

André Louf

SVETI BRUNO
in njegova karizma dandanes

Naslov izvirnika:

Saint Bruno et le charisme cartusien aujourd'hui

v: Documents EPISCOPAT,

Bulletin du Secrétariat de la Conférence des évêques de France,

12-13 septembre 2001.

O avtorju

André LOUF, rojen 1929. v Louvainu (Belgija). 1947. vstopil v cistercijansko opatijo Mont-des-Cats (trapisti) v francoski škofiji Lille. Posvečen v duhovnika 1955. Sledi študij teologije in bibličnih ved v Rimu. 1963. izvoljen za opata v Mont-des-Cats. Odstopil 1997. Sedaj živi v Provansi – pri sestrah benediktinkah v samostanu Simiane-Collongue (škofija Aix-en-Provence). Avtor pomembnih del; med njimi: Heer, leer ons bidden, ki ga imamo tudi v hrvaškem prevodu: Gospodine, nauči nas moliti (Sestre Sv. Križa, Đakovo, 1978).

Kartuzija Pleterje, 2002

I. Sveti Bruno

Oktobra 2001. je kartuzijanski red praznoval devetstoletnico smrti svojega ustanovitelja – svetega Bruna. Prvi kartuzijan je ugasnil šestega oktobra 1101. v miru svoje kalabrijske samotarske naselbine. Njegove poslednje besede so bile izpoved vere v Sveto Trojico in so jih njegovi tovariši spoštljivo zapisali ter jih deloma dodali kot okrožnico k njegovi osmrtnici.¹ Danes so te poslednje Brunove besede toliko bolj dragocene, saj je svetnik zapustil malo spisov.

Brunovo ločitev so boleče občutili ne samo njegovi tovariši v Kalabriji, marveč tudi njegovi sobratje v Kartuziji, ki so po njegovem odhodu v Rim vedno gojili upanje, da ga bodo še videli. Tistim, ki so ga bili osebno poznali, je veljal za človeka »globokega srca«, za »neprekosljivega očeta«, za »popolnega duhovnega voditelja«. Vse te pohvale pa niso zakrile stanu preprostega meniha, ki mu je bil ljubši ko vse: njegovo truplo so zakopali na samostanskem² pokopališču kar v zemljo, kot je še danes navada pri kartuzijanih.³ Šele leta 1514 je kardinal Ludvik Aragon dosegel Brunovo kanonizacijo na podlagi ljudskega mnenja in češčenja (*vivae vocis oraculo*). Prvega novembra istega leta so povzdignili njegove relikvije in šele 1623. so vključili njegov praznik v rimski brevir.⁴

1 Besedilo Brunove izpovedi vere je objavljeno v kritični izdaji: *Lettres des premiers chartreux*. – Cerf, Sources chrétiennes 88. Slovenski prevod glej v Ravier A.: *Sveti Bruno*. – Kartuzija Pleterje, 1968.-str. 167-168.

2 Ta samostan je današnja Certosa Serra San Bruno.

3 Brunov pogreb se je dogodil mnogo kasneje, okoli l. 1193, ko so njegove posmrtno ostanke prenesli v cerkev Santa Maria, ki stoji čisto blizu njegove kalabrijske ustanove. Relikvije so sprva pokopali pod cerkvenim tlakom; po zaslugi Brunove kanonizacije (1514) so bile premeščene v svetišče cerkve, kjer počivajo še danes.

4 Bernard Bligny nam v svojem delu *Saint Bruno le premier chartreux* daje ustrezen pogled na okoliščine Brunove kanonizacije: »Gotovo se bomo čudili, da je Cerkev tako dolgo čakala, preden ga je postavila nad oltar, medtem ko so drugi kartuzijani, na primer Antelm in Hugo Lincolnski, že davno pred njim dočakali čast oltarja. Prvi razlog za to je, da so papeži v 12. in tudi še v 13. stoletju kanonizirali v glavnem škofe, med njimi tudi menihe-škofe, z namenom, da povrnejo ugled škofovstvu, ki je približno med letom 950 in vsaj do leta 1050. preživljalo krizo, od katere se je počasi opomoglo. Bruno pa je odklanjal sprejeti škofovsko dostojanstvo. Drugi razlog je treba iskati v dejstvu, da so se kartuzijani celo pri pogrebu izogibali pogledom sveta in s tem dajali le neko nemo pričevanje, ki mu hagiograf ni mogel tako zlahka priti na sled; v Brunovem primeru je bilo lažje poiskati sledi njegove šolniške dejavnosti. Je pa še tretji razlog, povezan z njihovo lastno zadržanostjo: alergičnost na sleherno razkazovanje v javnosti; odpor zoper zlorabe, ki so se pojavljale spričo širjenja ljudskega češčenja svetnikov. Hlepli so le po nebeški slavi, 'v družbi očakov, prerokov, apostolov, mučencev, spoznavalcev in devic, rajskih cvetic.' V tej viziji je kartuzijan Adam Scot predhodnik fra Angelica. Poleg tega so kazali več zanimanja za neumrljivo dušo kakor za njen telesni ovoj. Predvsem pa je bilo njihovo pojmovanje čudeža neobčutljivo za običajno mišljenje, ki mu je v spominu le čudežnost. Gvigo se je že v svojem spisu 'Življenje svetega Huga, škofa v Grenoblu', sestavljenem med letoma 1134 in 1136, kar najbolj razločno izjasnil, ko je (v št. 23, 47 in 48) povzdigoval 'vsakodnevno svetost', ki za kristjana obstaja v tem, da 'ohranja Boga' v svojem srcu. Pot h kanonizaciji pa se odpre bodisi z mučeništvom ali pa z očitnim in otipljivim čudežem. In Bruno ni pretrpel prvega, niti ni zablestel z drugim pogojem.«

Že s svojo osebno zgodbo je sveti Bruno Kölnski vtisnil pečat porajajočemu se kartuzijanskemu redu. Ta zgodba je dejansko sestavljena iz dveh polknic, ki ju loči neka prelomnica. Približno petdesetletni Bruno mahoma prekine svoje življenje v zunanji službi Cerkvi kot univerzitetni učitelj ter se odpravi iskat neko samoto, da bi se poslej posvečal samo še molitvenemu življenju v intimnosti z Bogom. Za tiste, ki so gledali na stvari od zunaj, je bil ta korak toliko bolj nepričakovan, ker so gledali v Brunu bodočega nadškofa v Reimsu, kjer naj bi s pastoralno službo okronal intelektualni apostolat, v katerem so bili vzgojeni največji duhovi tistega časa.

BRUNO, rojen okrog l. 1030 v Kölnu, se je še mlad preselil v Reims, kjer je obstajala ena od najslavnejših fakultet na Zahodu. Tam je preživel dovršen del življenja v senci univerze, najprej kot učenec, nato kot učitelj, ki je štel med svojimi učenci kar nekaj največjih luči svojega časa: Anzelma iz Laona, ki je kasneje učil Abelarda; morda tudi Huga, bodočega škofa v Grenoblu, ki je uvedel Bruna v samoto Kartuzije; pa Odon iz Chatillona, kasnejšega papeža Urbana II., kateremu je spodletel poskus, da bi si pridružil Bruna kot tesnega sodelavca v papeški službi.

Reimsko Cerkev je pretresala neka kriza, v kateri se je Bruno zapletel v hud spopad s simonističnim nadškofom Manasejem; letà ga je razrešil njegovih služb ter ga izgnal iz škofije. Bruno se je tedaj dokončno odločil za samotarsko življenje. Omenjena kriza je nedvomno pospešila zorenje nekega nagnjenja, ki je že dalj časa – to vemo od drugod – vznemirjalo Brunovo srce. Ohranjeno pismo, katerega je poslal iz Kalabrije – tja se je smel umakniti z dovoljenjem Urbana II. – svojemu nekdanjemu sološču, reimskemu proštu Raulu Zelenemu, omenja skupno odločitev trojice – Bruna, Raula in Fulka Enookega – ob nekem nočnem pogovoru *»na vrtu zraven Adamove hiše, kjer sem tedaj gostoval«* (*Pismo Raulu Zelenemu*, 13). Prizor se je odigral približno leta 1080. Bruno je že na tem, da izvrši sprejeti sklep in odide v samoto, pa so ga nepričakovane okoliščine prisilile, da ga začasno odloži. Žal se je to odlašanje maščevalo njegovima tovarišema, kot sam pravi: *»Pogum se je ohladil in vnema je izpuhtela«* (prav tam).

Svoj načrt je začel uresničevati malo kasneje, potem ko je – že blizu petdesetemu letu – odklonil škofovsko dostojanstvo, katerega je zahtevalo zanj reimsko ljudstvo. Spet je v spremstvu dveh prijateljev. Nedvomno že ima neko intuitivno zamisel o tipu samotarskega življenja, ki se ga hoče oprijeti. Tedaj so vsepovsod cvetele nove skupnosti, v katerih so bili vzorci cele lestvice možnosti za meniško izkušnjo. Bruno ne gre v smer skrajnega puščavništva, saj mu skozi vse življenje nikoli ni manjkalo tovarišev. Zato potrka na vrata pri nekem opatu in njegovi skupnosti, ki že slovijo kot reformatorji: sveti Robert Molesmeski mu izroči meniški habit. Toda menihi v Molesmesu so dosledni cenobiti, ki živijo po Pravilu svetega Benedikta. Sicer bodo nekateri med njimi malo kasneje soustanovitelji Cîteauxa in cistercijanov, ki pa so prav tako cenobitski menihi. Bruno pa išče nekaj drugega. Opat Robert mu dovoli, da se umakne v okolico, v Sèche-Fontaine, najbrž z namenom, da bi si tam zgradili puščavniška bivališča – kot prvi osnutek kartuzijanske puščave. Vendar tudi to še ne ustreza docela Brunovi zamisli. Morda so bili cenobiti v Molesmesu preblizu pa niso dovolj spoštovali njegove samote?

Ali pa si je želel bolj trde puščave kot je bila tista, ki so mu jo ponujale blage gozdnate vzpetine na mejah Champagne? Tako ali drugače, Bruno in njegovi tovariši uberejo pot v smeri Dauphinéje, kjer je že omenjeni Hugo iz Chateauneufa ravno zasedel škofovski sedež v Grenoblu. Ta je potem osebno povedel Bruna in njegovih šest tovarišev – bilo je na praznik svetega Janeza Krstnika, 24. junija 1084. – do vrha gorske krnice, obdane s skalovitimi pobočji pogorja Chartreuse,⁵ kjer so si postavili prve lesene kolibe na kraju, ki se nahaja še dlje iznad današnjih zgradb samostana Grande Chartreuse. Od tam je nekaj desetletij kasneje pregnal samotarje zimski plaz, ki je povzročil smrt več menihov.⁶

O tem, kako je organiziral v podrobnostih to življenje v samoti, nam Bruno bolj malo poroča. Smemo pa domnevati, da je že bila v veljavi harmonična povezava med strogim samotarstvom in nekaterimi prvinami skupnega življenja – kot natančen posnetek Brunove osebne zamisli. Ko je nekaj desetletij kasneje Gvigo zapisal običaje skupnosti, je hotel – kot sam pravi – podati to, »*kar običajno delamo*«. Ti običaji brez dvoma segajo tja do Bruna osebno.

Od kod ima Bruno tak načrt? Latinsko menišтво tistega časa se je navdihovalo le ob Pravilu svetega Benedikta, ki je praktično že nekaj stoletij veljalo kot edino meniško pravilo. Toda to Pravilo je dosledno cenobitsko, četudi svetemu Benediktu ni bilo neznano eremitsko življenje, saj ga je sam preskušal, preden je začel ustanavljati samostane. Sicer dopušča svojim menihom diskretno možnost, da se ga oprimejo, če hočejo, toda šele po dolgem utrjevanju znotraj skupnosti. Poleg tega kaže, da sveti Benedikt pozna eremitsko življenje samo v njegovi skrajni obliki: samotar je prepuščen Bogu in sebi, popolnoma sam v absolutni odmaknjenosti.

V mnogoterih ustanovah ter »novih skupnostih«, značilnih za meniško življenje v enajstem stoletju, se je ponovno uveljavila bolj eremitska sestavina v pestrih oblikah. Večina teh ustanov je spet ubrala pot k neki pristni in stvarni samoti izven naselij. Nekateri puščavniki so se tudi zbirali v malih kolonijah, v katerih je bila strogost samote omiljena z navzočnostjo sobratov, ki jih je navdihovala ista želja. Neki potujoči eremit, sveti Romuald, je nekaj desetletij pred Brunom posejal v Italiji večje število takih

5 Hugo de Chateauneuf, šele tri leta škof v Grenoblu, je bil takrat močno vznemirjen zaradi nekih sanj. Njegov zaupnik in biograf, Gvigo, je v omenjenem življenjepisu svetega Huga (umrl 1132.) leta 1134 zapisal: »*V sanjah je videl Boga, ki si je v samoti Kartuzije gradil bivališče v svojo slavo, in sedem zvezd, ki so mu kazale pot tja*« (3. pogl., št. II – glej PL 153). Medtem ko se je prelat spraševal, ali gre za sen brez pomena, ali pa mu je Najvišji hotel nakazati kakšno sveto podjetje, so mu privedli obiskovalce. Prišleki, sedem po številu, izrazijo željo, da bi se docela posvetili edino kontemplaciji božjih popolnosti; iščejo kraj, kjer bi se mogli, daleč proč od sveta, predajati temu poklicu. Brž ko je Bruno, govornik skupinice, izrazil svojo prošnjo, je Hugo doumel, da je Bog pokazal svojo voljo. Nekega dne v juniju 1084., okoli svetega Janeza Krstnika, je torej sklenil povesti skupinico v gorovje Chartreuse, najbolj odmaknjen kraj v svoji škofiji; po tem kraju bodo kasneje dobili ime. (Glej *L'Ordre des chartreux, par un chartreux.* – Ed. AAVC).

6 Ta katastrofa se je pripetila v soboto, 30. januarja 1132, potem ko so kartuzijani prebivali na tem prvotnem kraju blizu pol stoletja.

naselbin tipa lavre.⁷ Najznamenitejša med njimi, Camaldoli blizu Arezza, je dala ime meniški skupnosti, ki ostaja živa še danes. Zahodno menišstvo je tako »preskočilo« svetega Benedikta ter se spet povezalo z dediščino vzhodnega meništv, ki ga je vedno cenilo kot svojo zibel.

Zdi se, da se je Gvigo – zakonodajalec Kartuzije – dobro zavedal tega porekla. Ko je sestavljal zbirko tamkajšnjih običajev, je poleg svetega Benedikta izrečno omenil stare egiptovske in palestinske očete: Pavla iz Teb, Antona in Hilariona. Še presenetljivejša izjava prihaja od nekdanjega benediktinskega opata, Viljema od Svetega Teoderika, ki je na stara leta postal cistercijan. V času, ko so se prvi kartuzijani razvejali proti severu, piše bratom v novoustanovljeni kartuzijanski naselbini Mont-Dieu v francoskih Ardenih, »ki prinašajo vzhodno luč (*Orientalis lumen*) in starodavno redovniško gorečnost iz Egipta v zahodno temo in v galske zmrzali, – zgled samotarskega življenja pa vzorec nebeškega sožitja« (*Zlato pismo*, I.1).

Brunovo sobivanje z brati v Kartuziji traja komaj nekaj let, dokler ga ne pokliče k sebi njegov nekdanji učenec, novi papež Urban II., da bi mu pomagal pripravljati nekaj sinod ali koncilov. Bruno uboga, vendar se v papeški kuriji nikdar ne bo udomačil. Z njim prihaja v Rim nekaj sobratov, katerim ponudi papež, vedoč za njihovo privrženost samoti, bivanje v relativni odmaknjenosti – v ruševinah Dioklecijanovih toplic. Končno odkloni Bruno škofovski sedež Reggio v Kalabriji, ki mu ga ponudi papež; zato pa dobi od njega dovoljenje, da se umakne tja v novo samoto, nedaleč od neke druge lavre. Tam konča svoje zemeljsko potovanje, v spremstvu ljubečih sobratov, ki jim bo za vedno ostal v spominu – tako v Kalabriji kot v Kartuziji – kot pobudnik njihovega načrta in kot njihov resnični oče.

Kaj misli Bruno sam o tipu meniškega življenja, katerega širi vsepovsod, kamor pride, moremo razbrati iz dveh pisem izpod njegove roke, ki nam jih je ohranilo izročilo. Prvo pismo, katerega smo že omenili, je naslovljeno Raulu Zelenemu, tedanjemu proštu stolnega kapitlja v Reimsu, z namenom, da ga opozori na zaobljubo, ki sta jo bila nekoč skupaj izrekla. Drugo pismo pošilja svojim sobratom, ki jih je zapustil v Kartuziji, da jih v njem spodbudi k vztrajnosti v njihovem poklicu. Da bi res dojeli osnovno zamisel kartuzijanskega puščavništva, lahko pritegnemo k obema Brunovima pismoma še tretje, ki ga je napisal Gvigo v pohvalo samotarskega življenja – nekemu neimenovanemu prijatelju, katerega skuša pregovoriti, naj se mu pridruži.

Da bi opisal kartuzijansko življenje, Bruno dvakrat uporabi podobo nočne straže ali bedenja: gre skratka za *excubiae divinae*, bogoslužno nočno stražo. Bruno s tem opisom raztegne na celotno življenje navado nočne molitve, – zgled za njo mu ponuja Jezus, – ki je bila vedno pomembna sestavina, posebno dragocena samotarjevemu srcu. Saj s tem ustreza izrečni želji Jezusa, izraženi v usodnem trenutku njegovega bivanja: »Ostanite tukaj in bedite z menoj!« Bruno tudi opredeli namen tega bedenja: »Tu sem z redovnimi

7 Lavra označuje tip samotarske naselbine v obliki kolonije celic. Več o tem spodaj, poglavje II.1. – Skice lavre, cenobija in kartuzije nazorno opiše in oriše M. Zadnikar v knjigi: *Kartuzija Pleterje* (1995), str. 30 sl. – (Op. prev.).

sobratih..., ki so vztrajni na sveti nočni straži, v pričakovanju gospodarja, da mu odpró takoj, ko potrka.« Namig na evangelij je razviden. Takoj postavi samotarja na posebno mesto v potovanju Cerkev. Danes bi – ne brez razloga – rekli: na središčno mesto v tem potovanju. Eshatološka podoba, ki jo uporablja Bruno, pa dopušča reči še nekaj: Samotar se nahaja tudi izpred tega pohoda skozi tek stoletij, takorekoč na njegovem čelu, kjer ima posebno poslanstvo, da na skrivnosten način »pospešuje prihod Božjega dneva« (prim. 2 Pt 3,12).

Še ena podoba – tudi to uporabi dvakrat – vsebuje isto duhovno resničnost: podoba pristana. S tem da se odmakne od sveta, je samotar že zaplul v dobri pristan. »Veselite se, ker ste utekli mnogoterim nevarnostim in polomijam v burjah tega sveta. Veselite se, ker ste dosegli spokojni in varni pristan v odmaknjeni luki!« (Pismo bratom, 2). Vsak od teh izrazov ima čisto določen – danes bi rekli »tehnični« – pomen v meniškem izrazju tistega časa. Oglejmo si dva!

Ta pristan je najprej »spokojen in varen (*quietus et tutus*)«. Izrazi, ki izvirajo iz korena *quies* (*quiescere, quietus*), označujejo neke stvarnosti, svojske strogo kontemplativnemu življenju, kot bi rekli temu danes. K izrazu *quies* se bomo povrnili malo kasneje, saj označuje enega od osnovnih elementov kartuzijanske izkušnje. Ta pokoj ali »spokojnost« sta najprej prilastka kraju, na katerem so se naselili kartuzijanski puščavniki. Ko govori o njem, Bruno nima pred očmi trde veličastnosti dauphinéjskih Alp, za katero srednjeveški človek ni občutil kake privlačnosti, pač pa izvrstno harmonijo med ravnici in blagimi vzpetinami, ki jih je odkril v Kalabriji. Bruno z užitkom opisuje: »Kako bi mogel dostojno govoriti o tej samoti, o njeni prijetni legi, o njenem zdravem in zmernem podnebjju? Med gorami se vleče prostrana in ljubka planjava, z zelenimi travniki ter s cvetjem pokritimi pašniki.« In nadaljuje: »Kdo bi naslikal pogled na gričke, ki se lahno dvigajo na vseh straneh, pa v senci skrite dolinice z mikavnim obiljem studencev, potokov in rek? Ne manjka pa tudi namakanih vrtov ter pestrih nasadov drevja s koristnim sadjem« (Pismo Raulu, 4). Spokojnost okolja je tu le zato, da spodbuja notranjo spokojnost, v kateri se mu razkriva Bog in v kateri se srečuje s Kristusom. Kasneje bo Gvigo v svojem pismu o samotarskem življenju (št. 5) podal to usmerjenost samotarjevega srca v obliki strnjene obrazca, ki je obenem enostaven pa kaj dobro skovan: Kartuzijan naj bo *Christo quietus* – njegova spokojnost mora biti v celoti naravnana h Kristusu.

Drugi »tehnični« izraz iz kontemplativnega besedišča tistega časa, ki nam ga posreduje Brunovo pero, je *statio* (stanje, stan; po-staja, pri-stan – op. prev.). Izraz namiguje na stanje/ostajanje na nekem kraju, katerega čim manj zapuščaš, pa tudi na starodavno molitveno držo: pri molitvi stojimo. Če že dajemo spokojnosti tak prostor in ga tako skrbno varujemo, je to namenjeno molitvi. Sicer pa je izraz *statio* blizu in nastopa v menjavi z nekim drugim izrazom, ki je le navidez v nasprotju z njim: *sessio* – sedenje samotarja v celici. Gvigo ga uporabi, ko se v navedenem pismu (št. 2) izrečno sklicuje na besedilo Žalostink (3,28), katerega so v vseh časih razlagali v zvezi s samotarskim in molčečim življenjem.

Izraz *quies* (spokojnost) pa kliče po nekem drugem izrazu, ki je prav tako pogost:

spokojnost omogoča *sanctum otium*, sveto mirovanje / sveti pokoj, ki je prav tako v celoti na razpolago Bogu in molitvi. Bruno si izposodi pri svetem Avguštinu izredno posrečeno besedno igro, ki pri priči odstrani morebitno dvoumnost takega izražanja: »*Hic otium celebratur negotiosum... / Tukaj praznujejo v razgibanem mirovanju...*« (Pismo Raulu, 6). In čeprav je to mirovanje dejavno, naj vendar ostaja počitek: »...*et in quieta pausat in actione / in počivajo v umirjenem delovanju*« (prav tam). Že sveti Avguštin se je obregnil ob tiste, ki so ga v njegovem življenju zavidali spričo svetega pokoja, katerega je užival: »*Naj mi nihče ne zavida mojega pokoja; kajti moj pokoj ima velik opravek (quia meum otium magnum habet negotium)*« (Pismo 213,6).

Pri samotarju ne gre toliko za kakšno fizično ali pa dušnopastirsko delovanje, pač pa za tisto notranje delo, ki mu je ljubše od vsakega drugega. Svoj vrhunec dosega v molitvi; vendar ga podpira celoten okvir meniških vaj, med katerimi je na prvem mestu vztrajno občevanje z Božjo besedo; omogoča ga dejanski dnevni red, v katerem ima vsaka vaja svoje častno mesto in takorekoč počiva na svoji predhodnici v vrsti. Kartuzijansko življenje, piše Gvigo, je »*ubožno in samotno življenje... neomajno, če se srečuje s težavami... skromno, če se izkaže z uspehi... Trezno se hrani, preprosto oblači, zadržano izraža, čisto se obnaša. Zasluži, da si ga zelo zaželiš, ker si samo prav nič ne želi zaslug... Od posta ne odneha, zavoljo hoje za Križanim; obedom se ne odteguje, saj s tem izpolnjuje dolžnost do telesa. Oboje pa uravnava skrajno preudarno... Posveča se knjigam, najraje pa takšnim, ki so cerkvene in bogoljubne po duhu. V njih ga privlači jedro misli, bolj kot lupina besed... Toliko si nalaga dolžnosti, da mu pogosteje primanjkuje časa kot pa raznovrstnih opravkov. Češče se pritožuje nad goljufivo uro kot nad dolgočasno tlako.*« Gvigo zaključuje to dolgo naštevaje, katerega smo podali v okrajšani obliki, s tem da prevzame Avguštinovo besedno igro: »*Sic est continua in otio, quod numquam est otiosa – Tako prizadevno vztraja v pokoju, ker ni nikoli brez dela*« (Pismo, št. 4).

Vendar se ta intenzivna dejavnost odvija vedno v samoti. Ne vključuje niti kakšne intelektualne dejavnosti navzven, kakršno je Bruno namenoma zapustil, niti kakšne pastoralne odgovornosti v Cerkvi, pred katero je sklenil zbežati ali jo je kasneje odklonil; prav kakor skuša v pismu odvrniti od nje svojega prijatelja Raula Zelenega, kanclerja nadškofije v Reimsu. To dela brez pomislekov. Zdi se namreč, da mu pomeni dušnopastirska dejavnost mnogotere skrbi, ki jih skoraj nujno prinaša, pa še posvetne ambicije, ki jih utegne skrivaj gojiti. Sicer priznava, da je rodovitnejša, podobna Liji, ki je podarila Jakobu več otrok kot Rahela; toda ta je bila lepša in ljubša. Bruno si izposoja to alegorično razlago pri Gregoriju Velikem, ki meni, da razdobje bolj doslednega kontemplativnega življenja upravičeno sledi času v apostolski službi (*Pastoralno vodilo* 1,5). »*Kajti otroci zagledanosti (kontemplacije) so redkejši od otrok dejavnosti; toda Jožef in Benjamin sta bila očetu ljubša kot njuni številni bratje*« (Pismo Raulu, 6). V taki povezavi nismo daleč od diskretnega namigovanja na evangeljski odlomek, ki so mu cerkveni očetje dajali simboličen pomen. In res, Bruno zaključuje: »*Tak je oni najboljši delež, ki ga je izbrala Marija in ki ji ne bo odvzet*« (prav tam; prim. Lk 10,42).

Zapustiti stolico na univerzi, kjer je poučeval, pa pomeni ustanovitelju Kartuzije toliko

kot vpisati se na neko drugo »univerzo«, kjer bo poslej učenec v šoli, katere nauk presega vse, kar bi mu moglo posredovati človeško znanje. Verjetno misli Bruno najprej na svojo lastno univerzitetno kariero, katero je zapustil iz ljubezni do Kristusa, ko slika kartuzijansko življenje v podobi neke alternativne šole: V njene klopi se usede tisti, ki hoče postati Kristusov učenec, da bi ga Sveti Duh osebno uvajal v skrivnosti neke filozofije, ki je čisto božanska. Tudi tu se srečuje z neko témo, ki se rada pojavlja v patrističnem izročilu. Veliki očetje so gledali na življenje, v celoti posvečeno iskanju Boga, kot na izvrstno obliko »prave filozofije«. Bruno piše nekdanjemu sošolcu v Reimsu: *»Kako lepo, kako koristno pa kako prijetno je ostati v njeni šoli (Modrosti, ki je Kristus – op. prev.) – pod učiteljstvom Svetega Duha –, da se v njej učimo božanske filozofije (ljubezni do modrosti), ki edina daje resnično blaženost, – kdo bi ne uvidel tega?«* (št. 10).

Bruno rahlo odgrne zastor, ki zakriva pedagoško metodo Svetega Duha v tej šoli, na nekem mestu svojega pisma bratom v Kartuziji, kjer nagovori posebej skupnost bratov konverzov; ti so bili povečini nepismeni laiki, pa zato nevešči branja Svetega pisma, ki ga Bruno sicer tako visoko ceni. Nič hudega! Čeravno ti bratje ne poznajo črk, prejemajo notranji pouk, ki jim ga neposredno podaja Sveti Duh, zato da si pridobijo neko modrost, kateri bolj učeni menihi v klavstru ne bodo imeli kaj zavidati. Potrudimo se prebrati to mesto, ki je morda edino sočasno besedilo, posvečeno stanu bratov konverzov. *»O vas, preljubi bratje laiki, pa pravim: ... Tudi jaz se veselim; kajti mogočni Bog vam, četudi neveščim črkovanja, z lastnim prstom zapisuje v srca ne le ljubezen do svoje svete postave, marveč tudi njeno poznavanje. Z dejanjem namreč dokazujete, kaj ljubite in kaj poznate, s tem da izkazujete pravo poslušnost – z vso pazljivostjo in prizadevnostjo. Poslušnost je namreč izpolnjevanje Božjih zapovedi, ključ in pečat celotne duhovne discipline; nikdar je ni brez vaje v ponižnosti ter izredne potrpežljivosti; in vedno jo spremlja čista ljubezen do Gospoda ter pristna bratska ljubezen. Zato je očitno, da modro obirate tako sladki, življenja polni sad Svetega pisma«* (Bratom v Kartuziji, 3). Besedilo je vredno pozornosti: V kontemplativnem življenju, ako je zvesto, lahko Sveti Duh z notranjim poukom nadomešča pouk knjig, pa celo branje Svetega pisma (*lectio divina*).

To pa morejo razumeti in o tem govoriti le tisti, ki so bili dejansko poklicani vanj ter so sprejeli tvegano ceno zanj. Kajti Bruno zelo dobro ve, da niso vsi krščeni poklicani slediti Kristusu v puščavo, ki je tako stroga ter izključujoča glede razvedrila. Ne bo postal puščavnik vsakdo, ki bi to hotel. Če že pritiska na Raula Zelenega, je to zato, ker meni, da tega veže dolg neke zaobljube. Ko pa se obrača k svojim sobratom, Bruno podčrtava izjemnost njihovega poklica; obenem pa tudi izredno milost, ki jim jo s tem izkazuje Bog; ta milost naj jim bo razlog za neprestano veselje in zahvaljevanje. Takole jih nagovori v odlomku, kjer prihaja na dan morda tudi spomin na neko število aspirantov, ki so morali odnehati, tako nekoč kot danes, na koncu – sicer poštenega – poskusa: *»Veselite se torej, predragi bratje, svoje srečne usode in velikodušne milosti Božje do vas... Veselite se, ker ste dosegli spokojni in varni pristan v odmaknjeni luki, kamor si mnogi želijo priti; mnogi drugi se kajkrat zaletijo v to smer, na cilj pa ne pridejo. Mnogi so jo pa že uživali, a so potem bili iz nje pahnjeni, ker nobenemu ni bila dana milost od zgoraj. Zato, bratje, bodite trdno uverjeni: kdorkoli je to zaželeno dobrino že kdaj okusil, pa jo potem na ta ali oni način zapravljal, bo to obžaloval do*

konca, če mu je količkaj do zveličanja duše« (Bratom v Kartuziji, 2).

Bruno opisuje čudovita dela, ki jih Bog običajno vrši v puščavi – mimo preizkušenj in skušnjav, ob katerih se bolj malo ustavlja –, »koliko koristi in božanske radosti prinašata ljubiteljem molk in samota v puščavi«, v slovitem odlomku, ki ga poslej najdemo v sleherni antologiji o samotarskem življenju: »Tukaj se močni možjé res morejo zbrati v sebi, kolikor si želé, in v sebi tudi ostati; marljivo gojiti kali kreposti ter se srečni hraniti z rajskimi sadeži. Tukaj si skušajo pridobiti tisto oko, katerega jasni pogled z ljubeznijo rani Božjega ženina; oko, ki je – čisto in bistro – zagledano v Boga. Tukaj praznujejo v razgibanem mirovanju in počivajo v umirjenem delovanju. Tu deli Bog svojim atletom za trudapolni boj zaželeno plačilo: mir, ki ga svet ne pozna, in veselje v Svetem Duhu« (Pismo Raulu, 6).

Zgoščeno besedilo, v katerem se gnetejo druga ob drugo svetopisemske podobe ter podobe iz krščanskega izročila; tuintam v obliki namigov, denimo obzirnega namigovanja na trdoto, ki jo utegne zahtevati samotni boj v puščavi: trudapolni boj terja »močne može« ter »atlete«. Vrniti se vase ali »bivati s seboj« (tale izraz je spet izposojen pri svetem Gregoriju, ki ga uporablja v zvezi z življenjem svetega Benedikta) označuje notranjo zbranost, ki omogoča samotarju nadzorovati svoje želje ter jih stalno pa mirno usmerjati k Bogu. To je čisto posebna askeza človeka, ki si prizadeva živeti samo za Boga. Gregorij jo opredeli takole: »V tej samoti je bival častiti Benedikt s seboj, v kolikor se je varoval znotraj klavzure svojih misli« – »in quantum se intra cogitationis claustra custodivit« (Dialogi II,3,9). Notranja zbranost pomaga očiščevati srce, ki je zaljubljeno v svojega Boga in ki s svojim pogledom rani Božjega ženina. Ta pa je potem pripravljen, da mu v povračilo daje okušati svojo ljubezen, s tem da mu vliva v dušo sadove svojega Duha, – mir in veselje. Kaj ne pripovedujejo o svetem Brunu, da so ga nekoč »zasačili« pri sprehajanju v naravi, medtem ko je ponavljal »O bonitas! – O Dobrota!«? Krik srca, ki mu je gotovo prešel v navado kot molitvica...

II. Kartuzijanska karizma dandanes

1. Življenje v lavri

Karizma evangeljskega življenja se je od samih začetkov razvejala v številne in pestre variante. Najprej se je izoblikovala v odpovedi zakonskemu življenju: že v prvotni Cerkvi so navzoči asketi in device. Kaže, da so se kaj kmalu začeli združevati v različne skupnosti znotraj krščanskih občestev. V aramejsko govorečih Cerkvah so si privzele ime »Sinovi in Hčere zaveze,« pri čemer je izraz »zaveza« označeval posebno vez, ki so jo z zaobljubo celibata sklenili znotraj Cerkve. Sprva so bile te skupnosti popolnoma vključene v obstoječe cerkvene strukture in se niso skušale ločiti od njih. Šele v prvi polovici 4. stoletja so si nekateri kristjani usvojili navado, da so se osamili v egiptovskih puščavah ali v maloazijskih gorah. Ta življenjski slog, dotedaj nepoznan, sprva ni naletel na razumevanje vseh. Sveti Atanazij, nadškof v Aleksandriji, ga je zagovarjal v svojem slovitom *Življenju svetega Antonija*, ki je bilo brž prevedeno v latinščino ter je prodrlo na Zahod, kjer je med drugim botrovalo spreobrnjenju svetega Avgušтина.

Prvi menihi verjetno niso imeli drugega namena kot živeti popolnoma sami v puščavi. Vendar so kmalu pritegnili učence, ki so hoteli vstopiti v njihovo šolo. Tako so nastajale meniške skupnosti, ki so se potem razvijale po dveh vzporednih vzorcih. V cenobitskih skupnostih s sorazmerno strogim občestvenim življenjem so se bratje med seboj podpirali. V eremitskih skupnostih so živeli samotarji posamič v votlinah ali v celicah, vendar so se redno srečevali, običajno v nedeljo pri sveti maši (svetem liturgičnem zboru – sinaksi). Ob koncu 4. stoletja se je meništvo v tej dvojni obliki naglo razširilo po vsem krščanskem svetu.

Na Vzhodu se zdi, da je imel prednost vzorec s pretežno eremitskim življenjem; bodisi v obliki lavre, kolonije posameznih celic, v katerih so bivali samotarji, ki so se – kot smo rekli – srečevali le v določenih časih. Ta oblika je bila razširjena pomalem po vsem Egiptu, v Palestini in v Mali Aziji. Ali pa so živeli meniško življenje v dveh etapah: najprej v bolj strogi obliki občestvenega življenja, ki je pripravljala meniha na umik v samoto, ki pa mu je bil dovoljen šele po bolj ali manj dolgem razdobju vaj v krepostih skupnega življenja. Taka, se zdi, je bila precej splošna praksa pri menihih sirskega jezikovnega območja.

Na Zahodu pa je, nasprotno, prevladalo cenobitsko življenje, zlasti potem, ko je v 9. stoletju Pravilo svetega Benedikta dejansko izrinilo vsa druga pravila, ki so bila dotlej v veljavi. V 11. stoletju pa je zavel, kot smo že rekli, mogočen eremitski veter; najprej v Italiji pod vplivom svetega Romualda in njegovih prvih učencev, ki so skušali integrirati v eni sami ustanovi cenobitske in eremitske skupine, povrhu pa še posamezne zapornike (rekluze); ti ne zapuščajo več svoje samote. Isti veter se je pojavil v Galiji, v obliki, ki jo je ustvaril sveti Bruno, navdihnila pa palestinska lavra. Tako Bruno kot Romuald sta izhajala iz enakega namena: hotela sta kar se da harmonično povezati samotarsko življenje in bratsko življenje, s tem da sta skušala izkoristiti zakladnico možnosti, ki jih

ponuja najprej prvo, nato pa drugo. Kamaldulenc je najprej cenobit, ki se mu obeta – ob uri, katero bo določil Bog – strožja samota. Kartuzijan pa je že od samega začetka samotar, ki mu nevarnost osamljenosti omiljuje diskretno odmerjena doza bratskega življenja.

Kartuzija pa omogoča, če smemo tako reči, še druga »doziranja« in drugačna ravnovesja med samotarskim in cenobitskim življenjem. Kartuzijanska skupnost vključuje »menihe v klavstru«, ki prebijejo največji del dneva v svoji celici, kjer vsakdo sam obhaja male ure božjega oficija, obeduje, se predaja intimnemu poslušanju Besede in molitvi srca, pa tudi ročnemu delu. Poleg njih so člani skupnosti še »bratje laiki«, ki sicer uživajo osebno samoto v celici ter se pridružujejo patrom v skupni kontemplativni usmeritvi, vendar so bolj poklicani zapuščati celico in se posvečati dejavnostim v samostanu ter tako omogočajo obratovanje skupnosti. Nekateri med njimi, »bratje konverzi«, so dokončno vezani z zaobljubami; drugi, »bratje donati«, pa so povezani s skupnostjo v obliki obljube in medsebojne pogodbe. Tako morejo poiskati ravnotežje, ki je bolj prilagojeno njihovim nagnjenjem ali zdravstvenemu stanju.

Kmalu po nastanku Reda se mu je pridružila še ženska veja, ki šteje sedaj dva samostana v Franciji, dva v Italiji in enega v Španiji. Življenje kartuzijank označuje ista stroga kontemplativna usmerjenost. Ponujajo se jim enake možnosti, da kar najbolj harmonično povezujejo prednosti samotarskega življenja s prednostmi skupnega življenja. Ženska veja uživa znotraj Reda relativno avtonomijo z lastnim generalnim kapitljem.

2. Puščava v celici

Značilnost kartuzije – kot vseh drugih oblik kontemplativnega življenja – je poklicanost v puščavo, kamor sledi hebrejskemu ljudstvu na poti v sinajsko puščavo, pa tudi samemu Jezusu, ki je na tak način začel svoje javno življenje in se je potem še pogosto vračal v puščavo, da bi se tamkaj srečeval z Očetom v bedenju in molitvi. Med mnogimi vidiki svojega življenja, ki jih ponuja Kristus na zemlji tistim, ki ga hočejo posnemati in mu slediti, so prav ta molitvena srečanja v samotni naložena kartuzijanskemu menihu, da jih podaljšuje v srcu Cerkve in sveta. Pridružuje se tistim, ki so po besedah papeža Janeza Pavla II. v postsinodalni apostolski spodbudi *Vita consecrata – Posvečeno življenje* izbrali pot za Kristusom, ki moli na gori (št. 14).

Kartuzijanska oblika samotarstva se izraža najprej s precej radikalnim odmikom od sveta s pomočjo življenja v klavzuri, ki vključuje dosledno skrčenje stikov s svetom. Bližnji sorodniki smejo prihajati na obiske enkrat ali dvakrat na leto, obiski prijateljev in znancev pa so le izjemni. Dopisovanje je prostovoljno omejeno in podrejeno dovoljenju predstojnika. Ni ne radia ne televizije ne dnevnikov... Glavne novice o Cerkvi in svetu prihajajo do menihov prek obvestil, ki jih sporoča prior v kapitlju ob nedeljah. Nekaj revij s področja teologije in duhovnosti kroži od celice do celice. Z izjemo tedenskega skupnega sprehoda – to je sloviti *spatiamentum* – špancier – so izhodi iz klavzure dovoljeni le v zvezi z zdravstvenimi potrebami. Toliko glede stikov z zunanjim svetom.

Samota pa je še veliko bolj poudarjena zaradi bivanja v celici – ali bolje: eremitaži –, ki jo dobi na razpolago kartuzijanski menih. To je prava hišica, ki vsebuje celico v ožjem pomenu z molitvenim kotom; dalje delavnico, sprehajalni hodnik, vrtiček, na katerem samotarja nihče ne more opazovati, in podstrešje, kjer si more napraviti skladovnico drv za kurjavo pozimi.

Temu notranjemu prostoru, v katerem se bojuje, pa tudi srečuje z Gospodom, je kartuzijanec takorekoč »zavezan«. Zapušča ga le, kadar odhaja k nočnemu bedenju, k zborni maši in k večernicam; ostale molitvene ure obhaja v oratoriju svoje celice. Druge izhode – na primer v knjižnico ali na obisk k priorju ali k duhovnemu voditelju – si menih razporeja tako, da prebije kar najmanj časa izven sebi določenega bivališča. S tako doslednim umikanjem v celico je kartuzijanski poklic še danes podoben poklicu številnih rekluzov in rekluzinj na srednjeveškem Zahodu. Starodavno molitev ob vstopu v samoto (*inclusio*) iz srednjeveškega obreda rekluzije, ki jo še dandanes vsebuje kartuzijanski Obrednik, izreče prior nad novincem, ko ga ob sprejemu habita slovesno povedejo v celico. Poslej bo, kot se lepo izrazi sveti Bernard, *amore Christi inclusus – vključen iz ljubezni do Kristusa*.

Kajti menih bo skušal izkazovati – tako s strogostmi kot z radostmi svoje samote – svojo izključno privrženost Kristusu; enako kot more le ljubezen, katero mu je izkazal kot prvi Kristus, utemeljiti njegovo izbiro, da bo na tak način »ostajal v Njem«, »ostajal v Njegovi ljubezni«, »v sencih Njegovih peruti« in »v skritosti Njegovega obličja«. Odstavek iz novih Pravil kartuzijanov (1.3.2) takole opiše, kaj sme samotar pričakovati od take rekluzije: »Kdor neomajno vztraja v celici ter se ji privzgoji, si bo prizadeval, da bi bilo njegovo celotno bivanje ena sama, neusahljiva molitev. V ta pokoj pa ne more vstopiti nihče, kdor ni bil prej izurjen v naporu hudega boja, tako v trdotah, ki jih prenaša v hoji za Križanim, kot v preizkušnjah, s katerimi ga obiskuje Gospod kot zlato v talilniku. Ko bo tako s potrpljenjem v trpljenju očiščen, po vztrajnem premišljevanju Svetega pisma ohrabren in okrepcan ter po milosti Svetega Duha uveden v globine lastnega srca, ne bo več Bogu le služil, ampak mu bo popolnoma pripadal.« Zadnji stavek je izposojen iz Zlatega pisma Viljema od Svetega Teoderika, naslovljenega – kot smo rekli že zgoraj – kartuzijanom na Mont-Dieu: »Drugi naj služijo Bogu, vi se ga oklenite!« Viljem še dodaja: »Drugi naj verujejo, naj poznajo, naj ljubijo, naj spoštujejo Boga; vi ga okušajte, umevajte, spoznavajte, uživajte!« (Zlato pismo, 16). Vsega tega se bo naučil z vztrajnim bivanjem v celici, kot nam pove starodavna modrost puščavskih očetov, ki jo povzema tudi *Hoja za Kristusom*: »Ostani sedé v svoji celici – ta te bo naučila vsega!« (Abba Mojzes, v: *Izreki puščavskih očetov*).

3. Skušnjave v puščavi – neka izkušnja Cerkve

Ni svetopisemskega besedila, ki bi bolje razložilo pomen preizkušanja v puščavi, kot je odlomek iz 5. Mojzesove knjige, v katerem neki devteronomistični pisec razmišlja o izkušnji, ki jo je prestajalo božje ljudstvo štirideset let po Izhodu, ko je potovalo v puščavi: »Spominjaj se vsega pota, po katerem te je Gospod, tvoj Bog, teh štirideset let vodil po puščavi, da bi te ponižal in preskusil, da bi spoznal, kaj je v tvojem srcu, ali boš spolnjeval njegove

zapovedi ali ne! Poniževal te je in te stradal, potem pa hranil z mano, ki je nisi poznal in je niso poznali tvoji očetje, da bi ti pokazal, da človek ne živi samo od kruha; kajti človek živi od vsega, kar nastaja po Gospodovih ustih» (5 Mz 8, 2-3). Jezus si je s prihodom na ta svet hotel naložiti vso slabost in revščino človeštva; tudi zanj so bile potrebne skušnjave v puščavi. V bistvu to niso bile njegove, pač pa naše skušnjave. Preko njih se je mogel Jezus takorekoč dotakniti trojne strasti, prirojene grešnemu človeku – čutnosti, denarja in oblasti –, da bi jo porazil z Božjo besedo in z močjo Duha.

Resnično, samota na splošno – naj bo njeno konkretno okolje táko ali drugačno – kaj kmalu pokaže kandidatu, ki se ji izpostavi, svoje dvojno lice. Opevanje še precej romantične podobe puščave in njene privlačnosti ne bo prineslo uspeha. Kasneje, mnogo kasneje, potem ko bo eremit prišel iz žareče peči skušnjav in ostal pri življenju samo v moči vstalega Kristusa, ki deluje v njem, bo mogel znova opevati, tokrat pa res iskreno opevati. Toda poprej ga neizprosno čaka skušnjava. Samota mu kmalu postane breme, nekakšna svinčena prevleka. Siva enoličnost dneva, ki je enak dnevu, poraja naveličanost. Odsotnost zunanjih razvedril vrača samotarja k samemu sebi in k njegovim vsakovrstnim, doslej zanikavanim željam, ki mu mrgolijo v srcu in ki se zdaj razkrivajo, ne da bi jih mogel priznati. Dokler je bival v hrupnem svetu, so te želje samo dremale. Zdaj se prebujajo in naglo osvajajo prostor, ki jim je dostopen, tja do najbolj dragocenih kotičkov srca, pa celo v času, ki je posvečen branju Svetega pisma in notranji molitvi. Zli duhovi, ki jih postavljajo slikarji – recimo Hieronim Bosch ali Salvador Dali – in literati – recimo Gustave Flaubert – na prizorišče okrog svetega Antonija in njegovih posnemovalcev, so samo projekcije grešnega in slabotnega človeškega ozadja, katerega odkriva samotar v sebi. O tem se postulant v samoti kmalu dodobra prepriča: Nisem boljši od drugih. Samota ga rešuje vseh utvar in mitov glede samega sebe.⁸ Uči ga čisto

8 To zadevo lepo osvetljuje pričevanje nekega mladega člana Reda, z naslovom »Jakobov boj«:

»'Bog se upira ošabnim in daje milost ponižnim' (1 Pt 5,5). Puščava je neki očiščujoči ogenj. V samoti prihaja na površino vse, kar v resnici smo. Vse podlosti, ki smo jim dopuščali dostop vase, postanejo očitne; sleherno zlo, ki tiči v nas, se razkrije. Odkrivamo svojo lastno bednost, svojo temeljito slabost, svojo absolutno nemoč.

Tukaj ni mogoče prikrivati zvijač, s katerimi radi zakrivamo tiste poglede na svoj jaz, ki nam niso všeč in ki so predvsem tako daleč od želje Onega, ki vidi vse in predira vse. Jasno nam postaja, kako zlahka se opravičujemo s tem, da gledamo na svoje napake kot na neke značajske poteze.

Tukaj postajamo ranljivi, nimamo se kam izmikati. Ni razvedrila, ki bi omiljevalo; opravičila, ki bi odvezovalo. Ni se mogoče izogniti pogledu v obličje dejanskosti tega, kar smo; obračati oči proč od bednosti, ki ji ni leka, ki nas pušča čisto gole.

Tukaj se razpokajo lažne konstrukcije: vsi zidovi, ki smo jih postavili okoli sebe v obrambo. Kdo bi pač mogel povedati, kolikokrat skušamo premotiti same sebe, prav tako in še bolj kot premotiti druge! Toda domišljanje, da poznavamo božje resničnosti, se razleti pred Njim, ki ostaja čisto Drugačni.

To je strma pot, pot v temi, tipaje, kjer nas vodi le vera; toda to je pot resnice. Vse naše osebne gotovosti bodo potrgane obvisle na trnju ob poti, tako da nam bo preostala ena sama gotovost: Sami od sebe ne zmoremo prav nič!

Prav tu pa nas čaka Bog, saj ni mogoče napolniti druge kot le prazno posodo! In če nas hoče napolniti s Seboj, nam mora poprej odvzeti vse, s čimer smo natrpani. Da bi uresničil neko neskončno občutljivo delo, potrebuje božji umetnik snov, ki se mu ne upira. Tedaj bo njegova umetelna roka ustvarila iz naše bednosti čudovite reči, ki bodo ostale prikrite našim očem. Vse naše veselje bo v tem, da se poslej puščamo preoblikovati od Njega, ki mu je ime – LJUBEZEN.«

preprosto biti človek, in to slaboten človek brez opreme, ki občuti na dnu svoje biti celo lestvico strasti, od najbolj mesenih do najbolj prefinjeno duhovnih. Toda zdaj je to človek, ki je izpostavljen edinole mogočnemu delovanju Božje milosti, ako je Bog tako hotel. Gotovosti glede tega dejstva pa mu za zdaj še manjka...

Takšna izkušnja vsebuje določena tveganja. Vsekakor bo zarezovala in odrezovala... Ne toliko z občutki naveličanosti ter dozdevne nekoristnosti, ki se kar naprej porajajo v samotarjevem srcu, marveč z zavestjo radikalne slabotnosti samotarja, ki ni niti sposoben vztrajati v puščavi, razen po čudežu, do katerega pa čuti, da nima nobene pravice. Najbolj pogubna med skušnjavami, ki se lotevajo samotarja, je morda tale: Urêdi si udobno okolje in se v njem ustáli z aktivizmom v samoti in nebrzdanim branjem, da bi tako omilil pritisk Božjega klica! Neka v bistvu poganska duhovnost ga je morda navadila gledati na samoto kot na domovanje močnih. »*Der Starke ist am mächtigsten allein!* – Močni je najmočnejši, kadar je sam!«, je razglasil Goethe. Toda – v tej samoti je samotar brezupno soočen z lastno, nadvse očitno slabostjo. Kot je zapisal že avtor 5. Mojzesove knjige: »*Bog je vodil svoje ljudstvo v puščavo, da bi ga ponižal*« (8, 2). To je edina pristna krščanska puščava – druge ni.

Evagrij Pontski, eden izmed mojstrov puščavske duhovnosti, je v 4. stoletju celo skoval neki tehnični izraz, da bi opisal občutek utrujenosti, ki je blizu obupa, kakršen se utegne naseliti v srcu samotarja: *acedia* – izraz, ki v močno oslavljenem pomenu še živi... Evagrijev opis *acedije* omogoča vpogled v duševno in tudi duhovno globino tega procesa očiščevanja v človekovem srcu. Človek je tu postavljen pod vprašaj tja do lastnih korenin; pri tem ga skoraj ves čas spremlja občutek, da je Bog kaj daleč ali sploh odsoten. Ta vtis Božje odsotnosti – imenovan tudi »zapuščenenost« od Boga, pred katerim si samotar vbije v glavo ponižno in krotko vztrajati, – ga v bistvu zbližuje z modernim človekom v eni izmed njegovih najbolj pogostnih religioznih izkušenj. Ta človek namreč pogosto doživlja Boga kot »vélikega Odsotnega«. Še pred nekaj leti bi se označil kot ateista; danes je ta izraz prišel iz mode in ga radi nadomeščajo z agnostikom. Takšna izkušnja je – zunanjemu videzu navkljub – vendarle in zares »religiozna izkušnja«; in samotar si nazadnje prizna, da mu je zelo blizu. Mar ne obnavlja v njem izkušnje, ki jo je okušal Jezus, navidez zapuščen od Očeta na dnu lastne samote na Kalvariji: »*Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?*« (Mt 27,46)? Neka velika nuna moderne dobe, sveta Terezija Deteta Jezusa, je v letu pred svojo smrtjo do kraja prešla skozi to izkušnjo, tako da si končno ni upala spraviti na papir občutkov, ki jih je tedaj doživljala v duši, iz strahu, da bi ne zagrešila blasfemije: »*Ljuba mati, slika, ki sem vam jo hotela podati o temini, katera mi mrači dušo, je tako nepopolna kot osnutek v primeri z izvirnikom; vendar nočem pisati o tem kaj več, boječ se blasfemije... Bojim se celo, da sem že preveč povedala*« (Povest duše, rokopis C, str. 221).

Kontemplativec postaja tedaj, bolj kot kdorkoli, »izveden v ateizmu«, kot se je nekdo izrazil. Nič naj se ne vznemirja spričo takšne izkušnje! Našim vse preveč omejenim občutkom in besedam se ne posreči zaobseči Boga. Vernik nima nobene oblasti nad Bogom. Ker mora vedno znova odmirati svojim idejam o Njem, svojim spominom

Nanj, se ne more izmakniti vtisu, da je Bog mrtev. In ta vtis deloma ustreza resnici. Kajti Bog, ki je projekcija primitivnih človekovih strahov in bojazni, dejansko ne obstaja. Resnični Bog je neskončno iznad vsega tega; in zato je potrebno in nujno pribiti na križ vesoljni svet naših spontanij o Bogu, preden nam bo dano nekoliko zaslutiti, kdo je On v resnici. Ta izkušnja je sorodna neki resnični smrti – in samota je njen karseda učinkovit preskusni kamen. Nič čudnega, saj nihče ne more videti Boga in ostati živ: – »Naš Bog je ogenj, ki požira« (Heb 12,29). Nekateri mojstri samotarskega življenja so šli celo tako daleč, da so vzporejali menihovo celico s Kristusovo velikonočno grobnico; v njej živi »skrit s Kristusom v Bogu« (prim. Kol 3,3), v pričakovanju, da se razodene slava vstajenja. Še danes nikjer v kartuziji ne obhajajo na veliko soboto – razen nočnega bedenja⁹ – nobene božje službe v cerkvi. Kartuzijanski menih ne zapušča svojega mesta: celica kot zakrament mu omogoča, da se poistoveti z Jezusovo velikonočno smrtjo.

Tukaj bo poslej ostajal samotar, na robu prepada svojega lastnega srca; kot kakšen berač, ki obotavljajoč se, pa z zaupanjem izteguje roko – prazno roko, katero more napolniti le Božja ljubezen. Skopuško ali do vrha? Pri priči ali šele po dolgem življenju, razjedenem od pričakovanja? Tega ne more vedeti; ve samo to, da ne more ničesar zahtevati niti se nad čimerkoli pritoževati. V tej noči, glede katere ne ve, ali se še bolj pogreza v temo ali pa se že nagiba k dnevu, mu vendarle postaja vse bolj jasno: Bog bo napolnil vsakogar brez izjeme – daleč preko tega, kar bi si drznil prositi ali domnevati. Nekako ob takem času puščava obrodi svoj sad. V ritmu milosti se menjavata potrtnost in vzradoščenost. V uri preizkušnje je tu očiščujoči, pa tako blagodejni ogenj Božje odsotnosti ali celo njegove navidezne smrti. V uri njegovega obiska se – čisto nepričakovano – pojavi sijaj njegovega obličja, kot neka slepeča luč čisto na dnu srca. Po eni strani se samotar počuti, kot da je odrezan izmed ljudi, kakor »izvržek sveta« (1 Kor 4,13); z druge strani pa se mahoma zave, da je globoko povezan z vsemi človeškimi bitji »v osrčju zemlje« (Mt 12,40) ali v srcu sveta. Zdi se, kot da je v sebi razdeljen ter dvignjen iz lastnih tečajev, da bi izgubil svoje življenje, nato pa znova pridobil samega sebe ter znal prepoznati svojo globinsko istovetnost v novem imenu, katerega pozna in mu ga v molitvi prišepetava na uho le Jezus (prim. Lk 17,33 in Raz 2,17). Samotar se pri tem dan za dnem uči napolnjevati svojo samoto z molitvijo, ki se počasi razvija v njem – bodisi v trpljenju, ki ga prazni, bodisi v veselju, ki ga polni. Samota in molitev se poslej med seboj prilegata; na koncu bosta popolnoma vsklajeni. Samota je postala domačno okolje molitvi, v kateri si bosta sledili in se celo prežemali suhota in potolaženost, vse dotlej, dokler ne bo molitev navsezadnje prebivala v samoti in samota nosila molitev kot maternica svoj plod (prim. *Zlato pismo*, 34).

4. Spokojnost (*hesychia*)

Ta resnični boj samotarja z Bogom, ki ga vodi skozi njegovo osebno revščino, se bo nekega dne iztekkel v neki presenetljivi mir; toda ta bo prišel od drugod. Saj je preizkušnja

⁹ Dodal prevajalec.

trajala tako dolgo prav zato, da privede meniha do tega spoznanja. Občutek miru se bo pomalem pollašal njegovega srca; v začetku se tega še ne zaveda, ker se začasno skriva za notranjim hrupom bitke. Je pa znak nekega pomembnega duhovnega dogajanja: počasi mu prihaja na površino zavesti »božja podzavest«, ki jo vsak krščeni človek nosi v srcu, ne da bi v splošnem dejansko občutil njene dobrote. Gre za Božje trojiško življenje v njem kot templju in svetišču. Ta tipično krščanski mistični občutek, nerazumljiv onim, ki ga niso sami doživeli, je izročilo poimenovalo z nekim posebnim izrazom, katerega bomo našli v vseh jezikih krščanskih ljudstev. O njem smo govorili že zgoraj, saj smo se srečali z njim v pismih svetega Bruna. Izraz skuša opisati neko bistveno prvino tega občutka. Bizantinsko izročilo ga imenuje *hesychia*, spokojnost. Ohranil se je do danes v obliki besede *hesihast*, kar še vedno označuje meniha, ki se bolj dosledno posveča samotarskemu življenju. Sirsko izročilo pozna več takih izrazov, med katerimi najpogostejši, *shelyô*, podčrtava odsotnost sleherne aktivnosti človeka ter absolutno prvenstvo Božje dejavnosti. Tudi latinskemu izročilu ne manjka izrazov; najzgovornejši med njimi je gotovo *quies* – *mirovanje*, ki se je razširil po zaslugi Gregorija Velikega; vendar je navzoč že v starih latinskih prevodih prvih meniških dokumentov...¹⁰

Ni pa odvisno od samotarja, ali bo okušal to notranjo spokojnost v miru svojih preoblikovanih notranjih čutil, – ali skozi zastor vere, ki je vedno dokaj neprosojen. Ta stvar je v rokah Božje pedagogije v zvezi z njim; njen smisel se mu bo razkril šele na onem svetu. Tukaj in sedaj je dovolj, da ostaja docela na razpolago sleherni volji in želji tega Boga, ki je tudi njegov Ženin. Te prepuščenosti, ki je tako tipična za eremitsko duhovnost in soznačnica za popolno ljubezen, ni nihče opisal tako dobro kot benediktinec Pierre Doyère v članku, posvečenem eremitizmu na Zahodu (glej *Dictionnaire de spiritualité* IV, 953-982): »Na te vrhove molitve se eremit po lastnem prepričanju ne more sam povzpeti. Četudi jih more opazovati kot zaželeni cilj, ve, da ga edinole Bog more privedi tja gor. Na izhodišču njegovega podviga mu božji klic omogoča, da jih zaznava le skozi izjemno disciplino v pokori, uboštvu, ponižnosti, molčečnosti in boju. Kajti eremit je ubežal v puščavo ne zato, da bi spopolnil svojo individualnost, niti ne zato, da bi jo branil, marveč da bi jo razkrojil – kar je kaj malo pesniška oblika darovanja –; ohranil pa pri sebi le neopazno praznino, ki naj bo prostor za edino Navzočnost. Če bo vrhovni gospodar svojih milosti, Bog, naklonjeno sprejel bolečo pa skrito askezo duše, ne da bi jo povabil k bolj intimnim mističnim sladkostim in radostim, ponižni samotar spričo tega ne bo niti najmanj presenečen, niti najmanj zagrenjen« (979).

5. Duhovna svoboda

Kartuzijansko življenje, gledano od zunaj, lahko vzbuja vtis, da ponuja neki življenjski

¹⁰ V francoščini bi radi povrnili ugled izrazu *quiétude*, ki je bil močno v rabi tja do 17. stoletja; žal je dobil v oni dobi neki dvoumni naboj – zaradi obžalovanja vrednega prepira. Zato ne moremo več imenovati samotarja, ki se posveča kontemplativnemu življenju, – »kvietista«. Še vedno pa je mogoče izposoditi si iz bizantinske tradicije izraz *hesihast*. Mar si niso kartuzijani nekega dne domislili poimenovali enega od svojih samostanov *Le Reposoir* – *Repausatorium* – *Dom počitka* (na Savojskem, danes karmeličanski samostan), kar je natančni prevod izraza *hesychastirion*, s katerim grški menihi označujejo samo tiste svoje samostane, ki so dosledneje naravnani h kontemplaciji.

okvir, ki stoji na trdnih temeljih – na celoviti podlagi predpisov, asketskih vaj in povečini glasnih molitev. Ta podlaga se ne da prav nič omehčati in se ji ni moč izogibati. Res je, da novinec na začetku uvajanja v samotarsko življenje potrebuje sorazmerno natančen dnevni red, ki ga je dolžan spoštovati; saj bi se sicer kot neizkušen duhovni popotnik na koncu lahko zavrtel v krogu ali pa se pustil vleči svojim prvim vtisom. Toda tudi tukaj, morda še bolj kot drugje, ima zunanje Pravilo vlogo »vzgojitelja« (prim. Gal 3,24) na poti duhovne svobode; vzgojitelja, ki naj začetnika postopno navaja k pazljivemu odnosu do notranjega Pravila –: to pa je Sveti Duh na dnu njegovega srca. In tako uživa kartuzijan, ko je dokončal leta meniškega oblikovanja, določeno mero svobode v celici, da si pod vodstvom duhovnega očeta razporeja dnevno dejavnost s čim večjim duhovnim pridom. To zahteva od njega ne le celotna tradicija velikih puščavnikov, pač pa tudi njegova najnovejša Pravila, ki to tradicijo posrečeno povzemajo v naslednjem odstavku: *»Ohranitev našega redovnega ideala je prav gotovo bolj odvisna od osebne zvestobe kakor pa od rastočega števila predpisov, prilagajanja običajev ali tudi od prizadevnosti priorjev. Prav malo bi namreč koristilo izpolnjevati odredbe predstojnikov ter se še tako zvesto držati črke Pravil, če ne bi znali živeti pod vodstvom Svetega Duha in mu s srcem slediti. Menih, ki od vsega začetka svojega novega življenja živi v samoti, je prepuščen lastnim odločitvam. Ker pa ni več otrok, ampak mož, naj se ne prepušča muhavosti, marveč naj raje preverja, kaj je Bogu všeč in se tega svobodno drži. Tako naj trezno in modro uživa svobodo božjih otrok, glede katere bo moral dati odgovor Gospodu. Nihče pa naj ne misli, da je sam dosti razumen. Kdor namreč ne mara odpreti srca kakemu izkušenemu voditelju, se je bati, da izgubi čut za zdravo mero, pa bo hodil prepočasno ali se bo izčrpal od naglice ali pa počivajoč zadremal« (Pravila kartuzijanov, 4.33.2).*

6. V srcu Cerkve in sveta

Neki slavni puščavski oče iz 4. stoletja, Evagrij Pontski, filozof po poklicu, preden se je umaknil v puščavo, je opisal mesto meniha v srcu Cerkve s pomočjo aforizma, ki ga povzemajo *Pravila kartuzijanov*: *»Menih je oddaljen od vseh, pa združen z vsemi«* (prim. 4.34.2). Šestnajst stoletij kasneje bo sveta Terezija Deteta Jezusa opredelila vlogo kontemplativcev v Kristusovem skrivnostnem telesu, tako da jim bo dodelila mesto »srca« in »ljubezni«. Na sredi poti med obema, v 12. stoletju, je sveti Bernard iz Clairvauxa – v malo poznanem, šele nedavno odkritem besedilu – uporabil nekoliko manj vzvišeno podobo – drobovja. Razlaga pa jo tako, da bi se sveta Terezija v njej znašla doma. Nenavadno, toda Bernardu pomeni meniško življenje toliko kot *venter Ecclesiae* – drobovje Cerkve, njena podpora in preskrba (*sustentamentum*): *»Saj se iz drobovja porazdeli hrana po celem telesu. Podobno je vloga menihov, da posredujejo duhovni sok višjim in nižjim organom.«*

V apostolski konstituciji *Umbratilem*, s katero je Pij XI. potrdil nova *Pravila kartuzijanskega reda*, vsklajena z Zakonikom cerkvenega prava (1917.), je papež pohvalil kontemplativno življenje, češ da je *multo plus* – mnogo bolj koristno za napredek Cerkve kot pa dejavnost delavcev na Gospodovih poljih. Morda pa ni potrebno meriti vrednosti nekega krščanskega življenja z metrom njegove apostolske ali kake drugačne

učinkovitosti. Mogoče je bolje, ako se skušamo zagledati vanj z božjega vidika; tako kot gleda nanj Bog, tako kot ga ocenjuje On, ki v vsaki generaciji znova priteguje duše, da se ga oprimejo. In to kljub kritikam ter nerazumevanjem, s katerimi se nikdar ne neha srečavati. Tem kritikam in nerazumevanjem sicer neredko prisluhne neko občinstvo v sekulariziranem svetu, med njim boš našel tudi verujoče ljudi; toda vse kaže, da nikakor ne morejo omajati vere in prepričanja tistih, ki so bili dejansko poklicani in poklicane v tako življenje. Ti vedo iz lastne izkušnje, kako zares se nahajajo v srcu Cerkve in v srcu sveta, pa četudi so oddaljeni od vsega; predvsem pa vedo, kako zares so deležni nekega popolnoma nezasluženga usmiljenja s strani Boga, ki jih je hotel imeti zase, da bi mu opravljali to službo. Poslednje opravičenje nekega življenja, ki je docela naravnano k iskanju intimnosti z Bogom, se navsezadnje skriva pri Njem. To je predvsem njegova zadeva, ker je pač On tako hotel. Kot da si je hotel v vsaki generaciji prihraniti nekaj duš, katerim se bo že tu na zemlji polneje razodeval, ter si v njih urediti neke posebne vhode, skozi katere se bo mogel razširjati na ves svet. Nihče si ne more izbrati takšnega poklica, ne da bi ga poprej nezadržno pritegnil Bog, ki je vnaprej sklenil, da se bo daroval na tak način. Na tej črti torej ne gre toliko postavljati vprašanja glede učinkovitosti kontemplativnega življenja v odnosu do Cerkve in sveta, pač pa vse bolj glede njegove umestnosti v odnosu do Boga. Veselje, ki si ga privošči Bog skozi kontemplativno življenje nekaterih duš, bo navsezadnje brizgalo kot vodomet milosti nad njegovim vesoljnim stvarstvom.

Tu in samo tu je mesto kartuzijanskega meniha. Njegova cerkvena dejavnost je karseda omejena: podoben je preroku, ki na robu svoje puščave vpije edino besedo, zavoljo katere ve, da je poslan od Boga, – kliče in moli, s sproščeno in predano vnemo. Šepeta le to besedo, nobene druge... Brez prestanka izgovarja ime presežnega in skrivnostnega Boga, ki je tako daleč pa tako težko dosegljiv; ter ime njegovega ljubljene Sina, ki je obenem tako blizu pa tako odmaknjen pogledu. Saj ga uči dolgotrajna vaja v spokojnosti (*hesychia*), da sta oba nekje v najbolj skriti globini njegovega srca, navzoča in dejavna.

Tu je poslej poklican »ostajati«, ljubeznivo zakoreninjen v imenu Ljubljene, ne da bi si delal skrbi, kaj ljudje mislijo o njem; ne da bi si zastavljal vprašanja, ki so postala odvečna. Ko je tako darovan Gospodu, je bolj kot kdajkoli darovan svojim bratom, spremenjen v bitje, ki od ponižne miline, od prizanesljivosti in od uslužnosti kar prekipeva. Njegova služba v srcu Cerkve je edinole ta, da se prepušča takemu oblikovanju s strani Jezusovega Duha in v Jezusovo podobo. Oproščen je slehernega zunanega služenja Cerkvi; pa toliko bolj prost za službo Duha – službo hvale in priprošnje –, ne da bi moral zapuščati svojo puščavo.

Kartuzijansko življenje, ki je že samo po sebi vrednota, ima tudi vrednost kot pričevanje. Takšno, kot se pojavlja pred očmi verujočih in pred očmi sveta, nedvomno zastavlja vprašanja, na katera kartuzijan molče in na svojski način odgovarja. Kot pravijo *Pravila*: »Z izpovedovanjem zaobljub v našem izvolitvenem stanju smo naravnani edinole k Njemu, ki je, ter tako pričujemo svetu, pretirano zapletenemu v zemeljske stvarnosti, da razen Njega ni boga.

Naše življenje razodeva, da so nebeške dobrine prisotne že na tem svetu, vnaprej naznanja vstajenje in na neki način že uresničuje prenovljenje sveta» (4.34.3).

In končno – mar ne bo nekega dne vsak človek, in toliko bolj vsak kristjan neizogibno deležen izkušnje samote, bodisi v tej ali v oni obliki? Na tej črti smemo imenovati kartuzijansko življenje kar emblematično za slehernega človeka, ki se bo nazadnje prisiljen soočiti z lastno samoto: *»Samota meniha ali samota eremita, pa tudi relativna samota kristjana 'na umiku' resnično spadajo v krščansko duhovnost. Vsak kristjan je na povratku k Bogu. Nobena zaresna vključitev v skrivnost učlovečenja ne vodi k nasprotovanju skrivnosti Božje transcendentnosti; in nobena izvoljena duša se ne more ovedeti te skrivnosti, ne da bi dojela in zaželela samoto, katere absolutni simbol predstavlja eremit v puščavi« (Pierre Doyère, nav. članek, 981).*