

2015 1/2

Vsebina

UVODNIK

- 3 Jani Šumak: Cesarju cesarjevo ...

VERA IN RAZUM

- 5 Sayeeda Warsi: Evropa mora biti bolj prepričana v svojo krščanskost

SVETO PISMO

- 15 Silvia Schroer in Thomas Staubli: Telo in Utelešenje: Biti človek v tradiciji hebrejske biblije

TEOLOGIJA

- 27 Bruno Korošak: Sv. Duh paraklet

DUHOVNA ZGODOVINA

- 29 Georgij Florovski: Poti ruskega bogoslovja: Kriza ruskega bizantinstva

LEPOSLOVJE

- 53 Darja Urh: Nedorečeno
57 Smiljan Trobiš: Pesmi

POLITIČNA TEOLOGIJA V ANTIKI

- 63 Angelika Strotmann: Božje kraljestvo kot družbeni antipod doživeti zemeljski oblasti
67 Joachim Lehnen: Med zavrnitvijo in sprejetjem
85 Robert Louis Wilken: Zgodnja cerkev in preganjanje: Ciprijan iz Kartagine

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD

- 99 Papež Frančišek: Nagovor Evropskemu parlamentu

LIKOVNA UMETNOST

- 105 Mojca Polona Vaupotič: Marc Chagall: Barva nostalgije – barva sveta – barva življenja

UKRAJINA JOKA

- 115 Andrew Wilson: Russia Putinesca

KRISTJANI NA VZHODU

- 131 Fenggang Yang: Kdaj bo kitajska postala država z največ kristjani na svetu?

PRESOJE

- 135 Tomaž Ivešič: Jernej Kosi, Kako je nastal slovenski narod
140 Samo Skralovnik: Razmišljanje o trilogiji Hobit



JANI ŠUMAK

Cesarju cesarjevo ...

Kadar govorimo o političnem, merimo na širok krog naslovnikov, zato mi oprosite, če bom pričel s citatom iz najstarejšega izmed štirih evangelijev, Markovega: "Učitelj, vemo, da si resnicoljuben in se ne oziraš na nikogar, ker ne gledaš na osebo, temveč v resnici učiš Božjo pot. Ali smemo dajati cesarju davek ali ne? Naj ga dajemo ali ne dajemo?" [...] "Čigava sta ta podoba in napis?" Dejali so mu: "Cesarjeva." Jezus pa jim je rekel: "Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega!" In zelo so se mu čudili. (Mr 12, 13-17; Mt 22,15-22; Lk 20,20-26.)

Temeljita debata o mestu politične teologije ne more brez tega odlomka. Gotovo sem sodijo tudi drugi odlomki, tako starozavezni, kot odlomki iz del cerkvenih očetov in velikih teologov, a vsi drugi odlomki svoje mesto in vlogo utemeljujejo z ozirom na znameniti stavek "Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega!"

Ta stavek ne nalaga dolžnosti, da damo vsakemu svoje. Kljub razvoju zahodne politične misli bi verjetno cerkveni očetje prvi opazili vzporednice med evangelijem in prvo knjigo Platonove *Države*, kjer Sokrat v veličastnem slogu izrazi hvaležnost gostitelju, tako da v zadrego spravi njega in njegove goste, ko jih izprašuje o pravičnosti. Pravičnost, tako pravi, ne more biti preprosto dati vsakemu, kar je njegovo. Kolikor bi torej obstajala vzporednica med *cesarju cesarjevo* in *vsakemu svoje*, bi vprašanje razmerja med profanim in sakralnim zaznamovala tako, da bi ga približala vprašanju *Države*.

Evangeljski odlomek je bil verjetno v očeh prvih krščanskih skupnosti med zabavnejšimi. V njem Marko opisuje, kako je Jezus hitro prepoznal namero izpraševalcev, ki ga želijo razgaliti. Na njihovo vprašanje odgovori tako, da pokaže na podobo, odtisnjeno na kovancu. Ker gre za podobo cesarja, je jasno, da je denar, s katerim se plačuje davek, neke vrste vračilo deleža osebnega premoženja za državne službe in storitve, lahko samo last cesarja. Če bi bil last Boga, bi bilo na denarju njegovo obličje, a ker nihče ni videl Božjega obličja, za povrh pa bi bilo njegovo upodabljanje na denarju, namenjenem plačevanju davkov okupatorju, bogokletje in odmik od Postave, so izpraševalci lahko samo obnemeli. Prvi krščanski skupnosti, ki je izhajala iz razodetja v Jezusu Kristusu, ki je bil pot do Boga, edini, ki je videl Božje obličje, Božji sin, je odlomek moral biti tolikanj bolj zabaven, saj so z njihovega vidika izpraševalci imeli odgovor dobesedno pred seboj, in to, še preden so ga zastavili.

Toda odlomek je s časom izgubil ironično ost, akcent pa se je premaknil na nelagodje, ki so ga občutili izpraševalci. Obrazec je postal neke vrste zemljevid, ki naj

nas vodi med svetim in posvetnim. Ker je zemljevid zelo nejasen, je bil odlomek pogosto tudi dober izgovor, da so se lahko teologi v dvomu izgovorili z varnejšim odgovorom, kot je to na svojevrstni način storil sv. Avguštín, ko je v *De civitate Dei* zapečatil krščanski dvom o pomembnosti političnega življenja.

Ne glede na nadaljnji razvoj ter takšne in drugačne lokalne posebnosti lahko trdimo, da se sodobni kristjan še vedno čudi in še naprej gleda na zemljevid, da bi videl, ali je neka pokrajina na "cesarjevem" ali morda na "božjem". Za nekatere teme se zdi, da so nepomembne ali da zadevajo malenkostno dnevno politiko, ki je po vsebini zelo blizu davkom. Spet druge so takšne, da se zdi, da ob njih ni mesta za teologijo, kaj šele za politično teologijo. Teolog in vernik sta tako ponovno v dvomu in lahko hitro izbereta varnejši odgovor, da je kaka tema cesarjeva, saj ni podoba (odraz) Boga.

Do neke mere nedvomno drži, da sleherna tema ni tema, kjer bi od vsega najbolj potrebovali politično teologijo. Dober primer je vprašanje družbene satire in vprašanje umetnosti. Zemljevid sakralnega in profanega je potrebno pravilno brati oziroma razumeti, da ne bi česa prehitro prepoznali kot tistega, kar sodi bodisi na to ali na ono stran. Tukaj je zadržanost, ki izvira iz začudenosti, na mestu. Toda čakanje, da se nam bo razjasnil pravi pomen določene tematike, ki jo bomo lahko nato postavili na zemljevid sakralnega in profanega, je lahko tudi problematično, saj nam prihodnost drvi nasproti. Zelo verjetno nas v naslednjih desetih letih čakajo nepredstavljljive klimatske spremembe, premiki centrov moči, preboji v medicini in nova industrijska revolucija, ki bo na krilih umetne inteligence in robotike z eksponentno hitrostjo spreminjala ekonomske danosti in delovna mesta tisočih ljudi širom sveta.

Skozi prste pa ne polzijo samo t.i. velike teme, ampak tudi ključne debate sedanjosti. Če bo opisani razvoj najbolj prizadel revne, je temeljna resnica, da so revni in ubogi že danes marginalizirani. Med revne in uboge pa že danes ne moremo šteti le revnih v ekonomskem smislu, ampak vse tiste, katerih obstoj je nenehno ogrožen in katerih prihodnost je vsaj tako nejasna, kot je nejasna prihodnost revnih. Vsi ti ljudje si želijo svoj glas, a nihče ni pripravljen spregovoriti za njih. In če bodo prihajajoči dogodki poglobili prepad med bogatimi in revnimi – najbogatejši odstotek zemljanov bo po ocenah Oxfama že leta 2016 imel več premoženja kot preostalih 99 odstotkov – je vprašanje ekonomije samo eno izmed velikih vprašanj današnjega časa: vojne, človekove pravice, skupna zgodovina in prihodnost so le nekateri izzivi našega časa.

Kristjani ne morejo biti samo nemi, ker ne znajo brati zemljevida profanega in sakralnega. Teologi pa se ne moremo obnašati, kot da je vprašanje političnega in politične teologije postranska zadeva. Izzivi našega časa in izzivi, ki jih že danes vidimo na obzorju prihajajočih časov, so preveč zahtevni, da bi bili "cesarjevi". Evangelij govori le o denarju, ki je cesarjev.

Evropa mora biti bolj prepričana v svojo krščanskost

Govor na Papeški cerkveni akademiji v Vatikanu²

UVOD

Eminence, ekscelence, častiti očetje, kolegi, dame in gospodje.

V neizmerno čast mi je, da sem lahko danes z vami na tem mestu, ki je za več kot milijardo ljudi duhovna prestolnica sveta. Še posebej pa se čutim počaščeno, da lahko vodim do sedaj največjo vladno delegacijo iz Združenega kraljestva, ki prihaja na obisk k Svetemu sedežu. S tem želimo proslaviti povezanost med državama: to je najstarejša diplomatska vez v zgodovini moje države, danes pa tudi ena izmed najmočnejših.

Diplomatske odnose smo vzpostavili leta 1479 le malo stran od tod. Zaradi razlogov, katere vsi dobro poznamo, smo jih kasneje sicer prekinili, toda med prvo svetovno vojno smo jih zopet obnovili. In letos obhajamo trideset let, odkar smo ponovno vzpostavili polne diplomatske odnose. Našo medsebojno povezanost pa hočemo še krepiti, se pokazati pred preostalim svetom in tako navdihniti še druge. Naš odnos nam namreč omogoča, da lahko skupaj delujemo v imenu skupnega dobrega in pospešujemo demokracijo, da se borimo za človekove pravice, da spodbujamo pošteno in odgovorno trgovanje, da se

spopadamo s podnebnimi spremembami in da pomagamo graditi stabilne države.

Našemu veleposlaniku Nigelu Bakerju se zahvaljujemo za izvrstno delo, ki ga opravlja tukaj in s tem nadgrajuje izreden trud svojega predhodnika Francisa Campbella. Velika Britanija se zaveda, da ima Sveti sedež kot najmanjša država na svetu največji globalni doseg. Zato je seveda nujno potrebno, da Velika Britanija s svojim globalnim dosegom, pa tudi glede na svoje zgodovinske in trenutne interese neguje, krepí in pospešuje ta odnos. Področja, na katerih lahko s skupnim delom dosežemo oprijemljive, praktične rezultate, so tako obsežna in tako pomembna, da našim medsebojnim razlikam v marsičem dajejo drugačno podobo. In prepričana sem, da je lahko moč naše medsebojne vezi v neizmerno upanje in navdih drugim narodom po svetu.

Letos Velika Britanija in Britanska skupnost narodov posebej slavita človeka, ki je veliko napravil za to, da bi se naši veliki državi zbližali. To, da je njeno veličanstvo kraljica Elizabeta II. v 60 letih svojega vladanja večkrat obiskala Vatikan, sem pa je prišla tudi že pred tem, kot mlada princesa Elizabeta, njeno prizadevanje za sobivanje katoličanov

in protestantov, njen prelomni obisk na Irskem leta 2011 in njena popolna predanost vsem svojim ljudem so samo nekateri izmed razlogov, da je njen letošnji diamantni jubilej za mojo domovino nekaj posebnega. In seveda je prav na njeno povabilo sveti oče počastil Veliko Britanijo s prvim državnim obiskom kakšnega papeža v njeni zgodovini.

PAPEŽEV OBISK

Obisk septembra 2010 je bil zgodovinski, pomemben in nepozaben in v imenu vseh štirih narodov, ki živijo v naši državi, bi se rada svetemu očetu zahvalila zanj. Roka prijateljstva, ki je segala tako h katoličanom kot k nekatoličanom, tako k vernim kot k nevernim, tako k razposajenim množicam na škotskih ulicah kot k tihim molivcem pri maši v Birminghamu in k milijonom, ki so dogajanje spremljali po televiziji ali pripravljali dogodke v šolah, domačih krajih ali na delovnem mestu, je bila toplo sprejeta. To je mejnik v naših medsebojnih odnosih, mejnik v zgodovini Velike Britanije – trenutek, ko je srce zares spregovorilo srcu.

Sama sem svetega očeta poslušala, ko je imel izjemen govor v Westminsteri, doletela pa me je tudi izredna čast, da sem se lahko med posebnim dogodkom, s katerim smo želeli spodbuditi dialog med religijami, svetega očeta tudi osebno srečala. Zame je bil to ganljiv, čustven dogodek. In ker sem dva dni pred tem pred anglikansko škofovsko konferenco spregovorila, kako pomembno je, da se vlade 'ukvarjajo z Bogom' in na ta način nakazala jasen prelom s pristopom iz preteklosti, saj sem izjavila, da bo naša vlada na strani vere, me je sveti oče spodbudil, naj v družbi še naprej zagovarjam vero.

OSREDNJE SPOROČILO

Danes pa bi vam rada sporočila nekaj povsem preprostega. Da bi veri zagotovili ustrezno mesto v javni sferi, da bi vzpodbudili harmonijo v družbi, morajo ljudje močnejše

začutiti svojo religiozno identiteto, biti morajo bolj prepričani v svojo vero. V praksi to pomeni, da posamezniki ne smejo tajiti svoje vere, narodi pa ne smejo zanikati svoje religiozne dediščine.

Če to misel izpeljemo do konca, pridemo do naslednjega zaključka: Evropa mora biti bolj prepričana v svojo krščanskost. Bodimo pošteni: na naši celini se vse prepogosto srečujemo z nezaupanjem v vero, v državnih ustanovah je prepovedano izobešati ali nositi religiozna znamenja, države ne financirajo šol, ki so v lasti verskih skupnosti, vera pa je odrinjena na rob, zapostavljena in degradirana. Vse to pa temelji na nekem temeljnem nesporazumu: da moramo, če želimo ustvariti enakopravnost in dati prostor manjšinskim veram in kulturam, izbrisati svojo večinsko religiozno dediščino. Vendar pa sem prepričana, da družbe, v katerih živimo, kulture, ki smo jih ustvarili, vrednote, ki jih zagovarjamo, in stvari, za katere se borimo, izhajajo iz nečesa, o čemer se prepiramo, kar zavračamo, o čemer razpravljamo in kar smo sami zgradili: iz stoletij krščanstva.

Sveti oče pravi, da so to "neodtujljive krščanske korenine [naše] kulture in civilizacije", ki se kažejo v naši politiki, našem javnem življenju, naši kulturi, naši ekonomiji, našem jeziku in v naši arhitekturi. Ne morete in ne smete izbrisati krščanskih temeljev iz evolucije naših narodov, tako kot ne morete in ne smete izbrisati zvonikov z naše pokrajine.

Naj bom glede ene stvari povsem jasna: Ne pravim, da je bilo vse, kar je bilo narejeno v imenu vere, v blagoslov naši celini. Preveč krvi je bilo prelite v imenu religije. Toda, narobe bi bilo, če bi poskušali izbrisati zgodovino ali se slepili pred vlogo religije na naši celini. Zavedati se namreč moramo, da nas vodi, da nas povezuje in da nas navdihuje prav tista zgodovina, za katero nam grozi, da jo bomo zanikali.

Vem, da nas v globaliziranem svetu lahko hitro prevzame misel, da bi morali, če se želimo povezovati z drugimi, prikriti svojo identiteto. Toda moje današnje sporočilo je,

da je edini način, kako najlažje sprejeti druge, ta, da si prepričan v to, kdo si.

Ta trditev pa ima še drugo utemeljitev. Resnično prepričanje vase ima moč, da zagotavlja odprtost. Namreč, samo takrat, ko smo zadovoljni s svojo identiteto, samo takrat, ko se zavedamo da 'drugi' ne ogroža tega, kar smo, lahko zares sprejemamo drugačnost in do drugačnih nismo samo strpni.

Tako kot je nasilnež nasilen takrat, ko je negotov, tudi država zatira, odriva na obrobje, nadvladuje in zavrača takrat, ko ima občutek, da je njena identiteta ogrožena. V Veliki Britaniji smo se pred tem strahom zavarovali na ta način, da smo prepoznali pomen Cerkve in krščanskega izročila – ki je naša večinska vera. Prav s tem smo vzpostavili versko svobodo, država pa je lahko postala dom ljudem, kot sem jaz, ki sem predstavnica manjšinske vere.

Večinske in manjšinske vere – kot muslimanka, ki sem bila rojena in vzgojena v krščanski državi – zdaj pa v njej službujem – sem izkusila oboje. Zato upam, da mi boste dovolili spregovoriti nekaj malega o svojem otroštvu na severu Anglije v sedemdesetih in osemdesetih letih dvajsetega stoletja.

OSEBNO

Sem hči pakistanskih priseljencev in ko sem odraščala, se v moji domovini ni govorilo o religiji, ampak predvsem o rasi. Kot najstnico me je najbolj oblikovala očitna krivičnost apartheida. V študentskih letih sem se zavzemala za rasno enakopravnost, kasnejših letih pa za krepitev odnosov med rasami.

Po 11. septembru sem videla, da se je začelo govoriti o drugih stvareh – različnost ni bila več utemeljena na podlagi rase, ampak na podlagi religije. Zvestoba moji domovini tako ni bila več vprašljiva zaradi domovine mojih staršev ali zaradi barve moje kože, ampak zaradi religije, v katero sem bila rojena. Začela sem ponovno premišljevat i o svoji veri in odločitvah, ki sem jih sprejemala, pa tudi o naukih, ki sem jih prevzela od svojih staršev.

Obiskovala sem relativno konservativno mošejo. Oče me je spodbujal, naj se učim – naj iščem znanje tako o zgodovini svoje države, kot o temeljih svoje vere. Rekel je, da moram, če želim resnično razumeti svojo vero, zgodovino razumeti vsaj tako dobro kot teologijo. Naučil me je razmišljati o svoji identiteti, in sicer na naslednji način: na svojo religiozno identiteto, na svojo vero moram gledati kot na reko, ki spreminja svoj videz v skladu s podlago, po kateri teče. Reka namreč odseva barvo in obliko struge. Tako kot reka tudi moja vera odseva narod, ki mu pripadam. Kar pa mi je dalo še večjo samozavest kot britanski muslimanki, kar mi je zares omogočilo, da sem spoznala svojo vero in jo živela, je bilo to, da ima moja domovina – struga, po kateri reče reka moje vere – močno krščansko istovetnost.

To me je določalo, me oblikovalo in mi vlilo zaupanje v mojo vero, ki – skupaj z zaupanjem v načela in vrednote moje domovine – od takrat naprej očitno vpliva na odločitve, ki jih sprejemam kot odrasla ženska. Ena izmed odločitev, za katero menim, da kaže, kako močno sem prepričana v to, kar pravim, je bila izbira šole za mojo hčer: vpisala sem jo namreč na anglikansko samostansko šolo.

Mnogi bi morda pomislili, kako nenavadno je, da muslimanska mati svojo hčer pošlje na krščansko šolo. Toda vedela sem, da bo tam lahko svobodno živela svojo vero in da zaradi tega, v kar veruje, nanjo ne bodo gledali zviška. In kot sem upala, je tam svojo vero okrepila.

Šola ji je namreč omogočila, da je oblikovala svojo muslimansko identiteto, da je znotraj tega okvira razmišljala o krščanstvu, da je sprejela Gospodovo molitev za svojo, pri čemer je 'Amen' preprosto zamenjala za 'Amin', obenem pa ji je odprla tudi mnogo vprašanj o religiji. Med eno izmed pogostih debat o verskih simbolih mi je nekoč dejala: "Mati Robina bo res prizadeta, če se bodo ljudje grdo vedli do žensk, ki nosijo hijab, saj ga nosi tudi ona." Kot se pogosto zgodi, mladina s svojo nedolžnostjo pojasni in

osvetli situacije, kot je bila ta; moja devetletna hči je namreč jasno pokazala na podobnosti med redovno ruto in hijabom.

Če povzamem, zakaj ne podpiram prepovedi nošnje verskih simbolov, gre zame pri tem za osebno odločitev in za pravico do izražanja svoje vere – ne glede na to, katera ta vera je. Tako ko gre za mojo hčer v šoli, kot tudi ko gre za moje odraščanje, močna navzočnost krščanstva ni ogrozila najine muslimanske identitete – v resnici jo je še okrepila. Spodbudila me je namreč, da sem se izpostavila in nasprotovala proti-muslimanskemu sovraštvu, preganjanju kristjanov in antisemitizmu. In navdihnila me je, da sem se spopadla z vse večjim potiskanjem vere na obrobje tako v moji domovini kot v Evropi.

PO SVETU

Ko danes gledam na stanje v svetu, pa se moje prepričanje samo še utrjuje. Tam, kjer vidimo, kako vera navdihuje, vodi in spodbuja dobra dela, so ljudje gotovo najbolj prepričani vanjo. Kot nas uči Sveto pismo: "Kakor je namreč telo brez duha mrtvo, tako je tudi vera brez del mrtva (Jak 2,26)." Nekaj podobnega pa uči tudi koran: "A oni, ki verjamejo, in dobra dela delajo, oni so res bitja najboljša."³

Dokaze za to vidimo vsak dan – globalno, lokalno in individualno. Od tega, da je bila Katoliška Cerkev odločilnega pomena za padec komunizma, do tega, da je odigrala ključno vlogo pri zagotavljanju miru na Severnem Irskem. Od katoliških šol v Veliki Britaniji, ki mnogokrat dosegajo veliko boljše rezultate od drugih, do odziva Cerkve ob potresu na Haitiju, poplavih v Pakistanu in suši v vzhodni Afriki. Nenazadnje pa vera dan za dnem spremlja ljudi skozi njihova najtemnejša, najtežja obdobja. Povezave med temi pozitivnimi dejanji in vero ni mogoče zanikati.

Nemara najboljšemu primeru te povezave pa sem bila priča med obiskom v Pakistanu prejšnji mesec, med obiskom, ki sem ga obljubila pokojnemu Shahbazu Bhattiju,

tragično ubitemu ministru za manjšine: bilo je na srečanju krščanskih skupnosti v Karačiju. Tam sem spoznala štiri čudovite sestre iz samostanske šole Jezusa in Marije, od katerih sta bili dve Irki. Ena izmed njiju v Pakistanu, kjer je poučevala, živi že 58 let. Sestra Berchmans, rojena v grofiji Claire – ki je ena izmed najzahtodnejših točk Evrope – je podeželsko Irsko zapustila že kot mlada sestra in se odpravila na delo v Pakistan. V Karačiju je pri osemdesetih, oblečena v bel habit in z belo naglavno ruto, vodila jutranjo molitev v angleščini. Nato pa je vodila še petje pakistanske himne v urduju.

Neverjetno je bilo opazovati in razmišljati, kako so sestra Berchmans in njene sosesestre na praktičen, tih in obziren način pričevale pred generacijami mladih pakistanskih deklet, ki so bile v glavnem muslimanke, ena izmed njih pa je, ko je odrasla, postala celo predsednica vlade, prva ženska, ki je zasedla to mesto v sodobnem islamskem svetu: to je pokojna Benazir Bhutto.

Sestri Berchmans se ni bilo treba odreči svoji veri, pa tudi od drugih ni zahtevala, da bi se odrekli svoji. Raje je počela to, kar so delale že neštete generacije pred njo – pričevala je in živela z ramo ob rami z drugimi kulturami in verami. Sestra Berchmans je namreč zakoreninjena v svoji veri, obenem pa služi pakistanski družbi, v katero je zasidrana; in v tem ne vidim oslabitve njene vere, ampak pristno udejanjanje skupnega dobrega.

In danes bi vam rada sporočila veselo novico. Sestra Berchmans in še en veren človek, ki je v Pakistanu delal več kot 35 let – oče Robert McCulloch iz Avstralije, ki je danes tu z nami – sta od pakistanskega predsednika dobila priznanje za svojo dolgoletno skrb za ljudi in razvoj Pakistana, najvišje civilno državno odlikovanje Sitarai-e-Quaid-i-Azam.

MEDVERSKI DIALOG

Prepričana sem, da potrebujemo prav tako predanost, če hočemo, da bo dialog in sodelovanje med verami uspeval še naprej. Sogovorniki morajo pokazati moč svoje vere,

kakor jo je pokazala sestra Berchmans, in moč sprejemanja in hvaležnosti, ki so jo pokazali Pakistanci. Različne vere se morajo namreč zavedati, da jim dejstvo, da Boga ne častijo skupaj, ne more onemogočiti sodelovanja.

Velik napredek na tem področju je s svojimi prizadevanji, vzgojnim delovanjem, z organizacijami, kot je zveza karitativnih ustanov Caritas Internationalis, in s tehtnimi dokumenti, kot je britanski *Meeting God in Friend and Stranger* [Srečati Boga v prijatelju in tujcu, op. prev.] napravila Katoliška Cerkev.

Sem ministrica britanske vlade, sem muslimanske veroizpovedi, sem predstavnica države, v kateri je uradna veroizpoved anglikanska, in obenem še gostja naših prijateljev v duhovnem domu katoliške vere, zato boste težko našli večjo zagovornico razumevanja med verami kot sem jaz. In prepričana sem, da medverski dialog ne deluje tam, kjer vere zatirajo, da bi dosegli skupni temelj. Tako kot evropski jezik esperanto, ki je poskušal biti novo sredstvo sporazumevanja, nevtralizira posamezne jezike, namreč tudi skupen jezik religij tvega, da bo odpravil raznolikost in moč posameznih religij.

Medverski dialog deluje takrat, ko se pogovarjamo o medsebojnih razlikah, ko svoja prepričanja svobodno delimo z drugimi. Ne gre namreč za to, da bi vi predstavili svojo različico Boga, jaz pa svojo, nato pa bi prišli do nekega šibkega kompromisa ("Vsak človek je tvoj bližnji /.../ bodisi tvoj bližnji v veri ali tvoj bližnji kot človek"), ampak zato, da bi poiskali področja, kjer se strinjamo, in da bi bili dovolj trdni v svoji veri, da bi lahko sodelovali. Prav zato se mi ni zdelo nič narobe, da sem, ko sem obiskala Davidov grob v Jeruzalemu, zmolila svojo dnevno molitev na drugem kraju kot običajno.

Zato tudi [Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev, op. prev.] *Nostra Aetate*, dokument drugega vatikanskega koncila, katerega 50. obletnico praznujemo letos, ki govori o sprejemanju drugih religij, ni znamenje šibkosti vere v Cerkvi, ampak znamenje njene moči. In zato tudi sveti oče ob zgodovinskem

obisku v Modri mošeji v Istanbulu ni ošibil svoje vere, ampak jo je še utrdil.

PREMAGOVANJE NESTRPNOSTI

Dejstvo je, da prepričanje v svojo vero na mnoge načine prispeva h krepitvi družbe. Utrjenost v lastnih prepričanjih nam namreč omogoča, da druge branimo pred napadi. Kajti vera nas uči, da se moramo postaviti za svojega bližnjega. Kot je dejal četrti islamski kalif Ali ibn Abu Talib: "Vsak človek je tvoj bližnji /.../ bodisi tvoj bližnji v veri ali tvoj bližnji kot človek." In ta duh je navdihoval muslimane, da so ščitili Jude med holokavstom, navdihoval je kristjane, da so pomagali muslimanom, ki so bežali iz Darfurja, in vodil vélikega rabina Sacksa, da je pozival k akciji proti preganjanjem v Bosni.

Že dolgo zagovarjam tezo, da preganjanje na enem mestu pomeni preganjanje povsod, da s tem, ko preganjaš mojega bližnjega, preganjaš mene, da je napad na gurdvaro napad na mošejo, cerkev, tempelj ali sinagogo. Danes pa bi rada napravila korak naprej in povedala, da to, da se postaviš za svojega bližnjega, ki je druge vere, ne pomeni, da si kaj manj kristjan, manj jud, ali kaj manj musliman – še bolj si to, kar si. Če se namreč britanski judje uprejo političnim skupinam, ki spodbujajo sovraštvo do muslimanov, če kristjani razumejo grozote holokavsta in se spopadejo z antisemitizmom, če se muslimani in sikhi z ramo ob rami postavijo v obrambo svojih templjev in mošej, s tem ne izdajo svoje vere in je ne ogrožajo. S tem najbolje pokažejo, kako močna je njihova vera.

POTISKANJE VERE NA OBROBJE

Toda to odločno zagovarjanje religije, o katerem sem govorila, je v nevarnosti. V svojem govoru v westminstrski dvorani je sveti oče temu rekel "vedno večje potiskanje vere na obrobje".

To vidim v Veliki Britaniji in v Evropi – ki sta duhovno zatrti, božansko pa je tu

razvrednoteno – kjer, kot pravi canterburyjski nadškof, na vero gledamo zviška kot na kakšen hobi "posebnežev, priseljencev in manjšin", kjer religijo razglašamo za nekaj čudaškega, ker je polna tradicije, kjer oviramo ljudi, ki svoja dobra dela utemeljujejo s svojo vero, in od njih zahtevamo, da zanikajo, da to delajo zaradi vere, in kjer vero v javni sferi preziramo in je niti z besedico ne omenimo v preambuli "Evropske ustave".

Ko sem izjavila, da se nova britanska vlada mora "ukvarjati z Bogom", je v nekaterih krogih prišlo do razburjenja. Toda tehtnejše so bile številne izjave tihe podpore in olajšanja, da je končno nekdo povedal, kar so si mislili. To dejstvo kaže, kako zelo smo religijo odrinili na obrobje, saj v nekaterih delih Evrope vlada zmotno prepričanje, da moramo, če želimo sprejeti ljudi iz drugačnih okolij, nekako postati manj religiozni ali manj krščanski, da se mora družba nekako poenotiti in da mora vera postati nekaj obrobnega in nekaj, kar je omejeno na zasebno sfero, dom ali celo človekov um.

Toda ti pozivi ne prihajajo od drugih verskih skupnosti. Prihajajo od dveh tipov ljudi.

Prvič, od dobronamerne liberalne elite, ki poskuša s potiskanjem vere na obrobje družbe ustvariti enakopravnost, ki misli, da pot k pluralizmu religij vodi preko verske nevtralnosti, in ki religijo degradira na zgolj neko obrobno kategorijo v javnem življenju. Toda pogledjmo njihove tako imenovane dosežke. Za verne ljudi so vse prej kot sprejemljivi.

Eden izmed argumentov liberalne elite je namreč, da sta vera in razum neskladna. Toda ne zavedajo se, kot že mnogo let trdi sveti oče, da gresta vera in razum z roko v roki. Kot nam je dejal v westminstrski dvorani: ".../ svet sekularne racionalnosti in svet religiozne vere /.../ potrebujeta drug drugega in se ne smeta bati vstopiti v temeljit in trajen dialog, ki bo v dobro naši civilizaciji." Z drugimi besedami, tako kot razuma ne smemo izključevati iz razprav o veri, tudi duhovnosti ne smemo izključevati, ko se ukvarjamo s posvetnimi zadevami.

Drugič, obstajajo ljudje, ki so proti religiji in ki zanikajo vero. To so ljudje, ki živijo na račun svobodomiselnih medijev in s pomočjo besednjaka sekularistične nestrpnosti poskušajo odstraniti vse sledi religije iz kulture, zgodovine in javnega diskurza, pri tem pa prezirajo dejstvo, da verni ljudje več prispevajo za dobrodelne organizacije in da število ljudi, ki hodijo v svetišča, na globalni ravni narašča.

Moja teorija je, da se tako bojimo – in to po pravici – da bi se vrnili nazaj v zgodovino, v temačne dni, ko so religijo ljudem vsiljevali despotski režimi, da smo prišli na stopnjo, ko nam prikrito vsiljujejo agresivni sekularizem, s tem pa prihajamo v nekako zmeden položaj, saj zato, da bi se ubranili nestrpnosti do manjšin, postajamo nestrpni do religije same.

Zame je eden izmed najbolj skrb vzbujajočih vidikov te militantne sekularizacije ta, da je v svojem bistvu in svojih vzgibih globoko nestrpna. Kaže namreč podobne poteze kot totalitarni režimi – ljudem odreka pravico do religiozne identitete in ne razume odnosa med zvestobo veri in zvestobo državi.

Prav zato je bila ena izmed prvih potez totalitarnih režimov v 20. stoletju usmerjena proti organizirani religiji. Zakaj? Ker je religiozna identiteta rušila temelj njihove totalitarne ideologije. Vedeli so namreč, da je na tržišču idej njihova ideologija šibka. In če bi bile religije, ki so se mnogo let utrjevale in ki imajo na milijarde podpornikov, močne, bi bili njihovi totalitarni režimi ogroženi.

Naš odgovor na današnjo militantno sekularizacijo pa mora biti ta, da se preprosto trdno držimo svoje vere, da se izogibamo nestrpnosti, da utrjujemo religiozne temelje, na katerih so zgrajene naše družbe, in da ponovno poudarimo dejstvo, da je krščanstvo v Evropi stoletja navdihovalo, vzpodbujalo, krepilo in izboljševalo našo družbo. V javnem življenju je namreč spodbujalo ljudi, da delajo dobro, da ustanavljajo šole, da služijo družbi, da pomagajo ubogim. V politiki je navdihovalo stranke tako na levi kot na desni. V ekonomiji je postavilo temelje našemu tržnemu

gospodarstvu in kapitalizmu. V kulturi pa je vplivalo na gradnjo spomenikov, na glasbo, slikarstvo in umetno obrt.

Presrečna sem, da britanska vlada to razume in da podpira verske šole in dobrodelne organizacije tako doma kot v tujini, da verskim skupnostim pomaga, da lahko skrbijo za ključne javne storitve, in, kar je najpomembnejše, da je naš predsednik vlade jasno spregovoril o velikem vplivu Biblije kralja Jamesa na našo državo.

PRIHODNOST

To trdno, odprto vero pa moramo prenesti tudi v prihodnost. Vedno večjo težavo namreč vidim v tem, da danes v nekaterih delih sveta vlade odločajo o tem, kaj Cerkev je in kaj ne, kje lahko ljudje gradijo svoja svetišča in kje ne, kateri veri lahko pripadajo in kateri ne, in ali lahko svojo vero kažejo v javnosti ali ne. Mislim, da je to zgrešen način utrjevanja večinskih religij, te vlade pa se morajo zavedati, da pluralizem tradicije ne ogroža.

Na podobno sumničavost pa lahko naletimo tudi bliže domu. Na primer, pri politikih, ki trdijo, da bi, če bi v Evropsko unijo sprejeli Turčijo, s tem ogrozili korenine Evrope in njeno krščansko dediščino. Skrbi jih, da bi vključitev države, v kateri je prebivalstvo večinoma muslimansko, oslabilo krščanstvo v drugih državah. Vendar se motijo. Rešitev namreč ni v tem, da zapiramo vrata ljudem drugih ver, ampak v tem, da okrepimo identiteto svoje celine. Kakor je za svojo državo rekla nemška kanclerka Angela Merkel: "Težava ni v tem, da imamo preveč islama, ampak v tem, da imamo premalo krščanstva in premalo razprav o krščanskem pogledu na človeštvo." Do teh razprav pa bo prišlo le, če bo Evropa bolj prepričana v svojo krščanskost.

Zato naša celina potrebuje gorečnost spreobrnjenca, ki ne bo odkril nekaj novega, ampak bo na novo odkril tisto, kar je naše civilizacije podpiralo že stoletja.

MESTO VERE ZA MIZO JAVNEGA ŽIVLJENJA

Zato pa morajo politiki dati veri mesto za mizo javnega življenja. Ne privilegirano mesto teokracije, ampak mesto enakovrednega sogovornika v javni razpravi. Tako da se ne bomo bali priznati, da razprava izhaja iz religioznega temelja. In da se ne bomo bali sprejeti – in upoštevati – rešitev, ki jih bo ponujala religija.

Politiki pa se ne smemo bati spregovoriti tudi takrat, ko mislimo, da imajo ljudje, ki govorijo v imenu vere, narobe. Na primer, v Veliki Britaniji škofje v zgornjem domu, katerega članica sem tudi sama, nasprotujejo vladnim reformam na področju socialnega varstva, kjer vlada poskuša povrniti dostojanstvo delu in v središče družbe spet postaviti odgovornost. Sicer se mi zdi dobro, da imajo pri sprejemanju zakonodaje svojo vlogo tudi škofje, podpiram njihovo pravico, da prispevajo svoj pogled v razpravo, vseeno pa si pridržujem pravico do nestrinjanja.

Ne trdim, da bi morali verski voditelji imeti monopol nad moralno, saj, kot je dejal naš premier David Cameron, seveda obstajajo tudi kristjani, ki ne živijo moralno, pa tudi ateisti in agnostiki. Toda ljudem, ki so verni, njihova vera lahko pomaga, da hodijo v pravo smer.

Zato sem prepričana, da vera mora imeti neko vlogo, ko se spopadamo z današnjimi težavami. Tako vlogo, da bo tudi najbolj zagrizen ateist videl, da tisti, ki so verni, lahko nekaj ponudijo in da je vera lahko za družbo nekaj dobrega, da je lahko nekaj dobrega za skupnost in za tiste, ki so se odločili, da bodo verni.

Če religija v javnem življenju dobi svoje mesto, potem se lahko ob vrednotenju gospodarstva ozremo na krščanska načela, na katerih je utemeljeno naše trgovanje. To pomeni, da lahko uteho iščemo v dokumentih, kot sta *Rerum Novarum* in *Caritas in Veritate*, ki dajeta odgovore, kako vzpostaviti moralno trgovanje.

To pomeni, da lahko, ko se spopadamo s problemi v družbi, navdih iščemo v družbenem nauku Cerkve. Ko razmišljamo o sistemu socialne pomoči, se vprašamo, kako to vpliva na človekovo dostojanstvo. Ko razmišljamo o razkroju družbe, se vprašamo, ali krepimo odgovornost med državljani. Ko razmišljamo o oblasti, se vprašamo, če se morda zanašamo na velike organizacije, da bodo naredile tisto, kar bi lahko dosegle že manjše enote. In če malo pomislimo in se spomnimo na naše vrednote – ljubiti svojega bližnjega, delovati kot bi deloval usmiljeni Samarijan, podpirati in spodbujati institut družine, z drugimi ravnati, kot bi radi, da bi drugi ravnali z nami – vidimo, da so mnoge od teh po izvoru Svetopisemske, duhovne in religiozne.

RAZUMETI VERO

Delovanje na nacionalni in na politični ravni bi moralo imeti vpliv tudi na družbeno raven, saj bo človekova močnejša zakoreninjenost v lastni veri posameznika spodbudila k boljšemu razumevanju religije.

To pa je tudi najboljše zdravilo za razne odklone znotraj verstev. Kot je lani dejal sveti oče v Assisiju: "[Nasilje] ni prava narava vere. Nasprotno, to je njeno popačenje in prispeva k njenemu uničenju." Toda vseeno ostaja žalostno dejstvo, da v sodobnem svetu pogosto naletimo na primere, ko se nekdo polasti vere in v njenem imenu dela hudo, kar pa je v bistvu nasprotno temu, kar učijo glavne svetovne religije. Najbrž bi bile vere manj občutljive na odklone in zlorabe v politične namene, če bi bile države bolj zakoreninjene v svoji religiozni dediščini.

Hkrati pa prav zaradi teh odklonov verniki postajajo žrtve zaradi dejanj svojih sovornikov. Toda ne glede na to, ali gre za kristjane v Pakistanu, za muslimane v ZDA ali jude v Veliki Britaniji, je to, da so verniki žrtve povračilnih ukrepov zaradi dejanj svojih sovornikov, nesprejemljivo in to je treba ustaviti.

ZAKLJUČEK

Na začetku današnjega nagovora sem govorila o povezanosti med Veliko Britanijo in Svetim sedežem, o tem, kako smo presegli medsebojne razlike in ponovno vzpostavili naše najstarejše diplomatske odnose. Izpostavila sem, da je to, da smo spoštovali medsebojne razlike, znamenje naše moči in ne naše šibkosti. In ta moč identitete se je pokazala v naših dejanjih v imenu skupnega dobrega, med državniškim obiskom svetega očeta v Veliki Britaniji leta 2010 in, prepričana sem, tudi med našim današnjim obiskom.

Zato danes pozivam posameznike in narode, naj, ko gre za vero, pristopajo enako in poudarjam, da morajo ljudje, če hočejo ustvariti harmonijo, okrepiti svojo lastno identiteto, biti morajo trdno zakoreninjeni v religiozne temelje svojega naroda in neomajni v svojih lastnih prepričanjih.

V času, ko se, posebej še z gibanjem Arabska pomlad, v islamskem svetu dogajajo velike spremembe, mnoge države, politične stranke in posamezniki na novo opredeljujejo svojo identiteto. V svoji veri iščejo vir navdiha, da bi opredelili vrednote, v skladu s katerimi želijo vladati.

In to je zanje velika priložnost, da pokažejo, kako je lahko dobra oblast zakoreninjena v veri, da svetu pokažejo resničnega, miroljubnega duha religije, da pokažejo, kako je obramba bližnjega ne glede na njegovo vero obveza, ki nam jo nalaga religija, da odkrito povedo, da je njihova država dom za vse ljudi ne glede na versko pripadnost, da priznajo, da obramba druge vere ne izpodbija njihove lastne, da prepričani v svoje temelje branijo manjšine, da preprečujejo, da bi vero kdo spodkopaval, in da ustvarjajo prostor, v katerem lahko vera – katerakoli vera – raste.

Za Evropo to pomeni, da mora postati bolj prepričana v svojo krščanskost, na podlagi tega prepričanja pa mora postati tudi bolj odprta. Ljudje se morajo namreč tako na naši celini kot drugje zavedati, da so nauki in vrednote krščanstva tako trajni

kot Westminsterška opatija, tako neuničljivi kot Da Vincijeva Zadnja večerja in tako trdni kot Kristus Odrašenik. In da je krščanstvo ključnega pomena tako za našo prihodnost kot za našo preteklost.

Naši državi se sicer lahko še veliko naučita, lahko pa veliko naučita tudi druge in upam, verujem, da bodo tudi drugi z nami stopili na to pot.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Baronica Sayeeda Warsi (r. 1971) je britanska političarka pakistanskega rodu, nekdanja zunanja ministrica in ministrica za lokalno samoupravo in verska vprašanja

v vladi Davida Camerona. Avgusta leta 2014 je odstopila zaradi nestrinjanja z vladno politiko v zvezi z nasiljem med Izraelci in Palestinci. Še vedno pa je članica zgornjega doma britanskega parlamenta.

V svojem političnem delovanju je večkrat, posebej pa še med obiskom papeža Benedikta XVI. v Veliki Britaniji in po njem, zagovarjala tezo, da mora religija dobiti pomembnejše mesto v javnem življenju in postati soodločevalec pri političnih in drugih družbenih vprašanjih.

2. Sayeeda Warsi, *Speech to the Pontifical Ecclesiastical Academy*. URL=<http://sayeedawarsi.com/2012/02/16/sayeeda-warsi-speech-to-the-pontifical-ecclesiastical-academy-vatican-city-2/> (Pridobljeno 10. 1. 2015). Baronica Warsi je ta govor imela med obiskom britanske delegacije v Vatikanu, s katerim so počastili 30. obletnico ponovne vzpostavitve polnih diplomatskih stikov med Veliko Britanijo in Svetim sedežem. Govor, v katerem britanska ministrica muslimanske veroizpovedi zagovarja krščansko identiteto Evrope, je bil zelo odmeven, njegovo sporočilo pa je aktualno tudi za današnji čas.
3. *Koran*. 98. sura, 7. Prev. Klemen Jelinčič. Atilova knjiga: Radenci 2003.



SILVIA SCHROER IN THOMAS STAUBLI

Telo in Utelešenje: Biti človek v tradiciji hebrejske biblije¹

KAKO BIBLIJA GOVORI O ČLOVEKU IN KAJ TO POMENI ZA NAS?

1. MODROST O ČLOVEŠKI NARAVI (MENSCHENKUNDE)² NAMESTO ANTROPOLOGIJE

V sodobnem svetu se ukvarjajo s "človekom" različne znanstvene discipline: medicina se ukvarja s telesom, psihologija z dušo, pedagogika s poučevanjem in teologija z religijo. Svetopisemski spisi, posebno tisti iz prve (Stare) zaveze, pa izvirajo iz kulture, ki človeka nikakor ni delila na toliko delov. V praktičnem življenju so seveda obstajali različni strokovnjaki: babice, žalujoče žene, modreci in pismouki, dvorni svetovalci, vojaški poveljniki, preroki (tako moški kot ženske), pripovedovalci zgodb, duhovniki in pravniki, ki so izvajali pravne predpise. Te skupine so si delile temeljne koncepte o človeški naravi, njihove odgovornosti pa niso bile tako razmejene, kot so danes. Izraelovi modreci se niso ukvarjali zgolj s socialnimi in religijskimi vprašanji, ampak tudi s fizičnim in duševnim zdravjem, z afekti in čustvenimi stanji. Duhovniške obveze pa so med drugim vključevale tudi zdravstvene težave, denimo kožne bolezni.

Sveto pismo ne pozna "antropologije" v smislu sistematične refleksije o konceptu človeštva ali v smislu celostnega opisa in izraza. Zahteva in priložnost svetopisemske modrosti o človeški naravi (*Menschenkunde*) je v tem, da upošteva kompleksnost človeka z upoštevanjem in povezovanjem različnih vidikov, ki pa jih ne želi niti ločiti niti nasilno združiti. Induktivni in aspektualni karakter svetopisemske in antične misli bližnjega Vzhoda v svetu, ki je tako strogo segmentiran, kot je naš, na splošno ponuja neštete možnosti povezave, še posebej globoko kontemplacijo različnih dimenzij človeškega življenja. Kakšen je izvor zemljaka "Adama"? Kakšen je pomen rojstva in smrti? Kakšen je pomen človeškega telesa in kje v njem je "sedež" čustev, razuma in zavesti? Kakšen je odnos med ljudmi in živalmi, moškim in žensko, starši in otroki, starimi in mladimi, bogatimi in revnimi? Kakšen je zemljakov odnos z Bogom? Odgovori se včasih razlikujejo.

Hans Walter Wolff, avtor biblične antropologije, najbolj znan v nemško govorečem svetu, je v uvodu v svoji publikaciji iz 1973 situacijo videl podobno, ko je trdil: "Stara zaveza ne sloni na enotni doktrini o človeku, niti nismo v poziciji, da bi sledili razvoju

svetopisemske podobe človeka (sic).³ Wolff se je imel za eksegeta, ki je sistematičnim teologom predajal, kar je našel v virih. Ni pa se zavedal, da je Sveto pismo kljub temu bral skozi oči sistematičnih teologov. Ta težnja postane še posebej očitna v njegovi opustitvi pomena vida (v nasprotju s sluhom), ko gre za vprašanje spolnosti in spolov.⁴

Na začetku 21. stoletja je "svetopisemska antropologija" postala popularna tematika. Ta trend znotraj teologije dokazuje izboljšanje glede na siceršnje zanemarjanje stvarjenja v teologiji zadnjega stoletja. Teologija simultano reagira na eksplozijo pristopov v socialni in kulturni antropologiji, med katerimi so nove discipline ali discipline, ki so pomembno revidirale svoje samorazumevanje (npr. socialna antropologija namesto etnologije). Nekatere od teh so opazno vplivale na eksegetske prispevke k svetopisemski antropologiji. Zato raziskava čustev in afektov osvetljuje nazaj psihološko antropologijo in zgodovinsko psihologijo ali zgodovinsko antropologijo.

Na splošno lahko rečemo, da svetopisemska antropologija danes ni več predmet zanimanja sistematične teologije. Zanimanje se kaže za posamezna svetopisemska besedila, koncepte človeštva v posameznih svetopisemskih knjigah, posamezne teme, kot sta rojstvo in smrt, čustva in telo in tako dalje. Izogibanje resničnemu sistematičnemu pristopu in iskanje središča enotnosti "svetopisemske antropologije", ki je lahko konceptualiziran, je istočasno odločitev, da upoštevamo narativni značaj svetopisemske tradicije in sledimo svetopisemskemu preučevanju človeka, osnovanemu na specifičnih temah, npr. telesu in njegovi simboliki.⁵

2. POPRAVEK ZAHODNEGA DUALISTIČNEGA MODELA

Živimo v zahodni kulturi, ki je veliko bolj povezana s svojimi grškimi koreninami kot z bližnjevzhodnimi oz. izraelskimi. Svetopisemska besedila govorijo na primer o

odnosu med živalmi in ljudmi pogosteje kot o odnosu med človekom in Bogom. Glede na ustaljeno tradicijo grške filozofije smo bili do nedavnega prepričani, da se človeška bitja zaradi svoje zmožnosti spoznanja Boga bistveno razlikujejo od živali po značaju in namenu. Premislek tega so sprožili strokovnjaki za živalsko vedenje in ne teologi ali filozofi, rezultat tega pa je bil, da so se nekatere od teh razmejitev zameglile. Ko razlikujemo med telesom in duhom ali telesom in dušo, še vedno razmišljamo v dualističnih kategorijah grškega izvora, četudi smo dolgo vedeli, da niti medicina niti psihologija, niti "pastoralna skrb" v teh dualističnih modelih ne morejo pomenljivo delovati. Naše estetske percepcije in vrednote so, kot so bile grške in rimske, večinoma usmerjene proti obliki in izgledu, medtem ko je imela v antičnem Izraelu lepota veliko več opraviti s povezavami, delovanjem in dinamiko.

Kritika grško-zahodne misli ne vključuje poravnanja računov s kulturo, ki nam je zapustila težko dediščino, niti ne nove variacije romantičnega orientalizma, ampak kritično analizo in vpogled v sistem misli, ki še vedno prevladuje v zahodnem svetu, sistem, ki je ustvaril zelo problematičen dualizem in dihotomije, posebej glede na telesno dimenzijo človeškega obstoja, ki se denimo manifestira v pomenljivi sovražnosti nasproti telesu in poželenjem. Preko vztrajnega vpliva sholastikov, kot je bil denimo Tomaž Akvinski, imajo ogromen vpliv na ustvarjanje konceptov predsokratiki, Platon in Aristotel. Nekatera besedila v Stari zavezi seveda dokumentirajo stik med koncepti sveta in človeštva, ki jih je oblikoval bližnji vzhod in helenistična misel, vendar sta Pridigar in Pavel najboljša primera, ki kažeta na to, da je judovska tradicija v tem "dialogu kultur" konsistentno igrala kontrastno vlogo.

Upoštevajoč vse to, pogledi na človeško eksistenco, izraženi v svetopisemskih besedilih, žalijo sodobne bralce: v tej žalitvi in draženju je tudi ponudba za refleksijo in ponovni premislek. Po eni strani tradicija

nezaupanja v telo, ki je našla pot v krščansko tradicijo preko grškega filozofskega koncepta človeštva, že od nekdaj kliče po razjasnitvi. Po drugi strani pa je emancipacija od sovražnosti do telesa v zadnjih desetletjih ustvarila izravnalni družbeni razvoj, ki je sam na sebi – na drugi strani lestvice – več kot problematičen. Zdravje in standardna lepota človeškega telesa v zrelih letih nista več zgolj ideal, ampak sta se razširila po svetu in – ko so na voljo sredstva – sta realizirana z zdravili, kozmetiko in kirurgijo. Tako je nastal nov teror telesa, ki je podvržen zablodi zdravja in lepote skupaj s komercialnimi interesi. Ne gre zgolj za prezir do specifičnega, morda nepopolnega telesa, ampak tudi za deifikacijo ideala mladega telesa, ki lahko ljudi vseh starosti privede do fizičnega ali mentalnega trpljenja. Šport, wellness in slavljenje lepote ob absolutiziranju mutirajo v prave epidemije.

3. ALI LAHKO NA OSNOVI HEBREJSKIH KONCEPTOV OPIŠEMO SVETOPISEMSKO TRADICIJO MODROSTI O ČLOVEŠKI NARAVI (MENSCHENKUNDE)?

Kako se svetopisemska tradicija modrosti o človeški naravi (*Menschenkunde*) najbolje razodeva? Ali se ji lahko približamo z osnovnimi antropološkimi termini? Temeljiti skepticizem proti svetopisemski modrosti glede človeške narave (*Menschenkund*), osnovan zgolj na psihološki analizi, je pokazal že James Barr.⁶ Z našega gledišča pa temeljni termini v svetopisemski antropologiji, kot so *lebab* (srce) in *nefeš* (grlo), dejansko ponujajo veljaven dostop h konceptu človeštva v kulturi antičnega Izraela, če le ne podležemo nevarnosti, da na nastajajočo celoto gledamo kot na sistem, namesto kot na celostno sliko, odprto na robu, znotraj še večjih skupnih slik. Hebrejska biblija je izvirala v skupni kulturni sferi, ki je preko daljših obdobj dokazano kazala glavne konstante, npr. v umetniških tematikah. Andreas Wagner⁷ je pravilno izpostavil, da Stara zaveza sama na sebi ne pozna omejitev na (štiri) temeljne

antropološke termine in ne prevzema hierarhične razporeditve teh terminov. Namesto tega označuje številne vidike človeškega življenja, ki pridejo bolj ali manj do izraza v besedah, kot so *lebab*, *basar*, *rûah*, kot izraze polnosti, ki ne more biti zreducirana na enotnost.

Poznavanje grafičnih tradicij te kulture pospešuje in včasih popravlja globlje razumevanje osrednjih terminov antičnega jezika. Za predliterarne kulture so te tradicije dejansko edina priča, ne zgolj za načine življenja, ampak tudi za načine mišljenja, svetovnih nazorov in religije, vključno z antropološkimi komponentami.

4. ALI IMA IZRAELOV POGLED NA ČLOVEŠKO (KAKŠEN) KERIGMATIČEN POMEN?

Ponovno odkritje antičnih visokih kultur v Egiptu in Mezopotamiji v 19. stoletju je svetopisemske študije soočilo z dejstvom, da sta Izrael in Sveto pismo relativno mladi entiteti v kontekstu antičnega Bližnjega vzhoda. Šola zgodovine religije pod vodstvom Hermanna Gunkla se je nekaj časa ukvarjala predvsem z razumevanjem Svetega pisma v okviru teh novih povezav. V ospredju je stalo to, kar je povezovalo Izrael z njegovimi sosedskimi narodi, in ne to, kar ga je razlikovalo. Politični razvoj pred nacionalnim socializmom je v nemško govorečem svetu zavrl nadaljnji razvoj tega pristopa. V teh letih so med strokovnjaki Stare zaveze tradicije stvarjenja zdrsnile iz fokusa in z njimi tudi modrostne tradicije. Osredotočili so se na eksodus in preroke, zgodovinsko razodetje, ki je prišlo od zgoraj, in na Izraelovo edinstvenost ter Jezusovo učlovečenje. Četudi je bila ta reakcija na sodobno zgodovino razumljiva, je enako problematično to, da so se razvile fiksacije, ki od konca druge svetovne vojne do današnjega dne še niso bile popolnoma razrešene.⁸ Ena od teh fiksacij je, da Izraelov koncept človeštva, kot tudi tradicije stvarjenja, ne bi smeli imeti nobene vrednosti kot razodetje, ker gre tu

vendarle "zgolj" za skupni kulturni material antičnega Bližnjega vzhoda.⁹Brevard S. Childs povzema problem vrednosti antropološke terminologije, kot sledi:

Teško teološko vprašanje v ospredju leži v ovrednotenju pomena te terminologije. Takoj je očitno, da ne opisuje perspektive, ki bi bila edinstvena Stari zavezi, ampak perspektivo, ki si deli neštete kulturne vzporednice znotraj Bližnjega vzhoda. Hermenevitično vprašanje je težko in zahteva subtilno teološko refleksijo. Na eni strani je antropologija, ki jo odseva hebrejska terminologija, kulturna dediščina in ne more biti direktno identificirana z Izraelovo izpovedno pričo ... Po drugi strani je Izrael izrazil svoje teološko razumevanje človeškega obstoja preko terminologije, ki jo je podedoval.¹⁰

Če je temu tako, potem je seveda tudi kerimatična komponenta prav tako potencialno vsebovana v kulturno (Bližnji vzhod) oblikovanem konceptu človeštva, celo v komponenti, ki je očitna denimo v ključnih terminih, a tudi v zgodbah ali podobah. Odkar so ohranjeni, koncepti človeštva v antičnih kulturah lahko dejansko oblikujejo sporočilo za kasnejše kulture, vsaj v obliki spominjanja drugih pojmovanj. Razumevanje modrosti o človeštvu, kjer antična kultura lahko dejansko preseže našo lastno ali ki naši lahko nastavlja ogledalo, je osnovano najprej na dejstvu, da jasneje razume elementarne odnose med različnimi dimenzijami življenja, odvisnost in potrebo človeškega obstoja; in drugič, na dejstvu, da reflektira človeško življenje v prisotnosti Boga in zatorej govori iz globoke pobožnosti.

5. DEKONSTRUKCIJA TELESA IN HERMENEVTIKA OSVOBODITVE TELESA

Dandanes obstaja obširni postmoderni diskurz glede kulturne konstrukcije in dekonstrukcije teles. Med strokovnjaki za preučevanje spolov in v feministični teologiji obstajajo številni prispevki, ki razlikujejo med telesom kot posrednikom subjekta in

telesom kot dimenzijo subjektivne izkušnje. V nasprotju s tem svetopisemski diskurz o človeškem obstoju vsebuje trmast poziv k temu, da ne pozabimo na specifično, na telesa ljudi, ki živijo v žalosti ali veselju, dejansko na zakramentalnost telesnega. Ker smo to tradicijo podedovali, smo zavezani tistim, ki trpijo telesno nasilje, ki so žrtve zatiranja in diskriminacije zaradi svojega spola, svoje barve kože, mentalne ali psihične pomanjkljivosti ali posebnosti; in ki so potisnjeni na rob zaradi svojega izgleda ali starosti. Teološko rečeno se prisotnost ali diabolično zavračanje Boga manifestira v telesih.

Zanimanje za telo kot kulturno-literarni konstrukt in kot simbol ni problematično, dokler ta diskurz ohranja komponento osvobodilne teologije, povezano z izkušnjami. Očitno je Stara zaveza posebej primerna za združitev zanimanja za telo kot simbol in zanimanja za telesno, izkušeno telo. Simbol neločljive povezanosti tega diskurza v Stari zavezi sami je Job, ki se s prijatelji prereka o pogojih človeškega bivanja, medtem ko istčasno sedi v pepelu, njegovo socialno telo pa je prizadeto in zatirano do kosti. Svetopisemska tradicija ni le odprta za moderni diskurz glede konstrukcije telesa, ampak je tudi zelo navdihujoča. Zato, glede na koncept Izraela in antičnega Bližnjega vzhoda, človeško življenje ni poistoveteno s fizičnim telesom iz mesa in kosti. Kot je impresivno izraženo vse od Geneze do Pridigarja, se bo človeško telo (kot tudi živalsko) na koncu ponovno povrnilo v prah. V otrocih in v imenu pokojnika pokojnik preživi, kot socialno bitje tako v precej telesni dimenziji in ne samo v spominu. Druga možnost za prevzemanje (novega) telesa je v kulturah antičnega Bližnjega vzhoda obstajala v ustvarjanju kipov, v Izraelu z vzdigovanjem kamnov (*yadwašem*). V njihovih podobah so tudi božanstva postala utelešena, kar je bil proces, ki je zahteval posebno dovoljenje kraljevega sponzorja, posebne skrivne magične moči naročenih obrtnikov in obred odpiranja ust. Za božanske podobe so nato tudi skrbeli kot za človeška telesa in jih hranili.¹¹ Zato

se koncepti telesnosti in fizičnosti, ki so dokumentirani v svetopisemskih besedilih, zgolj deloma skladajo s tistimi, ki so poznani nam. Poleg telesnih bitij, ki obstajajo, a ne živijo več, obstajajo tudi fizične manifestacije nadnaravnih bitij, kot so angeli. Le-ti so vidni; komunicirajo kot ljudje. V Stari zavezi so njihove spolne značilnosti očitno moške; šele v Novi zavezi se nakazuje pomembna diskusija glede tega, da angeli nimajo spola (Mr 12,25) in glede njihove nesmrtnosti (Lk 20,36). Nenaden prihod in odhod angelov je edini pokazatelj njihove nezemeljske telesnosti; sicer so po svojem izgledu podobni ljudem.

Ko je Nova zaveza zapustila edino absolutno mejo med Bogom in človekom, namreč *basar*, in Bog prevzame meso (*kai ho logos sarx egeneto*, "in Beseda je meso postala"), je moralo to zveneti precej nezaslišano za antična ušesa. Nasprotno je v končni analizi zemeljsko minljivo telo zdaj vključeno v upanje na vstajenje. Meje postanejo povsod zamegljene. Pri Jezusovem spremenjenju njegovi prijatelji ne vidijo zemeljskega telesa, ampak telo, ki je že postalo transparentno za božjo resničnost (Mr 9,2–13). Mrtvi so obujeni. Vstali se prikaže učencem na znan, nekako telesen način. Janezov evangelij potisne telesnost prikazovanja tako daleč, da je nejevernemu Tomažu dovoljeno, da se sam prepriča o identiteti Vstalega z dotikom Jezusovega usmrčenega telesa (Jn 20,24–29). Teološko ti preobradi vsebujejo dovolj eksplozivna, da zanetijo celo "najbolj sodoben" diskurz o telesu.¹²

6. TEOLOGIJA PO AUSCHWITZU - ANTROPOLOGIJA PO AUSCHWITZU

Krščanska teologija mora biti zgodovinsko in politično odgovorna kot teologija po Auschwitzu. Vsaka teološka ideja, ne samo v drugi polovici 20. stoletja, ampak tudi v 21. stoletju in naprej, mora prestati ta test. Ali nedavna diskusija o svetopisemski antropologiji prestane ta test z vseh vidikov? Kje publikacije o svetopisemski antropologiji

specifično odsevajo odnos med judovstvom in krščanstvom? Kolikor lahko rečemo, nasprotna vprašanja o tem, kako je (krščanski) koncept človeštva prispeval k pomoru Judov in do kakšne mere je odpoved kerigmi svetopisemske antropologije tudi krščanska odpoved svoji judovski dediščini, še niso bila postavljena.

Odgovornost celotne svetopisemske tradicije po našem mnenju leži v tem, da se pokaže notranjo skladnost svetopisemske modrosti o človeški naravi (*Menschenkunde*) in se jo prevede na način, da se sliši njeno sporočilo. Zaskrbljujoče je, da v naših kulturnih krogih iščočiči ljudje niti ne pomislijo več na to, da bi jim Sveto pismo lahko pomagalo odgovoriti na njihove duhovne potrebe, medtem ko se jim vzhodni koncepti človeštva zdijo ključ do duhovnega in fizičnega prerodenja. Svetopisemski simbolizem telesa ni edini, ki nudi neštete možnosti za koristno retrospektivo in tudi temelje za meditacijo in terapevtsko prakso. To, kar sveti spisi vedo o človeški potrebi po delu, delovnem ritmu in počitku, o slavnih in postu, ali o odnosu med človekom in živalmi, ni zgolj zanimivo, ampak vernikom lahko pokaže tudi pot.

VIDIKI SVETOPISEMSKE MODROSTI O ČLOVEŠKI NARAVI

1. GRLO, SRCE IN MATERNICA: SREDIŠČNE TOČKE ŽIVLJENJA V ČLOVEŠKEM TELESU

Grlo (*nefeš*) predstavlja še posebej občutljivo in ranljivo ozko grlo med glavo in trupom. Tu je sedež glasu; tu požiramo; tu se dogajata vdih in izdih, včasih, ob velikem vznemirjenju, Adamovo jabolko zapleše; ob strahu in trepetu pa se praktično zadrigne. Ko ženske na vzhodu izražajo svoje veselje do življenja, trepljajo svoja grla in "žvrgolijo", dejanje, ki je v hebrejski bibliji označeno z onomatopoeično besedo *hallel* (glej Sliko 1). Aleluja pomeni "jodlati" za Jahve-ja! Prevod NRSV – kot tudi številni drugi prevodi – to prevaja kot "Blagoslovi, Gospod, mojo dušo." Osnova je dejstvo, da organ predstavlja



Slika 1: Izsek asirskega reliefa iz Niniv, 7. stoletje pr. Kr. Ob veselih priložnostih ženske na vzhodu še vedno "žvrgolijo", medtem ko trepljajo svoje grlo. Sveto pismo označi predirljiv krik, podoben jodlanju, kot *hallel*.

vitalnost, zaradi katerega so ljudje in živali bitja, ki hrepenijo po življenju in zato kaže preko sebe na celotno osebo. Težava tega prevoda je dejstvo, da je grška beseda *psyche*, osnova za besedo *duša*, pod vplivom grške filozofije doživela spremembo pomena. Termin *psyche* je bil izvorno onomatopoični termin za slišno in vidno sapo, ki gre skozi usta umirajočega in mora nato živeti brezpomensko senčno življenje v Hadu; kasneje pa je termin začel označevati poosebljenje posameznika, entiteto nekako božanske narave, ki obstaja že pred smrtjo in po smrti in ki je neodvisna od telesa. Teга spekulativnega metafizičnega, dualističnega koncepta ne smemo projicirati nazaj na besedila hebrejske biblije. Tu je *nefeš* vedno ohranjal telesni aspekt. Ta ugotovitev se nanaša na znameniti talionski zakon, "*nefeš* za *nefeš*, oko za oko, zob za zob" (2 Mz 21,23-25) in tudi na Šema Izrael, "Ljubi GOSPODA, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo/*nefeš* in z vso močjo!" (5 Mz 6,5) Sveto pismo se splašča brati ponovno s tem zavedanjem v mislih, saj se beseda pojavi več kot 700-krat.

Drug pomemben premik pomena se zgodi na mnogih mestih, kjer je hebrejska beseda *lebab* prevedena kot "srce", saj temperament in občutke primarno asociiramo s "srcem". Judje so povezovali notranjega človeka, misel, refleksijo in težnjo s srcem in zato tudi s tem, kar danes imenujemo zavest. V Šema Izrael, ki jo citiramo že zgoraj, *lebab* in *nefeš* predstavljata dva vidika človeka, namreč zmožnost za razumevanje in to, kar je Freud imenoval libido, dva vidika torej, ki šele skupaj sestavita celoto.

Ker so še vedno povečini moška disciplina, je bilo v svetopisemskih študijah tretje stičišče življenja: maternica (*rehem*), pogosto spregledano. V njej se razvijajo otroci, a tudi *rehem*, navadno močno in nenadzorovano čustvo, ki bi ga lahko parafrazirali kot "simpatija", "empatija" ali "sočutje". V starozaveznem pojmovanju koncept ženske maternice pripada Bogu. Bog jo je ustvaril, samo Bog ima moč, da jo odpre ali zapre (1 Mz 30,1-2). Posledično se ženske brez otrok, kot Ana, obračajo na Jahveja, ko prosijo za otroka (1 Sam 1,10-13). V zgodovini religije je odgovornost boginje rojstva za maternico starejša kot Jahvejevo pokroviteljstvo. Zaradi velikega pomena pojma *rahamim* za označbo Jahveja (npr. 5 Mz 13,18; 2 Sam 24,14; Iz 54,7), so enoznačni pripisi spola Jahveju preko naslovov, kot je denimo Gospod, zgrešeni.

2. LJUDJE, ŽIVALI, ANGELI: ŽIVA BITJA V ODNOSU

V svetu, kjer je "človek (sic) merilo vseh stvari" in si ljudje neodgovorno podrejšo okolje, da služi njihovim potrebam, ugotovitev, da so svetopisemski ljudje očitno obravnavali živali, angele in božanstva kot partnerje v komunikaciji, lahko zveni provokativno. Sicer je res, da so nekateri poskušali opravičiti človeško *dominium terrae* z 1 Mz 1,28, ampak so pogosto spregledali dejstvo, da gospodarjenje simultano vključuje zaščito in odgovornost (Slika 2) in da 2 Mz že pomembno relativizira antropocentrizem 1 Mz, besedila, kot je Psalm



Slika 2: Pastir pred levom brani svojo kravo, ki se teli. Volovska glava za golim herojem poudarja dejstvo, da se človek sedaj bori na strani udomačenih govedi.

104 ali božji govori v Jobovi knjigi, pa to storijo še bolj. Posebne sposobnosti živali so cenili, celo občudovali. Kravam in oslom so pripisovali skrivnosten občutek za božje (1 Sam 6,7–12; 3 Mz 22,22–35). V običajnem prihajanju in odhajanju ptic selivk so videli modrost in zvestobo božjim zakonom, ki jih posameznik lahko vzame le za zgled (Jer 8,7; Job 38,36). Judovske ženske so otrokom dajale živalska imena: Rebeka ali Lea (krava), Rahela (ovca), Hamór (osel), Kaléb (pes), Jona (golobica), Jaéla (kozorog), Šafán (pečinar), Simon (majhna hijena) ali Debóra (čebela). Obratno je veljalo prepričanje, da je dal človek ta živalska imena prvim bitjem, da bi mu pomagala (1 Mz 2,19): "In da bi vsako živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal človek." Tudi Izraelova zakonodaja, kjer so domače živali predmet pravic in dolžnosti, kot je denimo sobotni počitek (2 Mz 20,10; 23,12; 5 Mz 5,14), je izpričala bližino človeka in živali.

Upoštevali so tudi nadnaravna bitja, ki so zaznamovala božjo sfero. Jahveja so si predstavljali kot obdanega s kerubi (Ps 18,11) in serafi, krilatimi kačami (Iz 6,2–6). Vero v angele je še bolj okrepila monoteizacija judovske religije. Le-ti so deloma zavzeli funkcijo starih božanstev (Slika 3) ali pa

so mediatorji in posredniki med Bogom in ljudmi (Job 33,23–25; Zah 3,1–5). Predstavijo se po imenu, kot nadangel Rafael v Tobitovi knjigi (12,15), ali Gabriel in Mihael v Danielovi knjigi (8,16; 9,21; 10,13, 21; 12,1), v Lukovem evangeliju (1,19.26), v Judovem pismu (9) ali v Razodetju (12,7). Prerok Zaharija pozna Jahvejevega poslanca, ki govori z njim, Satana (satan), nebeškega splošnega tožnika, "dežurne" (*ha'omdim*) in štiri nebeške vetrove (*ruhot hašamayim*), ki obkrožajo Jahveja (6,5). Hebrejska Danielova knjiga govori o nacionalnih angelih, ki se med seboj borijo in zato zanetijo vojščake na zemlji, in o Mihaelu, "velikem princu" (*sarhagadol*), nacionalnemu angelu, ki je dodeljen Izraelu, ki lahko celo prejema žrtve (cf. 5 Mz 8,11).

Zanimivo je, da živimo v svetu, kjer je jezik o Bogu problematiziran, hkrati pa fantazijski svetovi s številnimi nadnaravnimi bitji uživajo veliko priljubljenost. Kaže se, da glede na zgodovino religij stojimo sredi nove prehodne faze.

Levantski/egipčanski bog Baal-Set je predhodnik nadangela Mihaela, čigar ime pomeni "Kdo je kakor Bog?" Opisan je v obliki kače kot branitelj rodovitne zemlje v bitki proti Jamu (morje) ali Motu (divjina, dobesedno "smrt").



Slika 3: Skarabej, južna Palestina, 13./12. stoletje pr. Kr.

V krščanskem kontekstu so moči smrti moralizirane in opisane kot smrtni grehi. Hudič pogosto nima oblike kače, ampak zapeljivega postavnega mladeniča.¹³

3. OBLAST, MODROST IN PONIŽNOST: MOČ IN TELO

Odisij, vladar Itake, se je vrnil v hišo oblečen kot berač in skupaj z boginjo Ateno izvršil sodbo nad veseljaki. Čevljar Sokrat je skozi svoja ostrá vztrajna vprašanja reformiral grško filozofijo. Jeremija in Ezekiel sta protestirala preko nekonvencionalnega "uličnega gledališča" proti usodni politiki judovske države. Res je, da nista mogla zadržati prežečega kolapsa mestne države Jeruzalem, s svojo kritiko pa sta vseeno postavila temelj za judovstvo, ki je zraslo po eksilu. Diogen je živel v sodu in iz svojega pasjega življenja pridobil svobodo, da je okaral celo Aleksandra Velikega, najmočnejšega človeka tistega

časa. Nekateri strokovnjaki vidijo Jezusa iz Nazareta kot judovskega cinika, ki je s prevzemanjem kraljevega naziva razjezil vladajoče.¹⁴

V vzhodnem Sredozemlju najdemo to spravevanje, lajanje in negodovanje od spodaj, ki zasedejo telesni in duševni obstoj ter ju vodijo k umiranju od zastupitve ali na križu. Ta ravnanja so pripeljala do vzpostavitve povsem novih oblik vladavin: do demokracije v Grčiji, teokratičnega komunitarizma v Izraelu in do bratstva ob mizi v Cerkvi. Sodelovale so tudi ženske. Veliko plasti Samuelove knjige začuda govori o vplivu modrih, včasih anonimnih žen na kralja Davida, ki so z vidika modrostne perspektive inkarnacija Modrosti (*hokma*; Abigájila v 1 Samuel 25; žene iz Tekóe v 2 Samuel 14; žena iz Abél Bet Maáhev 2 Sam 20,14–22; in Ricpa v 2 Sam 21,10–14). Iskanje takih plasti, ki bi bile kritične do oblasti v Mezopotamiji in Egiptu, pa je na drugi strani brezplodno.

S takoimenovanim "trpečim služabnikom (Iz 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12) Izaijev učenec razvije povsem paradoksen lik vladarja v ali po eksilu. V preživljanju, trpljenju in prevzemanju krivde nase služabnik pokaže svojo zvestobo Bogu. Naziv ni več rezerviran za kralje, ampak ga lahko dobi vsak, ki pokaže, da je tega vreden, s tem da pravičnost in zvestobo postavi pred status in dostojanstvo. V trpečem služabniku je odsev nešteti izkušeni kolonialni zatiranj in izkoriščanj prevzel telesno obliko – izkušeni, ki še vedno odmevajo v besedah Jezusa ben Sirah: "Gospod je oblastnežem prevrnil prestole in na njih mesto posedel krotke može. Gospod je narodom izruval korenine ..." (Sir 10,14–15).

Za učitelje modrosti je moč, da privzdigne ponižne, Modrost sama, ki sprejme svoje učence kot gostiteljica in jih postavi na častno mesto (Sir 15,2–6). Dejstvo, da človek ne živi samo od kruha, ampak tudi od modrosti in vpogleda, darov modrosti se mora dejansko razumeti dobesedno v Levantu, kjer neprekinjeno grozijo vojaške oblasti, in dobi v kontekstu takoimenovane arabske pomladi novo aktualnost v več pogledih.



Slika 4: Različna vrednotenja vladarjev, ljudi in živali na reliefnem fragmentu iz Haremhabovega groba; Sakara, ok. 1325 pr. Kr.; rekonstrukcija in situ; reliefne kocke se nahajajo v različnih muzejih.

4. KOLIKO JE VREDNO ČLOVEŠKO ŽIVLJENJE?

Vprašanje se morda zdi nespodobno, ker smo zrasli z zavestjo, zasidrano v človeških pravicah, ki vsakemu posamezniku podeljujejo enake pravice in vrednost. Resničnost pa se vendarle nikakor ne sklada s to zavestjo. Če na primer sklepamo iz osmrtnic v evropski časopisih, je življenje v Združenih državah vredno veliko več natisnjenih vrstic ali predvajanih minut kot življenje Afričana, če se slednjega sploh opazi. Celo v takoimеноvanih emancipiranih družbah se ženske še naprej borijo proti vrednostnim mehanizmom, ki se odražajo denimo v neenaki plači moških in žensk za enako delo (razlike v plačilu med spoloma). Trenutne plačilne lestvice rastejo v nebo. Leta 2009 je Brady Doughan, šef banke "Credit Suisse", zaslužil 1,812-krat več kot delavci v njegovem podjetju v najnižjem plačilnem razredu.¹⁵ Zatorej so ljudje preveč cenjeni in premalo cenjeni na način, ki ne odseva učinkovite vrednosti dela, ki ga opravljajo. Rezultat je razredna družba, ki je frustrirana in *razvrednotena* v širokem segmentu družbe.

Svetopisemski teologi znajo hitro spregledati temeljen odnos med *vrednostjo* in *dostojanstvom*. Namesto tega raje podpirajo svojo idealistično etiko s Svetim pismom:

Dostojanstvo stvarjenja v človeku ni inherentno; niti ne izhaja iz dosežka niti ga ne moremo izmeriti. Je osebno neločljivo razmerje med Stvarnikom in ustvarjenim bitjem. Status Božjega otroka je zakoreninjen v človeški ustvarjenosti. Ta status Božjega otroka pripada univerzalno vsakemu človeku, neodvisno od njegovega statusa ali porekla.¹⁶

To je lep ideal, ki ga lahko razberemo iz Svetega pisma (denimo 1 Mz 1:26–27; 2:20–25; 4 Mz 16:22; Ps 8:6; 90:3; 104:30; ali Prg 20:27), ampak dela krivico resničnosti in razvije kritični potencial, šele ko ga priznamo in jemljemo resno, tako v zgodovini kot sedaj.

A antični bližnjevzhodni umetnosti so vrednosti človeških bitij očitne, ker uporablja stilistično tehniko *hierarhične lestvice*.¹⁷ Velikost upodobljenega ni določena s perspektivo prizorišča, ampak s pomenom upodobljenega z vidika umetnika ali tistega, ki ga je naročil. Drastični primer uporabe te tehnike izvira iz groba, pripravljenega za uradnika Haremhaba, ki je kasneje postal faraon (1319–1292 pr. Kr.; Slika 4). Dal se je upodobiti kot virtuozni tuji minister, ki tujcem podeljuje zavetje v Egiptu. Relief upodablja njega in njegovega prevajalca po dvakrat vsakega v sredini slike, obdaja pa ju vladajoči par na levi in tujci z ženami in živino na desni. Če velikosti žena pripišemo vrednost 1, je vrednost ostalih sledeča: žene, otroci, živina – 1, prevajalec – 2,



Slika 5: Prizori plesa iz železne dobe Judeje: trije plesalci; 9/8. stol. pr. Kr.

moški – 3, Haremhab – 4, faraonova žena – 7, faraon – 8. S to grafično konstelacijo je tesno povezano poročilo o Jožefovih bratih, ki potujejo v Egipt, da bi kupili žito. V tem poročilu Jožef igra vlogo Haremhaba. Značilno za perspektivo svetopisemske pripovedi, otrok Benjamin, ki se pojavi znotraj grafične konstelacije na najnižji poziciji, postane najvrednejša dobrina, za katero bratje jamčijo z življenjem in telesom. (1 Mz 44)

Take podobe so iz ruralne Judeje neznane. Nasprotno pa se zdi, da so bile priljubljene upodobitve ljudi v "krogu plesa"¹⁸ na pečatih (Slike 5a, 5b). Ples v krogu poudarja človeško enakost in istočasno kulturni center. Sestavlja pomemben, družbeno utemeljujoč element festivala v kmetijskih kulturah.¹⁹ Tabela cenitev Jahvejevega svetišča v Jeruzalemu, ki se je nanašala na odkup zaobljub in žrtev (3 Mz 27),²⁰ predstavlja očitno vrednotenje ljudi. Poleg tega tarife za živali, hiše in nepremičnine našteje najprej (2–8) tudi informacije glede "tvojega ekvivalenta" ali vrednosti (*'erkekha*).²¹ Glede na ta seznam so bili v antičnem Izraelu štirje starostni razredu; otroci, mladi, odrasli in starejši. Največjo vrednost so imeli odrasli. Lista je androcentrična: na splošno so bili moški več vredni kot ženske. Otrok ženskega spola je vreden zgolj 60 % tega kot otrok

moškega spola iste starosti; mlada ženska med pet in dvajset let pa samo 50 % tega kot moški iste starosti, šestindvajsetletna ženska zgolj 60 % tega kot moški iste starosti in ženska, starejša od šestdeset let, zgolj 66 % tega kot moški iste starosti. V primerjavi z moškim ženska s starostjo dobi malo vrednosti. Ne zgolj spolna zrelost, ampak tudi s tem povezana možnost, da rodi; njena pričakovana življenjska doba, ki se, v nasprotju z moškimi, ponovno poveča po rojstvu, in vojaške obveznosti moških so bili odločilni faktorji v percepciji starostnih omejitev in pri razvoju take lestvice vrednosti.

Predvidoma je vrednotenje oseb navdihnili trg s sužnji,²² ki je tako kot razlikovanje med spoloma večinoma urbani problem.²³ Zmožnost osebe za delo je bil eden najpomembnejših faktorjev za določanje cene posamezniku na suženjskem trgu. Lokacija cenika na koncu Svetega zakonika potrjuje to razlago. Domnevno je bi bila vključena nadomestljiva priloga tarif, ki pa jo je kanonizacija besedila naredila za trajno.

Androcentrizem se kaže tudi v uresničevanju možnosti, da se je osebo odkupilo z denarjem. V 1 Samuel 14 ljudje prevzamejo vlogo usmiljenega božanstva in Jonatana oprostijo smrtne obsodbe, pod katero je padel zaradi svojega nezavednega bogoskrunstva. Jeftejeva hči, na drugi strani, ki ni storila nič, kar bi jo naredilo krivo, pa ni bila odkupljena ne z denarjem ali tarifo iz 3 Mz 27,5 (četudi bi njen odkup stal zgolj polovico vsote za mladega moža) ne s priprošnjo ljudi.²⁴

Ženske so se zavedale dejanskega neenakega vrednotenja spolov. Žena Naomi pove o Ruti (Rut 4,15): "Je zate boljša (*to vah lak*) kot sedem sinov." Tudi moški so se zavedali tega in to posledično retorično nadomestili. Hvalnica slavi vrlo ženo kot vrednejšo od vseh ostalih sposobnih žena (Preg 31,29): "Ti prekašaš (*'alit*) vse".

Zato ni dovolj, da potrjujemo enako dostojanstvo človeških bitij s sklicevanjem na dejstvo, da vsi nosijo Božjo podobo. Namesto tega moramo biti nenehno pazljivi na to,

kje izvajajo ocenjevanja in tam pomagati, da navkljub vsem nasprotovanjem prevlada enakost. Judovsko-krščanska tradicija s svojim spominom, ki sega tisočletja nazaj, nam pri tem ponuja veliko podporo.

1. Prevedeno po: Silvia Schroer in Thomas Staubli, "Bodily and Emdodied", *Interpretation* 2013 (67): 5.
2. Nemška beseda "Menschenkunde" ni zlahka prevedljiva, zato je v besedilu prevedena kontekstualno.
3. Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (trans. Margaret Kohn; London: SCM, 1974), 3.
4. Obširna razprava v Silvia Schroer in Thomas Staubli, *Body Symbolism in the Bible* (Collegeville: Liturgical, 2001), 14–16.
5. Silvia Schroer in Thomas Staubli preučujeta aspektivno značaj svetopisemske modrosti o človeški naravi [Menschenkunde] v *Biblische Menschenkunde* (Stuttgart: Schwabenverlag, 2013).
6. James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford, 1961).
7. Andreas Wagner, "Wider die Reduktion des Lebendigen," in *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (ed. Andreas Wagner; FRLANT 232; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009), 183–99.
8. Obširna strokovna raziskava v Silvia Schroer and Othmar Keel, *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (2nd ed.; Fribourg in Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008), 15–29.
9. Tako Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, zv. 2 (7th ed.; München: Kaiser Verlag, 1980), 369–70.
10. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993), 572.
11. Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162; Fribourg and Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, 1998).
12. Cf. Silvia Schroer, "Feministische Anthropologie des Ersten Testaments: Beobachtungen, Fragen, Plädoyers," *lectio* 1/2003. Dostopno na spletu na http://www.lectio.unibe.ch/o3_1/schroer.htm.
13. Cf. Michael Brinkschröder, *Sodom als Symptom: Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Amamnese* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55; Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 1–6.
14. Bernhard Lang, *Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers* (Munich: C. H. Beck, 2011).
15. Študija iz leta 2010 o plačah managerjev, opravljena s strani poslovnega združenja TravailSuisse, dostopno na spletu: <http://www.travailsuisse.ch/de/node/2474>. Accessed February 28, 2012.
16. Christian Frevel, "Gottesbildlichkeit und Menschenwürde: Freiheit, Geschöpflichkeit und Würdenach dem Alten Testament," in Andreas Wagner, ed., *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009), 255–74, glej 273.
17. Miriam Schild Bunim je vpeljala termin 1940, Henri Frankfort pa ga je prevzel v *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (4th ed.; Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 368 in n. 88.
18. *Maho* [a-h]zho-l "kročiti, obrniti se"; 2Mz 15,20; 32,19; Sod 11,34; 21,21; 1 Sam 18,6; 21,12; 29,5; Ps 149,3; 150,4; Vp 7,1; Žal 5,15.
19. *Hag*, "slavje", je povezan z *hwg*, "vrisati krog" (cf. Job 26,10), in *hgg* "skočiti, udeležiti se romarskega slavja." Yosef Garfinkel (Dancing at the Dawn of Agriculture [Austin: University of Texas Press, 2003], 80) analizira ples kot osrednji ritual, ki ustanavlja skupnost v zgodnjih kmetijskih družbah.
20. Glede življenjskih okoliščin zaobljub glej Thomas Staubli, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966), 196–97; Jacques Berlinerblau, *The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel: A Philological and Sociological Inquiry* (Sheffield: JSOT Press, 1996); and Hubert Tita, *Gelübde als Bekenntnis: Eine Studie zuden Gelübden im Alten Testament* (OBO 181; Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, 2001), 216–32.
21. Ephraim Avigdor Speiser, *Oriental and Biblical Studies* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967), 124–28; Baruch A. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 30; Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 2001), 2370.
22. Glej Gordon J. Wenham, "Leviticus 27:2–8 and the Price of Slaves," *ZAW* 90 (1978): 264–65.
23. Glede na Carol Meyers, "Procreation, Production and Protection," *JAAR* 51 (1983): 569–93, v plemenskih družbah dominira določeno ravnotežje spolov, v povezavi z razplodom, obrambo in proizvodnjo. Erhard S. Gerstenberger (Das dritte Buch Mose: Leviticus [ATD 6; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1993], 402) iz tega zaključuje, da se "urbanizirana družba" izraža v obstoječi stroškovni tabeli. Dodamo lahko še ugotovitev, da se trud, da bi ločili ženske, posebej tiste iz višjega razreda in v mestnem kontekstu, lahko razloži začevši s perzijskim/helenističnim obdobjem. (Thomas Staubli, "Geschlechtertrennung und Männer-sphären im Alten Israel," *BiKi* 63 [2008]: 171–73).
24. Cf. Tita, "Gelübde," 103.



Sv. Duh paraklet

Pred kratkim je izšla moja knjiga,¹ v kateri navajam nekatera moderna pojasnila o teoloških razlagah, kjer se že upoštevajo nova kulturna okolja, ki zahtevajo novo ustrezno govorico o vedno istih verskih resnicah. Doslej smo se namreč gibal v okviru grškega metafizičnega ozadja, ki je statično, abstraktno, usmerjeno v izdelana dejstva, odslej pa skušamo doumeti tudi njihovo časovno rast in razvoj. Tako se v prvem poglavju o začetku človeškega rodu naša prastarša Adam in Eva otrokom predstavljata kot razumsko in duševno popolna stvora, njun prestopak – ki naj bi obstajal v zaužitju nekaj jabolčnih vitaminov – pa kot največji zločin, ki ga je Bog moral kaznovati s krivdo, s katero naj bi bil obtežen vsak novorojeni pripadnik človeškemu rodu. To strahotno neopravičeno podobo Boga praktično popravlja novi okvir, bolj pravilno prevzet iz psihologije. V poglavju, ki se ga danes učijo v šolah, o naših značajskih lastnostih,² se temeljni pojmi o človekovih madežih in grehah ne mešajo več med seboj, ampak se obravnavajo kot "izvirni", to je podedovani osebni madeži, kakor npr. trma, lenoba, površnost, ošabnost, pohlepnost, ter grešna nagnjenja k alkoholnim pijačam ali mamilom. Ker sta bila Marijina starša

svetnika, je jasno, da nista nobenih dednih madežev značaja in tudi nobenega grešnega nagnjenja prenesla na seme svojega otroka. Marija je bila tako res "brez madeža" spočeta in brez grešnih nagnjenj vzgojena.

Drugo poglavje v tej knjigi je posvečeno teologiji o sv. Duhu, ki ga latinski prevajalec četrtega evangelija naziva "paraklet", kar se dobesedno prevaja advokat, branitelj, zagovornik. Ker pa ta naziv preveč zveni po pravni vedi, nekateri prevajalci mislijo, da je paraklet pomota in da treba brati paraklit, to je tovariš, pomočnik. Drugi, ki ne poznajo dobro grščine, si umišljajo, da je paraklet tolažnik; med temi so tudi Slovenci, ki nočejo niti omenjati parakleta, ampak pišejo samo o tolažniku in o tolažbi, kar dobri poznavalci Sv. pisma označujejo kot popolnoma neprikladno.³

V razlagi se mi zdi najbolje ohraniti prvi pomen. Pri tem se lahko opremo na knjigo Razodetja, ki v 12. poglavju, od 7. do 10. vrstice, dobesedno piše: "V nebesih se je razvnela vojna ... angeli so se bojevali proti zmaju; tudi zmaj se je bojeval in njegovi angeli, toda ni zmagal, tako da v nebesih ni bilo več prostora zanje. Veliki zmaj, stara kača, ki se imenuje hudič in satan in ki zapeljuje vesoljni svet, je bil vržen na zemljo, z njim vred pa so bili

vrženi tudi njegovi angeli. Tedaj sem zaslišal v nebesih mogočen glas, ki je rekel: "Zdaj je prišlo zveličanje, moč in kraljevanje našega Boga ter oblast njegovega maziljenca, zakaj vržen je bil *obtoževalec* naših bratov."⁴ Sveti Duh je torej vernikom dan, da tega tožnika premagujejo s krvjo Jagnjeta in z besedo pričevanja.

Ker je torej grški naziv paraklet povezan s potežkočami prevajanja, se ne smemo čuditi, da ga latinsko Sveto pismo ali Vulgata sploh ne prevaja, kakor tudi Sirci, Kopti, Etiopijci, Goti in celo Francozi v različici Jeruzalemske šole ne.

Kot posebnost moram omeniti, da v zgodnjem srednjem veku latinski teologi tudi preblaženo Marijo Devico častijo kot Advokata. Tako recimo v latinski inačici molitve

"Salve Regina" Marijo še danes prosimo "Eia, ergo, Advocata nostra"⁵, ki pa žal v prevodih postane žalostna "Tolažnica".

-
1. Bruno Jožef Korošak, *Teološka razmišljanja*, Ljubljana 2014.
 2. Glej splet Sanje Leben Jazbec, *Značajske lastnosti*.
 3. Glej Herman Haarbeck in Burhard Gärtner, *Paracito, soccoritore*, v *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, str. 1164: "Del tutto improprio è il senso di consolatore, invalso più tardi nella tradizione"; Xavier Léon Dufour et autres, *Vocabulair de théologie biblique*, Paris 1962, Paraclet: "Le nom de consolateur dérive d'une fausse etymologie et n'est pas attesté dans le NT"; >John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, London 1968: Paraclete: "Scholars are quite generally agreed that the word as applied to the Spirit should not be translated conforter or consoler". Povsem nasprotno sodijo slovenski avtorji Bibličnega leksikona Anton Grabner Haider in Jože Krašovec, ki naziv Parakleta sploh ne omenjajo, ampak na široko pisarijo o tolažniku!
 4. Besedilo jemljem iz Jubilejne izdaje Novega Testamenta..
 5. Glej splet Salve Regina, latin text, in *Translations*.

GEORGIJ FLOROVSKI

Poti ruskega bogoslovja: Kriza ruskega bizantinstva¹

I.²

V zgodovini ruske misli je veliko zagonetnega in nerazumljivega. V prvi vrsti si velja zastaviti sledeče vprašanje: kaj označuje večstoletni, predolgo trajajoči in zavlačevalni ruski molk? Kako pojasniti to pozno in zamudniško prebuditev ruske misli? Zgodovinar bo z začudenjem prehajal iz razburljivega in pogosto večglasnega Bizanca v tiho in molčečo Staro Rusijo. Pri tem ne bo razumel, kaj ima pred seboj. Mar Stara Rusija molči v nekem premišljevanju, v skriti misli o Bogu ali v duhovni počasnosti in lenobi, v sanjarjenju in polsnu?

Dandanes si ne bi nihče več upal pritrditi Golubinskemu, češ da Stara Rusija vse do Petrovega prevrata ni poznala izobraževanja, da je bila celo brez slovstva, da je poznala kvečjemu pismenost. Takšne trditve so dandanes zgolj stvar zanimivosti, njihova izzivalnost ali ostrina se je izpela. Na podoben način bo redko kdo ponovil za Ključevskim, da staroruska misel, ne glede na vse svoje formalno naprežanje in moč, ni nikoli prestopila okvirov "cerkveno-nravnstvene kazuistike". V vsakem primeru obstaja poleg *Vprašanj Kirika* tudi *Poduk Monomaha*. Molčeča stoletja pred

Petrom Velikim so prinesla veliko preizkušenj in preživetega gorja. Ruska ikona z nekakšno predmetno nespornostjo priča o zapletenosti in globini, o pristni izpiljenosti staroruske duhovne izkušnje, o ustvarjalni moči ruskega duha. Utemeljeno namreč govorijo tisti, ki imajo rusko ikonopisje za "filozofijo v barvah".

Kljub temu je staroruska kultura ostajala brez glasu in bila naravnost nema. Ruski duh se ni izrazil v besednem ali miselnem ustvarjanju.

Pogosto se to pomanjkanje izraženegega in tisto, kar ni bilo do konca izraženo, kaže kot boleča hiba. Včasih se je v tem videlo neotesano zaostalost in primitivnost, ki se je pojasnjevala kot posledica vezi Stare Rusije z Bizancem. Prav to je bilo bistvo zornega kota Čaadajeva ("la miserable Byzance"). Takšno tolmačenje je na vsak način nezadostno. Bizanc 10. stoletja sploh ni bil v zatonu. Ravno obratno: šlo je za eno izmed dob bizantinskega razcveta in preporoda. Še več, v 10. stoletju je bil Bizanc pravzaprav edina resnično kulturna država "evropskega sveta". Tudi mnogo pozneje je Bizanc ostajal živo kulturno ognjišče, njegovo ustvarjalno naprežanje ni upadlo, tik pred političnim razpadom in razbitjem pa sta bizantinska kultura in

religioznost doživljali vzpon; bizantinskega sijaja je bila deležna celotna italijanska renesansa. Pridružitve bizantinski kulturi Stare Rusije v nobenem primeru ni mogla zavirati ali izolirati od "velikih družin človeškega rodu", kakor se je zdelo Čaadajevu. Nasploh je napačno razlagati težave staroruskega razvoja s predpostavko o odsotnosti kulture. Staroruska kriza je bila kriza kulture in ne odsotnost kulture ali nekulturnost. Miselna neizraznost staroruskega duha je posledica in odraz notranjih težav ali "aporij". Šlo je za resnično krizo kulture, krizo bizantinske kulture v ruskem duhu. Z bizantinskimi izročili se je pretrgalo v najbolj odločilnem trenutku ruske nacionalno-zgodovinske samoopredelitve. Bizantinska dediščina je bila potisnjena na stran in na pol pozabljena. Izhodišče in bistvo moskovske kulturne krize je prav v tej zavrnitvi "Grkov".

Dandanes ni več potrebno dokazovati, da obstaja v zgodovini staroruske kulture in pismenosti "kronologija". Dandanes se pred pozornim zgodovinarjem tako zelo odkriva vsa raznolikost pojavov, edinstvenost posameznih zgodovinskih trenutkov in kolektivnih dejavnikov, da ni več primerno iskati enotne splošne "formule" ali opredelitve za celotno "Staro Rusijo", ne glede na to, ali je bila ta dejansko enovita – od svetega Vladimirja do Molčečega carja [Aleksej Mihajlovič Romanov, vladal 1645–1676]. V resnici ne gre za en svet, ampak za njihovo množstvo. Poleg tega ruske zgodovine nikakor ne smemo graditi in tolmačiti kot nekako svojstven in zaprt zgodovinski proces. Ruska zgodovina sploh ni bila tako zelo izolirana in razdružena z "velikimi družinami človeškega rodu".

II.³

Zgodovina ruske kulture se začneja s krstom Stare Rusije. Poganski čas je ostal pred pragom zgodovine. To še ne pomeni, da ni obstajala poganska preteklost. Slednja je obstajala, njene blede, občasno tudi izrazite sledi s svojimi spomini so se dolgo ohranjale tako v ljudskem spominu kot v

vsakdanjem življenju in ljudski zakladnici. Ne le to: Vladimir Solovjov je utemeljeno govoril o krstu Stare Rusije na čelu s knezom Vladimirjem kot o dejanju nacionalne samozavrnitve, kot o prelomu ali prekinitvi nacionalnega izročila. Krst je namreč pomenil prekinitev. Poganstvo ni zamrlo takoj in njegova moč ni usahnila naenkrat. V motnih globinah ljudske podzavesti, kot v nekakšni zgodovinski ilegali, se je nadaljevalo lastno, prikrito življenje, tedaj že dvojnega smisla in dvojne vere. V bistvu sta se izoblikovali dve kulturi: dnevna in nočna. Nosilka "dnevne" kulture je bila vsekakor manjšina – mimogrede, to je stalnica, saj uravnavanje duhovnih potencialov ni pričevanje o življenjski ustvarjalnosti in sposobnosti kolektivnih dejavnikov. Prevzeta bizantinsko-krščanska kultura ni takoj postala "vseljudska", pač pa je bila dolgo časa ponos in bogastvo slovstvene ali kulturne manjšine. To je bila neizbežna in naravna faza procesa. Po drugi strani se je potrebno spomniti še nečesa: zgodovina te dnevne krščanske kulture na noben način ni izčrpala vse polnosti ruske duhovne usode. V slojih, ki niso pripadali eliti, se je razvila "druga kultura", prišlo je do izgradnje novega in svojevrstnega sinkretizma, v katerem se je krajevno pogansko "razburjenje" zlivalo s potujočimi motivi starodavne mitologije in krščanskimi predstavami. To drugo življenje se je odvijalo pod pokrovom in se redkokdaj prebilo na zgodovinsko površje. Toda vselej je kipelo pod njim kakor divja lava. Meja med tema družbeno-duhovnima slojema je bila vedno premična in bolj ali manj zabrisana. Vedno znova so jo zabrisovali osmotski procesi, ki so prodirali iz obeh smeri. Razlike med slojema ni opredeljevala njuna medsebojna neodvisnost. Pri tem je bila pomembnejša razlika v duhovnem in duševnem ustroju. To razliko lahko v danem primeru razložimo sledeče: "dnevna" kultura je bila kultura duha in uma, šlo je za "umno" kulturo; "nočna" kultura pa je bila domena sanj in domišljije.

Notranjo dinamiko določenega kulturnega življenja vedno opredeljuje medsebojno

vplivanje tovrstnih pogojev in ciljev. Bolečo hibo staroruskega razvoja je mogoče zaslediti prvenstveno v tem, da je bila "nočna" domišljija predolgo in s pretirano vztrajnostjo zakrita in odmaknjena od "umnega" spraševanja, preizkušanja in očiščenja. Čudno trdoživost sinkretističnih "basni" so opazili že sami stari razpravljavci in pridigarji. To je imelo za posledico, da so moderni avtorji prav v tej svobodi ljudske domišljije videli eno izmed osnovnih značilnosti ruskega narodnega duha. Takšno mnenje je sicer pravilno, vendar ga je potrebno nemudoma dopolniti z ugovori. V vsakem primeru se pred nami kaže zgodovinska veličina, ki ni predzgodovinska, kaj šele da bi bila izven zgodovine. Gre za rezultat razvoja, sklep procesa, zgodovinsko celoto in ne toliko zgolj prirojeno značilnost ali posebnost, ki bi se ohranila v neodvisnosti od pljuskanja zgodovine.

O tem se je mogoče izraziti še na drugačen način. Šibkost staroruskega duhovnega razvoja je bila delno odvisna od nezadostnosti asketske prakse (ta še zdaleč ni bila pretirana), od nezadostne "poduhovljenosti" duše, od prekomerne "duševnosti" ali "poetičnosti", od duhovne neobdelanosti duševne stihije, ali na kratko, od njegove stihijske narave. Tukaj se nahaja izvir tega nasprotja, ki ga lahko jemljemo kot nasprotje med bizantinsko "sušnostjo" in slovansko "mehkobo".

Potrebno je biti natančen: v tem primeru ne gre za nezadostnost "znanstvenega" racionalizma – ob poudarjanju slednjega je razkroj "duševnosti" s pomočjo sodbe ali suma na podlagi predsodkov prav tako bolezen, ki ni nič manjša kot sanjarjenje –, gre za duhovno sublimacijo in preobrazbo duševnega v duhovno skozi "umno" askezo, skozi približanje k umnemu pogledu in zrenju.

Pot tako ne vodi od "naivnosti" do "zavesti", ne od "vere" do "znanja", niti od zaupanja do dvoma ali kritike, pač pa je to pot, ki vodi od stihijskega pomanjkanja volje do v naprej zastavljene odgovornosti, od vrtoglavice skušnjav in strasti do askeze in zbranosti duha, od domišljije in sodb do celostnosti

duhovnega življenja, izkušnje in pogleda, od "psihološke" do "pnevmatološke" razsežnosti. Takšna pot je težka in dolga, pot umnega in notranjega truda, pot nevidnega zgodovinskega naprežanja.

Tragedija ruskega duha se je prvenstveno odvijala ravno znotraj navedenih duhovno-psiholoških aporij.

Razkol med dvema kulturnima slojema je samo enostransko in povrhu vsega najbolj uradno razkrivanje te tragedije. Tega pojava ni primerno zoževati v tovrstne uradne kategorije, ga enačiti z oblikami in strukturo ljudskega duha. Zgodovinska usoda se uresničuje v konkretnih dogodkih in odločitvah, je stvar odločnosti ali neodločnosti pri soočanju s konkretnimi življenjskimi nalogami.

III.⁴

Staro Rusijo je pokristjanil Bizanc, ki je že na samem začetku opredelil njeno zgodovinsko usodo, njeno kulturnozgodovinsko pot. Bizanc jo je tudi takoj vključil v določen in že izoblikovan krog povezav in medsebojnih vplivov. Krst je bil prebuditev ruskega duha – klic odhoda od "poetičnega" sanjarjenja in prihoda k duhovni treznosti in razmisleku. Skupaj s tem je Stara Rusija preko krščanstva vstopila v ustvarjalno in živo povezovanje z vsem kulturnim svetom, ki jo je obkrožal. Vsekakor je neumestno, da bi si krst Stare Rusije predstavljali kot enkratni dogodek z natančno določenim datumom. Šlo je namreč za zapleten in izrazito večplasten proces, dolgotrajen in s prekinitvami, ki se ni raztegnil v desetletja, temveč stoletja. Nedvomno pa se je pričel še pred Vladimirjem.

"Krščanstvo pred Vladimirjem" je mnogo pomembnejši in natančneje razločljiv dosežek, kot dajejo vtis ustaljena prepričanja. Že pred Vladimirjem so se začele oblikovati kulturne in religiozne vezi med Kijevom in Simeonovo Bolgarijo, morda celo z Moravsko. To je bil vstop v pravico do nasledstva Cirila in Metoda. Bizantinski vpliv ni bil zgolj neposreden – zdi se, da je bilo posredno

vplivanje tako starejše kot tudi najpomembnejše in najodločilnejše. Najodločilnejši je bil sprejem dediščine Cirila in Metoda in ne neposredno sprejetje bizantinske kulture. Neposredni duhovno-kulturni stik z Bizancem in grško stihijo je bil drugotnega pomena. Morda je v primeru starodavnega Kijeva celo mogoče govoriti o spopadu in boju med stihijami in vplivi – grškimi in bolgarskimi. Toda zgodovino tega boja poznamo preslabo, ne moremo je razložiti ali rekonstruirati. V tej luči tudi ni primerno pretiravati z razlikami in dvojnostjo med tema nasprotujočima si vplivoma.

Nedavno tega se je pojavila misel, da "grška" in "bolgarska" vera sploh nista bili enaki, da sta se ob zori ruskega krščanstva spoprijela dva religiozna ideala ali dva nauka, pri tem pa naj ne bi zmagalo tisto radostno evangelijsko krščanstvo, zaradi katerega se je vnel in gorel sveti Vladimir, marveč neki drug "mračen religiozni nauk" – bogomilstvo (o tem N. K. Nikolski, delno Prisjolkov). Zoper to drzno domisljico lahko že takoj podam kopico kritik. Prvič, poskusi dokazovanja, da je bila "Vladimirjeva vera" prevzeta iz Bolgarije, tisti "zmagoslavni in z življenjskimi radostmi prepojeni krščanski nazor, osvobojen asketskega rigorizma", predstavljajo povsem nelogičen nesporazum.

Ravno Bolgarijo za časa Kozme Prezbiterja je bolj smiselno povezovati z "mračnim naukom", saj je bilo bogomilstvo nič drugega kot "bolgarska herezija". Drugič, olepševati vse pridobitve obdobja Petra Velikega, ki so bile usmerjene proti temu "mračnemu nauku", in posledično poniževati ves meniški trud, začeni s Pečersko Lavro v Kijevu, na raven praznoverja, je komajda dopustno. Na vsak način je takšne lastnosti nemogoče pripisati častitljivemu Teodoziju, ki je bil najmanj "mračen" izmed vseh meniških svetnikov, poleg tega pa je bil nedvomni ljubitelj grštva, saj je bil neposredno povezan s studentsko skupnostjo. Tudi "grške vere" si ni primerno zamišljati zgolj po enem kopitu. Pri tem je potrebna velika previdnost in natančno

razlikovanje (prim. s Simeonom Novim Teologom in njegovimi nasprotniki v istem 11. stoletju). Tretjič, v znanstveni literaturi narašča sumničenje o samem poslanstvu Cirila in Metoda; postavlja se vprašanje, ali je bilo to pravzaprav napaka oziroma nekaj zelo neposrečenega (G. G. Špet, G. P. Fedotov). Mar slovanski jezik Cerkve ne pomeni "odtrganje od klasične kulture"? Prevod naj bi namreč pokvaril izvirnik, nujnost znanja grškega jezika pa se je vse bolj odmikala, kar predstavlja pomembno razliko glede na Zahod, kjer je bilo prav zaradi Cerkve znanje latinskega jezika obvezno.

Že zdavnaj se je v ospredje prebila misel, da je "odsotnost klasične dediščine" ena izmed glavnih razlik med rusko in "evropsko" kulturo. O tem so govorili prav slovnofili, med drugim Ivan Kirejevski. Toda tudi v tem primeru se je potrebno izogibati poenostavitvam. Res je, da v starodavnem Kijevu niso poznali ne Homerja ne Vergilija, kar pa še ne pomeni, da je za to kriv slovanski bogoslužni jezik. Povsem neodgovorno je pretiravati v smislu, češ da je Stara Rusija iz Bizanca prejela zgolj Biblijo, "eno knjigo" iz celotnega bogastva krščanskega helenizma. Kajti v vsakem primeru ni bila prevedena zgolj Biblija, temveč cela vrsta drugih in precej raznolikih spomenikov in del. Res je tudi, da v naboru staroruske kulture "primanjkuje znanstveno, filozofsko in književno izročilo antične Grčije", čeprav za ta primanjkljaj ne moremo kriviti slovanskega jezika.

Ključno je, da se izogibamo nizkega vrednotenja dejstva ali procesa prevodov. Prevod Biblije je bil namreč vselej velik dogodek v usodi kakega ljudstva, vsakič je pomenil edinstven trud in napredek. Stalno bogoslužno poslušanje evangelija v sorodnem jeziku je nedvomno odločilno pripomoglo k spominjanju Kristusa in ohranjanju njegove žive podobe v srcih ljudi. Za prevod pa je nasploh potrebno veliko ustvarjalno naprežanje, velika mera uvajanja novega in iznajdljivost. To ne velja le pri besedah. Prevajati pomeni

biti pozoren na misli in preizkušati njihovo ustrezno podajanje. Prevajanje niti najmanj ne predvideva zgolj preprostega urjenja ali formalne gimnastike misli. Pristni prevod vedno pomeni tudi dviganje prevajalca, njegovo vstopanje v predmet, to je obogatitev prevajalskega dogodka in ne zgolj razširitev prevajalčevega obzorja. Prav to je bistvo nenadomestljivega dejanja Cirila in Metoda, saj je pri tem šlo za nastajanje in oblikovanje "slovanskega" jezika kot takega, njegovo notranje pokristjanjenje in pridružitve Cerkvi, preoblikovanje stihije slovanske misli in besede, slovanskega "logosa" in ljudske duše. "Slovanski" jezik se je izoblikoval in utrdil ravno v krščanski šoli in pod močnim vplivom grškega cerkvenega jezika, pri tem pa ni šlo le za proces na podlagi besed, pač pa tudi misli. Za slovanski način mišljenja je splošni vpliv krščanstva veliko daljnosežnejši in globlji od lastnih religiozних tem.

Tako se je v Stari Rusiji že na začetku 11. stoletja razvila prava književnost v sorodnem in povsem dostopnem jeziku. V bistvu je za ruskega učenjaka postala dostopna celotna zaloga pismenosti Simeonove Bolgarije. Jagić je za pismenost Simeonovega stoletja nekoč izjavil, da se je ta "po bogastvu književnih del cerkveno-religiozne vsebine lahko pogumno merila z najbogatejšimi književnostmi tedanjega časa, grško in latinsko, s tem pa prekašala vse ostale evropske književnosti". Sodobni zgodovinar, ki se ukvarja s slovansko pismenostjo, lahko tudi dandanes pritrdi takšni oceni.

Vsekakor bi bilo krivično, če bi obzorje staroruskega učenjaka imeli za ozko. Bolj kot ozkost obzorja je bila tedaj na delu težavna in nevarna dvojnost: prenos celotne književnosti je ruskega učenjaka lahko dušil – pred njim se je razkrival nov in zelo bogat svet, ki je bil obenem celo prebogat, preveč oddaljen od poznanega življenja, značilnega za okolje, ki ga je obkrožalo. Tudi v tem primeru je bilo potrebno predvsem psihološko oddaljevanje od lastne osebnosti oziroma preseganje samega sebe.

Ne smemo si predstavljati, da je bil prevzem bolgarske pismenosti enkratno dejanje ali nekakšen enovit dogodek. Omenjeni "prevzem" dejansko pomeni sledeče: bolgarska književnost je ruskemu učenjaku postopoma postajala domača, postajala je vir, iz katerega je bilo mogoče črpati, ko se je za to pokazala primerna priložnost. Poleg tega bolgarska pismenost, vsaj v 11. stoletju, ni odpravila na stran grške. Pod Jaroslavom je v Kijevu (zdi se, da v sklopu stolnice Svete Sofije) deloval pravi krožek prevajalcev iz grščine; z delom tega krožka je bila povezana obogatitev slovanske kulture, v katero je bila vključena cela vrsta grških del, ki jih Simeonova Bolgarija ni poznala. "Jaroslav je ljubil cerkvene zakone, zelo je spoštoval duhovnike, najbolj pa menihe. Posvečal se je knjigam in jih pogosto prebiral tako ponoči kot podnevi. Zbral je številne pisarje, ki so sestavili veliko knjig, ko so v slovanski jezik prevajali dela Grkov."

Zanimivo je omeniti še nekaj: iz Bolgarije prenesena književnost je bila v glavnem povezana z bogoslužnimi potrebami (Sveto Pismo in dela cerkvenih očetov so bila prav tako namenjena branju v cerkvah), na dvoru Jaroslava pa so prevajali povečini posvetne in zgodovinske knjige. Kijev se je nahajal sredi pomembne prometne povezave, na presečišču poti. Kijevske Cerkve si zato ne smemo predstavljati kot nekaj zaprtega in oddaljenega. V 11. in 12. stoletju je bila precej tesno povezana tako s Carigradom kot Atosom, prav tako z daljno Palestino, ki je bila tedaj v rokah križarjev. Stalne in precej razvite vezi pa je imela tudi z Zahodom. Z zadostno mero gotovosti lahko ugotovimo, kakšen je bil staroruski odziv na osvojitve bizantinsko-krščanske pismenosti na to pridružitve krščanski kulturi. Kajti ravno ta književnost je vzgojila prve ruske letopisce in hagiografe, te popisovalce življenja nove in svete Rusije. Šlo je za ljudi z natančno izostrenim gledanjem na svet, ki jih v nobenem primeru ne moremo imeti za naivne preprosteže. V razvoju ruskega pisanja letopisov lahko vedno znova

čutimo določeno religiozno-zgodovinsko težnjo ali idejo.

Dobro je omeniti nekaj imen. Metropolit Ilarion je najbolj znan kot avtor čudovite pridige "O zakonu, danem po Mojzesu, in milosti ter resnici". O njej se je moral celo dlakocepski Golubinski izjasniti, da gre za "brezhiben akademski govor, ki se v primerjavi z govori moderne dobe lahko kosa samo z govori Karamzina"; po njegovem jo izreka "govorec, ki ne more biti predstavnik najslabših časov grškega govorništva, temveč deluje kot pravi govorec časov njegovega razcveta" (Golubinski pri tem uvaja tudi primerjavo s "Pesnitvijo o Igorjevem bojnem pohodu"). Omenjena pridiga resnično presega vzorec govorniške umetnosti – njen jezik je svoboden in gibčen, pri čemer je mogoče čutiti napetost krščanske razburljivosti, njena zasnova je zelo urejena in prosojna.

Na tovrstno književno zvrst se nanašajo tudi pridige Kirila Turovskega.

Ni primerno govoriti o samostojnosti teh pisateljev, saj jih opredeljuje vpliv bizantinske pismenosti; ponavljajo tuje teme in dokaj poznano gradivo. Toda prav to je za zgodovinarja pomembno in pomenljivo. Kiril Turovski je že sam opozarjal, da se uči in piše "ne po sebi, ampak po knjigah". Kako zelo spretno in neprisiljeno je pisal "po knjigah" – retorična izpiljenost ni zadušila živega osebnega čustva, saj je v njegovih pridigah veliko dramatičnosti. V vsakem primeru gre za kompilacijo, vendar takšno kompilacijo, ki je poduhovljena in živa. Potrebno je navesti še Klimenta Smoljatiča, o katerem lahko v letopisu preberemo, da je "bil takšen učenjak in filozof, kakršnega v ruski deželi še ni bilo"; pisal je "o Homerju, Aristotelu in Platonu". Klimentu se pridružuje tudi Avraamij Smolenski.

Vsi ti so nedvomno pripadali manjšini. Ta je predstavljala nekakšno cerkveno inteligenco. V zgodnjih stoletjih sicer ni poznala svojih teologov, a se je odlikovala z ljudmi, ki so pripadali pristni cerkveni kulturnosti in kulturi.

To so bili prvi poganjki ruskega helenizma.

IV.⁵

Tatarski vdor je bil nesreča za ljudstvo in katastrofa za državo. "Smrt ruske dežele" je bila po besedah enega izmed sodobnikov "povodenj poganov". "Bog je dopustil, da je nad nas prišel narod brez milosti in opustošil našo deželo." Ne bi bilo primerno, če bi olupševali barve, ki prikazujejo to uničenje in propad. Kljub temu se zaradi tatarskega jarma v zgodovini ruske kulture ni zgodila prelomna zamenjava obdobj. Pri tem ni mogoče opaziti niti prekinitve v gospodarstvu niti preloma v ustvarjalnem razpoloženju in stremljenju. Kar se je dejansko spremenilo, je bil premik kulture proti severu. Razvijala so se nova središča, stara pa so se praznila. Toda to je bila zgolj rast že predhodno nastalih in delujočih ognjišč, nikakor pa "prenos prosvetljenja" s kulturnega kijevskega juga na skorajda divji severovzhod, o čemer so zgodovinarji še nedolgo tega radi pisali. Sever že zdavnaj ni bil več divji in nedotaknjen prostor. Suzdalska dežela sploh ni bila tiho obrobje, pač pa se je nahajala na presečišču poti.

V zgodovini ruske kulture in pismenosti 13. stoletje zagotovo ni bilo čas upadanja in krnitve (prim. s tezami V. M. Istrina). Ravno na 13. stoletje se navezuje vrsta pomenljivih idejno-kulturnih začetkov: *Pečerski paterik*, *Razlagalna paleja* in kopica drugih protijudovskih polemičnih besedil, še bolj pa je potrebno poudariti razmah pisanja letopisov. Že v spomenikih iz 13. stoletja je mogoče prepoznati nove vezi s slovanskim jugom, z dalmatinsko obalo. Te vezi so se v 14. stoletju samo še krepile in širile. Iz tega razloga je smiselno obravnavati nov prtok južnoslovanških vplivov. Tudi to ni bil le odraz, marveč naravno nadaljevanje tistega novega kulturnega gibanja v Bizancu, ki se ga posrečeno imenuje "renesansa Paleologov". Slednja je zajela nove južnoslovanške države. Stara Rusija je bila v 14. stoletju tesno povezana z Bolgarijo patriarha Evtimija Tarnovskega.

V tem oziru je zanimiv lik metropolita Kiprijana. Prihajal je iz Tarnova, kot menih

je živel v studitskem samostanu in na Atosu, ruski metropolitni sedež pa je zasedal kot grški izbranec. V Moskvi so ga sprejemali počasi in z nezaupanjem, kar ga sicer ni oviralo do te mere, da ne bi mogel pustiti očitne sledi v zgodovini ruske kulture. Kiprijan je bil velik učenjak in ljubitelj knjig, osebno se je ukvarjal s prevodi, čeprav ne ravno uspešno – "vse je pisal po srbsko". Precej pomembnejša so bila njegova liturgična dela in prizadevanja – v Stari Rusiji je želel uvesti reformo patriarha Filoteja Konstantinopelskega, znanega palamita. Zdi se, da je ruska Cerkev prav v Kiprijanovem času sprejela praznik Gregorja Palame. Kiprijan je bil prepričan pristaš skromnosti Cerkve. V Moskvi je vseskozi veljal za tujca in priseljenca. Skupaj s tem je bila njegova drža značilna za rusko gibanje nepridobitnikov, ki ga sam sicer ni utemeljil.

V 14. stoletju so se ruske vezi s Konstantinoplom in Atosom okrepile in poživile; tam so ponovno zrasle ruske meniške naselbine, številni tamkajšnji menihi so se ukvarjali s prepisovanjem knjig. Mogoče je opaziti, da so se tedanje ruske samostanske knjižnice polnile z novimi knjižnimi spomeniki. Ponovno je šlo za celotno književnost – tokrat za mistično in asketsko. Nov prevajalski vzpon, prihajajoč z Atosa in iz Bolgarije, je bil namreč povezan z gibanjem hesihatov, z njihovim prebujenjem in poudarjanjem duhovnega zrenja. Prav skozi spise tistega časa so se nosilci slovanske pismenosti seznanili z deli asketskih očetov – "Postenje" Bazilija Velikega, dela blaženega Diadoha, Izaka Sirskega, Hesihija, *Lestvica*, "O ljubezni do duhovnika Heladija" Maksima Spoznavalca, "načela" in posamezne "želje božjih pesmi" Simeona Novega Teologa, dela Dioptra meniha Filipa. Posebno mesto zavzema prevod *Areopagitik* s sholijami, ki ga je leta 1371 po nasvetu srbskega metropolita Teodozija na Atosu sestavil menih Izajja.

Te mistično-asketske knjige so v Stari Rusiji uspešno nagovarjale svoje bralstvo. 14. stoletje je bilo čas puščavniškega in samostanskega preporoda – to je stoletje častitljivega Sergija iz Radoneža. V teh desetletjih je bila

opazna tudi ustvarjalna moč novega bizantinskega vpliva, ki je zadevala rusko cerkveno umetnost, predvsem ikonopisje. Prav v 14. stoletju se je pričel ustvarjalni razcvet novgorodskega ikonopisja. Dovolj je omeniti le sijajnega Feofana Greka z njegovo igro barv. Ne gre za kakega osamljenega genija, saj je imel hvalevredne učence.

Na tak način je ruska kultura 14. in delno 15. stoletja doživljala novo bizantinsko kipeenje. Toda to je bil predvečer krize in preloma. Kriza in prelom sta zorela in se pripravljala brez kulturnega samozavedanja. V prvi vrsti je šlo za nacionalno-politično krizo, povezano z državnim vzponom Moskve, s prebujenjem nacionalne politične zavesti, s potrebo po cerkvenopolitični neodvisnosti od Konstantinopla. V 14. stoletju so se med Moskvo in Carigradom okoli teh vprašanj pojavljali spori, ki so bili kljub njihovi nestalnosti zelo ostri in napeti. Povod za prelom je prispeval florentinski koncil in potovanje iz Grčije poslanega moskovskega metropolita Izidorja, bodočega kardinala, ki je prispel na ta "osmi neblagoslovljeni cerkveni zbor". Sodu je izbilo dno grško popuščanje med koncilom, kar je ruska stran izkoristila za razglasitev cerkvene neodvisnosti. Šlo je za dejanje cerkvene politike, ki se je posledično odrazilo tudi v kulturi. Smiselni so postali razlogi za dvom in nezadovoljstvo z grško vero. Padec Konstantinopla se je kazal kot apokaliptično znamenje in pričevanje (takšno dojemanje ni bilo značilno le za Staro Rusijo). Kurbski je mnogo pozneje zapisal: "Kakor da bi bil Satan izpuščen iz svoje temnice." Potrebno si je predstavljati, kako zelo je bila religiozna zavest 14. in 15. stoletja zaznamovana z vznemirjenostjo in zmedenostjo eshatoloških slutenj in pričakovanj. "Prihaja noč, prekinitiv našega življenja."

"Vsak čas se bo vse izteklo," je kmalu zatem zapisal Josif Volocki.

Ravno iz zornega kota takšnega apokaliptičnega nemira so se zarisovale prve poteze znane "teorije o Tretjem Rimu". Šlo je za nič drugega kot eshatološko teorijo, ki pri starcu

Filofeju ostaja strogo v okviru eshatoloških tonov in kategorij. "Dva Rima sta že padla, tretji stoji, četrtega pa ne bo."

Prezvzeti vzorec je značilen za bizantinsko apokaliptiko. Opraviti imamo z zamenjavo kraljestev ali, natančneje, podobo blodečega kraljestva, kraljestva ali mesta na poti ali v izgubljenosti, kar traja do trenutka bega v puščavo. Pri tem vzorcu sta opazna dva vidika: minor in maior, apokaliptika in hiliazem. Za rusko doživljanje je bil prvoten in osnoven ravno apokaliptični minor. V ozadju podobe Tretjega Rima nastopa zavest o bližajočem se koncu – "odslej pričakujemo kraljestvo, ki mu ne bo konca". Filofej pa je želel pokazati na apostolsko svarilo: "Gospodov dan bo prišel kot tat, ki se prikrade ponoči."

Na delu je bilo občutje krajšanja zgodovinskega časa, skrajšanja zgodovinskega zornega kota. Če je Moskva Tretji Rim, je ta tudi zadnji Rim, kar pomeni, da je na vrsto prišla poslednja doba, poslednje zemeljsko "kraljestvo", da se bliža konec. "Tvoje krščansko kraljestvo ne bodo zamenjala druga kraljestva." S to veliko pomirjenostjo in hkrati "veliko opreznostjo" se spodobi braniti in ohranjati čistost vere in oblikovati zapovedi. Filofej v poslanici velikemu knezu svari in celo grozi, a se ne zateka k slovesnemu besedičenju. Ta apokaliptični vzorec je bil s strani uradnih učenjakov šele drugotno uporabljen in ponovno razložen v panegiričnem smislu. Tedaj se je preobrazil v svojstveno teorijo uradnega hiliazma. Če zanemarimo Kristusov drugi prihod, pomeni trditev, da so se vsa pravoslavna kraljestva združila in umestila pod okrilje Moskve, da je tako moskovski car postal zadnji in edini, posledično pa tudi svetovni, nekaj povsem drugega. Tretji Rim, tudi v skladu s svojim prvotnim vzorcem, Drugi Rim nedvomno zamenjuje in ga ne nadaljuje. Naloga Tretjega Rima ni nadaljevati in ohraniti neprekinjenost bizantinskih izročil, temveč zamenjati ali na neki način ponoviti Bizanc – zgraditi novi Rim, da bi zasedel mesto prejšnjega, ki je padel v vojaškem in duhovnem smislu.

"Moskovski carji so hoteli biti nasledniki bizantinskih cesarjev, vendar mimo tega, da bi izstopili iz Moskve in vstopili v Konstantinopol." (Kapterev.)

Pri pojasnjevanju padca Drugega Rima se v tedanjem času največkrat navaja nasilje hagarcev [muslimanov], "hagarsko jetništvo" pa je dojeto kot stalna nevarnost za čistost grške vere, od koder izhaja značilna močna napetost in nezaupanje v odnosu do Grkov, živečih v "deželi brezbožnih Turkov in njihovega poganškega carja".

Na takšen način je potekalo zoževanje pravoslavnega obzorja. Ni bilo več daleč do popolne prekinitve grškega izročila, tudi do pozabe grške preteklosti, ki je bila obenem ruska preteklost. Pojavila se je nevarnost prikritja in izkrivljenja vesoljnega cerkvenozgodovinskega izročila s pomočjo krajevnega in nacionalnega – šlo je za nevarnost zapiranja v naključne razsežnosti svojega omejenega nacionalnega spomina. Vladimir Solovjov je ta pojav posrečeno opredelil kot "protestantizem krajevnega izročila". Prav gotovo se takšni drži niso pridružili čisto vsi, tovrstne odločitve se tudi niso uveljavile nenadoma – več ali manj so postale aktualne šele pozneje, sredi 16. stoletja. Pri tem je zelo pomenljivo, da je prihajalo do popolne izključitve in zanikanja grškega posredništva celo za pretekla obdobja. Ravno v tem se skriva ves smisel pripovedi o pridigi apostola Andreja v Stari Rusiji, kakor se je to rado ponavljalo in sprejemalo v 16. stoletju.

Avtoriteta Bizanca je postopoma, a nepretrgoma padala in to precej hitro. Še več: ugašalo je tudi zanimanje za Bizanc. Pri tem je bila po vsej verjetnosti odločilna utrditev nacionalizma. Istočasno so se razvijale in krepile vezi z Zahodom. Konec 15. stoletja je Zahod za marsikoga postal bolj oprijemljiv prostor sodelovanja od uničenega in osvojenega Bizanca. Takšna naravnost se je zdela precej razumljiva in utemeljena v krogu "realnih politikov", pri ljudeh političnega delovanja; kmalu pa so se jim pridružili tudi ostali družbeni sloji.

Pogosto se zdi, da je poroka Ivana III. s Sofijo Paleolog nakazovala nov zagon bizantinskega vpliva na Moskvo. Toda velja prav obratno: šlo je za začetek ruske zahodne usmeritve, za "poroko cesarja v Vatikanu". Res je, da je bila Zoja ali Sofija bizantinska princesa, vendar je bila vzgojena v skladu z unijo, po načelih florentinskega koncila, njen skrbnik pa je bil kardinal Besarion. Poroka je bila sklenjena v Vatikanu in Sofijo je v Moskvo spremljal papeški legat. Slednji se je moral sicer hitro umakniti, vseeno pa se vezi, ki so bile sklenjene z Rimom in Benetkami, niso pretrgale. Ta poroka je v večji meri zbližala Moskovo s takratno Italijo, kakor pripomogla k oživitvi bizantinskih izročil in spominov. Že Karamzin je bil mnenja, da je Ivan III. "razgrnil zaveso med Evropo in nami". "Izdihujoča Grčija nam več ne podarja ostankov svoje starodavne veličine, Italija daje prve sadove njenih rojevajočih se umetnosti. Ljudstvo še naprej ostaja v objemu neznanja, grobsti; toda Vlada že deluje po zakonih razsvetljenega uma."

Ivan III. je bil brez dvoma naklonjen Italiji. Od tod je vabil mojstre, da so obnavljali in dograjevali Kremelj, njegov dvor in katedrale. Te nove moskovske gradnje je Herberstein označil za "More Italico" [zgrajene po italijanski navadi]. Med italijanskimi prišleki se nahajajo znana imena, kot npr. Aristotele Fioravanti, Aleviso, Pietro Solari. V tem času je bil vpliv Bizanca najšibkejši.

Na začetku 16. stoletja so bili ruski diplomati bolj zasedeni z iskanjem možnosti za zaveznitvo s Sulejmanom kot z gesli o "Konstantinovi zapuščini" ali zamisljivo o križarskem pohodu na Carigrad. O slednjem so več razmišljali na Zahodu, kjer so nadvse pozorno upoštevali moč Moskve na mednarodnem prizorišču.

Ivana III. je mogoče povsem pravilno označiti za zahodno usmerjenega. Še bolj pa to velja za Vasilija III., sina "grške čaravnice" (tako so imenovali Sofijo Kurbsko), ki je bil v drugem in spornem zakonu poročen z Glinsko, vzgojeno že v celoti po zahodnjaško.

"Pri nas je na tem področju veliki knez spremenil stare običaje, " kar se ni nanašalo zgolj na politične ali družbene spremembe. "Naša dežela se je postavila na glavo."

Zanimivo je, da je Nikolaj Nemčin, priljubljeni zdravnik Vasilija III., vodil pogajanja in celo korespondenco na temo združitve Cerkev. Zdi se, da njegovih somišljenikov ni bilo malo ("tesne vezi" znotraj višje duhovščine, kakor se je izrazil Golubinski). Z njim se je moral Maksim Grek spustiti v polemiko in spor. Zanimivo je tudi, da je Nikolaj Nemčin med drugim računal na nadškofa Vasijana Rostovskega (brata Josifa Volockeega), saj je od njega pričakoval sočustvovanje ali vsaj zanimanje. Poleg tega se je Nemčin rad ukvarjal z astrologijo.

Zabelin ni neupravičeno trdil, da dejanja Ivana III. spominjajo na Machiavellija. To še toliko bolj velja za Vasilija. V njegovi kruti in oblastiželjni avtokraciji, nad katero so v bojarskih krogih tako zelo negodovali, je mogoče v večji meri občutiti posnemanje sočasnih italijanskih knezov, kakor pa davnih bizantinskih cesarjev.

V.6

Ze v 14. stoletju se je v novgorodski pokrajini pojavilo religiozno vrenje – to je bila "herezija strižcev", gibanje, prvenstveno usmerjeno proti cerkveni hierarhiji. Ob koncu 15. stoletja se je razvilo drugo in bolj zapleteno gibanje. Šlo je za herezijo židovcev, ki je v Novgorodu zajela vrh tamkajšnje duhovščine. Ko je ta herezija dosegla Moskvo, se je "zaredila" na račun naklonjenosti države. Naše znanje o tem gibanju je nezadostno, saj nam ga povečini predstavljajo priče s šibko verodostojnostjo, njegovi pristranski nasprotniki in sovražniki, Genadij Novgorodski in predvsem Josif Volocki. Poleg tega je bil naš glavni vir, "Razsvetljevalec" Josifa Volockeega, izdan v obliki pozne redakcije (čeprav po zelo zanesljivem rokopisu, ki je pripadal Nilu Polevu), pri čemer se je potrebno zavedati, da v prvotni redakciji ni mogoče

najti številnih pomembnih poročil, ki so se ohranila v *Makarijevskih minejah*. Nasploh pa je v predstavitvah polemičnih avtorjev težko razlikovati, kaj je poglavitno in kaj drugotno ali celo zgolj naključno.

Veliko bolj zanesljive in pomenljive so knjige, ki so izšle iz kroga židovcev in bile njim tudi namenjene. Te knjige so vsebovale biblijske prevode iz hebrejščine, astrološka dela in prevode Majmonida in Al Gazalija. Glede na jezik so ti prevodi "litovskega", to je zahodnoruskega ali južnoruskega porekla. Ravno iz Kijeva je v Novgorod prišel tisti Zaharija Židovin, zaradi katerega je nastala zmeda. Ni jasno, iz katere družbene sredine je izhajal – raziskovalci so ga poskušali povezovati s krimskimi karaimi in s Konstantinoplom. Kljub nejasnostim je bil nedvomno predstavnik judovske učenosti. Biblijski prevodi židovcev so bili najverjetneje opravljeni v judovskem okolju in bili namenjeni za potrebe sinagog (prim. z razdelitvami v Danielovi knjigi po haftarah ali parašah in po dnevih v tednu).

"Herezija židovcev" je bila predvsem vihar v umih. V Nikonovskem letopisu lahko preberemo: "Ljudje so postali razburkanih misli in o Bogu govorili brez zadržkov." Častitljivi Josif je zapisal: "Sedaj si po domovih, cestah in trgih tako menihi kot laiki belijo glavo z dvomi, vsi po vrsti se sprašujejo o veri." Glede na najzgodnejša poročila Genadija Novgorodskega, ki se nanašajo na to herezijo, je mogoče priti do sklepa, da se je vihar in dvom pričel prav zaradi branja knjig. Genadij je iskal knjige, ki so jih imeli na voljo heretiki: "Silvester, rimski papež" (to je "Konstantinova darovnica"), Atanazij Aleksandrijski, *Beseda proti bogomilom* Kozme Prezbiterja, Dionizij Areopagit, *Logika*, starozavezne preroške knjige, *Geneza*, *Knjiga kraljev*, *Knjiga pregovorov*, Menander. Iskal je torej po precej pestrem in hkrati vsebinsko nepovezanem seznamu, kjer izstopajo biblijske knjige. Morda je bil povod za "dvom" ravno razlaga besedil, saj Genadij piše, da so "izkrivljali Davidove psalme in prerokbe". Izhajajoč iz tega, je častitljivega

Josifa v njegovem "Razsvetljevalcu" skorajda zaneslo v pojasnjevanje spornih besedil. Očitno so imeli židovci težave s priznavanjem Stare zaveze za prisposodbo Nove. Zdelo se jim je, da se prerokbe še niso uresničile, da je na njihovo uresničitev potrebno počakati. Novgorodski heretiki v Stari zavezi tudi niso prepoznavali dokazov za Sveto Trojico – zopet je prisotna eksegetska tema, vprašanje razlage starozaveznega razodetja. Morda je opozorilo na te eksegetske težave prišlo z obrobja, v tem primeru judovskega. Dobro si je priklicati v spomin, da je prav v tem času na novgorodskem dvoru potekalo prevajanje biblijskih knjig.

Posebno mesto so v učenosti židovcev zavzemale astrološke teme. Josif takole obtožuje pisarja Kuricina in protopopa Alekseja: "Učila sta se astrologije, gledala v zvezde in po njih določala človekovo rojstvo in življenje." Tovrstno znanje o zvezdah pripisuje samemu Zahariji: "Izurjen je bil v vsaki zlobni prevari, čarovniji in urokih, večč znanja o zvezdah in domač z astrologijo." Eno izmed astroloških knjig Genadij omenja tudi izrecno: gre za *Šestokril*, astronomsko-astrološke tablice, ki jih je v 14. stoletju sestavil italijanski jud Emanuel bar Jakob.

Zvezdoznanstvo je bilo zelo priljubljeno v Moskvi 16. stoletja; še Maksimu Greku se je tako zdelo primerno pisati o "oblasti zvezd", o "nemški predrznosti, ki se imenuje sreča in o njenem kolesu". Zdi se, da se je moral Genadij z astrologi iz vrst novgorodskih židovcev spopasti še toliko ostreje zaradi določanja datumov velike noči, kar je bilo povezano s koncem sedmega tisočletja [po bizantinskem štetju] in pričakovanjem apokaliptične katastrofe. Po judovskemu štetju je bilo tedaj na vrsti komaj šesto tisočletje, ki je bilo povrh tega pri začetku.

Ne bi bilo koristno, če bi se spuščali v zunanjo zgodovino "židovske herezije" in si prizadevali za razdelano predstavo o celotnem heretičnem "sistemu". Najverjetneje takšne heretične skupnosti sploh ni bilo. Prisotno pa je bilo svojevrstno razpoloženje, ravno tisti

"vihar v umih", drzno mišljenje. Zgodovinski smisel "židovskega" gibanja postane jasnejši, če ga primerjamo z ostalimi okoliščinami tedanjega življenja v Novgorodu. Najprej je mogoče predvidevati, da so novgorodski heretiki gledali iz moskovskega zornega kota, kar lahko potrjuje ukrep Ivana III., ki je "protopope pokvarjenih duš" postavil na vodilna mesta kremeljskih cerkva. Heretiki so zaščito in podporo dobili prav v Moskvi. V tem času je v Novgorodu potekalo velikopotezno in zelo pomembno bogoslovno delovanje – sestava in obdelava prvega popolnega slovanskega rokopisa Biblije. Na nepričakovan način so se sadovi tega dela znašli v latinskih rokah. Vodilna in nadzorna vloga je uradno pripadala nadškofovemu diakonu Gerasimu Popovki, čeprav je dejansko največji vpliv imel dominikanec Benjamin (morda je prišel iz Krakova ali Prage), "duhovnik in menih družine svetega Dominika po imenu Benjamin, po rodu Slovan, toda latinske vere". Benjamin se v Novgorodu najbrž ni pojavil naključno. Povsem verodostojno bi bilo domnevati, da se je gibal v družbi ostalih katoliških prišlekov. Že v času nadškofa Evfimija (1430–1458) so se v Novgorodu zbirali tujci, kjer so "z ljubeznijo sprejeli vse prišleke iz daljnih ali tujih dežel in jim nudili počitek" (Pahomij). Vsekakor je v Novgorodu Genadijevega časa opazno pravo intelektualno gibanje pod latinskim vplivom. Očitno je Benjamin prinesel s seboj že pripravljena biblijska besedila (v jeziku prevodov je navzoč vpliv hrvaškega glagoljaštva). V Novgorodu si niso pomagali ne z grškimi rokopisi ne z grškimi tiskanimi knjigami. V zadostni meri ni bilo uporabljeno niti (v bogoslužnih knjigah) povsem dostopno cerkvenoslovansko gradivo. Prav zaradi tega je mogoče občutiti močan vpliv Vulgate. Nekatere biblijske knjige so bile enostavno prevedene iz latinščine: *Kroniška knjiga*, tretje poglavje *Ezre*, *Knjiga modrosti*, *Prva in Druga knjiga Makabejcev*. Uvodni komentarji so bili prepisani iz nemške Biblije, izdane leta 1500. V rokopis so bile vključene tudi devterokanonične knjige, znova po latinskem

zgledu. Sodobni raziskovalec I. I. Evsejev *Genadijevsko Biblijo* označuje za "pisani hiton, sešit iz raznolikih kosov in zaplat", pri tem pa z začudenjem piše o nekem "še nikoli videnem zbližanju" z latinštvom ("premik slovanske Biblije iz grškega toka v latinski"), o "izrazito zgoščenem katoliškem ozračju" okoli Genadija, celo o neposrednem "nastopu borbenega katoliškega duha v ruskem cerkvenem življenju".

"V nadškofijskem dvoru" so za časa Genadija nasploh veliko prevajali iz latinščine. Najbrž je bila pri prenovi oziroma izboljšavi bogoslužnega *Pravila* prevedena (vsaj po odlomkih) znamenita knjiga *Durancija Rationale Divinorum officiorum* (glede na znanje izvirnika, je mogoče predpostavljali, da je bil prevajalec tujec, morebiti sam Benjamin). Za potrebe spora z židovci je po nasvetu Genadija znani Gerasimov iz latinščine vnovič prevedel knjige znamenitega Nikolaja Liranskega in biblijskega Samuela o "od Boga zavrženih judih". V ta čas spada tudi zelo povedna "Kratka beseda proti tistim, ki si lastijo svete stvari, premično in nepremično premoženje ter podružnične cerkve". Gre za pridigo v obrambo cerkvenega premoženja in popolne neodvisnosti duhovniškega stanu, ki pa ima obenem pravico delovati s "pomočjo posvetnih rok" (to je "brachium saeculare"). Brez dvoma je to prevod iz latinščine.

Zelo zanimivo je pronicanje latinskih motivov pri predelavi hagiografskih in moralističnih del. V tem oziru je značilna posebna različica znane povesti o Barlaamu in Jozafatu v *Makarijevski hminejah* – tukaj je na delu zelo močna težnja prikazati večvrednost duhovne oblasti nad posvetno, hkrati pa je omiljeno vse, kar v večini ostalih različic priča o ničevosti zemeljskih dobrin. Oba spomenika spadata v čas, ko je izbruhnil spor o cerkvenem premoženju in odnosu med posvetno in cerkveno oblastjo, pri čemer so bili "josifovci" nezadovoljni nad popustljivostjo velikega kneza. Genadij in Josif sta se branila tako, da sta se zatekla k latinskim virom. Potrebno je omeniti še nekaj: ko je Genadij v času boja

proti židovcem želel dobiti nov razpored datumov velike noči (ali "krog sveta"), se je obrnil na Rim in ga od tam tudi dobil.

Vse to ne more biti zgolj naključno sovpadanje. Vredno je omeniti pomembno in sporno vprašanje o mestni zakladnici heretikov, ki naj bi jo podpiral tudi španski kralj, o katerem je [rimsko-nemški] cesarski sel pripovedoval, da je "očistil svojo deželo [judov in heretikov]". Orest Miller je nekoč zapisal sledeče: "Po notranjemu smislu, po duhu je bil moskovski zbor heretikov v času Josifa Volockega drugi florentinski koncil." Takšno mnenje je seveda preostro in hkrati povsem zgrešeno. Do neke mere pa je imel Miller prav: "Latinsko nam je takrat postalo bližje kakor grško." V slavnem sporu josifovcev z zavolžci je mogoče razbrati bistvo, ki je bilo med drugim v spopadu novega s starim, latinskega z grškim.

V Novgorodu je Genadija zamenjal Serapion, osebnost popolnoma drugačnega kova, ki je postal poznan po svojem tragičnem spopadu z Josifom, ko je bil ta odstavljen s položaja in zaprt. Za Serapionom je burno dogajanje v novgorodski nadškofiji potihnilo. Kljub temu se je kulturna mreža, ki jo je postavil Genadij, očitno ohranila, delo pa je potekalo dalje. V tem oziru je posebej značilen lik Dimitrija Gerasimova, znanega diplomatskega pisarja, ki mu je bila velikokrat dana odgovornost potovati v Evropo, tudi v Rim, potem ko je v mladosti v domačem Novgorodu delal pod vodstvom Benjamina. Gerasimov je bil med drugim tolmač pri sporazumevanju z Maksimom Grekom. Že leta 1536, "v mladeniških letih", je na ukaz tedanjega novgorodskega nadškofa Makarija "iz rimske pisave in jezika" prevajal *Razlago psalmov* Bruna Herbipolenskega [Würzburškega], in sicer kot dopolnitev tistih grških razlag, za katere je bil odgovoren Maksim. S tem se je nadaljevanje Genadijevega prizadevanja tudi končalo.

VI.7

Čeprav je bilo o sporih in spopadih med "josifovci" in "zavolžci" že skorajda preveč

izrečenega in napisanega, se smisel tega spora in "neprijetnosti" znotraj ruskega meništva še vedno ni popolnoma razkril. Zgodovinarje je navadno najbolj privlačil spor o samostanskih vaseh, delno tudi prerekanje o zakladnici heretikov. Toda to je zgolj površina, saj je boj potekal v globinah. Spor se je odvijal o načelih in razsežnostih krščanskega življenja in delovanja. Spoprijeli sta se dve religiozni viziji, dva religiozna ideala. Vprašanje o vaseh je predstavljalo zgolj zunanji vzgib, ki je na viden način sprostil notranjo napetost. V ta notranji spor so bile pritegnjene celo množice vernikov. Prišlo je do polarizacije ljudske stihije.

Ne bi bilo smotno, če bi se na tem mestu spuščali v podrobno raziskovanje tega usodnega zgodovinskega spora in razdora. Potrebno je samo opredeliti, kakšen pomen ima ta spor in razdor v zgodovini ruske kulture. Glavna težava pri pojasnjevanju je spopad dveh resnic. Najbolj zahtevno pa je razumeti častitljivega Josifa in njegovo resnico, ki je postala neprepoznava zaradi malodušja in popustljivosti njegovih naslednikov. Klub temu je nedvomno šlo za resnico. To je bila resnica o služenju bližnjim. Josif je bil v prvi vrsti meniški asket in goreči glasnik strogega skupnostnega življenja. Bil je surov in odrezav, najbolj do samega sebe. Življenje v njegovi meniški skupnosti je bilo trdo in težko, skorajda nevzdržno. Za takšno življenje je bila potrebna predvsem skrajna neomajnost volje, skrajno naprežanje. S tem je bila povezana urejenost, izrazita organiziranost življenja. Celotni nazor častitljivega Josifa je bil prepojen z idejno o služenju bližnjim in socialni poklicanosti Cerkve. Ideal Josifa je bilo svojstveno romanje k ljudstvu. Njegov čas je to še kako potreboval, saj je ljudstvo živelo v nrvstveni šibkosti, teža vsakdanjega življenja pa je kar klicala po nadčloveških močeh. Posebnost Josifa je v tem, da je meniško življenje kot tako razumeval in doživljal na način družbeno-dobrodelnega služabništva, kot svojevrstno religiozno-zemeljsko službo. V njegovem idealu "skupnega življenja" je



mogoče zaslediti veliko prvin, ki jih Bizanc ni poznal. Ne bi bilo pravilno misliti, da so zunanja pravila ali vsakdanji red življenja zakrivala njegovo notranjo dejavnost. Prav gotovo pa se je notranja molitvena drža podrejela služenju bližnjim, prizadevanju za pravico in uresničevanju usmiljenja. Še najmanj ustrezno bi bilo Josifa imeti za nekoga, ki je dajal potuho. Sam ni nosil niti najmanjše krivde za ravnodušje ali nepozornost do bližnjih. Bil je velik dobrotnik, "sočutnež do nemočnih", samostanske vasi je branil ravno na podlagi teh filantropskih in socialnih namenov. Vasi je od vladajočih in bogatih prejemal izključno zato, da bi razdajal dobrine zapostavljenim in revnim. Josif je postal zavezan dobrodelnosti prav zaradi usmiljenja, ne zgolj iz strahu in občutka dolžnosti. Usmiljenje je bilo tisti pravi razlog, da je svoje meniške brate vodil zdaj v razdajanje hrane revnim, zdaj v sprejemanje popotnikov, zdaj v pokopavanje tujcev. Tudi samega carja je umestil v isti sistem božjega služabništva – car je namreč po njegovem podrejen božjemu zakonu in svojo oblast lahko utemeljuje zgolj v okviru božjih nauk in zapovedi. Iz tega je Josif sklenil, da podložniki niso dolžni izkazovati pokorščine carju, ki je nepravičen in "trmoglav", saj naj bi takšen človek sploh ne bil car. "Takšen car ni božji služabnik, temveč hudič, ni car, temveč mučitelj." Tukaj se je Josif močno približal monarhomahom.

Ni težko pokazati, kako so naslednje generacije "josifovcev" zatemnile in izkrivile prvotno zamisel častitljivega Josifa, kako so se njihove besede razhajale za dejanji, da so se zelo učeni pastirji istočasno izkazali za takšne, ki nižajo lastne ideale. Kljub temu se ostrina vprašanja ni razodevala v tovrstnih izkrivljanjih. Pri častitljivem Josifu se je nevarnost skrivala že v sami zamisli in zasnovi, ne le kot posledica poznejšega izkrivljanja ali prilaganja vsakdanjemu življenju. Ta nevarnost je bila v prenapeti družbeni pozornosti. Od tod torej izhaja znano poenostavljanje, znani minimalizem – morda ne do samega sebe, ampak do ljudstva. Josif je bil izjemno

izobrazena osebnost, v volockem samostanu pa se je nahajala bogata knjižna zbirka. O njem se je govorilo, da je imel "v mislih in na jeziku celotno od Boga navdihnjeno Pismo". Pri tem niti ni pomembno, ali si je vso to načitanost pridobil iz raznih zbornikov in povzetkov cerkvenih očetov ali v popolnih zbirkah dejanskih patrističnih besedil. Kljub svoji načitanosti je bil Josif ravnodušen do kulture. Ob tem je mogoče še bolj natančno zatrditi, da je iz kulture jemal samo tisto, kar se je skladalo z idealom dobrodelnosti, nikakor pa ni upošteval samega patosa kulturne ustvarjalnosti. Prav zato so josifovci precej pogosto zidali veličastne in umetniško bogate cerkve ter jih krasili s poduhovljeno pisavo ikon. Toda do bogoslovnega ustvarjanja so ostajali nezaupljivi in ravnodušni. To ravnodušje je pri Josifu povzročilo nezmožnost izida iz lastnega sveta načitanosti, saj je ves čas ostajal takšen učenjak, ki je le naučen in ne ustvarjalen. Njegov "Razsvetljevalec" kot celota se skorajda brez izjeme giblje znotraj izvlečkov in pričevanj. Celo zadržani kazanski izdajatelj je opazil, da je "to knjigo težko označiti za samostojno ali celo v ožjem pomenu rusko delo". Samostojnost pisca se odraža zgolj v izboru in razporeditvi tujega. Josif je izbor opravil več ali manj drzno, ni se ustavljal niti pred novostmi, celo zahodnimi, saj je bil pripravljen črpati tudi iz zahodnih virov, a pod pogojem, da je bila njihova vsebina skladna z njegovo idejo.

Tukaj ni prostora za preučevanje in ugotavljanje, kakšen pomen je imelo priganje in dejavnost josifovcev za zgodovino religiozno-politične misli in življenja v 16. stoletju. Kljub temu je pomembno poudariti, da njihova dejavnost ni ugodno vplivala na kulturni razvoj. Takšno ali drugačno "romanje k ljudstvu" skoraj vedno privede do kulturnega ravnodušja, ne glede na razloge za tovrstno početje. Zamišljena socialna pravičnost pa se lahko brez težav izrodi v ideal ravnovesja in uravnilovke, pri čemer se ustvarjalni patos na splošno kaže kot izraz nevarnega nemira. Bogoslovna podlaga josifovskih piscev ni bila

slaba ali ozka. Najboljši izmed njih so več kot dobro poznali glavne vire verskega nauka, to je Sveto pismo in cerkvene očete. Sam Josif in še bolj metropolit Daniil sta razpolagala s precej obsežnim bogoslovnim gradivom. Ob tem se ni primerno sklicevati na omejenost podatkov. Zaključki ne morejo biti izpeljani niti na temelju ugotovitve, da predstavlja ta krog piscev nič več kot smo naučene učenjake – konec koncev so bili takšni tudi njihovi nasprotniki. Ne le "Razsvetljevalec", tudi "Izročilo učencem" častitljivega Nila je po svoji zgradbi bolj podobno zborniku ali "verigi", kakor samostojni razpravi.

Nekoliko pozneje je prav Josifovcu, metropolitu Makariju, prišlo na misel, da bi zbral vse knjige, ki so bile cenjene na ruskem ozemlju. Eden izmed njegovih sodelavcev ga je poimenoval "drugi Filadelf". Makarij je znal izbirati sposobne učenjake, ki bi uresničevali njegove načrte. V "makarijevski krog" so bili vključeni naslednji omembe vredni možje: prezbiter Andrej, sestavljavec *Stopenjske knjige*, ki je pozneje postal metropolit Afanasij, prezbiter Agafon, sestavljavec znanega "Kroga sveta", Sava, urejevalec hagiografij, ki je pozneje postal škof Kruticki, Ermolaj Erazem, avtor številnih zanimivih del, med drugim "Knjige o Sveti Trojici", napisane v duhu mističnega simbolizma, kot pripadnik starejše generacije pa se je uveljavil tudi Gerasimov. Pri vsem tem se je potrebno zavedati, da so bili Josifovci usmerjeni zgolj v zbiranje in urejeno razporejanje že obstoječega, nikoli pa v ustvarjanje česa novega.

Označevanje Josifovcev za tradicionaliste je napačno. Bizantinsko izročilo jih ni pritegovalo, domače pa je bilo tedaj še razmeroma novo in precej naključno. Bistveno večji privrženci starega so bili njihovi nasprotniki, to je zavolžci. Josifovce bi bilo skorajda bolj primerno imeti za pobudnike novosti – to je vsekakor očitno na področju ikonopisja. Zmaga Josifovcev je v prvi vrsti pomenila prekinitvev in zapustitev bizantinskega izročila. Po drugi strani pa je jasno, da se zavolško gibanje ni ustavilo le pri ohranjanju in

nadaljevanju bizantinskega izročila (velja tudi obratno: zavolško gibanje ni izčrpalo vseh možnosti bizantinstva). Zavolško gibanje je bilo predvsem živo in organsko nadaljevanje (in ne le odraz) tistega duhovnega in miselnoglobokega toka, ki je v 14. stoletju zajel ves grški in južnoslovanski svet. Šlo je predvsem za prepород meniškega zrenja. Zavolško gibanje je v osnovi nova izkušnja, askeza in mojstrstvo duha. Na začetku se je zavolško gibanje najbolj posvečalo iskanju molka in tišine. V ospredju je bil odločen umik iz sveta, oprezno preseganje vsakršnega "svetoljubja". Iz tega je izhajal samotarski način življenja – "skupnost" je namreč delovala preveč hrupno in organizirano. Bistvo nepridobitništva je ravno pot iz sveta – na svetu ne imeti ničesar.

Resnica zavolškega gibanja je prav v tem umiku. To je resnica zrenja, resnica umne dejavnosti. Toda potrebna je takojšnja pripomba: pri tem ni šlo samo za preseganje posvetnih pristranosti in "svetoljubja", temveč tudi za nekakšno pozabo sveta; ne zgolj njegove nesmiselne raztresenosti, pač pa tudi njegovih potreb in bolezní. V igri ni bilo samo odrekanje, temveč tudi zanikanje. S tem je povezana zgodovinska neučinkovitost zavolškega gibanja. Za delo v svetu so ostali le Josifovci.

Zagotovo ne bi bilo pravilno misliti, da so se zavolžci v celoti umaknili iz sveta – njihova druga generacija se je zapletla v politično bojevanje, celo v politično intrigo (dovolj povedna je že omemba "kneza meniha" Vasijana Patrikejeva). Zavolžci se v svet niso vračali zato, da bi v njem gradili, marveč da bi razpravljali, da bi se bojevali proti vdorom posvetnosti v življenje Cerkve, da bi opominjali in vztrajali pri nujnosti meniškega umika – to je bil namreč smisel tistega znanega spora o cerkvenem premoženju med Josifovci in zavolžci. Prav ta odpoved od neposrednega religiozno-socialnega delovanja je bila svojstvena socialna razsežnost zavolškega gibanja.

Zavolško gibanje je bilo edinstvena šola duhovne budnosti. Šlo je za proces duhovnega in

nravstvenega oblikovanja krščanske osebnosti. Šlo je za ustvarjalno pot k zrenju. To je bila asketsko-mistična priprava na bogoslovje.

Težko je prepoznati bogoslovje, ki bi bilo lastno izključno zavolškemu gibanju, čeprav je že samo po sebi pomenilo prebuditev bogoslovne zavesti. V globinah duhovnega zbiranja je bilo mogoče odkrivati potrebnost zrenja.

Častitljivi Nil je bil predvsem molčečnež, ni imel potrebe po govorjenju in učenju drugih. Ni bil niti mislec niti pisec niti teolog. Toda v zgodovino se je zapisal prav kot "starec" ali učitelj, učitelj molka, učitelj in voditelj "miselnega dela", duhovnega življenja. Pri Nilu ni bilo ničesar svojstveno novega, vsaj ne v primerjavi s splošnim grškim in bizantinskim izročilom zrenja, v primerjavi s "Filokalijo". Prav zato ni vedno enostavno prepoznavati in ločevati njegovih osebnih pogledov in misli od nepretrgane niti povzetkov in navezav.

Morda so bili pri Nilu bolj poudarjeni nravstveni motivi, manj motivi zrenja. Četudi je dodajal le malo "svojega" in se tako držal splošno sprejetega duhovnega izročila, je pri njem vse to poseben odraz samostojnosti. Živel je namreč znotraj izročila cerkvenih očetov, ki je v njem oživel. Zgodovinarji ruske književnosti so zgolj zaradi svojega popolnega nerazumevanja častitljivega Nila Sorskega pogosto razglašali za začetnika racionalistične kritike in rušenja cerkvenega izročila. Tovrstne zablode so se pojavile izključno zaradi opiranja na dejansko nepoznavanje cerkvenega izročila.

Nila Sorskega je mogoče do konca razumeti samo z upoštevanjem njegove vpetosti v asketsko-zrenjsko izročilo prvotne in bizantinske Cerkve. Vedeti je potrebno, da tista "svoboda", h kateri je častitljivi Nil težil, pomeni obenem popolno zanemarjanje "samovolje". Če so zavolžci na videz ostajali brezbrizni do zunanje discipline in pokorščine, je bila slednja tudi za njih osnovna asketska zapoved in naloga. Osnovno navodilo častitljivega Nila se glasi: "Naprti si zakone božjega Pisma in jim sledi." Zraven

dodaja: "Naj bo to Pismo resnično, božje."

To pripombo bi bilo napačno pojasnjevati v smislu "kritike" izročila ali zožitve obsega "Pisma" na raven "Biblije". Velja drugače: v tem primeru je Nil najverjetneje mislil na "božja" besedila asketskih učiteljev in zahteval povezanost pri črpanju iz precej pestrega asketskega slovstva. V zvezi s tem je častitljivi Nil pripisoval poseben pomen starčevskemu vodstvu, izkušnjam in nasvetu "razumnih in duhovnih mož".

Orest Miller je zavolžce označil za "duhovno stražo". Šlo naj bi za neko duhovno izbranstvo v skladu z zelo visokimi in natančnimi merili. Glede na hagiografije zavolških asketov in ostalih svetih mož si je mogoče izoblikovati jasno in izrazito predstavo o tem, kako se je nravstveni nauk zavolžcev živel in uresničeval. Za uspeh je bila bistvena notranja urejenost.

Če se spor med josifovci in zavolškim gibanjem spravi na raven ključnega, ga je mogoče opredeliti kot nasprotje med zmago nad svetom skozi na zunaj vidno delo v njem na eni in zmago nad svetom skozi oblikovanje in vzgojitev novega človeka, skozi nastanek nove osebnosti na drugi strani. Drugo pot je mogoče označiti tudi za pot kulturnega ustvarjanja.

V zgodovini boja med josifovci in zavolžci je bilo zagotovo najbolj izrazito in pomembno delo Maksima Greka. Kljub obsodbi iz političnih razlogov ostaja njegov prispevek odločilnega pomena. Maksim se je zapletel v politične zanke, povezane s svojimi željami (morda je zgolj posredoval, kar mu je bilo naročeno), da bi pridobil rusko pomoč proti Turkom prav v času, ko so si v Moskvi z njimi na vse načine prizadevali za sklenitev večnega miru in zavezništva; poleg tega se je preostro in preveč neposredno izrekel proti ruski cerkveni avtokefalnosti.

Za življenjsko usodo Maksima Greka je značilna protislovnost. Povabljen je bil kot grški strokovnjak, da bi preverjal in popravljajl prevode. Toda njegovo strokovno pomoč so ruski naročniki pravzaprav sprejemali z

nelagodjem. Maksim na začetku sploh ni znal rusko, v Moskvi pa ni našel nikogar, ki bi znal grško. To dejstvo se zdi skorajda neverjetno. Vedeti je potrebno, da je Maksim tolmačil iz grščine v latinščino, latinske besede pa so domači tolmači spravili v ruščino. "On je govoril v latinščini, mi pa narekujemo pisarjem po rusko." Lik Maksima Greka je nasploh zelo zanimiv. Ni bil le atoški menih, pač pa tudi izobraženec humanističnega kova. Golubinski je o njem zapisal sledeče: "Če bi Maksim ostal v Italiji in tam zasedel enega izmed univerzitetnih položajev, bi se, v kar sem prepričan, pridružil najslavnejšim in najuglednejšim znanstvenikom in profesorjem." Maksim je študiral v Benetkah, Padovi in Firencah, "potem ko si je v grški deželi pridobil filozofsko znanje, zahvaljujoč svoji veliki ljubezni do knjig". Najbolj ga je prevzel Savonarola. Upoštevajoč svojo katoliško izkušnjo, je Maksim v Moskvi z naklonjenostjo pripovedoval o kartuzijanskih menihih. Maksim ni bil humanist v zahodnem pomenu besede, lahko pa ga označimo za bizantinskega humanista. Vsekakor je bil človek pristne knjižne kulture. Njegovo poznavanje grških rokopisov se je odražalo v načinu pisanja – ni namreč pisal v pogovornem jeziku, pač pa je uporabljal poseben učenjaško-znanstveni jezik, soroden jeziku Svetega pisma. Hvalil je sladkost "lepih kekropskih besed". Iz Italije je prinesel knjige Alda Manuzia, saj je pogosto hodil k njemu v Benetke, tam se je srečeval tudi z znanim Janezom Laskarisem. Za Maksima je bilo značilno ostro zavračanje zahodne sholastike. Bil je odkrit občudovalec Platona, "najvišjega med zunanjimi [nekrščanskimi] filozofi", "aristotelska večina" pa je bila zanj sopomenka za herezijo. O sholastiki se je izrazil takole: "Pri njih ni nobena trdna dogma obvarovana pred postavljanjem pod vprašaj, ne človeška ne božja; celo aristotelski silogizmi niso zmožni podkrepiti dogem in se ne skladajo niti s prisposodobami." Maksimov religiozni slog je bil prav tako očitno bizantinski.

V Moskvi se je pretežno ukvarjal (oziroma je bil prisiljen v ukvarjanje) s prevodi. Poleg

tega je veliko razpravljal, predvsem proti "zvezdoznanski predrznosti", nato proti latinski propagandi, hagerski sramoti in proti židovcem, pa tudi armenski hereziji. Veliko je pisal tudi o aktualnih perečih npravstvenih vprašanjih.

Čeprav se je okoli Maksima izoblikovala majhna skupina učencev, je njegovo delovanje naredilo zelo močan vtis, njegovo trpeče življenje v ječi pa je samo povečalo spoštovanje do človeka, ki je vztrajno prenašal dolgoletne stiske. To je bil razlog za njegovo hitro kanonizacijo, ki se je zgodila že leta 1591 pod Fjodorjem Ivanovičem. Šlo je za zapozneno, a premočrtno razgaljenje "nadvse pretkanih menihov, imenovanih josifovci", ki so svoj čas v Maksimu videli utelešenje heretičnosti in trmoglavosti.

Obsodba Maksima je pričala o prekinitvi bizantinskega nasledstva, zavrnitvi ustvarjalnega nadaljevanja bizantinske dediščine. Vse razlike med Maksimom in njegovimi ruskimi tožniki je mogoče pojasniti s sledečo primerjavo: za "josifovce" je bil pomemben Tretji Rim, to je Moskva; prepričani so bili, da se v njihovem času poraja veliko in novo krščansko cesarstvo; Maksim pa jim je nasprotoval, saj je imel Moskvo za blodeče mesto. "Ko sem hodil po trpki in z nesrečami posejani poti, sem srečal ženo, ki je sedela ob njej in si z roko podpirala glavo, sklonjeno proti kolenom. Žena je žalostno stokala in neutolažljivo jokala, oblečena je bila v črno oblačilo, kakršno v skladu z navado nosijo vdove. Okrog nje pa so bile zveri, levi in medvedi, volkovi in lisice. Dejal sem ji, da mi je ime Vasilij in jo vprašal, zakaj sedi ob tej poti in zakaj jo obdajajo tako strašne zveri. Odvrnila mi je: 'O, popotnik, naj bo ta pot podoba tega zadnjega skesanega veka'."

VII.⁸

Vipper je v svoji znani knjigi o Grozнем pronicljivo primerjal čas metropolita Makarija s "katoliško reformo", Stoglav pa je razumel kot nekakšno podobnost s

tridentinskim koncilom. Ta primerjava je nedvomno pravilna. V Makarijevem času so se namreč v Moskvi trudili, da bi "gradili kulturo kot sistem". Njegov čas je bil čas zbiranja. Zbirali so staro gradivo, in sicer domače, rusko; grški vzorci so bili zopet potisnjeni na stran. Istrin je dobro ugotavljal: "V 16. stoletju so grške vire začeli izpodrivati domači, staroruski." Ob tem je potrebno na vsak način omeniti še eno posebnost: zbiranje gradiva se je začelo v Novgorodu – je mogoče ta pojav povezovati z dejavnostjo, ki jo je pred tem vodil Genadij? Omenjeno "zbiranje" je bilo v 16. stoletju v prvi vrsti zaokrožitev in utrditev novgorodskih navad, običajev in izročil. Ni naključje, da so v carskih govorih in vprašanjih iz *Stoglava* obravnavani predvsem novgorodski primeri in zgledi. Z Novgorodom so povezane tudi pobude Makarija in Silvestra, pri katerih je opazen vpliv Zahoda (najbolj izrazito nemški). Razlogi za vzajemnost odnosa med "Izbrano skupščino" in metropolitom ostajajo nejasni. Silvester in Makarij nista bila politična somišljenika, bila pa sta si sorodna v kulturnem smislu. Kulturni in psihološko-duhovni rezultat 16. stoletja je bil dvojen: odmik od Grkov (v *Stoglavu* se ne pojavi niti eno vprašanje o grškem zgledu) in padec v skušnjava pretiranega ukvarjanja z vsakdanjim življenjem. Zmagal je "socialni" ideal ali ideal vsakdanjosti; v duhovnem svetu povprečnega Moskovčana druge polovice 16. stoletja ni bilo več prostora za posvečanje zrenju (npr. značilno izkrivljenje molitve Očenaš v trinajstem poglavju *Domostroja*). V moskovsko sintezo, namenjeno ohranjanju, ni bilo vključeno tisto najboljše in najdragocenejše iz bizantinskega izročila, vanjo ni bila vključena zrenjska mistika in asketika, dediščina hesihatov 14. stoletja. Šlo je za pomanjkljivo sintezo, opravljeno na tendenciozen način, kar v resnici sploh ni bilo zbiranje, temveč ožji izbor, ki ga je opredeljevala predhodno izoblikovana zamisel ali samovolja. Izmed klasičnih bizantinskih del so v *Makarijevske mineje* prišle *Areopagitike*, prevedene na Atosu; to delo je nasploh doživelo

nenpričakovano razširjenost in priljubljenost (*Grozni* je bil velik ljubitelj *Areopagitik*).

Ni potrebno, da bi se podrobneje ustavljali ob *Makarijevskih velikih bralnih minejah*, ob tem načrtu, da bi na enem mestu zbrali "vse svete knjige, ki se nahajajo in berejo v ruski deželi". Primerno je omeniti le to, da Makarij hagiografij ni samo zbiral, temveč jih je tudi predeloval in urejal, da bi tako ustvaril celovito podobo o določenih krepostih. Mineje niso bile edini literarno-enciklopedični podvig metropolita Makarija. Nič manj pomenljiva in pomembna ni bila niti velikopotezna izdaja Biblije, kjer so se biblijske pripovedi združile s *Palejo* in *Kronografom*, *Peteroknižje* pa je bilo delno posredovano s parafrazami. Zanimivo je, da se ta biblijska besedila ne skladajo z Genadijevo različico. Makarijeva izdaja zajema tudi obilico iluminacij. Te številne miniature, ki so še vedno pomanjkljivo preučene, predstavljajo posebno zgodovinsko-politično zanimanje in nedvomno pričajo o naraščajočem zahodnem vplivu. Nasploh je v moskovskih in novgorodskih rokopisih 16. stoletja opazen močan vpliv meniške gravure (npr. rastlinski ornament, značilen za pozno nemško gotiko), kar velja tudi za prve moskovske tiskane knjige. Že sam obstoj tiskarstva je bil v Moskvi povezan z nemškimi (tudi danskimi) prviniami, ki so se širile s posredniško vlogo Novgoroda. Omembo si zasluži "Zmagoslavna knjiga", sestavljena po Makarijevem naročilu (najverjetneje pod južnoslovanskim vplivom) kot dopolnitev in vzporedno branje minejam. V spomin pa si je potrebno priklicati tudi "Stopenjsko knjigo".

Stoglav ["Knjiga stotih poglavij"] je delo, pri katerem se je potrebno ustaviti. Gre za eno najtežjih in najbolj zapletenih tem iz zgodovine staroruskega prava in vsakdanjega življenja. Največja težava je v neskladju in očitni nepovezanosti med vprašanji in odgovori. V *Stoglavu* vprašanja postavlja car oziroma njegovi svetovalci, "Izbrana skupščina". Ta vprašanja so bila na splošno liberalna ali vsaj družbo preoblikujočega značaja. V njih je mogoče opaziti celo vrsto ostrih

razgaljanj laži. Skupaj s tem je opazno jasno stremljenje k enotnosti – "nespokojnost", nad katero se pritožuje car, je pomenila pestrost krajevnih navad. Sprašujoči pri vsem tem niso vedeli, komu zastavljajo vprašanja in od koga naj pričakujejo odgovore. V odgovorih je mogoče začutiti nezadovoljstvo vprašanih, njihovo nepremakljivo in trmasto vztrajanje pri starem. Težko je verjeti, da je bil tudi sam metropolit željan dejanskih sprememb.

Stoglav je bil zamišljen kot "reformistična" zbirka, ki pa se je izkazala za reakcionarno.

Po drugi strani se pri tem "zbiranju" iz petdesetih let 16. stoletja kaže nekaj novega – gre za namerno vzpostavitev in utrditev določene reda. Med drugim je bil "Domostroj", tako zelo značilen spomenik svoje dobe, pravzaprav strankarski program ali projekt, zgledna in idealizirana naloga, svojevrstna utopija, ki je ni mogoče imeti za verodostojno sliko vsakdanjika.

Gre za poučno in ne opisno knjigo. V njej je orisan teoretični ideal in ne vsakdanja stvarnost. Poleg tega so bile v tem času številne stare prvine podvržene odstranitvi in obsodbi. V tem oziru je nadvse pomenljiva obsodba Baškina, ki se mu je pridružil velik del vidnih zavolžcev. Ti niso bili upoštevanjani ne kot priče ne kot njegovi somišljeniki, pač pa so bili že v naprej ožigosani za krivce, ki jih je potrebno obsoditi. Tako sta bila obsojena Artemij, igumen Trojicko-Sergijeve lavre, in Feodorit Kolski, učitelj Laponcev. V tem primeru za zgodovinarja niso zanimive posamezne točke obtožbe – konec koncev so se v zavolških puščavniških bivališčih skrivali tudi dejanski samosvoji svobodomisleci, ki so s svojimi "dvomi" prestopili mejo dovoljenega (kot npr. Feodosij Kosoj). Bistveno bolj pomenljiva je drža sodnikov, ki so želeli na vsak način posplošiti povezavo med posledico in vzrokom, pripisati negativne posledice celotnemu zavolškemu gibanju. Še posebej zanimivo in poučno je delo pisarja I. M. Viskovatega, ki je bil pomemben in vpliven diplomatski pisar, vodja zunanjepolitičnega urada. Upal si je odkrito spregovoriti o novostih, ki sta

jih prinesla metropolit in Silvester. Šlo je za novosti v ikonopisju. Viskovati je zavračal tiste nove ikone iz moskovske cerkve Marijinega oznanjenja, ki so jih na ukaz Silvestra po obnovi zaradi požara prizadete cerkve leta 1547 ustvarili pskovski in novgorodski umetniki. Poleg tega so Viskovatega motile istočasno nastale nove freske carskih soban. Viskovati je tedaj vseskozi nastopal kot Silvestrov nasprotnik, kot nekdo, ki ga je dolžan opozarjati na škodljive novosti. Toda Viskovati je bil obsojen ravno zaradi novosti, saj mu je bilo očitano heretično in brezobzirno vedenje, čeprav škofovski zbor, ki je izrekel sodbo, na njegovo spraševanje in začudenje ni bil sposoben odgovoriti na zadovoljiv način. Pomen tega spora o ikonah je globlji in širši od ustaljenih razlag. Viskovatega si ne smemo predstavljati kot zakrknjenega občudovalca mrtve preteklosti, zatiralca kakršnih koli ustvarjalnih prenov v ikonopisju. V "dvomih" Viskovatega je mogoče zaslediti zelo globoko in pretanjeno religiozno misel.

Za rusko ikonopisje je bilo 16. stoletje resnično prelomno. Ta prelom je bil najbolj izrazit v Novgorodu in Pskovu, od koder so se novosti razširile tudi v Moskvo. Ni težko opredeliti smisla tega preloma ali premika. Šlo je za oddaljitev od hieratičnega realizma in začetek navdušenja nad simbolizmom oziroma, natančneje, alegorizmom. Na zunaj se je to odražalo v pojavljanju novih tem in kompozicij, ki jih je Buslajev posrečeno označil za "bogoslovno-dialektične". Odločilna prevlada "simbolizma" je pomenila razpad ikonopisja kot takega. Ikona je postala pretirano literarna, namesto podob je vse bolj prikazovala ideje; sama religiozna ideja se je pogosto izgubljala v umetniški mojstrovini ali shematičnosti oblik. Ikona se je pogosto spremenila v ilustracijo, spremljajočo literarna besedila – včasih biblijska, včasih hagiografska ali apokrifna. Občasno je ikona postala celo miniaturna, prepisana na leseno podlago. V tem literarnem ali ilustracijskem simbolizmu so se prepletali različni vplivi. Veliko prvin je prišlo s slovanskega juga kot

zadnji val bizantinskega kulturnega preporoda. Z njim se je združil čedalje močnejši zahodni vpliv, vpliv zahodnih gravur.

Viskovati je pravilno opazil in razumel ta premik v ikonopisju: "Videl sem, da so odstranili ikone s človeško podobo našega Boga Kristusa in jih zamenjali s pisanjem, ki ga še nisem videl, pri čemer sem se silno zgrozil in zbal pretkanosti ter vsakega zlobnega rovarjenja."

Viskovatega sploh ni motila novost kot taka, temveč ga je skrbela zasnova te nove ikonografije. V njej je prepoznaval svojevrstno vrnitev v Staro zavezo in zavrnitev evangeljske "resnice" v prid preroškimi "podobam" ali "sanjam". Izhajal je iz načel trulskega koncila [691–692]: "Upodabljanje je potrebno v skladu s telesnim izgledom." Pri tem je opozarjal: "Podobe se ne sme častiti bolj kot resnice." Iz tega razloga ga niti približno ni mogel pomiriti metropolitov odgovor, ki je v angelski podobi Kristusa videl "pisanje po Izaijevi prerokbi", dve krili škrlatnega plašča pa je razumel kot "pisanje po zgledu velikega Dionizija [Areopagita]".

Metropolitov odgovor je bil zmeden. Ravno v tem je bilo bistvo "dvomov" Viskovatega, ki je trdil, da se pisanje ikon ne sme ravnati po že izpolnjenih prerokbah, temveč po Evangeliju, to je v skladu s polnostjo zgodovinskega učlovečenja, "da se ne bi zapostavila slava telesne oblike našega Gospoda Jezusa Kristusa". Viskovati ni objokoval starih časov, marveč je pogrešal "resnico", to je ikonografski realizem. Njegov spor z metropolitom je bil spopad dveh religiozno-estetskih usmeritev: tradicionalnega hieratičnega realizma in simbolizma, prepojenega z razbrzdano religiozno domišljijo. Skupaj s tem je ta spopad pomenil srečanje bizantinskega izročila in napredujočega zahodnega vpliva. Na paradoksalen način je zmagalo "zahodnjaštvo", toda v imenu "starine" in "zbiranja".

To paradoksalno združevanje se jasno kaže pri Groznem. Neki sodobnik ga je opredelil takole: "Bil je naravno dober v retorični veščini in razumnem mišljenju." Grozni ni bil zgolj

izjemen zaradi svojega naučenega knjižnega učenjaštva, pač pa je bil tudi pisateljsko nadarjen. Njegov slog je odražal odločnost in izrazitost, čeprav je obenem pretiraval s citati in parafrazami; glede na zajedljivo opazko Kurbskega, jih je "podajal kakor cele molitvenike in pisma". O Groznem je poznejši letopisec zapisal: "Bil je mož izjemnega knjižnega znanja in gostobesednega izražanja." Karamzin je trdil, da "je njegov slog živahen, njegova dialektika pa močna".

Groznega je neizmerno zanimala religiozna misel. Izoblikoval je lasten religiozni nazor, zaradi katerega je tudi veliko pretrpel, saj je bil ta nazor mračen in težak. Grozni pa navdihov ni iskal le v starih časih. Vselej so ga privlačili pripadniki zahodne vere, čeprav jih je istočasno napadal s hudimi očitki in se z njimi podajal v besedne dvoboje – dovolj je omeniti njegov znameniti spor z Rakito, "ministrom zbora čeških bratov". Ni naključje, da so "zahodnjaki" prav pod Groznim začeli množično prihajati v Moskovo. Sodobniki so si Groznega zapomnili po tej naklonjenosti do Zahoda in zahodnih prišlekov. Nekoliko pozneje se ga je z nelagodjem spominjal znani pisar Ivan Timofejev: "Kako strašno, celotna njegova notranja politika je bila v rokah barbarov." Tujce je označil za barbore. Grozni ni bil usmerjen na Zahod le politično, ampak tudi kulturno. Sam ni hotel priznati zgodovinske odvisnosti od Grkov. Posevinu je odgovoril: "Naša vera je krščanska, ne grška."

Med pisci 16. stoletja zavzema povsem posebno mesto Zinovij Otenski, avtor zelo pomembne knjige z naslovom "Prikaz resnice za spraševalce o novem nauku", ki jo je sestavil kot odgovor na nesporazume, povzročene zaradi propagande Feodosija Kosoja. Zinovij je pisal z žarom, s pravim pisateljskim temperamentom, čeprav je njegov slog težak, njegova misel pa ne vedno tekoča. Pri njem je opazna velika načitanost. Njegovo pisanje ni samo pričevanje, temveč tudi ocenjevanje, kar ga razlikuje od sodobnikov. Njegovi zaključki stojijo na bogoslovnih temeljih, povezani so z

biblijskimi besedili, obravnavanimi skupaj s svojim kontekstom.

Ni lahko opredelili Zinovijeve vloge v tedanjih sporih in razdori. Bil je soroden Maksimu Greku, izročilo ga namreč označuje za "učenca častitljivega starca". Poleg tega je bil za Zinovija značilen duh novgorodske samostojnosti. Odločno in prepričano je grajal in sodil življenje tedanje družbe, pri čemer je mogoče zaznati odmeve Maksima Greka. Toda z Maksimom in celotnim zavolškim izročilom se je razhajal glede zelo pomembnega vprašanja: sam ni bil nepridobitnik, samostansko premoženje je zagovarjal na podoben način kot Josifovci; tega ni počel brez ironije na račun "kneza meniha" [Vasilija III., vladal 1505–1533].

Iz zavolške usmeritve je Zinovij prevzel predvsem duha bogoslovnega premisleka, živost zanimanja za bogoslovje, osveženo z izkušnjo duhovnega življenja skupaj s splošno religiozno-nravstveno občutljivostjo za odnos do življenja bližnjega.

V tem se je razlikoval od svoje dobe – njegova knjiga o heretikih je verjetno prav zato ostala v senci (nanjo se je skliceval edinole Nikon). V tem zmedenem obdobju uporov in preizkušenj se je v Moskvi pojavil in okreplil duh stagnacije in nepremičnosti. "Ta herezija se je v Moskvi pojavila pri nekaterih brezumnejših, ki blodijo, da je učenje iz knjig nepotrebno, kar povzroča neukost, ta pa je najboljša pot do padca v herezijo, v katero se ujamejo tisti, ki ne berejo knjig."

To je zapisal Kurbski. Predstavljene značilnosti ne moremo posplošiti, čeravno je ob koncu stoletja ravno takšna drža čedalje bolj prevladovala in napredovala. Na predvečer obdobja zmede ("smuta") je bila pod carjem Fjodorjem z vso odločnostjo izoblikovana cerkvenopolitična "teorija Tretjega Rima", ki se je tedaj iz apokaliptične domneve dokončno preoblikovala v ideologijo oblasti. Ustanovljen je bil Moskovski patriarhat, ki je pričal o neodvisnosti ruske Cerkve in prevladi Ruskega carstva nad njo (npr. razlogi v ustanovni listini). V prvi vrsti je šlo za politično

dejanje, ki je prodrlo v globine ljudskega duha. Šlo je za odločilno zavrnitev Bizanca.

Prevod: Simon Malmenvall

1. "Križa ruskega bizantinstva" je naslov prvega poglavja obsežne monografije filozofa, teologa in patrologa Georgija Florovskega (1893–1979) *Poti ruskega bogoslovja*. Gre za klasično delo, ki je nepogrešljivo za preučevanje ruske kulturne zgodovine s pravoslavnega zornega kota. Besedilo je prevedeno iz ruskega izvirnika: ГеоргийФлоровский, Путирусскобословия (Georgij Florovskij, Puti ruskago bogoslovija), Pariz, YMCA-Press, 1983 (prva izdaja 1937). Prevedeno prvo poglavje predstavlja osrednje kulturnozgodovinske silnice ruskega srednjega veka, v obdobju med 11. in 16. stoletjem. Osebna imena, katerih nosilci izhajajo iz ruskega prostora, sledijo ruski antroponimični tradiciji in tako niso poslovenjena.
2. Gl. Golubinski, I, pogl. IV. Prosvetljenje, str. 701 itn. Prvi razdelek tega poglavja se glasi: "Neuspešni poskus Vladimirjeve uvedbe izobraževanja in naša dejanska izobrazba – pismenost." Golubinski se je takole premočrtno izjasnil: "Brez dvoma je pri nas izobraževanje uvedel Vladimir, vendar se na naših tleh ni prijelo in dobilo domovinske pravice, pač pa je precej hitro usahnilo." (Str. 709.) Za to je bila kriva ruska nesposobnost, odsotnost volje po izobraževanju: "Ni bilo nikakršne npravstvene spodbude" za izobraževanje. (718) "Zaradi odsotnosti samozavedanja o udeleženi pri zgodovinski dolžnosti biti izobražen, združenim s prelaganjem te dolžnosti na ramena tistih, ki so brez nas predstavljali izobraženi Vzhod, to je na Grke, se sploh nismo zmenili za izobraževanje in prišli do sklepa, da je mogoče preživeti tudi brez tega." (719.) "Pismenost in ne izobrazba – v teh besedah je zajeta vsa naša zgodovina nadvse dolgega obdobja od Vladimirja do Petra Velikega." (720.) Takšen vzorec je mogoče najti tudi pri Ščapovu, le da se za razliko od Golubinskega ne sklicuje na rusko "nesposobnost" ali odsotnost želje po učenju in pomanjkanje organiziranih šol, marveč na splošne socialno-zemljepisne razmere ruskega zgodovinskega razvoja. "Posledica tega je bila, da Rusija do Petra Velikega ni poznala nikakršnega visokega intelektualnega razvoja, obstajali niso niti zametki znanstvene teoretične misli." A. P. Ščapov, Obščij vzgljad na istoriju intelektual'nago razvitiya v Rossii (1867). Sočinenija, izd. Pirožkova, II, 494. Odsotnost kronologije za celotno književnost pred Petrom Velikim je zagovarjal A. N. Pypin, zv. I (1902), predgovor IV–VI, str. 98, 250–251. Gl. tudi V. N. Ikonnikov, O istoričeskom značenii Vizantii v ruskoj istorii, K., 1869 (rec. Ključevskij. Pr. ob., 1869 in "Otzvyvy i otvety", 1918); V. O. Ključevskij, Pskovskiespory, Pr. ob., 1872 in "Opyty i issledovania", 1912; F. A. Ternovskij, Izučenie vizantijskoj istorii i ee tendenciozno epriloženie k Drevnej Rusi. K., 1875–1876, dva natisa.
3. Poduki proti poganskim prežitkom in vraževerju so zbrani v A. I. Ponomarëva, Pamjatniki drevne ruskoj cerkovno-učitel'noj literatury, tretja izdaja, 1897 (spremna beseda P. V. Vladimirova); gl. E. N. Aničkov, Jazyčestvo i Drevnjaja Rus', 1914; N. Gal'kovskij, Bor'bahristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi, teksty i issledovanie, 1913 in 1916. Osnovna izdaja slovanskih apokrifov do sedaj ostaja Tihonravov, Pamjatniki otrečenoj ruskoj literatury,

- 1 in 2, 1863 (del nedokončanega tretjega zvezka je v "Sbornik Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj akademii nauk", zv. 58, 1895); I. Ja. Porfirjev, Apokrifičeski- eskazanja o vethozavetnyhlicah i sobytijah, 1872 in 1877; Apokrifičeskie skazanja o novozavetnyhlicah i sobytijah, 1890; M. N. Speranskij, Slavjanske apokrifičeskie evangelija, 1895; A. I. Jacimirskij, Bibliografičeski jukazatel' apokrifov v južno-slavjanskij i ruskojpis' mnenosti, prva izdaja, Apokrifij vethozavetnye, 1921; J. Ivanov, Bogomilski knigi i legendi, 1925. Posebne pozornosti si zaslužijo dela A. N. Veselovskega o apokrifih in duhovni poeziji; gl. npr. njegov znani članek "Kalikiperhožie i bogomil'skiestranniki". Vestnik Evropy, 1875. Veliko gradiva je tudi pri F. I. Buslajevu, Istoričeskie očerki ruskoj narodnoj slovesnosti i iskusstva, 1–2, 1861; nova izdaja 1914.
4. N. K. Nikol'skij, O drevne russskom hristianstve. R. M., 1913, junij; M. D. Prisělkov, Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X–XII vv., 1913 (gl. recenzijo A. A. Šahmatova, Zametki k istorii drevnejšej ruskoj cerkovnojžizni. Naučnyj istoričeskij žurnal, 1914, 4); Bor'badvuhmirovozzrenij, "Rossija i Zapad", Istoričeskij sbornik, 1923; G. G. Špet, Očerkrazvitiija ruskoj filosofii, 1, 1922; G. P. Fedotov, Tragedija inteligencii. "Versty", II, 1928; B. Leib, Rome, Kievet Byzance a' la fin du XI-e sie'cle, 1924; M. E. Šajtan, Germanija i Kiev v XI v. Letopis' Arheografičeskoj komissii za 1926, prva izdaja (34); 1927. N. V. Volkov, Statističeskiesvedenija o sohranivšijsjarusskikhknigah XI–XIV vv. i ih ukazatel'. Pamjatnikiotečestvennojliteraturydrevnej Rusi. P., 123, 1897; N. K. Nikol'skij, Bližajščiezadačizučenijadrevnerusskoj-knižnosti. Pamjatniki, 147, 1902; A. I. Sobolevskij, Neskol'ko myslej o drevnerusskoj literature, II. Drevnerusskieknigi i Cerkov', 1903. 11; V. N. Peret, Opisi monastyrskih bibliotek XVII veka i spornyevoprosydrevnerusskojliteratury. Slavia, III, 1921; A. D. Sedel'nikov, Neskol'ko problem po izučeni-judrevnerusskojliteratury. Metodologičeskienabljudenia. Slavia, VIII, 1929–1930; V. M. Istrin, Očerkistoriidrevne-russkojliteraturydomoskovskogo perioda (XI–XIII vv.). Pgr., 1932; N. K. Nikol'skij, Materialydljapovremennago spiska ruskihpisatelej i ih sočinenij (X–XI vv.). Spb., 1906; A. S. Arhangel'skij, Tvorenijaotcov Cerkvi v drevnerusskojpis'mennosti. ŽMNP. 1888, julij in avgust; Episkop Antonij (Vadkovskij), Iz istoriihristianskojpropovedi, druga izdaja, 1895; N. K. Nikol'skij, Povest' vremennyh let kak istočnikdljanačalnogo perioda ruskojpis'mennosti i kul'tury, prva izdaja, Lgr. 1930; gl. V. M. Istrin v Byzantino-Slavica, IV, 1932. "Besedo" Ilariona je najprej izdal A. V. Gorskij, Prib. II, 1844; ponovno jo je v zbirki "Pamjatniki" izdal Ponomarev, prva izdaja; gl. raziskavo I. N. Ždanova (1872) v njegovih "Sočinenija". Zv. I. Pridige KirilaTurovskega je prvič izdal K. Klajdovič, Pamjatnikirossijskoj slovesnosti XII veka. M., 1821; ponovno jih je izdal Ponomarev, druga izdaja. Gl. delo M. I. Suhomlinova v "Rukopisi grafa A. S. Uvarova". Zv. II, 1858 in njegova "Issledovanija", druga izdaja, 1908; Gl. V. Vinogradov, O karakterepropovedničeskagotvorčestvoKirilla, episkopa Turovskega. Sbornikstatej v pamjat' 100-letijaMoskovskojduhovnojakademii, 1915; Isti, Ustavnyčetenija, 1–3, 1914–1916; Za KlimentaSmoljatiča gl. Hr. Loparev, Poslanie m. KlimentapreviteruFome. Pamjatnikidrevnerusskojpis'mennosti 90, 1892; N. K. Nikol'skij, O literaturnyhtrudah m. KlimentaSmoljatiča, pisatelja XII veka. Spb., 1892; gl. Golubinskij, I, 2 (v drugi izdaji), 816–853. Gl. še G. P. Fedotov, Žitie i Terpenie sv. AvraamijaSmolenskago. Pravoslavnajamysl' št. 2, 1930.
5. Za književnost 13. stol. gl. Istrin, Očerk, 1922; Isti, Issledovanija v oblasti drevnerusskojliteratury, 1906. Za posledice tatarskega napada gl. N. Srebrjanskij, Drevnerusskieknjažeskiežitija, 1915. Za Pečerskipaterik gl. raziskavo D. I. Abramoviča, 1902; nova izdaja Paterika pod njegovim uredništvom, Kijev, 1931. Za zgodovino protijudovske polemike gl. V. Adrianov, K literaturnojistoriiTolkovojpalei. Tr. K. D. Akad., 1910 (izbor literature). O "drugem" južnoslovanskem vplivu gl. pri Speranskem in njegovih predavanjih; A. I. Sobolevskij, Južno-slavjanskoevljanjanje na russkujupis'mennost' v XIV–XV vv. 1894; Obrazovannost' M. Rusi XV–XVII vv. 1892; Perevodnaja literatura M. Rusi, druga izd., 1903; A. V. Gorskij, O snošenjahrussoj Cerkvi so svjatogorskimiobiteljami, Prib. VI, 1848; Kiprian, mitr. Kievskij i vseja Rusi, prav tam (članki so nepodpisani); I. D. Mansvetov, MitropolitKiprian v ego liturgičeskojdeateljnosti, 1882; A. I. Jacimirskij, GrigorijCamblak, 1904; G. A. Il'inskij, ZnačenieAfona v istoriislavjanskijpis'mennosti. ŽMNP., 1909, november. Gl. I. S. Nekrasov, Zaroždenienacionalnoj literatury v Severnoj Rusi, prvi del, Od. 1870; PahomijSerb, pisatel' XV v., Od. 1871; svjašč. V. Jablonskij, PahomijSerb i ego agiografičeskiepisanija. Spb., 1908; gl. pri Ključevskem, Drevnerusskiežitijajsvjatyh kak istoričeskijistočnik, 1874. Za cerkvenopolitično oddaljitev od Bizanca gl. T. V. Barsov, Konstantinopol'skij patriarh i ego vlast' nad Cerkov'ju. Spb., 1878; M. A. D'jakonov, Vlast' Moskovskih gosudarej, 1889; V. Savva, Moskovskieacari i vizantijskieavilesilvy. Har'k., 1901; A. Ja. Špakov, Gosudarstvo i Cerkov' v ih vzaimnyhotnošenijah v Moskovskomgosudarstve, prvi del, K., 1903; P. Sokolov, Russkijarhierie iz Vizantii. K., 1913. Pisma starca Filofeja so bila prvič izdana v reviji "Pravoslavnyj sobesednik", 1861, 2 in 1863, 1 (gl. A. Ist. I, št. 23); ponatisnjenja pri V. N. Malininu, Starec Eleazarovamon. Filofej i ego poslanija. K., 1901; prim H. Schaezer, MoskaudasDritte Rom, OsteuropäischeStudien, hsgg. V. O. Seminar derHamburgschenUniversität, R. 1929. Za "poroko carja v Vatikanu" gl. P. Pierlang, La Russieet le SaintSie'ge, I, 1896; ruski prevod 1912. Za ruske pripovedi o florentinskem koncilu gl. A. S. Popov, Istoriko-literaturnyjobzordrevnerusskikhpolemičeskikhsočinenijprotivlatinjan, XI–XV. M., 1875, še posebej A. S. Pavlov, Kritičeskieopyty po istoriidrevnejšejgreko-slavjanskoj polemiki protivlatinjan. Spb., 1878 (recenzija knjige Popova); gl. članek F. Delektorskega v ŽMNP., 1895, julij in A. D. Ščerbina, Literaturnajistorijaruskikhskazanj o FlorentinskojUnii, Od. 1902; A. D. Sedel'nikov, Drevnjakievskaja legenda ob apostole Andree, Slavia, III, 1924; za področje literarnega dopisovanja na začetku 15. stol. KirillTverskij i Epifanij Moskovskij, Izdaja XXI (1926). Za eshatološko vznemirjenje od 14. do 15. stol. gl. Tihonravov, Sočinenija. Zv. I; V. Saharov, Eshatologičeskiesočinenija i skazanja v drevnerusskojpis'mennosti. Tula, 1872; A. Pavlov, Zemskoe (narodnoe i obščestvennoe) napravljenijeruskojduhovnojpis'mennosti v XVI v. Pravoslavnyj sobesednik. 1863, 3 in 7; gl. delo Istrina, OtkrovenieMefodijaPatarskago. M., 1897.
6. "Prosvetitel'" prepodobnagoJosifaVolockago, v izdanihKaz. D. A., 1857; četrta izdaja, 1904; gl. N. I. Popov, Iosifovoskazanije ob eresizhidovstvujučih po spiskamVelikojMinei. Izdaja XXIII, 1913. Iz obširne literature o "židovcih" je potrebno omeniti le osnovno: Servickij, Opytissledovanija o eresi novgorodskih eretikov. Pr. ob., 1862, 6–8; Panov, Eres' židovstvujučih. ŽMNP., 1877, februar; Nikitskij, Očerkvnutrennejistorii Cerkvi v VelikomNovgorode, 1879; Novyematerialy o eresizhidovstvujučih. M., 1902; V. N. Peret, Novyetrudy o "židovstvujučih" XV v. i o ih literature. K. U. Izv., 1908, št. 10. Gl. Sobolevskij, Perevodnaja literatura; "Tajna tajnyh" izdana v Pam. Dr. pis'ma, 133, 1899; "Psaltyr' židovstvujučih" v Čtenijah 1907, "Aristotelevy vrata", 1908; "Logika židovstvujučih", ki jo je izdal Neverov v K. U. Izv., 1909, št. 8; gl. P. K. Kokovcev, K voprosu o "Logike Aviasafa".

- ŽMNPr., 1915, 5. Za Genadija Novgorodskega gl. raziskavo P. Grandickij, Pr. ob., 1878, 9 in 1880, 8 in 12. Genadijeva liturgična dejavnost je raziskana zelo skromno; gl. I. D. Mansvetov, Cerkovnjy ustav (Tipikon), M., 1885, str. 304 itn.; gl. V. N. Beneševič, K istorii prepodobnoj literatury v Novgorode k XV stol. Sbornik statej v čest' A. I. Sobolevskogo, 1928. Za delo z Biblijo gl. I. E., Evseev, Rukopisnoepredanieslavjanskobiblii. Hrist. čt., 1911; Očerki po istorii slavjanskogoperevoda, prav tam, 1912, 11 in 12; Gennadijevskaja Biblija 1499-goda. Trudy XI-go Arheografičeskogo s"ezda, v Novgorode. Zv. II, prvi del, 1914. "Slovo kratko" je izdal A. D. Grigor'ev v reviji Hristianskiečtenija, 1902; gl. Val'denberg, Drevnerusskieučenia o predelahcarskojvlasti. M., 1916; A. Sedel'nikov, K izučeniju "Slova kratka" i dejatel'nosti dominikanca Veniamina. Izd. XXX, 1925; N. Popov, Afanasievskij izvod povesti o Varlaame i Iosafate. Izd. XXXI, 1926; A. D. Sedel'nikov, Očerkikatoličeskogovlijanija v Novgorode v XV–XVI vv. Doklady Akad. N., 1929.
7. K. Nevostrujev je izdal tri stare življenjepisec častitljivega JosifaVoločkega. "Čtenija O. L. Duh. Prosv.", 1865; Poslanijalosifa v P. I. B. Zv. VI; Dr. P. Vivliofika, XIV, Čtenija 1847, 1. Gl. svjašč. P. Bulgakov, PrepodobnyJosifaVolokolamskij. C. ist. issl., 1865; K. Hruščev, O sočinienijalosifaSanina, 1868; recenzija slednje, ki jo je napisal Novostruev v Otčet o XII prisuždeniiUvar. premij, 1869; O. Miller, Vopros o napravleniiilosifa V. ŽMNPr., 1868, februar; V. Žmakin, MitropolitDaniil i ego sočinienija. M., 1881; izbor Golubinskega v Otčet o XII prisuždeniiUvar. premij. "Ustav skitskagomonašeskagožitija" častitljivega Nila Sorskega je bil prvič izdan v Moksvi, 1820. "Predanie učnikom svoim o žitel'stveskiskom" je bil izdan v Optini Pustinj leta 1849, sledilo je več ponatisov. Nova izdaja "Ustava" (Borovkovajja-Majkova) se nahaja v PamjatnikiDrevnerusskojpis'mennosti, 1879. Gl. A. S. Pravdin, Prep. Nil S. i ustav egoskotskojžizni. Hr. čten., 1877, 1; A. S. Arhangel'skij, Nil Sorskij i VasianPatrikeev. Zv. I, 1882; G. Levickij, Poročilo o napredovanju raziskav v "ŽurnalySovetaSpb. D. Akad. Za 1890 god" (analiza asketskega nauka častitljivega Nila in njegovi viri); svjašč. S. Sadkovskij, Artemij, igumenTroickij, Čtenija, 1891; S. G. Vilinskij, Poslanija starca Artemija, Od., 1906; B. V. Grečev, Zavolžskiestar. Bog. V., 1906–1909. O splošnih značilnostih dobe: P. Nikolaevskij, R. propoved' v XV i XVI vv. ŽMNPr., 1868, 2, 4 in ostalo. A. V. Gorskij, Otnošenijeinokov-Kirillo-Belozerskagomonasty'ra i Iosifov-Volockihmonahov v XV v. Prib., X; A. S. Pavlov, Istoričeskijočerk o sekularizaciičerkovnyhzemel' v Rossii v XVI v., prvi del, Od. 1874; O Kormčiknjigi učenjaka VasijanaPatrikejeva. Uč. Zap.-Kaz. Univ., 1864; "Beseda prepodobnyh Sergija i Germana, Valaamskihčudotvorcev", ki sta jo izdala V. Družinin in M. Djakonov, 1889; gl. N. Gudzij, K voprosu ob avtoreBesedy, R. F. V., 1913, tretja knjiga (seznam literature); A. Kadlubovskij, Očerki po istoriidrevnerusskojliteratury i žitijsvjatj. Varšava, 1902; V. Vasil'ev, Istoriakanonizaciiusskihsvjatj, 1893; E. E. Golubinskij, Istoriakanonizaciijsvjatjhrusskoj Cerkvi, druga izdaja, 1903; G. P. Fedotov, Svjatyedrevnej Rusi, 1931; Isti, Tragedija drevnerusskojsvjatosti. "Put", št. 27, 1931; gl. tudi Kostomarov, Russkajaistorija v žizneopisanijah, zv. II. Dela častitljivega Maksima Greka je v treh zvezkih izdala Kazanska državna akademija, 1855–1862. Pravna besedila so izdana v reviji "Čtenija" za leto 1846. Za častitljivega Maksima gl. Filaret (Gumil'evskij) v reviji "Moskovitjanin", 1842; Gorskij, Maksim Grek, svjatogorec. Prib. XVIII, 1859; V. N. Ikonnikov, Maksim Grek, 1 in 2, K., 1865–1866; druga izdaja, K., 1915 (recenzent V. Peret, Bibliogr. letopis', 1917); S. A. Belokurov, Biblioteka Moskovskih gosudarej. M., 1902; S. A. Ščelgova, K istoriizučenieniasočinienijprepodobnago Maksima Greka, P. F. V., 1911, 3–4, 1913, 4; N. Gudzij, Maksim Grek i ego otnošenije k epohe ital'janskagovozroždenija. Un. Izv. K., 1911, št. 7; A. Pokrovskij, Odin iz grečeskikhistočnikovsočinienij M. Greka, Drevnosti. Trudy Slav. KomissiiM. Arh. O. T. III; B. I. Dunaev, Prep. Maksim Grek i grečeskaja ideja na Rusi v XVI v., Drevnosti, IV, 2, 1916 in ostalo; S. Černov, K učenyimnoglasijam o sude nad Maksimom Gremom. Sb. Statej po r. istorii, posvjaščennyh S. F. Platonovu, 1922.
8. R. Vipser, Ivan Groznyj, 1922; gl. tudi S. F. Platonov, Ivan Groznyj, 1923. O Groznm kot piscu I. N. Ždanov, Sočinienija carja Ivana Vasil'oviča, Sočinienija, zv. 1, 1904. Dopisovanje s Kurbskim in novi izdaji, 1917. Spor z Rokito in luterani:Pam. Dr. P., 63 in 86; gl. Drevnerusskiepolemičeskiesočinienijaprotiv protestantov. Čtenija, 1878, druga knjiga. Gl. N. Lebedev, Makarij, mitropolitvserossijskij. Čt. O. L. Duh. Pr., 1877, 9, 10 in ostalo; K. Zasicinskij, Makarij. MitropolitvsejaRossii. ŽMNPr., 1881, 10 in 11; N. Andreev, MitropolitMakarij kak dejatel' religioznagoiskusstva, SeminariumKondakovianum, VII, 1935. Velike mineje še vedno niso v celoti izdane. Popoln opis je sestavil arhimandritJosif, 1892; gl. nedokončano OpisanieMakarievskihminej, ki sta ga sestavila Gorski in Nevostrujev, izdaja z dopolnitvami E. V. Barsov, Čtenija, 1884, I; 1866, I. Gl. V. N. Ščepkin, Licevojsbornikiistoričeskago muzeja. Izd., IV, 4, 1899; A. Presnjakov, Izd. 5, 3; gl. Evseev, Hr. čten., 1913 in 1914. "Stoglav" v izdaji Kazanske akademije 1862 in 1887 ali v izdaji Subbotina, 1890; gl. tudi izdajo Kožančikova, 1863. Gl. raziskavo svjašč. D. Stefanovič, O Stoglave. Ego proižoženie, redakcii i sostav, 1899; rec. G. Z. Kuncevič, Izd. XV, 4; A. Ja. Špakov, Stoglav. K voprosu ob oficial'nomilineoficial'nomproižoženiietagopamjatnika. Sbornikstatej po istorii prava, posvjaščenn M. F. Vladimirkomu-Budanovu. K., 1904; iz stare literature o Stoglavu gl. I. V. Beljaev, Ob istoričeskomznačeniidejanijmoskovskagosobora 1551 goda. R. Beseda, 1858, IV, otd. kritiki; I. N. Ždanov, MaterialyldjaistoriiStoglavagosobora. ŽMNPr., 1878, in v njegovih Sočinienija., I; N. I. Lebedev, Stoglavijvsobor 1551. Čt. O. L. Duh. Pr., 1882 in ostalo. Za "Domostroj" gl. v izdaji A. Orlov, Čtenija, 1908, II; raziskava istega, 1917; gl. A. A. Kizevetter, Osnovnyetendencii drevnerusskagoDomostroja, R. Bog., 1896, januar. "Istoričeskiočerkki", 1912. "Preučitev" dejavnosti Viskovatega je izdana v reviji Čtenija, 1847 in 1858; zanj gl. Buslaev, Ist. očerkki. Zv. II; N. Andreev. O dele d'jaka Viskovatago. SeminariumKondakovianum, V, 1932. Gl. še V. I. Ščepkin, M., ikonopis' v zborniku "Moskva v prošlom i nastojaščem", II, 2; P. Muratov, R. živopis' do srediny XVII st. v "Istorija r. iskusstva" pod red. I. Grabarja. Zv. VI; Zabelin, Domašnijbýt r. carej, – o rospisi Kremlja – dvorcov; A. I. Nekrasov, Knigopečatanie v Rossii v XVI i XVII vv., Kniga v Rossii. Pod red. V. I. Adarjukova i A. A. Sidorova, I, 1924; N. S. Bol'sakov, Mosk. figurmajagraviura XVI v., 1927. O zahodnem vplivu v Moskvi 16. stoletja gl. I. V. Cvetaeva, Protestantstvo i protestanty v Rossii do epochipreobrazovanija. M., 1890. "Istinypokazanie" ZinovijaOtskega je izdala Kazanska državna akademija, 1863. Gl. disertacija F. Kalugina, Zinovij, inokOtskij i ego bogoslovsko-polemičeskije i cerkovno-učitel'nyeproizvedenija, 1894; rec. V. F. Bocjankovskij, ŽMNPr., 1894, november. Za Jermolaja Erazma gl. I. Šljapkin, ErmolajPregrešnyj, novyjpisatel' epochiGroznyago, S. F. Platonovu učeníki, 1911; V. F. Ržiga, Literaturnajadejatel'nost' Ermolaja Erazma; Letopis' zanjatijArheografičeskijkomissii, v. 33, 1926; Ju. A. Javorskij, K voprosu o lit. Dejatel'nostiErmolaja Erazma, v Slavia, IX, 1930–1931.



DARJA URH

Nedorečeno

Konec

Glej, kako sva vse bolj ranljiva ...
Daj - reciva nedorečenemu konec,
Da pol in pol ne bosta več celota,
da zastreva gole oči in jih rešiva sramote.
Da ugasneva svetlobo polarnega dne brez
sonca.
Končno odpriva lupino in moliva za zdravo
sredico.
... če je ne bo ... pojdiva v dve smeri.
Za zmeraj.

Vprašaj se

Si že pobožal nedotaknjeno?
Zacelil ranjeno?
Si kdaj izbral brezpotje,
hodil med ogledali in bil poln praznine?
Si kdaj ljubil brez telesa?
Je tvoje telo zbolelo od tišine?
So tvoje dlani stiskale do krvi?
Vprašaj se, sprašuj.
Jaz sem vse.

Rdeč dežnik

Moj strah je iz papirja
... tistega preblizu ognjišča ...

Najino nebo je iz zvezd polarne noči.
Za nama je vselej tropičje čutenja.
Ne greva po vrsti,
ljubiva pa vselej med vrsticami in vse naokrog.
Moje jutro bo jutri dišalo kot tvoje telo
in sijalo kot rdeč dežnik na črno-beli sliki.

Govori mi, ljubezen

Govori mi, ljubezen.
S prsti, dlanjo, drhtenjem.
Povej mi, kako daleč je tvoja bližina.
Ostaniva vsaj še malo.
Zmehčajva dotik in ga peljiva do vode v očeh.
Ljubiva se. Ves čas.
In se kot luna dopolniva
do zadnjega kraja.

Začetek

Ko greva, gredo koraki kar sami od naju,
ko naju je strah, se skrijeva ... zdaj vate, zdaj
vame.

S teboj se včasih odenem v čipkaste misli.

Vse najino so nebeško modre spominčice brez
sramu.

Imava začetek, konca nikdar.

Na poti počijeva pod kamnitim obokom,

odgrinja dežne kaplje z nasmeha

in ga sprašujeva:

"Nasmeh, zakaj ti gre z nama vedno na smeh?"

Samo pogledava se in se nasmejiva, saj veva.



SMILJAN TROBIŠ

Pesmi

V toplini noči

Sprejemam strašno moč,
ki hoče preplaviti moje bitje.
Ta silni ogenj, ki ne pusti sanjam misliti,
močnejši je od mene
in me vodi po nedoumljivih in nerazumnih
potih.
Vem, ljubezen je. Sprejemem to moč,
ljubiti pomeni goreti, in kar gori, ne more
moliti,
plamen je molitev sam po sebi.
Izničenje volje in misli je še večja molitev.
Sprejemem, drugače ne morem povezati ognja,
sebe in Stvarnika, pustim, da me nosi vroči
veter
nad ognjem in plavam v lastnih plamenih.
Kje je zdaj tihi mir, poln prijetnih misli,
kje je zdaj hiša, kjer sem počasi bival zavedajoč
se svoje sreče?

Nekaj dobrega

Verjel sem v nebesa na zemlji;
njihove koščke sem po višinah lovil.
Vsako veselje mi je pomenilo novo obljubo:
Le še en hrib bom prelezal, sem mislil,
in srečo bom ujel in za vedno dobil.
Vse je postajalo vedno bolj čudno.
Postajal sem senca v svetu svojih hrepenenj.
Spraševal sem se, kaj je življenje,
in odkril, da je življenje velika skrivnost,
iz katere, ne da bi se ljudje tega dobro zavedali,
Bog dela nekaj dobrega...

Odločitev

Po humusu se plazim. Moj pot zaliva rože.
Rad bi pogledal navzgor. Med cvetice in
metulje,
med nebo in krasotice. Da bi videl oblake
in da bi vzljubil dež. Da bi spet veroval v
modrino neba
in toplino sonca. Ves čas v meni govori glas:
Poglej navzgor, vzljubi z očmi!
Jaz pa se vračam v blato humusa, kot da rože ne
bodo več rasle,
če jih ne zalijem s svojim potom in krvjo.
Darovati se moram,
zakaj le tako bom postal metulj. Zaplavati
moram med lepoto in sonce,
med oblake in rože. Dovolj je bilo umiranja.
Čas je, da grem.

Manifest

Bog je svoboda. Drugačnost je manifest.
Otroci tepejo klišeje in red. Mi smo otroci,
odvisni od veselja, toplo ljubečega, ki ne mara
pravil,
ne resnobe. Naključje je rešitev, ker ga ni.
Nestvarno še ni nebivajoče.
Mi mo otroci. In nič ni nemogoče.
Kdo bi rad prebil oklep svoje nesvobode?
Naj postane otrok, naj zaupa, naj ne sili.
Naj se umiri v vsem vesoljnem dogajanju
in naj ga sprejme. Veliko se uči in razmišlja,
da bi postal otrok, kar je.
Toplina premaga hlad svobode
in otrok se igra v ljubezni.

Našel sem

Vse valuje pod oboki srečnega neba.
Nič več dvoma, ne upora. Vse se je steklo
v svetlobo rajanja tihih misli, ki so našle
Edinega.
Sem prah in pepel. Samo on je resničen.
Zgrešim. Sem dolgo poletje sna.
Preveč si želim in sanjam višave.
Družim se z njim v neslutelih daljavah ...
Ni ugovora. Razsvetljena je tema. V dnu žari
ljubezen,
ki preveva vsa vesolja. Odprla se je mavrica.
Nikoli več črnine, nikoli več zla.

Potopljen

Dolgo sem umiral in ko sem utonil v ljubezni,
sem splaval na gladino. Potoval sem po daljnih
deželah
in nisem vedel, da si: tukaj. V domišljiji sem
hodil
iz preteklosti v prihodnost, iz prihodnosti v
preteklost,
v vse čase, in nisem vedel, da si: zdaj.
Krmaril sem med dobrim in slabim
in nisem vedel, da si v vsem.
Vračam se v tukaj, v zdaj in v vse.
Tu, kjer sedim, je najvišji kraj mojega bivanja.

Njegova prisotnost

On nam je dal besede
in nam odvzel molk. Pokazal je pot, vse poti so
v njem,
polne njega samega. V rožah pred staro sliko,
pod mizo, nad lučjo,
v zraku in v strunah, v rokah in v nogah in v
dušah vseh.
V njegovem naročju ni trdo,
mehko je njegovo naročje.
Smrt ni nič. Je, kot most, kot tunel, kot vsaka
sprememba.
V njem plavamo, velik je ocean. Dihamo njegov
zrak
in prejemamo in odmetavamo. Temne globine
so razsvetljene.
Temni prepadi razmika so osvojeni, prežarjeni z
edino lučjo.

Orodje ljubezni

Trpljenje, brez tebe se roža ospe. Kaj vse daješ - kot da iz tebe izhaja vse!
Brez tebe svet ne bi bil bogastvo. Ne bi cvetele rože, rasle hiše, brez tebe oblaki ne bi plavali po nebu. Sprejemem te, ker me boš peljalo po novih poteh. A kaj, če se naenkrat vse konča?
Ne bo se končalo. Vse bo šlo naprej, kot do zdaj. In bomo veseli, čudni, žalostni, smešni ... Samo veselje bo spremenilo svojo vsebino - in ta vsebina smo mi ... In ko bi rad zaokrožil vse dele, stvari, ki jim pripadam, dogodke, čas, pozabljam, da je že vse zaokroženo, da je že vse davno zaokroženo ...
Moja odprtost je moja moč. In plavam po svetu s kančkom strahu, z veliko vero: veselje je večje od Zemlje in Bog je večji od moje glave in ljubezen je večja od mojega srca.

Stene strahu

Na nebu sem videl znamenje.
Vse zemeljsko je bilo šala. Mukotrpen trud in zмота.
Rožo sem povonjal, blizu mi je bila, kakor daljave v oblakih, ki so mi odgovorili.
Kje je strah, če veselje teče prav? Kje so meje, če reka mora predreti jez? Kdo sme duši ustaviti valovanje? Temine življenja mora sprejeti in razrešiti, odgovoriti z ljubeznijo, ki je lastna njeni svetosti, ki je njen izvir in njen cilj. Umiti se mora vsak večer in vsako jutro pogledati vase. Pregledati svoje pokrajine, če v njih še piha veter svobode. Večen dom je najbolj podoben duši.
In duša se trudi prehoditi težke poti. Da bo sveta v svetem, eno z vsem, ki jo je dalo in sprejelo, po odpuščeni krivdi, ki se ji reče: življenje sveta.

Osmoza

Iz višin se spusti oblak
in nevihtno nebo poravna vijuge.
A kje je dno, ki bo nosilo?
Kje so stene, da se ne bo razlilo?
Nazadnje je vse prav in ugotoviš,
da je z osmozo voda prešla v celice in ohranila
dušo.
Povzdigneš rog zaupanja. Smrt je dogajanje
sinusoide.
In ko trpeče prenašaš svoje učlovečevanje,
te stisne panika. Križ te preraste in spet ne veš,
kje si.
In kaj naj. Obrneš oči navzgor in majhni delčki
smrti
spodbijejo tvoja pričakovanja.
Manjšaš se in nazadnje boš samo še atom –
tisti, ki je bival sredi tvojega srca.

Svoboden

Moči dneva si posvetil vesoljnemu redu. Uspelo
je.
Utrujenost je postala ščit in zdaj si varen pred
napadi.
Mir si našel v velikem vesoljnem neredu, kot bi
se smejal
kozmičnim nevihtam in se postavil nadnje.
Tvoja misel je tam, kdo te more privleči v svoj
omejeni svet?
Kako genialni so, ko te učijo, ti pa že dolgo
podajaš roke
oblakom in se družiš z zvezdami. Tudi v kletkah
je prostor za svobodo.
Zato molči in poslušaj, opazuj in se smehlaj,
zakaj bolečina te bo zapustila le po križih, ki jih
boš sprejel.



ANGELIKA STROTMANN

Božje kraljestvo kot družbeni antipod doživeti zemeljski oblasti¹

Razprava o razmerju med sedanostjo in prihodnostjo Božjega kraljestva nas zlahka odvrne od vprašanja, kaj je za to kraljestvo pravzaprav značilno v vsebinskem smislu in ga dela tako privlačno, da ljudje spreminjajo svoje življenje, da bi vstopili vanj. Razen težnje po poduhovljenju in teologizaciji omenjene metafore v krščanstvu so k temu prispevali še izreki o Božjem kraljestvu sami, ki večinoma puščajo le formalen vtis o njem in privedejo do določene nebogljenosti, kar zadeva njegovo vsebino. Približalo se je, ni ga še in se postopoma uveljavlja. Skladno s tem lahko ljudje *basileioi*ščejo, vstopijo vanjo, a sočasno lahko ostanejo iz nje izključeni.

Drugače kot mi danes so Jezusovi poslušalke in poslušalci vedeli, kaj je Jezus mislil z besedno zvezo "Božje kraljestvo". Zanje ni bilo ne teološko ne duhovno kraljestvo, marveč metafora za obširno resničnost, ki je bila nasprotje sleherne človeške oblasti in izkušene empirične resničnosti, zaznamovane z zatiranjem in krivico, boleznijo in smrtjo. Da to kraljestvo, presegajoče vsako človeško družbo in družbeni red, ni zgolj ekstrapolacija zgodnej judovskih predstav o Božjem kraljestvu, temveč da je takšno predstavo delil Jezus sam, kaže ob njegovih besedah o njem tudi vrsta drugih besedil v evangelijih, nenazadnje pa naslovniki Jezusovega oznanjevanja.

NASLOVNICE IN NASLOVNIKI JEZUSOVEGA OZNAJJEVANJA BOŽJEGA KRALJESTVA

VJezusovih besedah o Božjem kraljestvu napovedano odrešenje, ki ga je bilo mogoče že izkušati v njegovih dejanjih, velja v prvi vrsti prikrajšanim in nepriviligiranim skupinam v Izraelu, ljudem z družbeno-gospodarskimi, fizičnimi in moralnimi primanjkljaji.² *K ljudem z družbeno-gospodarskimi primanjkljaji* sodijo zlasti tisti, ki jih Jezus pri Lk 6,20 s. razglašča za blažene, *revni, lačni in žalostni*. Skupna značilnost teh ljudi je dejstvo, da so nemočni, njihovo pomanjkanje perspektive in priložnosti. Vodilno geslo je pojem "ubogi". Grški pojem istega pomena *ptokhoskaže* na revščino, ki vodi k lakoti in povzroča žalost. Z njim označujemo

"popolnoma obubožane" ljudi, ki živijo v absolutni revščini, ljudi, ki živijo na robu, morda celo pod eksistenčnim minimumom in pogosto ne vedo, kaj bodo naslednji dan jedli (prim. predvsem prošnja za kruh v očenašu; Mt 6, 11 z vzporednico pri Lk 11, 3). Takšni ljudje se ne morejo več smejati, ob svojem položaju se lahko dejansko zjočejo. Med njimi najdemo hudo zadolžene kmete, dninarje, invalide, ki beračijo, sirote in vdove brez podpore družine. Wolfgang Stegemann uporablja za to skupino ljudi od Antonia Gramscija izviraajoči pojem "subalterni", ki kaže na to, da "ne le v gospodarskem in družbenem, marveč predvsem v političnem oziru nimajo dostopa do virov [vključno z izobrazbo; moja op.] in vodstvenih ustanov svoje družbe oziroma nimajo sredstev, da bi javno opozorili nase in vplivali na cilje svoje družbe".³

A k ljudem z družbeno-gospodarskimi primanjkljaji sodijo tudi *otroci* (grško *paidion*), ki jim je Jezus enako kot popolnoma obubožanim brez omejitev obljubil 'Božjo *basileio*'. Še danes so otroci v večini družb brezpravni in povsem odvisni od svojih skrbnikov. Strukturna in fizična nemoč otrok, ne pa njihovi romantizirani odkritost in zaupanje, sta razloga za njihovo brezpogojno pripadnost Božjemu kraljestvu. Njihov nizki družbeni položaj ima Jezus hkrati pred očmi, ko postavlja otroke za zgled svojim učenkam in učencem (Mr 9, 33-37 z vzporednimi mesti).

O *ljudih z dejanskimi fizičnimi primanjkljaji* Jezusove besede o Božjem kraljestvu sicer ne govorijo neposredno, vendar jim je v prid Božja *basileia*, ki jo je v Jezusovem delovanju že moč izkušati in se bližati. Najprej moramo omeniti *obsedene*. Njihovo rešitev pred demonskimi silami Jezus že sam razlaga kot znamenje Božjega kraljestva, ki je že nastopilo in se nezadržno širi (Lk 11, 20 z vzporednico Mt 12, 28). Mimo tega moramo za naslovnike Jezusovega oznanjevanja šteti zlasti še *bolne in invalide*, ker je bila ob njegovi eksorcistični dejavnosti zanj značilna predvsem njegova zmožnost zdravljenja bolnikov. Tesno zvezo med oznanjevanjem Božjega kraljestva in

zdravljenja bolnih kaže Lk 10, 9, kjer Jezus svoje učence spodbuja, naj zdravijo bolne in jim povedo: "Približalo se vam je Božje kraljestvo". Celó če sobesedilo te izpolnitvene besede ni pristno jesusovsko, je ne glede na to odmev na delovanje Jezusa, ki bolnim in invalidom ni le oznanjal odrešenja, marveč jih je sočasno ozdravljajal. Podobno kot povsem obubožani so tudi bolni in invalidi sodili med nepriviligirane in zapostavljene skupine v Izraelu, kar je pojav, ki ga še danes poznamo. Revni ljudje ne zbolijo le pogosteje kot premožni, temveč so kronične bolezni in invalidnost po drugi strani skoraj vedno privedle (in neredko še danes privedejo) do revščine in izločenosti (Bartimaj pri Mr 10, 46-52; krvotočna žena pri Mr 5, 25).

Naslovnice in naslovniki Jezusovega oznanila o Božjem kraljestvu so bili slednjič tudi *ljudje z moralnimi primanjkljaji*. Mednje so sodili davčni zakupniki (zastarel izraz je bil cestinar), prostitutke in ljudje, ki jih evangeliji nasploh označujejo kot grešnike. Po Mt 21, 28-31 imajo slednji več možnosti, da bi dospeli v Božjo *basileio*, od v lastno pravičnost prepričanih pobožnjakov (v sobesedilu gre za velike duhovnike in starešine). Odločilna je njihova spreobrnitev, ki je ni spodbudilo samo Jezusovo in Krstnikovo oznanjevanje, marveč na poseben način dejstvo, da se jim je Jezus posvetil brez predsodkov, denimo med skupnim obedom:

In ko je bil Jezus pri mizi v njegovi hiši, je veliko cestninarjev in grešnikov sedelo z Jezusom in njegovimi učenci; bilo jih je namreč veliko in so hodili za njim. Ko so pismouki med farizeji videli, da je z grešniki in cestninarji, so rekli njegovim učencem: "Kako to, da je s cestninarji in grešniki?" Jezus je to slišal in jim rekel: "Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni. Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike."⁴

Nasprotno neposredni naslovniki Jezusovega oznanjevanja Božjega kraljestva in iz tega izviraajočega delovanja niso bili *Nejudje*.^{5V} izročilo se pojavljajo le v kontekstu sodbe, tam pa so zoperstavljeni Judinjam in Judom, ki Jezusovo sporočilo presoajajo skeptično ali

ga celo odklanjajo. Tako se v izreku o gostiji v Božjem kraljestvu (Lk 13, 28 s. z vzporednico pri Mt 8, 10) slednje ne morejo udeležiti tisti, ki štejejo za samoumevno, da imajo do udeležbe pravico, medtem ko smejo z Abrahamom, Izakom in Jakobom ter vsemi preroki obedovati ljudje z vseh smeri neba. Jezus tukaj povzema motiv romanja ljudstev na goro Sion (mdr. Iz 25, 6-8; Mih 4, 1-5; prim. 6, 2), a ga polemično uporabi proti v lastno pravičnost prepričanim pobožnjakom iz Izraela. Kot v dvojnem izreku o Ninivljanih in kraljice Jugapri Mt 12, 38-42 z vzporednimi mesti in v obtožbi galilejskih mest pri Lk 10, 13-15 z vzporednimi mesti so dejanski naslovniki pobožni iz Izraela, ne Nejudje, ki, kot kažejo zgledi, Jezusovega oznanjevanja in delovanja sploh niso mogli poznati.

BOŽJE KRALJESTVO KOT PREOBRAZBA SLEHERNEGA PRAVNEGA IN DRUŽBENEGA REDA

Že naslovniki Jezusovega oznanjevanja Božjega kraljestva prepričljivo kažejo na popolnoma drugačno socialno strukturo v primerjavi z vsemi človeškimi kraljestvi. V središču so kot nekakšni državljanke in državljani Božjega kraljestva ljudje, ki so v zemeljskih družbah na robu, spregledani in izločeni, ljudje, ki trpijo zaradi materialne, fizične, psihične in socialne stiske. Stegemann po pravici opozarja, da si tega kraljestva ne smemo predstavljati preveč zahodno in sodobno.⁶ Radikalni egalitarizem in demokratična urejenost nista bila znamenji tega kraljestva, saj je moč sleherni predstavo o božanskem, četudi korenito presega sedanost, misliti in upati le na podlagi kulturnozgodovinsko, politično in družbeno znanega. Na Jezusove predstave o Božjem kraljestvu so bržkone vplivali naslednji modeli.

Patriarhalni model družine je določeno vlogo igral že zgolj zaradi neredke družinske metaforike v evangelijih kot polja za predstavljanje Božjega kraljestva. Jezusa Boga imenuje "oče" (aramejsko 'aba') in v očenašu moli za

prihod kraljestva svojega Očeta (Mt 6, 9-13 z vzporednico pri Lk 11, 2-4).⁷ Ravnanje tega božanskega Očeta ne le v jezusovskem (prim. denimo še Mt 5, 48 z vzporednico Lk 6,36 ali Lk 15, 11-35), temveč tudi v starozaveznem in zgodnjepredjudovskem izročilu zaznamuje skrb, dobrotu, usmiljenje, odpuščanje, zvestoba, pomoč, reševanje in sočutna ljubezen.⁸ Očeta s takšnimi lastnostmi bi si lahko predstavljali v okviru *oikos*, posameznega preglednega gospodinjstva, vendar ni imel nič opraviti z različnimi vladarskimi ideologijami, v katerih sta se dala cesar ali kralj častiti kot *pater patriae* (oče domovine). Po drugi strani kaže model *familiadei*, kar zadeva Jezusovo gibanje, na to, da so očitno le očetovo vlogo v patriarhalnem gospodinjstvu prenesli na Boga, medtem ko nadaljnje razlikovanje med člani gospodinjstva manjka. Omenjajo se sicer mati, bratje in sestre, vendar ni moč razločiti hierarhije med njimi (prim. Mr 3, 31-35 z vzporednimi mesti).

A omenjeni model družine lahko le do neke mere razložimo z z metaforo Božjega kraljestva povezanimi upi o spremembi družbenih razmer, z ozdravitvijo kronično bolnih in invalidov vred. Zato v najnovjšem času kot model vse pogosteje pritegujejo izjemno razširjeni *odnos med patronom in klientom*. V takšnem odnosu patron svojemu družbeno in gospodarsko šibkejšemu klientu zagotavlja različne usluge in v stiski velikodušno pomoč. Po drugi strani od svojih klientov pričakuje primerno lojalnost do sebe. Tudi vladarji so nase gledali kot patrone in se tako vedli, denimo cesar Avgust v razmerju do rimskega prebivalstva⁹ ali Herod Veliki v razmerju do kmetov, ki so na območju pod njegovo oblastjo ostali brez zemlje, in večkrat ob množičnih lakotah.¹⁰ Po Stegemannovem mnenju sodijo v to izročilo predvsem Jezusovi čudeži z nasičenjem množic. Vendar ravno zgledi, vključno s čudeži z nasičenjem, ki jih je zbral Stegemann, skoraj gotovo ne izhajajo od zgodovinskega Jezusa, temveč kažejo na zgodnjekrščanska izročila.

Zdi se mi, da je prej kot odnos med patronom in klientom na družbeno razsežnost

vplival model *Gospodovega kraljevanja*. V ozadju tega modela je še vidna starejša orientalska predstava o kralju kot skrbnem pastirju (prim. Ez 34, a tudi Ps 23). Nasičevanje lačnih, zdravljenje bolnih in invalidov, zagotavljanje pravice revnim, integracija tujcev, vdov in sirot, vse omenjeno zaznamuje tudi Boga Izraela. Nič čudnega, da bo ob koncu časov Izraelu in vsem ljudstvom priredil veliko gostijo na Sionu (Iz 25, 6-8). V svetu lakote in vedno grozečega pomanjkanja živil je podoba gostije najlepša metafora za Božje kraljestvo.

S predstavami o Gospodovem kraljevanju je povezan še en možen model za Jezusovo oznanjevanje Božjega kraljestva, predstava o *vnovični vzpostavitvi Izraela kot ljudstva iz dvanajstih rodov*, ki v primerjavi z drugimi modeli močneje poudarja nacionalno-politične in včasih tudi protiiimperalistične vidike. Tako razumljena obnova Izraela je zagotovo vplivala na vlogo dvanajsterice za Jezusovo gibanje, morda tudi na za omenjeno gibanje tako značilni motiv 'zamenjave položajev', ki zahteva ravnanje, povsem nasproten ravnanju vladarjev in mogočnih z njihovimi podaniki (Mr 10, 43 s.): "Med vami pa naj ne bo tako, ampak kdor hoče postati velik med vami, naj bo vaš strežnik, in kdor hoče biti prvi med vami, naj bo vsem služabnik." Vendar ne tukaj ne kje drugje v izročilu o Jezusu ni moč najti neposredne kritike rimskega imperija in njegovih namestnikov. Šele, če se podrobneje ozremo na Jezusovo vlogo za uveljavljajoče se, prostorsko otipljivo Božje kraljestvo,

razumemo, zakaj ga je rimska stran obsodila in usmrtila kot judovskega kralja. V njegovem ravnanju se ne kaže le tisto povsem drugačno Božjega kraljestva, marveč je pri svojih privrženkah in privržencih sočasno gotovo vzbudil mesijanska pričakovanja, ki sta se jima morala tako judovska oblast kot rimska stran odločno postaviti po robu.

Prevod: Aleš Maver

1. Prevedeno po: Angelika Strotmann, *Der historische Jesus: Eine Einführung* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2012), 109-115 in 172-174.
2. V terminologiji se, z izjemo prve kategorije (družbeno-gospodarski namesto družbeni) naslanjam na Gerda Theißen in Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, 3. izdaja (Göttingen, 2001), 247, a se v opredeljevanju skupin z njima le deloma strinjam. To zadeva predvsem kategorijo "skupine s fizičnimi primanjkljaji", h kateri Theißen in Merzeva zanimivo ne prištevata ne bolnih ne invalidov ali obsedenih, marveč evnuhe (Mt 19, 12) in ljudi, ki se sami pohabijo (Mr 9, 43-47 in vzporedna mesta). Omeemba obeh skupin sicer kaže na majhen pomen telesnih pomanjkljivosti za Jezusovo gibanje, a ne na evnuhe in tiste, ki se sami pohabijo, kot naslovnike. Namesto tega najdemo ti skupini pri Mt 19, 12 in Mr 9, 43-47 in na vzporednih mestih v izrazito metaforičnem sobesedilu.
3. Wolfgang Stegemann, *Jesus und seine Zeit* (Stuttgart, 2010), 347.
4. Mr 2, 15-17.
5. Drugače o tem Theißen in Merz, o. c., 246.
6. Stegemann, o. c., 322 in 346.
7. O tem podrobneje Angelika Strotmann, "Die Vaterschaft Gottes in der Bibel", *Biblisches Forum* 1 (2002): 1-14, tukaj 9-12.
8. Prim. Ista, "Mein Vater bist du!" (Sir 51, 10): *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (Frankfurt am Main, 1991).
9. Stegemann, o. c., 334 s.
10. Jožef Flavij, *Judovske starozitnosti* 15, 9, 1 s.

Med zavrnitvijo in sprejetjem*

Opazke krščanskih piscev 2. in 3. stoletja na račun države in vladarjev

Predstavljajmo si naslednji vzorčni model: v mestu na vzhodu Rimskega cesarstva se neki magistrat izreče za krščanstvo. Zdaj se je pojavilo odločilno vprašanje, kaj je ta opredelitev pomenila za njegov položaj v poganskem, s kultu zaznamovanem okolju. Skratka, v kakšnem odnosu je bila poslej ta v zvezi z rimsko državo in zahtevami do vsakega posameznika? Nas, moderne opazovalce, zanima, katerih krščanskih predstav se je ta uradnik lahko oprijel, da bi bil kos svojim osebnim vsakdanjim položajem. Kako in koliko njegovih sovornikov se je v podrobnem odločilo tako, lahko danes preverimo le v nekaterih redkih primerih. Pa postavimo našega uradnika v tretje stoletje po Kr., tako da bo lahko – glede na svoje možnosti – pogledal nazaj na bogato krščansko književnost, ki se je ukvarjala z odnosom kristjanov do rimske države.¹ Že hiter prelet odločilnih virov pokaže vrsto različnih izhodišč.

a) Kristjan kot tujec: *Ego imperium huius saeculi non cognosco.*² V to zgoščeno formulo je zvedel mučenec Sperat³ držo zgodnjih kristjanov, ko naj bi oblikovali svoj odnos do rimske države in zlasti njene kultno-religiozne ideologije, držo, na katero naletimo že v Prvem Petrovem pismu, v katerem se kristjani omenjajo kot tujina.⁴ Vloga kristjanov kot nebeščanov je postala vedno znova ponavljajoči se topos.⁵ Če bi se dal kristjan registrirati za državljana Boga, tako Klement Aleksandrijski (140/50-215/16 po Kr.), tedaj bi bila nebesa njegova domovina in Bog njegov zakonodajalec.⁶ Tertulijan (ok. 160-po 220 po Kr.) zato imenuje kristjana *peregrinus mundi*.⁷ Tudi po Kartažanu Ciprijanu bi si morali

kristjani jemati k srcu, da so se odrekli svetu in da tukaj živijo le kot *gostje* in *tujci*.⁸ Pisci vselej slikajo podobo života, telesa, v katerem se kristjani neradi nahajajo. Proti koncu svoje razprave s Heraklidom Origen, naslanjajoč se na Kor 5, 8 o državljski vlogi kristjanov, ugotavlja:⁹ "Dokler kristjani prebivajo v telesu kot zemljani, so ločeni od Božjega kraljestva. Kristjani radi hrepenijo po tem, da bi jih ločili iz telesa in bi si pridobili domovinsko pravico pri Gospodu. S tem, ko bi postali državljani Njegovega kraljestva, bi postali eno z Gospodom."

b) Kristjan v absolutni odvrnitvi od države. Janezovo Razodetje je šlo še en radikalen korak naprej, tako da je politično oblast

demoniziralo in jo prikazalo kot Satanovega zastopnika.¹⁰ Rim je videti kot "vélika vlačuga Babilona".¹¹ Najmračnejše plati rimske države je teološko pretresal tudi Hipolit tako, da je sprostil svojo kritiko ob apokaliptični Danielovi knjigi v Stari zavezi. Četrto izmed zveri, ki jih omenja Daniel, naveže Hipolit na Rimsko cesarstvo.¹²

c) Kristjan kot rimski državljani. Pavel je bil tisti, ki se je po zaslugi pravih ocen realnih pogojev te apokaliptične vizije o satanskem kraljestvu premaknil z zornega kota krščanskega mišljenja.¹³ V svojem slavnem Pismu Rimljanom (13, 1-7) oriše vlogo kristjana kot državljan v od Boga postavljeni državi, v kateri mora biti cesarju kot najvišjemu namestniku dolžan poslušnost. Poznejši pisci se vedno znova vračajo k tej točki. En glas izmed mnogih je Ciprijanov, ki nekega Demetrijana poziva, naj pomisli na državo, katere državljani je.¹⁴

d) Kristjan kot državljani in tujec. Kristjan je bil poslej soočen z dvema lojalnostma in s tem tudi z dvema svetovnim nazoroma. Neznani avtor (ok. 200 po Kr.) v svojem pismu nekemu Diognetu (nekristjanu) ovije to dialektično razmerje v jasne besede, ko opredeli:¹⁵ "Kajti kristjani se niti po domovini niti po svojem jeziku in običajih ne razlikujejo od drugih ljudi. Nikjer ne bivajo v lastnih mestih, ne uporabljajo nobenega drugačnega jezika in tudi ne živijo nikakršnega nenavadnega življenja. Naseljujejo mesta tako Grkov kot Negrkov, kakor je vsakomur namenila usoda, in se podreajo deželnim šegam pri oblekah, hrani in siceršnjem načinu življenja, pri tem pa pričujejo o čudežni in, kot je znano, presemetljivi spremembi v svojem državljanem življenju. Prebivajo vsak v svoji domovini, a zgolj kot drugorazredni državljani; pri vsem so udeleženi kot državljani in vse sprejemajo kot tujino; sleherna tujina je zanje domovina in sleherna domovina tujina." Povedano z žeblicjo na glavico: "Mudijo se na zemlji, toda njihova domovina je v nebesih."

S tem je pisec orisal dialektični pojmovni par, ki je v središču prispevka, krščansko zavračanje, pa tudi postopno sprejemanje

države in družbe.¹⁶ Kdor se pojmuje ne le kot državljani Rimskega cesarstva, ampak tudi kot podložnik nebeškega kralja, tega svetovni nazor vsebuje tudi pot zavrnitve in kritiko obstoječega. "Potovanje med svetovi" je zato Marksches z vso pravico naslovil svoje raziskave o strukturah zgodnjega krščanstva.¹⁷

RAZISKOVANJE

Že dolgo se moderno raziskovanje ukvarja s tem dvojnimi odnosom kristjanov, zlasti glede na razvrščanje raziskanih virov različnimi poudarki.¹⁸ Kot *communis opinio* starejšega raziskovanja se kristalizira teza o lojalni državi kristjanov. V svoji razpravi "Cerkev in država v zgodnjem krščanstvu" Rahner poudarja,¹⁹ da pozitiven odnos kristjanov do države od samega začetka temelji na prepričanju, da ta izhaja od Boga. To po sebi nič kaj revolucionarno spoznanje, ki ga je ne nazadnje – kot je navedeno zgoraj – navedel že Pavel, se pojavlja tudi pri Grantu²⁰, ki je v svojem poglavju o "krščanski privrženosti monarhiji" očrtal vladarjem naklonjena stališča krščanskih piscev. Nadvse obsežen Alandov²¹ sestavek velja za standardno razpravo o krščanski lojalnosti do države. Z deli Molthagna,²² Speigla²³ in Schäfkeja²⁴ so tu nastavki, da se postavi v ospredje tudi uporna drža kristjanov do države, vendar marsikdaj z nedopustnim napačnim razlaganjem virov, kot v primeru Schäfkeja, ki tako do države lojalno Prvo Klementovo pismo uvrsti v "odpor do mesta in države".²⁵ Še radikalnejša je Pagelsova, ki poudarja za revolucijo značilno stremenje po svobodi kristjanov, piše: "Najsi se imajo (sc. kristjani) še tako zelo za vzorne državljane, skrivaj popolnoma spodkopavate osnovo legitimitnosti cesarske oblasti, da bi jo v imenu Jezusa Kristusa nadomestili z radikalno nasprotno pozicijo ..."²⁶ S tem se je približala Moreauju, ki je v svoji razpravi o preganjanju kristjanov v Rimskem cesarstvu kristjane videl kot borce brez strahu pred smrtjo, ki so se zavzemali "za svobodo človeške vesti."²⁷ Toda kako se takšne teze ujema z izjavami krščanskih avtorjev? Če po eni strani izražajo svojo opredelitev

za državo in cesarja, po drugi strani pa se od cesarjevega kulta distancirajo, se v tem izraža nespregljiva dialektika. To ugotovitev virov, tega, kot je formuliral Th. Fögen, "da" in "ne" obenem, danes gotovo ne smemo obrazložiti z enostranskim poudarjanjem privrženosti državi²⁸ ali s poudarjanjem osvobodilno-teološkega vidika v prid "da" ali "ne". Početi to bi pomenilo, da ignoriramo temeljni vidik za odnos kristjanov do rimske države. Naslednja izvajanja se zato čutijo zavezana najnovejšim raziskavam²⁹, ki težijo k bolj kritičnemu ali celo k drugačnemu obravnavanju dialektičnega odnosa kristjanov do rimske države in si prizadevajo zlasti za to, da bi presegle v teološkem raziskovanju dedno pogojeni novozavezni okvir virov³⁰, tako da bi pripisali pomembnost tudi temeljnim navedbam Petrovih ali Pisma Rimljanom. Vrhu tega prispevek zasleduje cilj navajati zlasti tudi vire, ki so bili v dosedanjem raziskovanju navajani manj pogosto. Najprej bomo raziskali vprašanje, kateremu vzroku gre sploh pripisati krivdo za dialektičen odnos kristjanov. Potem se raziskave navežejo na zavrnitev in sprejemanje. S pomočjo izbranih posameznih področij bomo izdelali nekaj značilnih osnovnih izhodišč.

1. UGOVOR KRISTJANOV ZOPER ENOST BOGA IN CESARJA, POLITIKE IN RELIGIJE

Nobena posamezna tema ne prežema v svoji obširnosti tako zelo intenzivno stvaritev krščanskih piscev kot malikovanje, ki je doseglo vrhunec s cesarskim kultom. To ponazarja že preprosto dejstvo, da je denimo afriški apologet Tertulijan za to področje spisal samostojno razpravo (*De idolatria*)³¹. Krščanski odnos do cesarjevega kulta je lahko pomenil zgolj zavračanje. Izmed številnih mnenj na to temo navedimo nekaj maloštevilnih pričevanj: proti Kelzu je Origen vztrajal pri tem, da kristjani "ne prisegajo pri med ljudmi ukazujočemu cesarju in tudi ne pri cesarjevi sreči"³². Kajti po mučencu Justinu (pred 150-165 po Kr.) je Bog zaukazal,

naj ne opravljamo nobenega malikovanja.³³ V svoji Apologiji poudarja, da Bog ne potrebuje nobenih klavnih, pitnih ali kadilnih daritev.³⁴ Splošno vodilno misel krščanstva povzame Origen, rekoč: "Četudi maliki ne predstavljajo ničesar, je vseeno nizkotno udeleževati se vsesplošnih daritvenih pojedin. Kristjani se žrtvovanj ne smejo udeleževati." Cesarjev kult so v rimskem imperiju pojmovali kot izraz lojalnosti do cesarja.³⁶ Daritveni obred je bil simbolni akt, s pomočjo katerega je posamezni državljani izrazil svojo lojalno držo nasproti cesarju. To razumevanje odnosa med vladarjem in podložniki versko indiferentnega načina obnašanja ni dopuščalo. Zavračanje cesarskega kulta je pomenilo zavračanje izražanja lojalnosti do cesarja. Skupnost državljanov rimskega cesarstva je bila vselej politična in kulturna skupnost obenem.³⁷ Odklanjanje tega kulta je bil za rimsko družbo vse dotlej nov vidik, ki je kristjanom povečal tveganje, da bi jih nasprotna stran napak interpretirala.³⁸ Rimska oblast je to razumela kot upor proti državni oblasti. Toda z gledišča kristjanov ni imel daritveni obred niti najmanj enakega pomena z zanikanjem cesarja in države. Številna so prizadevanja krščanskih piscev oziroma apologetov, da bi to napačno razlaganje njihovega stališča ovrgli. Kadar beremo: "Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega" (Mt 22, 20),³⁹ to pomeni, da kristjani niso rekli "ne" posvetni oblasti, marveč "ne" od države zahtevani naravi in načinu vladarskega čaščenja, ki sta bila najprej zblížana, pozneje pa postala identična.⁴⁰ Kristjani so vselej poudarjali, da niso služabniki dveh gospodov.⁴¹ Zavračanje cesarskega kulta ni pomenilo negiranja države in cesarja, temveč ločitev področij religije in politike.⁴² Zanimive so tukaj izjave mučencev. Izjave kot Donatova: "Časti cesarja kot cesarja, a boj se Boga!" (Pass. Scill. 9), ali Ciprijanova: "Kristjani ne poznajo nobenih bogov razen Boga. Zato molite – za vse ljudi in za blagor cesarja" (Pass. Cypr. 1, 2), kažejo, da mučenci niso bili pripravljene umreti zaradi poljubne uporne države ali, kot

je na primer želela videti Pagelsova, kot uporniki v službi svobode, temveč iz ugovora zoper vsaj začasno nedeljivo enost cesarja in Boga, politike in religije. Ognjevitost, s katero so krščanski avtorji, predvsem apo-logeti, skozinsko ločevali področji religije in politike, lahko pomeni le, da nasprotna stran krščanskega ugovora ni prepoznavala. S tem zadobijo tudi preganjanja nove obrise. Prav dejstvo, da je občasno prihajalo samo do posameznih akcij proti kristjanom, osvetljuje probleme s komunikacijo. Če bi prišlo do preganjanj, bi bil proces komuniciranja z državne strani uspešen, ugovor pa razpoznan. Če krščanske drže ne razumemo kot napad na obstoječo vladavino, marveč kot na zahtevo po delitvi, potem zavrnitev na strani države poudarja ohranjanje enotnosti.⁴³ Nič ne izraža tega očitneje kakor čas malo pred koncem raziskovanega časovnega razdobja. Burne Dioklecijanove reakcije proti kristjanom niso izvirale iz skrbi za obstoj njegove tetrarhične oblasti, temveč iz strahu za obstoj njegovega politično-religioznega enotnega koncepta.⁴⁴ On, ki je svoj božanski položaj signaliziral že z vzdevkom *Iovius*, je razumel, kar so mnogi njegovi predhodniki preslišali, namreč zahtevo po razločevanju Boga in cesarja.⁴⁵

Če so torej v poprejšnjih opažanjih problemi s komunikacijo med kristjani in rimsko državo prišli na dan, se kaže v nadaljevanju vprašati, na kakšen način se je pojavljal odpor do veljavnih norm v državi in družbi. Predvsem si je treba zastaviti vprašanje, s katerimi sredstvi so krščanski avtorji želeli predočiti nasprotni strani svojo ambivalentno držo do države. Pri tem bomo videli, da bo znotraj negativnih področij govor o povsem pozitivnih glasovih. Dialektika se torej nadaljuje na delnih področjih.

2. ZAVRAČANJE

Vztrajanje kristjanov pri razmejitvi zgoraj navedenih področij je lahko zanje pomenilo le, da so pri zadevah, ki so bile prepredene z malikovalstvom, zavrnili svoje

sodelovanje. Zahteve krščanskih avtorjev po zavrnitvi je najti na skoraj vseh področjih javnega življenja. Pogansko okolje je bilo tako silno prežeto z malikovalskimi praksami, da pisci vernikov kar niso jenjali ves čas spominjati na to, naj se držijo proč od mestne dejavnosti (oz. iger) s proslavami in sprevodi. Na tej točki so se kristjani tukaj zavestno čutili za "nasprotno družbo"⁴⁶ sredi prebivalstva, ki jih je obkrožalo.⁴⁷ S svojimi razlagami o krščanski drugačnosti – da niso s tega sveta, in z odporom do povsod po poganski družbi opaznega moralnega propada so pisci vernike napeljevali k odpovedovanju določenim stvarim in s tem k izolaciji.⁴⁸ Neudeležba jih je morala poganski okolici delati sumljive, okoliščina, ki jih je vse do Dioklecijanovega pustila živeti z raznovrstnimi sumničeni (očitki ateizma, obrednega umora, tiestovskih obredov, žaljenja veličanstva)⁴⁹ in v nenehni negotovosti.⁵⁰

FUNKCIJE

Posebno močna je bila zadržanost do javnih funkcij.⁵¹ Sodelovanje pri kulturnih daritvah, tempeljskem bogoslužju, navzočnost pri procesih ter organizacija in financiranje iger so krnili soudeležbo pri mestno-lokalnem in upravnem aparatu celotnega cesarstva. Zagotovo je moral določen delež krščanskih uradnikov odpasti.⁵² Konflikti so bili pri prevzemanju določenih poštnih uradov vendar vnaprej programirani. Da pa najprej sploh ne bi dopustili, da stvar privede tako daleč, so bili pogosti glasovi piscev, ki se kritično izrekajo o rimskem upravnem sistemu z njegovimi uradniki. Navesti gre Arnobija, retorja v afriški Siki Veneriji, ki v svojem med Dioklecijanovim preganjanjem napisanem spisu "Proti poganom" naslavlja za prevzem magistrature tako pomembni denar⁵³ tako rekoč za "božanstvo", ki bi lahko komu priskrbel samo prednje sedeže pri igrah, največje časti in ostale luksuzne dobrine.⁵⁴ Ostrejši postane, ko, da bi očitek poganov o kršenju tradicije posredoval nasprotni strani, navrže vprašanja:⁵⁵ "Voli

uradnike ljudstvo? Še veste, kaj so vojaški, mestni in občinski komiciji? ... Sploh še upoštevate pri zasedanju uradniških mest zakon, ki predpisuje starost?" S poganskim očitkom o kršenju tradicije (sproženim zaradi odpovedi žrtvovanju) so se kristjani spoprijemali kar naprej, še posebno, kadar so bili pripravljeni opravljati mestno funkcijo. V Cezareji so po pričevanju Evzebija nekega Marija, slavnega po rodu in bogastvu, zaradi njegovega izpovedovanja vere obglavili. Potegoval se je bil za odlikovanje vinske trte. Ko je bil tik pred tem, da doseže visok naziv, se je pojavil nek drug kandidat, ki je trdil, da Marij položaja ne bi smel prevzeti, ker je kristjan in ne žrtvuje cesarju.⁵⁶ Novacijan, pišoč za časa Decijevega preganjanja kristjanov (250 po Kr.), relativira vsemogočno pristojnost uradnikov in poudari, da prizora kristjanov, tj. intenzivnega motrenja sveta z njegovimi naravnimi pojavi in njegovo lepoto, ne more zastopati noben pretor ali konzul; to bi uspelo samo Bogu samemu.⁵⁷ Z javno službo neločljivo zvezano malikovanje je Tertulijana⁵⁸ pripravilo do tega, da je mladim kristjanom iz imenitnih družin prevzemanje mestnih magistratur, da bi tako lahko napredovali v občinski vodilni sloj matičnega mesta, v celoti prepovedal.⁵⁹ Že samo znamenje časti in funkcij naj bi bilo že povezano z malikovanjem.⁶⁰ Točka gospodovalnosti in uradniške samovolje je pri Origenu v ospredju, ko svojem spisu *Proti Kelzu* negativne pojavne oblike državne uprave uporabi kot kontrastno ozadje organizaciji krščanske Cerkve: kristjani niso v mestih trpeli nobenih gospodovalnežev. Predstojniki občestev so vladali po božjih zakonih, ne da bi kršili državne. Kadar so kristjani odklonili državne funkcije, tedaj tega niso počeli, da bi se izmaknili službam zaživa, marveč da bi se ohranili za službo Božjo pri Cerkvi v blagor ljudi.⁶¹ Prednostni položaj mestnih magistratov postavi pod vprašaj, ko piše:⁶² "Posvetni mestni svetniki nimajo pokazati ničesar, kar bi jim pred njihovimi someščani dajalo prednost, za katero se zdi, da jim podeljuje njihov uradni položaj." V svojem Pismu

Donatu Ciprijan podčrtava nevarnost zasvojenosti, ki se družijo z upravno oblastjo:⁶³ "Tisti, ki se raduje ob *fasces* in častnih položajih, ne zmore kot državljani brez funkcije nič več živeti." Navedbe pričevanj iz tekstov kažejo, s kakšno enoglasnostjo omenjajo pisatelji temo magistratur. To temo citirajo tako v znotraj cerkvenih kot tudi v apologetskih spisih.⁶⁴ Zlasti preobilica apologetskih tekstov očitno zrcali, da je odpovedovanje magistraturam spadalo k stalnicam krščanske izolacije. Poganske reakcije, kakršna je bila Kelzova,⁶⁵ ki je kristjane pozivala, naj prevzamejo uradniške pozicije po svojih mestih, lahko to podčrtajo. Da so vendarle obstajali kristjani, za katere opuščanje magistratur ni bilo samoumevno, ne sme biti povsem izključeno, pa tudi pravilo ne bi smelo biti. Preveč tesna je bila namreč prepletenost z osvovraženim malikovanjem. Izjemo predstavlja čas po Galienovem ediktu (262-303 po Kr.). Da je Evzebij v svoji Cerkveni zgodovini tako izrecno poudarjal, da so celo kristjani prevzemali visoke položaje⁶⁶, kaže odstopanje od dotodanje norme. Namig na to, da so ti kristjani – naenkrat osvobojeni vprašanja vesti pred določenimi obredi – prevzemali magistrature, potrjuje že njihova načelna pripravljenost za integracijo. Tako je zazdržanost do uradniških položajev razumeti kot krščanski ugovor zoper sožitje politike in religije, ne zoper državo kot tako.

VOJAŠKI ROK IN VOJAŠKA SLUŽBA

Podobno je bilo z v tem kontekstu omembe nujnim vojaškim rokom. Tudi tukaj so glasovi krščanskih pisateljev kritični.⁶⁷ Na Kelzovo zahtevo, naj se kristjan zavzame za cesarja in se zanj bori tudi na bojišču, Origen leta kasneje odgovori, da imajo kristjani početi kaj boljšega, kot da se vojskujejo. Če bi molili za državo, bi ji prinašali večjo korist kot z mečem.⁶⁸ Toda navzlic tej posredni prepovedi prelivanja krvi posebno mučeništva vojakov kažejo, da se je v predkonstantinskem času med kristjani našel kak pripadnik vojske, ne da bi bilo to mogoče

natančno izmeriti.⁶⁹ Dokler so le neproblematično stali na straži in se tako bolj ali manj izognili prelivanju krvi, se je dalo krščansko veroizpoved in vojaški stan za silo še združiti. Ker pa so bili konflikti tu vnaprej programirani, bi se moralo to v prvi vrsti tikati vojakov, ki so že pred svojo izpovedjo krščanske vero služili v rimski vojski.⁷⁰ Ti pa so celo v primeru vojne želeli vendarle ostati vojaki in za svojo zaposlitev vzeti v zakup celo smrt, kot izpričujejo poročila o mučenicih. Obenem viri kažejo, da se tudi vojne ni povsem zanikalo. Ko Origen poudarja, da se kristjani ne bi na noben način vojskovali, a so s svojimi molitvami najmanj duhovno prisotni, potem kaže ta vrsta odnosa kaj malo miroljubno naravnanoost.⁷¹ Docela v teh okvirjih se giblje tudi Arnobij, ko v četrti knjigi "Adversus nationes" zapiše:⁷² "Molijo za mir in odpuščanje za vse, ... za vojsko."

CESARSKI PRAZNIKI

Če so bila pravkar naštetá področja pomembna za majhen del kristjanov, potem s prazniki v čast cesarja in njegove družine segamo na področje, ki je zadevalo malodane vsakega mestnega prebivalca. Hiše so bile okinčane, na praznično okrašenih cestah so potekala žrtvovanja in skupne pojedine. Krščanski pisci se v svojih spisih pošteno potrudijo poudariti svojo kritiko teh mestnih veledogdkov. Zlasti Tertulijan se temu področju posveti do potankosti. Po njegovem veljajo kristjani za državne sovražnike, ker so cesarske slovesnosti obhajali bolj v srcih kot s prešerno razpašnostjo.⁷³ Toda zgolj zaradi te pasivne drže kristjani svojim semeščanom še ne bi smeli biti sumljivi. Bolj jasno pa je to postajalo, kadar kristjani, kakor poudarja Tertulijan, na veseli dan vratnih podbojev niso ovešali z lovorovimi venci in na okna niso nastavljali svetilk.⁷⁴ Kristjanom je bilo to v muko, saj so se po Tertulijanu zaradi kadila počutili nelagodno, in so stopali izpred vrat, ki so bila okrašena z lovorovim vencem.⁷⁵ Neznosno stanje za apologeta, ki je svoj

odnos do tega obrazložil v svojem spisu "De corona". Bolj očitno je to postalo pri mučencu Marcelu, ki se ni bil pripravljen udeleževati "brezbožnih slavnostnih banketov cesarju v čast".⁷⁶ Vendar bi zgolj udeležba na denimo nekem cesarskem sprejemu morala biti tudi za kristjana neproblematična, saj je bila zanj najvišja državljanska dolžnost. To zajamči tudi Tertulijan:⁷⁷ "Kar se tiče izkazovanja časti cesarju, je za kristjane predpisano, naj bodo cesarjem podložni, kajpak v okviru meja krščanske morale in v kolikor se vzdržijo malikovanja."⁷⁸ Tudi pri tem zadnjem primeru se izkaže, da se kristjani niso hoteli zavestno izključevati, marveč so bili pripravljeni na sodelovanje vse do določene stopnje, ki je bila omejena z malikovalstvom. Ker pa je prišla v igro religiozna komponenta in sta se torej politika in religija po krščanski presoji premočno zblížali, je to pomenilo zavrnitev. Tako pri teh navedenih področjih vsakič opazimo notranjo dialektiko. Po eni strani je kristjanom v določeni meri bilo do funkcij, služenja vojaščine in praznovanj. Ker pa so bili soočeni neposredno z malikovanjem, je to moralo pomeniti odpor.

3. SPREJETJE⁷⁹

Vendar izolacija ni privedla do tega, da bi se kristjani povsem osamili.⁸⁰ Že krščansko praobčestvo ni veljalo za zaprto skupino, ki je hotela zapustiti svet, ampak, kot je ustrezno formuliral Dassmann, za "skupinsko gibanje, ki je mislilo na razširjevanje, ne na izključevanje"⁸¹. Posebno Pavlov misijon je lahko dober dokaz za to. Očitna prizadevanja za integracijo so morala potekati s komuniciranjem. Zlasti krščanski pisci so morali najti določene prvine in odseke, ki jih je bila zmožna prepoznavati in razumeti tudi nasprotna stran. Zato so se trudili, da so bistvo krščanske opredelitve približali v jeziku, ki je bil razumljiv. Pri tem se bo izkazalo, da se je krščanstvo pogansko-rimski strani približevalo močnejše, kot so antični pričevalci hoteli ali zmogli videti.

KRŠČANSKA TERMINOLOGIJA ZA RAVNANJE Z DRŽAVO IN VLADARJI OB PRIMERU MOLITVE K CESARJU

Pomemben korak v smeri politične komunikacije so od samega začetka dalje naredili krščanski pisatelji s tem, ko so pogansko-rimski pojmovni svet izkoristili za svoje želje in predstave. Ta se razločno pokaže v kontekstu, kjer cesarja *expressis verbis* nagovarjajo v krščanskem izpovedovanju zvestobe. Že Jezus je poudarjal, da so vsi podložniki cesarju zavezani plačevati davke.⁸² Pavel je vzpostavil tesno povezavo s krščanstvom tako, da je legitimiral Božjo oblast.⁸³ S tem so bili postavljeni temelji za najbolj jasno znamenje krščanske lojalnosti, namreč molitev za cesarja:⁸⁴ "Predvsem pozivam k prošnjam in molitvi, k priprošnji in zahvalni molitvi, in sicer za vse ljudi, za vladarje in za vse, ki vršijo oblast, da bi v vsej pobožnosti in poštenosti mogli nemoteno in spokojno živeti." Če je s tem pričevanjem pred nami prvi obotavljivi začetek k izjavi o lojalnosti, potem postane Klement Rimski proti koncu prvega stoletja bistveno jasnejši s tem, ko v svojem Pismu Korinčanom zavestno poveže krščansko podrejanje s pojmi politične terminologije:⁸⁵ "Ti, Gospod, si jim podelil kraljevo oblast s svojo vzvišeno in nepopisno močjo, da bi pripoznavali od njih dodeljeno veličastje in čast in se jim pokoravali, nikakor ne v nasprotju s tvojo voljo; daj jim, Gospod, zdravje, mir, slovo in stanovitnost, da lahko od tebe dano oblast neoporečno izvršujejo. Kajti ti, nebeški Gospod, kralj eonov, otrokom človeškega rodu naklanjaš veličastje in čast in oblast nad tem, kar je na Zemlji; ti, Gospod, usmerjaj njihovo voljo k temu, kar je dobro in dopadljivo pred tabo, da bi v miru in z blagostjo pobožne misli izvajali od tebe podeljeno oblast in bili tako deležni tvoje milosti." Te formulacije, iz katerih je očitno razbrati pogansko žrtvovanje cesarju, se berejo kot katalog vrednostnih predstav.⁸⁶ Ravno s terminološko bližino so želeli očitno signalizirati, da zastran odnosa kristjanov do

države in cesarja neobstaja noben razloček s pogani.⁸⁷ Za zdravje, mir in veličastja so na koncu žrtvovali tudi tega.⁸⁸ Gotovo je bilo pri Klementu opaziti vpliv rimskega mesta nanj, a se pričevanja zatem ne prekinejo. Ciprijan leta 258 po Kr. poudarja, da kristjani služijo Bogu, in v ta namen molijo "dan in noč za nas in za vse ljudi ter za neokrtnjenost ravno tako tudi cesarjev". Prošnja *pro incolumitate imperatorum* posebno ustreza pogansko-rimski terminologiji o lojalnosti, kakor je recimo znana iz formularjev *acta Arvalium*.⁸⁹ Očitku krivde *laesae maiestatis* Tertulijan zavrne z opazko:⁹⁰ *Non enim pro salute imperatorem deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt* ... Obrazec *pro salute* nakazuje odkrito povezavo s cesarskim kultom.⁹¹ S krščansko priprošnjo molitvijo se zadosti zahtevani nameri daritvenega predpisa, ki je vendar zagotavljal cesarjevo podporo. Kot je Klein⁹² pravilno opazil, Tertulijanova opazka očitno leti neposredno v smer cesarja v Rimu, odtod tudi terminološko natančno izražanje.⁹³ Točko ohranjanja podpore cesarju nakaže Atenagora (ok. 180 po Kr.), ko poudari, da so kristjani za vladavino cesarja prosili, "da bi sin očetu povsem zakonito sledil na vladi, kot tudi, da bi gospostvo raslo in se množilo".⁹⁴ Očitno stopijo tu na dan termini iz uradne državne propagande, refleksi na za v času nastanka spisa (176-180 po Kr.) že postopno z Marka Avrelija na Komoda prehajajočo vladavino in na s tem povezano odstranitev adoptivnega cesarstva. Razen tega so kristjani po Tertulijanu molili za vse ustanovne elemente Rimskega imperija: dolgo življenje, vladavino cesarja brez nevarnosti, varno cesarsko hišo, hrabro vojsko, zanesljiv senat, pošteno ljudstvo, mir na svetu, "in kar je sicer še želja za ljudi in cesarja".⁹⁵ Z zaključnim izrazom *ob hominis et Caesaris vota* Tertulijan povsem namerno uporabi formulacijo iz poganske sakralne terminologije.⁹⁶ Vendar ima terminologija neposrednega krščanskega nagovora na cesarja svoje meje:⁹⁷ *Non enim*

deum imperatorem dicam, "zakaj cesarja ne bi mogel imenovati bog", poudari Tertulijan. Krščanska prilagajanja rimski državi in njenemu vrhovnemu predstavniku je treba znova zamejiti tam, kjer se torišči politike in religije, na katerih razločevanje vseskozi ciljamo, stikata.⁹⁸ Toda namesto popolnega zavračanja v nagovoru se po drugi strani navežejo na pristen rimski naziv. Po Tertulijanu so kristjani dajali prednost nevtralnemu nagovoru "gospod"⁹⁹ in nedvoumnemu naslovu *pater patriae*.¹⁰⁰ Posebno značilno za Tertulijanovo argumentacijo je dejstvo, da za utemeljitev tega ravnanja ne navaja le krščanskih argumentov, marveč se ozira celo po rimski zgodovini in jo naposled najde.¹⁰¹ Avgust ni hotel biti niti enkrat imenovan "gospod". V primeru, da bi si kristjani to vzeli k srcu, bi bili edini resnični podložniki cesarja.¹⁰² In v tem je inovativnost krščanske želje po integraciji. Z molitvijo k cesarju so se kristjani *expressis verbis* izrekli za lojalne podložnike, dejstvo, ki se ga v dozdajšnjem raziskovanju vselej sprejema kot nekaj normalnega. Toda v primerjavi z vselej na predpise se sklicujočimi opazkami Tacita na račun moralne pokvarjenosti države in njenega samopašnega cesarja je treba navdušene vzklike kristjanov cesarju označiti za novost.¹⁰³ Kot je T. Fögen upravičeno formuliral, krščanski nauk ni ohranjal, temveč ustvarjal lik podložnika.¹⁰⁴ Kot smo videli zgoraj, so imeli kristjani prej kritičen odnos do javnih funkcij. A to ne pomeni bega pred vlogo podložnika, ampak, povsem nasprotno, posebno angažiranost državljana v državi. Origen to poudarja, ko celo povzdiguje kristjane nad vse druge podložnike:¹⁰⁵ "Kristjani storijo več dobrega za svojo domovino kot preostali ljudje s tem, da državljane vzgajajo, da se naučijo častiti Boga..."

KRŠČANSKI PISCI IN CESARJEVA CIVILITAS

Če so kristjani v svoji molitvi cesarju izražali svojo lojalno držo, so po drugi strani terjali tudi določeno vedênje; cesarju

izkazani lojalnost in sprejemanje so zahtevali nazaj. Tu zdaj lahko prepoznamo namerne vzporednice s pogansko stranjo. Ko krščanski avtorji poudarjajo, da je cesarjeva oblast od Boga, je ta želja v skladu z rimskim načinom vedenja, zlasti tistega senatorjev, ki so cesarja ves čas spominjali na to, da mu je njegova vladarska oblast podeljena od senata. S tem v zvezi poganskih avtorjev klofuta kakega Tacita ali Kasija Diona ne odvrne, da ne bi obnašanja cesarjev obravnavali zlasti s tega vidika. Najpomembnejši kazalec so cesarske odlike kot *moderatio, civilitas*, torej lastnosti, ki določajo cesarjev odnos do podložnikov. Posebno Avgust, ki pri rimskih piscih vselej velja za utelešenje *princeps civilis*, je tudi pri cerkvenih očetih v središču pozornosti.¹⁰⁶ Primer za to je že omenjeni primer, da se je Avgust zmerom odpovedoval nagovoru z "gospod". Tako kristjani cesarja ne imenujejo "Bog", ker se po Tertulijanu tudi sam ni videl tako. Slednjič Tertulijan uporabi primer iz triumfa, ki je za cesarja vselej predstavljal veliko skušnjava – da bi prebil meje ustanovnega cesarstva in stremel po samoupodabljanju po božji podobi. Apologet poudari, da cesarja ob triumfu posvarijo, naj na svoji razkošni kočiji pomisli na to:¹⁰⁷ "Ozri se za sabo, ne pozabi, da si samo človek." Tertulijan tudi kritizira, da cesarji ob darovanju sedijo na prestolu, se pravi z izpostavljenim položajem navzven dokumentirajo, da se ne nahajajo na ravni prebivalstva.¹⁰⁸ Nasprotno pred dobrimi vladarji državljani čutijo s spoštovanjem povezan strah, kot ugotavlja Klement Aleksandrijski v *Pedagogu*.¹⁰⁹ So pa obstajali tudi cesarji, ki so bili sprva dobrotorni in ljubeznivi, potem pa so se skozi dejanja zoper kristjane izkazali za nasprotje, kot piše Dionizij Aleksandrijski v pismu Hermamomu. Obnašanje, ki odstopa od krščanskih pričakovanj od dobrega oblastnika, je deležno kritike v podobno ostri obliki kot pri poganskih piscih. Kot kazalec za negativno oceno so tukaj kot tam veljale podobne negativne lastnosti: nečimrnost, krivičnost, brezsravnost, pa okrutnost, ki se je kazala



zlasti ob preganjanju. Še posebej pogosto je v središču pozornosti Neron, saj velja za sinonim slabega cesarja. En citat izmed številnih je Tertulijanova formulacija, da je ta cesar kot prvi dvignil meč nad kristjane.¹¹⁰ Lactancij (pred 290–prib. 325 po Kr.) je posvetil zaradi preganjanj proti kristjanom negativno obremenjenim cesarjem poseben spis z naslovom "De mortibus persecutorum". Na spodnašajoč način so kristjani kasneje v vlogi mučenca postali elementi cesarjeve *popularitas*, ker naj bi bile igre v mestih, v katerih se je cesar zadrževal, posebno privlačne, da bi se lahko ljudstvu prikupil. Izreden prizor naj bi bil pri tem nastop mučencev.¹¹¹ Obdobje miru po tako imenovanem Galienovem ediktu je Dionizija napeljalo, da je cesarja označil za "pobožnega" in "Bogu dragega".¹¹² Če bi vlada ustregla zahtevam krščanskih avtorjev, bi se lahko celo Tertulijan izrazil: *Hoc imperium ... civilis, non tryrannica ...est*.¹¹³ Samega cesarja, v tem primeru Septimija Severa, lahko opiše z atributom *constantissimus principum*, ker je ta šele pred kratkim dokazal svojo *civilitas*, tako da je razveljavil krivične zakone.¹¹⁴ Že Meliton Sardski je v zvezi z Markom Avrelijem prišel do prepričanja, da je bil cesar na položaju bolj človekoljubno naravnani od svojih predhodnikov.¹¹⁵ Šlo je torej za ocene, ki so se povsem skladale iz izjavami poganskih avtorjev. Hvala oz. kritika cesarja torej ni bila noben pristno poganski element v odnosu do cesarja.¹¹⁶ S to vrsto krščanskega panegirika je bil storjen bistven korak k tako imenovani politični teologiji oziroma komuniciranju.¹¹⁷ Slabim cesarjem, ki so preganjali kristjane, so postavili nasproti dobre cesarje, ki so se zlasti odlikovali po zmernosti in pravičnosti.¹¹⁸ Toda cesarjev niso zavoljo stvari same delili na dobre in slabe vladarje; nasprotno, ta ukrep je meril na to, da bi v komunikaciji s cesarjem – posebno apologetski spisi so se morali končno obrniti nanj¹¹⁹ – vladarja zavezali k tem dobrim lastnostim in pridobili njegovo naklonjenost za ogrožene krščanske skupnosti.¹²⁰ Silovitost, s katero so krščanski pisatelji to izvajali, kaže, kako

močno so bili vpleteni v mehanizme odnosa med vladarjem in podložniki.

KRŠČANSKA METAFORIKA

Tesna navezava na imperij in vladarja pa ni ostala brez učinkov na terminologijo samega krščanskega nauka. Načelna stremeljenja krščanskih avtorjev so bila vselej poudarjati diferenciacijo enosti politike in religije. Toda po drugi strani zanesljivo ravnanje s pogansko terminologijo kaže, kako tesno so bili ti pisatelji vendar ujeti v predstave svojega časa.¹²¹ Naslavljanja cesarja kot θεός, κυριος in divi filius imajo ustreznice v poimenovanju Boga, kot so βασιλεὺς βασιλεων και κυριος κυρίων,¹²² ἡγεμών¹²³ in στρατηγός.¹²⁴ Omeniti velja tudi pojem σωτήρ, ki se pojavlja v poganskem, pa tudi krščanskem okviru., ugotovitev, ki sama zase še ne zbujata pozornosti; nasprotno pa je zanimiv kontekst, v katerem se ta termin pogosto uporablja, namreč v okviru vladarske paruzije. Kakor Jezusa ob njegovem prihodu naslovijo 'odrešenik', tako nastopi pravkar za cesarja oklicani Vespazijan po vihri državljanske vojne ob svojem prihodu v Rim (oktober 70 po Kr.) kot koprneče pričakovani rešitelj, kot σωτήρ, kot poroča Flavij Jožef.¹²⁵ Lactancij govori o Bogu kot *pater omnium* in *optimus maximus*.¹²⁶ Virulentno nevarnost, ki jo s sabo prinese taka terminološka enakost, so prepoznali že ob opiranju na apokaliptično tradicijo¹²⁷ pisci, kot sta bila Tertulijan in zlasti Hipolit, pa tudi avtorji mučeniških poročil.¹²⁸ Aplikacijo božanskega naslova na cesarja so občutili kot bogokletnost,¹²⁹ kot politično uzurpacijo.¹³⁰ Pri tem je opazna težnja uveljavljati terminologijo izključno za krščanski nauk. Za duhovnika Hipolita (umrl 235 po Kr.) je rimska *Pax Augusta* celo imitacija krščanske *pax aeterna*, neposredni prevzem βασιλεία τοθεου.¹³¹ Toda raznovrstni so primeri za ta terminološka ujemanja. Poleg tega lahko spoznamo, da so številne stvari, ki so v središču krščanske kritike, po drugi strani za argumentiranje krščansko preinterpretirane. Dober primer so s krščanske strani vselej odklanjane tekmovalne

igre. Ciprijan v svojem spisu o čaščenju in zavisti poudarja, da kristjani tečejo po "cirkusu kreposti". Dobitek tu najbi bile "palme in krone pravičnosti".¹³² Zlasti mučenci naj bi se podvrgli tekmi pod Bogom kot članom žirije z zmagovalno krono za poplačilo.¹³³ Vedno znova se pojavlja zlasti v povezavi z mučenci tema triumfa. Origen piše v svojem pismu Fabiju: "Kristjani se v zmagoslavnem sprevedu pomikajo s sodnega trga, polni radosti, ker jim je Bog naklonil tako velik triumf." Prezreti ni moč niti odmevov na dvorni obred.¹³⁴ Navedba iz Acta Cypriani, po kateri so škofovo truplo *cum voto et triumpho magno* nesli na mesto pogreba, spominja na rimske *pompae*. Poziv v Mt 5, 41, "da vselej pojdi z njim eno miljo", spominja na navado, da kaže pri obreduprofectio popotnika vselej pospremiti določen odsek poti. Ko v govoru na gori kristjani dobijo oznako "luč sveta", je v ozadju poganski strani poznana simbolika luči.¹³⁵ Zlasti prihod in Kristusova paruzija "zažarita celotnemu svetu",¹³⁶ kot se je še v 3. stoletju izrazil Origen. Še posebno v oči bodejo izposojenke iz vojaške strokovne terminologije, čeprav so imeli krščanski pisci ravno do te točke skrajno odklonilen odnos. Klement Aleksandrijski je v svojem spisu "Protreptik" uporabil izraze "tromba Kristusova", "oklep pravičnosti", "ščit vere", "čelada miru" in "neranljivo orožje", da bi zmagoslavje krščanske vere podkrepil tudi jezikovno.¹³⁷ V prizadevanjih za obetavno komunikacijo so šli deloma tako daleč, da so poganske predstave o apoteozii enačili s Kristusovim vnebohodom. Tako Justin v svoji Apologiji poudarja, da trditev kristjanov, da je bil Jezus križan, da je umrl in vstal od mrtvih in se povzpel v nebo, ni nič čudnega "v primeri z vašimi Zevsovimi sinovi".¹³⁸ Straub govori tukaj o "težavnih prizadevanjih za prilagoditev".¹³⁹ Vendar moramo dati prav Koepu, ko opozori na to, da Justin nikakor ni želel uveljavljati poganske apoteoze.¹⁴⁰ S temi primerjavami so zgolj hoteli poganski nasprotni strani predočiti elemente krščanske nauka. Morali so jih formulirati tako, da bi tudi vsakdo, ki ni bil seznanjen s splošno znanimi značilnostmi

krščanstva, lahko sledil primernemu miselnemu toku. Zato je pričakovati določeno prilagajanje poganskemu krogu naslovnikov.¹⁴¹ Dokončno pomaga terminološke izsledke podpreti Tertulijan, s tem ko se sklicuje na to, da so kristjani pogosto prevzemali pričevanja iz poganskega sveta. Za naš kontekst je zdaj pomembno, katero utemeljitev pisec podaja za to metodiko:¹⁴² Dokazi veljajo za potrjene tam, kjer nekaj kot dobro (in Bogu všečno) prepoznajo tudi zunanji opazovalci. V oči bijočih vzporednic torej ne gre samo uveljavljati – kot pri raziskovanju¹⁴³ pogosto enostransko gledamo – s skupnim kulturnim vplivom, marveč – kot Tertulijan *expressis verbis* pokaže – z zavestno namero vzpostaviti komunikacijo s pogansko okolico in ji na tam način približati krščanske ideje. Potemtakem lahko Klaucku samo pritrdimo, ko govori o "komunikativni moči" prisposodob.¹⁴⁴ Gotovo lahko pri delu navedenih avtorjev opazimo, da so bili pred sprejetjem krščanske vere močno povezani s poganskimi krogi (npr. Tertulijan). V raziskovanju je bilo v zadnjem času poudarjeno, da so ti avtorji mislili po rimsko in se trudili, da bi znane tradicije uskladili s svojo novo vero.¹⁴⁵ Toda moramo se vprašati, čemu so uporabljali termine tako negativnega protisveta poganov, namesto da bi se že samo zavoljo nasprotovanja gibali v drugih jezikovnih tirnicah. Odgovor na to gre iskati samo v okviru komunikacije tako s pagani kot tudi s člani skupnosti.¹⁴⁶ Prepričljiva in večkrat osupljivo soglasna raba terminov kaže, kako močno se je krščanska stran približevala poganskemu protisvetu. Toda samo to je zagotavljalo uspeh, da jih bodo slišali in razumeli. Upravičeno je Osborn za apologeta Tertulijana izrazil opaženje, ki velja za vse apologete: "... he must have a common ground, or points of contact. An apologist cannot afford to despise his audience ..."¹⁴⁷

POMEN "IMPERIUM ROMANUM"

To s filološkimi analizami dobljeno ugotovitev je treba preveriti z vidika naravnosti krščanskih avtorjev do Rimskega imperija,

ki je bil v nekaj citatih že predmet razprave. Po Mt 28, 19-20 je Jezus učencem zapovedal misijon med vsemi narodi. To univerzalno zahtevo krščanskega nauka so skozi čas ovirala stališča, ki so hotela krščansko oznanjenje in Rimsko cesarstvo močnejše zbližati, in celo domneva, da bi univerzalna zapoved širjenja krščanstva znala biti razumljena kot poziv k misijonu med pogani.¹⁴⁸ Medtem ko so se zgodnji pisatelji kot Justin¹⁴⁹, Irenej¹⁵⁰ in Klement Aleksandrijski¹⁵¹ o zapovedi širjenja krščanstva izrekli zgolj splošno, naleti nalog za misijon pri apologetu Aristidu na pomemben pridržek z lokaliziranjem εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης, torej v provincah sveta, se pravi v imperiju, ker se pojem οἰκουμένη sčasoma zameji na Rimski imperij in postane pomembna sestavina cesarske ideologije.¹⁵² Bolj jasen postane Origen, ko se pred očitkom zoprnika Kelza, češ da o Velikem Kristusu ni kaj pripomniti, brani z besedami:¹⁵³ "... ne bi smelo biti mnogo kraljestev, saj bi narodi vendar ostali tuji, glede izvajanja Jezusovega naročila pa: ko bi šli tja in hoteli podučiti vse narode, ki jih je apostolom izročil, bi bilo že bolj zapleteno. Obstoj številnih držav bi za širitev Jezusovega nauka po vsej Zemlji pomenil oviro ..." Že pri Aristidu zaznavna ideja omejene veljave za zapoved misijoniranja je tu posebno močno poudarjena. Šele rimsko cesarstvo s svojo politično enotnostjo dá možnosti za misijon med pogani. Zunaj tega območja živéči narodi se ne upoštevajo.¹⁵⁴ S tem se ujema tudi z Melitonom Sardskim (med vladavino Marka Avrelija) porajajoča se tradicija, da bi medsebojno povezali Kristusov nastop in začetek rimskega principata pod Avgustovo vladavino.¹⁵⁵ "In to je največje znamenje za vzcvet našega nauka v istem času kot srečnega začetka cesarstva, da se od vladanja Avgusta ni zgodilo nič hudega, temveč vse sijajno in proslavljeno, molitvam vseh primerno ..." V preostali krščanski književnosti drugega in tretjega stoletja je najti zgolj redka razglabljanja o širjenju zapovedi o misijonu.¹⁵⁶ Aristidova izvajanja kažejo, da so se že v 2. stoletju krščanski pisci trudili

osvetliti to stališče usmerjenosti k cesarstvu in stopiti v komunikacijo z drugo stranjo. Prav vlečenje vzporednic med cesarstvom in krščanskim naukom ni bilo neki apologetski prijem, marveč je ustrezalo krščanskemu lastnemu razumevanju sveta.¹⁵⁷ Da je bil univerzalni aspekt krščanskega naročila misijona dejansko lokalno omejen, kaže Avguštinova izjava, ki še na začetku petega stoletja poudarja, da so narodi šele v njegovem času pričeli sprejemati krščansko vero.¹⁵⁸

ZAKLJUČNI RAZMISLEK

Preiskovanja so pokazala, kako težavno je polji zavrnitve in sprejetja gledati absolutno ločeno drug od drugega. Ambivalenten odnos ponovno zaznamuje notranja dialektika, rekli bi, da tudi na negativnih področjih vsekakor obstajajo izjeme, in obratno. Primeri za to so odnos krščanskih piscev do vojaške obveznosti, vojna in spoštovanje do cesarja, ki so zlasti izrazito izkazovale namerno dialektiko zavoljo krščanskega pričevanja nujne distance, a tudi bližino.¹⁵⁹ Tudi pri prizadevanju za sprejetje je dialektika ostala zaobsežena. Zlasti raziskave zastran terminologije in metaforike so pokazale, da je tudi od časa do časa zadržano držo do sveta in rimskega imperija zaznamovalo integriranje v obstoječe norme in vzorce delovanja.¹⁶⁰ V molitvah za cesarja razvidni katalog terminov, topisi krščanskega slikovnega jezika, naravnost k rimskemu imperiju, kakor konec koncev molitev k cesarju sama so pomembni elementi zavestnega obračanja k državi, v kateri je moral tudi Jezus izpolniti svoj del kot podložnik. Zaviralni moment pa je bil pri tem vse prežemajoči kult v svojih številnih pojavnih oblikah, ob katerem je prišlo do izraza krščansko razumevanje tujosti. Mučeništva so nakazala meje integracije, pokazali, da je popolno zlitje z državo doživelo upor.¹⁶¹ Moči je tukaj vlivala zavest o prehajanju sveta in pričakanje Kristusove paruzije. Miselnost od drugod, tisto nič-ni-iz-tega-sveta je relativiralo integriranje kristjanov, vendar

ga pod vprašaj ni postavilo.¹⁶² Posledica Pisma Diognetu ni bila popolna odvrnitev, marveč kritično spremljanje sveta z določene distan- ce.¹⁶³ Bila je tem bolj kritična navzočnost v svetu.¹⁶⁴

Prispevek si je prizadeval s pomočjo pričevanj krščanskih avtorjev drugega in tretjega stoletja nakazati držo kristjanov do rimske države. Ob vsej distanci do sektorjev države ostajajo stremljenja po bližini nespregledljiva. Krščanski pisci niso zasledovalistrokega zavračanja državnih institucij, ampak jim je šlo za diferenciranje politike in religije, kasneje tudi za razločevanje med Bogom in cesarjem. Odločilna prvina njihovega pisanja je bil krščanski položaj med zavrntvijo in sprejetjem.

* Joachim Lehnen, "Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äusserungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herschern", v: Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, R. von Haehling (Ur.), Darmstadt 2000, str. 1-28.

1. Nazadnje je M. Clauss, "Dajte cesarju, kar je cesarjevega!". Opombe k vlogi kristjanov v rimski vojski, v: P. Kneissel IV. Lehmann (ur.), Imperium Romanum. Študije k zgodovini in recepciji. FS Karl Christ (Stuttgart 1998), 104, pozival k temu, naj se prenehajo preveč ozirati na mnenje idealističnih cerkvenih očetov, ki so pogosto poveličevali neživljenjski ideal. R. MacMullen, Dva tipa spreobrnjenja v zgodnjem krščanstvu, VChr 37 (1983), 104, je dvomil o tem, ali bi prebiranje krščanskih piscev pri nekrščanih sploh imelo pomen. MacMullen pa gre še dlje, ko postavi trditve, da apologetski spisi naj ne bi bili namenjeni poganskemu protisvetu, marveč kristjanom samim (104-134). Pri tem pa prezre, da so se nekateri pisci obračali neposredno na poganske naslovnike (prim. G. Gottlieb, J. Walsch, K vprašanju kristjanov v drugem stoletju, v: isti/P. Barceló (ur.), Kristjan in pagani v državi in družbi od drugega do četrtega stoletja. Premisleki in teze o neki zapleteni temi [München 1992], 39). Kajpak ne gre podcenjevati učinka, ki ga je imelo osebno komuniciranje med kristjani in pagani, najsi javno ali v zasebnem sektorju. Razprave, kot tista Ciprijanova z Demetrijanom ali Origenovi privatni pogovori, lahko to potrdijo. Kljub temu učinka apologetskih spisov na pogansko okolje ali na kristjane same ne smemo imeti za minornega. Pogan Kelz, s katerim se je spoprijel Origen, izpričuje njegovo intenzivno ukvarjanje s krščanskimi teksti. Tacijan v svojem govoru poganom navaja, da ga je branje literature navdušilo in ga naposled nagnilo k sprejetju krščanske vere (29, 2-4, prim. B. Althamer/A. Stübner, Patrologija. Življenje, spisi in nauk cerkvenih očetov [Freiburg 1993], 203). Zagotovo celotna množina prebivalcev cesarstva tekstov ni pregledala in predelala, kakor predstavljeni intelektualci. Toda razpršilnega efekta tistih, ki so se s tem ukvarjali, ne smemo vrednotiti za nepomembnega.
2. Pass. Scill. 6.

3. 17. julija 180 po Kr. je iz Scil v Numidiji izvirajoči mučenec odgovarjal pred prokonzulom Publijem Vigilijem Saturninom v Kartagini na zahtevo, naj prisêže pri cesarjevem geniju.
4. 1 Pt 1, 1, 17; 2, 11. Prim. Feldmeier, Kristjani kot tujina. Metafora tujine v antičnem svetu, v: prakrščanstvu in v 1. Petrovem pismu (Tübingen 1992); R. Kampling, Tujina in tujstvo v pričevanjih Nove zaveze, v: O. Fuchs (ur.), Tujci (Düsseldorf 1988), 215-239.
5. Diogn. 5,3; Phil 3, 20: Kristjani imajo v nebesih svojo državo (πολίτευμα).
6. Clem. Prot. 10, 108, 4; prim. paed. 3, 8, 1.
7. Tert. Apol. 13, 2.
8. Cipr. Mort. 26.
9. Orig. Dial. 17, 2; C. Andersen je govoril o "mentaliteti diaspore", citirano po C. Markschesu, Med svetovi. Strukture antičnega krščanstva (Frankfurt am Main 1997), 98.
10. Raz 13, 1-8; prim. R. Bergmeier, Vlačuga in zver. Apk. 12.18-13.18 in 17 f. Analiza virov in redakcijsko-kritična analiza, ANRW 2, 25, 5 (1980) 3899-3916; H. Ulland, Vizija kot radikalizacija resničnosti v Janezovem Razodetju. Odnos sedmih okrožnic do Razodetja 12-13 (Tübingen 1997), 234-235, ki vrhu tega sestavlja zajeten seznam literature k Razodetju.
11. Občutno kritično o tem U. Riemer, Zver na cesarskem prestolu? Raziskava o Janezovem Razodetju kot zgodovinskem viru (Stuttgart 1998), 69-72, ki se je izrekel proti Domicijanovemu preganjanju kot ozadju Razodetja, zlasti 172; A. Y. Collins, Nasprotnik od zunaj. Rim kot prototip zla v zgodnjem krščanstvu, Concilium 24 (1998), 473-479.
12. Hip. Dan. 4, 5; prim. K. Strobel, Rimski imperij v 3. stoletju. Osnutek zgodovinske krize? (Stuttgart 1993), 118-128, zlasti 121-126; H. Fuchs, Duhovni upor zoper Rim v antičnem svetu (Berlin 1964) s sledečimi pričevanji.
13. W. Dahlheim, Zgodovina rimskega obdobja cesarjev (München 1989), 124, isti, Antika. Grčija in Rim od začetkov do razširitve islama (Paderborn 1994), 581-582.
14. Lact. opif. 1, 9.
15. Diogn. 5, 3. Za datacijo prim. T. Baumeister, O dataciji Pisma Diognetu, VChr 42 (1988), 110, ki se opredeli za čas nastanka 200 po Kr. Kraj piščevega ustvarjanja umešča v Aleksandrijo.
16. R. Noormann, Nebeščani na Zemlji. Komentarji k odnosu do sveta in "pavinizmu" Auctorja ad Diognetum, v: D. Wyrwa (ur.), Posvetnost vere. FS Ulrich Wickert (Berlin 1997), 199-229.
17. C. Marksches (kot op. 9), 99.
18. Na podlagi velike množice teoloških in zgodovinskih del s tega tematskega področja lahko naslednje navedbe le delno prikažejo najpomembnejše cilje raziskave.
19. H. Rahner, Cerkev in država v zgodnjem krščanstvu (München 1961), zlasti 31.
20. R. M. Grant, Zgodnje krščanstvo in družba (San Francisco 1977), zlasti 13-43.
21. K. Aland, Odnos Cerkve in države v zgodnji dobi, ANRW 2, 23, 1 (1979), 60-246.
22. J. Molthagen, Rimska država in kristjani v drugem in tretjem stoletju (Göttingen 1970).
23. J. Speigl, Rimska država in kristjani (Amsterdam 1970).

24. W. Schäfer, Zgodnjekrščanski odpor, ANRW 2, 23, 1 (1979), 460-723, z izčrпно bibliografijo. Kljub vsemu so v ospredju neodstopajoča ravnanja kristjanov.
25. Schäfer (kot op. 24), 556-562. Prim. še W. Kinzig, *Novitas Christiana*. Ideja napredka v Cerkvi do Evzebijia (Göttingen 1994), 442, op. 2.
26. E. Pagels, Adam, Eva in kača. Teologija greha (1991), 113. Prim. utemeljeni spopad s tezami Pagelsove Th. Fögna, Ravolucija in privrženost? Opazke k odporu zgodnjih kristjanov proti rimskemu cesarstvu, RJ 11 (1992), 72-84.
27. J. Moreau, *Preganjanje kristjanov v Rimskem cesarstvu* (Berlin 1961), 118.
28. Predvsem H. Nesselhauf, *Izvor problema države in Cerkve* (Konstanca 1975), ki upošteva zlasti pozitivne izjave cerkvenih piscev in problem mučencev komajda načne.
29. Fögen (kot op. 26), 72-84, E. Dassmann, *Beg pred svetom ali odgovornost do sveta. K samorazumevanju zgodnjekrščanskih občeštev in o njihovem položaju v poznoantični družbi*, Jb TH 7 (1992), 189-208; H. C. Brennecke, *Ecclesia est in re publica, id est in imperio Romano. Krščanstvo in družbi na prelomu v konstantinsko dobo*, Jb TH 7 (1992), 209-239; R. Noormann (kot op. 16), 199-229. H. C. Brennecke, *An fidelis ad militiam converti possit?* (Tertulijan, *Malikovalstvo* 19, 1). *Zgodnjekrščansko opredeljevanje in vojaški rok v protislovju?*, v: Wyrwa (kot op. 16), 45-100 z bibliografijo; P. Lampe/U. Lutz, *Popavilinsko krščanstvo in poganska družba. Začetki krščanstva. Stari svet in novo upanje* (Stuttgart 1987), zlasti 187-216; Marksches (kot op. 9).
30. Npr. F. Schumacher, "Vgrajajte se kot živi kamen v duhovno stavbo" (1 Pt 2, 5), v: R. Kampling/T. Söding (ur.), *Ekleziologija Nove zaveze*. FS Karl Kertelge (Freiburg 1996), 440-456.
31. Izšla okoli 210 po Kr. Prim. J. C. M. van Winden, *Malik in malikovalstvo pri Tertulijanu*, VChr 36 (1982), 108-114.
32. Orig. Celz. 8, 67.
33. Just. Dial. 19, 6.
34. Just. Apol. 1, 13, 1.
35. Orig. Celz. 8, 24.
36. H.-J. Klauk, *Versko okolje prakrščanstva. II. Vladarski in cesarski kult, filozofija in gnoza* (Stuttgart 1996), 72.
37. W. Dahlmann, *Zgodovina rimske cesarske dobe* (München 1989), 127.
38. Fögen (kot op. 26), 76.
39. M. Bünker, "Dajte cesarju, kar je cesarjevega!" Toda: Kaj je cesarjevega?; *Kairos* 29 (1987); K. Füssel, "Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega!" Toda kdo spada h komu? *Materialistično branje odlomkov iz Mk 12, 13-17*; K. Füssel/F. Segbers (ur.), "...in tako se ljudstva zemljekroga uče pravičnosti". *Delovna knjižica za Sveto pismo in ekonomijo* (Luzern - Salzburg 1995), 149-159.
40. Glej M. Clauss, *Deus Praesens. Rimski cesar kot Bog*, Klio 78 (1996), zlasti 427. Na samem začetku so bili s cesarsko *maiestas* povezani tudi sakralni elementi, ki so se sčasoma intenzivirali, čim bolj se je cesarstvo skozi kult približevalo božanskemu obsegu; E. Bellen, *Christianissimus imperator*. O pokristjanjevanju rimske cesarske ideologije od Konstantina do Teodozija, v: isti, *Politika - pravo - družba. Študije k starejši zgodovini* (Stuttgart 1997), 161 (tudi v: R. Günther/S. Rebenich [ur.] *E fontibus haurire. Prispevki k rimski zgodovini in njenim pomožnim vedam*, FS Heinrich Chantraine [Paderborn 1994], 3-19).
41. Mt 6, 24; Lk 16, 13; o tem H. Brennecke, "Nihče ne more služiti dvema gospodoma". Opombe k tolmačenju Mt 6, 24./ Lk 16, 13 v stari Cerkvi, ZNTW 75 (1984), 270-290.
42. Pravilno videnje Fögna (kot op. 26), 80.
43. Fögen (kot op. 26), 80.
44. Tega ne prepozna S. Ackermann, *Krščanska apologetika in poganska filozofija v navzkrižju okrog Stare zaveze* (Stuttgart 1997), 165, ko preganjanja vidi le z vidika zavarovanja države. Zastran zakulisija prim. W. Portmann, O motivih Dioklecijanovega preganjanja kristjanov, *Historia* 39 (1990), 212-248.
45. Fögen (kot op. 26), 80.
46. Za termin "nasprotna družba" glej R. Kampling, *Nasprotna družba*. Uporabnost pojma za novozavežno znanost, BN 52 (1990), 13-18.
47. T. Söding, *Nasprotovanje in nasledstvo trpljenja. Novozavezni verniki v sporu s pogansko družbo*, MThZ 41 (1990), 141-143.
48. Walsh/Gottlieb (kot op. 1), 26.
49. R. Freudenberger, *Očitek obrednih zločinov v 2. in 3. stol.*, ThZ 33 (1967), 97-107, W. Speyer, *O očitkih zoper kristjane, v: isti, Zgodnje krščanstvo v antičnem sevnem polju* (Tübingen 1989), 7-13.
50. Dassmann (kot op. 29), 196.
51. W. Eck, *Kristjani v višjih državnih službah v 2. in 3. stol. ?*, Chiron 9 (1979), 449-464.
52. Za Kartagino G. Schöllgen, *Udeležnost kristjanov v mestnem življenju v predkonstantinovski dobi*. Tertulijanovo pričevanje za Kartagino, RQ 77 (1982), 15, ugotavlja, da odpovedovanje mestnim magistraturam ni bilo nikakršna samoumevnost.
53. *Nasploh imajo kristjani kritičen odnos do denarja in do z njim povezanih poslov*. Hermov *Pastir* svari, da posli in stremjenje za bogastvom delajo človeka nezmožnega doumeti Božjo resnico (mand. 10, 40, 4); prim. še izjave Klementastr. 2, 19; paed. 1, 10; Tert. adv. Marc. 4, 17.
54. Arnob. nat. 4, 10.
55. Arnob. nat. 2, 67.
56. Eus. h. e. 7, 15, 1-2.
57. Nov. spect. 10, 4.
58. O tem Schöllgen (kot op. 52), 1-29.
59. Tert. idol. 18, 9.
60. Tert. idol. 18, 9; prim. Scöllgen (kot op. 52), 15.
61. Orig. Cels. 8, 75.
62. Orig. Cels. 3, 30.
63. Cypr. ad Donat. 3.
64. Schöllgen je z vsvo pravico (kot op. 52), 15 presodil, da brez tega spoznanja nikakor ne bi bilo mogoče raziskovati naprej.
65. Orig. Cels. 8, 75.
66. "Kot znamenje za to (sc. obdobje miru) bi bilo moč navesti izraze naklonjenosti vladarjev do ljudi naše vere, ki so jim v roke položili celo funkcije upraviteljev provinc, pri čemer so jih spričo velike naklonjenosti, ki so jo gojili do nauka, osvobodili slabe vestob žrtvovanju" (h. e. 7, 1, 2). Evzebij tukaj neposredno navaja najvišji provincialni urad, za katerega pa iz tega časa ni izpričanih krščanskih uradnikov. Za nižjo raven kajpak obstajajo konkretna imena krščanskih dostojanstvenikov. Glej P. Guyot/R. Klein, *Zgodnje krščanstvo*

- do konca pregananj: Dokumentacija I. Kristjani v poganski državi (Darmstadt 1993), 449, op. 50.
67. Na to temo se pojavlja obilica posameznih raziskav, denimo W. Geerlings, Odnos predkonstantinske Cerkve do vojaške obveznosti (Barbüttel 1989); A. von Harnack, Militia Christi. Krščanska religija in vojaški stan v prvih treh stoletjih (Tübingen 1905, ponatis Darmstadt 1963); W. Rordort, Tertulijanovo vrednotenje vojaškega stana, VChr 23 (1969), 105-141; J. Helgeland, Kristjani in rimska vojska od Marka Avreljia do Konstantina, ANRW 2, 23, 1 (1979), 724-834. Vojno obravnavajo npr. K. J. Swift, Vojna in krščanska vest I. Zgodnja leta, ANRW 2, 23, 1 (1979), 835-868; E. A. Ryon, Kako so zgodnji kristjani zavračali vojaško obvezo, ThS 13 (1952), 1-19; H. Karpp, Odnos stare Cerkve do vojaške obveznosti in vojne, ZFETH 14 (1957), 505-525.
 68. Orig. Cels. 8, 73.
 69. Brennecke, Vojaška obveznost (kot op. 29), 96-97.
 70. Dassmann, Beg pred svetom (kot op. 29), 196.
 71. Prim. Brennecke, Vojaška obveznost (kot op. 29), 97.
 72. Arnob. nat. 4, 36.
 73. Tert. apol. 35, 1.
 74. Tert. apol. 35, 4.
 75. Tert. uxor 2, 6.
 76. M. Marcell. 1, 1.
 77. Tert. idol. 15, 3.
 78. Prim. Schäfke (kot op. 24), 508-510.
 79. V okviru sprejetja kaže omeniti tudi filozofijo, ki pa jo kot intelektualno ali duhovno integracijo lahko samo nakažemo. Zlasti rimski filozof in kasnejši mučenec Justin (usmrčen okoli 165 po Kr.) je izstopal s presenetljivo odprtostjo do posvetne kulture in človeškega znanja. Za krščanski nauk je uporabljal ne samo judovstvo in njegovo odrešenjsko zgodovino, marveč zlasti grštvo in njegovo duhovno zgodovino, v katero sta se obe zlivali. Gotovo je bil položaj Justina in drugih zgodnjekrščanskih apologetov tudi znotraj Cerkve nesporen, četudi so pogosto stali ob robu ustaljenih nazorov. Vendar je izziv grškega duha, ki so ga sprejeli Justin in ostali pisci, ter s tem začeti proces racionalne utemeljitve krščanske vere, preprečil duhovno izolacijo; prim. Dassmann (kot op. 29), 199-200.
 80. Izrednega pomena je bilo področje družine, saj je vendar zadevalo družbeno vlogo malone vseh kristjanov v rimski državi. Če se niso hoteli izseliti s sveta, ampak se z družbenim življenjem soočiti, je bilo tu treba sklepati kompromise, tj. neizogibno je bilo treba vzeti v zakup stik s tako osovraženim malikovanjem. Raziskovanje je potrdilo, da so v prvih treh stoletjih našega obdobja raziskovanja kristjani in pogani živeli družno v eni in isti hiši; prim. Dassmann (kot op. 29), 201-202.
 81. Dassmann (kot op. 29), 197.
 82. Mk 12, 13-17.
 83. Rim. 13.
 84. 1 Tim 2, 1-3.
 85. 1 Clem. 61, 1-2; prim. tudi Just. apol. 1, 17, 3; Thphl. Ant. autol. 1, 11; Arnob. nat. 4, 36; prim. P. Mikat, O priprošnji kristjanov za cesarja in cesarstvo v molitvi 1. Klementovega pisma. FS Ulrich Scheuner (Berlin 1973), 455-471; A. Lindemann, Krščanske skupnosti in rimsko cesarstvo v prvem in drugem stoletju, WuD NF 18 (1985), 105-133.
 86. Upravičeno videl Kinzig (kot op. 25), 445.
 87. L. Biehl, Liturgična molitev za cesarja in cesarstvo (Paderborn 1937), zlasti 29-31; H.-U. Instinsky, Stara Cerkev in blagor države (München 1963), 21-60, zlasti 41-42.
 88. Kinzig (kot op. 25), 445, s pomembnim namigom, da so kasneje seveda morale nastopiti razlike, ko so izjave lojalnosti postale udejanjanje kulta.
 89. Kinzig (kot op. 25), 447.
 90. Tert. apol. 30, 1-2. J. Eckert, Molitev za cesarja in cesarstvo, v: isti/H. Hattenhauer (ur.), Sveto pismo in pravo (Frankfurt na Majni 1994), 343-367.
 91. P. Herz, Cesarski prazniki, ANRW 2, 16, 2 (1978), 1170; O. Michel, RAC 9 (1976), 12-13 s.v. molitev II. Tudi pri poganih je obstajala molitev, vendar samo ob določenih prilikah, kot npr. boleznih. Tako poroča Laktancij v Smrtih preganjalcev 17, 5 o tem, da je rimsko ljudstvo za obolelega Dioklecijana molilo k vsem bogovom; prim. K.-H. Schwarte, Salus Augusta Publica. Domicijan in Trajan kot prinašalca blaginje države. FS Johannes Straub (Bonn 1977), 299-320.
 92. R. Klein, Tertulijan in rimsko cesarstvo (Heidelberg 1968), 38.
 93. G. Eckert, Orator Christianus. Raziskave o umetnosti argumentiranja v Tertulijanovem Apologetiku (Stuttgart 1993), 167 z op. 218.
 94. Athenag. leg. 37, 2-3.
 95. Tert. apol. 30, 4.
 96. Kinzig (kot op. 25), 449.
 97. Tert. apol. 33, 3.
 98. K. S. Frank, Osnovne poteze zgodovine stare Cerkve (Darmstadt 1984), 60, zato govori o "kritični lojalnosti".
 99. Glede "Kyriosa" F. Hahn, Kristološki oblastveni nazivi. Njihova zgodovina v zgodnjem krščanstvu (Göttingen³ 1963), 67-125.
 100. Tert. apol. 34, 2; Eckert (kot op. 93), 172. Splošno o nazivu A. Alfoldi, Oče očetnjave v rimskem razmišljanju (Darmstadt 1971), pos. 67-78.
 101. Ravno citiranje pozitivnih dejstev iz rimske zgodovine kot nasprotje obstoječemu svetu sodi k stilnim sredstvom krščanskih piscev.
 102. Tert. apol. 30, 1; prim. Klein (kot op. 92), 35-37.
 103. Fögen (kot op. 26), 83.
 104. Fögen (kot op. 26), 84.
 105. Orig. Cels. 8, 74.
 106. Prim. E. Peterson, Cesar Avgust v presoji antičnega krščanstva. Prispevek k zgodovini politične teologije, v: J. Taubes (ur.), Teorija religije in politična teorija. I. Knez na tem svetu (München 1983), 174-180.
 107. Tert. apol. 33, 4.
 108. Tert. apol. 35, 7.
 109. Clem. paed. 1, 87, 1.
 110. Tert. apol. 5, 5.
 111. Eus. m.P. 6.
 112. Eus. h.e. 7, 23, 4.
 113. Tert. apol. 2, 14.
 114. Tert. apol. 4, 8; prim. Eckert (kot op. 93), 259.
 115. Eus. h.e. 4, 26, 11.
 116. Prim. Kinzig (kot op. 25), 514.
 117. Marksches (kot op. 9), 40.

118. Prim. Eckert (kot op. 93), 258.
119. K. M. Girardet, Krščanski cesarji pred Konstantinom Velikim?, v: Kneissel/Lehmann (kot op. 1), 288; A. Wlosok, Krščanska apologetika nasproti krščanski politiki do Konstantina, v: H. Frohnes/U. Knorr (ur.), *Cerkvena zgodovina kot misijonska zgodovina I. Stara Cerkev* (München 1974), 147-165; L. W. Barnard, TRE 3 (1978), 371-411 s.v. Apologetika.
120. P. Keresztes, Tertulijanov Apologetik 13. Zgodovinska in literarna študija, *Latomus* 25 (1966), 133; Eckert (kot op. 93), 260; H. R. Drobner, *Učbenik patrologije* (Freiburg-Basel-Dunaj 1994), 54.
121. E. Herrmann, *Ecclesia in re publica*. Razvoj Cerkve od psevdodržavnega do državno utemeljenega obstoja (Frankfurt na Majni, 1980), 174; prim. E. Lohmeyer, *Kristusov kult in cesarski kult* (Tübingen 1919).
122. Raz 19, 16; *Orig. Cels.* 8, 4.
123. *Orig. Cels.* 1, 26; *Clem. str.* 7, 21, 6.
124. *Clem. paed.* 1, 54, 2; *prot.* 11, 116.
125. BJ 7, 63-74; prim. J. Lehnen, *Adventus principis*. Raziskave o pomenski vsebini in obredu cesarskega prihoda v mestih Rimskega cesarstva (Frankfurt na Majni 1997), 67; E. Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris*. Versko-zgodovinske in socialno-zgodovinske študije o Pismu Efežanom (Göttingen 1993), 439; H.-J. Klauck, *Versko okolje prakrščanstva*. II. Vladarski in cesarski kult, filozofija, gnoza (Stuttgart i. dr. 1996), 73.
126. *Lact. opif.* 5, 6. Prim. G. Gottlieb, *Krščanstvo in Cerkve v prvih treh stoletjih* (Heidelberg 1991), 26, 31.
127. Brennecke, *Vojaška obveznost* (kot op. 29), 51, s sklicevanjem na Apk 13.
128. Herrmann (kot op. 121), 174.
129. M. Polyc. 9, 3.
130. *Tert. apol.* 38, 3.
131. *Hipp. Dan.* 4, 8, 9; prim. Herrmann (kot op. 121), 175.
132. *Cypr. patient.* 16.
133. *Tert. mart.* 3, 2.
134. Prim. P. Dufraigne, *Adventus Avgusti, Adventus Christi*. Raziskave o ideološkem in literarnem izkriščenju obreda v pozni antiki (Paris 1994).
135. Mt 5, 14, 16. Prim. tudi O. Schwankel, *Metaforika luči in teme v johanejski književnosti*, v: K. Kertelge (ur.), *Metaforika in mit v Novi Zavezi* (Freiburg 1990), 135-167.
136. *Orig. comm. in Rom.* 2, 11.
137. *Clem. prot.* 11, 116, 3. Tukaj je treba navesti tudi podobo vojaškega Kristusa kot poroka za večni Rim. Kajti po pričevanju apologetov se je Kristus bojeval na strani Rimljanov, da bi tako kaznoval Jeruzalem; o tem S. Heid, *Na čigavi strani se je boril Bog? Pravica Jeruzalema in Rima do oborožene pomoči Boga v zgodnjekrščanski apologetiki*, ZKG 104 (1993), 1-22.
138. *Just. apol.* 1, 21, 1.
139. J. Straub, *Vnebohod Julijana Apostata*, *Gymnasium* (1962), 318-319.
140. L. Koep, RAC 3 (1957), 291, s.v. *consecratio*.
141. M. Wünsche, *Izhodišče prakrščanskega preroštva v zgodnjekrščanski Cerkvi*. Raziskave k apostolskim očetom, apologetom, Ireneju Lyonskem in antimontanističnemu Neznanelemu piscu (Stuttgart 1997), 134, ki opozarjajo na to, da je ciljna publika apologetskih pisateljev odločilno sooblikovala dejansko stanje vsakokratnega prikaza.
142. *Tert. apol.* 38, 7.
143. Npr. Herrmann (kot op. 121); E. Deissmann, *Luč z Vzhoda*. Nova zaveza in novoodkriti teksti helenistično-rimskega sveta (Tübingen 1923), 287-324.
144. H.-J. Klauck, *Stari svet in nova vera*. Prispevki k zgodovini religije, zgodovini raziskovanja in teologiji Nove zaveze (Göttingen 1994), 281.
145. Riemer (kot op. 11), 59.
146. Tudi številnim kristjanom posebna terminologija, ki se je sčasoma razvila, ni bila poznana. Da jih to ne bi odvrnilo, so začeli uporabljati poganski termine, kot je G.J.M. Bartelink, *Nekaj opažanj o opuščanju poganskih ali krščanskih terminov v zgodnjekrščanski jezikovni rabi*, VChr 19 (1965), 193, 200-201. G. Teuwen, *Jezikovna sprememba pomena pri Tertulijanu*, Paderborn 1926, 41, naredil zanimivo analizo, da Tertulijan v spisih *Apologeticum* in *Ad nationes*, ki sta bila napisana za širšo publiko, npr. za izražanje krščanske nedelje uporablja pojem *dies solis*, medtem ko je tam, kjer se obrača na bolj posebno, bolj izobraženo publiko, izbral krščanski termin *dies dominicus*. Prim. tudi pri *Just. dial.* 7, 1, *apol.* 1, 66, 1, 65, 1.
147. "...Imeti mora skupno temo ali stične točke. Apologet si ne more privoščiti zaničevanja svoje publike..." E. Osborn, *Tertulijan*. Prvi teolog Zahoda (Cambridge 1997, 84.
148. H. C. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 220-221.
149. *Just. apol.* 1, 61, 3.
150. *Iren. haer.* 3, 17, 1.
151. *Clem. paed.* 2, 63, 2.
152. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 217; K. H. Neufeld, *Ekumena*. Rimska cesarska zavest in krščanska cerkev, ZkTh 115 (1993), 257-283.
153. *Orig. Cels.* 2, 30. C. Andresen, *Logos in nomos*. Kelzova polemika proti krščanstvu; AKG 30 (1955); K. Pilleer, *Spor okoli krščanstva*. Kelzov napad in Origenov odgovor, RSTh 23 (1980), 123-134.
154. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 223.
155. *Eus. h.e.* 4, 26, 7-11.
156. Navesti velja epigrafsko pričevanje Aberkija iz Hierapole (konec 2. stol. po Kr), ki poroča o potovanju v Rim in Sirijo ("na vozu sem imel Pavla") in obenem z mestom Nizibis zameji konec svojega popotovanja in misijona po imperiju; prim. še Marksches (kot op. 9), 29; R. Merkelbach, *Nagrobni epigram in življenje Aberkija iz Hierapole*, EA 28 (1977), 125-139, W. Wischmeyer, *Aberkijev napis kot nagrobni epigram*, JAC 23 (1980), 22-47. Tertulijanov pogled iz *officium praecandi per orbem* je presplošen, tudi Ciprijan na to tematsko področje ne poda ničesar podrobnega. Vendar na cesarja naravnani pogled kristjanov prvi poudari za ugotovitvijo, da niso *molili* za ves svet, marveč – in to je ponovno odločilno – za *imperium securum*, za "varno cesarstvo" (*apol.* 30, 4; prim. 32, 1). Nasploh spada imperij vselej k stalnicam krščanske molitve cesarju (denimo *Tert. Scap.* 2). Zdi se, da se proti koncu preiskovanega obdobja Laktancij (umrl po 314 po Kr.) zopet približa Aristidovi misli, ko zapoved k misijonu z besedami *discipuli vero per provincias dispersi ... očitno omeji na Imperium Romanum* (*inst.* 4, 21, 1-2). Z Evzebijem je prag do konstantinske dobe že dosežen oz. presežen, a ga velja navesti, ker sta pri njem eksplicitno omenjeni temi misijona in imperija. Evzebij sicer večkrat poudarja univerzalni vidik zapovedi

o misijonu, toda v tradiciji svojega nadvse občudovanega učitelja Origena to prav tako zoper skrči, s tem, ko poudari, da je šele rimski imperij misijon tehnično omogočil: misijona ne zagotavljajo samo nastanek cesarstva pod Avgustovo egido, njegova politična enotnost in njegova prometno-tehnična izgradnja, marveč je – in tu je zaznati nadaljnji teološki razvoj – sam Imperium Romanum predpostavka za inkarnacijo logosa (h.e. 1, 2, 23-25; p.e. 3, 7, 30-45). S tem je Evzebij postal utiralec poti procesa, pri katerem je sedaj tudi imperij sam razumel medsebojno povezanost Cerkve in države. Prim. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 222-224.

157. Strobel (kot op. 12), 97.
158. Aug. ep. 199, 47; Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 220.
159. Dobra ugotovitev Brenneckeja, *Ecclesia* (kot op. 29), 235-236.
160. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 237-238.
161. Nasprotno Clauss, *Cesar* (kot op. 1), pos. 104, zastopa mnenje, da je večina kristjanov v cesarjevem kultu videla zgolj nekaj formaliziranega in se je zategadelj določenih zadev udeleževala brez notranjega prepričanja. Krščanska in poganska religija sta se v nasprotju s splošnim stališčem raziskovalcev medsebojno popolnoma uskladili: "Krščansko vojaštvo in kult cesarja sta dolgo časa drugo z drugim dobro shajali, in izhajam iz tega, da so bili kristjani tisti, ki so sklepali kompromise, da bi se sporazumeli z državo in ravno tako z menda tako delikatnim pojavom cesarskega kulta."
162. Brennecke, *Ecclesia* (kot op. 29), 238.
163. Klauck (kot op. 144), 294.
164. Noormann (kot op. 16), 228.



ROBERT LOUIS WILKEN

Zgodnja Cerkev in preganjanje: Ciprijan iz Kartagine¹

Prvo splošno preganjanje kristjanov se je pričelo januarja 250. Datum si je vredno zapomniti. Krščanstvo je bilo prisotno že več kot dve stoletji, ampak šele tedaj so se cesarske oblasti prvič sistematično lotile kristjanov, da bi jih prisilile k opustitvi njihovega verovanja in v čaščenje rimskih bogov.

Po splošno razširjenem prepričanju je bila zgodnja Cerkev neprestano in neusmiljeno preganjana. Dejansko pa je bilo preganjanje kristjanov v rimskem cesarstvu redko in občasno, običajno spodbujeno zaradi lokalnih posebnosti. Za nekaj tovrstnih incidentov vemo: usmrtitev škofa Polikarpa na grmadi v poznem 2. stoletju, obglavljenje mučenca Justina in njegovih tovarišev v Rimu sredi 2. stoletja, krutosti s skupino mučencev iz Lyona v Galiji nekaj desetletij kasneje, 'pasijon' (trpljenje) dveh žensk – Perpetue, mlade matere, in njene noseče sužnje Felicite – v Kartagini na začetku 3. stoletja. Ampak ob pogledu na imperij kot celoto in opazovanju stalnega širjenja krščanstva v prvih dveh stoletjih lahko le zaključimo, da so kristjani v večini mest svobodno in brez strahu pred nadlegovanjem živeli svoja življenja. Za krščanstvo je bilo ugodno, da je prišlo na sceno v času miru, stabilnosti in blaginje v cesarstvu, tako da je

bila nova religija do začetka tretjega stoletja živahna in v vzponu.

Ob koncu 1. stoletja je v rimskem cesarstvu živelo manj kot deset tisoč kristjanov. Prebivalstvo cesarstva je tedaj štelo približno šestdeset milijonov, kar po ugotovitvah sodobnega sociologa pomeni, da so kristjani predstavljali eno stotino enega odstotka ali 0,0017 odstotka prebivalstva. Do leta 200 je število kristjanov verjetno naraslo do nekaj več kot 200.000, kar je še vedno drobna manjšina, pod enim odstotkom (0,36). Do leta 250 pa je število vendarle naraslo na več kot milijon, kar je skoraj dva odstotka prebivalstva. Do osupljivega števila pride dve generacije kasneje, ko je leta 300 kristjanov približno šest milijonov in predstavljajo deset odstotkov populacije.

Vse te številke so le ocene, saj ni eno-značnih demografskih podatkov, marveč jih lahko uporabljamo le v povezavi z drugimi dokazi. Ti kažejo, da se je krščanstvo po

absolutnih številkah sprva širilo počasi, vendar se je tempo širitve v 3. stoletju povečal. Če bi risali graf širitve, bi se črta vzpenjala strmo navzgor. Kristjane bi tedaj našli v večini velikih mest in tudi v številnih manjših mestih, s čimer je postalo očitno, da krščanstvo ni prehodni pojav. Še več, Cerkev je privlačila ljudi iz vseh načinov življenja in iz vseh socialnih razredov, njeni voditelji so bili dobro izobraženi, kultivirani, iznajdljivi ter artikulirani.

Tretje stoletje je bilo kljub vsemu čas preizkušnje za mlade lokalne Cerkve – in na drugačen način tudi za sam imperij. Tedanja družba se je ubadala s številnimi problemi: vojaški porazi, vstajeljudev na mejah, razvrednotenje valute, poplave, lakote, kuge. "Celotno obdobje je predstavljalo neprekinjeno serijo zmede in nadlog," je zapisal Edward Gibbon, zgodovinar zatona rimskega imperija. V 2. stoletju so v razponu osemdesetih letih vladali štirje cesarji, v 3. stoletju jih je le nekaj vladalo več kot deset let, nekateri so vladali le nekaj mesecev. Prvi cesar novega stoletja, Septimij Sever, je bil močan in učinkovit voditelj, ki je vladal dve desetletji. Po njegovi smrti leta 211 pa do nastopa Decija v letu 249 se je nato izmenjalo ducat cesarjev. A vendar se je za povprečnega podeželana življenje iz generacije v generacijo kaj malo spremenilo. Sredi stoletja, leta 248, so z mogočnim in ekstravagantnim praznovanjem zaznamovali ustanovitev mesta Rim, kar je vključevalo darovanje živali, lov na eksotične zveri in Velikem cirkusu, gledališke predstave in tri noči slovesnih sprevodov. Novi začetki so se zdeli kot na dlani.

V času teh slovesnosti je bil cesar Julij Filip iz Sirije, znan tudi kot Filip Arabec, ki pa ga je v četrtem letu vladavine izzval Decij, vojaški poveljnik z nalogo, da vzpostavi red ob reki Donavi. Po tistem, ko so ga vojaki leta 249 razglasili za cesarja, je premagal Filipa v bitki pri Veroni v severni Italiji. Čeprav je Decij vladal le dve leti – ubit je bil v bitki z Goti v Dakiji na Balkanu leta 251 – je bil čas njegove vladavine, če že ne za Rim, pa gotovo

za kristjane, pester. V spominu kristjanov je njegovo ime postalo simbol preganjanja.

Decij je bil rojen v Panoniji na Balkanu, na severovzhodni meji imperija, v zgodnjem 3. stoletju. V istem desetletju se je na drugem koncu cesarstva, v provinci Afrika, blizu Kartagine, velikem mestu v severni Afriki in takoj za Rimom najpomembnejšem v zahodnem Sredozemlju, premožna posestniška rimska družina veselila rojstva sina. Njegovo ime je bilo Tascius Caecilianus Ciprianus. Ciprijan in Decij se ne bosta nikoli srečala, a Decijeva vladavina bo predstavljala usodno prelomno točko Ciprijanovega življenja.

Kakor drugi dečki iz njegovega družbenega razreda je bil Ciprijan deležen temeljite izobrazbe v latinski slovnici in retoriki ter po opravljenem študiju pričel s kariero govornika in učitelja retorike v Kartagini. Kot uglajen stilist in nadarjen govorec, imenitnega rodu in samozavesten, je Ciprijan kmalu postal slaven govornik in spoštovan advokat. Vendar se je znašel, po svojih besedah, "premetavan na nemirnih penah bahave dobe, negotov v svoj tavajoč korak, brez vedenja o čemer koli v pravem življenju". Vleklo ga je h krščanstvu, a na podlagi lastnih izkušenj ni mogel razumeti, kako se lahko oseba "rodi v novo življenje", če se umije v vodi, odvrže svoja nekdanja oblačila in je tako spremenjena v "srcu in duši". Kako bi lahko opustil navade, v katere se je človek "ukoreninil z dolgotrajno, navajeno rabo"?

Ciprijan je v polnosti sprejel krščanstvo od vplivom ostarelega duhovnika Cecilijana (zato priimek Caecilianus). Kot znamenje novega življenja je svoje premoženje razdelil revnim. V dveh letih po sprejemu v Cerkev, sredi štiridesetih let 3. stoletja, je bil posvečen v duhovnika in kmalu za tem izvoljen za škofa, verjetno v začetku leta 249.

V istem letu je Decij vkorakal v Rim kot novi cesar. Ena njegovih prvih uradnih potez po osvojitvi cesarskega škrlata je bil ukaz o izdaji serije kovancev v čast nekdanjim božanskim cesarjem. Prevzel je ime Trajana, oboževanega cesarja drugega stoletja. Da

bi zagotovil javno razkazovanje religijske vdanosti, po kateri so sloveli Rimljani, je v začetku leta 250 ukazal, naj vsi državljani cesarstva darujejo bogovom. Hotel je, da bo to javna gesta zahvale za preteklo radodarnost in pobožna molitev za prihodnjo pomoč. Dekret je zahteval formalno izvršitev obreda: izvedbo pitne daritve, sodelovanje pri daritvi z zaužitjem daritvene živali ali v doloženih primerih s posipom oltarja s ščepcem kadila. Tistim, ki so izvedli predpisani obred, so izdali *libellus*, potrdilo, ki je dokazovalo, da je njegov nosilec izpolnil svojo državljansko dolžnost.

Religija je bila sestavni del rimskega javnega življenja, rimski bogovi so zahtevali čaščenje s konkretnimi, javno izraženimi gestami vdanosti. Stoletja pred tem je Ciceron, rimski državnik, napisal: "Izginotje vdanosti do bogov bo sprožilo izginotje vdanosti in družbene zveze med ljudmi ... in pravičnosti, kraljice vseh kreposti." Po Decijevem prepričanju so tisti, ki so izvajali obrede v čast novim in neznanim bogovom, trgali družbene vezi in ogrožali mir, na katerem je temeljilo blagostanje imperija. Judje so bili že dolgo izvzeti iz obveznega čaščenja rimskih bogov in izjema se je ohranila tudi v 3. stoletju. Kristjani pa niso bili deležni nobenih izjem, vendar so se kljub temu izogibali javnim obredom, ki so vključevali čaščenje bogov. Ko je število kristjanov naraščalo, je postala njihova odsotnost bolj očitna in bolj žaljiva. Decijev načrt pa je bil taktično dobro zastavljen in ne podvig, prepuščen slučaju.

3. januarja so tradicionalno izvajali daritve za cesarjevo zdravje in dolgo življenje in mogoče je, da je Decij dekret izdal kot pripravo na praznovanja v začetku leta 250. Prva aretirana oseba je bil rimski škof Fabijan, ki je nekaj tednov kasneje umrl v zaporu zaradi grobega, brutalnega obravnavanja. Razumljivo je, da so cesarske oblasti najprejnastopile v Rimu. Do sredine 3. stoletja je bila krščanska skupnost v Rimu že velika in dobro znana. Evzebij je ocenil, da je bilo v Rimu poleg škofa šestinštirideset duhovnikov, sedem diakonov, sedem subdiakonov, dvainštirideset akolitov,

dvainpetdeset eksorcistov, bralci in vratarji ter več kot tisoč petsto vdov ter potrebnih. Tudi v drugih mestih so oblasti hitro ukrepale proti voditeljem Cerkve. V prvih mesecih je v bil aretirana Aleksander, škof v Jeruzalemu, ki je nato umrl v zaporu, mučeniške smrti je umrl Fabijan, škof v Antiohiji, Dionizij, škof iz Aleksandrije, je bil prav tako prijet in zaprt. Origen, najbolj uveljavljeni mislec Cerkve, živeč v Cezareji v Palestini, je bil kruto mučen na natezalnici.

Po mestih in krajih cesarstva so bile ustanovljene komisije, ki naj bi izvršile cesarjeve ukaze. Komisijo v Kartagini je sestavljalo pet uglednih državljanov. Niso imeli pooblastil kaznovati, niti niso bili pristojni za iskanje oseb. Za to je poskrbelo kar ljudstvo samo. Edina pristojnost komisije je bila v tem, da je potrdila, da je določena oseba darovala bogovom. Na potrdilu so zabeležili ime, mesto in datum ter imena oseb, ki so bile priče darovanju. Potrdilo je bilo izdano v dveh izvodih, eno za darovalca, drugo za arhiv. Ko pa je kdo zavrnil darovanje, so zadevo predali višjim oblastem.

Izvodi potrdil o darovanju, ki so se našli v žgočem puščavskem pesku Egipta v začetku dvajsetega stoletja, nam dajejo dokaj dobro sliko o tem, kako je pravni proces potekal (*glej vsebino v okviru*). Oseba je morala priti pred komisijo in darovati pitno daritev ali zaužiti košček darovanega mesa. Dejanje daritve je bilo osebno in javno, nihče se mu ni smel izogniti. Nekdo je lahko daritev opravil ali pa jo zavrnil. V vsakem primeru se je v mestu in med kristjani razvedelo, kaj je kristjan storil.

Neposredni učinek dela komisije na kristjane v Kartagini je bil uničujoč. Mnogi kristjani so popustili, nekateri so se prostovoljno javili k darovanju. Nekateri so prinesli celo svoje vino ali kaj drugega za darovanje. V nekem mestu se je prikazal škof z jagnjetom pod ramo, da bi ga daroval! Ciprijan je obžaloval, da je le majhna skupina ostala trdna. To ni presenetljivo. Ko je število kristjanov naraščalo, so postale tudi meje med krščansko skupnostjo in širšo družbo porodne. Nekateri

krščanski starši so na primer svoje hčere dajali v zakon poganskim moškim. Nekateri niso videli nobenih težav pri sodelovanju v državnem poganskem kultu med tednom in sodelovanju pri evharistiji v nedeljo. In seveda, cena za zavrnitev sodelovanja pri darovanju je bila visoka: zaseg premoženja, zapor, mučenje ali smrt. Nekateri so podkupili uradnike, da so si tako pridobili *libellus*, drugi so se skrili, nekateri pobegnili. V nekaterih primerih so oblasti spretno dovolile, da je daroval oče za vso svojo družino. Namen niso bile usmrtitve, marveč oslabiti in razredčiti krščansko skupnost.

Libellus iz vasi v Egiptu, datiran na poletje 250

1. stran: Njim, ki so določeni, da nadzorujejo darovanje. Od Avrelija Karisa iz vasi Teadelfija. Vedno sem bil stanoviten v darovanju in izkazovanju vdanosti bogovom, in tako sem tudi sedaj, v vaši prisotnosti, v skladu z navodili namenil pitno daritev, opravil svojo daritev in zaužil darovano meso. Želim vam, da bi uspevali.

2. stran: Midva, Avrelij Seren in Avrelij-Hermas, sva priči tvoje daritve.

3. stran: Jaz, Herman, to potrjujem.

1. stran: V prvem letu vladanja imperatorja Cezarja Gaja Mesija Kvinta Trajana Decija Pija Srečnega, avgusta, 22. pavnija [6. junija 250]

Iz strahu, da se bo Cerkev razdrobila, se je Ciprijan, prepričan, da jo bo le tako ohranil skupaj, skrnil. Zapustil je mesto in s kleriki ostal v stiku preko pisem in posrednikov. Razumljivo je bil za svoje dejanje odkrito kritiziran in njegova avtoriteta je oslabela. Ampak njegova odločitev je bila pretehtana. Dobro je vedel, da so v drugih mestih škofje najprej prijeli in da bi bil tudi sam prestižna trofeja, če bi ga zaprli. Presodil je tudi (upravičeno), da se na svoje duhovnike ne more zanesti.

Njegova odločitev za beg se je izkazala kot dobro predvidevanje. Po njegovi vrnitvi se je

Cerkev soočila s prej nepoznanim problemom, ki je klical po trdnem in odločnem vodstvu. Pregarjanje je razdelilo skupnost na tiste, ki so ostali trdni, in tiste, ki so po Ciprijanovih besedah "prelomili svojo zaprisego Kristusu" z darovanjem bogovom. Malikovanje, čaščenje lažnih bogov, je pomenilo kršitev najbolj temeljnega krščanskega verovanja v enega Boga. 'Padli', kakor so bili označeni tisti, ki so bodisi opravili daritev bodisi na kakršen koli način pridobili potrdilo o tem, so bili po cerkvenih zakonih izločeni iz sodelovanja pri evharistiji. Drugo skupino so sestavljali tisti, ki so junaško priznali svojo vero, prestali zapor, bičanje, mučenje na natezalnici, stradanje v temnicah, nekateri pa so bili usmrčeni. Njihova stanovitnost jim ni prinesla le časti, ampak jim je podelila tudi posebne duhovne milosti. In tu je nastopila težava.

Padli so se obračali na 'pričevalce', tiste ki so v času pregarjanja pričevali za Kristusa, naj jim olajšajo vrnitev v polno občestvo. Pričevalci so pri tem sodelovali z izdajanjem pravih pisem, v katerih so potrjevali, naj bodo v moči njihovega posredovanja imetniki pisem sprejeti v polno občestvo. Sprva so se pisma podeljevala posameznikom, a kmalu so pričevalci pričeli izdajati generična pisma, "medla in nedoločna potrdila", kot se je izrazil Ciprijan, ki bi jih lahko uporabil kdorkoli. Dejansko so si pričevalci takozurpirali avtoriteto škofov, ki so imeli edini pristojnost odpuščati grehe in nalagati pokoro. Ko je eden izmed duhovnikov (ki Ciprijan ni podprl na volitvah za škofa) stopil na stran pričevalcev, je bil odkrit spopad neizbežen.

Iz izgnanstva je Ciprijan spodbujal k potrpežljivosti. Pozival je, naj se glede padlih ne ukrene nič, dokler se pregarjanje ne konča. Ne glede na obljube pričevalcev morajo padli opraviti pokoro in se spraviti s Cerkvijo kot celoto, ne preko pomilostitev, ki jim bi jih naklonili pričevalci. Z delovanjem, ki ni usklajeno s škofi, pričevalci ogrožajo enotnost Cerkve, in to v času, ko naj bi vsi držali skupaj. Tako naj bi odpirali tudi prostor popustljivosti. V pismu klerikom je Ciprijan zatorej določil, da

bodo vsi, ki bi padlim priznali polno občestvo, preden se kleriki srečajo, izločeni iz občestva s Cerkvijo. Ciprijan je v vmesnem času iskal podporo pri klerikih v severni Afriki.

Preganjanje se je končalo tako nenadno, kot se je pričelo. Spomladi 251 se je Ciprijan že vrnil v Kartagino. Z vsemi svojimi retoričnimi sposobnostmi je skupnost nagovoril v znamenitem govoru o padlih, v katerem je bil moder, velikodušen, oster in nepopustljiv. Hvalil je pogum in vero pričevalcev, obžaloval dejanja 'ranjenih', tistih ki so opravili daritev, in se celo prištel med 'padle' zaradi svojega bega. Dolga leta miru 'so spodkopala versko prakso' in za to si vsi delijo krivdo. A končno je bil Ciprijan nepopustljiv glede ključnega: nihče razen škofov ne more odpuščati grehov proti Bogu, storjenih z malikovanjem lažnih bogov.

Ciprijanu je veliko pomenilo ohraniti cerkveni sistem pokore, ki ga naj ne bi ogrožalo niti posredovanje pričevalcev in mučencev. Čeprav so bili njihovi nameni plemeniti in sočutni, njihov čas še ni prišel. Njihova vloga bo nastopila, ko se vrne Kristus. Apelira na primer svetih v Razodetju, ki so bili "pomorjeni zaradi Božje besede" in so pozivali, naj Bog maščuje njihovo kri "nad prebivalci zemlje" (Raz 6,9-10), a jim je bilo naročeno, naj bodo potrpežljivi. Sodba se bo izvršila šele ob koncu časov.

Čez nekaj tednov so se srečali škofje iz vse severne Afrike, da bi dosegli dogovor o tej temi. Razprava se je usmerila na način, kako uravnovežiti sočutje in odpuščanje grehov z brezkompromisnimi izjavami proti malikovanju v Svetem pismu. Jezus je npr. dejal: "Kdor pa bo mene zatajil pred ljudmi, ga bom tudi jaz zatajil pred svojim Očetom, ki je v nebesih" (Mt 10,32-33). V razvneti razpravi so se izmenjavali svetopisemski citati za eno in drugo stran, na koncu pa se je oblikovalo zmerno stališče. Vsak primer je potrebno v ključnih točkah obravnavati individualno. Tisti, ki so prejeli potrdilo o darovanju (vendar dejansko niso opravili daritve), so lahko po obdobju pokore ponovno vključeni (odvisno

od okoliščin, v katerih so prejeli potrdila). Tisti, ki so daritve izvedli, morajo opraviti 'podaljšano pokoro' in se lahko s Cerkvijo spravijo na smrtni postelji.

Sinoda je bila zmaga za Ciprijana in za škofovsko avtoriteto. Čeprav dobijo pričevalci priznanje, je njihovo prepričanje v posedovanje posebnih duhovnih milosti ovrženo. Pozornost je preusmerjena v naravo Cerkve, v njeno enotnost, ureditev in hierarhijo. Z zamegljevanjem meja med Cerkvijo in družbo so pričevalci kompromitirali svetost Cerkve kot edinstvene skupnosti, ločene od celotne družbe.

Za Ciprijana spor ni vključeval le teoloških vsebin, marveč je šlo tudi za zvestobo umrlim. Mučenci so določali pravo naravo Cerkve. Majhna podrobnost to jasno pokaže. Duhovnikom je Ciprijan naročil, naj s posebno skrbjo ravnajo s telesi mučencev v Kartagini. Želel je, da jih primerno pokopljejo, in tudi, da si beležijo dneve, ko so mučenci umrli. Če bodo znani datumi mučeništva, je trdil Ciprijan, "bomo tako lahko vključili spomin nanje v svoje slovesnosti v čast mučencem". To je torej skupnost, občestvo z mučenci, s katero se morajo padli spraviti. Ohranjen spomin na pokojneverne razodeva, da živi pripadajo posebnemu občestvu.

Razprave o soočanju z nesoglasji v Kartagini so spodbudile Ciprijana, da napiše prvo krščansko razpravo o naravi Cerkve pod naslovom *O edinosti Cerkve*. V njej Ciprijan trdi, da obstaja samo ena Cerkev in da je njena edinost samo bistvo Cerkve. Edinost Cerkve po svetu se mora odražati v krajevni Cerкви. Izražal je močan občutek, da je Cerkev v Kartagini del mreže skupnosti, ki sega od enega konca rimskega cesarstva do drugega. Njegov znameniti izraz 'ta sveta skrivnost edinosti' (*hoc unitatis sacramentum*) simbolizira scela stkan Kristusov plašč (Jn 19,23). V tem delu najdemo tudi verjetno njegov najbolj citiran stavek: "Ne moreš imeti Boga za očeta, če nimaš Cerkve za mater."

Enotnost Cerkve bo kmalu neizprosno preizkušena ob novem sporu, ki bo vkopal

Ciprijana in Kartagino nasproti Cerkvi v Rimu. Krst je bil svečan obred, ki se je izvršil enkrat v življenju. Zaradi razkolov v Cerkvi pa se je pojavilo vprašanje, kaj naj storijo škofje v primerih, ko je bil kdo, krščen v eni od 'sekt', npr. pri montanistih ali markionitih, prosil za vstop v katoliško Cerkev. V Afriki se je razvil običaj, da so takšno osebo v Cerkev sprejeli s polaganjem rok. Na koncilu v Kartagini leta 230 pa je bila sprejeta odločitev, da je potrebno tiste, ki so bili krščeni v od Cerkve ločenih skupnostih, za vstop v katoliško Cerkev ponovno krstiti. Zaradi porasta razkolniških skupin v času preganjanj – nekaterih rigorističnih in drugih popustljivejših glede vprašanja opravljanja pokore – je bilo vprašanje krsta ponovno v ospredju.

Ko se je razprava o dilemi krsta razplamtevala, je Ciprijan branil ponovni krst in pisal pisma škofom v Afriki, v katerih je razlagal svoje stališče. S krstom si človek 'nadene Kristusa'. Nekdo ne more biti bolj ali manj kristjan, saj bi bili tako Kristusovi darovi razdeljeni in razkosani na dele in koščke. Za Ciprijana je krst predstavljal popoln prelom s svetom.

Kartagina je bila dolgo v močni povezavi z Rimom. Severnoafriška obala je nedaleč stran od Sicilije in pot preko morja v Rim je bila dokaj enostavna. Ves čas konflikta o padlih je bil Ciprijan v stiku s Cerkvijo v Rimu. Ko pa je prišla v Rim vest o odločitvi glede ponovnega krsta, je Štefan, rimski škof, zavrnil stališče severnoafriških škofov kot nasprotno starodavnemu in apostolskemu običaju. Afričani so v Rim poslali odposlance, da bi zgladili spor, vendar Štefan ni želel sprejeti škofov in je užalil Ciprijana, ko ga je poimenoval "lažnivi Kristus in lažnivi apostol". V odzivu je Ciprijan, izveden v večini sramotenja, Štefana opisal s pravimi litanijami žaljivk, ko ga je označil za "arogantnega, nekonsistentnega, v protislovju s samim seboj, nepremišljenega, nesposobnega" in njegova stališča zavrnil kot "zablodela".

Nobena stran ni popustila, zato je septembra 256 Ciprijan sklical izredno sinodo

škofov in v pismu pomembnim škofom v Afriki priložil opis poteka razprave, seveda kakor jo je videl sam. Kasneje istega leta so afriški škofje na sinodi v Kartagini izrekli podporo Ciprijanu, čeprav so nekateri izrazili pripombo, da so različni pogledi na zadevo legitimni. Ciprijan je brez dvoma upošteval njihove pomisleke. V uvodu zapisnika sinode, ki ga je lastnoročno pisal Ciprijan, je opaziti omilitev njegovih zgodnejših stališč. Previden je bil glede morebitne prekinitve občestva z Rimom. V tej zadevi, je pisal, ne obsoja nikogar niti ne razdira občestva s komerkoli, "ki misli drugače od nas". Nato pa doda še zagotovilo: "Nihče izmed nas se ni postavil za škofa nad škofi."

Zgodovinske sledi izginejo v letu 257, ko Cerkev spet doleti preganjanje na pobudo novega cesarja, Valerijana. Tokrat je Ciprijan nemudoma prijet in priveden pred rimskega prokonzula. Ciprijanova 'dela', kronika njegovega sojenja in smrtina podlagi sodnih zabeležk in pričevanj očitvidcev, nam prinašajo živ in v veliki meri neolepšan prikaz njegova nastopa pred oblastmi.

Prokonzul je dejal škofu Ciprijanu: "Najsvetejša cesarja Valerijan in Galien sta presodila, da mi pošljeta pismo, v katerem ukazujeta, da morajo vsi, ki se niso držali rimskih obredov, te opraviti. Zato sem opravil poizvedbe glede tebe. Kakšen je tvoj odziv?"

Škof Ciprijan je dejal: "Sem kristjan in škof. Ne poznam drugega boga kot edinega Boga, k je ' naredil nebo in zemljo in morje in vse, kar je v njih' (Apd 4,24). Temu Bogu kristjani služimo, k njemu molimo dan in noč zase, za vse ljudi in za varstvo samega cesarja."

Prokonzul je dejal: "Ali vztrajaš pri tej odločitvi?"

Ciprijan je odgovoril: "Prave odločitve, sprejete pred Bogom, ni možno spremeniti."

Tedaj je bil preganjan v izgnanstvo v Kurubis, mesto na obali, slabih petdeset kilometrov vzhodno od Kartagine. Leto dni kasneje, junija 258, je bil poklican nazaj iz izgnanstva, da bi mu spet sodili. Ciprijanu so svetovali, naj pobegne, in čeprav je vedel, da ga čaka gotova



smrt, ni hotel. Vendarle se je začasno skril, ker je bil novi prokonzul Galerij tedaj nastanjen v Utiki, ne v Kartagini, saj je želel, po svojih besedah, "izpovedati vero v mestu, v katerem je bil postavljen v oskrbo Gospodove črede". Želel je umreti med svojimi ljudmi. V svojem poslednjem pismu vernikom je zapisal, češ, "v vaši sredi bi moral izpovedati vero, tam bi moral trpeti, od tam se bom odpravil naprej h Kristusu".

Ko se je Galerij vrnil v Kartagino, je poklical Ciprijana pred sodišče, in ta se je takoj podal proti mestu. Ko je prispel, se je umaknil v svoje 'vrtove', dokler ga ne bi poklicali na sodišče. Čez nekaj dni, 13. septembra, sta prišla ponj s kočijo dva visoka uradnika sodišča.

Naslednje jutro, 14. septembra, je bil priveden pred Galerija, ki ga je vprašal: "Si ti Tascij Ciprijan?" Ciprijan odvrne: "Sem."

Prokonzul: "Najčastitljivejši cesar ti je ukazal, da izvedeš verski obred."

Ciprijan odvrne: "Ne bom." Tedaj se poskuša Galerij z njim pogajati: "Pomisli na tvoje koristi." Na to Ciprijan odgovori: "Naredi, kot ti je bilo zaukazano. Primer je tako jasen, da ni potrebe po premišljevanju."

Potem Galerij reče: "Dolgo si vztrajal v svojih svetoskrunskih nazorih in si v to zaroto pritegnil še številne druge ostudne osebe. Postavil si se za sovražnika rimskih bogov in naših verskih običajev in usmiljena ter častitljiva vladarja, avgusta Valerijan in Galien, najplemenitejša med cesarji, te nista mogla privedsti nazaj k spoštovanju svetih obredov.

Ker si bil obsojen kot hujskač in vodja najostudnejšega hudodelstva, boš postal svarilo za vse, ki si jih v svoji zvižahnosti pridružil sebi. Naši zakoni bodo oprani s tvojo krvjo."

Končno je prebral svojo odločitev s tablice: "Tascij Ciprijan je obsojen na smrt z mečem." Ciprijan je odvrnil: "Hvaljen bodi Bog."

Ciprijana so odvedli na kraj usmrtitve, kjer je "odstranil vrhnji plašč in ga položil na tla, da bi lahko pokleknil nanj. Nato si je odstranil dalmatiko in jo predal diakonom, se postavil pokonci in čakal na izvršitev usmrtitve. Ko je

rabelj prišel, je Ciprijan naročil svojim prijateljem, naj mu izročijo petindvajset zlatnikov. Njegovi bratje so pred njim razgrnili oblačila in prtiče." Hoteli so, da oblačila vpijejo kri, ki bi postala sveto znamenje, s katerim bi počastili njegovo smrt.

Ciprijan si je hotel sam zavezati oči, vendar mu ni uspelo. Duhovnik in subdiakon sta mu privezala kos oblačila okrog oči. In tako piše krščanski avtor 'del', "je blaženi Ciprijan šel v smrt in njegovo telo je bilo položeno v bližini, da bi tako zadostili radovednosti poganov. Ponoči so kristjani vendarle odstranili telo in ga v tihem pogrebem sprevodu sveč in bakel prenesli na pokopališče prokuratorja Makrobija Kandidijana, ki leži na Mapalijski cesti, v bližini ribnika, in ga tam pokopali. Nekaj dni kasneje je prokonzul Galerij Maksim umrl." Na to pripovedovalec doda, da je bil dan sončen in brez oblačka, kot da se "raduje ob misli na mučence".

Ciprijanovo škofovsko obdobje v Kartagini sredi 3. stoletja je dobra izhodiščna točka za pogled na prejšnji dve stoletji krščanske zgodovine ter za usmeritev pogleda na prihodnost. V prvih stoletjih so kristjani sestavljali majhne, tesno povezane skupnosti, ločene od družbe, kot "obzidani vrtovi", če bi uporabili Ciprijanovo prisposobo. Ko je človek postal kristjan, je to vključevalo prelom odnosov z družino in prijatelji, sosedi, kolegi in poslovnimi partnerji. Norme obnašanja so bile postavljene zelo visoko in v krajevnih Cerkvah so imele razdelane in stroge sisteme pokore, s katerimi so obravnavali najbolj grobe prestopke. Cerkev je imela močno razvit občutek lastne drugačnosti, družbe znotraj družbe, s svojimi lastnimi standardi dopustnosti in moralnih pričakovanj, organizacije in obredov.

A razmere so se spreminjale. Porast števila kristjanov v prvi polovici 3. stoletja je prinesel oslabitev vezi, ki so povezovale skupnost. Kadar so bili soočeni z grožnjo mučenja, zapora ali smrti, so se nekateri kristjani vrnili h prejšnjemu načinu življenja. Nekateri so poskušali oboje hkrati. Ciprijan je vendarle

izhajal iz starejšega stališča, da je Cerkev skupnost izbranih, verjel je, da preganjanja ločijo zrna od plev. Kristjani se morajo upreti državnim obredom, zavrniti uživanje mesa, ki je bilo darovano malikom in prodajano na trgih, in celo odvrniti pogled od poganskih kipov ob cesti. Škofje in uradniki so živeli v ločenih svetovih, cesar je bil oddaljena figura.

Vendar ni bil več daleč čas, ko bo povečano število kristjanov preoblikovalo samorazumevanje Cerkve. Krščanski voditelji so se pričeli zavedati svojih obveznosti do širše družbe in s spreobrnitvijo cesarja v krščanstvo na začetku četrtega stoletja so bile kristjanom zaupane voditeljske vloge. Počasi, a neizbežno so se meje med Cerkvijo in družbo zabrisovale in postopoma je Cerkev prevzemala značilnosti državne in javne institucije.

KRŠČANSKI CESAR: KONSTANTIN

Čeprav je krščanstvo postalo povezano z dogajanjem v rimskem cesarstvu, vloga Rima v zgodovini krščanstva prvih stoletij ni posebej vidna. Nekateri kristjani so verjeli, da se je Kristus po božji previdnosti rodil v času vladavine cesarja Avgusta, prvega rimskega cesarja, vendar niso videli nobene konvergence med upanji Cerkve in prizadevanji prvih vladarjev. V prvih stoletjih je potekalo življenje v krščanskih skupnostih v veliki meri neodvisno od političnega dogajanja v družbi okrog njih. Seveda so občasno nastopila preganjanja, kultura in družba je vplivala na kristjane (npr. na zgodnjo umetnost, kot je videti v katakombah) in na krščansko mišljenje (kot izpričujejo Origenova besedila), vendar je v veliki meri zgodnja zgodovina krščanstva zgodba, ki se odvija znotraj krščanskih skupnosti.

To se bo v četrtem stoletju drastično spremenilo. S spreobrnjenjem Konstantina, rimskega cesarja, v novo religijo, je Cerkvi podeljena prominentna vloga v družbi. Kasneje v 4. stoletju cesar Teodozij razglasi krščanstvo za uradno veroizpoved cesarstva. V določeni obliki je krščanstvo ohranjalo to vlogo v

evropskih državah in v nekaterih ameriških kolonijah vse do devetnajstega stoletja. Vidni znaki te spremembe so bili vidni v gradnji mogočnih cerkva, ki so nadomestile starodavne templje in preoblikovale urbano krajino. V večini evropskih mest ima veličastna cerkev ali katedrala mesto na osrednjem trgu.

Ob koncu 3. stoletja je bila stara svetovna ureditev še kako v veljavi in v prvem desetletju 4. stoletja je Cerkev prestajala do tedaj najbolj neprizanesljivo in obsežno preganjanje. V desetletjih po Ciprijanovi smrti v sredini 3. stoletja je razvoj krščanstva doživel nov zagon. V nekaterih pokrajinah so kristjani predstavljali že pomembno manjšino in po vsem cesarstvu sta število ter vpliv kristjanov naraščala. Na začetku 4. stoletja je bilo v latinsko govoreči severni Afriki več kot dvesto škofov in krščanstvo je zaživelo ne samo v egiptovski Aleksandriji na sredozemski obali, marveč tudi višje v dolini Nila, med avtohtonim koptsko govorečim ljudstvom.

Nova religija ni bila več velika novost, neznana ali obskurna sekta, postala je vplivna in mogočna družbena ter intelektualna sila. Cerkev je postala lastnica premoženja in krščanstvo je imelo mnoge simpatizerje po mestih in krajih. V Nikomediji, kjer so vzhodni cesarji pogosto bivali, se je krščansko cerkev lahko videlo iz palače. Vendar so za mnoge Rimljane, tudi za najbolj vplivne državljane, krščanski obredi predstavljali brezbožno religijo, katere način življenja je bil uporniški in prevratniški do skupnega dobrega.

Jeseni 284 je vojska za novega cesarja razglasila visokega vojaškega oficirja Dioklesa iz Dalmacije na Balkanu. Pri svojem povzdignjenju na prestol si je dodal nekaj črk k imenu in šel v zgodovino kot Dioklecijan. Za Rimljane bo postal eden najpodjetnejših vladarjev v njihovi dolgi zgodovini, za kristjane pa eden najbolj preziranih. Človek z veliko zanosa in odločnosti je najprej odstranil svoje tekmece. Nato se je podal v uresničevanje ambicioznega projekta preureditve cesarske administracije, uvedel kontrolo nad cenami po celotnem

cesarstvu, zvišal davke in utrdil meje. Da bi okrepil dostojanstvenost cesarskega dvora, je uvedel dovršene dvorne obrede in ceremoniale, ki si jih je izposodil pri vzhodnjaških oblastnikih.

Njegov najizvirnejši prispevek je bila ideja, da cesarstvo razdeli na dve geografski pokrajini, z dvema višjima vladarjema, imenovanima *avgust*, enega za vzhod in enega za zahod, ter z dvema nižjima vladarjema, imenovanima *cezars*, za vsakega *avgusta*. Cesarstvo je bilo preveliko in preveč razvlečeno, da bi bil en sam cesar na vseh krajih, kjer bi ga potrebovali, posebej, ko je moral voditi vojsko v bitko. Dioklecijan je tudi upal, da bo tako izboljšal sistem cesarskega nasledstva, saj je z novim načinom poskrbel za redno nasledstvo: če je avgust umrl, ga je nasledil cezars.

V teoriji je bil sistem razumljiv, a razpršitev oblasti je povečala, ne zmanjšala rivalstvo med kandidati za najvišja položaja. Z decentralizacijo je bila povzročena tudi *de factodelitev* ne vzhod in zahod, v grobem na Italijo, severno Afriko, Galijo in Španijo na zahodu in Grčijo, Balkan, Sirijo in Egipt na vzhodu. Tetrarhija, kot se je nova administrativna ureditev imenovala, je v zgodovino vpeljala tudi osupljiv venec imen vladarjev, s čimer je otežila sledenje zaporedju dogodkov v zgodnjem 4. stoletju. Zato naj bo bralec opozorjen: na straneh, ki sledijo, se bo zdelo, da vladarji rastejo kot gobe po nalivu.

Takšna je bila torej zasedba vlog, ko se je tetrarhija vzpostavila. Avgust je bil Dioklecijan, s svojo palačo v Nikoediji na severozahodu Male Azije, na zahodu mu je bil enakovreden Maksimijan, nastanjen v Milanu na severu Italije. Zahodni cezarsKonstancij Klor, Konstantinov oče, je bil nastanjen v Trierju, onkraj Alp v Galiji, vzhodni cezars Galerij pa je imel svoj dvor v Sirmiju (Sremski Mitrovici), v današnji Srbiji. Značilno za ureditev je, da Rim ni več administrativno središče cesarstva in čez nekaj desetletij bo na evropski strani Bosporja, ožine, ki ločuje azijski in evropski del današnje Turčije ter povezuje Črno in Egejsko morje, zgrajena nova prestolnica,

Konstantinopol. Razdelitev cesarstva je napovedala tudi ločitev zahodnega in vzhodnega krščanstva.

Čeprav Dioklecijan na začetku svoje vladavine ni pokazal posebnega zanimanja za krščanstvo, je bil njegov namen obnovitev starodavnega rimskega načina življenja z utemeljitvijo javne morale na tradicionalnih verskih običajih. V ediktu o poroki iz leta 295 pravi: "Rimsko cesarstvo se je ohranilo v svoji veličini po zaslugi vseh božanstev le zato, ker je varovalo vse svoje zakone z modrim izpolnjevanjem obredov in skrbjo za moralo". Leta 297 je Dioklecijan prepovedal običaje manihejcev, vzhodne religije, ki je prišla iz Perzije s pomočjo misijonarjev, ki so bili aktivni v cesarstvu. Sprejel je tudi nasvete vodilnih filozofov, ki so v imenu tradicionalne religije nasprotovali krščanstvu.

Nekaj pripetljajev med njegovim vladanjem je potrdilo njegove sume, da je bilo krščanstvo odporno na popolno integracijo v družbo. Rimski prokonzul je med rutinskim obiskom v mestu Tebesa v Numidiji (Alžiriji), na katerem je rekrutiral vojake v tretjo Avgustovo legijo, ki je bila tam nastanjena, zaslišal mladega kristjana Maksimilijana, starega enaindvajset let. Mladenič je zavrnil vpoklic (čeprav je bil obveščen, da nekateri drugi kristjani služijo v vojski), ker ni želel okrog vratu nositi legijskega pečata, saj je bil zaznamovan s Kristusovim 'pečatom'. Za svojo zavrnitev in nepokorščino je bil obsojen na smrt in po hitrem postopku usmrčen. Čez nekaj let se je krščanski stotnik javno odpovedal svoji vojaški zaprisegi.

Med obredom, pri katerem sta prisostvovala Dioklecijan in njegov cezars Galerij, je šlo nekaj narobe. Prerokovanje, pregled drobno darovane živali, ni dalo pravih znakov. Po tistem, ko so duhovniki brez uspeha poskušali in poskušali doseči zelene rezultate, je eden izmed njih razglasil, da je "med njimi neposvečena oseba, ki ovira obred". Več udeleženi kristjanov je na cesarjevih obredih naredilo znamenje križa. Dioklecijan je besen ukazal, da mora vsak, ki živi v njegovi palači,

darovati bogovom ali pa bo bičan. Naročil je tudi vojaškim poveljnikom, naj tiste vojake, ki bi 'brezbožno' zavrnilo darovanje, odpustijo iz vojske. Vendar se je upiral predlogom svojega cesarja Galerija, da naj uvede splošen pregon.

Februarja 303, po obisku v Apolonovem preročišču v Didimi na zahodu Mali Azije, se je Dioklecijan omehčal. Vztrajal je, da namen pregona ni pokol kristjanov, marveč pritisk nanje, da opustijo svojo vero in se vrnejo k čaščenju starodavnih rimskih bogov in boginj. Ob zori so cesarjevi vojaki vdrli v cerkev v Nikomediji, zažgali sveto pismo in razdejali zgradbo. Naslednjega dne je bil izdan edikt, ki je naročal, da je potrebno uničiti cerkve po cesarstvu, da se je kristjanom prepovedano zbirati, da je treba sveta pisma predati oblastem, da jih zažgejo, in kristjanom na višjih položajih odvzeti njihove privilegije (npr. da nastopajo kot tožniki v primerih prestopkov zoper njih). Čez nekaj mesecev se je temu ediktu pridružil še eden, v katerem je bila zaukazana aretacija višjega klera (škofov in duhovnikov).

Po celotnem cesarstvu je bilo Dioklecijano-ve ukaze težko povsod uresničiti. Na zahodu, kjer je bil cesar Konstancij Klor, ni bilo nobenih mučencev, požgali so le nekaj cerkva. Na vzhodu in v severni Afriki pa so edikte dosledno izvrševali. V mestu Cirta v današnji Tuniziji so oblasti na primer zahtevale, naj škof izroči Sveto pismo. Ko je ta razložil, da ga imajo pri sebi lektorji (bralci), so oblastniki iz cerkve odnesli vse, kar je bilo kaj vredno, tudi zakramentalno posodje in živila, namenjena revežem. Kristjane, ki niso hoteli izdati imen lektorjev in tega, kje živijo, so prijeli (*glej besedilo v okvirju*).

Po cesarstvu mučencev ni bilo veliko. Na zahodu se je preganjanje dejansko končalo ob koncu leta 306, na vzhodu pa trajalo še večino tistega desetletja. Tedanji zapisi pripovedujejo žalostno zgodbo o uničenju in trpljenju. Evzebij je spisal knjigo, v kateri je zbral zgodbe mučencev v Palestini, provinci, v kateri se je nahajala Cezareja. Tam so bile številne cerkve uničene, sveta pisma in liturgične

knjige sežgane, kristjani pozaprti, pohabljeni in (na ražnju) grozno ožgani. In tako kot pri predhodnih preganjanjih so nekateri kapitulirali z izročanjem svetih pisem, darovali bogovom ali pa se z zvijačo izognili zakonom. Krščanski poslovnež iz Egipta, ki je videl oltar na sodišču, na katerem naj bi opravil daritev, je preko odvetnika uredil, da je namesto njega daritev opravil njegov poganski prijatelj.

A preganjanja niso mogla zdržati dolgo. Kristjani so bili preštevilni, njihove skupnosti preveč povezane in organizirane ter njihovi voditelji preveč spretni, da bi jih lahko pokončali z mečem. Cesarji so se krepko ušteli, ko so vsilili izbiro med Rimom in krščanstvom, saj niso računali na moč in žilavost Cerkve. Ukrepi niso imeli širše podpore med ljudstvom, nekateri državljani so celo ščitili kristjane. Dioklecijan in Galerij sta zagovarjala strogo in omejeno poganstvo, ki ni bilo usklajeno z družbenim dejstvom, da kristjani niso tujci, marveč sosode, prijatelji, člani družine, trgovci, pri katerih so kupovali kruh, zelenjavo ali ribe.

POSTOPEK V CIRTI

[Župan prispe v zgradbo, kjer se kristjani pogosto srečujejo, in nagovori škofa Pavla.]

Župan: "Prinesi vsa zakonska besedila in vse drugo, kar imaš tukaj, kot je bilo ukazano, da boš tako upošteval povelje."

Škof: "Spise imajo bralci, kar pa imamo tukaj, vam izročimo."

Župan: "Povej, kdo so bralci, ali pa pošlji po njih."

Škof: "Saj jih vse poznate."

Župan: "Ne poznamo jih."

Škof: "Edusij in Junij iz občinske pisarne jih poznata."

Župan: "Ne skrbi glede zadeve z bralci, občinska pisarna jih poiskala. Pripravi raje, kar imaš tukaj."

[Sledi popis cerkvenega posodja in druge lastnine, skupaj z veliko zalogo moških in ženskih oblačil in obutve. Zraven privedejo tudi tri duhovnike,

dva diakona in štiri subdiakone, ki jih popišejo, in nekaj grobarjev.]

Župan: "Prinesite ven vse, kar imate."

Subdiakona Silvan in Karosij: "Vse, kar imamo, smo prinesli."

Župan: "Vajin odgovor je šel v zapisnik."

[Kasneje odkrijejo nekaj praznih omar v knjižnici. Silvan prinese srebrno škatlico in oljenko, ki ju je našel za sodom.]

Županov uradnik Viktor: "Mrtev človek bi bil, če ju ne bi našel."

Župan: "Še bolj natančno preišči, če se najde še kaj drugega."

Silvan: "Nič drugega ni, vse smo izpraznili."

[Ko so pregledali jedilnico, so našli štiri zaboje in šest sodov.]

Župan: "Prinesite ven spise, da bomo upoštevali navodila in ukaze cesarjev."

[Subdiakon Katulin prinese precej zajeten zvezek.]

Župan: "Zakaj izročate le en zvezek?"

Prinesite vse spise, ki jih imate."

Subdiakona Markuklij in Katulin:

"Nimava drugih spisov, ker sva subdiakona, knjige imajo bralci."

Župan: "Pokažite mi bralce."

Markuklij in Katulin: "Ne veva, kje živijo."

Župan: "Če ne veva, kje živijo, mi povejta njihova imena."

Markuklij in Katulin: "Nisva izdajalca."

Tukaj sva: ukažite, naj ubijejo naju."

Župan: "Primate ju."

[Subdiakona vendarle izdata ime enega bralca, Evgenija, in ko župan prispe v njegovo domovanje, mu Evgenij izroči štiri knjige. Tedaj se župan obrne k drugima subdiakonom, Silvanu in Karosiju.]

Župan: "Pokažita mi še druge bralce."

Silvan in Karosij: "Škof je že povedal, da jih vse poznata Edusij in Junij. Onadva vama lahko pokažeta pot do njih."

Edusij in Junij: "Pokazala ti bova, gospod."

[Župan v nadaljevanju obišče šest preostalih bralcev. Štiri izmed njih

predajo knjige, kot jim je naročeno: prvi pet knjig, drugi osem, tretji izroči pet velikih zbirk in dve manjši, četrti pa dve zbirki in dva svežnja. Peti je zatrdil, da nima pri sebi nobene knjige.

Zadnjega bralca ni bilo doma, a je njegova žena izročila šest njegovih knjig, župan pa je dal preiskati hišo. Ko niso našli nobene knjige več, je ponovno nagovoril subdiakone.]

Župan: "Če ste karkoli izpustili, nosite odgovornost za to."

Med prvim preganjanjem je Dioklecijan zbolel in izgubil voljo do vladanja. Spomladi 305 je zbral cesarski dvor, vodilne generale in svoje čete v palači blizu Nikomedije, kjer je bil razglašen za cesarja dve desetletji poprej. V ganljivem govoru je naznanil, da se umika s prestola in predaja oblast svojemu cesarju Galeriju. Zbor je v pričakovanju naznanitve, kdo bo nadomestil Galerija, obrnil pogled proti Konstantinu, sinu Konstancija Klor, cesarja na zahodu. Vendar je Dioklecijan presenetil vse, ko je za cesarja imenoval dva prijatelja, robata in utrjena vojaka, Severa in Maksimina. V približno istem času je Maksimijan, avgust na zahodu, prav tako odstopil. To je pomenilo, da je postal avgust Konstancij Klor. Njegov sin Konstantin, razočaran, ker ni bil povišan v cesarja, pa se je nemudoma odpravil iz Nikomedije, da bi se pridružil svojemu očetu.

Ko je Konstantin prispel v Galijo, se je Konstancij Klor ravno odpravljal preko Roka-vskega preliva, da bi se soočil s Pikti, težavno zvezo plemen, živčih na severu otoka. Kmalu po njegovem prihodu je Konstantin prevzel poveljstvo nad vojaki in jih popeljal preko Hadrijanovega zidu in premagal Pike. Manj kot leto dni pozneje, julija 306, je v Yorku v Britaniji Konstancij Klor na smrtni postelji imenoval sina Konstantina za novega avgusta na zahodu, podprla ga je tudi vojska. Ko je Galerij, avgust vzhoda, slišal, da je vojska razglasila Konstantina za avgusta, mu je v odziv poslal škrlatni plašč. To je bilo sporočilo

Konstantinu, da lahko le Galerij podeljuje cesarske nazive. Imenovalga je za cesarja, ne za avgusta, kot so si želeli vojaki in njegov oče. Konstantin je zvito sprejel nižjo čast in tako pridobil legitimnost svoji vladavini na zahodu in dostop v vladarski kolegij. Njegova prva uradna poteza po prevzemu vladarske časti je bila odprava vseh pregonov v pokrajinah pod njegovo vladavino, v Britaniji, Galiji in Španiji. S povrnitvijo pravice kristjanom, da častijo Boga v skladu s svojimi obredi, je Konstantin deloval v nasprotju s svojimi cesarskimi kolegi in bil uradno zaznamovan kot prijatelj kristjanov.

Leta 311 je avgust Galerij malo pred smrtjo izdal razglas o koncu preganjanj. Njihov namen je bil, je napovedal, da se kristjani vrnejo k 'starodavnim ustanovam' rimske religije, a je spoznal, da so prinesla le težave, trpljenje in razprtije. Presodil je, naj državljani "bodo kristjani", kar pomeni, da lahko odkrito živijo krščanstvo in se srečujejo na krajih čaščenja. Dal je izpustiti zaprte, ni pa nobenih

dokazov, da bi vrnil tudi zaseženo premoženje. Dovoljenje, ki ga je izdal, za vzhod ni bila novost. V Italiji in Afriki je kristjanom že bilo dovoljeno, da opravljajo svoja obredja, prav tako so jim na Konstantinovem območju vladavine povrnili premoženje in obnovili zgradbe. Novost je bila v tem, da je Galerij kristjane prosil, naj molijo "k svojemu Bogu" za "našo varnost in varnost države" [*res publica*], da bi "*res publica* ostala nedotaknjena v vseh strani". Molitev in ne darovanje je po novem znamenje pobožnosti. Čeprav Galerij ni gojil do kristjanov nobenih simpatij, dojemal jih je kot trmaste in uporne, je njegov odlok priznal krščanstvo kot legitimno obliko čaščenja, ki lahko prispeva k blagostanju cesarstva. Čez nekaj mesecev je umrl.

Prevedel: Marko Jerina

-
1. Prevedeno po: Robert Louis Wilken, *The First Thousand Years: A Global History of Christianity* (New Haven in London: Yale University Press, 2012), 65-81.



Nagovor Evropskemu parlamentu*

Strasbourg, Francija, 25. novembra 2014

Gospod predsednik, spoštovane podpredsednice in podpredsedniki, cenjeni poslanci Evropskega parlamenta in vsi, ki delate in delujete v tej instituciji, dragi prijatelji, zahvaljujem se vam, da ste me povabili v to institucijo, ki je življenjskega pomena za Evropsko unijo, in mi dovolili, da preko vas nagovorim dobrih 500 milijonov državljanov iz 28 držav članic, ki jih zastopate. Še posebej se zahvaljujem za tople besede gospoda predsednika, ki ste jih izrekli v imenu te skupščine.

Pred 25 leti ste gostili mojega predhodnika, papeža Janeza Pavla II. Evropa in svet sta se v tem času zelo spremenila. Blokavska delitev, ki je ta kontinent razdelila na dva dela, je izginila in želja, da bo "Evropa s pomočjo suverenih in svobodnih institucij počasi dosegla polnost geografskih in predvsem zgodovinskih danosti",² se počasi uresničuje.

Medtem ko se je Evropska unija širila, je svet postajal vse bolj kompleksen in se od takrat vse bolj spreminja: vse bolj je prepleten in globalen, kar pomeni, da je postal vse manj "evropocentričen". In čeprav se Unija večja in krepki, daje vtis, da je stara in da je njena zgodba izpeta, saj same sebe ne vidi več kot protagonista v svetu, ki na Evropo

gleda z razdalje, z nezaupanjem in včasih celo sumničavo.

Danes vas nagovarjam kot pastir, v upanju, da vam in vsem državljanom Unije prenesem sporočilo upanja in spodbude.

To sporočilo upanja izvira iz zaupanja v to, da lahko težave spremenimo v močne sile enotnosti, če si bomo prizadevali premostiti strahove, ki pestijo Evropo – in ves svet. Sporočilo Gospoda, ki zlo spreminja v dobro in smrt v življenje.

Gre za sporočilo, ki spodbuja, da se vrnemo k ustanoviteljem Evropske unije, ki so želeli prihodnost, kjer sodelujemo pri premoščanju razlik in ohranjamo mir ter sloga med ljudstvi tega kontinenta. V osrčju tega ambicioznega političnega projekta je zaupanje v človeka, ne človeka kot državljana, ali človeka kot gospodarskega subjekta, ampak človeka kot osebe, ki ji je dano *transcendentno dostojanstvo*.

Zdi se mi pomembno, da poudarim tesno povezavo med tema dvema besedama, med "dostojanstvom" in "transcendenco".

Beseda "dostojanstvo" je ključna beseda časa obnove po drugi svetovni vojni. Našo novejšo zgodovino zaznamuje skrb za človekovo dostojanstvo. Ta skrb nas loči

od stoletji nasilja in diskriminacije, ki se je dogajala tudi v Evropi. Današnji pomen človekovih pravic je rezultat dolgega procesa, ki vsebuje tudi veliko trpljenja in žrtvovanja. Rezultat tega procesa je zavedanje vrednosti slehernega človeka. Tega zavedanja pa niso oblikovali samo zgodovinski dogodki, ampak predvsem evropska misel, ki ima "številne izvore; grške in rimske, keltske, germanske in slovanske, kot tudi krščanske, ki so jo globoko zaznamovali"³, torej evropska misel, iz katere je izšel pojem "osebe".

Dandanes je promocija človekovih pravic osrčje delovanja Evropske unije, tako znotraj unije same kot v odnosu do drugih držav. Namen promocije je v krepitvi dostojanstva osebe. To je pomembna in hvalevredna zaveza, saj je še v današnjem času preveč situacij, v katerih se človeka obravnava kot predmet, katerega nastanek, lastnosti in uporabo lahko programiramo in ki ga lahko zavrzemo, če zaradi zdravja ali starosti postane nekoristen.

Kakšna svoboda je svoboda, ki ne omogoča svobodnega izražanja vere? Kako lahko govorimo o dostojanstvu, če nimamo jasnega pravnega reda, ki omejuje vladavino moči in omogoča, da zavlada vladavina prava? Kakšno dostojanstvo gre moškimi in ženskam, če so podvrženi vsem oblikam diskriminacije? Kakšno dostojanstvo gre človeku, ki je lačen in potrebuje osnovne potrebščine za preživetje ali je celo brez dela, ki človeku daje dostojanstvo?

Zagovarjanje človekovih pravic pomeni, da moških in ženskam priznamo neodtujljive pravice, ki jim jih nihče ne more odvzeti, še posebej ne zaradi ekonomskih interesov.

Tukaj moramo biti previdni in se izogniti nevarnostim napačnega razumevanja človekovih pravic in njihove zlorabe. Pojavljajo se težnje po širjenju kataloga človekovih pravic – lahko bi rekli, da gre za individualistične težnje. To je posledica tega, da človeka vidimo kot bitje, iztrgano iz njegovega socialnega in antropološkega konteksta, kot "monado" (μονάς), ki se ne briga za druge "monade".

Pojem dolžnosti, ki je vsaj tako pomemben kot pojem pravice, se daje na stran. Posledica tega je, da povečujemo sleherno človekovo pravico, ne da bi upoštevali družbeni okvir, kjer so njegove oziroma njene dolžnosti prepletene z dolžnostmi drugih in z občim družbenim dobrim.

Prepričan sem, da bi bilo za nadaljnji razvoj kulture človekovih pravic dobro, da pojem posameznika oziroma osebe povežemo s pojmom *občega dobrega*, "vseh nas" posameznikov, družin in skupin, ki tvorimo družbo.⁴ Če ne bodo pravice podrejene višjemu dobremu, bodo izgubile meje in posledično postale vir konfliktov in nasilja.

Ko govorimo o *transcendentnem človekovem dostojanstvu*, govorimo o človekovi naravi, o naši notranji zmožnosti ločiti dobro od zlega, o "kompasu", ki je zasidran v naše srce in ki ga je Bog vtisnil stvarstvu.⁵ V prvi vrsti pa pomeni, da na človeka ne gledamo kot na absolut, ampak kot na *bitje v odnosu*. Prepričan sem, da je ena največjih boleznih sodobne Evrope *samota*, ki je značilna za ljudi brez zvez z drugimi ljudmi. To velja še posebej za starejše, ki so pogosto prepuščeni svoji usodi. Povedano pa velja tudi za mlade, ki jim niso dane priložnosti, niti jim ni dana jasna prihodnost. Samoto lahko vidimo tudi na obrazih revnih in na obrazih priseljencev, ki pridejo k nam, da bi si zagotovili prihodnost.

Samota je postala akutna zaradi ekonomske krize, katere posledice še kar trajajo in se odražajo na življenju skupnosti. V teh zadnjih letih, ko se je Evropska unija širila, so državljani pričeli vse bolj dvomiti v njene institucije, ki so jih prepoznali še samo po sprejemanju pravil, ki se zdijo povsem odtujena od potreb posameznika ali celo kot škodljiva. Marsikje dobimo splošen vtis izčrpanosti in staranja, Evrope, ki je "babica" in ni več plodna ter živahna. Velike ideje, ki so jo nekoč navdihovale, danes izgublajo svojo privlačnost, na njihova mesta pa stopajo birokratske tehnikalije njenih institucij.

Ob vsem tem pa zaznavamo porast egoističnega življenjskega sloga, ki ga zaznamuje

bogastvo, ki presega lastne zmožnosti in je povsem hladno do sveta, ki ga obdaja, še posebej do najrevnejših. In namesto da bi politične debate zaznamovala iskrena skrb za človeka, v njih prevladujejo tehnična in ekonomska vprašanja.⁶ Moški in ženske so samo zob v kolesju, ki z njimi ravna kot s predmeti potrošnje, ki jih izkorišča in jih na koncu tako tragično očitno zavrže, če kolesju več ne služijo, tako kot na primer počne z obolelimi, na smrt bolnimi, starejšimi, ki so zapuščeni in brez oskrbe, ter z otroki, ki so umorjeni v maternici.

To je velika napaka, do katere pride, ko "dovolimo tehnologiji, da prevzame vajeti"; rezultat je "pomešanje ciljev in sredstev".⁸ To je neogibna posledica "kulture potrošništva" in brezmejnega konzumerizma. Braniti človekovo dostojanstvo pomeni prepoznati in priznati vrednosti človekovega življenja, ki nam je dano zastoj in prav zaradi tega ne more biti predmet trgovanja. Kot članom tega parlamenta vam je dana naloga, ki se včasih zdi nemogoča: da skrbite za potrebe, potrebe posameznika in ljudi. Da lahko skrbite za tiste, ki potrebujejo pomoč, morate biti odločni in nežni, zagnani in radodarni, in to sredi sveta, ki je naravnan funkcionalno in privatiziran ter vodi v "kulturo potrošništva". Pomagati posameznikom in ljudem, ki potrebujejo pomoč, pomeni zaščititi spomin in upanje; prevzeti odgovornost za sedanost in stanje skrajne marginalizacije in tesnobe ter biti zmožen podeliti dostojanstvo.⁹

Kako naj torej povrnemo zaupanje v prihodnost, tako da bi, začevši z mlajšo generacijo, ponovno odkrili samozavest, ki je potrebna za doseganje velikih idealov združene in mirne Evrope, Evrope, ki je kreativna in spretna, spoštljiva do pravic in se zaveda dolžnosti?

Dovolite mi odgovoriti s podobo. Znamenita Rafaelova freska "Atenska šola" na sredini prikazuje Platona in Aristotela. Platon kaže s prstom proti nebu, v svet idej, v nebo, lahko bi rekli, da v nebesa. Aristotel drži roko iztegnjeno pred seboj, kaže proti gledalcem, proti svetu, konkretni resničnosti. Slika mi

deluje kot zelo posrečen prikaz Evrope in njene zgodovine, ki jo tvori prepletanje nebes in zemlje. Nebesa predstavljajo odprtost za presežno – Boga – kar je od nekdaj zaznamovalo ljudstva Evrope, zemlja pa predstavlja praktične in konkretne zmožnosti Evrope, da se sooči z različnimi situacijami in problemi.

Prihodnost Evrope je odvisna od oživitve ključne povezave teh dveh elementov. Evropa, ki ne bo odprta presežnemu, je Evropa, ki tvega počasno izgubo svoje duše in "humanističnega duha", ki ji je tako zelo pri srcu.

Če smo kot izhodišče vzeli presežno, izkoristimo priložnost, da okrepimo osrednje mesto človeka kot osebe, ki je sicer prepuščena na milost in nemilost trenutni oblasti. Prepričan sem, da ta poudarek ni zgolj temeljni poudarek krščanske dediščine, ki jo je dala socialni in kulturni formaciji tega kontinenta, ampak je predvsem izročilo, ki ga želi dati današnjemu času in prihodnosti, rasti Evrope. Ta dar ne ogrozi sekularnega značaja držav niti ne ogroža neodvisnosti institucij EU, ampak jih obogati. To je razvidno iz idealov, ki so oblikovali Evropo, kot na primer mir, subsidiarnost in recipročna solidarnost ter humanizem, osredotočen na spoštovanje dostojanstva človeka kot osebe.

Tako želim ponoviti pripravljenost Svedega sedeža in Katoliške cerkve po komisiji Evropske škofovske konference (CCEE), da vzpostavimo iskren, odprt in transparenten dialog z institucijami Evropske unije. Prepričan sem, da bo Evropa, ki je zmožna ceniti in spoštovati svoje verske korenine, njene sadove ter potencial, tolikanj bolj odporna proti različnim oblikam ekstremizma, ki se širijo po svetu, deloma kot posledica vakuuma idealov, ki ga opažamo na zahodu, saj sta "prav človekova pozaba Boga in njegov odnos do slavljenja Boga pot k nasilju".¹⁰

Na tem mestu moram opozoriti na številne primere nepravilnosti in preganjanja, ki jih vsak dan trpijo verske manjšine, še posebej kristjani, širom po svetu. Skupnosti in posamezniki so podvrženi barbarskim dejanjem nasilja: nasilne izselitve iz domov in

domačih krajev, prodajanje za sužnje, umori, obglavljanje, križanja in sežiganje pri živem telesu ob sramotnem molku številnih.

Geslo Evropske unije je *Združeni v različnosti*. Združeni pa ne pomeni uniformirane enakosti v političnem, ekonomskem in kulturnem smislu, ali v načinu razmišljanja. Vsaka resnična enotnost črpa iz bogastva svoje raznolikosti: v tem oziru je podobna družini, ki je najbolj povezana takrat, ko je vsak član lahko v polnosti to, kar je. Sam vidim Evropo kot družino ljudi, ki bodo prepoznali bližino institucij Unije, ko bodo uspele modro združiti hoteni ideal edinosti z raznolikostjo, tako da bodo pri tem upoštevale posameznika in spoštovale določene tradicije, priznale svojo preteklost in korenine, osvobojene manipulacij in fobij. Potrditev osrednjega mesta človekove osebe pomeni, da vsakomur dovolimo izraziti njegovo posamičnost in ustvarjalnost, tako kot posameznika kot tudi kot član ljudstva.

Edinstvene lastnosti posameznika so avtentično bogastvo, če so dane v službo vseh. Spoštovati je treba ustrezno vsebino Evropske unije, ki jo sestavljata solidarnost in susidiarnost, tako da lahko prevlada vzajemna pomoč in da napredek temelji na temelju vzajemnega zaupanja.

Dame in gospodje, člani Evropskega parlamenta, v tej dinamiki enotnosti in partikularnosti vam je naložena odgovornost, da ohranjate demokracijo, demokracijo ljudi Evrope. Nobenega dvoma ni, da enotnost kot uniformiranost zareže v jedro demokracije in jo oropa njenega bogatega, plodnega in konstruktivnega prepletanja organizacij in političnih strank. Tukaj obstaja nevarnost življenja v svetu idej, golih besed, podob, sofizmov ..., nevarnost, da pomešamo demokratično resničnost z novim političnim nominalizmom. Če želimo ohraniti demokracijo, se moramo izogibati številnim trendom globalizacije, ki izkrivljajo resničnost: angelskim oblikam čistosti, diktatu relativizma, nezgodovinskemu fundamentalizmu, etičnim sistemom, ki ne poznajo prijaznosti,

in intelektualnim diskurzom, ki se ne ozirajo na modrost.¹¹

Ohranitev demokracije je izziv – zgodovinski trenutek. Resnična moč naših demokracij – demokracij, ki jih razumemo kot izraz politične volje ljudi – ne sme popustiti pod pritiskom interesov multinacionalnk, ki niso univerzalni in ki jih oslabijo in jih spreminjajo v uniformiran sistem ekonomske moči v službi nevidnih imperijev. To je eden izmed številnih izzivov, ki vam jih danes namenja zgodovina.

Če želimo Evropi povrniti upanje, moramo storiti več kot samo pripoznati osrednjo vlogo človeka kot osebe; moramo tudi pomagati razviti darove slehernega moškega in ženske. To pomeni, da moramo vlagati v posameznika in v okolja, ki oblikujejo njihove darove in jim omogočijo rast. Prvo takšno področje je nedvomno področje izobraževanja, ki se prične z družino, osnovno celico in najpomembnejšim elementom vsake družbe. Družina, enotna, plodovita in neuničljiva, ima elemente, ki vlivajo upanje v prihodnost. Brez te trdne osnove bi gradili gradove v oblakih, kar bi imelo grozljive posledice za družbo. Poudarjanje pomena družine pa ne da upanja zgolj mlajšim generacijam, ampak tudi starejšim, ki so prisiljeni živeti sami in so dejansko zapuščeni, ker ni več topline družinskega srca, ki bi jih lahko spremljala in jih podpirala.

Ob družini so tukaj še druge izobraževalne ustanove, šole in univerze. Izobraževanje ne sme biti omejeno na nudenje tehničnih ekspertiz. Namesto tega naj spodbuja rast človeka kot osebe v njegovi ali njeni celovitosti. Današnja mladina si želi ustrezne in celovite izobrazbe, s pomočjo katere bo lahko v prihodnost zrla z upanjem, ne pa z razočaranjem. V Evropi je toliko kreativnega potenciala na različnih znanstvenih področjih, od katerih nekaterih niti še nismo povsem raziskali. Pomislimo samo na alternativne vire energije, katerih razvoj bo pomagal obvarovati okolje.

Evropa si od nekdanj prizadeva promovirati ekologijo. Naš planet potrebuje nenehno skrb in pozornost. Sleherni med nami ima

nalogo, da skrbi za stvarstvo, neprecenljiv dar Boga, ki nam ga je zaupal. To pomeni, da nam je narava dana na razpolago, da jo uživamo in primerno uporabljamo. Prav tako pa pomeni, da nismo gospodarji narave. Smo samo oskrbniki, ne pa gospodarji oz. lastniki. Naravo moramo ljubiti in spoštovati, "a se pogosto prepustimo zanosu obvladovanja, imetja, manipulacije, izkoriščana; zemlje ne "ohranjamo, je ne spoštujemo in je ne dojemamo kot zastonski dar, ki nam je bil zaupan."¹² Spoštovanje okolja pa ne pomeni samo prepovedi uničevanja okolja, ampak pomeni, da ga moremo uporabiti v dobre namene. govorim o kmetijstvu, ki človeštvu zagotavlja preživljanje in hrano. Nevzdržno je, da po svetu ljudje umirajo od lakote, medtem ko na drugem koncu dnevno zavržemo tone hrane. Spoštovanje narave pomeni tudi, da priznamo, da je tudi človek del narave. Ob ekologiji narave je potrebno govoriti tudi o ekologiji človeka, ki temelji na spoštovanju osebe – poudarek, ki ste ga danes že slišali.

Naslednje področje, kjer človekovi talenti pridejo do izraza, je delo. Čas je, da pričnemo zagovarjati ukrepe, ki bodo ustvarjali delovna mesta, predvsem pa je potrebno, da delu povrnemo dostojanstvo s tem, ko zagotovimo ustrezne delovne pogoje. Na eni strani to pomeni, da združimo prilagodljivost trga s potrebami delavcev po stabilnosti in varnosti. Nadalje to pomeni, da izberemo družbeno okolje, ki ni naravnano na izkoriščanje osebe, ampak prav prek dela zagotavlja zmožnost ustvarjanja družine in izobraževanja otrok.

Potrebujemo tudi enoten odgovor na vprašanje migracije. Ne smemo dopustiti, da bi Sredozemlje postalo velikansko pokopališče! Ladje, ki dnevno pristajajo na obalah Evrope, prevažajo številne moške in ženske, ki potrebujejo sprejetje in pomoč. Ker ni vzajemne podpore znotraj Evropske unije, obstaja tveganje, da se uveljavijo partikularne rešitve, rešitve, ki ne bodo upoštevale človekovega dostojanstva imigrantov in bodo ustvarile pogoje za suženjstvo in nadaljevanje socialnih napetosti. Evropa se bo lahko s

težavami priseljevanja soočila samo, če bo zmožna pravilno oceniti lastno kulturno identiteto in sprejeti ustrezno zakonodajo, ki štiti pravice Evropskih državljanov in zagotavlja sprejetje priseljencev. Zgolj, če bo Evropa sposobna sprejeti poštene, pogumne in realne rešitve, ki bodo pomagale državam, od koder prihajajo priseljenci, v njihovem socialnem in političnem razvoju ter jim pomagala v njihovih prizadevanjih pri reševanju notranjih konfliktov – osrednji vzrok tega fenomena – in bo prenehala s sprejemanjem ukrepov, ki jih ženejo lastni interesi, ki posledično samo dodatno spodbujajo tovrstne konflikte. Lotiti se je potrebno vzroka in ne posledic.

Gospod predsednik, ekselence, dame in gospodje.

Zavedanje lastne identitete je nujno, če želimo vzpostaviti dialog z državami, ki so zaprosile za članstvo v Evropski uniji. V mislih imam države Balkana, kjer bi članstvo v Evropski uniji razumeli kot rezultat prizadevanj za mir v regiji, ki trpi zaradi posledic preteklih konfliktov. Zavedanje lastne identitete je potrebno tudi v dialogu s sosednjimi državami, zlasti državami ob Sredozemskem morju. Marsikatera država ob Sredozemlju trpi zaradi internih konfliktov, pritiskov verskih fundamentalizmov in resničnosti globalnega terorizma.

Na vas, kot zakonodajalci, je, da obvarujete identiteto Evrope, da bodo lahko njeni državljani okusili porast zaupanja v institucije Unije in njenega procesa miru in prijateljstva. Z zavedanjem, da se "s povečanjem števila mož in žen poveča osebna in kolektivna odgovornost"¹³, vas spodbujam, da delate na tem, da bo se bo Evropa ponovno odkrila.

Neznani avtor iz 2. stoletja je zapisal, da so "kristjani za svet to, kar je duša za telo".¹⁴ Naloga duše je, da podpira telo, da je vest in spomin na zgodovino. Dva tisoč let zgodovine povezuje Evrope in krščanstvo. To ni zgodovina brez konfliktov in brez napak, niti zgodovina brez greha, je pa zgodovina, ki jo je gnala želja po tem, da bi delali dobro za vse. Sledove tega vidimo odtisnjene v lepoti naših

mest in v lepoti številnih del dobrodelnosti in konstruktivnega medčloveškega sodelovanja po vsem kontinentu. Zgodovino je v dobri meri še potrebno napisati. Je naša sedanost in prihodnost. Naša identiteta. Evropa mora hitro obnoviti svoje resnične lastnosti, da bo lahko rastle tako, kot so si to želeli njeni snovalci; v miru in harmoniji, saj še ni povsem brez konfliktov.

Dragi člani Evropskega parlamenta, napočil je čas, da se združimo in zgradimo Evropo, ki se ne vrtila okoli ekonomije, ampak svetosti človeka kot osebe, okoli neodtujljivih vrednosti. Da se združimo v izgradnji Evrope, ki pogumno sprejema svojo preteklost in samozavestno zre v prihodnost, da lahko v polnosti izkusi svojo sedanost. Napočil je čas, da opustimo idejo Evrope, ki se boji in je zatopljena vase, da bomo lahko oživili in stimulirali Evropo, ki vodi, je vir znanosti, umetnosti, glasbe, človekovih vrednot in tudi vere. Evrope, ki motri nebesa in zasleduje vzvišene ideale. Evropo, ki ji je mar, ki brani in ščiti slehernega človeka, moškega in

žensko. Odločno in zaverovano Evropo, ki je dragocena referenčna točka za vso človeštvo!

Prevedel: Jani Šumak

* Govor je objavljen na uradni spletni strani Svetega sedeža www.vatican.va. Papež je Evropski parlament nagovoril v italijanskem jeziku. Na navedeni spletni strani je govor objavljen v izvorniku, kot tudi v angleškem, nemškem, francoskem, španskem, portugalskem in poljskem jeziku.

1. Janez Pavel II., Nagovor Evropskega parlamenta (11. 10. 1988), 5.
2. Janez Pavel II., Nagovor Evropskega parlamenta (8. 10. 1988), 3.
3. Benedikt XVI., Caritas in Veritate, 7; Drugi Vatikanski koncil, Gaudium et Spes (CS), 26.
4. Kompendij družbenega nauka Cerkve, 37.
5. Evangelii Gaudium, 55.
6. Benedikt XVI., Caritas in Veritate, 71
7. Ibid.
8. Evangelii Gaudium, 209.
9. Benedikt XVI., Nagovor članom diplomatskega zbora, 7. 1. 2013.
10. Evangelii Gaudium, 231.
11. Frančišek, Splošna avdienca, 5. 6. 2013.
12. Gaudium et Spes (CS), 34.
13. Pismo Diognetu, 6.

MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Marc Chagall: Barva nostalgije – barva sveta – barva življenja

"V našem življenju je ena in edina barva, kot na umetnikovi paleti, ki zagotovi smisel življenja in umetnosti. To je barva ljubezni." (Marc Chagall.)

V svojih delih je slikar Marc Chagall ustvaril edinstven svet, poln patosa, poezije, humorja in čarobnosti, naslikan kot živ spomin na svoje otroštvo. Tam, kjer je on preživel svojo mladost, se danes nahaja država Belorusija. Njegova roka je bila močno pod vplivom Bizanca, ruskega ikonskega slikarstva in tamkajšnje folklore. V bistvu si je želel, da bi bile njegove mitološke upodobitve ter simboli povsem lahkotno interpretirani. Chagall je ljubil življenje. Ljubil je cirkus, ljubil je Biblijo ter našel enak humani paradoks v obeh: veselje, ki se preliva s tragedijo, lepoto in žalostjo. Njegova poetična in biblična inspiracija je bila vedno privlačna za široko publiko in njegova dela so bila in so še venomer zbirana, razstavljena ter občudovana po številnih muzejih in domovih širom po svetu.

V prvi polovici 20. st., tik pred prvo svetovno vojno, je bilo na sceni izjemno veliko dogodkov, pomembnih za umetnostno zgodovino, ki so si sledili z vrtoglavo naglico. Zgodilo se je mnogo zanimivih, raznolikih, včasih nasprotujočih si hotenj, ki razen

izrazite želje po prelomu s preteklostjo niso imele veliko skupnega. Od tod za vse tudi izraz "avantgarda", pojmovana skoraj v vojaškem smislu, kot napreden in eliten izraz čustvovanja ter kritičnega videnja sveta. Pred vstopom v Chagallov skrivnostni svet pa je potrebno narediti še korak v ta svet novega, ki ga je ustvarilo 20. stoletje.

Za predstavnike prvih avantgard, ki so nastale med leti 1915 in 1916 – kot so skupina *Most*, *fauvizem*, *kubizem*, *futurizem*, *Modri jezdec*, *orfizem*, *suprematizem*, *dadaizem* in *konstruktivizem*, pa je značilno, da so v svojem ustvarjanju zelo veliko eksperimentirali. Razvili so slikovno govorico, predvsem abstrakcijo, raziskovali so izrazne možnosti materialov in umetniških tehnik, ki še niso bile nikoli uporabljene v ustvarjalnem procesu. Njihov skupni cilj je bil vzpodbuditi gledalca, naj opusti običajni način gledanja umetnine in se z odprtimi očmi sooči z nenehno spreminjajočo se resničnostjo.

Raznolikost in izvirnost sporočil, ki sta včasih delovali celo moteče, sta povzročili, da



Marc Chagall

je postajal odnos med umetnikom in družbo čedalje bolj zapleten, nasprotje med tradicionalno in avantgardno kulturo pa vse globlji. Zato se je avantgarda organizirala v skupine z manifesti ter programskimi izjavami sporočala svoje poglede na vrednost in cilje umetniškega dela. Odkrivala je nove, alternativne načine za predstavljanje svoje dejavnosti in vzpostavljala zanjo ugodnejše in donosnejše odnose s trgovci in zbiralci umetnin.

Prvo avantgardano gibanje v 20. st., ki ga lahko povežemo z ohlapno oznako *ekspresionizem*¹, je zavračalo umetnost 19. st., zlasti impresionizem, ki mu je očitalo površnost v odnosu do sveta. Zaradi krize pozitivistične kulture se je v Evropi razvilo novo, bolj kritično pojmovanje časa in zgodovine. K tej naravnosti so pripomogla tako znanstvena razmišljanja – z Einsteinovo relativnostno teorijo – kot družbena navzkrižja in protislovja. Na umetniško ozračje so v veliki meri vplivale tudi politične napetosti, ki so v zelo kratkem času dosegle vrhunec v svetovnem spopadu. Avstrijski umetnostni kritik in literat Hermann Bahr je ob spominu na to ozračje leta 1916 zapisal, da še nikoli ni bilo obdobja, ki bi ga pretresal tolikšen obup in strah... in da človek še nikoli ni bil tako majhen. Nikoli ni bilo tako malo veselja in svobode, nikoli ni

bila narava tako mrtva. Kritik še pravi, da je to krik obupa in da tudi umetnost kriči v mraku, kliče na pomoč in roti duha: To je *ekspresionizem*. To, kar išče ekspresionist, je prikazovanje problemov resničnosti, kot se zrcalijo v duševni notranjosti posameznika in nimajo primere v preteklosti. Poraja se namreč nova umetnost. Umetnike, ki so se posvetili temu stilu ustvarjanja, združuje dejstvo, da so obrnili hrbet impresionizmu oziroma, da mu nasprotujejo.

Omenjena časovna stiska pa se je povsem časovno ujemala z razvojem likovne umetnosti v Nemčiji in deželah avstro-ogrskega cesarstva, tik pred svetovnim spopadom. Francoski slikarji, ki so ustvarjali v istem času ter bili v nekaterih pogledih zelo podobni nemškimi, pa so se bolj kot za ekspresionističen izraz zavzemali za novo umevanje sveta, temelječe na čisto formalnih vrednotah. Tukaj se je pojavila skupina *fauvistov*², ki je poskušala reformirati slikarstvo s prenavljanjem sporočilnih sredstev in predvsem z barvami, za katere sedaj niso več veljala merila verjetnosti, temveč samo še harmonična skladnost. Henri Matisse, vodilna in karizmatična osebnost tega gibanja, je ob ustvarjanju živel z naslednjim geslom: "*Če so sredstva tako obrabljena (kot v slikarstvu 19. stoletja), da je njihova izrazna moč izčrpana, se je treba vrniti k temeljem... Naše slike postanejo torej očiščene... govorijo neposredno z lepo modro, lepo rdečo, lepo rumeno, s prvinskimi substancami, ki brskajo po globinah človeške duše. In to je izhodišče fauvizma: pogum za ponovno odkrivanje čistosti sredstev.*"³

Fauvisti so torej ustvarjali drzne kompozicije kričečih barv, narejene z odločnimi potezami čopiča in obdane z odebeljenimi obrisi, kjer je bilo dovolj prostora za arabeske in dekoracijo. Samovoljne barvne kombinacije in maličeneje so torej postali izraz nove harmonije čustev, porojenih iz dojemanja resničnosti. Edini in absolutni razlagalec te resničnosti pa je barva s svojimi jasnimi, dotlej neznanimi odnosi.

Leta 1913 je bila v New Yorku razstava z naslovom "*Armory Show*", ki je Američanom

prvič omogočila pogled v sodobno evropsko umetnost. Vendar pa približno tisoč razstavljenih predmetov gledalci niso sprejeli z navdušenjem. Prej bi temu lahko rekli škandal. Še posebej je na tej razstavi izstopala slika Marcela Duchampa, *Akt, ki se spušča po stopnicah*⁴, saj je slikar na tem delu združil dinamizem ter hkratnost futuristične umetnosti in sistematično organizacijo slike z elementi in ploskvami po načelih kubizma. Tudi kubisti so si prizadevali za jasno konstrukcijo svojih slik. Že stališče Paula Cézanna je bilo takšno, da je treba "naravo upodabljati z valjem, kroglo in stožcem". In kubisti so to dejansko uresničili. Istega leta je pesnik Guillaume Apollinaire, ki je to gibanje vzpodbujal, zapisal: "Kubizem se ločuje od tradicionalnega slikarstva, ker ni več umetnost posnemanja, marveč je umetnost predstavljanja, ki hoče postati nova stvaritev." Torej, prostor in figure naj bi bili naslikani tako, kot jih poznamo in ne zgolj tako, kot jih vidimo.

Kubizem se je sicer postopoma pričel razvijati po letu 1908, ko sta se z raziskovanjem novih slikarskih načel lotila Francoz Georges Braque in v Parizu živéči Španec Pablo Picasso⁵. Gre namreč za korenit prelom z načeli tradicionalnega upodabljanja, ki se ni več podrejalo enotni in osrednji perspektivi, temveč je omogočalo sočasno prikazovanje predmeta z različnih zornih kotov. To pomeni na kratko povedano povsem razumsko stapljanje oglatih geometrijskih teles ter ostrih ploskev na dvodimenzionalni površini, kar je izničevalo vsak učinek prostorskega iluzionizma in atmosferske izraznosti.

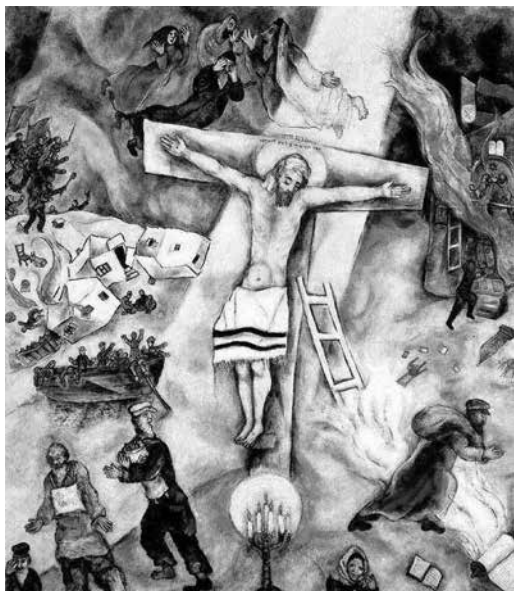
Vzporedno s pariškim kubizmom se je v Italiji razvijal futurizem. Kot je napovedovalo že ime gibanja (*futuro*-prihodnost), je želel futurizem družbo spremeniti in pospešiti njeno odpiranje v "prihodnost". Futurizem je bil bolj usmeritev kot pa slog; vihravo in včasih celo nasilno je spodbujal k še neznanim čustvom ali predstavam ter k nenavadnemu, ekscentričnemu vedenju. Futuristi, otroci velemest, ki so zreli sredi množice ljudi, so se ozirali v prihodnost in ljubili dinamizem,



Golgota, 1912.

ki ga omogoča tehnika. Hkrati so bili prav oni tudi prvi, ki so sprejeli svet tehnologije, mehanike, hitrosti in urbanizacije, kot izraz lepote ter iz njega naredili priljubljen predmet svojega umetniškega zanimanja. Takrat so bili objavljeni še številni drugi manifesti, ki so zahtevali, naj se likovne umetnosti povezujejo s književnostjo, dramsko umetnostjo, koreografijo, glasbo, sintetičnim gledališčem in arhitekturo. Futurizem pa se je sicer začel kot literarno gibanje, saj je prvi *Futuristični manifest* leta 1909 v pariškem listu *Le Figaro* objavil pisatelj in pesnik Filippo T. Marinetti. Njegovim idejam se je nato pridružila skupina mladih italijanskih umetnikov, med katerimi so bili Umberto Boccioni, Carlo Carrà, Luigi Russolo, Giacomo Balla⁶ in Gino Severini.

V prvih dveh desetletjih 20. st. so kubistične in futuristične ideje sprejeli ter jih poglobili tudi ruski umetniki, ki dotlej – razen nekaj izjemnih ustvarjalcev, ki so se že pred tem preselili na zahod – skoraj niso sodelovali v evropskih avantgardnih gibanjih. Od leta 1905-20 pa so se na njihovih tleh uveljavila kar tri pomembna zaporedna gibanja: *rejoni- zem*, *suprematizem* in *konstruktivizem*. Vsa tri so izoblikovala izvirne teoretične in slikarske ideje po načelu abstraktizma v pomenu konkretne umetnosti, temelječe na razumski strogosti, pravilih in geometriji. Tako so tudi



Belo križanje, 1938.

mladi ruski umetniki zavrgli "obremenjujočo" kulturno tradicijo realizma, ki je tako v slikarstvu kot v književnosti ustvarila pomembne vzorce, in se željno obrnili k francoskim novostim, ki so jih že dobro poznali, saj sta trgovca Ivan Mozorov⁷ in Sergej Ščukin imela bogato zbirko del postimpresionistov. Prav tako so občudovali italijanski futurizem, s katerim so se seznanili na Marinettijevem predavanju v Moskvi leta 1910 ter prek prevodov nekaterih manifestov.

V tem času pa je v Parizu živel še en neodvisen duh, ki je dejal, da je v to mesto prišel še z rusko zemljo na čevljih. In prav ta "zemlja" je skozi vso njegovo dolgo življenjsko ustvarjanje puščala sledi na njegovih delih. To je bil slikar *Marc Chagall*. Res je, da je prinesel s seboj poetična videnja, ki izhajajo iz ruskega življenja in folklore, saj jih tudi ni nikoli izgubil. V svojem plodnem življenju se je sicer soočil z različnimi slikarskimi avantgardami, dal vsaki svoj izviren prispevek, ni pa se vezal na nobeno od njih.

Da je Marc Chagall videl svet nekoliko drugače, sploh ni dvoma. Leta 1887 se je rodil v ruski vasi Vitebsk, kjer so še spoštovali stara

hebrejska izročila. In ko se zazreš v njegovo fotografijo, je moč zaznati neko trepetajočo iskrico v njegovih očeh. Skozi te oči je videl, kako življenje brbota skozi svet, barvo, skozi nežnost, srečo in obratno. To je svet, ki je iz njegovih del izžarevalo vedno nekaj neizogibno pastoralnega, napolnjenega le z njemu lasntnimi barvami.

Moshe Shagal (kasneje je ime spremenil francosko v Marc Chagall) je bil prvi izmed devetih otrok, ki je odraščal v izoliranem ozračju vzhodnoevropske židovske skupnosti, ki so jo še vedno preganjali in je bila izpostavljena silovitim izbruhom državnega in neuradnega nasilja. Spominja se, da je imelo njegovo otroštvo "vonj po nečem zažganem". Vse je imelo vonj po dimu – celo miza v shrambi. Čutila in vonjala se je materina zaposlenost v trgovini z živili, saj bila je poslovodkinja tovarne, kjer je bil zaposlen tudi oče. Njegova starša sta se močno nadejala, da bo njun sin v svojem življenju počel nekaj koristnega, a Marc že kot mlad fant ni delal ničesar prav "oprijemljivega". Kar naprej je risal – in to prav vse, kar je videl. Bil je globoko zasanjan, predan hebrejski kulturi, tradiciji, vaškemu življenju, zgodbam in cirkusu.

Leta 1906 je Marcu mati izpolnila skorajda "prepovedano" željo, da se je smel udeležiti predavanj iz likovne umetnosti pri priznanem lokalnem umetniku Yehudi Penu. Marc je bil poln upanj in sanj, pričakoval je najboljšega učitelja, ki bo dal poklon njegovim do tedaj ustvarjenim delom. Toda njegov maksimalizem je naletel na hudo reakcijo; Pen ni bil mnenja, da je Chagall ravno talentiran, naj bi bil pa med "nadarjenimi".

Mladi *nadarjeni* Marc Chagall je kar hitro izgubil interes za formalno klasično umetnost, ki jo je učil Pen. Ni mogel razumeti, zakaj je potrebno risati antične grške marmorne glave, ko pa je ves svet okoli njega tako živahen in poln barv. V roku dveh mesecev je Chagall prenehal obiskovati Penova predavanja, kljub velikemu spoštovanju do svojega učitelja. Počutil se je nekoliko razočaranega, a še vedno odločenega, da

pokaže svetu, kako ga vidi on ali pa kakšen naj bi le-ta v resnici bil.

Njegovo otroštvo je minilo hitro, veliko hitreje, kot si je sam želel. Prišel je čas, da se premakne, zapusti svoj dom, v resnici odraste... in se poslovi od svojih sanj. Njegovim "resničnim sanjam" pa je bilo ime Bella. Bila je njegova edina muza. Slikal jo je konstantno: v belem, v črnem, golo, s šopkom cvetja, letečo nad mestom... Bila je ena tistih, ki je celo navdihovala – upravičeno rečeno – skoraj vsa njegova dela. A to je bilo že kasneje. Sedaj je bil Chagall še mlad, zaljubljen, in usmerjen v to, da osvoji St. Peterburg – središče ruske umetnosti.

Ugotovil je, da St. Peterburg vendarle ni tako poln avantgardistov, kot si je sprva zamišljal. Chagall se je najprej preizkusil na tehnični risarski akademiji, saj je upal, da bo tam končno našel nekaj za svojo dušo. Kot naslednje si je želel pridobiti dovoljenje, brez katerega Židje niso imeli živeti v glavnem mestu. Še vedno je bil idealist in močno prizadet, ko je akademija, temelječa na bogati aristokraciji, negativno reagirala na Žide iz revnih družin. Bil je prisiljen živeti v temnih sobah, kjer so puščale strehe, večkrat je bil tudi aretiran, saj ni imel stanovanjskega dovoljenja. Med leti 1908 in 1910 je študiral na *Zvancevovi šoli risarstva in slikarstva*. A to ponovno ni bilo tisto, kar je iskal. Izobraževanje je spet temeljilo na proučevanju antičnih skulptur, poudarjenih na realizmu. Sam je namreč po drugi strani želel spremeniti svet v tem smislu, da če on vidi zeleni obraz s pokrajino na njegovem čelu, zakaj ga potem tudi ne bi naslikal?

Pri dvajsetih letih mu je bilo povsem jasno, da ne bo mogel nikoli iz strokovnih izobraževanj izvleči tega, kar si želi. Leon Bakst, tedaj slavni gledališki dekorater in slikar, je bil prvi, ki je opazil Chagallov talent. In bil je tudi prvi, ki je leta 1910 sponzoriral Chagallu pot v Pariz.

Skozi vse svoje življenje je Chagall gledal na Pariz, kot na svoj "drugi Vitebsk". Kljub svoji dolgi odsotnosti iz domovine jo je nosil v sebi



Prerok Jeremija

s slehernim korakom, in to je neizogibna sled ter hkrati posebnost v njegovi umetnosti, ki se kaže v izrednih detajlih, kot so: domače živali, kodrolasi ljudje, violinisti, trgovci, ljubimci, folklor ... sami jasni spomini na otroštvo.

Ob prihodu v Pariz se je kmalu pridružil krogu pesnikov Guillaumea Apollinaira in Maxa Jacoba ter slikarjev Roberta Delaunaya⁸ in La Fresnaya⁹. V prvem obdobju, do leta 1914, se je seznanil z barvnim razkošjem fauvistov ter s kubističnimi in futurističnimi eksperimenti, katerih odmev je prepoznaven predvsem v delu *Avtoportret s sedmimi prsti* iz leta 1912-13.

Kaj pa se je pravzaprav dogajalo leta 1910 v Parizu, če se osredotočimo zgolj na slikarje, ki so prišli od drugod? Govori se sicer o nekakšni "pariški šoli", a po navadi se imenuje z imenom pariška šola skupina tujih slikarjev, ki je zaslovela tam pred prvo svetovno vojno. V resnici pa gre za nepravilno uporabo besede "šola", kajti vsi ti slikarji, ki jih nič ne povezuje in so prišli od vsepovsod, niso bili v ničemer podobni šoli. Namenoma se tudi reče, "vsi ti slikarji", ker prav tako niso bili šola in tudi niso sestavljali skupine. Srečali so se le po naključju. Ker so bili najbolj znani od njih Chagall, Soutine, Modigliani, Pascin, Kisling – vsi Židje, so zgodovinarji domevali, da jih je družila religija, ki je morda vplivala na vsakega posebej. A če to hipotezo pogledamo realneje, se izkaže neupravičena, ker teh



Padajoči angel

slikarjev očitno nič ne povezuje, poleg tega, da so bili vsi prišleki in kot taki zelo občutljivi; to pa sta pri mnogih povzročili manj srečna preteklost in stik s tujim svetom, ki je zbujal v njih zdaj naiven zanos, zdaj razočaranje.

Uradno je sicer bil kubizem prva mednarodna resnična šola, ki se je rodila in razcvetela v Parizu; vendar ni bila edina. Petnajst let pozneje nastane s *surrealizmom* tudi prava nacionalna mešanica, in tudi ta je na široko vplivala zunaj Francije. V slikarstvu je bil njen predhodnik nesporno Italijan Giorgio de Chirico. Prvi, ki je zavestno pripadal surrealizmu ali *nadrealizmu*, pa je bil Nmec Max Ernst. Če si skrbno ogledamo definicijo surrealizma, kakor se glasi v surrealističnem manifestu, ki ga je izdal André Breton leta 1925: "*Surrealizem: čisti psihični avtomatizem, po katerem hočemo bodisi v govoru, bodisi v pisanju, bodisi kakorkoli že drugače izraziti resnično delovanje misli. Narekuje nam misel sama, ki je v ničemer ne nadzira razum in je v ničemer ne omejujejo estetski ali moralni predsodki*". Če si ogledamo to razlago, nam postane očitno, da surrealizma ne bi bilo mogoče šteti za kako umetniško ali literarno šolo. Surrealističnega stila sploh ni, kakor je na primer kubistični stil. Zavračanju vsakršne umetnostne dogme ustreza nenavadna raznolikost del in zelo veliko umetnikov, ki jih lahko prištevamo v tok surrealizma.

Marc Chagall je imel fenomenalno energijo. Med svojim triletnim bivanjem v Parizu

je ustvaril ogromno slik in srečal na ducate ljudi. Slavni avantgardni pesniki, ki so hitro formirali krog Chagallovih prijateljev, so v njem izzvali ogromno navdiha ustvarjanje. Imenovali so ga celo "nadnaravni kolorist". A treba je poudariti, da francoski surrealisti in nemški ekspresionisti nikoli niso bili zanj posebno dobrodošli gostje. Chagall se je sicer večkrat opiral na njihove ideje; nikoli pa ni pripadal nobeni določeni šoli ali skupini. Veliko se je naučil od drugih, se inspiriral ob njihovih delih, a končno je želel ustvarjati po svoje. Chagallova priljubljenost je tudi v širšem smislu začela rasti tako, da je nastala leta 1914 njegova prva razstava v Berlinu.

Tam je razstavljal z Appollinairovo pomočjo v galeriji *Vihar*. Tedaj pa ga je nekaj neizmerno pričelo vleči domov. Je to bila Bella? Ali serija slik na temo Vitebsk, ki jo je razstavljal?

Likovno delo *Jaz in vas* je t. i. "narativni avtoportret" njega in njegove domače vasi. Sanjska upodobitev je napolnjena z rusko pokrajino ter z židovskimi folklornimi simboli. Ta sanjska iracionalnost je prav tako vseobsegajoča, kot v njegovih nadrealističnih delih še desetletja pozneje. Izgleda, kot da sta človek in žival zapletena v prijateljskem pomenku, čeprav je človekov obraz zelen, glava živali pa prosojna, tako da lahko v njenih obrisih vidimo hkrati prizor molže. Cerkev s križem na kupoli označuje, da smo v Vitebsku, kjer so dve hiši in ženska postavljena na glavo. Prav tako skrivnosten je tudi moški, ki se vrača domov s koso na rami, čeprav je že noč. Krave, biki in ovce na mnogih Chagallovih delih nastopajo tudi kot kozmični simboli. To znano pariško likovno delo pa svoje poteze navezuje na kubizem.

Prav tako je tudi v delu *Goslač* obudil spomin na svojo domovino. Njegova nostalgija je tukaj očitna. Svojo kulturno in versko dediščino je osvetlil skozi violinistov ples v kmečki vasi. Po lastnem verskem prepričanju, ki ga je spoznal v domači sinagogi, je veroval, da je mogoče doseči občestvo z Bogom skozi glasbo in ples tudi na tak način, da goslač izraža svojo živo prisotnost na različnih prireditvah in praznovanjih.

Chagallova vrnitev v Rusijo leta 1914, kjer je bil na začasnem obisku, se je sprevrgla v osemletno bivanje, ker sta mu 1. svet. vojna in oktobrska revolucija preprečili odhod. V tem času je poleg mnogih ustvarjenih del ponudil tudi roko v zakonski stan svoji ljubezni Belli Rosenfeld, s katero sta bila zaročena že od leta 1909. Bila je hči bogatih staršev, oblikovalcev nakita, ki so nasprotovali njenemu zakonu z revnim umetnikom, a kljub temu sta se leta 1915 poročila. To ljubezen je proslavil z izrednim nizom slik in ena takšnih je *Marija*, imenovana tudi *Poroka*. Likovno delo *Marija* je čudovita metafora sveta, ki obdaja svet slikarja in njegovih sanj. Ikonografija uprizarja neskončne realnosti, kot tudi imaginarni svet; v ospredju je Marija, nevesta, v rdeči poročni obleki, ki izžareva dih veselja in čutnosti. V nasprotju pa modro ozadje, ki izžareva temnost, mračnost in žalost. Vse skupaj izgleda kot nekaj v utrinku bežno plavajočega. Na njeni desni je ženin, na levi pa koza, ki igra čelo. Zanimivo je tudi dejstvo, da zasledimo kombinacijo živali z inštrumentom ter s človekom pogosto pri umetnikih v 20. stoletju. Tukaj so še poskakujoča riba, plavajoča miza, ljudje in v ozadju je še vas – bolj v obrisih.

Slika *Žid med molitvijo*, znana tudi kot *Rabin iz Vitebska*, je prav tako nastala ob Chagalovi vrnitvi v Rusijo. V tem obdobju je nastala vrsta portretov starejših Židov. Naslikal je več omenjenih različic, a ta je najbolj vzvišeno veren. Na sliki se prepletata dva sloga: obraz je povsem naturalistična študija posameznika, ki bi ga zlahka spoznali med množico, obdelava molilnega šala pa je stilizirana, tako da se že približuje geometrijski abstrakciji. Ob prevladujoči črni barvi, ki pa ji bela daje vtis večje vzvišenosti, je to delo ena od Chagallovih mojstrov.

Po "poletih" si je Chagall zamislil mnogo slik, kot so *Rojstni dan*, *Sprehod* in tudi slika *Nad mestom*. Nedvomno pa na vsaki nastopa njegova Bella. Pri slednji letita skupaj nad domačim Vitebskom. Tukaj se zdi njuno razpoloženje bolj zamišljeno kot realno, toda ljubezen v posebnem, svojstvenem okolju še



Nad mestom, 1917-18

vedno objema vse: milina Chagallovih barv in njegove jasno izrezljane, skoraj zloščene oblike dajejo pustemu, siromašnemu predmetju, kjer so živeli revni Židje, izjemen pridih lepote.

Leta 1917 so Marca Chagalla imenovali za komisarja za umetnost v Vitebsku. Zasnoval je likovno akademijo in povabil k sodelovanju konstruktiviste in suprematiste. Vendar se je njegovo komisarstvo kmalu končalo v zmedi nesporazumov s kolegi umetniki. Nato je delal kot gledališki scenograf v Moskvi in nekaj časa poučeval v kolonijah za vojne sirote. Končno so leta 1922, ko je ozračje v Sovjetski zvezi postajalo vse bolj neprijazno do Chagallove nepolitične umetnosti, on, Bella in njuna hčerka Ida emigrirali.

Leta 1923 je sloviti francoski umetniški posrednik Ambroise Vollard zaupal Chagallu ilustracijo ruskega romana – Gogoljevih *Mrtvih duš*. Chagalovi so se ustalili v Franciji in Marc si je z gvaši in jedkanicami pridobil nov sloves kot ilustrator, nadaljeval pa je tudi svojo slikarsko pot. Z zanimanjem je spremljal nadrealistične ideje, ki so ga približale sanjskemu in fantastičnemu upodabljanju resničnosti, prežete s spomini in doživetji iz preteklosti. Njegova naslednja leta so bila plodna, srečna, polna ustvarjanja in predvsem potovanj. Razstavljal je v galerijah širom po svetu: v Berlinu, Dresdnu, Budimpešti, Amsterdamu, Bazlu, Pragi, Londonu in celo



Strop pariške opere, 1964.

v New Yorku. Med drugim je izjavil: "Delam lahko za kateri koli medij, ki me izzove v danem trenutku". Bil je priljubljen in slaven: ustvarjal je ilustracije, gledališke kostume in okraske, grafična dela, pisal je kritične eseje ter poezijo.

V tridesetih letih je njegovo življenje zatemnil vzpon fašizma, ki je odseval v njegovih mračnih delih in eno takšnih je *Belo križanje* iz leta 1938. Marc Chagall, ki je bil najmanj političen med umetniki, se je v tem času čutil dolžnega, da se odzove na dogodke, ki so pretresali svet. V Revoluciji leta 1937 se je skušal pomiriti s svojimi izkšnjami iz ruske revolucije in sovjetske države. In *Belo križanje* je pravzaprav sodoben izraz starega pojava – praganjanja Židov. V krogu upodobljenih dogodkov se vrstijo prizori groze in bega: hiše gorijo, na desni strani nacistični vojak v goreči sinagogi skruni svitke postave, medtem ko na levi prodira skupina s plapolajočo rdečo zastavo, vendar ni znano, ali gre za rešitelje ali za plenilce. Sredi kaosa pa stoji osrednji steber, ki ga oblikuje soj svetlobe, osvetljujoč Jezusa na križu. Chagall vsekakor poudarja Njegovo židovstvo. Ovit je v progast molilni šal in z menoro ob nogah uteleša svet trpljenja. Pod vplivom dramatičnih dogodkov v tridesetih in štiridesetih letih se je Chagall lotil bolj realističnih in dramatičnih tem. Nastala so dela izjemne izrazne moči, kot je tudi serija *Križanj* v gostih, temnih tonih.

Leta 1937 je Marc Chagall postal naturaliziran francoski državljani, kar je bil poseben privilegij, a so ga kmalu preklicali. Ko je izbruhnila 2. svet. vojna so si Francijo, poraženo v nemškem Blitzkriegu, razdelili nacisti in kolaboracionalistična oblast. Chagall se je prepozno zavedel grozeče nevarnosti, ker je bil Žid in umetnik, ki so ga imeli nacisti za "degeneriranega". Aprila, leta 1941 so ga tudi aretirali, a so ga, po zaslugi ameriške intervencije izpustili in naglo se je umaknil v izgnanstvo, v ZDA. Tri leta za tem pa je doživel največji pretres v svojem življenju; najprej, ko je izvedel, da je umrla njegova edina ljubezen ter inspiracija – Bella in nato še, ko je izvedel, da so njegov otroški raj – Vitebsk zavzeli nacistični vojaki. Kar lep čas ni bil sposoben prijeti v roko slikarskega čopiča. Ko se je ponovno loteval dela, je vse skupaj izgledalo povsem brez pravega smisla, saj se je v "kotu svojega studia" zgolj tolažil z nekaterimi svojimi še nedokončanimi likovnimi deli.

V Ameriki je ustvaril likovno delo *Exodus* (Izgon). Naslov se brezpogojno nanaša na izhod Izraelcev iz Egipta leta 1200 pr. Kr., kot je povedano v Stari zavezi. Po prečkanju Rdečega morja je Mojzes prejel Table postave. Chagall ga je upodobil v desnem spodnjem kotu slike, ravno v trenutku, ko jih je dobil iz Božjih rok. Za njim je neskončna množica ljudstva. To so ljudje Izraela na poti k svoji obljubljeni deželi. Gre za svetepisemsko zgodbo ter hkrati zgodovinsko realnost od 2. svet. vojne, vse do ustanovitve države Izrael leta 1948. Tako je Chagall na svoj način združil literarni ter zgodovinski proces v svojem fascinantnem likovnem delu.

S sliko *Leteči vol* iz leta 1947, ki je polna misticizma, umetnik izraža misli na sodobnost. Surrealistične detajle je oblikoval s še močnejšim vtisom kot doslej, saj je naslikal nekoga, ki doživlja tragedijo 2. svet. vojne ob pogledu v tedanje brezno obupa. Razmišljanje o darovanju in žrtvovanju si nikoli ne bi mogli predstavljati za Marca Chagalla. Pa vendar ni bila tragedija njegova edina povojna tema.

Leta 1947 se je Marc Chagall vrnil v Francijo, kjer je nato ostal vse do konca svojega 98 let dolgega življenja. Čeprav je še veliko potoval, pa je bilo sedaj njegovih dni na begu in v izgnanstvu za vedno konec. Nekaj časa je živel na podeželju v okolici Pariza, leta 1949 pa se je preselil na jug, najprej v Saint Cap Ferrat in nato v Vence pri Nici. Barve Sredozemlja, še zlasti njegova intenzivna modra, so odsevale na sedaj še bolj živi paleti. Po tej azurni modrini je znano njegovo delo *Modra krajina*. Leta 1952 se je poročil z Valentino Brodsky, ki jo je ljubkovalno klical "Vava". Vendar si ni bila prav v ničemer podobna z njegovo nepozabno Bello, zato je tudi na njegovih umetninah nastopala v povsem drugačni vlogi: preprosto, zelo realistično, nikoli leteča nad mestom, temveč le v sedeči pozi.

Marc Chagall se je v tem obdobju svojega življenja pričel vse bolj posvečati monumentalnemu slikarstvu, še posebej zato, ker se je v Ameriki "srečal" s freskami mehiških slikarjev Diega Riviere¹⁰ in Josea Clementa Orozca¹¹. Leta 1949 je poslikal steno avle v Watergate Theatreu v Londonu ter nekaj let kasneje s keramičnimi ploščami in vitraji opremil babtisterij v Assyju pri Savoyju. Dve kvalitetnejši deli v tem obdobju sta tudi vitraj za katedralo v Saint-Etienneu v Metzju iz leta 1958 in vitraj za sinagogo v bolnišnici Hadasa v Jeruzalemu iz leta 1960. Tema drugega omenjenega projekta je *Dvanajst izraelskih rodov*. Na Chagalova svetopisemska dela, ki so se pričela še pogosteje pojavljati, je namreč močno vplivala tragedija 2. svet. vojne ter splošno stanje v povojni Evropi.

Najbolj prvinske, poetične in poduhovljene pa so njegove svetopisemske podobe, na katerih nastopa *Kralj David* iz leta 1951 ter tiste, nastale štiri leta kasneje, kjer gre za *Prečkanje Rdečega morja*. Na slednji je v ikonografijo vstavljen tudi motiv Križanja, kar ob opazovanju odigra pri gledalcu pomembno čustveno vlogo. Chagall namreč pogosto v potezi bije bitko, preoblikuje, združuje, določa visoke cilje in hkrati realizira ekspresivne slikarske podrobnosti in nato še ustvari vzvišenost



Vitraji v Chicagu.

in navdih vseh bližnjih in daljnih časov v svojih fantastičnih kompozicijah. Tipična Chagalova poteza je še ta, da rad upodobi svoj avtoportret tudi v tovrstnih delih. Ob upodabljanju prerokov iz Stare zaveze pa izstopa njemu lasten poetičen slog ter prvinske oblike, kar velikokrat poveča gorečnost vere ter moč duha.

Chagall je napolnil še številna platna s cvetjem, ljubitelje cirkusov pa s skrivnostjo, nedoumljivostjo in s simboliko tovrstne umetnosti. Njegov atelje je razkrival ves bogati kreativni umetnikov potencial. Šlo je za slikarstvo v svetlobi s čopičem, kjer se je umetnik prosto igral s perspektivo, zavračal tradicionalne zakone le-te in kjer je širil barvo predvsem za svojo dušo. Še naprej je cenil sočne tone, mat teksturo in dekorativne učinke, ki so jih ponujale likovne tehnike.

Marc Chagall je bil prav tako ploden v šestdesetih letih, ko je poslikal steno v predverju gledališča v Frankfurtu ob Maini za *Commedo dell'arte*, nato še strop Narodne opere v Parizu ter dve steni za novo Metropolitansko opero v Lincoln Centru v New Yorku. V sedemdesetih letih so nastajali predvsem vitraji za cerkve in posvetne stavbe – v Franciji, Nemčiji, Švici, Angliji in v Ameriki. Svetopisemska tematika pa je še naprej zasedala pomembno mesto na njegovih slikarskih stojalih. To ni bilo nikoli naključje, kajti zanimanje za to tematiko je pokazal že v letih, ko se je posvetil "Svetopisemskemu sporočilu", velikemu ciklu del, ki so sedaj shranjena v lastnem muzeju v Cimiezu pri Nici. Chagall se namreč nikoli ni menil za

razlike v doktrinah, saj je izdelal vitraje tako za krščanske katedrale, kot za jeruzalemsko sinagogo.

Tako kot mnogi drugi umetniki dvajsetega stoletja, je tudi on užival dolgo in plodno življenje. Še naprej, vse do svojega slovesa s tega sveta leta 1985, je intenzivno ustvarjal, tako da je svoja platna prekrival s prosojno svetlobo ter barvami, ki jo je nanašal z nasičenimi potezami čopiča. Prednjačili so boketi cvetja, zaljubljenici, cirkuške scene, pregled svoje preteklosti, Vitebsk in Pariz, Rusija in Francija; kot sta deli *Spomini umetnika* in *Umetnik nad Vitebskom*, obe nastali po letu 1980.

Preden je Chagall takrat že davno, leta 1922, zapustil Rusijo, je sicer močno hrepenel po Franciji, ampak je neskončno ljubil svoj Vitebsk; tako močno, da je na vsaki sliki ali na katerem koli delu upodobil svojo vas. V njegovi ikonografiji, zasidrani v ruski umetnosti in judovskih verskih obredih, se venomer pojavljajo motivi pripovedk iz rojstne vasi, kjer živijo ljudje in živali v skladnem sožitju, motivi iz cirkuškega sveta in motivi letenja, lirično spremenjeni v svobodno kompozicijo živih barv, razpeto med deskriptivizem, simboliko in domišljijo. Imel je podarjen talent za prav vsako umetnino, ki se ji je posvetil, saj je slikal, risal, kiparil ter delal interzije. Lahko bi rekli, da je bil ves svet njegovo platno, ki ga je napolnil z barvo. Zaradi nostalgije, zaradi ljubezni do sveta in življenja.

LITERATURA

- Hermann Bahr, *Zur Kritik der Moderne*, Zürich, 1890 (Neuausgabe 2004)
H. Bahr, *Expressionismus*, Salzburg, 1916 (Neuausgabe 2010)
Ingo F. Walther, Rainer Metzger, *Marc Chagall 1887-1985: Painting as Poetry*, Geneva 1987

Sylvie Forestier, Mikhail Guerman, *Marc Chagall: The Land of My Heart: Russia, England 1995*

Ivan Kenneally, *Marc Chagall: Between Paris and Vitebsk (Chagall: Love, War and Exile)*, Exhibition at the Jewish Museum, September 15, 2013 – February 2, 2014, Open Letters Monthly L Arts and Literature Review, Boston <http://www.openlettersmonthly.com/marc-chagall-between-paris/>

1. Ex. causa: Edvard Munch, *Krik*, 1893
2. Ex. causa: Heri Matisse, "*Madame Matisse*", 1905
3. Jean-Paul Crespelles, *I Fauves*, Firenze, 1962, p. 16
4. Ex. causa: Marcel Duchamp, *Akt, ki se spušta po stopnicah*, 1911
5. Ex. causa: Pablo Picasso, *Tihožitje s pletenim stolom*, 1912
6. Ex. causa: Giacomo Balla, *Dinamizem psa na vrvcu*, 1912
7. *Ivan Mozorov* in *Sergej Ščukin* sta bila znana ruska zbiratelja umetnin. Oba sta obogatela kot trgovca s tekstilom in oba sta držno kupovala najnovejšo francosko umetnost, da bi s predstavljanjem teh novih umetnostnih vzorov sprožila prepород ruske umetnosti. Noben drug zbiratelj ni takrat kupoval toliko Cézannovih, Matissovih in Picassovih del kot ravno onadva. V svojih stanovanjih sta prirejala razstavne večere, na katerih so mladi ruski umetniki spoznavali smernice z zahoda.
8. *Robert Delaunay (1885–1941)* je bil francoski slikar, ki je s svojo ženo Sonio in še z nekaterimi drugimi soustvarjalci ustanovil umetniško gibanje, imenovano *orfizem*, ki je temeljilo na ostrih, močnih barvah in geometrijskih likih. Njegova poznejša dela so bila bolj abstraktne narave.
9. *Roger de La Fresnaye (1885-1925)* je bil francoski kubistični slikar.
10. *Diega Riviera (1886-1957)* je bil pomemben mehiški slikar, dejaven komunist in hkrati znan kot mož slikarke *Fride Kahlo*. Njegove velike freske so pripomogle k uveljavitvi mehiškega muralizma. Med letoma 1922 in 1953 je Riviera slikal freske v Ciudadu de México, Chapingu, Cuernavaci, San Franciscu, Detroitu, v New Yorku in drugod. Leta 1931 je Muzej moderne umetnosti v New Yorku priredil retrospektivno razstavo njegovih del.
11. *José Clemente Orozco (1883-1949)* je bil mehiški slikar, strokovnjak za freske in ustanovitelj t. i. *mehiške stenske renesanse*, skupaj z Diegom Riviero, Davidom A. Siqueirosom ter drugimi. Orozco je bil najbolj kompleksen stenski slikar, ki se je soočal s temo človeškega trpljenja, a manj realistično ter bolj fascinantno kot Riviera. Nanj je močno vplival simbolizem, prav tako je slikal žanrske podobe in ustvarjal litografije.
12. Slike in fotografije so vzete iz Googla.

ANDREW WILSON

Russia Putinesca*

Ključno pri razumevanju sodobne Rusije je zavedanje, da jo vodijo zelo čudaški ljudje. V devetdesetih so bili znani kot "politični tehnologi", popolnoma brezobzirni politični manipulatorji, ki so ustvarili lažno demokracijo, ker Boris Jelcin ni zmozel zgraditi prave, in ki so zavedli prebivalstvo s skrbno napisano dramo, saj je energetska bogastvo prenehalo rasti. Razlika pod Putinom je bila ta, da je Kremelj vzpostavil monopol nad manipulacijami, denar od naftnih derivatov ter plina pa se je zopet začel kopičiti. Namesto da bi bila politika tekmovanje med konkurenčnimi lutkarji, je obstajal samo eden. Vladimir Surkov je, sedeč v svoji pisarni v Kremlju, nadzoroval vse vidike političnega procesa. Moč sivih kardinalov je v zgodovini pogosto precenjena, toda ne tokrat. Leta 2011 je stopil na stran, ko je mislil, da je njegovo delo končano – prekmalu, kakor se je izkazalo, saj je Kremelj zajel nepričakovan val ljudskih protestov. Ampak Surkov je bil prerazporejen. Februarja 2014 je bil za valentinovo na Krimu, mesec dni pred marčevsko aneksijo.

Putinovi propagandisti, po drugi strani, radi primerjajo "dobro" prvo desetletje 21. stoletja pod svojim možakarjem ter "slaba" devetdeseta pod Borisom Jelcinom. Po temačnih letih zmedenosti in slabotnosti naj bi Putin domnevno transcendentno ponovno vzpostavil "red" in, manj verjetno, v nemilost spravil pokvarjene "oligarhe". To je ogromno, že preveliko posploševanje, že zaradi tega, ker je Putin ustvaril svoj sloves kot branilec Jelcinovih interesov, prvotno kot vodja varnostno-obveščevalne službe z uničevanjem njegovih sovražnikov in nato kot podpisnik odloka, ki ga je obvaroval kazenskega

pregona. Nasprotujoči si črno-beli kontrast med demokratičnimi devetdesetimi in avtokratskimi prvim desetletjem 21. stoletja je prav tako brez prave veljave. Rusija je v devetdesetih vsaj imela pluralizem, ki pa je bil rojen v grehu. Jelcinove kritike so vključevale tudi uničenje države (ZSSR), manevriranje za zamenjavo Gorbačova in za vzpon na čelu Rusije, namesto njegove zamenjave na sovjetski ravni. Potem je tukaj še oboroženi konflikt oktobra 1993 v Moskvi in enostransko ter sleparsko vsiljenje ustave, o kateri ni bilo soglasja. Jelcin je bil ponovno izvoljen leta 1996, vendar sprememba razmerij moči

ni bila nikoli mišljena resno. Jelcin je bil že pripravljen preklicati volitve, dokler je še obstajala možnost za spremembe.

Putinova doba je bila prav tako rojena v grehu, ker je bila podedovana iz Jelcinove dobe, pa tudi zaradi lastne pogruntavščine z zagotovitvijo varovanja Jelcinovega režima ter izstrelitvijo Putinove priljubljenosti z drugo čečensko vojno. Nekaj "oligarhov" iz Jelcinove dobe so zasenčili, toda šele Jukosova afera je nakazala vzpon nove kleptokracije, zasnovane okoli tako imenovanih *silovikov* ("silakov", v glavnem nekdanji KGB-jevci) in "Putinovih prijateljev".

Nasprotje med obema desetletjema je torej pretirano. Drugačna zgodovina bo ugotovila, kako je bila kultura manipulacije v začetku devetdesetih ustvarjena in kako so težave s prekomernim nadzorom postale očitne leta 2011. To pa bi prav tako opisalo, na kakšen način je trenutna kriza v Ukrajini del poizkusa izvoza enakih metod manipulacije in nadzora.

RUSKA NAVIDEZNA POLITIKA

Sovjetski totalitarizem ni deloval, ampak leta 1991 se ni zrušil on. Sovjetska država ni propadla zaradi svojih zločinov ali v odločilnem surovem spopadu z nacistično Nemčijo in ZDA po vojni. Obdobje posttotalitarne ZSSR pod Brežnjevom se je preprosto nehalo. Njene napake so bile suhoparne: ni bila zmožna nahraniti svojega prebivalstva; elite so imele več hrane ali stanovanj kot kdorkoli drug, toda ob tem so svoje ljubosumno oko usmerjale k resničnim privilegijem elit na kapitalističnem zahodu. ZSSR je primanjkovalo virov, a ko se je vse skupaj končalo, se je končalo bolj s cmerjenjem kot s pokom.

Rusiji in vsem postsovjetskim republikam je torej primanjkovalo virov. Samo Turkmenistan in Uzbekistan sta se čez noč spremenila v čvrsti avtokraciji, predvsem zaradi moči lokalnih klanov in kagebejevskih mrež. Ostale države, ki so danes avtokratske, kot so Belorusija, Azerbajdžan in celo Kazahstan – in očitno Rusija – so bile v devetdesetih vse

precej kaotične. Energetsko bogate države so zbrale vire, da bi sčasoma konsolidirale svojo oblast. Da bi ostala na oblasti, se je večina njihovih voditeljev oprla na manipulativne tehnike, podedovane iz sovjetskega obdobja – tehnike, ki nikoli niso imele dovolj časa, da bi postale "normalne" (to se pravi javne) tekmovalne politike, celo v zadnjih letih Gorbačova. Njihova moč je bila naslonjena na neformalne mreže in "hodnikarsko politiko" (politika, ki je daleč od oči javnosti in od papirnatih sledi, ki bi lahko nastale v pisarnah). Njihove metode so bile dogovorjene s KGB-jem: vsepovsod agenti, poleg agentov provokatorji, deli in vladaj, *kompromat* ("kompromitirajoče gradivo"), podkupnine in nadzor. Ampak te metode so bile poročene z modernimi kapacitetami. Politični tehnologi so bili še posebej spretni pri manipuliranju z informativnimi tehnologijami, ustvarjajoč dramo, ki je bila dobesedno resnična, saj je obstajala na televiziji, ali pri spodbujanju, odvrnitvi ali spreminjanju naracije družbenih medijev. Njihov naravni jezik je bil orwellovski dvogovor. In kakor je Orwell pronicljivo izpostavil, je nadzor nad jezikom prvi korak k nadzoru nad pomenom in manipulacija pomena je prvi korak k manipulaciji politike.

Toda posamezni deli sistema niso delovali v izolaciji. Delovali so samo, če jih je skupaj držala velika laž oz. metanarativa, čemur Rusi bolj lirično pravijo izumetničena drama oz. dramaturgija. Metanarativa je poskrbela za scenarij, ki mu vsakdo sledi, ohranja uveljavljene elite in množice ter zagotavlja "organizirano [to je neizogibno] zmago" (priljubljena boljševiska fraza) v času volitev. Leta 1996 je bila to naracija o Jelcinu proti komunistom. Nato je bila Putin proti Čečenom v čususvojeprve izvolitve v letih 1999-2000. Naracija Putin proti oligarhom je izjemno dobro delovala v letih 2003-04. V letih 2007-08 je sledila "obnovljena Rusija" proti vsem prišlekom in Putin je predal plamenico moči obnovljene Rusije Medvedjevu.

Z laskoto je bilo moč videti, da je postsovjetska politika nespodobna, vendar je bilo

manj očitno, da je to dejanska alternativa dražjim represivnim tehnikam. Rusija v devetdesetih ni imela dovolj denarja za ogromno vojsko ali celo za KGB v starem slogu. Niso imeli niti denarja za podkupovanje ljudi, da bi zaradi tega prenehali protestirati. Stvari so se bolj zapletle v prvem desetletju 21. stoletja, ko se je energetska bogastvo vrnilo v Rusijo. Realni BDP je med letoma 2000 in 2008 zrasel za 70 odstotkov, še bolj so narastle plače. Rusija si je sedaj lahko privoščila zelo znano družbeno pogodbo naraščajoče blaginje v zameno za zmanjšanje svoboščin. Poleg tega je bila, kar ni bilo nikoli javno povedano, privolitev lažja, če ni bila videti kot kapitulacija; družbena manipulacija in psihološka ubogljivost sta bili še vedno pomembni. Ključni del kontrolnega sistema je bilo še vedno dirigiranje sporočil ali naracije. In najpomembnejši instrument oblasti v postsovjetski Rusiji so bili vedno mediji. Putinov odziv na nezaslišano opozicijsko gibanje, uperjeno proti njemu v letih 2011-12, je vključeval aretacije in izvajanje represije nad mediji, ampak še pomembnejši je bil preobrat v naraciji. Od tod njegova "kampanja za konservativne vrednote", ki naj bi opredelile "pravo Rusijo" in njegovo na novo odkrito nagnjenje k varovanju Rusov v "bližnji tujini".

Vendar prikrita propaganda v 21. stoletju ne deluje tako dobro. Veliko bolj smiselno je, da dovoliš tekmovalni medijski prostor. Tako prebivalci občutijo lastno naracijo, čeprav je bila ta zanje zmanipulirana. Blokiranje medijev in filtriranje spleta ni univerzalen pojav. Rusija še nima ničesar podobnega pekinškemu "Kitajskemu zidu"; cenzuri spleta. Rusija ima namesto tega celo vojsko motilcev, katerih tehnike so veliko bolj postmoderne: zabavlaški menedžerji in finančniki, uradni scenaristi, kremeljski blogerji, troli [oseba, ki s svojimi komentarji namenoma provocira, žali ali piše nesmisle – op. prevajalca] in tako imenovani spletni brigadirji [plačane osebe, ki s komentiranjem na spletu zastopajo pro-ruska stališča in tako usmerjajo diskurz]. Na tujem so organizacije, kot je televizijski kanal

Russia Today TV, uspešne zgolj zaradi tega, ker je kremeljska linija zakopana v postmoderno mešanico "alternativnih" pogledov.

Toda ravno zaradi tega, ker obstajajo vrzeli v naraciji ali ker če pogledaš dovolj blizu, vidiš, kako stvari delujejo, je življenje za tiste, ki bi želeli razkriti resnico za fasado, zelo nevarno. Najhujše režimske kritike lahko še vedno najdemo mrtve, kakor Ano Politkovskaja. Glede na statistiko Komiteja za zaščito novinarjev je bilo med letoma 1992 in 2014 ubitih 1055 novinarjev, 80 od teh v Rusiji; 56 od teh umorov je imelo "potrjen motiv" in 24 "nepotrjen motiv".¹ Pomembno je, da so novinarji vedno tarča za časa protestov ali tedaj, ko Kremelj sproži novo naracijo. Rusija pokaže mišice, kadar meni, da je to potrebno.

Edina stvar, ki jo je imela Rusija tako v devetdesetih kot v prvem desetletju 21. stoletja, je manipulativna kultura "politične tehnologije". Iz dobrega razloga sem napisal knjigo z naslovom *Virtual Politics: Faking democracy in the post-Sovietworld*, ki je izšla leta 2005. Politična tehnologija se je rodila v začetku devetdesetih in dozorela z volitvami leta 1996. Njen največji uspeh je bila ohranitev Jelcinovega majavega režima v letu 1999. Volitve 2003-04 so nato uspele izriniti vse politično življenje iz večinskega prostora in potisniti opozicijo na rob. Kampanja proti Jukosu je pripeljala en cikel h koncu.

Bilo je torej nekaj ključnih razlik med devetdesetimi in prvim desetletjem 21. stoletja – oziroma bolj natančno med obdobjema 1993-2003 in 2003-2012. Zgodnejša leta so bila anarhična: politični tehnologi so bili najemniki, vsi so kovali zarote drug proti drugemu. Za politične tehnologe je to bilo celo zabavno.² Jukosova afera v letu 2003 je potekala o več stvareh, vendar je bil ključni vidik zadnje odločilno obračunavanje med manipulatorji. Kremelj je želel monopol. Jukosov šef Mihail Hodorkovski je financiral skoraj vse politične stranke, vključno z liberalci in komunisti ter celo vladajočo stranko Združena Rusija, saj naj bi kot vodilni oligarh to po pričakovanjih počel, hkrati pa

je z enim očesom že gledal na volitve 2008. Kremelj je zmagal in uspel izriniti oligarhe – ne iz politike, samo iz političnih manipulacij, ki so nato postale zgolj njegova odgovornost. Surkov je bil edini pomembni politični tehnolog. Nekateri stari politični tehnologi so se upokojili, saj niso živeti kot kremeljski troti. Drugi so se zadovoljili z življenjem podizvalca. Ljudje so se že tako navadili sistema, da so kar sami ponujali svoje usluge, ne da bi jih kdo prosil. Kakorkoli že, dobičkonosno je bilo biti manipuliran.

Po drugi strani je bilo po poleženem prahu manj potreb po politični tehnologiji. Prebivalstvo je bilo mirno, vendar se je Kremelj bal, da temu ni tako. Še posebej po tem, ko so Surkov in nekaj njegovih kolegov ustvarili strah pred uporom, ki naj biz ukrajinske oranžne revolucije leta 2004 prešel v Rusijo. Politična tehnologija je bila resnično razširjena na nova področja: manipulacija nevladnih organizacij na enak način kot političnih strank - kar je bilo javno poimenovano "kontra-revolucionarna tehnologija" (izgradnja obrambnega sistema proti protestom – mladinska organizacija Naši je najbolj razvpiti primer) - in uveljavljanje ruskega vpliva v tujini. Kremelj se je izkazal za spretnega pri izumljanju novih načinov delovanja novih tehnologij, ki so se na veliko pojavile po letu 2005 – šlo je za zrelost interneta in prihod socialnih medijev. Še bolj prefinjeno je režim skozi naracijo interpretiral stroške svojega obstoja kot sokrivdo prebivalstva. Delovala je tudi apatija in za nekaj časa se je sistem hranil z istimi iluzijami, ki jih je pomagal ustvariti.

Politični tehnologi so bili cinični, toda tudi oni so morali zjutraj vstati iz postelje. Zato so sami dejali, da je tisto, kar počnejo povsem normalno. Vsa politika je *Realpolitik*, vsi manipulirajo sistem in politične tehnologije obstajajo povsod po svetu – samo, da naj bi bile pri nas na zahodu malce bolj elegantno zakrite. Leta 2007 sem opravil intervju z enim izmed vodilnih političnih tehnologov, Sergejem Markovom. Nosil je copate, saj rad pozira kot ljudski človek. "Vse politične tehnologije

opustijo razliko med resnico in neresnico," je dejal. "Takšni pogoji so tudi v Ameriki, zaradi tako imenovane postmoderne družbe. Novi časi prihajajo za vse države."³Markovov kolega Gleb Pavlovski je raje govoril, da "živimo v mitološki dobi. Vrnili smo se nazaj v antični svet, kjer razlikovanje med mitom in resničnostjo ne obstaja."⁴To ustreza tudi postmodernizmu, saj postmoderna čas ni linearen. V moderni dobi mitov je bilo več svobode za propagandiste; obe strani sta bili za časa hladne vojne povezani s svojima ideologijama.

Sodeč po Markovuso normalne institucije, ki so nekoč delovale v demokratičnih družbah, v upadu, upadle so tudi politične stranke. Javno mnenje se spreminja, ne izginja, vendar postaja bolj umetno ustvarjeno. Legitimacija ključnih odločitev ima še vedno demokratično ozadje – toda javno mnenje je veliko bolj organizirano. Ljudje verjamejo, da kupujejo določeno dobro, ker so se tako odločili, vendar to ni res. Javno mnenje vse bolj in bolj ustvarjajo računalniki, ki pa nimajo svojega lastnega mnenja. Odvisni so izključno od tega, kakšen disk je vstavljen. Vse interesne skupine se borijo med seboj za pravico do vgraditve lastnih diskov.

Politika je zgolj vrsta tekmovalnega programiranja – "tekmovanje za pravico do programiranja javnega mnenja". "V Rusiji, v večini primerov, uporabljamo normalne stvari. Ni nobene potrebe, da bi iznašli nekaj unikatnega. A mogoče je kaj narejeno bolj po domače" v primerjavi z zahodom, je zaključil z lažno skromnostjo.⁵ Še enkrat, zahod naj bi bil videti drugačen zaradi tega, ker ima veličastnejšo fasado.

Temu, kar so povedali tehnologi, bi lahko bilo tako, vendar ni. Njihove metode so bile precej pikre, pogosto tudi samodestruktivne. Zahodni politični sistemi imajo velike težave na robovih: upadanje institucij in volilne udeležbe, manipulacija naših lastnih "oligarhov", politika kot medij in spini. Vendar so se v Rusiji težave širile iz jedra. In daleč od tega, da bi bilo vse relativno in da bi imele vse naracije enako veljavo. Končna slabost sistema je

bila, da je bil zgrajen na veliki laži. Politična tehnologija je bila potrebna, da je zakrila realnost kleptokratskega režima, katerega temeljna podčrtana naracija je bila, da je Putin božanski car, ki je obrzdal hudobne bojarje, da bi obnovil rusko mogočnost – to pa je bilo pravzaprav napačno.

RUSKA NAVIDEZNA DRŽAVA

Putin je trdil, da je v prvem desetletju 21. stoletja obnovil močno rusko državo, toda v resnici je državo skupaj držal z zaščitnim trakom in "politično tehnologijo". Decembra 2007 sem se pogovarjal tudi z Glebom Pavlovskim, vodilnim ruskim političnim tehnologom. Njegova pisarna se nahaja nedaleč od katedrale Kristusa odrešenika onkraj reke Moskve, uokvirjena z velikim oknom. Pavlovski sedi ob njem kot bondovski zlikovec, kot Donald Pleasence vlogi Blofelda v filmu *Živi se samo dvakrat*. Njegova izjava je bila: "V devetdesetih nisi mogel uporabiti administrativnih struktur [za vladanje]; namesto tega smo morali delovati skozi resničnost, ki smo jo ustvarili." "Politika v Rusiji ni samo neka oblika gledališča. Zgraditi je potrebno tudi gledališče."⁶ Putinovo predsedovanje v prvem desetletju 21. stoletja je bilo vsekakor doba gradnje, toda enako kot za gradnjo mitov je šlo za gradnjo institucij. Politična tehnologija je bila zopet poceni pot k simuliranju mnogih stvari: demokracija, javna podpora, narodna enotnost in okrevanje. Bila je alternativa nadzoru, ki bi ga dosegli z represijo, medtem ko je bila država pravzaprav še precej šibka. To je pomenilo, da je zahod pozno dojel dejstvo, da Rusija ni demokracija.

Markov je to povedal nekoliko drugače. Ni se strinjal z mojo oznako "navidezne politike" zaradi tehničnih razlogov:

"Menim, da je bila navidezna politika v Rusiji prisotna bolj za časa Jelcina. Putinov čas je čas prave politike. Politične tehnologije zdaj pomagajo ustvariti prava dejanja. Postanejo del resničnih dejanj. Mi se ne trudimo ustvariti umetnega navideznega

sveta; mi uporabljamo različne tehnike, da dosežemo spremembo v resničnem svetu. To je glavna razlika. Mi ne želimo volitev, ki bi pokazale, kot da ljudje podpirajo Putina; mi resnično želimo, da ljudje podpirajo Putina. To je bistvena razlika. Vendar v položaju, ko institucije postajajo zelo šibke, postajajo takšne tehnike vplivnejše. Zavzamejo prazen prostor tam, kjer bi morale biti institucije. Ko so institucije močnejše, je manj praznega prostora in manj potreb po takšnih političnih tehnologijah. S tega zornega kota smo imeli v devetdesetih enormen vzpon političnih tehnologij, vendar zaradi krepitve vpliva institucij, korak za korakom, zdaj doživljamo zmanjševanje njihovega pomena."⁷

Toda ruske institucije svoje moči niso krepile tako hitro, kot bi si Markov želel. Politika je bila še vedno zelo personalizirana. Iluzije o Putinovi močni državi so temeljile na treh mitih: da je bila najpomembnejša "resnična akcija" bila zavzetje Kavkaza; na ideji, da je Rusija del ekonomije BRIC ekonomije (se pravi, da spada v skupino Brazilije, Indije in Kitajske, da torej velja za državo na enaki razvojni stopnji); in na stvaritvi "vertikale moči", kar je Putinov najljubši kliše.

Toda vse tri trditve so bile precenjene. Deset let po začetku druge čečenske vojne leta 1999 je izbruhnila nova vrsta ruskega nacionalizma, zaradi katerega je Putin moral spremeniti svojo retoriko uspeha s sloganom "Prenehajmo hraniti Kavkaz" (kar je pomenilo, da bi morala Rusija pretrgati vezi s Kavkazom, ne pa se boriti za njihovo ohranitev). Ekonomsko je Rusija ob začetku svetovne recesije 2008-09 doživela mehak pristanek, toda psihološko je bila močno prizadeta. Država se je zdaj le s težavo označevala kot dvigajoča se sila.⁸ In nazadnje, tako Pavlovski, "vertikala moči ni nikoli obstajala; vedno je bila samo vertikala lojalnosti".⁹ "Vertikala moči" je sicer res bila ruska tradicija, vendar je v enaki meri tudi izmikanje ukazom in odgovornosti. Nesporna avtoriteta v tem primeru je ruski pisatelj Nikolaj Gogolj (ki je bil napol Ukrajinec),

čigar komedija Revizor karikira, do kod bi Rusi šli v svojem prilizovanju oblasti samo zato, da bi jo strmoglavili. Pod Putinom ni bilo "vertikalne administracije". Birokracija je bila obravnavana kot vojska. Danih ji je bilo preveč ukazov.¹⁰ "Guvernerji so kazali svojo lojalnost, toda bili so gospodarji svojega fevda, nadzirali so vso trgovino, policijo in lokalne medije na svojem ozemlju."¹¹ Posledica je bila kriza izvajanja, saj so birokrati spodkopavali ukaze in se izmikali pobudi ter odgovornosti. Ukazi so šli po vertikali, vendar zgoraj ni bilo komunikacije ali komunikacije z zunanjim svetom. Celo Putin sam je novembra 2011, na srečanju kluba Valdai, dejal, da se kar 80 % predsedniških odlokov v regijah ni izvajalo.¹²

MEDVEDJEV

O dločitev iz leta 2008, da bo Dimitrij Medvedjev ruski predsednik, ni bila korak v stran od tega sistema, temveč faza v njegovem razvoju. Bila je zamišljena tudi kot projekt blaginje. Ekonomski bum v prvem desetletju 21. stoletja je bil v začetku leta 2008 še vedno zaznaven. V Putinovem prvem mandatu, tako njegova propaganda, je predsednik obnovil rusko državo po kaosu iz devetdesetih. Premagal je čečenske upornike in povrnil oblast ruske države v njene odročne regije. Leta 2004 naj bi nato domnevno premagal oligarhijo – ni ukinil razreda bogatašev, ampak je trdil, da oligarhi ne vladajo več kot razred. Odločitev za Medvedjeva v letu 2008 je bila torej namenjena dokončanju povrnitve ruske moči z uveljavljanjem na tujem. Manj dobro je bila oglaševana potreba po upravičevanju nagrabljenih lastnin "Putinovih prijateljev" po tem, ko so leta 2003 aretirali Jukosovega šefa Mihaila Hodorkovskega.

Glavna težava Medvedjevega predsedovanja je bila zrušitev svetovne ekonomije v samo nekaj mesecih po njegovem nastopu. Še pred protesti v letih 2011-12 je bila vrzel med naracijama široka. Ena je videla srednji razred kot glavnega zmagovalca v zadnji ekonomski

rasti. Lahko so govorili o "modernizaciji", kar je storil Medvedjev v njihovem imenu, ne da bi kaj prispeval. Toda večina Rusov je bila še vedno na poti navzgor oziroma so si to želeli. Putin je bil sedaj premier, osredotočen na omejitve/ohranjanje družbene podpore, ki si jo je zgradil med 2000-08. Njegov svetovalec Simeon Kordonski je trdil, da je Putin bolje razumel aspiracije druge ruske družbe, lastniške družbe, ogromne vojske tistih, ki so v odvisnem razmerju z državo.¹³ In če smo poštene, večina prebivalstva ni bila žrtvovana, kakor se je zgodilo ob zadnji ruski recesiji leta 1998. Putin je želel interpretirati veliki finančni zlom kot krizo globalizacije in Rusi naj binašili zavetje v svojem kotičku sveta. Rezervni skladi, ki so se nakopičili v sedmih debelih letih, so bili porabljeni za ublažitev suhih let.

Vojna v Gruziji avgusta 2008 je bila prav tako projekt za blaginjo, ki se je odvil mesec pred zrušitvijo Lehman Brothers. Rusija je bila na vrhuncu svoje realne moči, kar je želela izkoristiti za zajezitev tako gruzijske države predsednika Saakašvilija (ki je prestavljal povsem drugačen tip postsovjetskega režima; bil je reformist in prozahodno usmerjen, čeprav ne povsem demokratičen: glej poglavje 9) ter vloge zahoda v, kakor je bilo rečeno, "sferi posebnega interesa". Kratkoročno je bila odločitev za vojno pravilna. Ruske oborožene sile se niso izkazale za posebej učinkovite; gruzijske so premagale preprosto zaradi številčnosti. Toda upanje na ustrahovalni učinek na prestrašene sosede ruske države se ni uresničilo in se je zopet utopilo v prioritetah, ki jih je narekovala globalna ekonomska kriza. Rusija se je nato za kratek čas obrnila k pragmatizmu in navznoter.

V notranji politiki je bil Medvedjev Robin Putinovega Batmana. V zunanji politiki pa je bil Medvedjev Putinov "izvidnik".¹⁴ Toda kljub domnevi takoj po menjavi oblasti, da ima Putin še vedno glavno besedo, je že to, da je bil predsednik Medvedjev, spremenilo zunanjo politiko. Putin ni želel podcenjevati sposobnosti svojega izvidnika. Odnosi z ZDA so se izboljšali med začetno fazo "resetiranja",

ki jo je razglasil Obama. NATO je bil kot pereč problem umaknjen kmalu po 2008. Gruzijski upina akcijski načrt za članstvo so bili potisnjeni v ozadje in tudi Ukrajina je obrzdala svoje ambicije po tem, ko je bil leta 2010 za predsednika države izvoljen Viktor Janukovič. Novi generalni sekretar Nata Anders Fogh Rasmussen je krmaril organizacijo skozi lastno "resetiranje" odnosov z Rusijo po tem, ko je leta 2009 prevzel to funkcijo. NATO ni več vlagal finančnih sredstev na račun širitve v vzhodne Evropo, ampak je razširil svoje portfelje na kooperacije boju proti drogam in mednarodnim piratstvom. Ruska kooperativnost je nato dovolila precejšnje razširitev "severnega koridorja" do letališke baze Manas v Kirgizistanu in dalje v Afganistan.

PUTIN SE SPOTAKNE IN SI OPOMORE, 2011-12

Vsi trije ključni Putinovi miti so počasi devalvirali za časa Medvedjevega predsedniškega mandata in vselej zvesti Medvedjev je k temu celo nekaj prispeval. Putinova Rusija je torej potrebovala novo naracijo, ko se je slednji septembra 2011 odločil za vrnitev v Kremeľ. Putinov začetni neuspeh pri obrazložitvi, zakaj se želi vrniti oz. uprizoriti dramo v letu 2011, ni bila le posledica njegove nadutosti ali napake. Sistem se je nato očitno trudil najti notranjo logiko brez elementov strateških zvijač. Bilo je pomembno, da so za zamenjavo položajev Medvedjev-Putin uporabljali besedo "rokiranje" (rokirovka),



kar je tehnična poteza v ozadju šahovnice, namesto drznega napada.

Kremelj je postajal vse bolj len in vse preveč se je zanašal na "administrativne resurse" za doseganje zmage na volitvah – to je čista prevara namesto "sofisticirane" manipulacije. Volivci v Moskvi so bili ogorčeni, da so jih "preglasovali" volivci s severnega Kavkaza – skoraj dobesedno so napolnili volišča ter s tem volilno udeležbo v regiji. "Vrtiljak", ki je postal razvpit na ruskih volitvah 2011-12, je bil že leta 2004 v Ukrajini obravnavan kot kruta metoda. Ker je vseboval prevažanje ljudi naokoli za ponovno glasovanje, ga težko označimo za volilno "tehnologijo". Navidezna politika je hranila tudi krog cinizma elit, ki jih je pravzaprav ustvarila. Politična tehnologija ni samo zamaskirala komercializacije politične sile, ampak jo je v bistvu spodbujala. Volitve so stale veliko denarja in mnogo uradnikov, ki so bili osredotočeni na njegovo izčrpavanje. Ruske volitve so bile hkrati tudi votlost realne politike. Navidezne drame nimajo pravih posledic. Ruski politiki so pridobili radikalno metasvobodo, toda uporabili je niso za nič drugega kakor za samoobogatitev.

Cinizem elit je proizvajal apatijo prebivalstva. Volilna udeležba je padala in vse težje jo je bilo pridobiti – bila je 60,1 odstotka za volitve v dumo leta 2011. Ruska udeležba je bila že leta v upadu, v primerjavi z državami, kjer so volitve še vedno bile pomembne (na primer 77,3 odstotka za tretji krog volitev v Ukrajini leta 2004). V Rusiji so v tem času ljudje protestirali proti lažni udeležbi, pa tudi proti lažni zmagi vodilne stranke Združena Rusija. Protestirali so proti režimski kraji avtentičnosti, ko so trdili, da so volili, ko v resnici niso.

Namig o globljih težavah Kremlja je posredoval tudi Pavlovski: "Moramo pripraviti pomiritev, ne mobilizacije".¹⁵ Mobilizacija bi potencialno pomenila precej težavnih ljudi – "pisarniški plankton" je bila ena izmed Pavlovskyjevih najljubših fraz – ki bi imeli utrujajoče zahteve do vlade. Pavlovski je trdil, da imajo raje vlado "za" ljudi, kot

pa vlado "izmed" ljudi. Putinov Kremelj je stalno uporabljal javnomnenjske raziskave za uravnoteženo manipulacijsko strategijo, ampak zato, da bi bili natančni. Glede na Pavlovskega "je bila prva stvar, ki smo jo naredili, ta, da smo odpustili sociologe, ki so popravljali številke".¹⁶Obstajala je povratno-informacijska zanka, toda manipulacija je bila na prvem mestu, javna podpora pa za njo.

Pogosto je bilo pripomnjeno, da putinizem sloni na "družbeni pogodbi" reda in sorazmerne blaginje v zameno za manjšo demokracijo. Manj očitna je bila psihološka pogodba, ki je zahtevala, da ljudje, medtem ko z njimi manipulirajo, pogledajo stran. Navidezna Rusija je bila zatorej vedno ranljiva za psihološko revolucijo. Protesti v letih 2011-12 niso nastali zaradi majhnih težav v velikosti žepne knjige, ampak zaradi psihološke osvoboditve od ravno tako velike politike, vsaj za moskovsko manjšino. Sistem je bil ranljiv za "menjavo kanalov" – če je sistem odvisen od sporočila, je bilo nevarno, če bi Rusi enostavno prenehali poslušati. Še posebej zato, ker je Kremelj prepogosto uporabljal Putinovo karizmo kot orodje propagande in tako precej zmanjšal začetni učinek. Konstantin Sonin meni, da je bil Putin strateška prednost, toda "njegov PR se je v zadnjih treh letih presešel. Prepogosto je bil na televiziji, govoril je o kulturi in športu."¹⁷ Putin je bil slavnostno deležen neodobravanja na kikkoksarskem dogodku, toda zakaj je pravzaprav sploh bil tam?

Kakorkoli že, Putinova vsenavzočnost je bila težava za manjšino, ki je že bila razočarana nad njim. Liberalna Moskva se je rada smejala Putinovemu "odkritju" grške amfore med potapljanjem v Črnem morju, petjem pesmi "Blueberry Hill" ali ustrelitvi sivega kita z lokom. In zakaj se ne bi? Vse je bilo precej hecno. Toda zdelo se je, da se Moskovčani pogosto smejujejo tudi ciljni publikli. Državna televizija je še vedno predstavljala Putinove kaskaderske točke z vso resnostjo.

Kot pravita Stephen Holmes in Ivan Krastev:

Bombardiranje je najverjetneje najboljši način za uničenje vasi; toda za uničenje Potemkinove vasi je dovolj že to, da spremeniš zorni kot kamere in razkriješ improvizirane podpornike, ki držijo krhko fasado. Povolilni protesti so bili izraz te revolucionarno spremenjene perspektive. Poleg tega se je režim vdal v estetski neuspeh. Organizirana demokracija je bila v srčiki gledališki performans, ki ni uspel, kakor lahko spodleti kakšen povprečen performans ... Zamenjava vlog med Putinom in Medvedjevom je pokvarila fabulo odprte prihodnosti.¹⁸

Brez umetno ustvarjene drame poleg tega ni bilo odvrčanja pozornosti in volitve so postale referendum o Združeni Rusiji. Namesto da bi sistem ustvaril strelovode za pretok in izničenje ne strinjaj, je glavna vladajoča stranka sama postala strelovod.

Približno 100.000 ljudi se je decembra 2011 odpravilo na demonstracije. Nerazložljivo so si nato organizatorji vzeli januar prost; toda februarske demonstracije so pritegnile podobno število ljudi, vsaj na začetku. Za to manjšino, in samo manjšino, je bil cesar nag – če že ne nag, pa vsaj samo delno oblečen. Putinovi smešni goloprski lovski pohodi so predstavljali na koncu ustrezno metaforo.

Velika iluzije ni bilo več. Demonstranti so imeli tri priljubljene slogane: *Putin – vor!* ("Putin je tat!") in *Rossiyabez Putina* ("Rusija brez Putina") sta bili psihološko osvobodilni – že zgolj njuno skandiranje v javnosti je predstavljalo odsotnost strahu. Tretji slogan je bil besedna igra na drugega, *Rossiyabezputi* ("Rusija brez poti"), norčevanje iz ruskega novo izumljenega pomakanja smeri. Čeprav je bil edina stvar, ki je demonstranti niso imeli, program.

Opozicija ni upoštevala kremeljskih tekmovalnih metod. Posmehovali so se "administrativni mobilizaciji državnih uslužbencev"¹⁹ in uporabi shodov za Putina, ki so se jih udeležili migranti iz osrednje Azije, katerih znanje ruščine je bilo zelo slabo. Zares, "Tadžiki za Putina" je bila na dolgi rok nevarna strategija, ki je pripeljala do vzpona

novega ruskega nacionalizma.²⁰ Opozicija je tudi prav ocenila Putina, da je hotel preseči število protestnikov na svojih shodih, ki so bili neverjetno uprizorjeni in nenavadno odmaknjeni dogodki, saj je bil Kremelj ujet v stare paradigme manipulacije. Z besedami Konstantina Sonina: "Kremelj meni, da je televizijsko sporočilo tisto, kar šteje ... Menijo, da lahko nadaljujejo s sleparijo in držijo pokrov nad protesti z medijskim poročanjem in "antioranžno" politiko ... Še vedno je preveč poudarka na govorjenju stvari in ne na njihovi spremembi."²¹

Toda televizijsko poročanje je bilo še vedno pomembno in opozicija je prav tako zanemarila obseg, v katerem je bil njihov osvobojeni prostor enak alternativni resničnosti. Bili so tudi ujeti v paradoks kritiziranja volitev, na katerih v bistvu sploh niso sodelovali. Putinovi shodi in kampanja so se jim morda resda zdeli neverjetni in umetni, toda ustvarili so neko vrsto resničnosti za večino Rusov, ki je še vedno dobivala novice preko državne televizije.²² Boj med dvema popolnoma nasprotnima resničnostnima je bil tisti, ki je naredil težave opoziciji pri širjenju dometa. Konstantin von Eggert je celo opisal situacijo kot "internetno zabavo" proti "televizijski zabavi".²³ Ampak slaba novica za opozicijo je bila ta, da je bila televizijska zabava veliko večja. Ena izmed raziskav centra Levada²⁴ pravi, da je ogromnih 94 odstotkov Rusov še vedno pridobivalo v glavnem novice z televizije in zgolj 11 odstotkov z interneta, čeprav je imela Rusija okoli 50 milijonov rednih spletnih uporabnikov. Večina, 63 odstotkov, ljudi je verjela novicam, ki so jih slišali na televiziji,²⁵ kar se natančno ujema z Putinovimi glasovi.

Po drugi strani "opozicija" kot taka sploh ni obstajala, obstajala so samo različne skupine, ki so "prestajale programe". Moskovski pohodi decembra 2011 in kasnejši v začetku leta 2012 so bili, če že kaj, preveč raznovrstni: vsak je korakal pod lastnim transparentom – liberalci, nacionalisti, liberalni nacionalisti in podobno. V resnici ni nihče poslušal

slabih govorov z javnega odra, ki so skušali definirati program. Bilo je na ključnem shodu 4. februarja, ko temperatura, vsaj – 24 stopinj Celzija, ni pripomogla k izboljšavi. Demonstranti so mislili, da so se udeležili dveh različnih konvencij. Stara liberalna opozicija iz geta iz devetdesetih je dobila svoj prostor na odru – napaka, saj je bil njihov realni politični prostor manjši kot kadar koli prej. Stali so skupaj z ljudmi, kot je Aleksej Navalni, tehnološko brihten novi nacionalist, vendar ne tipa Putinovega izvirnega državnega nacionalizma. Etnična Rusija je bila pomembnejša od države, četudi bi bilo potrebno, da bi bila Rusija manjša. Njihov slogan je bil "Konec hranjenju Kavkaza", kot nasprotje Putinovemu izvirnemu sloganu "Ni Rusije brez Kavkaza". Domnevno prvič v ruski zgodovini je bil to introverten nacionalizem, posvečen praktični Rusiji, brez slabih predelelov, toda tudi brez toliko migrantov.

Hkrati so se starejši nacionalisti pričeli spogledovati z liberalizmom – ali vsaj z demokracijo, ker je bila demokracija bila za oporekanje režimu. Takšni ljudje so v bistvu demonstrirali že leta, v precej gršem letnem "ruskem pohodu" vsakega novembra. Na trgu Manež so se leta 2010 vršili tudi antimigrantski shodi. Pomembno je to, da so to bili ljudje, za katere si je Putin želel, da bi jih, vsaj začasno, nevtraliziral.

PUTINOV PROJEKT KONSERVATIVNIH VREDNOT

Putin sprva ni imel projekta za 2012, vendar ga je hitro našel. Njegova popularnost je padla – ne katastrofalno glede na zahodne standarde, vendar pod magičnih 70 odstotkov. Mejo, ki je že v preteklosti odklenila probleme. Odgovor na to je bil "projekt konservativnih vrednot". To je odklenilo vse škatle. Prvi namen je bila zmaga na volitvah z mobilizacijo "Putinove pluralnosti" – brez super večin, ki so volile Putina na vrhuncu njegove popularnosti, toda "družba lastnin" brez urbanega srednjega razreda naj bi bila

dovolj za navadno večino. Drugi namen je bilo dolgoročno deljenje in vladanje. Zaobšel je Navalnega in "novi nacionalizem" ter tako razdelil novo opozicijo. Putin je bil očitno užaljen zaradi izgube, kakor je menil, svojega srednjega razreda, ki je bil produkt ekonomskega buma. Tretji namen kampanje je bila redefinicija protestnikov kot nekakšnih "drugih". Še bolj posplošeno bi kampanja "mi proti njim" kampanja opozicijo spravila nazaj na obrobje.

Četrty namen je bil obnova elit. Po Putinovi paranoji so bili vsi okoli njega v času krize nelojalni. Surkov je dolgo časa govoril o "zunanji aristokraciji"; zdaj se je Putin odločil, da je ta skupina ranljiva na zahodne pritiske in tako sprožil kampanjo za repatriacijo kapitala, ki se nahaja v tujini. Ne, ni bilo takojšnjega denarnega toka nazaj v Rusijo. Se je zrušil nepremičninski trg v Londonu ali na jugu Francije? Na žalost ne. Putin je sicer imel prav: denarne elite so bile šibek člen v naslednjih delih te zgodbe. Toda, tako imenovane "interne sankcije" – omejevanje tujih računov in potovalne prepovedi za stotine in tisoče ključnih državnih uradnikov – so bile uvedene postopoma po letu 2012, še predno so razmišljali o zahodnih sankcijah leta 2014.

Obstajal je tudi premik znotraj ravnotežja moči elit, proti tako imenovanim "ortodoksnim oligarhom", kakršna sta bila Konstantin Malofejev in minister za železnice Vladimir Jakunin (nekdanja ZSSR ima tako zanemarjene kakor tudi super bogate železniške šefe; prihodki so omejeni, toda velika vsota denarja se prečrpavajo v satelitska vzdrževalna podjetja, kot sta SK Most in Transjužstroj). Dolgoročna Putinova težava je bila ta, da so bile elite najmanj domoljubni del populacije. A sedaj so bile še dobro izučene, da zaznajo spremembo naracije, ko nanjo naletijo.

Projekt konservativnih vrednot je pomagal Putinu speti stvari skupaj. Zanj in za njegovo bolj konservativno kliko, je bil Medvedjevovintermeco nevarna izguba kontrole. Sitem manipulacij je moral biti obnovljen. Vedno je najbolje deloval s strahom v ozadju, zato ga

morali demonstranti, ki so izgubili ta strah, sedaj znova občutiti. Nekaj ljudi so zaprli, nekatere zakone sozategnili. Članice skupine PussyRiot so bile najznamenitejše pridržane osebe, toda 400 jih je bilo aretiranih in od teh 27 obsojenih, da bi preprečili proteste na dan Putinove inavguracije v maju 2012. Navalni je bil obtožen poneverbe, vendar je bil dan kasneje že izpuščen, njegova kazen pa izbrisana. Opozicijski televizijski program Rain TV je izgubil kableske operaterje. Grani.ru in ej.ru sta bili uvrščeni na črni seznam internetnih ponudnikov in Putin je celo dejal, da je internet zarota Cie. Noviblogerski zakon je v letu 2014 vnesel enaka pravila, po katerih se ureja časopisje, za vsako spletno stran, ki bi imela dnevno več kot 3.000 zadetkov. Družbeno omrežje Vkontakte je dobilo novega, Kremlju prijaznega lastnika. Eden izmed političnih voditeljev Aleksander Dugin je govoril celo o "peti koloni" (ostanki protestov 2011-2012) in "šesti koloni" (režimski insajderji, ki se niso uspeli vključiti v novi projekt).²⁶

A da bi prihranili sredstva, je bilo znova učinkoviteje uporabiti naracijo mi-in-drugi, da bi demonstrante spomnili, da so oni "drugi", nič več deležni uradnega zaupanja in sveže ranljivi za kaznovanje. Kakor v Stalinovi dobi je kampanja proti "kozmodopolitanizmu", kampanja proti postmoderni Evropi, proti homoseksualnim porokam in pederasti, v resnici šifrirana bitka proti nasprotnikom sistema. Zato nova beseda *tolerasti* namiguje na zgrešene liberalne vrednote, ki najbi ustvarjale raj za pederaste.

V gospodarstvu se ni več govorilo o "modernizaciji", ki je bila beseda enodnevnica med predsedovanjem Medvedjeva. Kiril Rogov je novi program opisal kot "kontramodernizacijo".²⁷ To je pomenilo kopičenje toliko sredstev, kot je le mogoče, za preživetje metaforične zime. "Putinovi prijatelji" so dobili vse, kar so želeli za ohranitev podpore elit, medtem pa je država razporejala sredstva stran od "kreativnih razredov" h konservativnim množicam in k neučinkovitim delom gospodarstva – obrambni industriji in

oddaljenim regijam na vzhodu države. Putin je sprejel "izgubo učinkovitosti" za kratek čas.

Ena izmed prednosti projekta konservativnih vrednot je bila ta, da je navidežno okrepila drugi velik Putinov projekt vrnitve: konsolidacijo novega političnega bloka v postsovjetskem prostoru. To je bila dolgotrna ambicija, ki je zamenjala že nekaj imen, toda Putin jo je sedaj poimenoval "Evrazijska unija".²⁸ Rusija je trdila, da bo projekt prinesel gospodarske koristi, toda primarni razlog je bil očitno političen – ustvariti enoten blok, v katerem bi Rusija imela vodilno vlogo v nasprotovanju tako zahodni hegemoniji kakor tudi zahodnemu post-modernemu zavračanju "tradicionalnih vrednot". Putin je želel zavrteti čas nazaj za sto let, v leto 1914 – ne v kak pomemben sovjetski čas, kot je to leto 1945, ampak v čas, ko je bila Rusija pomembna velesila v koncertu velesil in branilka konservativnih vrednot. Na tem zemljevidu iz 1914 pa ni bilo Ukrajine.

In končno, zelo pozno se je razkrilo, da lahko nekateri ljudje na zahodu vzamejo projekt konservativnih vrednot za suho zlato. Uporabni idioti, tako na desni kot na levi, so bili pripravljeni kupiti sporočilo in izrekat neverjetne izjave, kot je izjava Patricka Buchanana: Je Putin eden izmed nas?²⁹

GEOPOLITIKA

Naslednja značilnost ruskega razmišljanja je "geopolitika", ki je v večini primerov zunanja politika, enakovredna "politični tehnologiji". V ruskem jeziku obstaja na to temo na stotine knjig. Obstajajo celo knjige v ukrajinščini na temo ruske obsesije z geopolitiko. Ruska verzija geopolitike je ustvarjena ob razkošnem in ljubljenu staromodnem razumevanju velike sile. Geopolitika je, sodeč po svojih zagovornikih, ekskluzivna pravica mogočnih. Definicija Aleksandra Duginapravi, da je to "svetovni pogled na moč, znanost moči in za moč ... disciplina političnih elit".³⁰ Ruska geopolitika na ves svet in ne samo na domačo politiko gleda kot na šahovnico

nevtralnih števil, ki jo je potrebno manevrirati. Male države so subjekti, ki si ne zaslužijo suverenosti. Suverenost prihaja iz moči, za katero je Vladislav Surkov rad uporabljal zelo dolgo besedo *konkurentno sposobnost* – ki v grobem prevodu pomeni "tekmovalna sposobnost". Ta pogled ni bil prav dobro zakrit v Putinovem zmagoslavnem govoru na Krimu marca 2014: "Krim je naša skupna zgodovinska zapaščina in zelo pomemben faktor v regionalni stabilnosti. Ta strateški teritorij mora biti del močne in stabilne suverenosti, ki je lahko danes samo ruska".³¹

Ključna stvar pri ruski geopolitiki je bila ideja o "multipolarnem svetu". Ob zadnjem štetju je bilo v svetu več kot 190 držav in po definiciji ne morejo biti vse "pol". Poli morajo pritegniti (v tem primeru) ostale države. Kar Rusija že dolgo zagovarja, je bolje opisal ruski geopolitični mislec Vadim Cimburski v svoji knjigi pod pomenljivim naslovom Otok Rusija, kot "multi-nepolarni svet".³² S svojimi besedami pravi:

"Osnovne parametre določajo ZDA, toda v vsaki regiji obstajajo lokalne sile, ki se pojavljajo, da bi omejile dejanja velesil. Ne združujejo se ali ne ponujajo alternativne svetovne ureditve, ampak samo precej omejeno sposobnost velesile, da napreduje s svojim skritim namenom ... Po drugi strani so ZDA v devetdesetih [in to je pomembna razlika] vodile "ne-multi polaren" svet. Uveljavljali so hegemonijo nad regionalnimi voditelji in tako postopoma zmanjševali njihov dejanski vpliv.

Ali pa so ZDA raje mislile da ga: nepolarni svet je bil vedno iluzija. Globalna realnost je vedno bila podobna razmerju "en sam mogočen center in mnogo podcentrov – ali kot pravijo Kitajci, ena velesila in mnogo velikih sil".³³

Cimbursky je trdil, da je njegov svet stabilnejši kot svet, v katerem dominira neobzdana ameriška nepremišljenost oz. enostranska "promocija demokracije". Pola naj bi uravnotežila drug drugega. Rusija naj bi podpirala druge regionalne centre v uporabi proti Washingtonu. Pola naj bi tudi

nadzorovala male države v svojih neubogljivih soseščinah.

RUSKA POLITIKA DO SOSEDOV

Vrnimo se torej k ruskemu "polu". V svojem zmagoslavnem govoru, ki je sledil aneksiji Krima marca 2014, je Putin potarjal, da je po propadu ZSSR "ruski narod postal ena izmed največjih, če ne celo največja etnija na svetu, ki jo delijo meje". Putin je primerjal "prizadevanja Rusov po zgodovinski Rusiji in vzpostavitvi enotnosti" z združitvijo Nemčije leta 1990.³⁴

Podobne izjave so dajali ruski politiki (različnih stopenj pomembnosti) skozi devetdeseta in v prvem desetletju 21. stoletja. Toda to zagotovo ne pomeni, da je ta zadeva dominirala v ruski politiki vse od 1991 dalje, z ruskim nenehnim nadlegovanjem sosedov, da bi pridobili nazaj svojezemlje. Večino časa Moskvi to sploh ni bilo mar, saj je bila preveč zaposlena z notranjimi nalogami. Ruska začetna politika do etničnega in jezikovnega sorodstva je bila, če smo odkriti, politika zanikanja. Jelcinova divja kapitalistična pijanka ni bila preveč zainteresirana za visoko sovjetizirane tovarniške delavce, ki so živeli v podirajočih se zgradbah v predmestjih Donjecka in Rige. Obstajala je celo politična stranka, ki je bila predana zanikanju. Kongres ruskih skupnosti je dobil na volitvah leta 1995 skoraj tri milijone glasov (kakor Bund der Vertriebenen v Zahodni Nemčiji v petdesetih).

Rusija se je od nekdaj trudila vmešavati v notranje zadeve in ekonomsko življenje ostalih post-sovjetskih držav. Toda v devetdesetih je bila relativno šibka. V letih 2003-05 so "obarvane revolucije" – očitno demokratične vstaje v Gruziji, Ukrajini in Kirgizistanu – ustvarile povečan občutek grožnje. Glede na zanesljivo pretiranega Pavlovskega "smo se morali boriti za ulice".³⁵ Kremeljska verzija o tem, kaj se je zgodilo med omenjenimi revolucijami, je ustvarila paranoično ozračje o poseganju tujine in domači peti koloni. Cvetoča ekonomija je Rusiji zagotovila

resurse, ki so jih lahko porabili za delovanje proti vidnim grožnjam. Jukosova afera je preoblikovala rusko politiko tako, da je nastal državni mehanizem, ki je sposoben razdeljevati omenjene resurse.

Rusija je nase gledala kot na sotekmovalca "sosedske politike" EU in njenih mehkih instrumentov moči. Toda Rusija v resnici ni "uporabljala" mehke sile. Preprosto je uporabila enake metode politične tehnologije, kakor jih je uporabljala doma. Prostopo odkritem in trmastem Modestu Kolerovu, enem izmed ključnih umetnikov sosedske politike v prvem desetletju 21. stoletja: "Mehka sila je mrtva. Mehka sila pomeni ustvarjanje točk pritiska ... točk infiltracije, omrežja vpliva ... [Ostale postsovjetske države] se lahko borijo za svojo suverenost, vendar jih bo to drago stalo."³⁶ To se je slišalo bolj kot "prikrita sila". "Mehka sila" je bila za Rusijo, kot je videti, katerokoli sredstvo prisile, ki ne vključuje tankov. Toda ni bilo nobene krasne alternative; razen morda Tolstojeva fraza v *Anni Kareninini*: "groba sila" ruske družbe nad individualnostjo.

Ruska sosedska politika se je zanašala tudi na najbolj priljubljeno metodo politične tehnologije "kloniranja". Tudi s Sergejem Markovom sem govoril o uporabi politične tehnologije izven Rusije. Rekel je:

"Morali bi uporabljati politično tehnologijo v Gruziji in Ukrajini. Za ti državi ne mislim, da sta neodvisni. Sprva bi morali ponoviti to, kar tam počnejo Združene države. Če naredimo desetkrat manj, kot ZDA počnejo trenutno, bo rezultat prorуска vlada na oblasti v Ukrajini. Zdaj počnemo stokrat manj. Večina ljudi v Ukrajini je naklonjenih Rusiji, zato moramo le pomagati".³⁷

Vprašal sem ga, kaj natančno naj bi počela Rusija:

"Možganski trust, okrogle mize, konference, podpiranje medijev, izmenjave, vse te normalne stvari. Pomagati novim voditeljem, da se pojavijo in da se zakoreninijo v družbi, samo normalne stvari. Veste, da je bilo gibanje Naši ustvarjeno kot nasprotje oranžni

revoluciji in da sem jaz učitelj tega gibanja. Rečem jim: 'Jaz sem velik pristaš oranžne revolucije. Toda oranžna revolucija ni to, kar bi naj Američani naredili v Ukrajini, ampak to, kar moramo mi storiti.' In vsakokrat požanjem viharen aplavz."

Ruska "sosedska politika" je torej pomenila podkupovanje lokalnih politikov, ustvarjanje pro-ruskih slamatihstrank in sumljivo financiranje novih proruskih nevladnih organizacij. To je pomenilo, porabiti 8 milijard letno za piar.³⁸ Pomenilo je tudi delovanje preko sumljivih slamatih podjetij, kot so RosUkrEnergo v Ukrajini, Prometheus v Grčiji, Overgas v Bulgariji, Emfesz na Madžarskem in Vemex v Češki republiki. Pomenilo je tudi uporabo manj sumljivega Gazproma in njegovih spin-off projektov, kot sta Severni in Južni tok, ki onesnažujeta vse države na svoji poti. Glede na mnenje Andrisa Sprūdusa iz latvijskega Inštituta za mednarodne zadeve "je dobro da je Severni tok tam, kjer je [njegova pot od Rusije do Nemčije teče pod morjem]. Če bi prečkal baltske države, te države ne bi kontrolirale plinovoda, ampak bi plinovod kontroliral njih".³⁹

Modest Kolerov je rad menil, da to pomeni rusko prednost oz. bolj realistično, razumevanje regije: "Bolje nam gre zato, ker smo doma". Medtem pa si EU v Moldaviji in Ukrajini kot baron Münchhausen puli lasje [da bi preživela – o.p. T. I.].⁴⁰ Toda to je pomenilo zgolj boljše razumevanje skorumpiranih postsovjetskih elit. Putinova Rusija je bila še vedno daleč od zanimanja za vse Ruse izven Rusije; zanimali so jo zgolj tisti, ki so delili njene vrednote in tehnologijo. V tem primeru bi se Nerusi v soseski znašli prav tako dobro, če bi le ustrezali ruskemu *modus operandi*. Putin je imenoval svojo novo politiko in nevladne organizacije, ki so jo promovirale, *Russkii Mir* oz. "Ruski svet"; toda v resnici je bil "Kremeljski svet".

Končni element v ruski nesveti trojici je, poleg politične tehnologije in ljubezni do geopolitike, "informacijska vojna".⁴¹ Zopet je ključna literatura. V Rusiji obstaja skoraj

toliko knjig z naslovom Informacijska vojna ali *Informacijska geopolitika*, kolikor jih je o politični tehnologiji ali geopolitiki.⁴² V glavnem jih je napisal en mož – "politični znanstvenik" Igorja Panarina, ki je znan po svoji napovedi iz leta 2008, da bodo ZDA v roku dveh let razpadle na šest delov. Panarin po tem sodeč ni nikakršen strokovnjak (Za vse, ki bi vas to zanimalo: Panarin je predvidel, da bo Kitajska nadzorovala zahodno obalo ZDA; EU naj bi poskrbela za vzhodno; Mehika za jugozahod; Rusija bi nadzirala Aljasko; Japonska Havaje; Kanada bi poskrbela za prerijske države).

Kar Rusi razumejo pod informacijsko vojno, je daleč stran od "mehke sile". Ne vključuje samo tekmovanja idej in informacij, ampak tudi "latentnost informacijskega menedžmenta nasprotnikovih notranjih, ekonomskih in kulturnih procesov" in "informacijsko-psihološko agresijo, ki temelji na ekonomskem, političnem in diplomatskem pritisku".⁴³ Poudarek je torej bolj na "vojni" kot na "informacijski".

To bo svet videl med krizo v Ukrajini, Krimu in Donjecku – nesramna ruska manipulacija resničnosti. "Politična tehnologija", "geopolitika" in "informacijska vojna" niso normalni načini razmišljanja ali normalna orodja za domačo ali tujo politiko. To so patologije. Daj jih skupaj s "poniževalnim mitom", pa dobiš sociopatsko državo. Toda tehnike, ki so jih sprva uvedli v domačo politiko in nato prenesli na majhne sosednje države, bodo imele popolnoma drugačne učinke, ko bodo ti pomenili laganje in manipulacijo proti velikim silam, ki lahko udarijo nazaj.

SKLEP

Če se vrnemo k zakonu o spremenljivih posledicah, ki je bil omenjen v prvem poglavju, se je ruska sosedska politika po letu 2008 odvila v več različnih smeri. Tako Rusijo kakor EU je globalna finančna kriza močno zadela. Sprva je Rusija govorila bolj o "selektivnem imperiju" in "kontroli brez odgovornosti" v svoji soseščini. Toda kmalu je spoznala,

da je Evropo kriza prizadela močneje in da so ZDA prezaposlene drugje. Rusija ni bila več v pomanjkanju resursov in je zato mislila, da lahko uveljavi svojo relativno moč.

Vendar je imel obrat v zunanji politiki tudi domače korenine. Potem ko se je leta 2012 vrnil kot predsednik, je bilo videti, da je Putin pragmatik postal Putin nacionalist, čeprav zaradi pragmatičnih razlogov. Zmerno ekonomsko okrevanje v letih 2010-13 je poenajlo v letu 2014. Laže bi bilo vstopiti v dobro skromnosti, če bi bila nacionalna identiteta v porastu (nasproti EU-ju, ki je vstopil v dobo skromnosti z evropsko idejo v upadu); in novi nacionalizem bi zamenjal zgodnje stebre Putinovega mita. Toda to je bilo nevarno hazardiranje: ideologije, kot je nacionalizem, lahko preprosto prevzamejo šibko institucionalizirane avtoritarne države. In lahko je tudi nepremišljeno: če ekonomske pridobitve iz prvega desetletja 21. stoletja zbledijo prehitro in če projekt novega nacionalizma nasede, sistem ob tem tvega razkrinkanje tistega, kar je – zavesa laži za bogataše, ki se skrivajo za njo.

Ne glede na najverjetnejši izid se je mobilizacija vrnila. Kot je potožil Pavlovski, so imeli svoje težave. Država v stalni mobilizaciji tvega pregretje. Toda permanentna revolucija je sistemu boljje ustrezala. Kremelj se je spotaknil ob domače težave v letih 2011-12, kar pa ga ni pozdravilo odvisnosti do politične tehnologije, kvečjemu nasprotno. Toda ne glede na to, kako je bil Kremelj uspešen pri manipuliranju namišljenega sveta z idejami in naracijami, je vedno prišel do trka z dogodki na terenu, še posebej tedaj, če so bili kremeljski vladarji ujeti v povratno zanko; ne samo, da so verjeli svoji propagandi, ampak so tudi politiko postavili znotraj sveta mitov, ki so ga sami postavili. Omenjeno je bilo torej ozadje krize v letu 2014.

Prevod: Tomaž Ivešič

* Prevedeno po: Andrew Wilson, *The Ukraine Crisis: What Means for the West* (New Haven in London: Yale University Press, 2014), 19-37.

1. Glej: <http://cpj.org/killed/>.
2. Pomerantsev, Russia: A post-modern dictatorship?; intervju s Pomerancevom, 25. junij 2014.
3. Intervju s Sergejem Markovom, 16. december 2007.
4. Intervju z Glebom Pavlovskim, 18. december 2007.
5. Intervju s Sergejem Markovom, 16. december 2007.
6. Intervju z Glebom Pavlovskim, 18. december 2007.
7. Intervju s Sergejem Markovom, 16. december 2007.
8. Glej: Ben Judah, Jana Kobzova in Nicu Popescu, Dealing with a Post-BRIC Russia, ECFR Report no. 44, European Council on Foreign Relations, London, 2011; www.ecfr.eu/content/entry/dealing_with_a_post_bric_russia
9. Intervju z Glebom Pavlovskim, Moskva, 4. februar 2012.
10. Intervju s Konstantinom Soninom, Moskva, 7. februar 2012.
11. Intervju z Jevgenijem Gontmaherjem, Moskva, 6. februar 2012.
12. David Hearts, "Putin: We have lost Russia's trust", Guardian, 12. november 2011.
13. Intervju s Simeonom Kordonskim, 21. oktober 2008.
14. Komentarji Dimitrija Trenina na Royal Institute of International Affairs, 25. junij 2014; www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/field/field_document/20140625Russia-UkraineWestINNT.pdf.
15. Intervju z Glebom Pavlovskim, 18. december 2007.
16. Ibid.
17. Intervju s Konstantinom Soninom, 7. februar 2012.
18. Stephen Holmes in Ivan Krastev, "The sense of anending: Putin and the decline of 'No choice' politics", spletna stran Eurozine, 17. februar 2012; <http://www.eurozine.com/articles/2012-02-17-krastev-en.html>
19. Intervju z Vladimirjem Milovom, Moskva, 7. februar 2012.
20. Nicu Popescu, "Russia's liberal-nationalist cocktail: Elixir of life or toxic poison?", spletna stran Open Democracy, 3. februar 2012; <https://www.opendemocracy.net/od-russia/nicu-popescu/elixir-of-life-or-toxic-poison-russias-liberal-nationalist-cocktail>
21. Intervju s Konstantinom Soninom, Moskva, 7. februar 2012.
22. Robert Ortung in Christopher Walker, "As Russia prepares for protests, new media battle the old", Freedom House blog, 2. februar 2012.
23. Konstantin von Eggert, "Carnival spirit is not enough to change Russia", *Financial Times*, 1. marec 2012.
24. Ekaterina Savina, "Poll: Without TV airtime, opposition unknown and untrusted", spletna stran Gazeta.ru, 13. marec 2012; http://en.gazeta.ru/news/2012/03/12/a_4087645.shtml.
25. "Number of internet users grows", Levada Centre press release, 20. marec 2012; <http://www.levada.ru/20-03-2012/chislo-polzovatelei-interneta-rastet>.
26. Paul Goble, "Window on Eurasia: Dugin says Putin being undermined by insiders who don't back him all the way", spletna stran Window on Eurasia, 29. april 2014; <http://windowoneurasia2.blogspot.com/2014/04/window-on-eurasia-dugin-says-putin.html>.
27. Kiril Rogov, "The country has been set on the road to counter-modernisation", spletna stran Vedomosti, 25. februar 2013; http://www.vedomosti.ru/opinion/news/9448152/vozvrashchenie_v_nulevoj_cikl?utm_source=twitter&utm_medium=post&utm_campaign=vedomosti&utm_content=link.
28. Vladimir Putin, "A new integration project for Eurasia: The future in the making", *Izvestiya*, 3. oktober 2011.
29. Patrick J. Buchanan, "Is Putin one of us?", Patrick J. Buchanan website, 17. december 2013; <http://buchanan.org/blog/putin-one-us-6071>.
30. Aleksandr Dugin, *Osnovy geopolitiki: Geopoliticheskoe budushchee Rossii*, Artogeya, Moscow, 1997.
31. "Address by President of the Russian Federation", President of Russia website, 18. marec 2014; <http://eng.kremlin.ru/news/6889>.
32. Vadim Tsymbursky, *Ostrov Rossiya: Geopoliticheskie i khronopoliticheskie raboty*, ROSSPEN, Moskva, 2007.
33. Intervju z Vadimom Cimburskim, 21. oktober 2008.
34. "Address by President of the Russian Federation", President of Russia website, 18. marec 2014; <http://eng.kremlin.ru/news/6889>.
35. Intervju z Glebom Pavlovskim, 18. december 2007.
36. Intervju z Modestom Kolerovom, 20. oktober 2008.
37. Intervju s Sergejem Markovom, 16. december 2007.
38. Pogovor s Raso Juknevičienė, litovsko ministrico za obrambo 2008-2012, 12. januar 2013.
39. Intervju z Andrisom Sprudsom, 12. januar 2013.
40. Intervju s Sergejem Markovom, 16. december 2007.
41. Obstaja celo spletna stran www.infwar.ru.
42. Primer, Igor Panarin, *Informatsionnaya voyna i kommunikatsii*, Goriachayaliniya – Telekom, Moskva, 2014.
43. Nerijus Malukevicius, *Russia's Information Policy in Lithuania: The spread of softpower of information geopolitics?*, FMSO, For Leavenworth, KS, 2010; http://fmso.leavenworth.army.mil/Collaboration/international/BalticDefenseCollege/InfoPolicy_final-high.pdf.



FENGGANG YANG¹

Kdaj bo Kitajska postala država z največ kristjani na svetu?²

Ko je papež Frančišek na poti iz Južne Koreje iz letala poslal pozdrave kitajskemu predsedniku Ši Džinpingu, se ni obračal le na najštevilčnejšo državo, ki ne skriva svojih teženj po prevzemu vodilne ekonomske in politične vloge v svetu, ampak tudi na državo, ki hkrati predstavlja eno največjih priložnosti za širjenje krščanstva in eno največjih stopenj kršenja verske svobode. Vatikanska diplomacija si obeta rezultate zadnjega diplomatskega zблиževanja, ki bi omogočili dogovor glede statusa Katoliške cerkve na Kitajskem, razcepljene med "patriotsko združenje", ki je pod nadzorom partije, in papežu zvesto "podzemno" cerkvijo. Da cena zблиževanja ne bo nizka, je pokazala odmevna Frančiškova zavrnitev srečanja z dalajlamom; to bi namreč zagotovo zavrlo diplomatski proces in zaostri pogoje za kitajske katolike. Celotno območje vzhodne Azije ima eno največjih rasti števila kristjanov na svetovni ravni, deloma zaradi visoke rodnosti, deloma zaradi hitrega povečevanja njihovega deleža v prebivalstvu. Ta hitra rast bo imela v prihodnosti nedvomno velik vpliv tako na strukturo vzhodnoazijskih družb, kot tudi na svetovno krščanstvo, ki ga novi kristjani preoblikujejo preko inkulturacije v svoja lastna izročila. Zato nameravamo kristjanom na Daljnem vzhodu posvetiti tematsko številko Tretjega dne v letošnji jeseni, za uvod pa smo vam pripravili izzivalen članek priznanega strokovnjaka za religiozna gibanja na Kitajskem, ki se glede na trenutna gibanja sprašuje, kdaj bo Kitajska prehitela vse druge države po absolutnem številu krščanskega prebivalstva.³

Kitajska je nekdaj bila najbolj sekularna država na svetu, vendar so v času hitre modernizacije zadnjih treh desetletij in pol mnoga verstva doživela razcvet. V obdobju med letoma 1966 - 1979 je komunistična enopartijska država, ki jo je poganjala ateistična ideologija, zaprla vse cerkve, templje in mošeje. Edina druga država, ki je poskušala v celoti izkoreniniti religijo, je bila Albanija

(pravzaprav se je albansko komunistično vodstvo v tem navdihovalo pri kitajskih komunistih in je hitelo z implementacijo njihove politike izkoreninjenja). Celo Sovjetska zveza je obdržala vsaj nekaj sto cerkva odprtih za verske obrede, tudi med najostrejšimi obdobji protiverskega delovanja. Kitajska ne.

Ko je leta 1976 umrl predsednik Mao Zedong, se je Kitajska komunistična partija

(KKP) usmerila na novo pot ekonomskih reform in se je začela odpirati zunanjemu svetu. Da bi k osrednji nalogi ekonomskega razvoja privabila vse sloje, je z letom 1979 petim verstvom - budizmu, daoizmu, islamu, katoliškemu in protestantskemu krščanstvu - dovolila ponovno odpreti omejeno število objektov za versko dejavnost, pod pogojem, da je ta bila pod nadzorom "patriotskih" združenj. Zdi se, da je vodstvo KKP verjelo, da bo religija odmrla sama od sebe, ko bodo prešle generacije, rojene pred letom 1949. Prepričani so bili, da mlajše generacije, vzgojene pod komunizmom, sploh ne bodo čutile potrebe po religiji.

Med naglo ekonomsko rastjo, ki se je začela v poznih 70-ih letih prejšnjega stoletja, je Kitajska doživela hitro industrializacijo, urbanizacijo in globalizacijo. V tem času so različna verstva dobro uspevala - ne le med starejšimi, ampak tudi med generacijami, rojenimi po letu 1949. Še več, pojavilo se je veliko vernih posameznikov in skupnosti izven "patriotskih" združenj. To je presenetilo komuniste, ki so sledili ateizmu, in zbegalo modernistične izobražence, ki so zagovarjali različne teorije sekularizacije, ki so napovedovale neizogibni zaton religije.

Protestantska veja krščanstva je bila v tem času najhitreje rastoče verstvo na Kitajskem. Ko je KKP leta 1949 prevzela oblast, na celinskem delu Kitajske (brez Tajvana, Hong Konga in Macaa) ni bilo več kot en milijon protestantskih kristjanov. Po desetletjih zatiranja in poskusov izkoreninjenja je KKP v uradnem dokumentu, izdanem leta 1982, priznala, da je protestantov okoli tri milijone. Od tega trenutka dalje se ocene razlikujejo. Partijski oz. državni javno objavljeni dokumenti vztrajajo pri zelo nizkih ocenah s približno 23 milijonov protestantov v letu 2010; spet drugi - tako v objavah misijonarskih organizacij, ki delujejo izven Kitajske, a tudi v internem dokumentu KKP, o katerem se je poročalo - so njihovo število ocenili višje, vse do 100 ali 130 milijonov v istem letu. "Poročilo o svetovnem krščanstvu",⁴ ki ga je izdal *The Pew Research*

Center, po skrbni primerjavi različnih ocen in analizi rezultatov različnih raziskav poroča o približno 58 milijonih protestantov in 9 milijonih katoličanov na Kitajskem v letu 2010. Mislim, da je to preudarnjša ocena, ki jo lahko uporabimo za projekcije prihodnje rasti.

Lahko si zamislimo tri različne scenarije prihodnjega razvoja. Po prvem bo Kitajska nadaljevala svojo trenutno usmeritev s postopno gospodarsko rastjo in politično stabilnostjo ter brez večjih sprememb v svoji verski politiki. Po drugem scenariju se bo ob siceršnjem nadaljevanju gospodarske rasti in politične stabilnosti omejevanje krščanstva povečevalo. Po tretjem scenariju pa bo prišlo do družbenih in političnih nemirov, na primer do revolucije ali vojne, ki bi versko politiko potisnili v ozadje. Vsi trije scenariji so možni; vsi so se v večji ali manjši meri uresničili v nedavni preteklosti.

Partija je po letu 1979 vodila versko politiko omejene tolerance, združene s strogo regulacijo in tesnim nadzorom. V tem času je bila povprečna letna stopnja rasti števila kristjanov iz protestantizma več kot 10-odstotna (iz treh milijonov v letu 1980 na 58 milijonov v letu 2010). Če Kitajska ne bo doživela večjih družbenih pretresov in če ne bo prišlo do porasta omejevanja na verskem področju, bo povprečna letna stopnja rasti verjetno ostala pri desetih odstotkih. V tem primeru bi lahko število protestantskih kristjanov na Kitajskem do leta 2021 doseglo 171 milijonov in do leta 2025 255 milijonov. *The Pew Research Center* v "Poročilu o svetovnem krščanstvu" ocenjuje, da je bilo v letu 2010 v Združenih državah Amerike 160 milijonov protestantov in 247 milijonov vseh kristjanov skupno (protestantov, katolikov, pravoslavnih in drugih). Zadnje raziskave so pokazale, da je delež kristjanov v prebivalstvu ZDA v zadnjih letih začel rahlo upadati. Če vzamemo, da bo število kristjanov v ZDA v naslednjih nekaj desetletjih ostalo približno enako, je mogoče, da bo Kitajska postala država z največ kristjani iz protestantizma do leta 2021 in največja država s skupno največ kristjani do leta 2025.

Ob pravkar povedanem pa moramo upoštevati, da se zdi, da se partijsko oz. državno omejevanje krščanstva povečuje. Leta 2014 so po celotni provinci Zhejiang⁵ porušili več cerkva in odstranili na stotine križev z vrha cerkvenih stavb. Zamislimo si, da bi KKP šla celo tako daleč, da bi znova poskusila prepovedati krščanstvo, kot v času kulturne revolucije. Tako radikalno politiko bi Partija težko implementirala, razen če bi se vrnila tudi k ekonomskim in političnim stališčem iz tega časa. Bolj verjetno je, da bo prihajalo do periodičnih protikrščanskih dejavnosti, podobno kot smo že doživljali v zadnjih 65 letih, z nekaj leti poskusov izkoreninjenja ali strogega preganjanja, a tudi z nekaj leti relativno blagega omejevanja. Pri tem lahko za projekcijo uporabimo povprečno letno stopnjo rasti v letih od 1950 do 2010, ki znaša sedem odstotkov (iz enega milijona v letu 1950 na 58 milijonov v letu 2010). Po tem scenariju bi število protestantskih kristjanov na Kitajskem do leta 2025 doseglo 160 milijonov in do leta 2032 257 milijonov.

Če vzamemo še tretji scenarij (s pojavom revolucije in vojne), ki se je uresničil v prvi polovici 20. stoletja, lahko vzamemo povprečno letno stopnjo rasti števila protestantov med letoma 1900 in 2010, ki znaša skoraj 6 odstotkov (iz 100.000 na 58 milijonov). To pomeni, da bi Kitajska lahko postala država z največ kristjani na svetu do leta 2035 s približno 247 milijoni kristjanov iz protestantizma. Od vseh treh scenarijev prihodnjega razvoja se iz previdnosti in skromnosti nagibam k drugemu. Če navedenim ocenam dodamo še število kitajskih katolikov, ki jih je po poročilu, ki ga je izdal *The Pew Research Center*, v letu 2010 bilo 9 milijonov, je skoraj gotovo, da bo Kitajska postala država z največ kristjani na svetu do leta 2030.

Demografi napovedujejo, da bo kitajsko prebivalstvo leta 2030 doseglo svoj višek z 1.4 milijarde ljudi. Do tedaj bodo kristjani predstavljali 16.1 odstotka kitajskega prebivalstva, če se držimo previdne ocene po drugem scenariju. Če se bo rast nadaljevala po sedemodstotni stopnji, bi lahko kristjani do leta 2040 predstavljali 32.5 odstotka in do leta 2050 66.7 odstotka kitajskega prebivalstva.

Seveda se delež kristjanov v prebivalstvu Kitajske najbrž ne bo neprekinjeno povečeval. Verjetno se bo na neki točki ustalil. Toda zelo težko je določiti, pri kakšnem odstotku se bo ustavil. Bo to podobno kot na Tajvanu, kjer je v prebivalstvu približno 5 odstotkov kristjanov, kot v Hong Kongu z 10 do 15 odstotki ali kot med Kitajci, ki živijo v Ameriki, z okoli 30 odstotki? Ali pa bodo kitajski kristjani preseгли delež v Južni Koreji (30 do 40 odstotkov kristjanov) in se približali ZDA (80 odstotkov kristjanov) po deležu v celotnem prebivalstvu? Ne glede na specifični odstotek se bo rast krščanstva na Kitajskem v bližnji prihodnosti nadaljevala z veliko hitrostjo ter bo imela pomembne družbene in politične posledice za Kitajsko in onkraj nje.

Prevod: Rok Blažič

1. Fenggang Yang je profesor sociologije in direktor Centra za religijo in kitajsko družbo na Purdue University. Vse opombe so prevajalčeve.
2. Fenggang Yang, When will China become the world's largest Christian country?, v: <http://www.slate.com/bigideas/what-is-the-future-of-religion/essays-and-opinions/fenggang-yang-opinion>, pridobljeno 25.1.2015.
3. Spremnio besedilo je napisal Rok Blažič.
4. <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec>.
5. Provinca Zhejiang, ki leži ob Vzhodnokitajskem morju južno od Šanghaja, je med provincami z največjim deležem kristjanov, ki večinoma izhajajo iz protestantizma, medtem ko je delež katoličanov največji v provinci Hebei na severu (v bližini Pekinga).



**JERNEJ KOSI:
KAKO JE NASTAL
SLOVENSKI
NAROD: ZAČETKI
SLOVENSKEGA
NACIONALNEGA
GIBANJA V PRVI
POLOVICI 19. STOLETJA,
ZALOŽBA SOPHIA,
LJUBLJANA 2013, 388 STR.**



Knjige Jerneja Kosija sprva nisem imel namena prebrati. Če popolnoma odkrito povem, me Kosi s svojimi tezami ni prepričal, ne na zagovoru doktorata (kjer sem mu prvič prisluhnil), ne na svojem kasnejšem "gostujočem" predavanju na Filozofski Fakulteti Univerze v Ljubljani. Toda po tem, ko so se strasti razvnele v več mesecev trajajoči lanskoletni poletno-jesenski polemiki v *Pogledih*¹ in je zdaj prišlo do "nelagodnega stanja", ko se nihče od nevpletenih ne želi oglasiti, saj bi ga takoj razvrstili na eno ali drugo stran,

sem sklenil knjigo prebrati in zapisati svoje pomisleke ter tako presekat gordijski voz.

Skoraj štiristo strani dolgo delo je razdeljeno na tri glavna poglavja, od katerih ima vsako poglavje posebej oštevilčene opombe. Če bi sklepali zgolj iz naslova, bi bili presenečeni, da je kar precej strani knjige, če ne celo polovica, namenjena teoriji in dogajanju pred prvo polovico 19. stoletja, ki naj bi sicer bilo jedro Kosijeve raziskave.

Kosijevo razumevanje zgodovine sodobnih narodov in nacionalnih gibanj je takšno, da je zanj narod moderen pojav (str. 2). Teoretiziranju je posvečeno nato v nadaljevanju precej strani oz. celotno podpoglavje, v katerem avtor na dolgo in na široko v glavnem obrazloži tako imenovano "modernistično" paradigmo, ki zagovarja že prej napisano tezo. Temu je treba nujno dodati, da je ta modernistični tabor heterogen in da so npr. teze Benedicta Andersona uperjene proti Ernestu Gellnerju itd. Avtor sicer navaja oba. Težava seveda nastane tedaj, ko modernisti in njihovi zagovorniki trdijo, da je "njihova pot" edina pravilna. Sam se bolj nagibam k razmišljanju Umuta Özkirimlija, ki pravi, da splošna teorija nacionalizma ni mogoča, kajti nacionalizmi so sposobni zaobjeti več oblik (zgodovinsko, družbeno in politično) in so se rojevali v različnih zgodovinskih obdobjih ter se vzpostavljali v raznovrstne oblike, pri

čem so bili odvisni od zgodovinskih okoliščin. Kot namreč pravi Craig Calhoun, potrebujemo več teorij, če želimo zaobjeti nacionalizem v vsej njegovi kompleksnosti. Ne more obstajati samo en nacionalizem.² Ali še z drugimi besedami: "Nacionalisti ne morejo ustvariti naroda ex nihilo in narodi tudi ne nastanejo vedno povsem po njihovi volji, kot dokazujeta nastanek angleške in kastilske nacije, ki se imata za to prej zahvaliti državni centralizaciji, vojnām in kulturni homogenizaciji, kot pa kakemu manifestnemu nacionalističnemu gibanju."³ Ivo Banac meni, "da mora ideologija, če naj bo sprejeta, izhajati iz realnosti. Nacionalizem se lahko poskuša ukvarjati s pogoji zatiranja svoje skupine, ne more pa jih proizvesti."⁴ Tako si najbrž Matija Majar Ziljski ni izmišljal, ko je zapisal, da "smo vsi in povsod siromaki, kjerkoli se oglasimo, je nas premalo, karkoli rečemo, nam besedo lahko poderó..." (str. 214). Vključimo lahko še Patricia Gearyja, ki poudarja modernost narodov, a vendarle pravi: "Obenem pa bi bilo vendarle nesmiselno trditi, da bi bilo te skupnosti - ker so v nekem smislu 'zamišljene' - treba trivializirati ali namigovati na to, da je 'zamišljeno' sinonimno z 'imaginarnim' ali 'nepomembnim'. Prvič, medtem ko je za določene današnje oblike nacionalnih držav, ki so etnično utemeljene, vsekakor mogoče reči,

da svoj nastanek dolgujejo prizadevanjem romantikov in nacionalistov devetnajstega stoletja, pa to še ne pomeni, da drugačne vrste zamišljenih narodov niso obstajale že v preteklosti - oblike, ki so bile, čeprav različne, enako močne kot oblike našega sodobnega sveta. Raziskovalci, politiki in pesniki devetnajstega stoletja si preteklosti niso preprosto izmislili, črpali so iz poprejšnjih tradicij, pisnih virov, legend in verovanj [...] Drugič, četudi so te skupnosti na neki način zamišljene, pa so zelo realne in zelo vplivne: vsi pomembni zgodovinski fenomeni - od religioznega ekstremizma do politične ideologije - so v nekem smislu psihološki in duševni; in psihološki fenomeni so z izjemo kuge po vsej verjetnosti pobili več ljudi kakor kateri koli drugi."⁵

Zanimiva je Kosijeva predstavitev teorije Miroslava Hrocha ter njegovih faz A, B in C. Ker Hroch kljub modernosti naroda predvideva, da je nekaj vseeno obstajalo že pred njim, Kosi zapiše: "Verjetno ni treba še enkrat posebej ponavljati in utemeljevati, zakaj menimo, da je takšen pogled na oblikovanje modernih narodov zgrešen" (str. 73). No, to pa Kosiju ni preprečilo, da ne bi na koncu svoje knjige delal po Hrochovih fazah A in B (str. 234-235). Če nadaljujem s Kosijevim razmišljanjem: "Še več, če bi držala Hrochova interpretacija, potem ne bi bilo mogoče racionalno

pojasniti, zakaj je nastalo in se oblikovalo prav slovensko nacionalno gibanje, in ne na primer kranjsko ali ilirsko, ko pa bi lahko iz faze A izbrskali tudi takšna razmišljanja in opise, ki bi jih bilo zlahka mogoče razumeti na način, kot da opisujejo kranjsko oziroma ilirsko nacionalnost." (Str. 74.) Zadevo pojasnjuje prav tisto, kar Hroch predvideva o "spečih narodih". Ker je identiteta, ki se je opirala na tradicijo slovenskega knjižnega jezika, že obstajala in bila tako močna, da je ni bilo moč zavreči in sprejeti "tuje". "Razvoja slovenskega knjižnega jezika, kakor je bil načrtan v osrednji Sloveniji v tridesetih letih devetnajstega stoletja, ni mogla odvrniti od organske življenjske smeri niti ilirska epizoda zlasti štajerskih in koroških izobražencev (Vraz in drugi), ki so si zaradi narodne ogroženosti na obrobju izsanjali vizijo varnosti v okrilju kulturne, jezikovne in nemara tudi državne skupnosti drugih, številnejših slovenskih narodov."⁶

Kosi se v knjigi razumljivo ukvarja tudi z vprašanjem slovenskega jezika. "To sklepanje je izpeljano iz dveh premis: (1) od (zgodnjega) srednjega veka naprej lahko sledimo neprekinjeni navzočnosti in razvoju slovenskega jezika; (2) slovenski jezik je transhistični in objektivni atribut slovenske etničnosti. Druga premisa ne zdrži resne presoje. O oblikah in načinih družbenosti, značilnih na

živeče na tako imenovanem slovenskem etničnem ozemlju v obdobjih pred začetkom procesa oblikovanja moderne slovenskega naroda v 19. stoletju, ni mogoče sklepati na podlagi jezikoslovnih ugotovitev o kontinuiteti slovenskega jezika. Preprosteje rečeno, popolnoma neutemeljeno je označevati določeno prebivalstvo kot etnično slovensko že zgolj zato, ker je govorilo slovenski jezik oziroma njegove narečne različice. K temu vprašanju se bomo še vrnili. Obenem je mogoče pokazati, da tudi prva premisa ni popolnoma neproblematična." (Str. 28.) In dalje na str. 42: "Opis kontinuitete slovenskega jezika namreč izpričuje zgolj in samo kontinuiteto slovenskega jezika - in nič več. Ideološka formulacija, da je prav jezik objektivni atribut posameznikove narodne pripadnosti, je namreč, kot smo že videli, vzklikla v nedrjih srednjeevropskih nacionalnih gibanj šele v 19. stoletju. Slovensko nacionalno gibanje ni bilo pri tem nobena izjema. Ideja o tem, kaj je slovenski jezik, katero prebivalstvo zajema, in predvsem, do kod se razprostira ozemlje slovenske poselitve, ki se je v svojih "prednacionalnih" koncepcijah sprva pojavila pri Linhartu in Kopitarju, je bila dokončno izoblikovana in vizualno predstavljena šele na Kozlerjevem zemljevidu iz leta 1853. Z odlokom o izdajanju državnega zakonika v slovenščini (4. marec 1849) pa

je prvič prišlo do "uradnega" priznanja s strani oblasti oziroma cesarja, da na jugu Avstrije živi skupnost, ki uporablja poseben, slovenski jezik."

Po mojem mnenju je tukaj Kosi zašel na spolzek in zelo tanek led. Ukvarjati se z zgodovino jezika ter ne biti jezikoslovec in ne poznati literature za to področje (npr. Anton Breznik o ohranjanju knjižnega izročila v prevodih Svetega pisma⁷, dela že prej citirane Brede Pogorelec itd.) in polemizirati, ali kontinuiteta je ali je ni, zna biti vsekakor zelo problematično. Tudi zadnji citat o tem, katero prebivalstvo zajema slovenski jezik, in navezava šele na Linharta, Kopitarja in Kozlerja, ne držita. Po mojem skromnem znanju sta premik storila že Trubar v svojih pismih⁸ in Bohorič, ki je v uvodu svoje slovnice *Arcticae horulae* iz 1584 jasno zapisal, da je delo namenjeno "sinovom Štajerske, Koroške in Kranjske".⁹ Oziroma v Toporišičevem prevodu: "Do vas pa, plemeniti mladeniči, to je do svetlih veljakov Štajerske, Koroške in Kranjske ter vsega viteškega rodu sinov, se obračam, Vam, pravim, in Vašim ljudem posvečam svoje delce".¹⁰ Na drugi strani knjige pa je avtor natisnil grbe vseh treh že prej omenjenih dežel. Bohoriča so v prirejeni obliki, a vendar z nespremenjenimi bistvenimi pogledi izdajali tudi še kasneje, npr. leta 1715 in 1758. Prvič na Kranjskem,

drugič na Koroškem, se pravi ne v eni sami deželi. Kar se tiče uradnega priznanja slovenščine, pa naslednje: Mar niso patentov Marije Terezije in Jožefa II. prevajali v slovenski jezik že sredi 18. stoletja, mar to ni dovolj uradno priznanje, da na "jugu Avstrije živi skupnost, ki uporablja poseben, slovenski jezik"? Pri zemljevidu pa Kosi ne upošteva zemljevida, ki so ga uporabljali za razmejitev dieceze sekovske in lavantinske škofije, prva naj bi bila za nemško in druga za slovensko govoreče. "Ob teh namerah je lavantinski škof Jožef Anton grof Auersperg leta 1782 pripravil dokumentacijo za razmejitev. Ta vsebuje tudi obsežne statistične podatke, ki premorejo dovolj natančne informacije o jezikovni pripadnosti vernikov po farah in celo dva barvna zemljevida, ki sta prvi primer ugotovljene in vrisane jezikovne meje na Štajerskem."¹¹

Ko avtor razglablja o Trubarju, se preprosto preveč trudi dokazovati "svojo" teorijo, kjer prihaja navzkriž s svojim pisanjem in pomanjkanjem kritične presoje. "V že omenjenem delu *Ko še nismo bili Slovenci in Slovenke: Novoveške etnične identitete pred slovensko narodno zavestjo* je tako Gorazd Makarovič pokazal, da je Primož Trubar, ki sebe nikoli ni imenoval Slovenca, z imenom Slovenci naslavljal 'ljudi različnih narečij in govorov, ki naj bi razumeli in naj bi znali brati

njegov knjižni jezik" (str. 44). Da se Trubar ni nikoli imenoval za Slovenca, ne drži. Na to je opozoril že Igor Grdina.¹² Drugi del stavka pa pomeni, da se je Trubar označil za Slovenca že samo s tem dejstvom, da je pisal v slovenskem jeziku. Iz zbornika *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: V počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*, ki so ga izdali na ZRC SAZU leta 2011, je Kosi vzel vsega en prispevek, in še ta je bil naveden zgolj v vsebinski opombi. Vanj se sploh ni poglobil. Popolnoma (ne)razumljivo, saj je v njem ogromno dejstev, ki Kosijeve teze izpodbijajo. Tako avtor sploh ne omenja Trubarjevega razlikovanja slovenskih in nemških maš v Ljubljani, po katerih je slovenske maše identificiral z otroki in ljudstvom, nemške pa z gospodi, meščanstvom in rokodelci.¹³ Ali pa misli o konstituiranju "Cerkve Božje slovenskega jezika", o "našem jeziku", "našem ljudstvu", "mi Slovenci" itd., ki kažejo na neko zamišljeno skupnost. Ali pa Trubarjeve uporabe besedne zveze "slovenske dežele" ali celo v ednini "slovenska dežela". Vsekakor se je Trubarjev ogromni vpliv kazal tudi kasneje. Janez Rotar je tako v svoji knjigi *Trubar in južni Slovani* objavil seznam del iz 17. in 18. stoletja, v katerih se pojavljajo imena slovenski, kranjski, kranjski in slovenski, kranjski ali slovenski.¹⁴ Iz tega je izpeljal

naslednje ugotovitve (citiral bom samo prve štiri): "1. Tudi katoliški pisci 17. stoletja se obračajo k svojim bralcem z nagovorom *Lubi Slovenci, Krajnci inu Slovenci, Krajnci ali Slovenci* in s tem izražajo namero in zavest, da pišejo za tiste, katerih materinščina je slovenski jezik oziroma poznajo le slovenščino. 2. Opozarjajo na "pomenkanje takeh bukev" tako v 17. kot v 18. stoletju (Svetokriški, Hasl, Gutsman). 3. Zavedajo se narečnih različnosti in se v soočanju s pisnimi značilnostmi slovenščine kranjskih avtorjev vendarle ne odpovedujejo značilnostim svoje govornice, ki je pa ne vsiljujejo drugim, ali kakor piše Svetokriški: 'Nobene besede ne bom zaznamoval, ali se ima hitru ali počasi zreči, temuč sledni po navadi svoje dežele bo govoril, jest pak bom pisal, kakor so Slovenci pisali'; kakor Svetokriški opozarja na svoj 'vipavski slovenski', tudi Hasl izjavlja, da je njegova govornica "celanski slovenski"; Basar prav tako ve, da obstaja 'velik razložnik mej ludm y slovenskiha jezika'. 4. Zunajkranjski pisci priznavajo usmerjevalno moč in naravo slovenščine kranjskih piscev (Svetokriški, Basar, Hasl), kranjski pisatelji pa poudarjajo veljavo svoje tradicije in opozarjajo celo na svojo ožjo narečno naravo. Težnja k regionalizaciji oziroma uveljavljanju lastnega narečja se torej zravna s težnjo po upoštevanju tradicije (Svetokriški piše,

'kakor so Slovenci pisali'); tako ravnajo zavoljo tega, ker namenjajo knjige vsem Slovincem, čemur se nihče od piscev 17. in 18. stoletja ne odreka oziroma se ne zamejuje le v okviru svoje ožje deželne pripadnosti. Zaradi tega ob deželnem imenu dodajajo ime Slovenci, kar je hkrati izraz njihove zavesti o pripadnosti in o zgodovinski povezanosti slovenskih dežel prav v skupnem jeziku."¹⁵

Po eni strani je Trubarja pri vzpostavi knjižnega jezika gnala zgolj in samo vera (str. 132), po drugi strani pa je po Andersonu logika kapitalizma takšna, da je do zasičenosti trga pismene Evrope (v latinščini seveda) prišlo že v 150 letih po izumu tiska. "S tem, ko je bil latinski trg zapolnjen, pa se je bilo treba, po logiki kapitalizma, usmeriti k potencialno ogromnim trgov enojezičnih množic, saj so tako tedaj kot danes ljudje večinoma govorili en sam jezik." (Str. 53.) V teoriji sta teorija in praksa isto, v praksi pa seveda ne (vedno).

Tudi v nadaljevanju je avtor neprepričljiv. Poudarjanje razlik v pisanju slovenskega jezika na Koroškem, Kranjskem in Štajerskem od recimo srede 18. stoletja dalje vzbudi pri bralcu prepričanje, da je šlo za ogromne razlike neprepoznavnih razsežnosti. Po drugi strani pa je dejstvo, da je npr. Ožbalt Gutsman vpeljeval koroške posebnosti v kranjsko knjižno tradicijo ne zaradi razlikovanja, ampak zaradi

tega, da bi jezik razumeli "ne le koroški Slovenci, ampak tudi Štajerci in Kranjci (iz predgovora v *Kristjanske resnice 1777*)".¹⁶ Preko deželnih meja je namreč segala tudi cerkvenoupravna razdelitev škofij in nagovarjanje množic vernikov ne bi bilo mogoče, če ti ne bi razumeli poslanih duhovnikov (tukaj je zelo pomembna vloga kapucinov), kranjske knjige pa so uporabljali proti koncu 18. stoletja tudi v goriškem in celjskem okrožju.¹⁷

Problematične se mi zdijo še Kosijeve trditve, da je bilo podložniško prebivalstvo brez deželne, morda celo brez jezikovne zavesti (str. 21, 64-65) in da je to popravila šele šolska reforma Marije Terezije. Ljudje se morajo z nečim poistovetiti in se tako ločiti od drugih. Seveda pisnih virov za nižje sloje nimamo. Lahko pa potegnemo nekaj zelo logičnih sklepov. V stiški cerkvi so npr. na stropu pod korom grbi. In grbi dežele/plemiških družin so ravno dovolj zgovoren primer poistovetenja. Če podložniki že niso znali brati in pisati, so zagotovo prepoznali grb dežele, v kateri so živeli, in kaj ta grb pomeni. Za jezikovno zavest lahko ravno tako sklepamo, da je pri preprostih ljudeh obstajala. Če je npr. kak romar govoril samo slovenski jezik, je vedel, do kod še lahko gre na romanje, da bo se tam znašel, in da bo, če bo šel npr. v Mariazell, to bistveno težje. Ali se udeleženci Škofjeloškega pasijona

niso nikoli vprašali, zakaj le-ta poteka v slovenskem jeziku in ne v nemškem? Ali se kdo, ki ni znal slovenskega jezika, ni nikoli vprašal, zakaj ne razume te procesije na veliki petek? Janez Gregor Dolničar je namreč nekaj desetletij prej (1684) ob opisovanju svoje poroke na Ajmanovem gradu blizu Škofje Loke zapisal, da je imel duhovnik govor v nemščini, torej to zanj ni bilo samoumevno in je bilo odvisno od župnikove izbire glede na to, koga nagovarja. Plemeniti gospod je očitno pričakoval nagovor v drugem jeziku (slovenski, morda celo italijanski). Z izbiro nemščine je duhovnik izkazal plemenitima mladoporočencema in njunim gostom čast ter jih tako implicitno priznal za pripadnika višjega sloja prebivalcev, prav tako pa je to zanj hkrati priložnost, da jim dokaže, da je tudi sam na dovolj visoki ravni, da lahko občuje v "visoki družbi". "Sodim, da je bila izbira jezika pomembna kombinacija obojega, dogodka in družbenega položaja udeležencev dogodka. Slovenščina je bila okoli leta 1600 morda res mednarodno uveljavljen jezik, kakor menijo nekateri, toda očitno ne dovolj, da bi jo župnik malega kranjskega mesteca uporabil v nagovoru ženinu, po etničnem izvoru Slovincu, in nevesti iz družine sicer italijanskega porekla, ki pa je že nekaj desetletij prebivala v istem malem mestecu."¹⁸ Za identifikacijo

svoje "zamišljene skupnosti" so potrebni "drugi", in tukaj jih je moč z lahkoto najti.

Tudi nekatere Kosijeve sodbe so neumestne. "Jasno je tudi, da Kopitarjevih znanstvenih prizadevanj ni spodbujala nacionalna gorečnost, ko je bil vendar ta navdušeni avstroslavist zvest podložnik avstrijskega cesarja, ki ga je za svojo lojalnost navsezadnje tudi nagradil z visokim uradniškim položajem." (Str. 199.) Koliko zvestih podložnikov avstrijskega cesarstva se je kasneje zvrstilo, pa to ni bila ovira za njihovo slovenskost. Tudi Matija Majar Ziljski namreč v *Kaj Slovenci terjamo?* jasno zapiše, da z zahtevami "ostanemo prej in potlej verni narod svojega cesarja". (str. 214). Ali pa naslednje trditve: "Dejstvo, da Novic [Kmetijske in rokodelske novice – op. T. I.] niso brali zgolj na Kranjskem, je bilo seveda v posredni zvezi tako z uveljavljanjem Kopitarjeve jezikoslovne teze o enem in enotnem slovanskem jeziku na področju Notranje Avstrije in nekaterih predelov sosednjih pokrajin kot z od tod izhajajočimi uspešnimi predmarčnimi prizadevanji za poenotenje slovenskega knjižnega jezika, s katerimi smo se podrobneje seznanili v prejšnjem poglavju". (Str. 305.) Dejstvo je povezano s tem, da so tudi drugje Novice razumeli, oziroma so razumeli jezik, v katerem so bile napisane, in ker drugih v slovenskem jeziku ni bilo, so seveda lahko prebirali samo njih.

Najboljši del knjige je sicer tisti, kjer Kosi dela po Hrochovih fazah A in B ter analizira zapise v *Novicah*. Kljub temu je ta del gledano na obseg knjige v manjšini, kar je vsaj mene presenetilo. Zdelo bi se mi smotno ravno temu delu posvetiti večino pozornosti. Menim namreč, da je Kosi odgriznil več, kot je lahko prebavil. Te, neke vrste sinteze, ki jo je poizkusil narediti, se v tako rani mladosti preprosto ne da narediti. Zadeva se naredi, ko si v letih, ko si zaobjel že vso oziroma večino možne literature in virov. Dejstvo je, da dlje kot raziskuješ, več knjig in virov vsrkaš in potem lahko narediš pregled. Tako je tudi Peter Vodopivec napisal svoje delo *Od Pohlinove slovnice do samostojne države v zrelih letih* in ne kot svoj prvenec ali pa doktorsko disertacijo. Če primerjamo teze/argumente npr. Staneta Grande¹⁹, potem ugotovimo, da je ogromno gradiva, ki ga Kosi bodisi ni želel zaobjeti, ker preprosto ne potrjuje njegovih tez, bodisi se mu je preprosto izognil. Vendar če je že želel dokazati svoj prav, bi se moral z dejstvi in argumenti ostalih zgodovinarjev spoprijeti in jih, če je to dovolj dobro utemeljeno, zavreči, enega po enega. Zdaj smo pa v fazi, kjer lahko ima bralec zopet več vprašanj kot odgovorov.

Za konec pa še vsakomur v razmislek. Bredi Pogorelec je poljski jezikoslovec Jerzy Kuryłowicz ob neki konzultaciji

dejal: "Veste, če se pri raziskovanju pokaže, da teorija ne ustreza gradivu, torej praksi, je treba obvezno spremeniti teorijo".²⁰ Če se tega ne bomo držali, bodo zanamci ali sodobniki o nas sodili tako kot o Jerneju K.: "V tistih primerih pa, ko se dejstva niso ujemale z vnaprejšnjo predstavo, je očitno obveljalo, da je to lahko slabo kvečjemu za dejstva." (Str. 167.)

Tomaz Ivešič

1. Citiram glede na spletne objave: Igor Grdina, Zamišljena nezgodovina, Pogledi, 8. julij 2014, <http://www.pogledi.si/knjiga/zamisljena-nezgodovina>; Jernej Kosi, O zgodovinskih virih in njihovi interpretaciji, Pogledi, 9. julij 2014, <http://www.pogledi.si/knjiga/zamisljena-nezgodovina>; Igor Grdina, Jerneju Kosiju v spominsko knjigo, Pogledi, 14. avgust 2014, <http://www.pogledi.si/pisma-bralcev/jerneju-kosiju-v-spominsko-knjigo>; Rok Stergar, O teorijah zarote Igorja Grdine, Pogledi, 15. avgust 2014, <http://www.pogledi.si/pisma-bralcev/o-teorijah-zarote-igorja-grdine>; Igor Grdina, Praksa subvencio-nistične skupnosti, Pogledi, 26. september 2014, <http://www.pogledi.si/pisma-bralcev/o-teorijah-zarote-igorja-grdine>; Rok Stergar, Erare humanum est, perseverare autem diabolicum, Pogledi, 8. oktober 2014, <http://www.pogledi.si/pisma-bralcev/errare-humanum-est-perseverare-autem-diabolicum>; Igor Grdina, Homo novus v polemiki, Pogledi, 17. 11. 2014, <http://www.pogledi.si/pisma-bralcev/homo-novus-v-polemiki>.
2. Damjan Mandelc, Na mejah nacije: Teorije in prakse nacionalizma, Založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2011, str. 92-93 (dalje: D. Mandelc, Na mejah nacije).
3. Študije o etnonacionalizmu, ur. Rudi Rizman, Krt, Ljubljana 1991, str. 20-21.
4. D. Mandelc, Na mejah nacije, str. 87.
5. Ibid., str. 86-87.
6. Breda Pogorelec, Zgodovina slovenskega knjižnega jezika: jezikovni

spisi I, ur. Kozma Ahačič, ZRC SAZU, Ljubljana 2011, str. 80 (dalje: B. Pogorelec, Zgodovina slovenskega knjižnega jezika).

7. Anton Breznik, Jezikoslovne razprave, ur. Jože Toporišič, Slovenska matica, Ljubljana 1982, str. 27-54.
8. Kozma Ahačič, Nekaj vidikov umeščanja slovenščine v evropski jezikovni prostor 16. stoletja: od uporabnosti slovenskega jezika do latinskih tujk, v: Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: V počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja, ur. Kozma Ahačič in Petra Testen, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 110.
9. B. Pogorelec, Zgodovina slovenskega knjižnega jezika, str. 91.
10. Adam Bohorič, Arcticae horulae succisivae = Zimske urice proste, Založba Obzorja, Maribor 1987, str. 21-22.
11. Stane Granda, "Iz jezikovne skupnosti v politični narod", v: Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: V počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja, ur. Kozma Ahačič in Petra Testen, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 217 (dalje: S. Granda, Iz jezikovne skupnosti v politični narod).
12. Igor Grdina, Zamišljena nezgodovina, Pogledi, 8. julij 2014, <http://www.pogledi.si/knjiga/zamisljena-nezgodovina>.
13. Janko Kos, Slovenstvo kot vprašanje istovetnosti in razlike, v: Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: V počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja, ur. Kozma Ahačič in Petra Testen, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 32-33.
14. Janez Rotar, Trubar in južni Slovani, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1988, str. 352-357.
15. Ibid., str. 358.
16. B. Pogorelec, Zgodovina slovenskega knjižnega jezika, str. 48.
17. Ibid., str. 49.
18. Marko Štuhec, Besede, ravnanja in stvari: Plemstvo na Kranjskem v prvi polovici 18. stoletja, Slovenska matica, Ljubljana 2009, str. 276.
19. S. Granda, Iz jezikovne skupnosti v politični narod, str. 215-262.
20. Breda Pogorelec, "Črni optimizem", v: Pričevanja, december 1984: iz lastnih korenin: avtobiografski eseji, zvezek II, ur. Franček Bohanec, Partizanska knjiga, Ljubljana 1984, str. 206.

RAZMIŠLJANJE O TRILOGIJI HOBIT



Z izidom zadnjega dela trilogeje Hobita se je zaključilo "holivudsko" popotovanje po Tolkienovem Srednjem svetu. Zadnji del trilogeje je sprva nosil isti naslov kot knjižni izvirnik, *Tja in spet nazaj*, a se je kasneje preimenoval v *Bitko petih vojsk*. Upravičeno? Z vidika izvirnika najbrž ne. Medtem ko v zadnjem filmu bitka zavzema osrednje mesto, ji pisatelj v knjigi posveti le pičlih nekaj strani, nato pa se Bilbo onesvesti in pride k sebi šele po razpletu boja, kjer Tolkien nadaljuje svojo zgodbo.

RAZVLEČENO IN ŽE VIDENO

Kar se tiče igralske zasedbe Hobita, je ta dokaj podobna tisti iz *Gospodarja prstanov*.

Nenavadno ali pa tudi ne, je dejstvo, da v Hobitu nastopajo nekateri priljubljeni liki iz Gospodarja prstanov, ki sicer v Tolkienovi knjižni različni ne nastopajo: na primer Legolas (Orlando Bloom), Saruman (Sir Christopher Lee), Galadriel (Cate Blanchett). Če k zasedbi prištejemo še režiserja Petra Jacksona ter dejstvo, da je pustolovščina (komercialno) razdeljena na tri dele, ne moremo spregledati težnje po ponovitvi uspeha trilogije Gospodarja prstanov. Vendar se zdi, da recept "špehastega"

Gospodarja prstanov ne deluje tako učinkovito na približno trikrat krajši mladinski fantazijski povesti o hobitskem zmikavtu.

Za Hobita bi lahko dejali, da gre za neke vrste predzgodbo Gospodarja prstanov, za Gospodarja prstanov pa za nekakšno epsko razširitev motivov iz predzgodbe. Vzporednih motivov, ki kažejo na to, da Gospodar prstanov idejno sloni na Hobitu, je precej, npr. Bilbov vzpon na Samotno goro v Hobitu in Frodov vzpon na goro Pogube v Gospodarju

prstanov; ključni vlogi obeh hobitovprstanonošev, Bilba in Froda; v obeh primerih hobita spremlja posebna odprava, družčina škratov v Hobitu in bratovščina prstana v Gospodarju prstanov. V obeh primerih je Gandalf tisti, ki zgodbo zaplete in požene naprej itd.

Ob vsem tem je Hobitu odmerjena približno enaka minutaža kot Gospodarju prstanov, čeprav je slednji bistveno bolj obsežno in predvsem kompleksno delo, ki samo po sebi, z vsemi svojimi razširitvami, kliče po



upodobitvi v več delih. Hobit je na drugi strani namenjen pripovedovanju "v polkrogu pred kaminom sedeči gručici otrok", kot razmišlja Dušan Ogrizek v predgovoru k Hobitu – čeprav je to le eden Hobitovih obrazov. Zaradi navedenih razlogov trilogija Hobit z neverjetnimi 474 minutami filmskega koluta z dokaj počasnim tempom in razvlečenim dogajanjem z (bolj ali manj) enim samim prevladujočim kadromne deluje dramsko prepričljivo... Jackson v trilogijo sicer poskuša vpletati različne reference iz širšega ozadja – npr. Gandalfov in Radagastov obisk Saronove utrdbe Dol Guldur, soočenje Belega sveta s Sauronom itd. –, vendar brez posebnega dramskega učinka, saj je glavni motiv teh vstavkov, ki vsi niti niso povezani s samo zgodbo, poskrbeti za potrebno filmsko minutažo. Nekaj dodatnih minut je filmskim ustvarjalcem uspelo pridobiti še z vpletanjem novih (izmišljenih) likov in celo novih (izmišljenih) razmerij. Tako se pojavi vilinka Tauriel, ki namesto za svojim rojakom in snubcem, Legolasom, pogleduje za škratom z imenom Kili, čigar zunanja podoba zaradi tega razloga ni nič kaj preveč škratavska ...

MALI ČLOVEK IN GANDALFOVI OPRAVKI

Tolkienova saga Srednjega sveta je gotovo fenomen brez

primere, ki pa ima tudi svoje hibe – npr. vlogo Gandalfa. Tolkien se je sam tega dobro zavedal, o čemer pričajo Gandalfovi nenadejani odhodi oz. Tolkienovo načrtno manjšanje večševe vloge. Gandalfova vloga je v Hobitu, podobno kot v Gospodarju prstanov, ključna.¹Vse do dogodka prečenja Mračnega lesa Gandalf sam uspešno reši vse težave, škratje in Bilbo pa so omejeni na vlogo (nerodnih in težave povzročajočih) spremljevalcev. Kljub temu, da sta Tolkien in kasneje njegov sin Christopher poskušala razjasniti ozadja Gandalfovih nenadnih odhodov in drugih opravkov – to so poskušali tudi v filmih, vendar z drugačnim motivom –, ostaja očitno dejstvo, da je "natančno in zahtevno pletenje zgodbe nujno zahtevalo pogosto Gandalfovo odsotnost, saj bi več sicer sam premagal večino preprek, s katerimi se morajo boriti druge osebe". Tako Gandalf pred mračnim gozdom odpravo nenadoma zapusti zaradi neimenovanih opravkov. Vzorec se v primeru razširjeni in bolj dodelani različici ponovi v Gospodarju prstanov, kjer Gandalf z barlogom vred zgrmi v prepad Morije. Prihodnost Gandalfa je v obeh primerih nejasna in ima na družičino škratov z Bilbom oz. na bratovščino prstana s Frodom povsem enak učinek; na Gandalfovo vsemogočnost pač ni moč vedno računati, na njegovo mesto mora stopiti nekdo

drug, vsakdanjik. V knjižni različici lahko opazimo, kako se Gandalfova vloga postopno vse bolj manjša, medtem ko Bilbova narašča.²Vse do "resničnega vodje", tako Tolkien v Hobitu.

In prav t. i. mali človek, kakor je zatrjeval Tolkien, je vstopna točka v Srednji svet, kar pa je v holivudski različici zamegljeno. Res je, da ima v filmski upodobitvi Bilbo še vedno pomembno vlogo, vendar gledalcaprej kot poistovetenje z Bibom (ali Frodom v Gospodarju Prstanov) pod pritiskom filmskih učinkov vleče k poistovetenju z Gandalfom ali kakšnim drugim mogočnim likom. Vendar gre najiminennejša vloga najmanjšemu – Bilbu Bogataju. To je paradokсно in neobičajno za sodobno zahodno percepcijo, nikakor pa ne tuje krščanskemu duhu. Bilbo ni modrec ne vojščak, ni posebej izobražen, niti ne kaže kakšnih drugačnih obetov za primernost zasvojo vlogo. Povrh vsega je Bilbo zaprisežen zapečkar, ki bi se, če bi se le lahko, za ceno dobre večerje in polne pipe tobaka odpoval celotnemu potovanju, vojnemu izplenu ... Zdi se, kot bi se sredi vsega znašel po nečednem naključju. A vendar je Tolkien Gandalfu položil v usta besede, ki to jasno zavračajo. Bilbu namreč na koncu potovanja izreče znane besede: "Saj ne misliš resno, kaj, da si bredel skozi vse pustolovščine in odnašal celo kožo samo zato, ker se ti

je obračalo kolo sreče, in samo zavoljo tebe?"

Izidabitke petih vojska, kakor razpleta velike bitke na poljanah Pelennor v Gospodarju prstanov, ne odloči fizična moč, temveč "majhne" odločitve usmiljenja in ljubezni. Tolkienova vstopna točkaja torej mali človek z majhnimi vsakdanjimi dejanji. Gandalf je v prvem delu trilogije na vprašanje Galadriel: "Zakaj Bilbo?" odgovoril s pomembnimi besedami: "Nekateri verjamejo, da lahko zlo kroti samo silna moč. Jaz pa sem ugotovil, da ni tako. Odkril sem, da drobne stvari, vsakdanja dejanja navadnih ljudi varujejo pred temo. Drobni izrazi prijaznosti in ljubezni ..." Hollywood to razmišljanje obrača na glavo ali vsaj zamegli, ko žaromete usmerja v nedosegljive sposobnosti in lastnosti ...

OČARATI, PREVZETI, GANITI

Ali torej lahko zaključimo, da je Peter Jackson popačil Tolkienovo stvaritev? Ne. V trilogiji smo priča epskim spopadom med škrti, vilinci, orki ..., prizorom, vrednim Tolkienovega pisateljskega genija. In sicer v tem smislu, da očarajo, prevzamejo, ganejo ... Ne smemo pozabiti, da je to bil tudi osnovni motiv Tolkienovega pisanja sage o Prstanu. Tolkien je glede svojega motiva za ustvarjanje zapisal: "Poglavitni motiv je bila pripovedovalčeva želja, da bi ./../ priklenila pozornost

bralcev, jih zabavala, jih razveseljevala in jih tu pa tam morda razburila ali globoko ganila." Čeprav je Hobit idejno krščansko (katoliško) delo, je Tolkien to dejstvo namenoma potisnil v ozadje – takisto ustvarjalci filma, vendar ponovno iz drugačnih razlogov. Tolkien je zelo prefinjeno zastavil celotno delo v smislu moralne krščanske uporabnosti – Hobit ponuja v mnogih ozirih, seveda zapakirano v svet pravičnih bitij, krščanski pogled na svet. Isto občestvo, ki bi se v drugačnih okoliščinah norčevalo iz krščanskega pogleda na svet, ga v Hobitu in Gospodarju prstanov morda sprejema. Kot je poudaril Tolkienov življenjepisec, Daniel Grotta-Kurska, dobre ljudi v Srednjem svetu "spodbuja in vodi etični sistem, ki krščanski v vseh pogledih, razen po imenu". Tolkienovi liki vedo, kaj morajo narediti, pa čeprav včasih pri tem oklevajo. "Čeprav so moralne odločitve, ki jih morajo sprejeti liki v Tolkienovih delih, pogosto zapletene in zato težavne, pa vedno obstaja prava izbira – pa ne prava samo za to osebo ali v tej situaciji, ampak tudi v univerzalnem smislu. In če v Srednjem svetu vedno obstaja prava izbira, vedno obstaja tudi napačna. S svojim prikazovanjem absolutne resnice, objektivne pravice in krivice ter dobrega in zlega, ki nista relativna, Tolkien predstavlja svet, ki se bo krščanskim bralcem zdel precej znan," zapiše Devin Brown. Morda je torej, če

upoštevamo Tolkienovo željo, prav, da je film takšen, kot je, "holivudski spektakel".

Samo Skralovnik

1. Gandalf izbere Bilbo, Thorinu izroči skrivni zemljevid in ključ, družino obvaruje pred Ajdi, v Meglenem gorovju kaže pot, pokonča velikega grdina, škrate iztrga iz krempljev njegovih podanikov ter, ko srečno, a popolnoma brez vsakršne hrane in možnosti za nadaljevanje pustolovščine prispejo na drugo stran Meglenega gorovja, za povrh družino popelje še k Beornu.
2. Oris situacij, ki jih Bilbo uspešno razreši in postaja voditelj tovarišije (vloga Gandalfa se manjša, vloga Bilba pa večja), z navedenimi stranmi v Hobitu (1986): dogodek z Ajdi (ta naloga je Bilbova prva in mu spodleti), dogodek s pajki (160sl.), s sodi (178sl.), z vrati na Samotni gori (202–204), zadnji hip predlaga umik v rov pred Smaugom (216), poizveduje pri Smaugu (najde Smaugovo šibko točko, kar je za nadaljnji razplet ključnega pomena) (224, 261), roti škrate, naj zaprejo skrivna vrata in se skrijejo (228), izroči svetinjo (264sl.) itd. V grobem lahko zaključimo, da sta si vse naloge "razdelila" Gandalf in Bilbo. Po Gandalfovem odhodu je Bilbo "prevzel v njihovi pustolovščini mesto resničnega vodje (219).

