

Jože Snoj

*Med besedo in Bogom*

Založba Obzorja, Maribor 1993 (Znamenja; 118)

Med besedo /in Bogom / so pesniki. To so tri poglavja knjige. Med besedo in Bogom je tudi enajst v knjigi zbranih esejev, katerih časovni lok se boči med letoma 1981 in 1990 in ki torej predstavljajo cvetober nepolnega desetletja Snojeve esejistike. V zvezi z esaji ni moč govoriti o prvem, temveč o ponovnem branju, saj so bili že predstavljeni kot govor, prispevek ali pa so bili objavljeni v revialnem tisku, pod istim ali nekoliko spremenjenim naslovom. Vsekakor kaže ponovna objava določeni temeljitost in tehtnost esejev kot odgovorov na določena vprašanja. Ker se dotikajo različnih tem, je nemogoče govoriti o enotnem vtisu, ampak le o posameznih esejih. Njihova glavna značilnost je, da so izredno samosvoji, ne montaignovski ali baconovski, ne teoretični ali znanstveni, ampak snojevski, pesniški.

Med besedo in Bogom nahaja Snoj področje, zaznamovano z avtorjevo večno temo – poezijo in s spremljevalnimi vprašanji v zvezi z ontologijo literature, njeno bitjo iz Boga, njenim razbiranjem in posredovanjem. Glavni problem je namreč poezija, ki zanjo trdi, da je ne moremo konceptualno dojeti (in s tem misliti, znanstveno raziskovati in analitično proučevati), marveč jo lahko le začutimo in doživimo. Je torej *tisto, ki je, kar je*. Je *zunaj literarne teorije in filozofije*, noben teoretično-znanstveni instrumentarij ji ne more do živega; ta se lahko ukvarja le s formo, zunanostjo kot praznim hitinom, ki ga je zapustil metulj, do bistva pa ne more. Še več, ne sme, da je ne poškoduje! Edini, ki se je lahko dotakne, je pesnik. *Pesnik za druge (odslej kratko pesnik) je človek, ki skuša v preroški zaznamenovanosti, ki je ponižnost in predrznost poklicanega, o svojem pogovoru (dvogovoru?) z Bogom govoriti soljudem.*

V strukturalistični leksiki oddajnik oziroma pretvornik, je torej medij med Bogom in ljudmi, nekakšen angel brez kril (razlika med njim in umetnikom, ki ustvarja druge umetnine, ni popolnoma jasna oziroma drugače: ker se Snoj ne ukvarja z drugimi vrstami umetnosti, se postavlja vprašanje, ali je pesnik privilegiran). Izbranst polbožanskosti podeli pesniku Bogu imanentna Beseda, ki si ga izvoli za razlagalca, ga posveti v skrivnost.

Takoj moram povedati, da jemlje Snój ocenjevalcu veter iz jader. Avtorju pomeni namreč vsak poskus ovrednotenja poezije nekoristno in jalovo početje, ki je samo sebi namen ter brez legitimnosti in kakršnekoli teže. Prav programatsko pogloblja razcepljenost, ki se vleče že od Platona naprej, globok jarek med poezijo (literatura) in filozofijo (zbirni pojem za vse teoretično in znanstveno), torej staro razliko med verovati in verjeti: *Ne, na nébesu poezije nima eksaktna znanost kaj meriti, kaj ugotavljati, kaj predvidevati, skratka – kaj iskati.* Poezijo lahko torej podaja, emitira le pesnik. Razlagalci (beri teoretiki) do nje nimajo dostopa. Je torej doživetje poezije samo in izključno duš(ev)no, emocionalno, brez enega samega racionalnega koncepta?

Iz tega sledi, da ta Beseda (Beseda, ki je bila pri Bogu ...) ne more delovati racionalno, govoriti umu, ampak se mu postavlja nasproti kot dogma: da bi bila sprejeta ali zavrnjena. Poezija je neulovljiva po Snoju zaradi dejstva, da je vsaka (poetska) umetnina le delček nikoli se ne končujočega dialoga med Bogom in pesnikom ter da zato ne more biti nikoli ujeta v nobeno shemo. *Že res, da je dialog z Bogom pesnikova osebna nastrojenost, vendar mislim, da ne more biti vednost o poeziji izenačena z vednostjo o Bogu, pa čeprav naj bi bila njegov medij, edini možni stik oziroma način sporazumevanja z njim.* Tu gre za nezdržljivi poziciji filozofije: laično in krščansko, ki imata različni predpostavki in izhodišči: najvišji vrednoti!

Naslednji esej, ob katerem se ustavim, ima popolnoma drugačen ustroj. Spis *Moderni kristjan in absurd slovenstva* je izšel v danes že antološki 57. Novi reviji. Pri obravnavanju tega eseja se je treba, zato ker se eksplicitno ukvarja s politiko, ozreti na letnico nastanka (1987), saj moramo upoštevati takratne politične razmere, ki že svobodnjakarskemu, kaj šele katoliškemu pisanju sploh niso bile naklonjene, hkrati pa obstaja nevarnost, da bi se, zaradi politične narave, močno prisotna aktualnost hitro izgubila. Dejstvo, da si ga je pesnik ponovno želel objaviti z letnico 1993, kaže nekaj izjemnega – takratni prispevek svojega pomena ni niti najmanj spremenil, kaj šele izgubil. Rekel bi celo nasprotno, da je le pridobil tehtnost, zato ga lahko z enakim pritrjevanjem odprtosti in pohvalo (zaradi neposrednega in nedvoumnega stališča) beremo še zdaj.

Snoj se tu za trenutek odreče svoji pesniško-svetopisemski dikciji in postane konkreten: spregovori o cerkvi in njenem statusu tu, na Zemlji, pri tem mu je v pomoč odlomek iz publikacije *Bohinjski teden* iz leta 1939, ki katolištvu, cerkvi trdo očita konformizem, vsiljevanje vrednot, nespoštovanje avtonomne svobode, oddaljevanje od ljudi, zavračanje neodvisnih katoliških vernikov. Naštevaje vse obremenilne postavke iz tistega časa, Snój ugotovi, da je situacija (leta 1987) nespremenjena. Teoretično utemelji razliko med to- in onstranskostjo na ontološki diferenci, ki nas (bivajoče) bridko razmejuje od Boga (Biti). Tako torej tudi cerkev kot institucija ni absolutna. *Pota božje previdnosti niso militantno premočrna bližnjica ...* Nima edina pravice do dostopa do resnice; to sama razglša kot skorajda samoumevno. Absolutno (kot generični pojem) nikomur med nami ni dostopno neposredno, ampak prek, kot pravi Snój, *absurda*. Ta je v tem, da najbolj verjamemo, verujemo v nekaj, kar je

racionalno najmanj dokazljivo in preverljivo. Cerkev, ki je *doslej ideološko militantno in brezkompromisno uveljavljala svoje eshatološko poslanstvo nad svetom*, bi se morala tega absurda ovesti, *ga reflektirati*, torej soočiti zemeljsko z nebeško sfero. In kam bi jo to pripeljalo? Predvsem bi se morala zavedati, da je prvi in edini človekov odnos do Boga ponižnost, strpnost in ne gospodovalnost, globoka ponotranjenost in ne klerikalizem (v pomenu težnje po podreditvi vseh form človeškega življenja, *že/l/je* po oblasti v *božjem fevdu*), blagost in etičnost, ne pa neobčutljivost. Torej tudi tu ne more veljati sintagma iz Orwellove Živalske farme o enakopravnosti živali. *A rimskokatoliška cerkev, kakršno doživljamo do sedanjih dni, noče ali pa si ne upa tvegati. Boji se, očitno pohujšanja svojih pohlevnih in prav toliko tudi brezličnih ovčic ...* In spet drugje ... *še zmeraj goji vdanega, poslušnega, intelektualno nereflektiranega, dogmatiziranega in zato dogmatskega vernika ...* Tudi Jože Krašovec v enem svojih prepričljivih člankov raziskav v Bogoslovnem vestniku (Božja dobrotu za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove, sicer v kontekstu kolektivnega božjega povračila) pravi, da moramo poleg *božje absolutnosti* upoštevati tudi *relativnost sveta v celoti in človekovo svobodo v njem*. To pa spet stopa v nasprotje z glavnim trendom cerkve institucije, ki nam, materinsko-očetovska, zapoveduje-prepoveduje, zanika tisto kvaliteto, s katero nas je ustvaril Bog – možnostjo samostojnega odločanja, samostojnega krmarjenja lastne usode v varni pristan ali stran od obale. Če smem citirati Krašovca še dlje: *V razmerju do relativnega sveta Bog preprosto ne more ravnati po absolutnih enosmernih merilih*. Cerkev, ki ne priznava (ali pa noče priznati) nerazrešljivega konflikta med absolutom in konkretnostmi, je nenavadno podobna vsakemu navadnemu, časovno omejenemu, majhnemu človeškemu oblastništvu. Ravna kot zavračani farizeji in pismouki. Nas psihološko bolj pozna? Bolje vé, kaj je za nas dobro? Je to iz strahu, da bi se ljudje odločali prej za hudo (n. b. se je človek enkrat že odločil za sadež z drevesa spoznanja)? Naj ponovim za odlomkom iz Bohinjskega tedna: ... *le spontano sprejete vrednote ostanejo*.

Kako hudo res je to! Prisiljeni ali prestrašeni vernik ni pravi vernik. Tudi zelot ne! Mislim, da tudi primer Joba, čeprav skušanega čez vse človeške mere in meje, ni pretiran glede vrednosti prepričanja, ampak je vzorčni primer predanosti, zvestobe in vere. Narobe pa je petelinovo kikirikanje še tako posvečenemu Petru zadostno opozorilo o njegovi slabosti. Cerkev bi se morala vedno zavedati, da je edino strpen donos do bližnjika zares v pravem pomenu etičen, saj ga spoštuje v njegovi (tudi ne)človeškosti, pa naj se z njim strinja ali ne, toda sankcionirati tega ne more. Tu je tudi njena moč, v njenih neomejenih in neomajnih dobroti in razumevanju. Tu jo je tudi napadal Nietzsche, ko ji je očital ljubezen do slabotnih, zavrženih in bolnih. Vsak, še tako velik grešnik, ima možnost pravega odpuščanja. Tako globoko (ali visoko) etični princip – tako nekako bi si razlagal tudi princip svetega pri Tinetu Hribarju – pa ni več področje, ki bi bilo izključno v cerkveni posesti. Menim namreč, da tudi civilna etika, od razsvetljenstva dalje zasnovana na človeški entiteti kot najvišji vrednoti, določeni z dialektično eksistenco, predstavlja enakovredni moment krščanski. Hribar

(v seriji treh člankov Razlika med božjim in svetim, Nova revija) sodi celo, da je bilo to sveto tisti princip, ki je vodil Antigono k njenim dejanjem.

Kljub podobnim sklepom se Snój ne spusti s svoda krščanstva, ampak zasnuje nov lik sodobnega vernika – lik *modernega krščanskega intelektualca*. Ta bi moral biti nedogmatski, odprt, tudi nekoliko skeptičen. Ampak odnos institucije in družbe ostane enak. Zato avtor pravi: *Odprtost preostale slovenske družbe do slovenske rimskokatoliške cerkve pogojuje odprtost taiste cerkve do svojih modernih vernikov*. Odločitev o tem, koliko se je to uresničilo sedem let kasneje, koliko se je spremenil dogmatizem, pa prepuščam bralcu.

Podobno se s konkretnim političnim trenutkom ukvarja še esej *Naš trenutek kot znamenje časa*. Sama zase govori letnica zapisa 1990, ki izdaja čas drugačnih (naivnih?) pogledov na propad oziroma zlom komunizma, te ječe narodov, ki ga je vsakdo doživljal na svoj način. Snój gleda na to s sebi lastnega, poetičnega brega. *Pomagajmo si z ontološko sestro mistične zamaknjenosti – s poezijo*, pravi, pri tem mu poezija pomeni drugačen način gnoseološkega procesa od filozofije. Poezija, *imitatio creati*, ima tako tisto eksplikativno moč, ki jo čistemu racionalizmu primanjkuje, je verovanje in doživetost skrivnosti in ne gola razumska kalkulacija. Racionalno predstavlja Snóju tisto zlo, ki je razvrednotenega, porazsvetljenskega skeptika pripeljalo do v vojne iztekajočih se nacionalizmov. Zgodovinski trenutek, ki je *nadstvarno v stvarnem* oziroma *razumsko nedojet v razumsko nedojemljivem*, je po avtorju dojemljiv le *umljivo verujočemu* (najbrž modernemu kristjano).

Čeprav je ta trenutek utemeljen obtočno (parafraza Heraklita?), kar bi filozofija danes poimenovala dialektično (že od Hegla dalje vtopljen v našo bivajočost) in ima zato, poleg imanentnih lastnosti, tudi objektivne zakonitosti, nam Snój odreka možnost racionalnega spoznanja ali reflektirane zavesti o tem našem trenutku.

Zanj ta čas ni navadni čas, ampak je *čas epifanije, prihoda Boga*, to kaže na zasidranost v transcendenci. Snójevo dokazovanje se ves čas opira na vzore antične tragedije in gre nekako takole: doživetje znamenja časa kot prihoda Boga je lahko le katarzično, torej kot izhod iz tragične situacije, ki se kondenzira v absolutnem neskladju zemeljskega in božjega sveta. Snój meni, da je Bog najbolj prisoten ravno tam, kjer ga ljudje najbolj pogrešamo (v konkretnih stiskah, osebnih tragedijah), ravno to naj bi bil dokaz njegovega neskončnega usmiljenja. Junak tragične situacije je tragični junak; misleč, da dela dobro, se bliža samouničenju, ker se pregreši nad *nedotakljivo svetostjo življenja*. Krog se počasi sklene: ko spoznamo svojo tragično zmoto, se ovemo Boga, stopi pred nas zgodovinski trenutek. *Če smo ga* (Slovenci – op. p.) *subjektivno zmožni doživljati epifanično*, potem smo njegove objektivne priče. V tem dokazu ni jasno, kdaj uporablja pesnik pojem deističnega boga ali teističnega Boga, laičnega svetega ali krščanskega Svetega. Antična tragedija seveda ne govori o krščanskem, na Kristusovi smrti in vstajenju utemeljenem Svetem, to dokaže tudi Hribar (ibid.). Če s Snójem tako sklepamo, je laično sveto, sposojeno iz te terminologije, glede na božje Sveto, drugorazredno. Je naše, človeško, relativno in ne

absolutno. Tako je torej vsak, ki ne veruje, ubožnejši za to kategorijo življenja – za Sveto. Toda tudi še tak ateist lahko spoštuje sveto kot laični princip, ki je prav tako etičen, le da je njegova referenčna točka druga.

In zakaj naj bi bile poezija, mistična zamaknjenost, ezoterična gnoza edino pravilne za razpoznanje zgodovinskega časa oziroma trenutka? Snój meni, da zaradi *zloma racionalizma*, ki da je v *skrajni posledici zmeraj nihilističnih ideologij* rojeval *zavojevalske nacionalizme močnejših*. Težko se strinjam s tezo, da je racionalizem v svoji prvotni obliki, ko si je želel le pravilnega napredka in resnične osvoboditve človeka in hlepel le po ljudem dostopnem regulativnem principu, bil tisti demon, ki je človeka razčlovečil. Izrodile so se, res, spremljevalne teorije, absolutopije kot machiavellizmi, utilitarizmi, socializmi, nacionalizmi. Humanistična predstava renesanse o osvoboditvi iz sholastičnega prijema, o programatorskem značaju védenja (ki resda vodi za seboj kot stranski produkt skepso), voltairovska ideja racionalistične sprostivne mističnega balasta, ostajajo zame še danes prepričljive. V Francozovih bojovnih geslih o razumu, naravi in človeštvu bi težko našel kal destrukcije namesto odprtosti. Sta Sodoma in Gomora zares tako daleč? Zato tudi nisem prepričan, ali je izključno epifanično prepoznanje zmote potrebno za Jobovo vero, se mi pa zdi čisto mogoče, da bi lahko Slovenci živeli zgodovinski trenutek, ne da bi ga prepoznali.

Tretji del zbirke esejev izpolnjujejo Snojeve avtopoetske vizije različnih pesnikov: Hölderlina, Kocbeka, Gregorja Strniše, Boža Voduška, Cankarja. V središču avtorjevega zanimanja je spet pesnik, *izklicevalec Boga* in njegova izbrana pozicija. V taki konstelaciji se v eseju toliko ostreje zariše tragični portret Edvarda Kocbeka, Pesnika, a tudi ideologa in politika, ki se je v določenem zgodovinskem momentu čutil poklicanega politično rešiti slovenstvo in mu pokazati pot iz teme. O njem pravi, da *je naš največji mojster pesniških samoprevar*. Tragičnost njegovega ravnanja je v razrvanosti katolika revolucionarja, ki koleba ves čas med (nezdružljivima) vero in revolucijo, ki ves čas zaradi tega neskončno trpi. V tem pripovedovanju je čutiti avtorjevo obdelavo resničnosti, saj se iz kronista prelevi v avktorialnega naratorja. Tako literarizirani Kocbek deluje močnejše in učinkoviteje. Tragiko pesnikovega lika obarva Snój še s pomočjo njegovih citatov, enega na primer s 16. februarja 1943 (Tovarišija): *Če ne sodimo z duhovnega stališča, temveč s stališča zgodovinske učinkovitosti, potem gre komunistični stranki prvenstvo v tehnični izpeljavi slovenskega narodnega osvobojenja*. Na istem mestu govori (pri Snoju necitirani) Kocbek še dlje: *Novo ravnotežje, ki prihaja do njega, potemtakem ustreza revolucionarnemu razpletu te vojne ... Trezno gledanje pravi, da je slovensko utelešenje mogoče le v socialističnem družbenem redu*. Ker tragični zmoti sledi tragično prepoznanje, je to doletelo tudi Kocbeka, ki se je takrat oprjel vere. Gre za leto, ko se je z dolomitsko izjavo formalno končala politična diferenciranost OF. Podlegel je torej skušnjavi združiti nezdružljivo. Na istem mestu pravi: *Če stvarnost natančno analiziram, ugotovim dva bolj ali manj nasprotujoča si elementa, liriko in zgodovino, fantazijo in račun ...* In računanje s fantazijo se običajno ne obnese, še posebej, če so pravila računanja fleksibilna in jih sproti določujejo drugi.

Še en esej se dotika vprašanja Boga v literaturi, in sicer esej o Cankarju oziroma Pirjevcu. Snój mu očita, da je Cankarjevo izjavo *tribesednega in poslednjega spoznanja* Mati – Domovina – Bog (črtica Konec, Podobe iz sanj), o katerih Pirjevec v delu Ivan Cankar in evropska literatura pravi: *Morda v celotnem Cankarjevem delu ni besed, ki bi kakor te tri, tako strnjeno in tako zvesto podajale smisel vsega njegovega prizadevanja ...*, zamenjal v trojico Mati – Domačija – Bit. S stališča vernika je tako laiziranje krščanskih vrednot nedopustno, medtem ko naj bi bil za Pirjevca tak zapis le hiperestetiziranje najvišje vrednote, ubranosti esence z eksistenco. Drugi očitek pa je, da je Pirjevec to vprašanje revolucionariziral. Citiram Pirjevca: *Za nas pa je zdaj odločilno dejstvo, da je Cankar slovenski nacionalni program doživljal kot problem proletariata, kakor je razvidno iz njegovih znanih besed o narodu proletarcu ...* (ibidem). Snój namreč meni, da ni imel Pirjevec nobene podlage, na kateri bi lahko Heideggerjevo *nemetafizično bit ... vnesel preprosto v Marxov dezalienacijski proces človekove socialne osvoboditve*. Gre torej za očitek katoliškega intelektualca laičnemu, da je ta sekulariziral temelj in izhodišče krščanske metafizike v zgolj enega od operabilnih pojmov moderne filozofije. Zato se sprašujem, ali oba sploh lahko kdaj spregovorita isti jezik?

Ne glede na to, da so bila ta razmišljanja že publicirana, je njihova zbranost koristna. Tako združena besedila predstavljajo pregled čez tovrstno Snojevo ustvarjalnost in kažejo njegov celoviti esejistični portret. Eseji, ki venomer nihajo med versko in svetno razlago, nudijo bralcu (okvirno) dvoje vrst branja, medtem ko ponujeni razpleti temeljijo na krščanski dogmi in njenih vrednotah, s katerimi se lahko bralec strinja ali pa tudi ne. Ideološko so torej razmišljanja zasidrana v univerzumu, kjer je Bog najvišja vrednota, ki nas ljudi in naše bitje ter žitje določa, kjer je Bog prvi gibalec in najvišji sodnik. Najboljši so tisti eseji, iz katerih govori pesnikova osebna prizadetost, ki kažejo še drugačno vrednost: poleg teoretske, ki jo avtorju narekuje zavzetost za obravnavane probleme, se mu nekje vtihotaplja, drugje pa javno paradira še poetski diskurz, ki je, čeprav znanstveno manj domišljen, domišljijsko iskriv in umetniško-jezikovno bogat.

Krištof Jacek Kozak