

JAVNO IN ZASEBNO V ILIADI IN KRSTU PRI SAVICI

Janez Vrečko

Filozofska fakulteta, Ljubljana

Razprava izpostavi pogansko pojmovanje večnosti in ga primerja s krščanskim, poudari elemente javnega in zasebnega v Krstu in se na koncu posveti Črtomirovemu mističnemu videnju. Pesnik ga posebej poudari s tremi tipičnimi elementi slehernega mističnega doživetja: s svetlobo, z molkom in z odkritjem doma. Po tem doživetju za Črtomira bog ni več beg in nebo ne več ne-bo. Zgodnjekrščanska mistika je Črtomira znova zvezala z njegovim poganskim izročilom, hkrati pa mu omogočila preseči ozke domačijske meje in se predati vsem ljudem dobre volje.

The public and the private in the Iliad and The Baptism on the Savica. The paper discusses the pagan concept of eternity, comparing it to the Christian notion, and stresses elements of the public and the private in the romantic poem The Baptism on the Savica by France Prešeren (1800–1849) and then turns to its hero Črtomir's mystical vision. The poet highlights it by using three typical elements of any mystical experience: light, silence and the discovery of home. Following the experience, Črtomir's "Bog" (God) is no longer "beg" (escape) and "nebo" (heaven) no longer "ne-bo" (something that will never come to be). Early Christian mysticism once again bound Črtomir to his pagan traditions, at the same time enabling him to go beyond his narrow, native limits and give himself to all people of good will.

I

Za homerski pesnitvi, *Iliado* in *Odisejo*, je bilo ugotovljeno, da pripadata t. i. epski poeziji, najobsežnejši pesniški obliki, in da hkrati v tej zvrsti dosejata vrh, ki ga kasnejši časi niso mogli ne doseči ne preseči. Tudi za Prešernov *Krst pri Savici* je bilo rečeno, da gre za prvi slovenski ep (Paternu, 44) oziroma za »povest v verzih«, kot je svojo stvaritev označil Prešeren sam, kar naj bi bilo docela v skladu z že omenjeno neponovljivostjo in nedosegljivim vzorom grškega epa. Pri tem ne gre samo za to, da ima verzna povest neprimerno manjši obseg od homerskega epa, ki

doseže tudi več kot petnajst tisoč verzov – romantična povest v verzih pa se zadovolji že kar s petsto do tisoč verzi – ampak tudi za to, da v samo epsko opisnost herojskih dejanj vdre intimno izpovedni lirski moment, da torej zasebno spodrine in nadomesti javno. Vse to bi moralo pomeniti, da se homerski in romantični ep ne razlikujeta le po obsegu, ampak tudi po tem, da v homerskem epu še ni bilo prostora za intimno, zasebno, recimo ljubezensko, da v njem tudi še ni bilo izjemnega posameznika, ki bi v času epskega dogajanja pokazal svoj notranji razvoj in bi bil torej na koncu epa drugačen kot na začetku, romantična pesnitev pa vse to že vsebuje. Pokazalo pa se bo, da v nasprotju z veljavnimi teorijami epa, v mislih imamo predvsem Lukácsa in Bahtina, že homerski ep v globoki davnini, ko tega ne bi pričakovali, govori in opiše poleg sveta javnega tudi svet zasebnega, in to na tako intenziven in prepričljiv način, da bi bilo omenjeni teoriji treba uskladiti z dejstvi v sami poeziji.

Da bo omenjena problematika med Homerjem in Prešernom razumljivejša, bomo dvojico Bogomila – Črtomir iz *Krsta pri Savici* primerjali z dvojico Ahil – Brizejda iz Homerjeve *Iliade*. Homerja pa tu ne bomo obravnavali samo zaradi podobnosti motivov, ampak predvsem zato, ker v njem lahko opazujemo pomene, razsežnosti in funkcioniranje poganstva, kar bo za analizo *Krsta* bistveno.

II

Kot je znano, je trojansko vojno sprožila ugrabitev lepe Helene, ki je tako prvo pomembno žensko ime v *Iliadi*. Drugo takšno ime pa je Brizejda, Ahilova velika ljubezen, ki je prav tako doživela ugrabitev, to pa je povzročilo Ahilovo jezo in njegov umik v zasebnost. Ahil je v resnici svoj položaj glede Brizejde enačil z Menelajevim glede Helene, Agamemnonovim glede Hrizejde in z vsakim drugim glede ljubljene ženske.

»... vsak mož, plemenit in razumen,
svoji družici skrbljivo je vdan, kot jaz sem bil svoji,
z dušo bil vso sem pri nji, čeprav sem ugrabil jo z mečem.« (IX, 342)

Ahil je potemtakem Brizejdo ljubil, z vso dušo je bil pri nji, čeprav jo je kot številne druge ženske dobil v spopadu kot nagrado za hrabrost. Homer začetke spora med Ahilom in Ahajci razlaga kot prizadetost Ahilove časti, saj mu je bilo vzeto, kar mu je bilo dano, viteški kodeks pa je prelomil prav vrhovni vojaški poveljnik Grkov, Agamemnon. Globina razmerja med Brizejdo in Ahilom je vidna iz opisa, ko je prišlo do nasilne odvedbe dolgonoge lepote:

»Deklica gre le nerada ... Ahiles pa joka,
žalosten družbo pusti in sede tam daleč na samem,
k sivemu morju na breg, gledaje v neizmerno gladino.« (I, 345)

Podobnost med *Iliado* in *Krstom* je očitna. Homerjev Ahil je na začetku vsem na očeh užival v neizmerni ljubezenski sreči s svojo Brizejdo,

čprav je ta sreča pri Homerju opisana zelo skopo. Po mnenju poznavalcev in razlagalcev zato, ker zaradi prenasilne javnega v epski pesnitvi še ni znal upesniti osebne človekove sreče in intimnih človeških čustev. To se mu je posrečilo pokazati le v nekaj skopih potezah v zgoraj citiranem slovesu med obema, ko Brizejda pretresljivo joka in se ozira nazaj k Ahilu, ki se ob tej nasilni odvedbi ljubljene osebe vrže na tla, si puli lase, se bije po prsah in joka od bolečin, tako da ga sliši ves ahajski tabor, potem pa se, obupan, samoten in osamljen, odpravi na morsko obalo. Ahil brez Brizejde ni bil več pravi Ahil, saj je očitno, da ga je nanjo vezalo globoko ljubezensko čustvo, za katerim je bilo ob izgubi vredno tudi jokati. In Homer pravi zanj, da mu poslej:

»v boli zbog nje kopnela je volja.« (XVIII, 445)

Tudi v *Krstu* zvemo kaj malo o neizmerni, leto dni trajajoči ljubezenski sreči med Črtomirom in Bogomilo na blejskem otoku, ki se je spočela v trenutku, ko je prišel Črtomir darovat v svetišče boginje Žive.

»Ko bliža z njimi se devici mladi,
zadene ga, ko se je narmanj nadja,
iz nje oči v srce ljubezni strela,
plamen neugasljiv je v njemu vnela.«

Črtomir je prišel v tempelj, Prešeren ga imenuje »vežo« boginje Žive, v trenutku najsvetejšega časa, v čas obnove in očiščenja, v čas, ko je bilo mogoče v ciklizmu enkrat na leto doživeti absolutno totaliteto bivanja in bivajočega. Iz teksta je jasno, da ni prišel prvič, ampak da je daroval že večkrat, da je pot na otok k boginji Živi zanj kot za njegove rojake že nekaj utečenega in ponavljajočega se:

»Dari opraviti bog'nji po navadi
prinese Črtomira lahka ladja,
od tega, kar raste pri njega gradi,
od čede, žita in novine sadja.«

Življenje je bilo zanj tu razumljeno kot večna menjava med stvarjenjem in uničenjem, rastjo in venenjem, nastajanjem in propadanjem, ne da bi se posebej spraševal, ali gre pri tem za izmišljeno malikovanje ali ne. V vsem obredju je sledil in spoštoval »očetov postave«, z darovanjem živali in rastlinja pa izpričeval in povelečeval vegetacijsko naravo boginje Žive. Kot pri Ahilu in Brizejdi je bila tudi v tem primeru po usodnem »strelu ljubezni« sreča zaljubljenec tako neizmerna, da se je Prešernu zgodilo podobno kot Homerju: ni je zmožal opisati in je to prepustil kakemu drugemu pesniku:

»Naj pevec drug vam srečo popisuje,
ki celo leto je cvetla obema.«

Podobno kot Homer, je Prešeren zmožal upesniti le trenutek slovesa, »ločitve bolečino«, ko se je Bogomila kot ženska odločila za vlogo

čakajoče nebeške neveste, Črtomir pa je moral zapustiti sfero erotično javnega in se predati drugi, za epski svet po pomenu nič manj važni dejavnosti javnega vojskovanja. Prešernovo pero je torej zmoglo opisati le slovo med ljubimcema in prav iz tega opisa je, podobno kot pri Homerju, mogoče sklepati na globino in resnost zveze med Bogomilo in Črtomirom. Zato se nikakor ni mogoče strinjati s pripombo, da je Prešeren tu sledil svoji pesniški naravi, ki se je nagibala le k opisom tragičnih in pesimističnih življenjskih drž (gl. Paternu, 120); v resnici je takšen način ostajal zvest sami naravi izvirnega epskega sveta, ki kratko in malo ni prenesel opisov zasebnega znotraj epske totalitete, kamor je nedvomno sodilo leto dni trajajoče ljubezensko razmerje med Črtomirom in Bogomilo.

K vprašanju slovesa in ločenosti ljubezenskega para sodi tudi pojmovanje ženskosti v njeni naravi in kulturni funkciji. Ob tem je treba poudariti, da obe bistveni ženski v Iliadi, lepa Helena in vitkonoga Brizejda, ne nastopata v kakršnikoli vlogi, ampak predvsem v funkciji materinstva in plodnosti, v primeru Brizejde pač v funkciji potencialnega materinstva in plodnosti. Če je bila ženska ukradena, uplenjena kot Helena, ali odvzeta kot Brizejda, je bila plodnost ogrožena, načeta, svet je bil vržen iz tečajev. Ahil se je tega zavedal, vedel je, da brez svoje Brizejde ne bo preživel, da ga bo brez nje pokončala zgolj smrt, njegova usodna zemeljska minljivost, ki jo je, čeprav sin boginje Tetide, podežoval po svojem smrtnem očetu Peleju.

Prav zato Menelaj ni mogel pristati na katerokoli novo žensko, ampak samo na plodno Heleno. Tudi Ahil se ni mogel odločiti za nobeno drugo kot le za svojo ljubljeno Brizejdo. In podobno se bo tudi Črtomir lahko odločil samo za Bogomilo. To seveda ne pomeni, da na prizorišču ni bilo drugih žensk, saj vemo, da je Ahil po prihodu treh Agamemnonovih odposlancev zvečer legel v svoj šotor:

»z njim je ležala pridruža ... cvetoče dekle Diomeda.
Patroklos legel na drugo je stran; kraj njega je spala
lično opasana Ifis, jo dal mi je božji Ahiles.« (IX, 663)

Vendar pa moramo biti ob tem opisu razmerja med Ahilom in Diomedo pozorni predvsem na to, da se dogaja v zaprtem prostoru, v intimni notranjosti šotora, in to le kot preganjanje dolgega časa, medtem ko je bila plodna in rodna ljubezen z Brizejdo na začetku epa javna in vsem na oči, saj si je vitkonogo lepico pridobil v pravičnem boju, podprtem s herojskim kodeksom. Če bi bilo mogoče, bi Ahil z Brizejdo vseskozi ostajal v območju javnega, glasnega in vidnega, brez nje pa je moral v nemost in neopaznost, v samoto, ki mu jo je občasno presvetlila le lepa Diomeda kot predmet užitka in jalovosti.

Odsotnost ženskega elementa v Iliadi je torej pomenila odsotnost ambivalentnega razumevanja življenja in smrti, ljubezen je spremenila v zgolj spolno ljubezen, hrano in pijačo v žrtje in popivanje in človekovo življenje v sladko življenje tostran smrti in v popolno temo onstran nje.

Primer Ahila in Brizejde se nam zdi izredno važen in smo ga navedli prav zato, ker bo pomagal razrešiti zamotano problematiko med Črto-

mirom in Bogomilo. Tudi tu se javna in vsem očitna ljubezen z začetka pesnitve kani spremeniti v zasebno, trajanju zapisano zvezo, le da je to preprečila Bogomila, ko se je po svojem notranjem prevratu zapisala krščanstvu, s tem pa rodno in plodno zvezo s Črtomirom prestavila v hiliastično onostransko prihodnost.

Ob tem se nam kar samo po sebi zastavi vprašanje, ali bi se ženska sploh lahko odzvala drugače kot Bogomila, ali bi lahko na povsem samo-umeven način prestopila iz celovitega, le javnemu in očitnemu zavezane epskega sveta v svet zasebnosti, ki je zmeraj tudi svet tragičnosti in končnosti? Na to vprašanje nam odgovarja kar sama Brizejda, in to v tistem trenutku, ko se je po dolgi razločenosti spet srečala s svojim ljubljnim Ahilom v zadnjem spevu *Iliade*, kjer v enem najbolj spravljenih trenutkov v tem epu skupaj zaspijo nekdanji sovražniki, pa tudi ljubimci, ki jih je usoda nesrečno ločila. V predverju Ahilovega šotora ležeta skupaj k počitku trojanski kralj in Hektorjev oče Priam in njegov sluga:

»On pa, Ahiles, je spal globoko v notrini šotora,
njemu ob strani ležala Brizejda, dekletepolično.« (XXIV, 675)

Opisani prizor očem skrite zasebnosti ljubezenskega razmerja na moč spominja na zasebno ljubezensko sceno med Zevsom in Hero v XIV. spevu *Iliade*, kjer Hera tako zelo vzburi Zevsa, da se ta hoče ljubiti z njo kar na temenu gore Ide, Hera pa predlaga, da bi to vendarle storila v spalnici njune palače, saj bi javno ljubljenje lahko pomenilo hudo spotiko pri bogovih. Zevs sicer ni pristal na ljubljenje v sobi, se je pa tudi njemu dozdevalo, da bi se morala skriti pred pogledi bogov in ljudi, zato je Hero zavil v zlato meglico. Gotovo je zanimivo pa tudi simptomatično, da je ljubezen kot vprašanje zasebnosti najprej občutila boginja Hera, to pa se je lahko zgodilo šele, ko je kot ženska zgubila funkcijo Velike matere, iz katere je vse izhajalo in se vanjo spet vračalo. V času propadlega herojstva in ničvrednosti devištva pa je ženska zreducirana le še na rojevanje za smrt in nič več tudi za življenje, saj ji je odvzeta njena ambivalentna funkcija prerajanja življenja in smrti. Opisana skrivnostnost in zasebnost ljubezni med bogovi se je morala prenesti tudi na ljudi, kar se je pokazalo predvsem ob ponovnih snidenjih nekdanjih ljubimcev.

Ahil je torej z vrnitvijo Brizejde znova prejel, kar mu je bilo odvzeto. Vendar pa zdaj tega ni več javno razkazoval, kot bi bilo pričakovati in kot je to počel na začetku epa, temveč se je z ljubljeno osebo skrival globoko v notrino šotora. Brizejda je sicer ohranila svojo čistost, kar so Agamemnon in drugi večkrat poudarjali (gl. IX, 131, XIX, 175, XIX, 260), in s tem ostajala v obzorju izvornega pomena ženske device, ki je imela s svojim naročjem sposobnost nenehnega prerajanja sveta. Istemu obzorju pa je pripadala tudi Ahilova herojska čast, za katero vemo, da je v novem svetu zgubila vsakršni smisel in pomen. Bi se dalo kaj takega reči tudi za deviškost? S stališča Ahilove smrtnosti in s tem problema smrtnosti na sploh prav gotovo. Na začetku epa Ahil še ni odkril lastne končnosti ali pa zanj takrat to še ni bilo posebno vprašanje. Na koncu pa mu kljub Brizejdini vrnitvi in njeni nedotaknjenosti tega odkritja ni več mogoče potisniti v pozabo. Zato je bilo ponovno snidenje z ljubljeno žensko vse-

skozi v senci smrti, kjer vprašanji časti in deviškosti nista imeli več nikakršnega pomena. In zato je tudi trajalo premirje med Grki in Trojanci samo dvanajst dni. Trinajsti dan se je boj nadaljeval, zdaj za očetje še druge pomembne ženske v tem peklenskem spopadu, za lepo Heleno. Tega pa Ahil ni več dočakal, saj je bil ubit pri »vratih večernih«. S tem je bilo nepreklicno konec zaprtega epskega sveta, saj je bil Ahil še epski junak, ki je že govoril tragični jezik. Če se je Ahil po odvzemu časti ob ugrabitvi Brizejde obrnil v območje zasebnega in v njem vztrajal vse do Patroklove smrti, je pri Črtomiru ob zlomu poganstva in vere očetov na njihovo mesto znenada stopila misel na ljubljeno žensko, na ljubljeno Bogomilo, kar mu je v danem trenutku tudi preprečilo storiti samomor. Ženska je bila tista, ki ga je bila sposobna že skoraj iz območja smrti priklicati nazaj v življenje, to pa zato, ker je bila pred tem tudi sama opravila isto pot, ne sicer na bojnem polju, ampak v svojem intimnem svetu, ko se je začela intenzivno spraševati, kako bi bilo mogoče z nastopom nove vere naenkrat minljivo zemeljsko ljubezen napraviti trajno in večno. V tem je tudi podobnost med Brizejdo in Bogomilo, med cikličnim in linearnim, se pravi zgodovinskim razumevanjem ženske in sveta, ki mu pripadata. Za Brizejdo in Bogomilo na začetku njune ljubezni nikdar ni obstajalo vprašanje o končnosti in minljivosti ljubezni, zanju je bilo življenje vseskozi razumljeno tako kot za tebansko kraljico Hekabo, ki je sredi smrti svojega sina Hektorja videla cvet: »cvetan mi ležiš«, mu je klicala na mrliškem odru, kar je v homerskem jeziku pomenilo ambivalentnost venenja in ponovnega vzcvetanja, prerajanja smrti nazaj v življenje. Brizejda in Bogomila sta si torej na tej ravni podobni, saj v časih boginje Žive tudi za Bogomilo vprašanja o minljivosti ljubezni ni bilo mogoče postaviti.

Ko so Brizejdi spodrezali ceno njenega devištva, se je znašla na trdih tleh zgodovinskega, vendar si v novih razmerah ni znala pomagati, ker homerska religija še ni poznala rešitev, ki jih bo v evropski civilizacijski prostor kaj kmalu zanesel židovsko-krščanski duh, vsekakor pa je slutila kriznost trenutka in to pokazala s popolno odsotnostjo podzemskega panteona v Iliadi. To umanjkanje podzemskih boginj in bogov je Homer nadomestil z njihovo olimpizacijo.

Ko pa so bila Bogomili spodrezana njena poganska tla, ko ji je bil odvzet ključ svetišča boginje Žive, tempelj sam pa porušen, in ko ji je bilo hkrati s tem vsiljeno krščansko pojmovanje o minljivosti zemeljske sreče, se je lahko že povsem suvereno zatekla k novi veri, kjer se »bog kliče bog ljubezni«.

Zato njen nagib k spreobrnitvi ne more imeti ideološko-religiozne utemeljenosti, ampak izvira iz njenega najglobljega ženskega bistva, ki si v vsakem trenutku išče možnost preživetja in večnega trajanja. Njen preobrat torej ni ideološko, ampak kozmično utemeljen. Zato se zdi znova povsem na mestu izreči misel, da je v *Krstu* prav Bogomila tista, ki ima vse niti v svojih rokah, da torej tudi znotraj zgodovini pripadajočega krščanskega kozmosa ženska išče in tudi odkrije zase in za svojega partnerja možnost trajnega preživetja njunega razmerja.

Tako v *Iliadi* kot v *Krstu* gre torej za srečna zaljubljenca, ki sta bila že takoj na začetku svoje ljubezni ločena, doživljala pri tem številne peripe-

tije, polne trpljenja, na koncu pa sta se spet našla in zdaj bi lahko začela uživati svojo ljubezensko srečo, pa jima to ni bilo mogoče. Zato bi za obe pesnitvi lahko rekli, da je konec v začetku in da je bil začetek potemtaka tudi že v koncu. Ahil je znova prejel, kar mu je bilo odvzeto, Črtomir je znova našel, kar je bil zaradi višje sile zapustil. Toda, ali je to res? Ali se ni skazalo, da je nemara v obeh primerih konec vendarle drugačen od začetka, da gre le za navidezno podobnost, ki dokazuje, da se nazaj, k izviru, v mrtvo in preseženo preteklost ni mogoče vrniti. Brizejdi in Bogomili je bilo to popolnoma jasno.

Precej drugače bo to pri Ahilu in Črtomiru. Oba stojita na meji dveh svetov, kjer na mogočni nadrejeni podlagi skupnega in javnega izstopata z jasnimi epskimi obrisi pravega herojskega junaka, docela predanega herojskemu etičnemu kodeksu. Njun svet je bil sprva še docela svet polnega smisla, kjer še ni bilo »nobene notranjosti, saj ni še (bilo) nobene zunanosti, drugosti za dušo. Ko gre ta v pustolovščino in jo prestaja, sta ji resnična bolečina iskanja in resnična nevarnost najdenja neznani; ta duša sebe nikdar ne postavi na kocko; ne ve še, da se lahko zgubi, in ne misli na to, da se mora iskati. To je svetovna doba epa«, kjer je Grk poznal samo odgovore, a nobenih vprašanj, le rešitve, a ne ugank, Grk je imel odgovore pred vprašanji. Svet smisla je bil dosegljiv in pregleden, šlo je le za to, da je v njem vsakdo našel mesto, ki mu je bilo odmerjeno (Lukács, 23–25). Tak je bil Ahilov svet do ugrabitve Brizejde in takšen je bil Črtomirov položaj vse do poraza poganske vojske, kot je prikazan v Uvodu, tej »skopi, skoraj preveč zgoščeni, toda zares mogočni podobi junaštva in ljudi, ki se bojujejo za ohranitev pravične družbene skupnosti«, za »samovlado svobodnega ljudstva« (Kos, 128). To je bil svet t. i. »absolutne preteklosti« (Goethe, Schiller), ki je bila »edini vir in začetek vsega dobrega tudi za prihodnje čase«, zato se je nanjo vezal spomin, ne pa spoznanje, zato je bilo izročilo te preteklosti sveto (gl. Bahtin, 19). To je bil svet, kjer sta bili čast in slava še združeni in kjer je bilo za dosego obojega vredno zastaviti svoje življenje. To je bil svet, kjer si ljudje »prosti vol'jo vero in postave«. V Črtomirovem spopadu z Valjahunom mu je prav »absolutna epska preteklost« določala položaj »spoštljivega stojišča potomca« (Bahtin, 19), ki se bori »za vero staršev, lepo bog'njo Živo, za Črte, za bogove nad oblaki«. To je bil torej svet junaških dejanj brez trohice dvoma, svet polnega smisla, »svet začetkov in vrhov narodne zgodovine, svet očetov in praočetov, svet 'prvih' in 'najboljših'« (gl. Bahtin, 17). Črtomir je bil torej v epskem Uvodu notranje in zunanje skladen epski junak, njegova in njegovih bojevnikov herojska dejanja so bila smotrno položena v prav tako smotrni herojski svet. »Črtomir, kot ga pokaže pesnitev v svojem izhodišču, je trdno predan visokim idealom svoje družbe, bojevnik za svobodo in ljudsko samovlado, pa tudi za moralne vrednote, kakršne so pravičnost, poštenje, modrost, zvestoba.« (Kos, 140).

Agamemnon je z nasilnim odvzetjem Brizejde Ahilu vsilil razbito podobo sveta, s tem pa ga prisilil k izstopu iz epske celovitosti v območje zasebnosti, saj mu je kos za kosom jemal, kar mu je kot heroju pripadalo na povsem samoumeven način. Čeprav so pred nas še postavljene vred-

note epskega sveta, kolektivno in javno, pa je vendarle pretežni del *Iliade* posvečen Ahilovi jezi, individualiziranemu Ahilovemu liku v zasebnem in tragičnem.

III

Vprašanje javnega in zasebnega je z genološkega stališča eno temeljnih vprašanj moderne literarne vede. Tako je bil ep doslej vedno razumljen kot prostor, v katerem je bil govor o vojaško-političnih zadevah (Huet), dogajanje v epu se je nanašalo na »totaliteto« herojskega stanja sveta (Hegel), to je bila pripoved o »totalnem svetu« v vzvišenem tonu (Kayser) itd. Pri tem je veljalo, da v epski svet javnega, političnega, vojaškega, herojskega, totalnega itd. zasebno ne more vstopiti, saj zanj tu še ni prostora. Vendar nas Ahilov pa tudi Črtomirov položaj opozarjata na to, da bo treba spremeniti takšna razmišljanja in jih prilagoditi dejanskemu stanju v homerski in Prešernovi literaturi. V *Iliadi* namreč prav skoz Ahilovo usodo spoznavamo, da poleg javnega kot pomembnega in odločilnega obstaja v dogajanju tudi zasebno, in to ne kot nekaj obrobne, manj pomembnega, ampak kot tisto, kar poganja samo epsko dogajanje, kar ga usmerja, zavira in pospešuje. Podobno velja tudi za osrednji del Prešernove pesnitve, za sam *Krst*. Zasebno kot temeljna eksistencialna opredelitev tako Ahila kot Črtomira ostaja tako odločilna in bistvena kategorija, ki jo bo treba znova podrobneje opredeliti, v primeru obeh junakov pa je vezana na ženski element. Oba junaka namreč v določenem trenutku nepreklicno zgubita svojo veliko ljubezen in ostaneta sama. Pri tem je posebej zanimivo, da tako Homer kot Prešeren vseskozi ostajata na strani svojih dveh junakov, ju skušata razumeti in podpreti v njihovih odločitvah. Če bi poenostavili, bi lahko rekli, da imata Ahil in Črtomir na svoji strani samo Homerja in Prešerna, vsi drugi so proti njima. Le ona dva sta sposobna razumeti svoja dva junaka.

Ahilova zasebnost in samota se vzpostavita v trenutku, ko mu prijatelj Patroklos odpelje prelepo Brizejdo, »deklico vitko«, na katero bo poslej Ahil velikokrat mislil, pa tudi Brizejda bo šla »le nerada« od njega. Ahil v joku:

»žalosten družbo pusti in sede tam daleč na samem
k sivemu morju na breg. Gledaje v neizmerno gladino ...« (I, 349)

Mati Tetida mu svetuje, naj »bojev se zdrži docela!« (I, 422), in Ahil poslej res:

»Nič več ne hodi na zbor, ki slavo možem pridobiva,
nič več na boj, a vendar medli srce mu na skrivem,
kadar ostaja doma, hlepeč po bojnem vrvenju.« (I, 490)

V tej samoti in osamljenosti si je Ahil začel postavljati vprašanja, ki nikakor niso bila tipična za tradicionalni, vase zaprti in smisla polni epski svet, na katera ni našel odgovora. Vse bolj pa mu je postalo jasno, da mu je bilo z Brizejdo odvzeto nekaj zelo bistvenega in da se je s tem de-ja-

njem nepreklicno sesul herojski svet očetov in praočetov, svet »prvih« in »najboljših« (gl. Bahtin, 17). Zato je v tem trenutku Ahil podvomil tako o slavi in časti kot tudi o kratkem in slavnem pa tudi o dolgem in neslavnem življenju. Vse je postalo ničevo in nezanesljivo, edina zanesljivost, ki mu je v tej samoti in osamljenosti še preostala, je bila lastna smrtnost in premišljevanje o njej. To je bilo še edino področje, ki ga je v svoji hoteni zasebnosti še lahko obvladoval, ker je bilo to tudi edino področje, ki ga je zasebnost šele zares vzpostavila. Tu so začetki individualnega občutenja smrtnosti in s tem tudi smrti kot zgolj osebne smrti. Smrt se je pojavila v razločenosti od življenja, v svoji samostojni subjektiviteti.

Vrhunec je Ahilova stiska dosegla v odgovoru trem odposlancem, ki so ga skušali zvabiti nazaj v območje javnega, na bojno polje. Odgovor je neke vrste Ahilova filozofija tragičnega herojstva, ki je porojena iz osebne skušnje samote in osamljenosti. V dotlej veljavni herojski etiki je bil govor le o hrabrih borcih, o junakih, o možeh velikih dejanj in o plačilu, ki sledi takim dejanjem. To je bil urejen epski svet. Zdaj, v samoti, pa je Ahil spoznal, da se je svet nepreklicno spremenil, da:

»Delež enak je obema, zmuznetu in srčnemu borcu,
ista je častna odlika strašljivemu, ista junaku,
smrti ne uide lenuh, ne mož, ki veliko je storil.« (XI, 318)

Podoba sveta, ki si jo je lahko ogledoval s svojega privilegiranege zasebnega položaja, je bila dokončno spremenjena. Njegov zasebni, tako-rekoč neodvisni pogled na dogajanje pod seboj mu je na številnih junških dejanjih njegovih najbližjih prijateljev omogočil spoznanje, da:

»... hvale zaman pričakuje,
tudi kdor večno stoji z možmi sovražnimi v boju.« (IX, 316)

Kolikor je bilo sploh še mogoče računati in verjeti v posmrtno slavo in čast, bo ta, žal, enaka za vse, ne glede na zasluge posameznikov, in to je gotovo ugotovitev, ki je v popolnem nasprotju s herojskim kodeksom, v katerega je Ahil na začetku *Iliade* še trdno verjel. Skrajni rezultat Ahilovega samotnega, v zasebnosti temelječega premišljevanja je bil, da si je na svetu mogoče pridobiti vse, razen nesmrtnosti. Za Ahila v tem trenutku ni bilo druge rešitve kot popolna resignacija nad življenjem in odpoved življenju v celoti. Tako bi bilo, če ne bi prišlo do uboja Patrokla.

Glede na ustaljeno literarnoteoretsko tezo, da epski junak še ni poznal notranjega razvoja, je seveda na mestu vprašanje, ali se je Ahil vrnil v spopad takšen, kot je iz njega izstopil na začetku *Iliade*. Ahil kot epski junak je do spora z Agamemnom do potankosti spoštoval herojski kodeks. Po umiku v zasebnost je premislil njegova temeljna načela, ko pa je spet vstopil v boj, v njem ni bilo več tradicionalnega heroja; to je bil le še divji Ahil, človek zver, brez slehernih etičnih načel, in čeprav mu je bila Brizejda vrnjena, je bil še bolj osamljen kot prej v času svoje zasebnosti in samote. Znova se je pokazalo, da se ugrabitev Brizejde in konec herojske etike pokrivata, oboje pa mu je odkrilo območje lastne smrtnosti, ki je povezana prav z odsotnostjo cikličnosti zavezanega ženskega elementa.

Mož, ki se je na začetku *Iliade* znal držati herojskega kodeksa, saj mu je pomenil vrhovno vodilo v življenju za častno in slavno smrt, ta mož bo poslej iznakazil sleherno trojansko truplo, še posebej grdo pa bo oskrnil mrtvega Hektorja. Vse to zato, ker mu je bila odvzeta ljubljena ženska, zaradi česar je stopil v neposreden stik s smrtjo kot svojim nepreklicnim koncem. Podoba razkrojene epskega sveta pa postane popolna, če k vsemu temu dodamo še Ahilovo brezbožnost, ki se je jasno pokazala prav ob Patroklovem pogrebu, ko je Ahil jasno izpovedal, da ne verjame več v bogove.

Preobrat od javnega k zasebnemu je enako in celo v podobnih okoliščinah mogoče videti tudi v Črtomirovi usodi. Po izgubljeni bitki, ko je čez noč propadlo vse, kar je zadevalo veliko in slavno preteklost očetov in praočetov, ko se je sesula t. i. »absolutna preteklost«, je samotni in zapuščen od vseh ugotovil, da se je čas nepreklicno spremenil, da nov čas kliče po novem odnosu in prilagoditvi, pri čemer je zanj postalo posebej važno, da so prav te nove razmere presegle in premagale vse staro, tisto torej, v čemer je dotlej utemeljeval svoje junaško početje v okvirih epske herojske etike. Edino področje, za katero upa, da se še ni spremenilo, je bilo področje ljubezni, v kateri bo poslej skušal poiskati izgubljeno epsko presežnost, ki mu jo je v obilo ponujal prav propadli epski svet.

K temu je treba takoj dodati, da si tudi Črtomir ni posebej zastavljal vprašanj o bogovih, saj na koncu pesnitve razločno pove, da so si malike in njih službo izmislili ljudje sami in da je sam gojil spoštovanje do te vere očetov le iz odnosa do »absolutne preteklosti«:

»Vem, de malike, in njih službo glave
služabnikov njih so na svet rodile,
v njih le spoštval očetov sem postave,
al zdaj ovrge so jih vojske sile.«

Težava za Črtomira torej ni bila v tem, da bi dvomil o bogovih, saj jih je sprejemal kot del sveta, ki mu je pripadal in za katerega je skupaj s tovariši tvegala svoje mlado življenje, težava je bila v tem, da je ta stara vera doživela poraz na najokrutnejši način, za ceno smrti vseh, ki se s prihajajočim novim svetom niso strinjali in ga niso bili pripravljene sprejeti. To je posebej jasno iz opisa, kjer pesnik opozarja, da so stare vrednote, v katerih se je utemeljeval »svet začetkov in vrhov«, svet »prvih in najboljših«, doživele svoje brutalno izničenje:

»Na tleh leže slovenstva stebri stari,
v domačih šegah vtrjene postave,
v deželi parski Tesel gospodari,
ječe pod težkim jarmom sini Slave:
le tujcam sreče svit se v Kranji žari,
ošabno nos'jo ti pokonci glave.«

Pogumni, srčni borci prejšnje poganske skupnosti v ničemer niso bili deležni plačila, ostali so brez časti in slave, dveh temeljnih herojskih vrednot, ti pa sta bili dodeljeni tujcem, zmagovalcem, kristjanom, ljudem

novega časa, za katere Črtomir ob porazu svoje vojske še ni vedel, da se njihov bog »kliče bog ljubezni«. Če bi mu bilo ob vsem dano vedeti tudi to, bi zanesljivo segel po meču in končal svoje življenje. Tudi zato je gornje besede mogoče vzporejati z Ahilovim odgovorom trem odposlancem.

Ko ga je izvrgel svet epske celovitosti in polnega smisla, je bil Črtomirov položaj na las podoben Ahilovemu, saj sta se po porazu vseh starih vrednot oba znašla na vodnem bregu in srepo strmela v vodno gladino, razmišljujoč o lastni končnosti in tudi o lastnem koncu:

»Premagan pri Bohinjskem sam jezeri
stoji naslonjen na svoj meč krvavi,
z očmi valov globoki brezen meri,
strašne mu misli rojijo po glavi,
življenje misli vzeti' si v slepi veri;«

To seveda ni več epski junak s povsem samoumevnim in smisla polnim pogledom na svet, saj je vse staro izgubilo svojo trdnost, to je sesuti posameznik, ki si išče novih opornih točk, na katerih bi lahko znova zgradil svoj svet. Njegovo spoznanje, da se je svet nepreklicno spremenil, je bilo dokončno, zato bi bila kakršnakoli pot nazaj v preteklost nemo-goča in nesmiselna. To pa pomeni, da se je moral odreči javnemu, vojaškemu, kolektivnemu. In edina še možna pot se je kazala v območje zasebnosti, v območje ljubezni in osebne družinske sreče, ki jo je poprej, v času poganstva, lahko doživljal izrazito javno in vsem na očeh. V trenutku, ko je mislil storiti samomor:

»... nekaj mu predrzno roko ustavi –
bila je lepa, Bogomila! tvoja
podoba, ki speljala ga je 'z boja.«

Če se je Ahil po odvzemu časti obrnil v območje zasebnega in pri tem vztrajal vse do Patroklove smrti, se je Črtomir ob zlomu stare vere moral odreči vsem prejšnjim vrednotam, ki so od njega zahtevale le čast in slavo in zato kratko in hrabro življenje, zato bi bil njegov samomor s poganškega stališča le herojska smrt, ki z realno zgolj-smrtjo ne bi imela nobene zveze. Na mesto starih, preseženih vrednot pa je znenada stopila misel na ljubljeno žensko, na Bogomilo, kar mu je v tem trenutku preprečilo storiti samomor. Želel je zvedeti:

»al gleda svetlo sonce, je še živa,
al so obvarvale jo mokre straže,
al pred sovražniki drugej se skriva ...
Pri slapi čakal jutro bo Savice,
vesele ali žalostne novice.«

Ženska je bila tista, ki ga je bila sposobna priklicati nazaj v življenje, pri tem pa mu je bilo jasno, da je z vzpostavitvijo razlike med herojsko smrtjo in samomorom že tudi nevede in nehote pristal na novo razumevanje časa, ki ga je vzpostavilo prav zmagovito židovsko-krščansko

razumevanje sveta. In samo znotraj tega sveta bo lahko še našel svojo Bogomilo živo. Zato se je moral odreči obojemu: tako herojski smrti v imenu vere očetov kot tudi samomoru v imenu novih vrednot. Bogomila je ta isti obup preseгла sama v intimnem svetu svoje duše, ko jo je krščanstvo prisililo k spraševanju, kako bi bilo mogoče v novih razmerah nekdanj večno ciklično ljubezen oteti zemeljski minljivosti in jo znova napraviti neminljivo in trajno. Zato se zdi, da je tudi zgodovini in linearnosti časa pripadajočemu krščanstvu ženska tista, ki išče in odkrije zase in za vse okrog sebe možnost trajnega preživetja.

Od kod Črtomiru možnost za preobrat od javnega razumevanja ljubezni k njeni zasebni razsežnosti? Ali nemara ne podoživi prav sredi brezupnega »krvavega klanja« na Ajdovskem gradu in kasneje ob Bohinjskem jezeru samega sebe le še v razmerju do Bogomile in nič več v razmerju do kolektivne zavesti svojih poganskih prednikov, saj zanj v območju javnega ni več pomembne naloge, ni več herojskega sveta in herojske etike. To dejstvo je tudi zelo jasno razbrati iz prvih besed, ki jih po končanih spopadih z Valjhunom izreče Bogomila ob srečanju z njo pod slapom Savice:

»O, sem na srce moje, Bogomila!

...

naj brije zdaj okrog viharjev sila,

naj se nebo z oblaki preobleče,

ni meni mar, *kar se godi na sveti*, (podč. J. V.)

ak smejo srečne te roke objeti.«

Prešeren je tu zelo natančen, saj mu je jasno, da ob pokristjanjenju vsega Črtomirovega ljudstva za nekdanjega heroja ni bilo več epskih nalog, zato sme vse, »kar se godi na sveti«, torej vse javno, zamenjati za objem ljubljene ženske, za intimno srečo z njo. Črtomir je torej od tega trenutka naprej z enako gorečnostjo služil najbolj zasebnemu in pred javnostjo umaknjenu in celo skritemu čustvu ljubezni, kot se je prej predajal javnemu, viteškemu in herojskim idealom, pa tudi javni ljubezni. Vendar pa je moral to storiti iz zgodovinske nuje, če se je še hotel videti in razumeti svobodnega vsaj na področju zasebnega.

Zdaj pa nastopi vprašanje o tem, zakaj Črtomir vidi svojo zvezo z Bogomilo v izrazito časni, minevanju in minljivosti zapisani zvezi. Je res, da ga je odnos z žensko zanimal le kot časno, na zemeljsko navezanost priklenjeno razmerje, vse drugo pa je bilo zanj postranska stvar? Ali pa nemara le ni čisto tako? Ko mu je Bogomila že razložila celotno krščansko shemo in razloge za svoj obrat k novi veri, je moral prisluhni tudi njenim besedam, da v tem srečnem trenutku njunega ponovnega snidenja nikakor ni možnosti za njuno ponovno združitev:

»Ne združenja, ločitve zdaj so časi,

šel naj vsak sam bo skoz življenja zmede;«

Kot da Črtomir ne bi slišal teh besed, se je zavzel le za zemeljsko, časno ljubezen, ki bo trajala le:

»dokler krvi ne vteče zadnja sraga
in groba temna noč me ne objame,
ti sužno moje bo življenje celo,« ...

Če smo morali za Ahila ugotoviti, da se je vseskozi upiral smrti in skušal preseči lastno smrtnost, pa je treba za Črtomira ugotoviti, da je skupaj z ljubljeno Bogomilo pristajal le na svojo osebno zemeljsko srečo, čeprav je res, da je treba to Črtomirovo pojmovanje vendarle še zmeraj jemati zunaj smrti kot popolne razločenosti od življenja, zunaj smrti kot samostojne subjektivitete. Črtomir je bil zdaj postavljen v podoben položaj kot pred časom Bogomila, ko se je morala soočiti s krščanskim razumevanjem minljivosti vsega zemeljskega.

Ljubljena Bogomila kot ženska z veliko začetnico je postala tako dovoljšen razlog za njegov obstoj, njegova trajna zvestoba in popolna predanost intimni ljubezni pa sta v novih razmerah in v drugačnih časih izpričevali njegovo staro občutenje časti in junaške vzdržljivosti, kar se je zdelo sprva že popolnoma zgubljeno in naj bi bilo pokopano skupaj z vero staršev in lepo boginjo Živo. Otok zasebnosti naj bi tako v Črtomirovem svetu postal in ostal prostor, kjer bi se še lahko uveljavljale vrednote, iz katerih je izhajal v času svoje epske poganskosti. Če mu je prej poganski ciklizem vnaprej zagotavljal večnost ljubezenskega trenutka, se je kot pogan v krščanstvu lahko zanesel samo na trenutek večne ljubezni, upanje v onostranstvo pa je želel preprosto spregledati, ker je bilo zanj to vprašanje še zmeraj neobstoječe.

A tu se je zgodil nov, povsem nepričakovan preobrat. Kot se je v okviru epskih herojskih idealov in herojske etike spopadel s krščansko vojsko in pri tem doživel popoln poraz, pa tudi degradacijo omenjenih vrednot, tako je zdaj v svoji celoviti predanosti ljubezni do edine ljubljene ženske z njeno zavrnitvijo doživel nov poraz in s tem razvrednotenje komajda na novo vzpostavljene, pa čeprav le na intimni ljubezenski svet zamejene herojske etike in viteške ljubezni. Toda če njegovo držo po tem udarcu primerjamo z Ahilovo, potem ko je bil prisiljen znova vstopiti v območje javnega, kaj hitro uvidimo bistvene razlike. Poganski Ahil, sam in samoten, brez ženske in brez prijateljev, se je lahko odzval le kot človek zver, kot vojni zločinec, nad katerim so se zgražali celo bogovi, ker še ni mogel poznati bistvene zapovedi novega sveta, ljubezni do bližnjega in iz nje izhajajoče odgovornosti etičnega subjekta, s tem pa tudi odpuščanja in sprave. Črtomir bi se odzval podobno kot Ahil, če ne bi sesutju njegovega poganskega sveta sledil povsem nov krščanski etos. Z njim je bil postavljen v območje nenasilne, vsedopuščajajoče univerzalne ljubezni, ki jo je moral najprej preskusiti prav na Bogomili, kasneje pa v svoji misijonarski dejavnosti med svojimi rojaki in drugod. Vse to pa bo dosegel šele po nenadnem razsvetljenju ob koncu epske pesnitve.

Črtomir je torej po porazu svoje vojske herojsko prenesel tudi Bogomilino zavrnitev, ker je bilo to zanj bitje, ki se mu edinemu ni mogel odreči, pa čeprav je bilo morda tako, da ga je z Bogomilino odločitvijo za večno devištvo na človeški ravni vendarle že izgubil. V njem sta bili trdnost in stanovitnost nekdanjega bojevnika, ki si ne bi pustil omadeže-

vati svoje herojske časti, zato se je ženski silovito upiral in se je hkrati držal, saj je lahko pripadal edinole njej, ki je osmišljala njegovo do-
tlejšnje in prihodnje življenje. Pristal je tudi na krst, da bi ji tako tudi s
tem poslednjim dejanjem pred njenimi očmi dokazal svojo popolno
privrženost. Zato je treba, podobno kot pri Bogomilini spreobrnitvi, tudi
v tem primeru reči, da krst za Črtomira ni pomenil zakramentalnega
dejanja, ampak skrajno dejanje ljubezni, poslednje vidno znamenje nje-
gove popolne zavezanosti Bogomili.

Vse, kar bo sledilo, bo že spet postavljeno iz okvirov strogo zasebnega
erotičnega sveta v območje javnega, kjer bo Črtomir pod plaščem
misijonarske gorečnosti naprej gojil svojo veliko ljubezen do Bogomile,
za katero je bilo vredno plačati vsakršno ceno. To je bila namreč edina
možnost, da je lahko ostal z njo v trajnem duhovnem stiku tudi še tu na
zemlji, ki jo je Črtomir tako ali tako razumel kot svoje edino domovanje.
Dokler sta bila Črtomir in Bogomila skupaj, sta svojo ljubezen doživljala
kot življenje in smrt v njunem nenehnem menjavanju, ko sta bila ločena,
to zanju ni bilo več ne življenje in ne smrt, ampak samo še življenje, ki si
je želelo smrti. Kar je bilo nekdaj trdno skupaj, je zdaj razpadlo na dvoje,
na telo in duha, na zemeljsko in nebeško. Bogomila je prva uzrla to
razklanost sveta, zemlja in zemeljsko sta bili zanjo poslej nič, ves smisel
je bil prenesen v onostranstvo, saj je bilo krščanstvo izrazito duhovna
religija, ki je telesno in zemeljsko postavila v oklepaj.

Zato se spet postavlja vprašanje o zemeljski, ciklični in nebeški, hili-
astični ljubezenski sreči. Pri tem moramo poudariti, da poganstvo v
obravnavi *Krsta* zahteva zase prav tako resno obravnavo kot krščanstvo,
še posebej zato, ker so raziskovalci in interpreti doslej spregledali, da je
poganstvo prav tako poznalo pojem večnosti. Samo na ta način je namreč
mogoče razložiti strahotno Bogomilino pretresenost nad minljivostjo
vsega zemeljskega in s tem tudi minljivostjo vsakršne ljubezenske zveze,
ki se ji je pojavila ob Črtomirovem odhodu na vojsko. Podobno pa bo
mogoče reči tudi za Črtomirovo odprtost za mistično doživetje, ki je nje-
govo moškost postavila ob bok Bogomilinemu devištvu. Takole pravi
Bogomila ob njunem ponovnem srečanju pri Savici:

»Večkrat v otoka sem samotnem kraji,
ko te je ladja nesla proč od mene,
si mislila, al bo ljubezen naji
prešla, ko val, ki veter ga zažene,
al hrepenečih src želje narslaji
ogasil vse bo *zemlje hlad zelene*, (podč. J. V.)
al mesta ni nikjer, ni zvezde mile,
kjer bi ljubjoče srca se sklenile.

Te misli, ko odšel si v hude boje,
miru mi niso dale več siroti.

...
tolažbe nisem najdla v taki zmoti.«

Iz gornjega navedka lahko sklepamo več stvari: najprej to, da se je
nekdanji svečenici boginje ljubezni in plodnosti, boginje Žive, vse zdelo

minljivo, tako da je tudi pogansko mater Zemljo ugledala le še kot »hlad zeleni«. Poudarili smo že, da je do takšne spremembe lahko prišlo zato, ker je Bogomila sprejela in uveljavila novega, osebnega boga, zaradi česar je morala nujno zanemariti svoj poganski odnos do narave in do vsega bivajočega kot do nečesa izrazito minljivega in nepomembnega. Odsotnost izvirnega odnosa do narave je bila prav posledica propadlega ciklizma, s tem pa izničenje občutenja večnega naravnega prerajanja in premen. Vse to pa je bilo mogoče šele, ko se je skazalo, da je poganska cikličnost ogrožena, še več, da se vanjo nikdar več ne bo mogoče povrniti, saj so se vsenaokrog valile trume novovernih vojščakov in prekrščevalskih menihov. In eden od njih, »mož bogaboječi«, ji je v tej stiski ponudil rešitev, s pomočjo katere je »hladno zeleno zemljo« razumela le še kot »skušnje kraj«, naš pravi dom pa so »visoka nebesa«, kjer bodo:

»... božji sklepi mili
te, ki se tukaj ljubijo, sklenili.«

Poleg tega jo je duhovnik poučil tudi o pomenu molitve in vere, s katerima je lahko navezovala stik s svojim novim, abstraktnim židovsko-krščanskim bogom. Kot svečenica boginje Žive, s katero je bila v poganstvu zaradi njene konkretnosti v nadvse neposrednem stiku, ob njej pa tudi z vsem bivajočim, bi na svojega Črtomira priklicala milost s pomočjo žrtvovanja in darovanja; ob novem Bogu, ki je bil v svoji abstraktnosti neskončno odmaknjen od nje, hkrati s tem pa se je odmaknili tudi narava in postala »hlad zeleni«, sta samo molitev in vera zagotavljali način, kako priklicati milost božjo na ogroženega Črtomira. Zato bi lahko rekli, da so bile bistvene stvari glede pogana Črtomira dosežene prav z molitvijo, s pomočjo katere je Bogomila preverjala realno obstojnost svojega novega abstraktnega boga:

»Mož božji mi bolno srce ozdravi,
ker, de zamore vse molitev, pravi.

....

Je uslišana bila molitev moja.«

Natančnost Prešernove poezije tudi na tem mestu odločno zariše mejo med nekdanjo ciklično pogansko in s tem zemeljsko pa hkrati tudi večno krožno menjavo vsega, torej tudi ljubezni, in novo krščansko, odrešenjskemu času zavezano nebeško religijo, ki v vsem zemeljskem, torej tudi v ljubezni, vidi le minljivost, ki bo doživela svoj konec šele v večnem nebeškem prostranstvu. Zato se je Bogomila odrekla vsemu zemeljskemu:

»... pustila vnemar sem želje narslaji,
pustila vnemar dni na sveti srečne,
sem odpovedala se zvezi naji.«

Črtomir seveda vsega tega ni razumel na tak način, kot mu je to želela sporočiti Bogomila. Razmišljal je lahko le o poganski, zemeljski zvezi z Bogomilo, o poroki z njo, pa čeprav bo moral za dosego teh ciljev sprejeti krst in novo vero. Vse to je bilo zanj sprejemljivo samo s stališča ljubezni do Bogomile, saj prav zato:

»ne brani(m) se je vere Bogomile ...«

Kaj pomeni dejstvo, da se Črtomir in Bogomila nista mogla več združiti, da se ni mogla zgoditi poroka, sveta poroka dveh zaljubljenecv? Bo dežela zato ostala neplodna, ljudstvo brez radosti in življenja? Tako bi namreč bilo v epskih časih, krščanstvo pa je ponudilo drugačno rešitev. Še več, bi lahko rekli, da je Črtomir znotraj krščanstva odkril zase in za Bogomilo nov način za obstoj njune ljubezni, ki je pomenil posebno, le njemu lastno pot, ob kateri je lahko uveljavil tudi presežene pogsanske elemente?

Ko sta se namreč Črtomir in Bogomila po porazu poganstva znova srečala, in to je bilo njuno drugo srečanje, jo je Črtomir tako kot nekoč na Blejskem otoku privil k sebi, ljubezen je razumel kot telesno-duhovno skladnost in sožitje, kjer bi bila spet »telesa en'ga« in bi se »žnabel« držal »žnabla«, le da bi se zdaj to dogajalo na zasebni ravni, odmaknjeno od vsega javnega, vsega tistega, »kar se godi na sveti«. Bogomila se sprva očitno ni mogla upreti orjaški moči Črtomirovega telesa, že v naslednjem trenutku pa skladno s svojim novim nazorom:

»Iz njega rok izmakne se počasi,
in blizo se na prvi kamen vsede,
in v trdnem, ali vender milem glasi
mladenču vnet' mu reče te besede:
Ne združenja, ločitve zdaj so časi

...

de b' enkrat se sklenile poti naji ...«

Da bi Črtomir končno le dojel, kako mu bo Bogomila ostala dosegljiva prav v svoji nedosežnosti, mu je bilo treba predlagati ustrežno rešitev, ki bi bila po teži enaka Bogomilini zaobljubi večnega devištva. Pri tem ne duhovnik ne Bogomila nista vztrajala, da bi moral Črtomir svoje konvertitstvo kakorkoli verbalno potrditi, saj je bilo obema jasno, da je to počel iz ljubezni do Bogomile, ne pa iz verske gorečnosti. Črtomir je dotlej odigral že številne vloge: ljubimca in ljubljenega, zmagovalca in premaganca, odigrati bo moral še svojo zadnjo vlogo, vlogo duhovna. Tudi Bogomila se je pojavila pred nami v dvojni podobi: kot poganska in kot krščanska Bogomila. Prva je bila idealna ženska, ki je zlahka postala tudi realna. Druga je bila realna, postati pa bo morala idealna. V tem drugem primeru je Črtomir nikoli ne bo mogel imeti za svojo telesno žensko. In ker se Črtomir in Bogomila nista odločila za smrt kot večina na silo ločenih ljubimcev, se je moral Črtomir potem, ko se je Bogomila odločila za »božansko« ljubezen, odreči človeški zvezi z njo in jo uzreti le v svojem absolutnem služenju njej. Iz najčistejše ljubezni do nje se bo odpovedal lastnim željam, družini, zemeljski sreči in se podal v neznano. Se bo morda zanj uresničilo vrhovno načelo trubadurskih »svetnikov«, za katere se je »najvišji zanos želje končal v neželji«? (Rougemont, 77).

Sicer bi se moral zdaj tudi zanj svet dokončno razdeliti na dvoje, saj mu je bila odvzeta zemeljska ženska, ki bi jo lahko ljubil na človeški ravni in z njo vzpostavil človeške odnose. Zato bo moral v njej odkriti di-

menzije, ki jo bodo postavile v območje nezemskega, nerazpoložljivega, da bi na ta način tudi sam došel v svoj »dom pričjoči«, od koder ga je z brutalno silo skušalo iztrgati krščanstvo. K temu nas navaja sam tekst, saj je znano, da je »religija druidov iz ženske ustvarila simbol božanskega« (Rougemont, 125). Temu blizu je Schmausovo razumevanje nastalega položaja, ki je Črtomirovo spreobrnitev motiviral z Bogomilino »transcendirajočo žensko ljubeznijo«, ki je Črtomira spodbodla za uresničevanje višjih ciljev (Schmaus, 112–125). Teh pa po našem mnenju nikakor ni mogoče razumeti samo kot dušnopastirsko delovanje med slovenskimi rojaki.

Ob nepreklicnem spoznanju, da se ne bosta »več videla na sveti«, se je Črtomir iz spretnega epskega govorca, kakršnega poznamo iz *Uvoda*, spremenil v molčečnega, in to prav v tistem trenutku, ko je Beseda, pisana z veliko začetnico, postala v krščanstvu osrednja. Židovski Bog se je namreč za razliko od mitskih bogov človeku razodeval le skozi Besedo. »V začetku je bila beseda in beseda je bila pri Bogu in Bog je bil Beseda.« (Janezov evangelij). Prav zato je bila miselnost Židov časovna, miselnost Grkov pa prostorska. Gre torej za razliko med pojmovanjem časa, kjer se je ta vedno znova vrtel v krogu in prinašal zmeraj enake dogodke – ciklični svet je bil popoln prav zato, ker se v njem ni zgodilo nič novega – in napredujočim, odtekajočim, izgubljenim židovskim in s tem tudi krščanskim pojmovanjem časa, kjer je cilj postavljen na konec prostorsko pojmovane zgodovine, v čas drugega Kristusovega prihoda. Takšen čas in pripadajoča mu Beseda zato nista mogla biti ustrezen nadomestek za izgubljeni Črtomirov epski jezik, kot ga poznamo z Ajdovskega gradu, s katerim je svoje sobojevnike silovito in povsem samoumevno odvezal celo vojaške pokorščine in zaprisege. (»Kdor hoče se predati, mu ne branim.«) Zato je bil Črtomir prisiljen to izgubo nadomestiti z molkom. Ali to pomeni, da bo tudi njegovo oznanjevanje nove vere potekalo molče? Da bo »njegov molk postal resničnejši od njegovih besed?« (Rougemont, 164), kot je to veljalo za številne evropske mistike.

Je pa ta Črtomirov molk tudi nadvse zgovoren, saj izpričuje in potrjuje Črtomirovo ogrožajočo notranjo razklenjenost na telo in duha. Te dotlej ni poznal in vanjo ga je pehalo krščanstvo. Ta molk govori o njegovi negotovosti in osamljenosti, govori o ignoranci herojske etike, najbolj pa priča o tem, da Črtomir kratkoma ni imel več na voljo jezika, v katerem je še lahko samoumevno govoril epski skupnosti svojih vojščakov, novega jezika, s katerim je govorilo krščanstvo, pa še ni poznal. Na prvi pogled se v nobenem trenutku dotlej Črtomir navzven ni pokazal tako sam in samotni kot ravno v trenutku krsta, saj ga šele zdaj uvidimo popolnoma odtujenega od nekdanjega epskega sveta, hkrati pa tudi od sveta, ki mu bo moral slej ko prej pripasti in ga sprejeti, če bo želel ostati Bogomili zvest do groba. A vse to se zdi res samo na prvi pogled. Črtomir je stari jezik res moral pozabiti, ker mu je bil na silo odvzet, novega jezika pa se še ni naučil. To se bo zgodilo šele v Ogleju. Vendar o tem Prešernova pesnitev ne poroča več. Tu se je tudi pesnik sam zatekel k molku. Hkrati pa Črtomiru prepustil molčanje, ki bo ob koncu pesnitve govorilo zase in ga znova udomilo.

Brizejdino negativno devištvo ob koncu herojske dobe je v Bogomilini odločitvi zanj spet pridobilo svoj pozitivni predznak, to pa je bilo mogoče prav zaradi krščanskega razumevanja večnega življenja in pomena ženskega v njem. In edini ekvivalentni odgovor Bogomilnemu devištvu je bilo lahko Črtomirovo meništvo. Tu se je uveljavilo načelo enakovredne menjave. Črtomir ni imel druge izbire kot meniško devištvo. In njuni otroci bodo vsi spreobrnjeni božji otroci, rešeni poganskih zmot. S tem je partenogenetski pomen devištva znova pridobil svojo prastaro, pri vseh najstarejših ljudstvih uveljavljeno težo, kjer se je svet samospočel z deviškimi boginjami še brez navzočnosti moškega elementa. Tudi krščanski bog se je samospočel v Devici Mariji, ki je kot ženska glede na vedno novo plodnost ostala nedotaknjena. »Devištvo je tako postalo svetloba, ki razsvetljuje izvoljene in ... vse do konca vodi mistični pohod« (Chevalier, 109). In to območje mistike se je Črtomiru odkrilo v trenutku njegove dokončne ločitve od ljubljene Bogomile, ko jo je tik pred krstom ugledal v soju mavrice kot pogansko žensko – boginjo, nikakor pa v tem ni mogoče videti nostalgije po izgubljenem Bogu, kar naj bi bilo povezano s Prešernovo osebno vero in nevero, z njegovim osebnim skepticizmom (gl. Paternu, 20–21). Glede na celoten kontekst *Krsta* je takšno sklepanje že spet posledica raziskovalnih prizadevanj, ki ne upoštevajo poganstva kot posebne in nadvse pomembne danosti v Črtomirovi in Bogomilini osebni življenjski drami.

Zato temu ugovarjamo z mislijo, da se je v mavrici, ki je nad Bogomilnim bledim obrazom »lepoti svoje čisti svit izlila«, za trenutek povrnila velika mati Narave, nikakor pa ne abstraktni krščanski Bog: narava za hip ni bila več »hladno zelena«, kot jo je v času svoje velike krize znenada ugledala Bogomila, ampak je znova postala topla, prepojena s soncem in mavrično jarko svetlobo. Mistično iluminacijo sami razsvetljevci pogosto opisujejo kot svetlobo, kot preplavljenost z bleščečo lučjo, kjer je »diskurzivno, abstraktno spoznanje zamenjano z neposrednim, intuitivnim« (Hocheisel, 35), pa tudi kot vračanje domov, v edino in pravo človekovo domovanje. Pod mavričnim lokom so se vsi navzoči ob slapu Savice čutili kot v »domu pričjočem«, saj mavrica priča o neposredni zvezi človeka in bogov, človeka in narave. Ob pogledu na ta prizor se je Črtomiru povrnila njegova poganska podoba Bogomile z blejskega osredka, kjer sta se, popolnom predana drug drugemu, ljubila leto in dan, ne da bi se za ceno večnega trajanja njune zveze morala odreči svoji ljubezni. Prav zato se mu je zazdelo, da se je za hip nad njim odklenilo nebo:

»de je na sveti, komej si verjame,
tak Črtomira ta pogled prevzame.«

Plotin zrenje duše, ki dojame onostranski sij, vzporeja z ljubezensko strastjo zaljubljenca, ki se ob uzrtju ljubljenega bitja spočije in sprejme resnično svetlobo, ki razsvetli vso dušo (Plotin, VI, 9, 4). Črtomirov preskok od Bogomiline religioznosti v območje mistike je mogoče osvetliti s pojmom numinoznega, kot ga je uveljavil Otto (numen – bog), da bi z njim pokazal na iracionalne elemente religiozne skušnje. Podobno opre-

delitev imamo v Eliadejevi sintagmi »ontološka žeja«, vsakokrat pa gre za doživetje neizrekljivega, ki je vezano na molk in je pojmovno opredeljivo samo z negacijo.

Ob pojavu »mogočnega krajinskega prizora« z mavrico je Črtomir v mističnem videnju našel stik s krščanstvom in s tem z Bogomilino nezemsko ljubeznijo. Črtomirova nesojena nevesta se mu je poslednjikrat razkrila v svoji večni zemeljski lepoti nebesne mavrice, ki je sama na sebi del pojavne bivajočnosti, do katere je človek v krščanstvu izgubil vsakršen odnos, saj sta se tu narava in človek povsem razločila, zaradi izgubljenega stika z naravo pa je smrt izstopila iz življenja kot samostojna entiteta. Nič ne more bolje potrditi tega preobrata kot prav sprememba, ki jo je v krščanstvu doživela poganska boginja plodnosti, rodovitnosti in življenja Živa, saj jo je »Cerkev hitro izrinila in v 14. in 15. stol. beremo le še o Moreni ali pa Morzani ..., ki se je ohranila kot lutka v obredu pokopa« (Leksikon DZS, VIII, 4975).

Črtomir se je v svojem času še lahko za hip vrnil k svojim poganskim temeljem, k predkrščanski resnici sveta, ki je predpostavljala enotnost besede in dejanja, s tem pa tudi enotnost življenja in smrti, ne pa Besede, s katero se je začel židovsko-krščanski svet, kjer je ta zveza razpadla. V mavričnem soju se mu je razodelo, da je bila njegova želja po Bogomili, nekdanj svečenici boginje Žive, zdaj pa z enako svetostjo zavezani Devici, materi Mariji, nerealna, saj je pripadala vsemu občestvu in ne le njemu. Bogomilina telesnost se je tu izmaknila pojmovanju lastnine, ki je mističnemu doživetju povsem tuja. Mavrično pobožanstvenje Bogomile ji je potemtakem odvzelo njeno zemeljsko težo in jo spremenilo v božansko ljubezen, v popolnost, kjer je odpadla kakršnakoli možnost posedovanja in lastnine. Pred Črtomiro se je pojavila nedotakljiva, bleščeča podoba ženske, ki je zgolj po naključju še prebivala v mesu minljivega bitja. Poganska lepota in krščansko devištvo sta se za trenutek združila v eno. Ali je to za Črtomira morda pomenilo, da je znova ugledal s krščanstvom prezirano podobo enosti vesolja, brez videza in resničnosti? Je po milosti tega »mogočnega krajinskega prizora« znova našel svoj »dom pričjoči« in se vanj varno naselil? V jeziku mistikov namreč ekstaza kot »ex tasis« zmeraj pomeni povratek »domov«. Prešeren je bil tu neverjetno natančen.

Vsekakor je bilo to dovolj, da bo lahko molče in prostovoljno pristal na krst, saj je bilo po vsem, kar se je dogodilo, vse odveč in nepotrebno. Mojster Eckhart bi rekel, da je Črtomir »umrl temu svetu« zato, da bi ostal z njim v najtesnejšem stiku. Prizor, ki nam ga pesnik opiše, natančno sledi tej misli:

»se bliža ji, presrčno jo objame,
molče poda desnico ji k slovesi,
solze stojijo v vsakem mu očesi.«

In če je ob pogledu na z mavrico obžarjeno Bogomilo še lahko skrtil svoje solze, jih zdaj, ob drugem in hkrati poslednjem slovesu od svoje ljubljene, ni zmožgal več, ker to tudi ni bilo potrebno, saj so bile to tudi solze sreče, ki so ga končno ločile od »nekdanjih upov«, sintagme, ki je vselej ostajala interpretativno nedotaknjena. In kot se je molče in prosto-

voljno poslovil od Bogomile, tako je molče in prostovoljno pristal tudi na krst, četudi je za duhovnikom ponavljal molitve v novem krščanskem jeziku, ki se ga bo moral šele naučiti in ga sprejeti. Njegov poganski in hkrati mistični molk je bil gotovo jezik, »prost vsake zmote«. V zadnjih verzih pesnitve zvemo, da je Črtomir učil med rojaki in »dalej čez njih mejo«, ker mu je prav zgodnjekrščanska mistika dopustila, da je v luči nove vere presegel narodne okvire in dal »živeti vsem narodom«. V tej neizmerni razširitvi življenjskega prostora in s tem tudi bivanja se je dokončno prepoznal v vlogi samotnega in osamljenega, vendar ne tudi tragičnega posameznika, saj mu je mistično doživetje ljubljene bitja odprlo vrata k neverbalni komunikaciji z njim in z vsem bivajočim že tukaj na zemlji. V tej novi vlogi se je ovedel nekdanje viteške časti in junaške drže in zato nuje, vztrajati do konca. Do zadnjega je ostal zvest sebi, ker je samo na ta način lahko ostal zvest svoji Bogomili.

Če se Črtomiru z mističnim doživetjem ne bi odprl nov svet in bi ostal le pri sprejetju Bogomiline vere in z njo povezanega krsta, bi ostalo zanj le dvomeče pascalovsko udejanjanje stave, da bog morda je in da je v tem upu edina rešitev za posmrtno srečo. Smrt bi ostala zanj poslednji up, na katerega bi bilo še mogoče staviti, če bi hotel znova ugledati svojo Bogomilo in se z njo v tretje vendarle združiti. Črtomiru se je ponovno razodetje sveta kot »doma pričjočga« dogodilo ravno prek ženske in ob njeni pomoči in spodbudi. Morda je pri tem posebno vlogo odigral prav spreobrnjeni druidski duhovnik, ki mu je predočil žensko kot simbol božanskega (gl. Rougemont, 125), kar je bilo v skladu z njegovim preseženim poganstvom, v uradnem krščanstvu pa takšna misel ne bi mogla zdržati kritike.

Črtomiru, ki kot pogan ni imel potrebe pristajati na onostranske rešitve, je prav najgloblja ljubezen do ženske branila, da bi se z njo zvezal na silo, zato se je bil prisiljen zateči k naravi kot svoji edini zaveznici iz poganskih časov in v njej žensko ugledati na nov način. Če Črtomirovo izjavo o »gojzdu« kot njegovem »domu pričjočem« primerjamo z Bogomilino o »hladni zeleni zemlji«, zlahka uvidimo, kolikšna je razlika med nekom, ki je svet že videl docela razklan in je kot Bogomila na to razklanost tudi pristal, in nekom, ki tega ni hotel, in se je zato zatekel nazaj k poganski materi naravi, ki zanj še ni bila mrtva, hladna zemlja. Naj v tej zvezi spomnimo, da je kljub Brizejdini vrnitvi za Ahila vse bivajoče ostajalo v senci smrtnosti in smrti. Ko pa se je Bogomila »predala« Črtomiru kot božja nevesta, se ta ni ugledal v lastni končnosti, ampak je poskušal v okvirih zgodnjekrščanske mistike obnoviti sakralni status narave in vsega bivajočega. Naravo je poskušal dojeti v njeni avtonomni subjektivnosti, skladno s tem pa tudi ženske ni razumel le kot predmeta, ki se ga lahko samo polasti. S tem svojim pozitivnim odnosom do bivajočega kot do svojega edinega doma je Črtomir znova izpričal svoj odnos do življenja in smrti, to pa tako, da tu še ni bilo prostora za smrt kot nekaj življenju tujega, ampak za smrt kot sestavni del življenja. S tem je bila znova potrjena njegova poganska vera, ki si je našla svoj pendant prav v tisti obliki krščanstva, ki ji je bil najbližji, v zgodnjekrščanski mistiki. Vrhunec mistične poti je namreč dosežen prav v zedinjenju

subjekta in bivajočega, ko odpadeta vsakršna dvojnost in razločevanje. S padcem te dvojnosti, ki ga natančno opredeli prav Prešernova misel o »gojzdu« kot »domu pričjočem«, pa je povezana še druga od dveh osrednjih značilnosti mističnega zedinjenja, neizrekljivost doživetega (gl. James, 295). In Črtomir je po mističnem uzrtju samo še molčal, držal je »roko na ustih« (gr. myo – molčati). Protestantski teolog Paul Tillich je prav v mistiki prepoznal najbolj neposredno uresničitev religiozne človekove potrebe (Tillich, 3). In Prešeren na koncu pesnitve govori prav o tem.

Črtomir potemtakem ni mogel slediti novi religiji, ki je bila v svoji abstraktnosti tuja njegovemu poganskemu dojetanju sveta, zlahka pa je sprejel krščansko mistično dojetanje sveta, ki z njegovim poganskim svetovnim nazorom ni bilo v nasprotju. Vanj pa je lahko vstopil le prek mističnega doživetja, povezanega z ljubljanim bitjem, saj je že »sveta Terezija vedela, da so strastni ljubimci prav gotovo mistiki« (Rougemont, 170).

Je po vsem povedanem na Črtomira še mogoče gledati kot na nekoga, ki se je predal resignaciji in fatalističnemu obupu, kot ga vidi večina razlagalcev? Ali pa je s tem kako drugače? Če bi Črtomira iskali med prvimi kristjani, ga gotovo ne bi našli med novovernimi duhovni, ampak med prvimi mistiki in eremiti, kjer je lahko udeležil svojo neizmerno in neizgovorjeno ljubezen, ne da bi se moral odpovedati pojavnemu bivajočnosti telesnega in zemeljskega. Znano je, da je prav zgodnjekrščanska mistika še dopuščala sožitje telesa in duha. »Ta povezanost med mističnim duhovnim življenjem in telesno-čutnim doživljanjem radosti in trpljenja nas še danes preseneča. Pri Janezu od Križa in Tereziji Avilski ... presenečajo opisi najvišjih mističnih doživetij, ki hkrati razodevajo izredno čutnost.« (Kovač, 37). Plotin s tem v zvezi posebej poudarja, da nam telesno samo na sebi ne onemogoča duhovnega življenja, problem je v tem, da telesu in njegovim zahtevam pripisujemo preveč pozornosti, zato se ni treba ločiti od čutnih razsežnosti, le preusmeriti jih je treba (Hadot, 31). Zato mistika nikakor ne pomeni bega iz tega sveta, ravno nasprotno (gl. Kovač, 31). In Črtomir je s svojo držo vzdrževal zvezo med novim bogom ljubezni, svojo herojsko pogansko telesnostjo in ljubljeno Bogomilo. Sposoben je bil pogovora z ljubljeno osebo onkraj vseh prostorskih ločitev in zato tudi z ljudstvi onkraj narodnih meja.

Prešeren nas navaja k temu, da moramo resno vzeti Črtomirov molk ob koncu pesnitve. Ta mistični molk, ki zanikuje židovsko-krščansko Besedo kot edini način razodevanja Bogomilinega »Boga ljubezni«, se tako ob duhu odpira tudi telesnosti. Zato se je po Bogomilini zemeljski in človeški zavrnitvi Črtomiru z židovsko-krščanskim razumevanjem človeka in boga odprla nova pot do presežnosti prav prek odpovedi konkretni telesni ženski. To ga je napotilo v njegov novi in hkrati stari »dom pričjoči«, v območje mističnega, to pa tako, da je lahko o tem le molčal. Tisti, ki so prišli najbolj daleč, so bili najbolj redkih besed, beremo pri Strniši. Prek ženske je ob njeni zemeljski izgubi znova vstopil v območje svoje bivanjske dopolnitve in miru. Le tako se je Črtomiru uspelo izogniti zgodovini in s tem tragičnemu razumevanju življenja, saj je svojo

ljubezen do Bogomile umestil v brezčasje mističnega. »Pravoverni mistika je (bila) očiščevalna pot par excellence, najboljša disciplina, ki je omogočila preseganje strastne ljubezni ... Krog krščanske askeze (je) pripeljal dušo v srečno poslušnost, da je sprejela omejitve bitja ... v obnovljenem duhu in vnovič pridobljeni svobodi.« (Rougemont, 173).

Prav zaradi tega izjemnega dogodka Črtomir po krstu ni več sledil Bogomilinemu krščanstvu, ampak je zase uveljavil mistični model, ki mu je odprl novo pot do Bogomile in s tem tudi do vsega bivajočega. Čas in prostor sta bila namreč v zgodnjekrščanski mistiki razumljena izrazito pogansko, saj so se prvi mistiki navezovali neposredno na platonistični in plotinovski mistični model razsvetljenja. Zato je Črtomirov umik v mistiko v sami pesnitvi jasno podprt s tremi bistvenimi kategorijami slehernega mističnega doživetja, ki jih Prešeren v tem primeru gotovo ne omeinja po naključju: s svetlobo, molkom in domom. Gre za mavrično svetobo, za Črtomirov molk in za omembo doma v »gozdu pričjočem«. V ta svet mu Bogomila ni mogla več slediti, saj je sama krščanstvo doživela na izrazito racionalni ravni, celo na žensko pretkan način. Zakrament krsta bi tako ob koncu pesnitve ostal povsem irelevantno dejanje, če mu ne bi predhajalo in ga spremljalo mistično doživetje ljubljene Bogomile in narave. Brez tega, pa četudi krščen, bi ostal osamel, ponižan pa tudi resigniran poganski bojevnik, ki je ob vsem izgubil tudi svojo ljubezen. Po razsvetljenju, ki mu je sledil tudi krst, pa Črtomir ni bil več ne vojaški poraženec, ne samotni spreobrnjenec in ne resignirani ljubimec, ampak človek, v katerem so morali »umreti vsi nekdanji upi«, da se je v njem naselila nova moč ljubezni in popolne predanosti bivajočemu. Tak je odšel med svoje brate in »še dalej čez njih mejo«, saj mu je preseganje narodno-mitskega omogočalo prav njegovo mistično razodetje, ki ni moglo pristati na nikakršne meje in zamejitve. Črtomirova mistika potemtakem ni pomenila njegovega umika pred svetom in zato tudi ne izdaje lastnega ljudstva, ampak utelešenje njegove ljubezni v vsem bivajočem, s čimer je dokončno destruiral sebe kot epskega junaka, posredno pa tudi epsko pesnitev kot temeljni prostor narodne identitete. Zanj bog ni bil več beg in nebo ne več ne-bo. Dokončno je bil osvobojen za svobodo. Je to tisti preostanek in presežek, ki je obveljal le za Črtomira, medtem ko je za pesnika, ki se mu je junak izmaknil v območje, kamor mu ni mogel slediti, še zmeraj preostajal le prostor, kjer ni več upanja na beg, kjer bog ostaja beg in nebo ne-bo? To vprašanje vendarle ostaja odprto.

LITERATURA

- BAHTIN M.: *Teorija romana*, Ljubljana, 1982.
 CHEVALIER J. – GHEERBRANT A.: *Slovar simbolov*, Ljubljana, 1993.
 HADOT P.: *Plotinus or Simplicity of Vision*, Chicago, London, 1998.
 HOICHEISEL K.: *Die Botschaft der Mystik in der Religionen der Welt*, München, 1998.
 JAMES W.: *Raznolikosti religioznog iskustva*, Zagreb, 1989.
 KOS J.: *Prešeren in njegova doba*, Koper, 1991.

- KOVAČ E.: *Oddaljena bližina*, Ljubljana, 2000.
 LEKSIKON DZS, Ljubljana, 1998.
 LUKÁCS G.: *Teorija romana*, Ljubljana, 2000.
 PATERNU B.: *Prešeren*, Ljubljana, 1976.
 PATERNU B.: »Črtomirova spreobrnitev«, *Slavistična revija*, 42, 1–4, 1994.
 ROUGEMONT D. de: *Ljubezen in Zahod*, Ljubljana, 1999.
 SCHMAUS A.: »Prešeren's Taufe an der Savica«, *Studia Slovenica Monacensia*, München, 1969.
 TILLICH P.: *Mystik, Meditation*, Stuttgart, 1976.

■ THE PUBLIC AND THE PRIVATE IN THE ILIAD AND THE BAPTISM ON THE SAVICA

When analysing Prešeren's romantic poem *The Baptism on the Savica* (1835), one should not overlook the subject of paganism. In comparison to Christianity, paganism, too, was familiar with the concept of eternity, but associated it with cycles, with the inseparable ties of people to nature, and therefore with the eternal alternation of life and death. Christianity, however, establishes the concept of earthly transience, separates death from life, sees nature as people's inconsequential surroundings, and introduces a personal God, accessible to people only through words. The mythological cyclic time of paganism is replaced by spatial linearity, which makes Bogomila, the former priestess of the goddess Živa, disregard the vivacity and charms of all being and submit to the new concept of nature as "green coolness". The article therefore makes a strict distinction between the pagan love of Bogomila and Črtomir on the Island of Bled and their reunion after the defeat of the pagan army, when Bogomila had already become a Christian and attempted to draw Črtomir into the new religion. Bogomila hoped to bestow on their love a dimension of eternity; something, that had a priori belonged to their relationship within paganism; however, Christianity had imposed on her the realisation of the finality of everything earthly, including love. This undermines the thesis of romantic love between Črtomir and Bogomila and puts their relationship into a framework that does not require a tragic and resigned ending. To show this, the author compares Črtomir and Bogomila to Homer's Achilles and Briseis. Bogomila's Christianity continued to serve love, as once her paganism had; it was only that the eternity of their relationship now no longer existed on earth, but rather in the Messianic and eschatological future of the second coming of Christ, when kindred and loving souls come together again. Bogomila's conversion was based in her own, feminine realisation of the fact that it was Christianity that imposed the knowledge of the transience of love's bliss on earth. With this, the pagan eternal repetition of life and death split into the this-worldly, condemned to ruin and destruction, and the other-worldly, bound to eternity; in the same way, people are separated into worthless flesh and pure soul. Paganism offered to Črtomir and Bogomila everything they needed for the eternal bliss of love, so they did not indulge in either the yearning or hope that inevitably grow from a desire for infinity that has been lost and therefore turned towards faith in the afterlife.

Since this also implies an issue of the public and the private, the analysis attempts to find a parallel between the heroic and the tragic periods when love shifts from the public sphere to the private one, which is once again demonstrated by the example of Achilles and Briseis. As Črtomir escaped a heroic death and later suicide, he attempted to replace his heroic tasks with the embrace of the woman he loved, although that also meant embracing the new religion. Unlike Bogomila, Črtomir was not able to accept it in the same way as she; he could only accept it in a form closely resembling his paganism. So in the end he no longer followed Bogomila, but rather created a new mystical model for himself that opened a new path for Bogomila and, with that, for all beings. Črtomir's new-found mysticism is sustained by his vision of light, followed by silence and the re-discovery of a safe home. It is a rainbow-coloured light, a mystical silence and the mention of the home in "these woods". That is, time and space in early Christian mysticism were directly tied to Plotinus' pagan model of enlightenment. Bogomila could not take this path, because she had experienced Christianity on an explicitly rational level, even in a cunningly feminine way. Therefore, the baptism occurring at the end of the poem is completely irrelevant to Črtomir; what is essential to him is only the mystical experience of nature and Bogomila, for without it he would remain a lonely, humiliated, as well as resigned pagan warrior, who had also lost his love. Following enlightenment, Črtomir is no longer a defeated soldier, nor a lonely convert and resigned lover, but a human being who had to kill all his former hopes to be filled with the new power of love and total commitment to the living. To him, "bog" (God) is no longer "beg" (escape) and "nebo" (heaven) no longer "ne-bo" (something that will never come to be). He is once and for all liberated to be free. Could it be said that this triumph was only true for Črtomir, while the poet remains confined to a space where there is no hope of escaping, and where god remains an escape and where the sky will not be?