

Štirje kriteriji dovršenosti leposlovja iz katoliškega vidika¹

Razmislek ob diskusiji o Jančarjevem romanu

Katarina, pav in jezuit

Uvod

Glede na splošno apatičnost prostora, v katerega pada naša literarna produkcija, ne srečamo zlahka strastne diskusije o kvaliteti kakega literarnega dela, kakršni smo lahko bili priča po izidu Jančarjevega romana *Katarina, pav in jezuit*.² Če naj k temu dodamo, da je šlo za debato izrazito katoliške provenience, nam lahko postane jasno, da se ta roman in nanj nanašajoča se kritiška debata sama od sebe ponujata kot odlikovana snov za razmislek o kriterijih kvalitete leposlovja iz katoliškega vidika.

Smiselnost takšnega razmisleka morda ni takoj očitna. Postane pa razvidna, če pomislimo, da je ravno leposlovje kot najbolj neposredno razodetje Lepote za človeka³ v tem življenju tisto, ki kaže tostranskemu človeku Smer in Cilj.⁴ Samo torej, če bomo znali določiti pristne katoliške kriterije dovršenosti leposlovja, se bomo lahko polno usmerjali v (za nas katoličane edino) pravo Smer in Cilj. Poskusu take določitve pa je posvečen ta zapis.

Prikaz in analiza kritiške debate o romanu

Na tem mestu nas zanima le tista kritiška debata o Jančarjevem romanu, ki je potekala znotraj izrecno katoliškega konteksta. Debata sicer ni izrecno izpostavila svojih katoliških predpostavk, pač pa se je sukala okrog vprašanja splošno umetniške kakovosti romana. Ker pa za katoliškega kritika kakovost umetnine ne more ne biti skladna z njegovo kato-

liškostjo, smemo brati stališča avtorjev debate (ki so vsi brez izjeme katoličani) glede kakovosti romana, hkrati kot stališča o njegovi kakovosti iz *katoliškega vidika*. V toliko nam bodo ključni poudarki te debate služili kot zelo učinkovito sredstvo za razbiranje kriterijev kakovosti literature iz katoliškega vidika.

Debata je potekala leta 2001 v treh revijah: v *Slovenskih jezuitih*, v *Zvonu* in v *Božjem okolju*. Aprila je p. Franc Cerar DJ podal oceno romana v *Slovenskih jezuitih*,⁵ na katero se je oktobra odzval p. Franc Kejžar DJ v isti reviji.⁶ V *Zvonu* je junija neodvisno od te debate med Cerarjem in Kejžarjem podal svojo oceno romana Janko Čar.⁷ Decembra je Kejžar podal svoje stališče o romanu še v *Božjem okolju*,⁸ kjer je podal svojo oceno tudi jezuit Marjan Kokalj.⁹ Kljub temu da se vsi ti prispevki ne nanašajo izrecno drug na drugega, jih lahko povežemo v enovito debato, saj vsi obravnavajo roman glede na skoraj povsem identično vprašanje: *ali je res ta roman prikaz tega, da sleherno plemenito človekovo prizadevanje slednjič konča v razsulu, v blatu, v zlu?* Ali vendarle sredi teme v tem romanu posije tudi luč? Cerar in Kokalj se nagibata bolj k stališču, da v zadnji posledici luči v tem romanu ni, Čar in Kejžar pa da luč vendarle posije.

Da bo nadaljevanje našega zapisa čim manj hermetično, je dobro, če na kratko povzamemo vsebino romana. Slednji nas pomakne v 18. stoletje, ko jezuit Simon Lovrenc po šolanju na ljubljanskem jezuitskem kolegiju in po vstopu v jezuitski red odide v paragvaj-



ske redukcije. Po okrutnem zatrtju teh razvitih jezuitskih misijonskih središč s strani Portugalcev, se vrne v Evropo in pretresen nad krutostjo zgodovine izstopi iz jezuitskega reda. Ko je že doma, na Kranjskem, se pridruži velikemu romanju k zlati skrinji sv. Treh kraljev v Köln. Na romanju spozna Katarino. Med njima se splete pristno ljubezensko razmerje. Istočasno s tem romanjem poteka vojaški spopad med Avstrijo in Prusijo v okviru sedemletne vojne. Vanj so vpotegnjeni tudi kranjski vojaki. Med njimi je tudi topniški stotnik Franc Windisch, Katarinin prevzetni dolgoletni znanec (pav), ki ga je sicer ona skrivoma vedno občudovala. Po raznih (včasih tudi zelo krvavih in blatnih) romarskih dogodivščinah sta Katarina in Simon odtegnjena drug drugemu. Medtem ko Simon išče Katarino, pade ona v Windischeve kremplje. Med njima se razraste perverzno

razmerje. Windischa nato pohabi pruska karteča v bitki pri Leuthenu. Katarina, ki ga je medtem zasovražila, se ga naposled usmili in mu začne streči. Simon ju končno najde in v navalu ljubosumja ubije Windischa. Simon in Katarina odrineta znova v Köln, kamor sta se napotila z romanjem, a ga še nista dosegla. V Kölnu se Katarina ponoči skrivoma prikra-de do zlate skrinje, medtem Simon zaprosi, da bi ga znova sprejeli med jezuite. Na koncu romana najdemo zlomljenega patra Simona, ki čisti Ksaverjevo kapelo pri sv. Jakobu v Ljubljani. Katarini se je medtem rodila hčerka. Politične silnice Evrope prisilijo jezuitski red k razpustitvi. Zadnji akord romana nam prikazuje Simonov odhod proti domači vasi s pomenljivim imenom Rob.

Cerar o romanu ugotavlja, da se vse končuje v polomiji, v blatu. V Prepadu onkraj Roba. Dobri nameni romarjev se končajo v

krvavih odločitvah njihovega voditelja Mihaela in v vaških pretepih. Simonova jezuitska pot se konča z razočaranjem nad zgodovino in z izstopom iz reda. Njegovo ljubezensko iskanje s Katarino se konča v umoru in v duševni zlomljenosti. Katarinino iskanje ljubezni s Simonom se konča v pohotnem razmerju z Windischem. Windischevo iskanje slave se konča s pohabljenjem. Napori jezuitov se končajo v razpustitvi reda. Na koncu ostaja pred nami samo še pogorišče, kaos razbesnelih gonov.¹⁰ Do podobnih zaključkov, sicer po nekoliko drugačni poti pride tudi Kokalj, ko pravi, da avtorja v romanu "v splošnem zanima le nagonska resničnost".¹¹

Drugačno stališče, kot že nakazano, zavzemata Kejžar in Čar. Kejžar v obeh svojih prispevkih reinterpreterira katastrofičnost romana, ki jo izpostavlja predvsem Cerar v katarzičnost in pretresljivost. Slednjo Kejžar razume kot znamenje najgloblje kvalitete umetniškega dela: "Beseda 'pretresljivo' po navadi nima vrednostnega predznaka, ker se tak dogodek človeka dotakne v najgloblji, (so)čustvujoči človeški človečnosti, ki vodi tudi k bistvenemu, 'edino potrebnemu', k duhovni streznitvi ali razsvetljenju."¹² Poleg tega poudarja, da iskanja junakov po svoje dosežejo lasten Cilj. Katarina vendarle pride do zlate skrinje in Simon vendarle v teku celotne zgodbe ostaja na nek način jezuit. V tem romanu se torej ne končuje vse v blatu.¹³

Čar še odločneje zagovarja, da ni temá zadnja resnica tega romana. Vanjo, da še kako posije luč, ko se Katarina usmili Windischa, ki ji je storil toliko hudega. Se kesa svojih grehov in mu odpusti. To je zlata skrinja iz Kelmorajna: Katarinino kesanje, odpuščanje, usmiljenost.¹⁴

Štirje kriteriji kakovosti leposlovja iz katoliškega vidika

Jasno je, da vprašanje prisotnosti Luči sredi temé, ki jo roman razgrne pred nas, ni le

neko poljubno vprašanje, ki bi si ga zastavljali avtorji te debate. Prisotnost Luči poleg temé je po njihovem mnenju kriterij, po katerem je mogoče razbrati, ali je roman globinsko kvaliteten ali ne. Brez temé pač ne gre, saj je roman in sleherno leposlovno delo vedno prikaz življenja, to pa je vselej preizkušano. A poleg preizkušnje je v življenju vedno tudi navzoča Luč, ki temo izganja in ki je vedno močnejša od nje, čeprav se nam včasih morda to ne zdi. In za vse avtorje naše debate je ta Luč lahko le Kristusova in torej katoliška v globinskem in bistvenem smislu. Tako, lahko vidimo, da se vprašanje kakovosti leposlovne umetnine za te pisce zvede na vprašanje prisotnosti katoliško razumljenega Dobrega in zla v njej; na prisotnost katoliške Razrešitve in katoliško zastavljenega problema. Pri tem se seveda zastavlja vprašanje, kakšno je katoliško razumevanje Dobrega in zla. Dobro v katoliškem smislu je, kot rečeno, lahko le Kristusovo in torej Kristus sam, Bogočlovek,¹⁵ sinteza Božjega in človeškega, neskončnega in končnega,¹⁶ nadčutnega in čutnega, duhovnega in telesnega.¹⁷ Disharmonija med tema dvema poloma, odsotnost te sinteze, tj. odsotnost Kristusa pa je zlo.¹⁸

Glede na to bi lahko razvrstili katoliški kriterij kakovosti leposlovja v dve točki. Iz katoliškega vidika je popolna tista leposlovna umetnina, ki:

- i) zastavi problem na katoliški način, tj. kot problem napetosti med neskončnim in končnim, duhovnim in telesnim itd.
- ii) razreši ta problem na katoliški način, tj. s (kristično) sintezo zgoraj omenjenih polov.

Toda tako razvrstitev bi kazalo nekoliko razčleniti, saj (glede i)) zastavitev problema lahko pomeni dvoje: a) prisotnost obeh polov v umetnini in b) prikaz napetosti in boja med njima. Poleg tega tudi ni isto, če je (glede ii)) razrešitev podana le kot prehodni, vmesni element v razvojnem toku umetnine, ki kot tak ne daje ton celoti, ali pa kot sklepni

akord, ki daje celoti ton. Na osnovi teh pripomb bi lahko torej našteji štiri kriterije polne leposlovne umetnine iz katoliškega vidika:

- a) katoliška zastavitev problema v smislu prikaza obeh polov napetosti;
- b) katoliška zastavitev problema v smislu prikaza notranjega boja med tema dvema poloma;
- c) prikaz katoliške razrešitve omenjene napetosti v posameznih vmesnih elementih;
- d) prikaz katoliške razrešitve v sklepu.

Samo umetniško besedilo, ki vsebuje vse te štiri značilnosti tako na vsebinski kot na slogovni ravni lahko imamo za popolno leposlovno umetnino iz katoliškega vidika.

Nadnaravno vrednotenje leposlovja kot dopolnitev naravnega

Pri tem pa vsekakor kaže upoštevati še eno ključno distinkcijo. Gre za distinkcijo med redom narave in redom milosti; za distinkcijo, torej, na osnovi katere sta I. in II. vatiškanski koncil potrdila načelo *avtonomije zemeljskih stvarnosti*¹⁹ in ki bi jo lahko vsebinsko lepo povzeli s tomističnim načelom *gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam* (milost ne ukinja narave, pač pa jo predpostavlja in dopolnjuje).²⁰ Sprejetje vere je namreč milost. A milost, tj. Božji poseg, ne deluje nikoli mimo narave, pač pa tako, da naravo predpostavlja in dopolnjuje. V tem se kaže, da vse, kar je naravno, je samo po sebi dobro in vsebuje določeno mero popolnosti. Zato so zemeljske stvarnosti deloma avtonomne.²¹ A do polne dovršenosti jih lahko popelje le milost, nadnarava, vera. Zato pa zemeljske, tj. naravne stvarnosti niso povsem avtonomne.²²

Glede na to, če želimo pravilno postaviti kriterije dovršenosti literature iz katoliškega vidika, moramo poskusiti preslikati odnosje med redom narave in redom milosti tudi na zgoraj nakazane kriterije. Še pred tem pa mo-

ramo proučiti razmerje med naravo in nadnaravo iz takega vidika, ki nam bo omogočil omenjeno preslikavo.

V prvi formulaciji kriterijev smo videli, da lahko naše štiri kriterije zberemo pod dva splošnejša kriterija. Pod prvim (i) se zbereta kriterija, ki zadevata katoliško zastavitev problema ali vprašanja (kriterij a in b), pod drugim (ii) pa se zbereta kriterija, ki zadevata katoliško razrešitev vprašanja (kriterij c in d). Mogoče bomo lahko ravno skozi ta dva splošnejša kriterija preslikali nakazano razmerje med redom narave in redom milosti. Tovrstna preslikava se zdi povsem sprejemljiva, če pomislimo, da je pravzaprav tisto dobro v naravi ravno njena naravna težnja k Dobremu,²³ tj. k Bogu in če pomislimo, da je težnja vedno strukturirana kot iskanje in torej (za umna bitja) kot *vpraševanje*. *Razrešitev* tega vprašanja pa je potemtakem istovetna dosegu Cilja iz strani naravnega iskanja. Dosega Cilja pa je stvar milosti.²⁴ V tem smislu bi lahko torej razumeli tista dva kriterija, ki zadevata zastavitev vprašanja (a in b) kot kriterija naravne kakovosti literarnega dela, druga dva kriterija (c in d) pa kot kriterija nadnaravne, popolne kakovosti literarnega dela. Slednja dva kriterija namreč zadevata razrešitev vprašanja.

To pa pomeni, da lahko razločimo *naravno in nadnaravno* vrednotenje literature iz katoliškega vidika. Naravno vrednotenje bo temeljilo na prvih dveh kriterijih (a in b), nadnaravno pa na slednjih dveh (c in d). Popolnoma dovršeno literarno delo iz katoliškega vidika je torej lahko le naravno in nadnaravno dovršeno literarno delo, tj. literarno delo, ki odgovarja *vsem štirim kriterijem*, saj, kot rečeno, prava nadnaravna dovršenost vedno predpostavlja naravno.²⁵ Kljub temu pa je iz katoliškega vidika tudi naravno dovršeno delo (tisto delo, ki odgovarja le 1. in 2. kriteriju) v določenem smislu popolno, in sicer v naravnem smislu. Naravna dovršenost dela je tudi tisto prostorje, v katerem se lahko kato-

liško vrednotenje literature brez težav sreča z naravnim, laičnim vrednotenjem, medtem ko je človeškemu pogledu le s pomočjo milosti vere dostopna nadnaravna dovršenost kot dovršenost. Zaradi odsotnosti te milosti je pač bilo za laično grško uho Pavlovo označevanje na Areopagu v njegovem izrazito nadnaravnem, vstajenskem delu (Apd 17, 31-32) le blebetanje. Z zanimanjem pa so mu prisluhnili, ko je govoril o stvareh dostopnih naravnemu razumu (Apd 17, 21-30). Naravna dovršenost se torej ne kaže kot dovršenost le iz katoliškega vidika, pač pa tudi iz laičnega, nadnaravna dovršenost pa le iz katoliškega vidika. Slednja dovršenost, v svojem zadnjem dometu razvoja, pa predpostavlja in dopolnjuje naravno dovršenost.

Izkaz sprejemljivosti prikazanih kriterijev na treh primerih

Pesniški opus Franceta Balantiča

Najlažje bo izkazati sprejemljivost navedenih štirih katoliških kriterijev leposlovja na treh literarno-teoretsko že dobro obdelanih leposlovnih umetninah. Zaradi želje po nazornosti in kratkosti se bomo omejili le na analizo vsebinske plati teh umetnin. Slogovno razsežnost bi lahko izpeljali iz vsebinske in sicer tako, da bi našli ustrezni slogovni izraz obema poloma kristične sinteze: bolj senzualen, dekadenten slog bi ustrezal telesni, končnostni plati sinteze, bolj strumen, energičen pa duhovni, neskončnostni.²⁶ Nadaljevanje slogovne analize bi se povsem ujemalo z nakazano širitaktno strukturo vsebinske analize.

Najprej bomo izkazali sprejemljivost kriterijev na slovenskem literarnem opusu, ki velja iz katoliškega vidika za vsestransko dovršena. Gre za pesniški opus Franceta Balantiča.²⁷ Če bomo uspeli izkazati Balantičev opus kot vsebinsko ustrezen glede na zgoraj navedene kriterije, bomo v nezanemarljivi meri izkazali sprejemljivost navedenih kriterijev.

O tem, da Balantičev opus ustreza prvega kriteriju, pričajo njegovi znameniti verzji poudarjeno erotične narave, kot so "vozle vseh žil mi razveži"²⁸ in "zaprezi ljubica razkošja vrance",²⁹ ki živo prikazujejo pol končnosti, telesnosti in čutnosti v njegovem opusu. Prav tako je prikazan nasprotni pol neskončnosti, raztelesenosti in nadčutnosti v verzih o ognju kot je verz "naj bom dolgo, dolgo bakla nema, ki potnikom samotnim v noč gori"³⁰ ali v verzih o smrtnosti kot je verz "trohneče vence sem si strgal z glave"³¹ ali "joj, lep je molk s prstjo zasutih ust".³²

Ustreznost Balantičevega opusa drugemu kriteriju lahko izkažemo na osnovi verzov o pesnikovi razpetosti med silnicami, ki ga iz čutnosti vlečejo v nadčutnost in obratno. Silnice iz čutnosti v nadčutnost začutimo recimo v verzih *Agonije ljubezni*,³³ kjer se na dnu vse čutne bohotnosti teles zareži Smrt – raztelesenje. Zdvomljenje nad čutnostjo najdemo tudi v sonetu *Odpoved*.³⁴ Vzratne silnice najdemo v pesmih, ki ubesedujejo zdvomljenje nad nadčutnim na osnovi čutnega: npr. v gonarskem sonetu *Vse*.³⁵

Prisotnost katoliške sinteze obeh polov najdemo npr. v pesmi *Nekoč bo lepo*,³⁶ ki tako, kot nobena pesem prepričljivo upesnjuje eshatološko odrešeno telesnost – kristično sintezo končnosti in neskončnosti, čutnosti in nadčutnosti. Ta telesa so namreč pijana, poplajena v opojnost zemlje (čutni pol), toda hkrati ranjena in blazna od bolečine (nadčutni pol). Torej Balantičev opus ustreza tudi tretjemu kriteriju.

Ustreza pa tudi četrtemu, saj to isto sintezo najdemo tudi v verzih enega izmed najbolj sklepnih mest Balantičevega opusa, v 14. sonetu *Venca*: "Nič več razpadanja se ne bojim, čeprav mi vseč je to čakanje bežno".³⁷ Pesnik na koncu *Venca* se nič več ne boji smrti, ni več zgolj telesen, čuten, usmerjen v končno, toda prav tako ni zgolj usmerjen v neskončno, v nadčutno, saj mu "všeč je to čakanje bežno".

Balantičev opus se je torej vsebinsko izkazal iz katoliškega vidika za dovršenega tako na naravni kot na nadnaravni ravni zaradi očitne skladnosti z vsemi štirimi navedenimi kriteriji.

Pregljev roman *Plebanus Joannes* in novela *Thabiti kumi*

Izkažimo še naš niz kriterijev na Pregljevem romanu *Plebanus Joannes*. Pregljeva proza prav gotovo velja za začetek ti. slovenske katoliške leposlovne pomladi in za njen prozni vrh.³⁸ To velja tudi za Pregljevega *Plebanusa*.³⁹ Poglejmo ali bo to ustaljeno mnenje potrdila (in sistematizirala ter precizirala) aplikacija naših štirih kriterijev na omenjeno delo.

Prav gotovo lahko trdimo, da sta v romanu prikazana oba problemska pola: končnost (kot telesnost) in neskončnost (kot nadčutnost). Prva se kaže v neprestanem pojavljanju skušnjav erotične narave v Joannesovi duševnosti;⁴⁰ druga pa pride najbolj drastično do izraza v Joannesovem kaznovanju Katričine ljubezenske avanture z zaprtjem nesrečnice v kostnico.⁴¹

Napetost med tema dvema poloma se izraža po eni strani v vikarjevem zdvomljenju nad upravičenostjo kaznovanja Katrice. To zdvomljenje še dodatno spodbudi dejstvo, da se Katrici, po noči prebedeni v kostnici, zmeša. Po drugi strani pa v stalnem vikarjevem premagovanju vzgibov lastne telesne sle.⁴²

Prisotnost katoliške razrešitve se v *Plebanusu Joannesu* razkrije v slovitem stavku, ki predstavlja sklepni akord romana o prednosti ljubezni pred pravičnostjo: "Ljubezen mater je presegla pravico moža."⁴³ Materinska ljubezen naj bi bila tista kristična sinteza, v kateri naj bi se uskladili pretirana čutnost pohote in pretirana nadčutnost, raztelešenost "pravice moža". V toliko naj bi roman odgovarjal tretjemu kriteriju dovršenosti iz katoliškega vidika. Ker je ta omenje-

ni odlomek hkrati sklepen, lahko rečemo, da roman ustreza tudi četrtemu kriteriju. Vendar to ustreznost četrtemu kriteriju postavlja deloma pod vprašaj novela *Thabiti kumi*, ki predstavlja neke vrste nadaljevanje in naknadni sklep romana, v kateri najdemo Potrebuježa, ki ob priliki podeljevanja bolniškega maziljenja zapade v pošastno erotizacijo svetega obreda.⁴⁴ V tem dodatnem sklepu torej ne najdemo kristične sinteze, pač pa njeno popolno nasprotje (kot čutno enostranskost). Sinteza, ki jo je Pregelj izdelal na koncu *Plebanusa Joannesa* se izkaže za nezadostno, če omogoča takšno izkrivljanje. Ljubezen mater je pač preveč vezana na porajanje, na vitalistično in spolnostno obnavljanje življenja, da bi lahko kot taka bila neposredno razprte kristične sinteze. Želja po tej ljubezni pa vikarja Potrebuježa zavede v omenjeno srhljivo in grešno dejanje.

Roman torej z vsebinskega vidika ustreza skoraj popolnoma merilom dovršene umetnine iz katoliškega vidika, zaradi sicer popolne skladnosti s prvim, drugim, tretjim, toda deloma problematične skladnosti s četrtnim kriterijem. V naravnem oziru je torej roman dovršen, ni pa povsem dovršen v nadnaravnem oziru.

Naslovna štirivrstičnica Prešernovih Poezij

Po zgornjem sistematičnem izkazu sprejemljivosti kriterijev na primerih dveh literarnih umenin, ki jih smemo uvrščati brez zadržkov v sam vrh slovenske katoliške literature, se sedaj obračamo k preizprašanju skladnosti Prešernovih *Poezij* – enega izmed nespornih vrhuncev slovenske laične literature in seveda slovenske literature nasploh – z nakazanimi kriteriji.

Dovolj je, če vzamemo v obravnavo naslovno štirivrstičnico Prešernovih *Poezij*, ki jo je treba očitno razumeti kot nekakšno izhodišče in smiselni povzetek celotne zbirke.

Tako se zdi, da je vsaj Prešeren razumel to pesem, glede na mesto, kamor jo je lociral.

*Sem dolgo upal in se bal,
slovo sem upu, strahu dal;
srce je prazno, srečno ni,
nazaj si up in strah želi.*⁴⁵

Pesem pesniško osvetljuje krogotok upanja in strahu, ki se (najbrž po procesu kakršnega Prešeren razvije v *Sonetih nesreče*) sprevrne v odpoved upanju in strahu. To odpoved najizraziteje tematizira sedmi, sklepni sonet *Sonetov nesreče*: *Čez tebe več ne bo, sovražna sreča*. A ta otopelost, to tñalsko razpoloženje, v katerega nas popelje odpoved želji, pesnika ne zadovolji: *“nazaj si up in strah želi”*. In (začarani) krog se sklene v večno prehajanje iz želje v odpoved in iz odpovedi v željo. Iz končnega in čutnega v odpoved končnemu in čutnemu (torej v odločitev za nadčutno in neskončno, kakor nakazujejo sklepni akordi *Krsta pri Savici*) ter zopet nazaj.⁴⁶ Gre za blodni kolobar med ekstremoma kristične sinteze, ki traja vse dotlej, dokler ne uskladimo polov napetosti, dokler ne sestopimo v Sredino kolobarja, h Kristusu samemu. Tega sestopa, ki ustreza nadnaravnima kriterijema dovršenosti leposlovja v omenjeni štirivrstičnici ni. Je pa v tej pesmi kolobarski problem napetosti in razpetosti med poloma kristične sinteze opredeljen s takšno monumentalno elementarnostjo, kakršne slovenska literatura še ni presegla.

S tem je seveda jasno, da pesem povsem ustreza naravnima kriterijema dovršenosti iz katoliškega vidika na odlikovan način, ni pa v njem sledu ustreznosti nadnaravnim kriterijem.

Epilog

Predloženi in na konkretnih primerih izkazani kriteriji predstavljajo prispevek k sistematični izdelavi katoliške leposlovne este-

tike, na katero bi se lahko oprla katoliška leposlovna kritika. Izdelava jasnih temeljev za takšno kritiko se zdi še posebej potrebna v današnjem slovenskem prostoru, kjer je domača katoliška literatura v zadnjih desetletjih izgubila tisto markantnost, ki je bila zanjo značilna v predvojnem obdobju ti. slovenske “katoliške pomladi”⁴⁷ in ki je predpogoj za jasno usmerjanje naroda h katoliško razumljenemu poslednjemu Cilju.⁴⁸ Tedanja jasna (čeprav v marsičem enostranska in zmotna) kritiška usmeritev je bila eden izmed temeljnih vzrokov za tedanji razcvet katoliškega leposlovja. Smemo torej upati, da bi takšna prenovljena in poglobljena kritiška jasnost in sistematičnost omogočila vznik nove, *še bolj cvetoče* slovenske “katoliške pomladi”.⁴⁹

1. O razlogu zakaj govorim tu o katoliškem in ne le o krščanskem vidiku prim. opombo 15.
2. Drago Jančar, *Katarina, pav in jezuit*, Ljubljana 2000.
3. Človek v tem življenju razumeva vse skozi besedo, zato je tisto, kar je najbolj neposredno dano skozi besedo hkrati tisto, kar je najbolj neposredno dano nasploh. Leposlovje pa je ravno način najbolj neposredne danosti Lepote skozi besedo.
4. Cilj kot tisto kar privlači našo željo in torej kot tisto Privlačno ni nič drugega kot Lepota sama.
5. Franc Cerar, *Katarina, pav in jezuit – Ocena romana*, v: *Slovenski jezuiti* 2 (2001), str. 64-66.
6. Franc Kežar, *Še o “Katarini, pavu in jezuitu”*, v: *Slovenski jezuiti* 5 (2001), str. 161.
7. Janko Čar, *Drago Jančar: Katarina, pav in jezuit*, v: *Zvon* 3 (2001), str. 89-91.
8. F. Kežar, *Pretresljiva človeška drama*, v: *Božje okolje* 11-12 (2001), str. 32.
9. Marjan Kokalj, *Prodajanje klišejev*, v: *Božje okolje* 11-12 (2001), str. 33-34.
10. Prim. F. Cerar, n. d., str. 65.
11. M. Kokalj, n. d., str. 33.
12. F. Kežar, *Pretresljiva človeška drama*, prav tam.
13. Prim. prav tam.
14. Prim. J. Čar, n. d., str. 90.
15. Zato govorim tu o katoliškem in ne o krščanskem vidiku. Vidik, ki ima Kristusa kot Bogočloveka za Temelj je po nujnosti izrazito katoliški in manj izrazito protestantski ali pravoslaven zaradi

- poudarka na Inkarnaciji, ki je v določenem pomembnem smislu tuj protestantsvu (odklanjanje evharistije, opravičenje zgolj po veri in ne po delih, kar ukinja človeški doprinos itd.) in v določeni meri tudi pravoslavju, ki z zavračanjem dogme o *Filioque* nekoliko manj poudarja Kristusa kot pa katolištvo. O tem prim. tudi H. U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, IV, *Spirit and Institution*, Ignatius Press, 1995, str. 112-118, kjer tudi veliki švicarski teolog izpostavlja, da je kristični poudarek v katolištvu izrazitejši kot pa v protestantizmu in pravoslavju, kjer je po njegovem mnenju bolj v ospredju pnevmatični poudarek. Glede tega, da je za katoliško leposlovje bistveno prav vprašanje napetosti med telesnostjo in duhovnostjo, minljivostjo in večnostjo prim. Janko Kos, *Slovensko katoliško leposlovje včeraj in danes*, v: *Tretji dan* 4/5 (2002), str. 103.
16. Krističnost kot sintezo končnosti in neskončnosti sijajno prikaže Nikolaj Kuzanski v večih delih: prim. recimo *De visione Dei*, XX, v slov. prev. K. Geister: O Božjem pogledu, Ljubljana 1997, str. 61 sl.
 17. V sovisju s Kuzančevim razumevanjem krističnosti kot sinteze končnosti in neskončnosti razume Solovjov krističnost kot sintezo tvarnosti in ne-tvarnosti (idealnosti), telesnosti in duhovnosti, prim. Michelina Tenace, *La bellezza – unità spirituale*, Rim 1994, str. 85. Solovjovovo razumevanje je za naše razmišljanje dragoceno še posebej, ker izpostavi tako razumljeno kristično sintezo kot bistvo lepote, prim. prav tam.
 18. Na isti način je zlo definirano v Vladimir Solovjov, *Občij smysl iskusstva*, Sobr. Soč., VI, Bruxelles 1966, str. 82, cit. po M. Tenace, n. d., str. 112.
 19. Prim. *Conc. Vat. I.*, const. dogm. De fide cath., cap. III. (DzS 3019: S 43); *Koncilski odloki. 2. Vatikanski vesoljni cerkveni zbor*, CS 36.
 20. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3; *Quaestiones disputate de veritate*, I, q. 8, a. 5, arg. 3; q. 8, a. 5, ad 3.
 21. *Koncilski odloki. 2. Vatikanski vesoljni cerkveni zbor*, CS 36, § 2.
 22. Prav tam, § 3.
 23. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, c.
 24. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa contra Gentiles*, III, 52; *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4; I-II, q. 5, a. 5.
 25. V tej sintezi naravne in nadnaravne dovršenosti se še enkrat na čudovit način izkazuje merodajnost kristične lepote kot sinteze končnosti in neskončnosti, narave in nadnarave.
 26. Prim. v temelju dokaj sorodno sistematizacijo slogovnih značilnosti v Johann Christoph Friedrich Schiller, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*, v it. prev. G. Boffi: L' educazione esteica dell' uomo, Milan 1998, str. 143 sl.
 27. Prim. J. Kos, n. d., str. 104: "Balantičeva poezija [je] eden od vrhov 'katoliške pomladi'".
 28. France Balantič, *V ognju groze plapolam*, Ljubljana 1944, str. 46.
 29. F. Balantič, n. d., str. 44.
 30. F. Balantič, n. d., str. 82.
 31. F. Balantič, n. d., str. 71.
 32. F. Balantič, n. d., str. 156.
 33. F. Balantič, n. d., str. 49.
 34. F. Balantič, n. d., str. 50.
 35. F. Balantič, n. d., str. 15.
 36. F. Balantič, n. d., str. 129.
 37. F. Balantič, n. d., str. 84.
 38. Prim. J. Kos, n. d., str. 103.
 39. Prim. Prim. navedbe kritik romana pretežno katoliške provenience v Ivan Pregelj, *Plebanus Joannes*, Ljubljana 1975, str. 137-140.
 40. Prim. I. Pregelj, *Plebanus Joannes*, Ljubljana 1970, str. 13.
 41. Prim. I. Pregelj, n. d., str. 114 sl.
 42. Prim. I. Pregelj, n. d., str. 165.
 43. Prim. I. Pregelj, n. d., str. 168; Ta sinteza se dejansko še najbolj izkaže v sklepnem prizoru, ko se vikarjevo hrepenjenje in odpor do Katričinega telesa (ki želi bolnega duhovnika podojiti) združita v mistično zrenje doječe Božje Matere Marije (Prim. I. Pregelj, n. d., str. 170-172).
 44. Prim. I. Pregelj, *Thabiti kumi*, Ljubljana 1983, str. 118-124.
 45. France Prešeren, *Poezije*, Ljubljana 1985, str. 23.
 46. Najbrž vzporednica z začaranim krogotokom hrepenenja, ki ga mojstrsko razpre Cankar v *Lepi Vidi* ni neumestna.
 47. Izraz "katoliška pomlad" uporabljam tu v istem smislu, v katerem ga uporablja J. Kos v navedenem delu.
 48. Prim. zadnje stavke uvoda v pričujoči zapis.
 49. Ob tem velja omeniti še (morda preroške) Kosove besede o možnosti prenovitve slovenske literarne "katoliške pomladi" ali "renouveau catholique": "(...) dejstvo je, da se je ['renouveau catholique'] pojavil v primerjavi z zahodnimi zgledi z zamudo in je bil z zgodovinskimi dogodki druge svetovne vojne in iz te zrasle revolucije prekinjen, onemogočen in v glavnem prisiljen v zunanjo ali notranjo emigracijo, bi govorilo v prid domnevi, da je njegova oživitve mogoča in v mlajših generacijah celo verjetna" (J. Kos, n. d., str. 103).