

Igor Grdina

BRIŽINSKI SPOMENIKI KOT DIALOŠKI TEKST



V knjigi *Blindness and Insight* Paul de Man razloži svoje pojmovanje intersubjektivnosti pri razumevanju teksta: gre za to, da dve subjektiviteti, avtorjeva in recipientova, sodelujeta pri pozabljanju svojih posebnih identitet¹. De Man v tej zvezi uporabi celo izjemno oster pojem uničevanja subjektivitet: obe strani da se stapljata v en subjekt, s čimer izgine prvotna razlika med avtorsko in recipientsko subjektiviteto². V takšno razumevanje je kajpada zajeto očitno nasprotovanje Bahtinovemu pojmovanju dialogizma, ki sloni na so-delovanju dveh subjektov, zapletenih v samorazjasnjevalni dialog: o uničevanju subjektivitet - vsaj kolikor so le-te navezane na lastne individualitete - tod ne more biti govora. Toda Bahtin pojem dialogizem, ki je ena njegovih najvzemirljivejših in vsekakor tudi ena njegovih osrednjih hermenevitično-poetiških zamisli, jasno omeji na pripovedno prozo, ki se tako loči od tropološke polisemije poezije, kar de Man v svojem izjemno prodornem eseju *Dialog in dialogizem* (iz knjige *The Resistance to Theory*) po vsej pravici razume kot monološko zastranitev velikega ruskega učenjaka z zelo daljnosežnimi posledicami³. Dejansko gre za napolnjevanje oz. zamenjevanje vsebine pojma dialogizem z vsebino pojma dialog, kar seveda ni ustrezno. Zato se de Man zavzame za jasno distinkcijo med obema pojmomoma. Če je za Bahtinovo razumevanje dialoški kot v bistvu dialoga najpomembnejše, da dvogovor pripelje *nekam* (do samorazjasnitve subjektov, ki sta/so vanj zapletena/i),

je za de Mana odločilno, da dialogizem *nekam vodi* (v izničevanje subjektivitet; tako se tekst v procesu oscilacij nikoli dokončljive dekonstruktivne dialoški med poetiškimi in hermenevitiškimi instancami, ki se more odvijati tudi onstran dialoga kot oblike besedila, osvobaja vsaj najradikalnejših oblik relativizma). V skrajni posledici zgolj predstavljuje končnosti tega procesa more dialogizem v smeri manovskega pojmovanja voditi k stanju individualitete, ki ga omenja Aristotel na najbolj skrivnostnem, a za razmisleke najpobudnejšem mestu svoje *Poetike*, se pravi tam, kjer govori o katarzi (če si seveda ta pojem antičnega sveta, ki verjetno korenini še v ontološkem pojmovanju mimesis, novoveški um sploh more prav interpretirati).

Te besede uvoda so mišljene kot opozorilo, da pojma dialogizem, ki ni le eden ključnih pojmov M. M. Bahtina, temveč sodobne literarne vede nasploh (pri čemer seveda ni nobenega dvoma, da ga ni produktivno zapirati zgolj v njene okvire), ne gre povezovati zgolj z dialogom. To je odločilno za njegovo uvedbo v razmisleke o besedilih, ki ne pripadajo žanrom pripovedne proze.

V Brižinskih spomenikih (dalje BS) vsekakor hitro najdemo posamezne poteze dialoga (vendar to za njihovo doživljanje kot dialoškega teksta nemara celo ni najpomembnejše). Drugi karantanski spovedni obrazec, izpričan v BS III, je pri celostnem razumevanju teksta, torej pri nekakšnem literarnovednem vzporedniku gestaltistične psihologije, mogoče razlagati kot repliko na govor oz. pouk o grehu in pokori, ki ga uvaja, tj. kot odgovor na BS II. BS III je namreč tekst vseh in vsakogar, medtem ko je BS II tekst posvečenca, ki se obrača na vse in vsakogar znotraj določenega civilizacijsko-kulturnega kroga (tistega, ki se je oblikoval na vplivnem območju rimske cerkve, se pravi tistega, ki se je doživljal kot vesoljen, katoliški). Podoben je tudi položaj v BS I: njegova prva vrstica je tekst, ki ga ne more izgovarjati vsakdo, temveč le posvečenci (oz. posvečenec, ki ima pravico do uporabe majestetične množine - recimo škof -: Glagolite po naz (!)), medtem ko je nadaljnje besedilo besedilo vsakogar, tako posvečenih v dogmatiko vere in skrivnosti pismenstva, ki jim je namenjeno izgovarjanje prve vrstice, kakor tudi njihovih poslušalec.

Ker je pričujoče razpravljanje pravzaprav bolj kakor kakšno dokončno sporočilo mišljeno kot prolegomena k raziskovanju BS kot dialoškega

¹ P. de Man, *Blindness and Insight*, Minneapolis 1983², str. 64.

² P. de Man, n. d., str. 10.

³ P. de Man, *Dijalog i dialogizam*, v: Bahtin i drugi, Zagreb 1992, str. 127-135, posebej 131-134.

besedila, se v nadaljevanju hočemo posvetiti zgolj nekaterim dialoškim razmerjem in njih izrazom v tekstu.

Če začnemo pri najvišji avtoriteti sveta BS, pri Bogu, moremo reči tole: v BS II je troedini Bog kristjanov navzoč zgolj preko opisa učinkov svoje moči in svoje pričujočnosti v svetu ljudi. Najprej je v skladu z razlagami pisma apostola Pavla Rimljanom (5, 12) prikazana posledica njegovega neusmiljenega sodništva prvemu človeku, preko katerega so si vsi ljudje po teološkem pojmovanju sorodniki (v času nastanka BS si tega bržčas ni bilo mogoče in tudi ne treba predstavljati povsem biološko: besede, ki označujejo sorodniške odnose, se npr. poudarjeno rabijo za ogovor sovereev - bratje, sinki: slednji izraz je očitno lahko rabil le posvečenec, ki pa se zaradi ideologije seksualnega pesimizma v zahodni cerkvi z biološkim očetovstvom ni mogel hvaliti, pa čeprav celibat še ni imel tiste vloge, ki jo je zadobil v reformskem katolicizmu 16. stoletja). Teološki prednik vseh ljudi, Adam, "ded naš", je v trenutku nespoštovanja jasnih Gospodovih bivanjskih vodil nasedel Neprijaznemu, se pravi Zlodju, ki je v BS II prav tako navzoč zgolj opisno, preko omembe svojih podvigov v svetu ljudi. Pomenljivo pa je, da je na enem mestu opremljen z atributom časovnosti: Zlodej je star, medtem ko je Bog seveda privzdignjen nad tovrstne določnice - njegovo cesarstvo je pač "na veke". Hudič torej pripada svetu časa: po v srednjeveškem krščanstvu razširjeni teoriji o šestih dobah, je bila tedanja sodobnost že čas starosti⁴.

A Bog, ki je nad časom, se v teku zgodbe BS II spreminja: iz ostrega Adamovega sodnika z začetka teksta se prelevi v odpuščujočo idealiteto tistih potomcev prvega človeka, ki so zaradi svojega "deda" sicer grešni, vendar

1. verujejo v njegovo postavo,
2. delajo dobra dela.

Takšna konstelacija dejstev občestvo verujočih posledično sili - pač zaradi katoliškega priseganja tako na evangelijsko sporočilo kot tudi na cerkveno tradicijo - k spovedovanju in očiščenju od grehov (se pravi od nevere in slabih del), kar bo odločilno v trenutkih poslednje sodbe, ko se bo moglo začeti "življenje po tem /življenju/" (kakor pravi BS I). Zato pa se Zlodej prav nič ne spreminja - razen tega, da se

očitno stara. Človek, ki z Zlodjem deli ujetost v čas, se za razliko od njega spreminja (nespreminjanje v času je, kakor se zdi, drugo ime za grešnost) ter je glede tega podoben Bogu, ki pa v svoji nadčasnosti odgovarja na poboljšanje človeškega rodu z morebitno podelitvijo milosti na sodni dan. Ljudje so sčasoma prešli od slabosti polnega edninskega pradedca do prave stanovitnosti množičnih mučeniških pričevaleev vere. Bog se potemtakem v BS II razvideva skozi najrazličnejša razmerja: do Adama, do njegovih "potomeev" in preko ravnanja človeškega rodu tudi do Zlodja. Hudič je torej v stiku z Bogom le preko učinkov svojega delovanja v svetu človeškega rodu oz. v svetu časa, pri čemer spremenljivost, ki je lastna ljudem, le-te odvrča od nespremenljivosti Neprijaznega. S tem se ustvari možnost vzpostavitve pozitivnega dialoškega razmerja med nadčasnim Bogom in časnimi ljudmi. Do tod gre zgodba posvečenca, ki je tudi zgodba o preteklosti - vendar s potencialno odprtostjo v sedanost in prihodnost. Zdaj se more začeti zgodba vseh in vsakogar, zgodba BS III, ki predstavlja udejanjanje možnosti, napovedanih ob koncu BS II. Soočeni smo z nekakšnim krščanskim vzporednikom hegeljanskega pojma "konea zgodovine": isto, kar so nekdanj dosegli mučenci s krvjo svoje vere, lahko sedaj vsakdo kar z besedami spovedi. Vse poti morejo voditi v nebo, kakor so v antiki vodile v Rim: vsako zgodovinsko obdobje - kot kaže - premore svoj prostor konea zgodovine!

V BS III je Bog navzoč kot eden izmed ogovorjencev, medtem ko je Zlodej še nadalje obsojen na posredno pričujočnost (dela in lepotije). Če se BS II začena z božjo akeijo etičnega čiščenja, katere objekt je prednik vseh ljudi, se BS III začena s podobnim dejanjem, le da je dogajanje iz preteklosti premeščeno v sedanost, človek pa je postal subjekt vsega dogajanja. Zato kakšne dokončnejše posledice, kakršne so opisane v BS II (grešnost preide na ves človeški rod), tu niso gotove, čeprav tudi ne izključene - vendar le na ravni posamičnikove duše, ki utegne biti odrešena. Sploh pa posledice dogajanj v BS III ne morejo biti vesoljne, kakršne so one v BS II. V tem se razlikuje moč besede, ki jo izgovarjajo vsi, od moči besede, ki jo izgovarja le posvečenec.

Če BS II prikazuje dviganje človeškega rodu od Adamove slabosti k vzornosti mučeniških pričevaleev vere v preteklosti ter v prihodnost posega z vso neusmiljenostjo in strogostjo, z napovedjo poslednje sodbe, se BS III ozira v čas sveta od izjemnosti mučencev nekdanjosti do vsakdanjosti vseh, ki se s

⁴ J. Le Goff, *Srednjevekovni imaginarij. Eseji*, Zagreb 1993, str. 132.

pomočjo božjega služabnika izpovedujejo. Herojska doba vere je torej že minila: ni več kvalitativnih premikov, kakršni so zaznavni na poti od Adama do mučencev, temveč gre zdaj za to, da se doseženo ohrani in razširi na vse in vsakogar. Pri tem so prvi, ki so v preteklosti dosegli stopnjo sedanjosti, mučenci, že postali priprošnjiki ljudem sodobnosti BS za dosego božje milosti. V prihodnosti pa se kaže možnost še nadaljnega povzdiga - v trenutku poslednje sodbe ob koncu časa. Sedanjost se v takšnem razumevanju kajpada začenja z učlovečenjem Sinu božjega oz. kakor pravi BS I: *"Bose, Ti pride ze nebeze, vse ze da v moku za vuiz narod, da bi ni Zlodeiu otel."* Odtlej je dana možnost za odrešitev, pri čemer so prvi, ki so bili deležni milosti te možnosti, morali trpeti, česar pa pozneje rojenim ni več treba, saj more beseda izraziti tisto, kar je nekdanj življenjski stil oz. življenjska usoda - pripadnost veri, ki jo je na svet prinesel Jezus Kristus. Karantanska spovedna obraza se skupaj z govorom, ki uvaja BS III, v dialoški perspektivi kažeta kot prikrita zgodba časa, uzrta skozi katoliško doživljanje stvarstva. To je zgodba Svetega pisma in življenja cerkve, seveda povedana skrajno zgoščeno. Če parafraziramo oznako Thomasa Manna za liriko, moremo reči, da gre za v orehovo lupino stisnjen svet časa. Ali tudi čas sveta. Pomembno pa je še nekaj: gre za zemeljsko sporočilo, ki se dviguje v razodetvene višave, medtem ko je Sveto pismo bilo iz njih poslano na zemljo. V globini BS se potemtakem skriva mnogo več, kakor morebiti izgleda na prvi pogled, in vsekakor je zelo točna misel Ivana Grafenauerja, ki je BS II doživljal ne le kot ozko pridižno, temveč kot najširše katehitično besedilo⁵. Konecept dekonstruktivističnega dialogizma nam omogoča tudi izven oblik pripovedne proze opaziti dialoška razmerja, ki tekst umeščajo v najrazličnejše kontekste, od zgodovinskih in filozofskih do intertekstualnih.

Toda poglobimo se še za nekaj hipov v zgodbo časa v BS oz. točneje v njen konec. Trenutek poslednje sodbe je v BS III napolnjen z upanjem na milost. Čas torej v sopostavitvi BS II in BS III nikakor ni nekaj samo po sebi negativnega ali grozečega, celo nasprotno, možnost za odrešitev se v njegovem teku povečuje - in zanj celo ni treba več trpeti, ker besede vere v spovedi zadobivajo isto pričevanjsko moč, kot so jo nekoč, v dneh prvih kristjanov, imele muke. Čas je nekaj problematičnega zgolj zato, ker se v njem

razodeva tudi moč Zlodja. Seveda: tu ne srečujemo zgodovinskega pojmovanja časa, pač pa njegovo eshatološko doživljanje. BS II in BS III se odvijata znotraj enovitega sistema eshatološkega časa, ki se začenja in končuje v neposredni božji komunikaciji z vsem človeškim rodom (izgon iz raja zadene preko prvega človeka vse ljudi; sodni dan, ki prav tako zadene vse). Vmes pa je Bog v razmerju do vseh ljudi nema sfinga. Najprej brez uganke, nato, od Jezusa Kristusa dalje, z uganko: odrešitev je mogoča, toda kdo jo bo deležen, ni jasno. Pri tem se zastavlja vprašanje: kako pravzaprav izgleda sodni dan v predstavah tistih, ki so izgovarjali tekst BS? Kaj zanje pomeni konec časa? Kakor pravi Philippe Ariès v svojih tenkočutnih esejih o smrti na Zahodu, prvi kristjani konec časa doživljajo preprosto kot Kristusovo vrnitev: Odrešenik človeškega rodu ima v rokah Knjigo življenja, ni pa kakšne dramatične sodbe in obsodbe. Mrtvi, ki so dotlej spali, se prebujajo v nebeškem Jeruzalemu, v raj: v takšni koncepciji ni prostora za individualno odgovornost - zli, tj. tisti, ki niso pripadali cerkvi, ne morejo preživeti svoje smrti in se ne morejo prebuditi; zapuščeni bodo v ne-bivanju. Celotna kvazibiološka populacija - svetniki - je povsem gotova, da bo zmagovito preživela⁶. Pozneje se položaj dramatično spremeni: pojavi se Kristus sodnik, ki ločuje pravične od prekletih, pri čemer sv. Mihael tehta duše. Ariès v ikonografiji francoskega prostora ugotavlja veliki premik od bleščečega Jezusa Apokalipse, ki se vrača, h Kristusu sodniku iz Matejevega evangelija v XII. oz. XIII. st. Zgodovinar mentalitet je ob izpostavljeni vlogi svetega Mihaela v BS vsekakor v velikih težavah, kakor razlagati stanje v Vzhodnih Alpah okoli leta 1000 - kajti besedilni, še posebej spovedni obrazi, so vendarle nekaj drugega kot podobe. Vendar ne gre pozabiti, da poznajo BS cele kvazibiološke populacije, ki so glede zveličanja povsem gotove; poleg svetnikov, ki jih v tej vlogi omenja Ariès v časih zgodnjega krščanstva, v BS za takšen položaj kandidirajo - kot spovedovalčevi priprošnjiki - tudi mučeniki in celo vsi verniki. To bi vsekakor bilo znamenje za to, da se kljub jasnemu omenjanju poslednje sodbe ob koncu časa v prvi vrsti pričakuje bleščeči Kristus iz Apokalipse. Kristus s Knjigo življenja. Kristus, ki obuja iz sna umrlosti. Vendar pa ob sebi že utegne imeti - za vsak slučaj - svetega Mihaela z usodno tehtnico... Poziv k bilanci življenja,

⁵ I. Grafenauer, *Literarnozgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, str. 178 in dalje

⁶ Ph. Ariès, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, Beograd 1989, str. 37, 38.

ki je v takšni perspektivi vsakomur potrebna, je v BS II povsem nedvoumen. Toda vendarle se zdi, kakor da je po razumevanju BS glede poveljivosti vse bistveno opravljeno že s samo spovedjo in da na sodni dan ni pričakovati prehude negotovosti: spoved je znamenje vzornosti v veri in verniki bodo ob koncu časa preprosto zbudjeni, prekleti pa prepuščeni nebivanju ("imeti mi je življenje po tem /življenju!").

Po vsem povedanem je na dlani sklep o tako stopnjevalnih kot kontrastivnih korespondiranjih med posameznimi deli BS II in BS III, ki zadevajo najrazličnejše kategorije, od razmerja ednina-množina (ded naš - mučenci - vsi kristjani) ter odnosa med Bogom, človekom in Zlodjem do položaja teksta v sistemu eshatološkega časa. Gre za mrežo dialoških razmerij različnih ravni, vsebin in pojmov. Prav doživljanje BS II in BS III v dialoškem kontekstu omogoča celovit pogled nanju, ki je tudi zgodovinsko utemeljen: iz podobe zapisa obeh spomenikov je mogoče sklepati, da je bil obrazec spovedi zapisan pred govorom, vendar je bil od vsega začetka doživljan kot (miselno pritrujuč, ne dramatično nasprotujoč) odgovor nanj, se pravi kot besedilo, ki ga mora uvajati drugo besedilo. Drugače ni mogoče zadovoljivo pojasniti dejstva, da se BS III ne nadaljuje na pergamentni strani, kjer se končuje BS II, in tudi ne izrezka v kvaterniju med sedanjima folijama 159 in 160 Clm 6426: zapisovalec spomenikov je očitno pustil za tekst, ki uvaja spoved, nekoliko preveč prostora in je zato ob poznejšem zapisu govora v kvinternij iz njega izrezal eno stran, tako da je konec poziva k spovedi oz. pouka o grehu in pokori prišel na list, na katerega verso strani je že bil zapisan začetek BS III. (To seveda tudi sproža najrazličnejše spekulacije o naravi predloge enega in drugega spomenika, ki pa nas na tem mestu ne morejo vznemirjati.) Če pa je bilo tako nujno, da tekst BS II tudi v zapisu pride pred tekst BS III, potem je očitno, da med njima vlada odvisnostno razmerje, ki ga moremo imeti za dialoškega.

Hkrati dialoški pristop k problematiki BS terja natančno analizo instane, ki se zapletajo v mrežo medsebojnih bolj ali manj nevarnih razmerij. Ta seveda niso vselej dvočlenska, temveč tudi tročlenska, s čimer se razbija možnost manihejskih razlag (Zlodej npr. vnaša nemir v odnos med Bogom in človekom, iz česar rase "dramatični" trikotnik).

Dialogizem onstran dialoga je najočitnejši v razmerju človek-Bog. Izgovarjalcu spovednega

obrazca vse do sodnega dne v nedoločljivi prihodnosti ne bo odgovorjeno. (Tako je izražena božja nadčasnost in človekova ujetost v čas.) Kljub temu pa v teku izrekanja spovedi človek izgublja svojo specifično identiteto, ki jo je s svojim grehom pridobil "ded naš" na začetku BS II. Spovedani postane eden izmed množice enakih, eden izmed vseh grehov očiščenih. Intersubjektivno razmerje med človekom in Bogom torej vsekakor vodi v stanje osvobojenosti od subjektivitete, ki ga opisuje de Man, ko govori o razmerju med avtorskim in recipientskim subjektom. Bog torej vsekakor je navzoč - preko posedie -, čeprav ostaja nem. Dialoški učinek razmerja človek-Bog, ki v spovednem obrazcu ni v službi literarnovedne interpretacije teksta, temveč ima verskofunkcionalen pomen, torej obstaja tudi onstran pripovedne proze in njene bahtinovske polifonije. Nekoliko esejsko, a globoko točno bi mogli to dialoško razmerje označiti kot odnos med poetiko božjega stvarstva in hermenevtiko človekove usode.

Dosedanje literarnovedne analize BS, izmed katerih je brez dvoma najvišji dosežek tista, ki jo je opravil Jože Pogačnik, so privedle do sklepa o posebno umetelni retorični oblikovanosti govora oz. pouka o grehu in pokori: ta tekst da povsem ustreza besedam Ernsta Roberta Curtiusa: "*Die Rhetorik wird hier Poesie - wie so oft in der römischen Liturgie*". Čeprav v celoti ni mogoče sprejeti njegovih razlag - menimo namreč, je Pogačnik pri preučevanju kompozicije in sedminske arhitektonike BS preveč sledil le tistemu načelu srednjeveške misli o lepem, ki ga pokriva oznaka *pulchrum* (lepo samo na in po sebi - npr. številka 7 s pripadajočo simboliko in alegoriko), ne pa tudi drugemu tedaj veljavnemu principu, tj. tistemu, ki ga zaobsega izraz *aptum* (nekaj, kar je lepo v funkciji oz. kot funkcija nečesa: tu se gibljemo znotraj pojmovnega sveta Izidorja Seviljskega iz *Sententiarum libri tres*)⁸: sodimo da je v BS III npr. treba kot poseben člen obravnavati odlomek Vere, ki je v zapisu zaradi svoje interpoliranosti v že poprej obstoječi karantanski spovedni obrazec (katerega podobo si moremo predstavljati na podlagi BS I)⁹

⁷ J. Pogačnik, *Starejše slovensko slovstvo*, Ljubljana 1990, str. 93; nasploh n. d., str. 70 in dalje; isti, *Kompositorische und stilistische Besonderheiten der Freisinger Denkmäler*, v: *Freisinger Denkmäler*, München 1968, str. 121-156.

⁸ Izidor Seviljski, *Sententiarum libri tres* I, 8, *Patrologia Latina* 83, stolpec 551; U. Eco, *Kunst und Schönheit im Mittelalter*, München - Wien 1991, str. 32, 33.

⁹ Zaradi interpolacij iz predlog poznejših nemških obrazcev, ki jih je mogoče opaziti v BS III, je ta spomenik nedvomno mlajša stopnja razvoja karantanskih spovednih formul. Prim.

ostal celo brez oblike pomožnika biti! -, se je s smerjo njegovih iskanj in generalno tudi s sklepi mogoče samo strinjati. Tu bi dodali samo opozorila na nekatere še ne dovolj poudarjene oz. opažene stvari.

BS II, kakor smo že razložili, ni sveti tekst, temveč le tekst o svetem, natančneje: posvečenčeva pripoved o možnosti svetega v svetu ljudi. Njegova stroga arhitektonska urejenost in premišljenost presegata kompozicijo obeh karantanskih spovednih obrazev (v BS I npr. Gerhard Giesemann odkriva šestdelno zgradbo in v nekem smislu popolnoma simetrijski kompozicijski princip¹⁰, kar je v opaznem nasprotju s Pogačnikovim sedminkim načelom: nedvomno pa je številka šest po srednjeveškem pojmovanju manj lepa kot sedmice), ki sta vendarle iz misli o svetem v sveto misel prehajajoča teksta (o čemer zelo transparentno pričuje že omenjani priklic obraza Creda v BS III, kar ustvarja eitatno, torej eksplicitno intertekstualno razmerje s to molitvijo). V tem, da je besedilo, ki je posvečeno zemeljski zgodbi, retorično močnejše urejeno od onega, ki to zgodbo preko pričakovanja milosti vsemogočnega bitja navezuje na božansko zgodbo, je na prvi pogled paradoks: tekst, ki nagovarja ljudi, je umetelnejši od onega, ki nagovarja absolutno idealiteto Boga! Ker posvečenec v BS I poziva poslušalec (laike), naj za njim ponavljajo besede spovedi, naslovljene na Boga, in je potemtakem tudi ta njegov tekst, je jasno, da razlike v retorični izdelanosti ni mogoče preprosto izvajati iz delne različnosti izgovarjaleev enega in drugega besedila (laik pač ne more nagovarjati sovareev s sinki!). Razlike v retoriki BS II nasproti oni v obeh karantanskih spovednih obrazech gre iskati v naravi teh tekstov samih. Pri tem se je treba zavedati, da so BS nastali v tistem obdobju srednjega veka, ki še ni poznalo vie kot splošno priznanega dejstva: te so v teološki misli evropskega Zahoda dokončno dobile domovinsko pravico (ne glede na pomembne miselne predhodnike in idejne utemeljitelje že poprej) šele med 1170. in 1274. letom, torej na prelomu XII.

stotelja v XIII.¹¹ (izraz tega je bržčas tudi sprememba v doživljanju konea časa in v odnosu do smrti, o kateri govori Philippe Ariès, torej premik od podobe bleščečega, pravične prebujajočega Kristusa Apokalipse h Kristusu sodniku, ki ga spremlja sv. Mihael s tehtnico duš), pred tem pa so vsi računi o zemeljskem hiševanju načeloma morali biti sklenjeni že za dni življenja. Na možnost pokore v času od posamezne sodbe po smrti do vesoljne sodbe na sodni dan še ni bilo mogoče zanesljivo računati: odločitev o človekovi poveljčnosti ali prekletosti je torej bila povsem odvisna od njegovega zemeljskega bivanja (pri tem pa je v dobi nastanka BS že bila odpravljena dosmrtna pokora!). Zato je morala biti posvečenčeva beseda o zemeljskih rečeh izjemno stroga, izbrušena in prepričevalna. Morala je tekmovati z vsemi Zlodjevimi deli in lepotijami, ki so "sinove božje" mamila z enako zapeljivo močjo kakor "deda". Zato si ni težko razložiti evokacij mest iz svetih tekstov v ta tekst o svetem (npr. že omenjeno Pavlovo pismo Rimljanom). Da je potemtakem vse v BS II naravnost moralo biti v znamenju najrazličnejših božjih simbolov, je jasno: ker je bilo treba z nedvoumno besedo spregovoriti tudi o konkurenci na semnju sveta, torej o Zlodju, je tekst vseskozi mogel ostajati pod božjim pokroviteljstvom le s svojo obliko, s svojo retorično izdelanostjo, ki je bila izraz pripadnosti. Retorika je nedvomno imela svoj pomen. Prav tako forma. Obe sta izražali govorčevo stališče: pripadnost veri, poslušnost razlagam cerkve in zaupanje v Boga. Globinska mreža najrazličnejših ontoloških kontrapunktičnih in linearnih epistemoloških dialogizmov s tem dobiva tudi jasno izrazno površino, o katere sporočilnosti ne more biti dvoma. Obrazec spovedi je z besedami odrekanja Zlodju in njegovim delom, ki jih je izgovarjal vsak vernik, ter z evokacijo Creda tekst božjega znamenja že na prvi pogled. Seela. Beseda je bila tu dejanje - očiščenje od grehov. BS II pa je pripoved.

Seveda je tudi pri obeh karantanskih spovednih obrazech, ki sta izpričana z BS I in BS III, zaznati vsega upoštevanja vredno retorično veščino. Toda glavno besedo ima pri tem načelo *aptum*, medtem ko je *pulchrum* opazneje v ozadju kakor v BS II, kjer je med njima vsaj glede na interpretativni gestalt vtis doseženo ravnotežje (npr. sedminka arhitektonika, ujeta v harmonično simetrijo okoli stavka: "*Temi, temi ti ze deli Bogu briplisaze*," kakor je ugotovil Jože

Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja, Ljubljana 1992, str. 24, 25 Vsekakor je treba reči, da so v BS III različni "sezname" (seznam priprošnjikov, grehov, oseh, ki se jim človek izpoveduje, in seznam vsega, kar vernik svojega izroču Bogu), ki so ujeti med uvodno odpovedjo Zlodju in njej takoj sledečo izpovedjo vere ter med sklepno prošnjo mnogo manj organsko povezani v celoto kakor v BS I. Ta nedvomno kaže za spovedni obrazec izjemno veščino oblikovanja.

¹⁰ G. Giesemann, *Mensch- und Gottbezogenheit in ihrer biblischen Verankerung. Theologisch-literarische Relevanz von Strukturen im Freisinger Denkmal I. Srednji vek v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Ljubljana 1989, str. 103 in dalje.

¹¹ J. Le Goff, n. d., str. 98 in dalje.

Pogačnik). Glede tega se brižinska spovedna obrazea opazno ločita od naslednje tovrstne v slovenščini izpričane formule, od več kot 400 let mlajšega Stiškega rokopisa. Tamkaj srečujemo pravzaprav le obsežen seznam vseh mogočih grehov in opustitve dobrih del, ki jih je bilo mogoče storiti pri življenjskem slogu 15. stoletja, uokvirjen z uvodno odpovedjo hudiču ter sklepno priporočanje Bogu in priprošnjikom za dosego milosti. Gre za retoriko lahko pregledne linearne naštevalnosti. Za zgodovino mentalitet pa je izjemnega pomena tudi dejstvo, da v Stiškem rokopisu človek za milost z Bogom zelo odkrito skuša trgovati in mu v zameno za posmrtno odrešitev na sodni dan ponuja kar svojo brezgrešno zemeljsko prihodnost (prihodnost za prihodnost torej: *"Inu je oblublo se naprid (!) pred grejhiči /grehu so minimizirani celo s pomanjševalnico!/ obarovati, kakur se bodem (!) naj bule mogl./"* - sploh pa naj bi bilo med Bogom in človekom tako, kot je med ljudmi!). Takšnega vdora duha in logike trga v spovedna opravila si v času nastanka BS ni mogoče predstavljati: človek v tekstih iz okolice leta 1000 stoji na zelo trdih tleh svoje realne pretekle grešnosti, ne pa v odprtih in prehodnih prostorih tako dejanske pretekle kot potencialne prihodnje slabosti. V globini čutimo velike duhovne spremembe: poslednja sodba je po pojmovanju visokega in poznega srednjega veka dramatično tehtanje duš in vsega njihovega zemeljskega bivanja, medtem ko je v času nastanka BS očitno zgolj priklievanje pravičnih (= čisto vernih) v nebeški Jeruzalem. Opaziti je tudi premik od eshatološkega časa k zgodovinskemu, ki je v poznem srednjem veku že postajal zaznaven vsakomur: ni bilo več zgolj avguštinske pretekle, sedanje in prihodnje sedanjosti¹², temveč so začele preteklost, sedanjost in prihodnost eksistirati kot kakovostno različne kategorije mišljenja (prihodnji grehi so le grehiči, medtem ko pretekli seveda ne!). Vmes je bil kajpada veliki miselni prevrat, ki se je izrazil v nastanku vie: nekatere račune, izhajajoče iz grešnosti, je poslej bilo mogoče poravnati ne le s spovedjo za časa življenja (in spoved prav v času dokončnega "rojstva vie" doživi velike spremembe: prim. odredbe 4. lateranskega koncila 1215), temveč tudi s kaznijo po smrti vse do vesoljne sodbe, ki pa je zato postala rigorozno tehtanje duš! Zemeljsko življenje je s tem izgubljalo velik del svoje eshatološke razsežnosti, ki je

bila poprej uokvirjena v doživljanje vsakdanjosti, in se premikalo v občutenje lastne zgodovinskosti.

BS tako vstopajo v pomenljiva dialoška razmerja s svojo prihodnostjo, pri čemer vseskozi ohranjajo izjemno mesto izhodiščne točke ter tudi prvega merila standarda civiliziranosti in kultiviranosti ne le znotraj konteksta slovenske kulture, temveč tudi znotraj konteksta slovanskih kultur. Ne zgolj literature oz. literatur. Poudariti skratka hočemo njihov pomen za zgodovino mentalitet. S tega stališča pa je nedvomno sila vzemirljivo dialoško razmerje med moškim in ženskim v njihovem okviru.

BS II je zagotovo izključno moški tekst, kar velja tudi za prvo vrstico BS I: k spovedi more na evropskem Zahodu v času nastanka naših spomenikov pozvati le posvečence, torej moški (ki ima morda celo pravico do uporabe majestetične množine). Obrazec spovedi pa je namenjen tako moški kot ženski polovici človeškega rodu, čeprav je - za čas nastanka BS povsem samoumevno - zapisan le v oblikah Adamovih sinov, ne pa tudi Evinih hčera. Pri tem je posebej zanimivo, da se govor o grehu in pokori s svojim pozivom k spovedi obrača zgolj na krepkejši spol, na sinke in na brate, ter se sploh ves odvija v doela moškem svetu, od pradedov vseh ljudi do mučeniških pričevalcev vere. Vse žensko je iz teksta posvečene radikalno izgnano - prav kakor rahločutna dama iz takega angleškega kluba kadileev pipe v časih Sherlocka Holmesa.

Zato pa sta registra grehov v BS I in BS III takšna, da je pojav, ki je v razumevanjih največjega dela novoveških (morebiti pa ne tako samoumevno tudi srednjeveških) ljudi (srednji vek je bil v večji meri homoerotičen čas kakor sedanj) nujno zvezan z občevanjem med spoloma - tj. nečistovanje -, opazno naštet sredi drugih prestopkov. Je torej greh, ki je od vseh strani obdan z grehi¹³. Eden najimenitnejših medievalistov našega časa Jacques Le Goff pravi: *"Utelesitev je /za srednjeveškega človeka/ poniževanje Boga. Telo je zapor duše, je bolj kakor njegova običajna podoba njegova definicija. Gnus pred telesom kulminira v njegovih seksualnih vidikih. [...]"*

¹² A. Avgustin, *Izpovedi*, Celje 1984, str. 254, 259.

¹³ Posebno konotacijo ženske grešnosti bi utegnili imeti tudi "jezični" prestopki zoper vodila krščanskega življenja, saj v srednjem veku ni ostalo neopaženo, da v Svetem pismu na samem začetku ženska mnogo več govori kakor moški. Danie je v spisu *O večini govorenja v ljudskem jeziku celo zatrdil*, da je v človeškem svetu Biblije prva spregovorila ženska (IV. poglavje), kar ne drži. Seveda pa veliki pesnik pravi, da bi bilo razumneje verovati, kako je prvi človeški govorec kljub temu bil moški, ki se je s svojo besedo obračal k Bogu.

Vrhunec odpora proti telesu in spolnosti je v ženskem telesu. Od Eve do čarovnice s konca srednjega veka je žensko telo hudičevo izbrano mesto"¹⁴.

Odsotnost ženskega v svetu BS II moremo zato razložiti iz zemeljske narave zgodb, ki jih pripoveduje - od Adama do mučeniških pričevalcev Kristusove vere. Žensko bi v tekst utegnili priklicovati Zlodja, ki je v njegovih besedah že tako navzoč z opisom svojih podvigov. A tedaj, se pravi okoli preloma prvega krščanskega tisočletja v drugega, ni bil čas za tovrstne šale in norčije. Georges Duby v svoji imenitni študiji Čas katedral plastično opiše evropski Zahod tistih dni z besedami: *"Načičkan z orožjem, pod oklepom, je Zahod v 11. stoletju živel v strahu. Kako bi tudi ne - pred neznano in zahrbtno naravo. O valu strahu, ki ga je zalil leta 1000, ne najdemo nikakršne zanesljive sledi v tekstih. Nekaj jasneje se pripoveduje, da so nekateri kristjani z nemirom pričakovali tisočo obletnico Kristusovega trpljenja, 1033/."*¹⁵

Ni dvoma: seksualni pesimizem papeža Sirieija in velikih cerkvenih učiteljev, Hieronima in Gregorja Velikega, je okoli leta 1000 močno odmeval tudi v Vzhodnih Alpah (čeprav tod ni bilo časa katedral, temveč zgolj čas cerkvice!), na skrajnem robu tedanje zahodne civilizacije, kjer je poleg siceršnjih razlogov za tesnobo bilo mogoče najti še posebne, saj je minilo komaj nekaj desetletij od odločilne zmage Otona Velikega pri Augsburgu nad Evropo opustošujočimi Ogri, ki so se potem vse bolj omejevali na Panonsko nižavo.

Četudi posvečenece, osamljeni izgovarjalec BS II, ki je k spovedi pozival več ljudi - ti so res potem vsak zase izrekli obrazce, izpričan v BS III, toda v množini (kot skupnost verujočih) že niso bili več tako nemočni in neboljeni pred izzivi zla kot posamičnik, še posebej, ker so s fragmentom iz Creda naravnost priklicovali Boga v pripomoč svojim revam in težavam -, ni mogel tvegati evokacije ženskega, tega po tedanjem razumevanju stvarstva naravnega torišča in prizorišča dejavnosti peklenske pošasti, v svoj tekst, zakaj šibko ni le meso, marveč je tak vse prevečkrat tudi duh...

Pomenljiva je nadalje hierarhija priprošnjikov pri Bogu ob grešnikovi spovedi: ob kupu moških instane - tako posamičniških (učlovečeni Sin božji Jezus Kristus, sv. Mihael, sv. Peter, sv. Lovrene) kot kolektivnih (Philippe Ariès jim slikovito pravi:

kvazibiološke populacije - krilatei božji, sli oz. apostoli, mučeniki; nato tudi svečeniki in verniki) - se pojavlja le ena individualna ženska, Marija (za Sinom), in ena skupinska ženska, tj. deviece pravične oz. svete deviece (slednja za verniki božjimi v BS I oz. za svečeniki božjimi v BS III). V cesarstvu božje milosti zastopa ženske torej ena sama kvazibiološka populacija, ki pa opazno nima pravice do atributa božja, do katerega se lahko povzpno celo predmeti (relikvije). Mora se zadovoljiti z zemeljsko oznako svoje izjemne predanosti Bogu, s pravičnostjo oz. svetostjo. Ob pozornem prebiranju virov vsekakor tudi v zgodnj srednjeveških Vzhodnih Alpah najdevamo jasne odtise zahodnjaškega doživljanja narave sveta, kakršno je bleščeče opisano v Dubyjevih (o problemu medspolnih odnosov zlasti knjiga o vitezh, damah in svečnikih¹⁶), Le Goffovih in Arièsovih delih.

Na tej točki bi se mogla začeti čisto feministična kritika BS, ki bi pomenila zanimivo in pomenljivo novo dialoško razmerje med njimi ter recipientskim telesom, kar bi v obzorjih de Manovega načina mišljenja vodilo k doslej še nevideno popolnemu izničenju subjektivitet. Toda predpostavimo, da ta hip nočemo zapuščati mreže drugih dialogizmov, ki se na moško-ženska nevarna razmerja bolj ali manj tesno navezujejo. Denimo: v tej zvezi je mogoče opazovati tudi izmenjavo ednine in množine. Moški tekst BS II, ki seveda ima edninskega izgovarjalec, si prizadeva izraziti množinski pogled na svet, pogled za vse in vsakogar, ter zato uporablja množinske retorične formulacije (naš, mi). Drugače je s tako moškim kot ženskim, torej občim besedilom obeh karantanskih spovednih obrazcev: na ravni površinskega izraza si prizadevata za edninskost (jaz, moj), vendar je iz začetka BS in iz nagovora več ljudem v BS II kot pridižnem uvodu v BS III (glagolite; sinki, bratje) očitno, da smo soočeni z molitveno prošnjo za splošno odvezo v skupini. Nadalje je mogoče na temelju dialoške raziskovati razmerje med izražanjem JAZA z besedami svojilnosti in z izpovedovanjem subjektivitete lastne osebe, torej razmerje med imeti in biti. Moč je tudi vstopiti v intertekstualna razmerja med BS in vzporednimi teksti: tu se brž pokažejo zelo drugačni dialoški odnosi med našimi spomeniki in

¹⁴ J. Le Goff, n. d., str. 132

¹⁵ G. Duby, *Vreme katedrala*, Beograd 1989, str. 79.

¹⁶ G. Duby, *Vitez, žena i svečenik*, Split 1987, prim. 3e: U. Ranke Heinemann, *Katoliška cerkev in spolnost*, Ljubljana 1992 (to delo je sicer zelo polemično, toda na nekaterih mestih kljub temu predstavlja korekten povzetek teoloških in zgodovinskih dejstev, kar pa za njih tendenciozne razlage seveda ni mogoče trditi).

Poučenijem na pamjat6 apostola ili mučenika ter recipienti - slednji tekst se je moral obračati k mnogo manj ljudem kakor obrazec *Adhortatio ad poenitentiam* v BS II, ki je kot besedilo pouka o grehu in pokori naslovljen na vsakogar. Vsaj zato, ker Poučenije vsebuje dogmatsko napako, ki je zelo verjetno - kakor je pokazal Ivan Grafenauer - posledica interpolacije iz karantansko-panonske predloge BS II.¹⁷ Poučenije na pamjat6 apostola ili mučenika preprosto ni moglo služiti tako širokim in splošnim katehetskimi namenom kakor BS II. Za to kratko malo ni bilo primerno. Namesto pouka o veri je bilo pouk o pričevalih vere, ki so mogli zanimati ožje, morda le posvečene skupine verujočih. Itd. Vsekakor smo vsem velikim rezultatom v teku dosedanjih raziskav Brižinskih spomenikov navkljub šele na začetku vznemirljivega dialoškega popotovanja med njihovo poetiko in hermenevtiko. Vedno na začetku.

Zusammenfassung

Die Freisinger Denkmäler als dialogischer Text

In literaturwissenschaftlichen Untersuchungen über die Freisinger Denkmäler ist bislang vor allem die besonders kunstvolle Gestaltung der Ansprache über Sünde und Buße (FD II) und, in etwas geringerem Maße, auch der beiden Kärntner Beichtspiegel (FD I und FD III) nachgewiesen worden. Es scheint aber, daß nur das Prinzip der mittelalterlichen Idee vom Schönen, das Isidor von Sevilla in seiner Schrift *Sententiarum libri tres* mit dem Begriff *pulchrum* (das Schöne an sich) belegt, in den bisherigen Analysen Beachtung findet, während das Prinzip des *aptum* (das Schöne als Funktion bzw. als Funktion von etwas) dagegen ein wenig vernachlässigt zu werden scheint. Dies gilt insbesondere für das Gewicht, das Jože Pogačnik der siebenteiligen Architektur des Textes zumißt (so untergliederte er beispielsweise FD III auf sehr eigenwillige Art und Weise, um eine solche siebenfältige Textstruktur "nachweisen" zu können), obgleich seine Studien über die Komposition der Freisinger Denkmäler als die bedeutendsten Leistungen der rein literaturwissenschaftlichen Behandlung dieses Problems gewertet werden müssen (auch Gerhard Giesemanns Nachforschungen über Symmetrie im Aufbau der FD dürfen nicht übersehen werden). Die vorliegende Abhandlung, die von M. M. Bachtins Konzeption des dialogischen Prinzips (unter Berück-

sichtigung der kritischen Bemerkungen P. de Mans) ausgeht, versucht eine im Blick auf beide erwähnten Grundsätze ausgewogene Betrachtung der Freisinger Denkmäler, wobei auch an die Erkenntnisse der Mentalitätsgeschichte angeknüpft wird.

FD II und FD III bilden zusammen eine abgeschlossene Einheit: es handelt sich um eine vor der Beichte gehaltene einführende Ansprache über Sünde und Buße sowie einen Beichtspiegel, die untereinander auf verschiedenen Ebenen korrespondieren, zunächst in der Darstellung der "Geschichte" der Heiligen Schrift und der Kirche von Adams Sündenfall bis zur Zeit der Märtyrer (FD II) sowie von da an bis zu den Tagen derer, die den zweiten Kärntner Beichtspiegel bzw. FD III aussprechen. Eine solche Ergänzung ist die Folge des bestimmten katechetischen Charakters der Freisinger Denkmäler, den besonders Ivan Grafenauer betont hat. FD II ist eine eigenartige rhetorische Erzählung, während es sich bei FD III um einen Text handelt, der die Bedeutung einer Handlung hat (Reinigung von Sünden). Das Gewicht des Beichtakts wird noch durch die Tatsache verstärkt, daß die Freisinger Denkmäler zu einer Zeit entstanden, als das Fegefeuer im Westen Europas noch kein feststehender und genau bestimmter Begriff war (dazu wurde es erst am Übergang vom 12. bis zum 13. Jahrhundert), und noch vor den großen Wandlungen im Verständnis des Todes, das damit zusammenhängt (Ph. Ariès, G. Duby). In einem solchen Kontext ist die Beichte von außergewöhnlicher Bedeutung für die Erlösung, da der Mensch keine Möglichkeit hat, in der Zeit zwischen dem besonderen Gericht direkt nach dem Tod und dem allgemeinen Gericht am jüngsten Tag der göttlichen Gnade im Fegefeuer teilhaft zu werden.

Eine dialogische Deutung der Beziehungen zwischen FD II und FD III stützt allein schon die Art und Weise, wie beide Texte niedergeschrieben sind: FD III wird nicht auf der Seite des Pergaments fortgesetzt, auf der FD II endet, was damit erklärt werden kann, daß der Beichtspiegel in den Quaternen, in denen sich beide Fragmente befinden, vor der Ansprache niedergeschrieben wurde, für das letztere jedoch vorne Platz gelassen wurde, von dem etwas zuviel vorhanden war (in den Quintern, in denen FD II und FD III niedergeschrieben sind, ist vor dem Folium, auf dem recto die Ansprache über Sünde und Buße endet und verso der Beichtspiegel beginnt, ein Blatt ausgerissen!). Das bedeutet, daß die Texte von FD II und FD III schon vor der Niederschrift in die Quintern, die in den

¹⁷ I. Grafenauer, n. d., str. 184-185.

Codex Clm 6426 eingebunden waren, zueinander in einem abhängigen Dialogverhältnis gestanden waren.

FD II spielt sich als Ansprache eines Geistlichen über die irdischen Dinge und über die Anstrengungen des Menschen um den Bund mit Gott ganz in der Welt der Männer ab; sie sind es auch, die darin als einzige angesprochen werden. FD III beruft sich als Beichtspiegel, also als Text für Jedermann, auch auf die Instanz weiblicher Heiliger, versieht diese jedoch bemerkenswerterweise nicht mit dem Attribut der Göttlichkeit, wie dies bei Reliquien und männlichen Fürbittern zur Erlangung der göttlichen Gnade geschieht. Eine Erklärung dafür kann der bereits angesprochene Unterschied zwischen dem "Erzählcharakter" der Ansprache an die Gläubigen in FD II und FD III als ein Text sein, der mit dem Akt des Aussprechens die Reinigung selbst vollzieht und so eine Glaubenshandlung bedeutet. In einem solchen Zusammenhang funktioniert die stärkere rhetorische Ausgestaltung von FD II gegenüber FD III als Zeichen für die Zugehörigkeit desjenigen, der den Text ausspricht, zur Welt der göttlichen Schönheit und Gnade, die die Erzählung selbst allerdings weniger

explizit zum Ausdruck bringt als der Beichtspiegel, den auszusprechen, wie schon gesagt, ein Glaubensakt ist. Die Anrufung des Weiblichen, nach mittelalterlichen Vorstellungen der "natürliche" Tummelplatz teuflischer Umdriebe, kann im Beichtspiegel nicht so "verhängnisvoll" sein wie in der "Erzählung".

Diese Erörterung kann das Netz der vielen verschiedenen Beziehungen innerhalb der Freisinger Denkmäler natürlich nicht in ihrer Ganzheit analysieren und will daher lediglich auf einzelne Segmente bzw. Textebenen (Beziehungen zwischen Singularität und Pluralität, zwischen dem Ausdruck des menschlichen Ichs vermittels der Verben *sein* und *haben* etc.) aufmerksam machen. Aus diesem Grunde möchte sie nur eine neuerliche Ermunterung zur literaturwissenschaftlichen Erforschung der Freisinger Denkmäler sein: neuere Wissenschaftskonzepte können auch im Hinblick auf eine Vertiefung und Erweiterung des Wissens über die Freisinger Denkmäler zu bedeutenden neuen Erkenntnissen führen, derer sich bisher weder die traditionelle Geschichtsschreibung noch die traditionelle Literaturgeschichte (zumindest nicht in ausreichendem Maße) angenommen haben.