

Metaforika eksodusa kot pot iskanja identitete v romanu Alojza Rebule *Jutri čez Jordan*

Irena Avsenik Nabergoj¹

Izvleček

Članek obravnava eksodus kot literarno-teološko metaforo prehoda in identitete ter v romanu Alojza Rebule *Jutri čez Jordan* primerjalno analizira svetopisemsko in romaneskno govorico. Pokaže, kako eksodus preseže zgodovinski dogodek in postane hermenevtični vzorec etične preobrazbe (prim. 2 Mz 12–15). Pisar Absalom se oblikuje kot iskalec, ki pot vere in dvoma prevede v notranji eksodus, njegov sin Elidad pa kot novi pripovedovalec uteleša dejanje spomina in kontinuitete. Prispevek predlaga okvir, v katerem roman bremo kot dialog svetopisemskega izročila, zgodovinskega spomina in etične subjektivacije.

Ključne besede: eksodus, Alojz Rebula, *Jutri čez Jordan*, literarna hermenevtika, svetopisemska intertekstualnost

Abstract

The article examines Exodus as a literary-theological metaphor of transition and identity, offering a comparative analysis of biblical and novelistic discourse in Alojz Rebula's novel *Jutri čez Jordan* (Tomorrow across the Jordan). It demonstrates how Exodus transcends its historical framework to become a hermeneutical pattern of ethical transformation (cf. Exod 12–15). The scribe Absalom emerges as a seeker who translates the journey of faith and doubt into an inner Exodus, while his son Elidad, as the new narrator, embodies the act of memory and continuity. The study proposes a framework in which Rebula's novel is read as a dialogue between biblical tradition, historical memory, and ethical subjectivation.

Keywords: Exodus, Alojz Rebula, *Jutri čez Jordan* (Tomorrow Across the Jordan), literary hermeneutics, biblical intertextuality

¹ Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Inštitut za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo, Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana; Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Novi trg 2, SI Ljubljana 1000.

Uvod

Alojz Rebula je v romanu *Jutri čez Jordan* (1988) ustvaril eno najglobljih metaforičnih vizij duhovne osvoboditve in slovenske osamosvojitve v sodobni slovenski literaturi. V njem skozi prizmo svetopisemske pripovedi pripoveduje o hrepeneanju po svobodi, o človeku, ki se v naporu in izgubi preizkuša v zvestobi ideji. V njegovem svetu svoboda ni enkratni dogodek, temveč pot – duhovni eksodus, v katerem se smisel potrjuje z zvestobo, ne z dosego končnega cilja.

Roman, nastal v času dozorevanja narodne samostojnosti, prepleta zgodovinsko in teološko vizijo izhoda iz suženjstva z notranjo potjo človekovega iskanja smisla. Svetopisemski motiv eksodusa v njem ne deluje le kot zgodovinska reminiscenca, temveč kot literarna, teološka in metaforična struktura, ki presega časovne meje in odpira prostor notranje ter skupnostne preobrazbe.

Metodološko je članek zasnovan na primerjalni analizi romana in besedila Druge Mojzesove knjige, pri čemer se osredotoča na medbesedilni dialog med literarno in svetopisemsko govorico ter na razkrivanje arhetipskih struktur osvoboditve, ki v Rebulovem delu prehajajo iz teološkega v estetsko in etično območje. Takšno branje razkriva, kako Rebula preoblikuje svetopisemsko izročilo v prostor etične refleksije in osebne odgovornosti – *eksodus* postane ne le tema, temveč pot duhovnega dozorevanja človeka in skupnosti, ki razodeva svoj univerzalni pomen onkraj zgodovinskega dogodka.

Eksodus kot arhetip osvoboditve in preobrazbe

Eksodus je v literarni, verski in kulturni imaginaciji postal arhetipski vzorec osvoboditve – pripoved o poti iz suženjstva v svobodo, iz izgube v novo skupnost. Njegova struktura vključuje trpljenje, Božji poseg, prehod skozi preizkušnje ter vzpostavitev novega reda. Zaradi svoje univerzalnosti deluje kot simbolna matrica preobrazbe, upanja in etične skupnosti – od judovsko-krščanske teologije do sodobne literature in politične misli.

V delu *The Great Code: The Bible and Literature* (1982) Northrop Frye poudarja, da eksodus ni predvsem zgodovinski dogodek, temveč mit o osvoboditvi, ki presega konkretni prostor in čas. Zapiše:

Eksodus je torej mit o osvoboditvi Izraela iz Egipta, ki ima le zelo posredno zvezo z zgodovinskimi dogodki katerega koli obdobja, na katerega se nanaša. Zgodovinski Egipt ni bil nič bolj krut ali neusmiljen kot katerikoli drug narod na Bližnjem vzhodu – tudi ne bolj kot Izrael sam – in v poznejšem svetopisemskem obdobju je veliko Judov živelo povsem zadovoljno v Aleksandriji. Le simbolni Egipt je tisti, ki je 'topilnica železa' (1 Kr 8,51), peklenski zapor, uničen po čudežu.²

² Frye, *The Great Code*, 49.

V nadaljevanju Frye ugotavlja, da kadar koli ljudje doživijo stisko tako močno, kot sužnji občutijo suženjstvo, »zgodovina kot taka postane prah in pepel: samo mit, s svojo zmožnostjo, da nakazuje dejanje, ki lahko zajame usodo tistih, ki ga doživljajo, lahko daje upanje ali oporo.«³ S tem Frye lucidno opredeli mit kot obliko resnice, ki presega zgodovinsko faktografijo. Takšno razumevanje odpira pot k interpretaciji literarnih del, v katerih potovanje pomeni notranji proces očiščenja in zorenja, ne nujno zgodovinski dogodek.

V *Božanski komediji* Danteja Alighierija potovanje skozi pekel, vice in nebesa odseva logiko očiščenja, kot jo vzpostavlja svetopisemska pripoved o eksodusu. Pri Toni Morrison eksodus preide v prostor zgodovinske travme in iskanja identitete, v katerem se osebna izkušnja poveže s kolektivnim spominom.⁴ V sodobnih zgodbah migracij motiv »obljubljene dežele« označuje notranjo in zunanjo negotovost, iskanje novega doma ter etične trdnosti v izpraznjenem svetu. Joseph Campbell v delu *The Hero with a Thousand Faces* opredeli strukturo eksodusa kot univerzalni monomit: zapustitev varnega sveta, preizkušnje, notranja preobrazba in vrnitev s poslanstvom.⁵ Mojzesovo pot lahko primerjamo s potmi junakov, kot so Homerjev Odisej, Vergilijev Enej ali Frodo⁶, pri katerih cilj ni zmaga, temveč etična transformacija za skupnost.

Dramaturška kompozicija pripovedi o eksodusu sledi modelu konflikta, ki se razvija skozi stopnje napetosti in razrešitve – od zatiranja Izraelcev do prehoda skozi Rdeče morje in razodetja Postave na Sinaju. V Rebulovem romanu se ta arhetip svobode konkretizira v zgodovinskem in duhovnem okviru slovenskega naroda, kjer mit o eksodusu postane hkrati spomin in naloga. Razumevanje notranje razsežnosti svobode vodi k premisleku o *eksodusu* kot filozofski poti oblikovanja subjekta.

Eksodus in filozofija subjektivizacije

Eksodus kot notranja pot pridobi novo razsežnost v sodobni filozofiji subjektivizacije. Emmanuel Lévinas ga razume kot arhetip etične zavesti – izhod iz samozadostnosti k odgovornosti za drugega. Že v delu *Totality and Infinity* (1961)⁷ razčleni nastanek subjekta kot odziv na klic Drugega, ki se razodeva kot presežna bližina in hkrati kot zahteva. Subjekt tako ni avtonomen izvor pomena, temveč se oblikuje skozi odnos – skozi »eksodus iz sebe«, ki je temelj etične svobode. Spomin na osvoboditev je več kot zgodovinski dogodek, je način bivanja: »Ta preteklost Eksodusa in Postave sestavlja srce judovske vsakodnevne jutranje mo-

³ Prav tam, 49–50.

⁴ Prim. npr. Morrison, *Beloved*.

⁵ Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*; delo je bilo prvič izdano 1949.

⁶ Tolkien, *Gospodar prstanov*.

⁷ Lévinas' *'Totality and Infinity': A Reader's Guide*.

litve. Natančneje rečeno, ta spomin je že sam molitev – jutranja molitev, molitev prebujenja, prebujenje kot molitev.«⁸

Lévinas razume spomin kot etično resničnost, ki presega zgodovinske in politične meje. Spomin na osvoboditev je po svojem bistvu univerzalen, saj kliče k odgovornosti do vseh trpečih. Njegova misel postavlja merilo, po katerem se resnična svoboda ne meri po moči ali varnosti, temveč po sposobnosti sočutja in pripravljenosti na odziv. V tem smislu *eksodus* ni le pripoved o nekdanji osvoboditvi, temveč trajna naloga človeka, da v vsakem času znova prepozna drugega kot tistega, ki ga zavezuje k spoštovanju, sočutju in pravičnosti.⁹

Paul Ricœur razširi to razumevanje v smer pripovedne identitete: človek postaja »sebstvo« skozi zvestobo zgodbi, ki jo o sebi pripoveduje.¹⁰ *Eksodus* je v tem pogledu hermenevtična pot samorazumevanja, v kateri pretekla izkušnja izgona postane vir upanja in prihodnje odgovornosti. Ricœur pri tem opozarja, da metafora ni le sredstvo izražanja, temveč način mišljenja, s katerim človek ustvarja pomen in samega sebe.¹¹ V tem smislu je tudi *eksodus* živa metafora: gibanje med preteklostjo in prihodnostjo, med izgubo in novim rojstvom identitete.

Michel Foucault pa *eksodus* razume kot prakso svobode – skrb za sebstvo, s katero posameznik z disciplino in refleksijo oblikuje samega sebe kot svobodno in odgovorno bitje.¹² V tej trojni perspektivi *eksodus* preseže religiozni okvir in postane filozofska figura preobrazbe: pot iz samozadostnosti v etično zavest, iz razkroja v novo obliko svobode in sočutja.

Eksodus kot simbolna os Rebulovega romana

Druga Mojzesova knjiga, Eksodus, v grščini v pomenu »izhodišče«, »pot ven«. Hebrejski izvirnik ima naslov *Šemot*, kar pomeni Imena. Ta knjiga je temeljno besedilo svetopisemske zgodovine odrešenja. Pripoveduje o poti iz suženjstva v svobodo, o vzpostavitvi postave in zaveze med Bogom in ljudstvom. Gre za etapo prehoda, ki ni zgolj zgodovinska, temveč tudi simbolna, saj izraža notranjo dinamiko osvobajanja, oblikovanja skupnosti in iskanja identitete. V središču dogajanja je Mojzes kot posrednik med Bogom in ljudstvom, prek katerega se razodene Božja zvestoba in se utemelji etični red, ki povezuje svobodo z odgovornostjo.¹³

⁸ Levinas, *Beyond Memory*, 79.

⁹ Christoph Menke poudarja, da v središču vsake osvoboditve tiči paradoks: človek postane svoboden šele z dejanjem, ki ga sprva razkrije kot nesvobodnega. Prava svoboda se ne rodi iz moči, temveč iz ranljivosti – iz poslušanja in odziva na klic, ki človeka presega. Prim. Menke, *Dialektik der Befreiung*, 13.

¹⁰ »The Metaphorical Process«.

¹¹ *The Rule of Metaphor*, 19.

¹² *The History of Sexuality*.

¹³ Wright, *Exodus*; Kass, *Founding God's Nation: Reading Exodus*.

Članek pokaže, kako Rebulov roman to strukturo ponotranji ter eksodus preoblikuje v pot osebne rasti k etični odgovornosti. V njegovih likih se križajo spomin, ranljivost, poslušanje in odgovor – prvine, ki vodijo k poglobljenemu razumevanju svetopisemskih motivov v sodobni literarni izkušnji.

Zasnova romana Alojza Rebule *Jutri čez Jordan* in primerjava s svetopisemsko pripovedjo

Naslov romana Alojza Rebule je globoko simboličen in večpomensko povezan s svetopisemsko pripovedjo o eksodusu, zlasti s preходом čez reko Jordan, ki pomeni sklepno dejanje potovanja Izraelcev iz egiptovske sužnosti v obljubljeno deželo (prim. Joz 3–4). V naslovu izstopa raba prihodnjega časa »jutri«, ki vzpostavi eshatološko napetost, značilno za številne svetopisemske narative. Gre za obljubo prihodnjega prehoda – pričakovanje odrešenja, ki še ni nastopilo, a je že obljubljeno. V Svetem pismu prehod čez Rdeče morje pomeni izhod iz sužnosti in začetek poti odrešenja, medtem ko prehod čez Jordan označuje vstop v obljubljeno deželo, izpolnitev obljube in prehod v novo življenje (2 Mz 14; Joz 3–4). Rebula roman naslovi *Jutri čez Jordan*, ker se ob zgodovinskem pomenu prehoda – ki ga je mogoče razumeti tudi kot metaforično napoved slovenske osamosvojitve – osredotoča predvsem na notranji, duhovni prehod človeka, pot zrelosti, zvestobe, sprave in vere, pri čemer obljubljena dežela dobi dvojni pomen: zgodovinski cilj naroda in notranji prostor odrešenja.

Roman je sestavljen iz dveh delov: prvi obsega 37 poglavij (str. 11–201), drugi pa 16 (str. 205–315), sledi pa še avtorjev pripis (str. 316–317). Oba dela se začneta z uvodnim nagovorom bralcu – prvi z naslovom *Kdo naj ne bere tega*, drugi z *Bralec, pozor*. Avtor v sklepnem pripisu razloži ozadje tega pristopa:

Pred leti mi je prišla v roke knjiga Italijana Piera Paola Pasolinija. Če se prav spominjam, je šlo za roman *Il Teorema* (Teorem). Na zavihku platnice je avtor takole nagovarjal bralca: Kako naj se bere ta knjiga. Pod tem naslovom je sledilo nekaj poučnega besedila.

Pričujoči pripis hoče biti v drugačnem ključu. Menim namreč, da ima bralec pravico brati neko knjigo, kakor sam hoče.

Teh nekaj vrstic torej noče sugerirati, ampak zgolj bežno informirati.«¹⁴

V nadaljevanju Rebula pojasni svetopisemsko ozadje romana in nagovori bralce, ki jim svet Biblije ni tako domač. Pove, da ga je navdihnili Stara zaveza, zlasti Peteroknjižje (Geneza, Eksodus, Levitik, Numeri, Devteronomij), najstarejša zgodovina Izraela, od stvarjenja sveta do Mojzesove smrti pred osvojitvijo

¹⁴ *Jutri čez Jordan*, 316.

Kanaana – dežele, ki jo je Bog (poimenovan kot Jahve, Elohim in El-Šadaj) obljubil svojemu ljudstvu.

Rebula v uvodnih pojasnilih romana *Jutri čez Jordan* poudari, da avtor Peteroknjižja »ni Mojzes«, ¹⁵ temveč da je besedilo nastalo stoletja pozneje in združuje več različnih izročil (jahvistično, elohistično, duhovniško in devteronomistično). ¹⁶ Ožje izhodišče romana, kot sam zapiše, predstavlja »dogajanje, ki sega od *Eksodusa* do *Devteronomija*: izhod Izraela iz Egipta do praga Obljubljene dežele«. ¹⁷

Simbolika vodá in notranji eksodus v prvem delu Rebulovega romana: vzporednice s svetopisemskim izročilom

Roman *Jutri čez Jordan* se začne z nastopom prvoosebnega pripovedovalca Absaloma, ki z ironično-refleksivnim tonom bralca vnaprej opozori, da njegova pripoved ne bo poveljevala zgodovinskih zmag, temveč bo izvirala iz »drugih voda« – iz izvirov, ki so skriti, simbolni in presežni: »Komur tečejo samo Nil, Evfrat ali Hidaspes, naj nikar ne bere tega, kar tukaj sledi. Meni, Absalomu, sinu Jehuja, sina Gedaela, namreč tečeta pred vsemi drugimi vodami Gihon in Pišon, reki zemeljskega Raja. Toliko v uvod, da ne bo razočaranja, če iz teh mojih voda ne bo ulova za običajni ribji trg.« ¹⁸

Nil, Evfrat in Hidaspes so resnične zgodovinske reke antičnega sveta, pogosto povezane z močjo in nasiljem velikih imperijev – z Egiptom, Mezopotamijo (prim. 2 Mz 1,22; 3,7) in vzhodnim svetom, ¹⁹ medtem ko Gihon in Pišon izhajata iz povsem drugega izvora – iz rajske pripovedi o stvarjenju: »Reka je tekla iz Edena, da je namakala vrt. Od tam pa se je delila v štiri veletoke. Prvemu je ime Pišon. [...] Drugi reki je ime Gihon [...]« (1 Mz 2,10-14). Ko Absalom pravi, da mu »tečeta Gihon in Pišon«, se zavestno odvrne od zgodovinskih rek moči in trgov in nakazuje vračanje k prvotni čistosti in presežni razsežnosti stvarstva. To je pot od zunanjega eksodusa k notranjemu, od zgodovine k raju, k prvim vodam in začetnemu redu sveta, v katerem se človek znova uči poslušati izvir smisla. Gre za duhovno pot, na kateri se stikata spomin stvarjenja in hrepenenje po odrešitvi.

¹⁵ Prav tam, 316.

¹⁶ Wright Rebulovo zgodovinskokritično pojasnilo dopolni in v komentarju *Exodus*, 2021, 1–5 poudari, da v Pentatevhu obstaja »substantial Mosaic element« (bistvena Mojzesova vsebina), tudi če njegovo sedanjo kanonično obliko dolgujemo poznejšemu avtorju ali uredniku. Mojzes je zanj ključna zgodovinska oseba in nosilec izročila, iz katerega izhaja svetopisemska pripoved, čeprav končna besedilna oblika nastane pozneje. Wright, *Exodus*, 2.

¹⁷ *Jutri čez Jordan*, 316.

¹⁸ Prav tam, 316.

¹⁹ O reki Hidaspes kot prizorišču krvave bitke med Aleksandrom Velikim in indijskim kraljem Porom gl. Arrian, *Anabasis Alexandri* 5.8–9 (str. 145),

Šotorišče, ki ga opisuje Rebula, ustreza svetopisemskemu taboru pri Refidimu – zadnji veliki postaji pred goro Sinaj. Tam se v Eksodusu zgodi preizkušnja z žejo in zmaga nad Amalečani, kar Rebula prenese v Absalomovo osebno izkušnjo razočaranja, spoznanja in vzhičenja. V svetopisemski topografiji je Refidim še vedno puščavski, prehodni prostor, toda že obdan z znamenji Božje navzočnosti. V Rebulovem romanu pa šotorišče deluje kot vizualni in duhovni obljubljeni cilj prve poti – še ne Kanaan, a že prva oblika svobode, reda in skupnosti.

Med zgodovinskim in notranjim eksodusom: Absalomova pot od Egipta do šotorišča Izraela (poglavja 1–9 romana *Jutri čez Jordan*)

V uvodnem delu romana *Jutri čez Jordan* Alojz Rebula sledi osnovni pripovedni liniji 2 Mz, vendar jo preoblikuje v osebno pripoved o človeku, ki išče pot iz notranjega izgnanstva. Dogajanje spremljamo skozi lik Absaloma, mladega pisarja, ki v egipčanski samoti posluša novice o Mojzesu in izhodu svojega ljudstva. Zgodovinska pripoved o osvoboditvi Izraelcev v romanu postane metafora duhovne poti iz dvoma, samote in ujetosti v svobodo. V tej preobrazbi svetopisemske pripovedi v osebno doživetje se razkrije Rebulova zmožnost, da zgodovinski dogodek prevede v notranji govor posameznika.

Rebula zvesto povzema začetek svetopisemske pripovedi: Izraelci so sužnji in Egipt se boji njihove rasti (prim. 2 Mz 1,8-14), Mojzes pa se po Božjem klicu odloči, da se vrne iz Midjana in od faraona zahteva svobodo za svoje ljudstvo (prim. 2 Mz 3,1-4,23; 5,1-2). V romanu Absalom iz tedna v teden posluša novice o tem, da »oni čudoviti Izraelec, Mojzes mu je bilo ime, kliče narod k upor«²⁰ – kar je Rebulova priredba Mojzesove zahteve: »Odpusti moje ljudstvo, da bo obhajalo moj praznik v puščavi« (2 Mz 5,1). Razlika je v tonu: Rebula govori o »uporu« in »vrnitvi v domovino«, medtem ko Sveto pismo poudarja predvsem Božjo voljo in obredno svobodo čaščenja. S tem se teža Rebulove pripovedi premakne iz mitske preteklosti v prostor človekove odgovornosti – svoboda ni več le Božji dar, temveč tudi dejanje poguma.

Absalom posluša, kako Egipt doletijo »žabe, komarji, kuga, mehurji, kobilice, toča« – niz nadlog, ki se večinoma ujema s svetopisemskim seznamom (prim. 2 Mz 7,14-12,30), le vrstni red in izbor sta nekoliko spremenjena. Zadnjo nadlogo, smrt prvorojencev (2 Mz 12,29-30), Rebula omeni pozneje posebej kot »moriojo otrok«. Ta prizor zapiše z močnim človeškim sočutjem: »Ni hiše brez mrtvega otroka [...]; Nilu ni treba več voda iz etiopskih hribov. Zadostovale bodo solze Egipčank.«²¹

²⁰ *Jutri čez Jordan*, 12.

²¹ Prav tam, 13. To povzema sklepno, deseto nadlogo – smrt prvorojencev (2 Mz 12,29-30); Rebula pravilno zajame njen univerzalni doseg in patos.

Rebula tako preoblikuje svetopisemsko shemo Božje kazni v etično misel o usmiljenju, o sočutju, ki preči meje ljudstev in ver.

V romanu ohranja svetopisemske kraje: Gesen je v romanu območje, na katerem so živeli Hebrejci (prim. 2 Mz 8,22; 9,26), Sukot in Elim pa postaji na poti po izhodu (prim. 2 Mz 12,37; 15,27). Tako pisatelj ohranja geografski realizem svetopisemskega dogajanja in s tem bralca vodi skozi resnične pokrajine iz pripovedi o izhodu.

V Svetem pismu faraon nikoli ni poimenovan, Rebula pa mu da ime Meneptah – skladno z eno od zgodovinskih hipotez, ki povezuje izhod s 13. stoletjem pr. Kr.²² S tem pisatelj približa svetopisemsko pripoved zgodovinskemu svetu, a jo hkrati umesti v okvir romanesknosti in verjetnosti (hipoteza temelji na t. i. Merenptahovi steli, ki omenja Izrael). Toda zgodovinska verjetnost je za Rebulo le oder, na katerem se dogaja drama duha. Zvestoba dejstvom se umika zvestobi smislu.

Ko Absalom na poti za izraelskimi rodovi sreča rdečelasega Hebrejca, ta začne pripovedovati o noči, ko so Izraelci zapuščali Egipt. Rebulov odlomek se glasi:

Pasho smo zaklali, preden smo odrinili,« je rekel rdečelasec s tonom, ko da bi zaradi njega lahko bili tudi odšli brez pashe. Zapovedal jo je bil Sin reke. Vsaka hiša si je na večer zaklala jagnje, si ga spekla na ognju z glavo in nogami vred ter ga pojedla z opresniki in grenkimi zelišči. Jedli pa so s prepasanimi ledji, z obutvijo na nogah in palico v roki. Nadvrata v hiši pa so pomazali z jagnjetovo krvjo, da bi se jih izognil angel pokončevalca.²³

Ta odlomek skoraj dobesedno sledi svetopisemskemu opisu pashe (2 Mz 12,8-11.21-23). Razlika je le v tonu: v romanu ima pripoved bolj poročilno in zgodovinsko naravo, ne liturgične, kot je v Svetem pismu. Rebula tu ohrani sveto jedro izhoda – jagnje kot znamenje odrešenja – in ga predstavi s preprosto pripovedjo. Iz obrednega dogodka vznikne simbol notranjega izhoda – spomin postane duhovna moč, ki človeka kliče, naj gre za svojim narodom.

Absalom izve, da Izraelci odhajajo na vzhod in da jih faraonova vojska zasleduje, toda zaradi »visoke plime« se Egipčani potopijo v vodo. Svetopisemsko besedilo opisuje prehod čez »Trstično morje« (*yām sūp*, 2 Mz 14,21-31) kot čudežen dogodek: Bog razdeli morje, ljudstvo gre po suhem, Egipčani pa se pogreznejo. Rebula dogodek racionalizira, vendar ohrani občutek skrivnosti – Božji poseg nadomesti narava, ki deluje po nevidnem redu. S tem se roman približa sodobnemu razumevanju vere: čudež je lahko tudi dogodek smisla, ne nujno nadnaravni pojav:

²² Wright, *Exodus*, 12. V tem delu avtor faraona poimenuje Merenptah ali Merneptah.

²³ *Jutri čez Jordan*, 44. To skoraj dobesedno povzema 2 Mz 12,8-11,21-23 (post, oprema za »odhode v naglici« in zaščitna znamenja krvi).

Faraonovo zasledovanje v Delti se ni razvijalo, kakor je predvideval načrt. Potem druga: konjenica je bila naletela na težave pri Rdečem morju. Potem tretja: nepredvideno se je bila pognala čez vodne plitvine, ki jo je presenetila nenavadno visoka plima. In glej, da je sonce nad svetom postalo opoldansko: zasledovanja ni bilo konec in konjenica se je vračala z izgubami.²⁴

Tako se v Rebulovi pripovedi narava in vera zlijeta v eno samo gesto zaupanja – voda postane meja in hkrati prehod med starim in novim svetom.

Motiv, ko izraelski rodovi na poti nosijo s seboj Jožefove kosti, priključuje v spomin svetopisemski romaneskni prizor, v katerem Mojzes izpolni obljubo očakov in vzame Jožefove kosti iz Egipta, »kajti s prisego je Jožef zavezal Izraelove sinove in rekel: ‚Gotovo vas bo Bog obiskal. Takrat odnesite moje kosti s seboj od tod!‘« (2 Mz 13,19). S tem Rebula poudari zvestobo preteklosti in kontinuiteto spomina – ljudstvo (in tudi vsak posamezni človek) se ne osvobodi tako, da pozabi na svoje korenine, ampak tako, da ponese svoj izvor s seboj.

V pogovoru med Absalomom in Adonijo o domovini se pojavi znamenita svetopisemska besedna zveza »dežela, v kateri se cedita mleko in med« (2 Mz 3,8). Na Absalomovo novico o odhodu Izraelcev iz egiptovske dežele se Hebrejca Mordehaj in Adonija odzoveta različno: prvi z dvomom in cinizmom, drugi z vero. Adonijeve besede: »Saj je to vendar zemlja, ki jo je izbral za Izrael Najvišji! Zemlja, v kateri tečeta mleko in med!«²⁵ v Absalomu vzbudijo novo moč – iz dvoma se rodi hrepenenje, iz spomina na izgubljeni raj, ki sta ga v njegovo egipčansko-hebrejsko kri vcepila njegova starša,²⁶ pa pričakovanje prihodnje obljube. V njegovem srcu se preteklost spremeni v obzorje: Jordan udari iz bližnjega zgodovinskega jutri. Adonija bi šel za Izraelom »po kolenih«, Absalom pa ostane v vrtincu tesnobe, razpet med željo po odhodu in zavedanjem, da mora svojo pot šele najti.

V romanu Adonija pravi, da je »Bog obljubil zemljo Mojzesu«,²⁷ medtem ko Sveto pismo pravi, da je bila obljuba dana Abrahamu, Izaku in Jakobu (2 Mz 6,4). Rebula s tem premakne težišče: Mojzes postane glavni nosilec obljube, ne samo posrednik. Tako iz preroka postane junak dejanj, »Sin reke«, kar izraža njegovo človeško moč, odločnost in tveganje za svobodo drugih. S tem pisatelj Mojzesa

²⁴ Prav tam, 26.

²⁵ Prav tam, 20.

²⁶ Absalom o sebi pove: »Saj ni bila ravno neposejana, tista moja egipčansko-judovska kri. Domača hiša mi je bila vcepila vero v začetni Raj, iz katerega sta bila prastarša zaradi svojega upora izgnana. To se pravi, da mi je bilo že otroku vcepljeno domotožje po nečem sanjsko lepem, za večno izgubljenem. [...]« *Jutri čez Jordan*, 20–21.

²⁷ *Jutri čez Jordan*, 19. Strogo svetopisemsko gledano je obljuba dežele dana najprej Abrahamu, Izaku in Jakobu (npr. 2 Mz 6,4); Mojzes je voditelj in posrednik, ne prvotni naslovnik obljube – pri Rebuli gre za subtilen teološki premik romana.

približa sodobnemu človeku: ni več oddaljena oseba, ampak človek z voljo in strastjo. V tej človeški podobi preroka se božansko in človeško srečata v dejanju: svoboda postane obraz odgovornosti, ne čudež z neba.

Medtem ko svetopisemska pripoved ne pozna zunanjega pripovedovalca, Rebula uvede Absaloma kot refleksivnega pričevalca, ki zgodovino spremlja s kritično distanco. Absalom dvomi, razmišlja o pravičnosti, občuti sočutje do Egipčanov in sram pred svojo lastno neodločnostjo. S tem Rebulova pripoved o eksodusu postane notranja pripoved o človeku, ki se mora osvoboditi v sebi, preden lahko gre za drugimi. Takšne introspektivne razsežnosti v svetopisemskem izvirniku ni, vendar se tematsko ujema s svetopisemskim sporočilom o osebni veri in zaupanju.

V sklepnem prizoru osmega poglavja prvega dela roman vpelje podobo samotarja, ki zaigra na harfo; glasba v Absalomu prebudi vizijo obljubljenе dežele, ki se nato razblini.²⁸ V Svetem pismu takšnega prizora ni, a zveni kot odmev »Pesmi ob morju« (2 Mz 15,1-18), v kateri Mojzes in Izraelovi sinovi po prehodu čez morje pojejo hvalospev Gospodu. Pri Rebuli njihovo pesem nadomesti »topla in polna, osrečujoča glasba«²⁹: umetnost postane sredstvo, s pomočjo katerega človek začuti božansko bližino.

V prizoru, kjer Absalom izve, da se je Izrael »pri Rafidimu spopadel z Amalečani«,³⁰ Rebula povzema pripoved iz *Eksodusa* (2 Mz 17,1–16), vendar ji spremeni težišče. V Svetem pismu je Refidim kraj dvojne preizkušnje: ljudstvo najprej trpi zaradi žeje – »Zakaj si nas izpeljal iz Egipta, da z žejo pomoriš nas, naše otroke in našo živino?« (2 Mz 17,3) – nato pa se mora zoperstaviti zunanjim sovražnikom. Mojzes po Božjem naročilu udari s palico po skali in iz nje priteče voda (2 Mz 17,6), kraj pa poimenuje *Masa* (»preizkušnja«) in *Meriba* (»spor«), ker so se Izraelci »prepirali« in »preizkušali Gospoda« in rekli: »Ali je Gospod med nami ali ne?« (2 Mz 17,7). Dogodek s tem izraža dvojni pomen: človeški dvom in Božjo zvestobo, ki kljub nezaupanju omogoča življenje.

Rebula ta dogodek ohrani, vendar ga prestavi v Absalomovo osebno doživetje: v spomin na to, kako se je Absalom v Rafidimu »opremil z vodo«.³¹ Omemba kraja preizkušnje Masa ali Meriba se preoblikuje v metaforo Absalomove notranje žeje in dvoma. Ko Absalom omaga v puščavi in kliče: »Kaj hočeš z mano, puščava Sin? [...] Hočeš tu napraviti konec mojemu potovanju?«³² – se svetopisemska puščava spremeni v pokrajino notranjega boja med vero in obupom. Voda, ki jo je v *Eksodusu* dal Bog, se pri Rebuli spremeni v spomin na egipčansko ženo, ki

²⁸ Prav tam, 44–45.

²⁹ Prav tam, 44.

³⁰ Prav tam, 45.

³¹ Prav tam, 46.

³² Prav tam, 46.

mu je na poti napovedala, »da bom dosegel ne samo Izrael, ampak tudi Kanaan, če bo El-Šadaj hotel«. ³³ Njena prerokba deluje kot *notranji »izvirek«* ³⁴ smisla, ki človeka ohranja pri življenju, ko vse zunanje moči odpovedo. Kakor Mojzes s palico udari skalo, da bi iz nje pritekla voda, tako mora Absalom udariti po lastni »izsušeni veri«, da bi iz nje znova priteklo upanje.

Rebulova posebnost je, da dogodek interpretira s psihološko dinamiko: Absalom ne preizkuša toliko žeja, ampak negotovost, ali bo zmogel pot. Svetopisemski motiv »skušanja Gospoda« (2 Mz 17,2) nadomesti vprašanje človeške zmožnosti vztrajanja. S tem Rebula preslika Božji preizkus v človekov notranji boj med vero in utrujenostjo.

Prizor, v katerem Absalom sreča skupino »kakih dvajsetih mož«, oblečenih »v črno, s kapuco čez oči«, ³⁵ se na prvi pogled odmika od svetopisemskega izvirnika o boju pri Refidimu (2 Mz 17,1-16), a Rebula v resnici premesti svetopisemski motiv iz zunanjega v notranji prostor – iz zgodovinskega boja v duhovno preizkušnjo. V *Eksodusu* se Izraelci spopadejo z Amalečani kot s sovražnim narodom, ki jih napade od zadaj, ko so izčrpani in žejni; v Rebulovi viziji pa se Absalom sooči s svojim lastnim ljudstvom, ki ga ne prepozna. Zunanjega sovražnika nadomesti duhovna zaprtost in sumničavost tako imenovanih »prerokov«, ³⁶ ki se zagrnejo v črne kape – znamenje slepote, samoprevare in duhovnega strahu.

V svetopisemskem izročilu Amalečan predstavlja večnega nasprotnika Izraela, simbol dvoma, sovraštva in pozabe zaveze (prim. 5 Mz 25,17-19). Mojzesov boj proti Amalečanom, ko Aaron in Hur podpirata njegove roke, da ne pade molitev, je znamenje, da zmaga ne prihaja iz moči, ampak iz vztrajnosti vere. Rebula ta teološki simbol spremeni v notranjo dramo vere in razočaranja: Preroki, ki bi morali biti varuhi Božje besede, postanejo tisti, ki dvom sejejo – z idejo, da je »dežela Obljube v srcu človeka« ³⁷ (prim. Jer 31,33) in da je potovanje zaman. Absalom to misel zavrača, ker v njej prepozna resignacijo, ne razodetja. V tem nasprotju se razkrije osrednja dialektika romana: pot iz Egipta je hkrati zunanja in notranja, zgodovinska in duhovna. Šele ko se človekovo srce preobrazi, se lahko doseže prava obljubljena dežela. Namesto da bi Absaloma sprejeli kot romarja, ga preroki preizkušajo, ovohavajo in zaslišujejo, kot da je faraonov vohun. S tem Rebula preobrazi svetopisemski boj v etično in eksistencialno areno: sovražnik ni več zunaj, ampak v človeku samem – v njegovi nagnjenosti k nezaupanju in resignaciji.

³³ Prav tam, 46.

³⁴ Prav tam, 46.

³⁵ Prav tam, 47.

³⁶ Prav tam, 47.

³⁷ Prav tam, 50.

V nadaljevanju pisatelj pove, da je obzorje »kmalu prekrila nevihta«, Absalom pa je srečal kozla in mu ponudil stebelce. Motiv kozla, ki nosi grehe Izraela, Rebula vzame iz obreda z grešnim kozlom (3 Mz 16,20-22), v katerem Aron prenese na kozla vse grehe ljudstva in ga pošlje v puščavo. A Rebula ta motiv priredi: Absalom, ki nevede hrani tega grešnega kozla, ki so ga »preroki« poslali v puščavo,³⁸ simbolno nosi tuje grehe, kar je globoko kristološka podoba – človek, ki iz sočutja nahrani trpeče bitje, je obtožen sodelovanja z zlom. Tako postane Absalom zrcalo odrešitjske logike: nedolžni trpi namesto drugih, medtem ko ga tisti, ki se imajo za »preroke«, obsojajo.

Ko Absalom zagleda, kako se »onkraj bližnjega grebenčka« dvigajo »dimi Izraela«³⁹ in ga prevzame »opoj«, Rebulov roman preide v razpoloženje sveto-pisemskega zmagoslavja. Dim, ki se dviga »onkraj grebenčka«, je vidna oblika Božje navzočnosti, podobno kot Gospodov oblak (*hebr. kavod*) v 2 Mz 40,34. V Svetem pismu zmago nad Amalečani spremlja oltar z napisom »Gospod je moj prapor« (2 Mz 17,15), znamenje Božje prisotnosti in zaščite. Rebula ta trenutek prevede v vizualni in čutni simbol: dim, vonj, širina puščave in red šotorov postanejo znamenje novega začetka. Kar je bilo v Eksodusu duhovna zmaga, postane pri Absalomu izkustvo lepote, ki vrača vero v smisel.

Opis šotorišča Izraelcev »v široki kotlini [...] na rozastem puščavskem dnu« ohranja motiv vojaško organiziranega tabora, ki ga poznamo iz poznejših svetopisemskih knjig (4 Mz 2,1-34), a ga Rebula predstavi z umetniško simboliko. Red, geometrija in svetloba se v njegovem jeziku preoblikujejo v vizijo kozmične harmonije. S tem pisatelj ustvari sinestetično podobo svobode, v kateri se lepota reda združuje z duhovno čistostjo ljudstva:

V široki kotlini so se na rozastem puščavskem dnu sprostil šotori dvanajstih rodov Izraela. Šotorski kolci, zabiti v zemljo v odporno nagnjenost, skrbno napete vrvi, jadrski naročja stranic, vse v dolgih slovesnih redih, v zarisih neke pretehtane, pa vendar naravne geometrije – vse je dajalo vtis lepe vojaške organiziranosti. Vse se je s svojimi kovinskimi ali tkanskimi robovi kakor brusilo ob prozorni zrak puščave. Šotorišče mojega ljudstva na poti v prihodnost! Novo svobodno mesto Izraela!⁴⁰

Absalomov vzклик »Naj se nagledam domovine!«⁴¹ je literarni odmev Izraelovega hrepenenja po obljubljeni deželi (2 Mz 3,8), ki pri Rebuli dobi kontemplativno razsežnost: pot iz Egipta postane prehod iz zgodovinske v duhovno svobodo.

³⁸ Prav tam, 48.

³⁹ Prav tam, 50.

⁴⁰ Prav tam, 51.

⁴¹ Prav tam, 51.

Moški in ženski liki med poklicanostjo, zvestobo in milostjo

Leon R. Kass v delu *Founding God's Nation: Reading Exodus* poudarja, da knjiga, v judovski tradiciji imenovana *Šemot* (שְׁמוֹת, »Imena«), že v naslovu razkriva temeljno hermenevitično geslo: svetopisemska pripoved je tudi drama imen. Knjiga tako razkriva, da v Svetem pismu imena niso zgolj oznake, temveč nosilci bistva, poslanstva in odnosa z Bogom. Poimenovanje je hkrati dejanje stvarjenja in razodetja – človek vstopa v pomen sveta s tem, da imenuje. Ime lahko človek pridobi, izgubi ali si ga zasluži; z njim se razodeva njegova resnična narava. Najgloblji namen knjige *Šemot* je, da bi bralec skozi izkustvo Božjih dejanj doumel pomen Božjega imena, ki presega vse pojme. Kass domneva:

Zato si drznem predlagati to domnevo: najgloblji namen *Šemota* (Exodusa) je, da bi njegovi liki – in z njimi njegovi bralci – skozi izkustvo Božjih besed in dejanj doumeli nekaj iz pomena Božjega imena, Tistega, ki o Sebi skrivnostno pravi (v odgovoru na Mojzesovo vprašanje o Njegovem imenu): »Jaz sem, ki sem« oziroma dobesedno »Bom, kar bom« (2 Mz 3,14); Tistega, ki dela to, kar dela, »da bodo Egipčani – in, naj dodam, vsi drugi – spoznali, da sem jaz GOSPOD (JHWH)«; Tistega, ki naroči Izraelcem, naj mu zgradijo svetišče, da bo prebival sredi njih v najgloblji bližini.⁴²

V svetopisemski pripovedi so moški in ženski liki prepleteni v dramo poklicanosti in odrešenja. Moški so tisti, ki slišijo Božji glas in so poslani, da delujejo v zgodovini; ženske pa so tiste, ki ohranjajo življenje, vero in kontinuiteto zaveze. Mojzes v svetopisemskem besedilu ne deluje kot samooklicani junak, temveč kot tisti, ki se mora naučiti poslušati, zaupati in ubogati. Bog ga dvakrat pokliče po imenu: »Mojzes, Mojzes!« (2 Mz 3,4) in Mojzes odgovori z besedami הִנְנִי *hinnēnī*, »Tukaj sem« (2 Mz 3,4). V tem se razkrije bistvo svetopisemske moškosti: ne utemeljuje se v moči, ampak v poslušanju, sprejemanju poklicanosti in odgovornosti. Christopher J. H. Wright v svojem komentarju *Exodus* dodaja, da je poslušnost Božjemu glasu temeljni izraz svobode: človek postane resnično svoboden šele, ko sprejme klic, ki ga presega.⁴³

V Eksodusu je identiteta moških likov oblikovana v razmerju do Božjega klica – bodisi kot odgovor poslušnosti (Mojzes, Aaron idr.) bodisi kot njegov zavrnitveni odmev (faraon, egiptovski čarovniki, vražarji idr.). Poklicanost postane temeljni hermenevitični vzorec, po katerem se razlikujeta zvestoba in upor. Mojzes (מֹשֶׁה *Mōšeh*, iz korena מָשַׁח *māšāh*, »potegniti ven, izvleči«) pomeni »tisti, ki je potegnjen iz vode« (2 Mz 2,10). Mojzes tako postane posrednik med Božjo navzočnostjo in človeško ranljivostjo. Kakor je bil nekoč »potegnjen iz

⁴² *Founding God's Nation: Reading Exodus*, 22.

⁴³ *Exodus*, 25–47.

vode«, bo zdaj on tisti, po katerem bo ljudstvo potegnjeno iz suženjstva (2 Mz 3,10). Poklican je, da v njem postane dejavna Božja obljuba iz časa Abrahamove zaveze – obljuba, da bo Bog s svojim ljudstvom in da bo svoje ljudstvo blagoslovil (1 Mz 12,2-3; 17,7-8).

Mojzes ni le politični voditelj ali čudežni posrednik, temveč prerok poslušanja – tisti, ki omogoči, da Božja navzočnost postane bivanjska resničnost. Ko Bog pokliče njegovo ime dvakrat – »Mojzes, Mojzes!« (2 Mz 3,4) – in Mojzes odgovori: »Tukaj sem«, se začne zgodovina poslušnosti, ki razodeva, da svoboda in Božja bližina nista nasprotji, ampak dve plati iste zaveze.

Nasprotni pol uteleša faraon (Par'o, פַּרְעֹה, egipt. *per-aa*, »velika hiša«), ki ne zna poslušati: »Gospod pa je zakrknil faraonovo srce« (2 Mz 9,12). Leon R. Kass opazuje, da faraon, prepričan o svoji božanskosti, sliši le ukaze in odgovarja z ukazi, zato ne more razumeti možnosti poslušanja in odgovora na klic. Tako po Kassu faraon pooseblja slepoto oblasti, ki pozna le moč in prisilo, ne pa odnosa in dialoga, v katerem se rojeva svoboda.⁴⁴ Vsi svetopisemski liki so predstavljeni med poslušanjem in zakrknjenostjo, med poklicanostjo in uporom.

Rebula to strukturo ohranja, vendar jo prevaja v antropološki jezik. Njegov Absalom (hebr. אַבְשָׁלֹם *Abšālôm*, »oče miru«) ni uporni sin kralja Davida (prim. 2 Sam 3,3; 13-19), temveč popotnik, ki išče smisel in resnico. Njegova pot iz egiptovske samote proti šotorišču Izraela poteka hkrati skozi puščavo in skozi notranji dvom. Njegov vzklík: »Naj se sesujejo prividi, da le pridem do resnice Izraela, kakršna koli že je!«⁴⁵ pomeni duhovni prelom, podoben Mojzesovemu pogledu z gore Nebo (5 Mz 34,4), ko mu je dano videti obljubljeno deželo, a vanjo ne more vstopiti. Absalom obstane na meji med potjo, ki jo prehodi narod, in potjo, ki jo mora prehoditi sam v sebi – med zgodovinskim eksodusom in njegovim človeškim, notranjim uresničenjem.

Ob Absalomu v Rebulovem romanu stoji Adonija (אֲדֹנִיָּהוּ *Adoniyyāhū*, »Gospod je moj Gospod«), konjar, ki uteleša tihi razum in modrost vsakdanjega življenja. Njegova izjava na Absalomovo vprašanje, kakšna naj bo po njegovem nova domovina Hebrejcev, odgovarja: »Ne prevelika! Človeku stopi v glavo, če ima s čim prevelikim opraviti«,⁴⁶ razkriva etiko zmernosti in ponižnosti. S tem je blizu Jozuetu – je zvest dedič postave, naj ne odstopa od postave: »Samo krepak bodi in odločen, da boš ohranil in storil vse po postavi, kakor ti je zapovedal Mojzes, moj služabnik. Ne odstopaj od nje ne na desno ne na levo, da boš uspeval, kjer koli boš hodil.« (Joz 1,7). Adonija ni junak besede, ampak dejanja; v njegovem miru se razodeva notranja zvestoba, ki se razlikuje od Absalomove nemirne refleksije.

⁴⁴ *Founding God's Nation: Reading Exodus*, 97–116.

⁴⁵ *Jutri čez Jordan*, 56.

⁴⁶ Prav tam, 24.

Rebula ga oblikuje kot duhovno zrcalo svojega junaka – kot pričo, da tudi v času dvoma obstaja red, ki ga ni mogoče omajati.

Mordehaj (מֹרְדֵכַי *Mordōkaj*, iz akad. *Marduk* – ime babilonskega boga) prinaša senčno plat eksodusa: dvom, razočaranje in ironijo. Na Absalomovo navdušenje nad Mojzesovim dejanjem, da je po štiristo letih sužnosti izraelsko ljudstvo izpeljal izpod egiptovskega jarma napoti k svobodi v njihovi domovini, se odzove cinično: »Tista pradomovina ne more biti kdovekaj, če so jo očaki zapustili zaradi lakote.«⁴⁷ Ta njegov odziv zveni kot odmev Izraelcev, ki so v puščavi hrepeneli po »loncih mesa« (4 Mz 11,5) in godrnjali nad Mojzesom (2 Mz 17,3). Rebula ga opiše: »Ob tem rojaku se je človek vprašal, ali ga je res rodila sužnja Hebrejka, saj se je v njem nekakšna suverena lenobnost kretnje družila s prav tako suvereno jedkostjo besede. [...] Nastavljati dvogovor z njim, prinašati novice Mordehaju – to mi je bilo tako, kot da se igram z noži.«⁴⁸ Mordehaj uteleša razum brez vere – človeka, ki ve, a ne zaupa; sliši le svoj dvom in podobno kot faraon ostaja zaprt vase, razumen, a brez notranje svetlobe.

Če moški liki v romanu odsevajo različne vidike poklicanosti, razuma in vztrajnosti, so ženski liki nosilci notranje svetlobe, kontinuitete in milosti. Christopher Wright (2021, 282–283) poudarja, da so že v prvih poglavjih *Eksodusa* prav ženske – babici Šifra (*Šifrah*, שִׁפְרָה, »lepota, sijaj«) in Pua (*Pū 'āh*, הָעֹפָה, »tista, ki diha, kliče«), Mojzesova mati Jokebeda (*Yōkheved*, יֹכֶדָה, »Gospod je moja slava«), faraonova hči (2 Mz 2,5-6) in Mirjam (*Miryām*, מִרְיָם, iz korena *marar*, »biti grenak« – torej »preizkušena, a zvesta«) – nosilke Božjega načrta rešitve. njihova imena nosijo simboliko življenja, diha in besede. Prav to razsežnost – reševanje in zvestobo v ponižnosti – Rebula prenese na like Deборе, Marije in Lije.

V Rebulovem romanu Debora (דְּבוֹרָה *Dāvōrāh*, »čebela«) pooseblja žensko moč, ki ni fizična, temveč duhovna. V liku Deборе pisatelj črpa iz svetopisemske vzporednice s prerokinjo Deboro iz knjige Sodnikov (prim. Sod 4-5). V obeh primerih gre za ženski lik, ki z jasnostjo vere usmerja skupnost v ključnem trenutku. Tudi v romanu jo zaznamujeta duhovna globina in goreča vera: »Tisti plamenček, od katerega celo puščava ni puščava [...], (temveč, op. avt.) plamen Obljube.«⁴⁹ Podobno kot Mirjam po prehodu čez morje vzame boben in vodi ljudstvo v pesem (2 Mz 15,20-21), Debora z molkom in notranjo gotovostjo ohranja obljubo vere.

Judinja Marija (ime, ki povzema hebrejsko Mirjam), drugi izraziti ženski lik v Rebulovem romanu, je druga oblika te duhovne zrelosti: njeno devišstvo ni negacija telesnosti, ampak osebna posvetitev Bogu in narodu. Absalom o njej pove: »Gledal sem jo – je bilo kaj čudnega, če se je bilo občudujoče zazrlo vanjo toliko

⁴⁷ Prav tam, 20.

⁴⁸ Prav tam, 16.

⁴⁹ Prav tam, 70.

moških oči? [...] Marija – bi se bil ob tem spoju nežnosti in sile morda stopil celo Mordehajeve cinizem [...] Krožila je beseda: 'Se že bolj spleča darovati devišstvo Najvišjemu kot kakšnemu opičnjaku.'⁵⁰

Tretji ženski lik, Lija (לֵיָהּ *Lē'āh*, »utrujena«), v roman vnaša osebni, skoraj mesijanski pomen ljubezni. Njena zveza z Absalomom pomeni sintezo med osebno izpolnitvijo in duhovno potjo naroda. V štiriintridesetem poglavju romana nastopi ključni trenutek, v katerem se prek dialoga med Absalomom in Lijo razkrije globok simbolni preobrat: ženska ni več le njegova sopotnica na poti v obljubljeni deželo, temveč postane obljubljeni dežela sama. Ta preobrat je literarno in teološko nabit z medbesedilnimi pomeni, saj preoblikuje arhetip eksodusa v izraz čisto osebne, utelešene ljubezni in milosti, ki ima obenem eshatološko razsežnost. Osrednji citat, ki razkriva ta simbolni prehod, se glasi: »'Mislila sem, da boš rekel, da (si želiš, op. avt.) obljubljeni dežele,' je rekla z odtenkom nagajivosti. Absalom pa ji odvrne: 'In če sem vanjo že prišel? Če si moja obljubljeni dežela ti? Če ti vidim teči Jordan v oči?'⁵¹

Ta prizor močno spominja na svetopisemsko tematiko hrepenenja po obljubljeni deželi (prim. 2 Mz 3,8; 5 Mz 1,8), ki se v Rebulovi literarni preobrazbi preusmeri iz zemljepisnega v osebni, ljubezenski *kairos*. V svetopisemskem okviru ta izpoved odzvanja tudi v Rutinem priznanju:

Ruta pa je rekla:

»Ne sili me, naj te zapustim

in odidem od tebe.

Kamor pojdeš ti, pojdem jaz;

kjer boš prenočevala ti, bom prenočevala jaz;

tvoje ljudstvo bo moje ljudstvo

in tvoji Bog bo moj Bog.« (Rut 1,16).

Obe izjavi temeljita na svobodni odločitvi, ki presega družbene ali zgodovinske okoliščine: ljubezen postane zaveza, pot k presežnemu, notranji eksodus k obljubi. Medtem ko v Rebulovem romanu moški liki iščejo smisel v boju, resnici in narodovi identiteti, ženski liki utelešajo upanje, vztrajnost in milost. V romanu so vpisani kot nosilke skrivnosti: ohranjajo vero in tihi pogum v trenutkih razkroja, s svojo zvestobo in sočutjem pa spreminjajo trpljenje v priložnost za notranje razodetje in spravo.

Posebnost Rebulovega poimenovanja likov je v tem, da njegova imena Absalom, Adonija, Mordehaj, Lija, Debora, Marija in druga – nosijo sled svetopisemske

⁵⁰ Prav tam, 156.

⁵¹ Prav tam, 183–184.

zgodovine, a so obenem zaznamovana z notranjo svobodo literarnega in psihološkega pomena. Rebula z njimi vzpostavi most med svetopisemskim in človeškim: v imenih, kakor v *Šemotu*, razodeva resnico o človeku, ki je poklican po imenu, da bi našel svoj glas, svojo domovino in svoj notranji mir.

Rebula ohranja svetopisemsko strukturo – pot iz suženjstva v svobodo, iz dvo- ma v vero –, vendar jo preoblikuje v notranjo pripoved o zorenju duha. Moški liki iščejo resnico, ženski jo ohranjajo;⁵² eksodus postane pot srca – iz razuma v milost, iz zgodovine v notranje razodetje. Pisateljev svet je globoko svetopisemski, a povsem sodoben – človekova zvestoba se ne meri več po zunanjih znakih oblasti, temveč po notranjem pogumu, da ostane zvest obljubi in v tem presega samega sebe.

Medbesedilne navezave na svetopisemsko besedilo. Prehod glasu: od Absaloma k Elidadu

Drugi del Rebulovega romana *Jutri čez Jordan* prinaša odločilen pripovedni in duhovni preobrat. Glas očeta, pisarja Absaloma, se umakne glasu njegovega sina Elidada, ki kot novi pripovedovalec in razlagalec prevzame odgovornost za nadaljevanje očetove pripovedi. Ta prehod pomeni globoko simbolno gesto, ki spominja na svetopisemsko zapoved prenosa spomina iz roda v rod.

V 5 Mz Mojzes pred smrtjo pokliče Jozueta in mu naroči: »Tedaj je Mojzes poklical Józueta in mu pred očmi vsega Izraela rekel: 'Bodi krepak in odločen! Kajti ti boš šel s tem ljudstvom v deželo, za katero je Gospod prisegel njihovim očetom, da jim jo bo dal, in ti jim jo boš razdelil v dediščino.'« (5 Mz 31,7).

Podobno kot Jozue prejme poslanstvo od Mojzesa, Elidad prejme pero in spomin od očeta. Rebula zapiše: »Bralec, ki si doslej sledil tem zapiskom, pozor! Iz ene doline prehajaš čez preval časa v drugo. Odslej bom namreč v te zapiske posegal jaz, Elidad, sin pisca Absaloma, sinu Jehuja, sinu Gedaela.«⁵³

Rebula s tem ponovi temeljno strukturo svetopisemskega izročila: spomin ni le preteklost, temveč živa zaveza, ki se prenaša naprej – z besedo, ki ohranja vero in pripoved. Christopher J. H. Wright poudarja, da odlomki 2 Mz 12,24-27 in 13,8-9 izražajo temeljno dinamiko judovske vere: vera obstaja, ker se pripoveduje. Starši morajo otrokom pripovedovati o »noči odrešenja«, da bi spomin postal skupno izkustvo. Wright to imenuje teologija spomina, pri katerem vera ni ideologija, temveč pripoved, ki jo skupnost znova oživlja z vprašanjem in

⁵² Analiza Deborine pesmi (Sod 5) kot pesniškega odziva na Božjo zmago razkriva paradoks: sredi splošne šibkosti Izraelovih rodov se kot ključni nosilki Božje volje in zgodovinskega preobrata uveljavita ženski – prerokinja Debora in Jaela kot poosebljeni moči, ki ni vojaška ali institucionalna, temveč duhovna in simbolna. Prim. Avsenik Nabergoj, »Šibkost Izraela«; »The Song of Deborah«.

⁵³ *Jutri čez Jordan*, 205.

odgovorom: »In kadar vas vprašajo vaši sinovi: 'Kaj vam je ta obred?', recite: 'To je klavna daritev pashe za Gospoda.'« (2 Mz 12,26-27).⁵⁴ Genealogija, v romanu oblikovana po svetopisemskem zgledu (prim. 4 Mz 13,4-8), deluje kot simbolna posvetitev – kot bi sin vstopil v rodovno verigo, kjer se pripoved nadaljuje kot dar in dolžnost.

Elidad kot naslednik zaveze

Elidad vstopi v pripoved kot sin, ki podeduje očetovo pero, toda hkrati mora znova odkriti pomen tega pisanja. Prizor, v katerem oče piše »pod lovorjem, med prvorojenci stvarstva«,⁵⁵ prikliče svetopisemsko posvetitev prvorojencev: »Posveti mi vse prvorojeno! Karkoli prvo odpre materino naročje pri Izraelovih sinovih, pri ljudeh in pri živini, je moje.« (2 Mz 13,2).

Ta odlomek v *Eksodusu* pomeni, da pripada vsak začetek Bogu kot spomin na odrešenje. Leon R. Kass poudarja, da se v tem obredu izraža vzgojni namen: prvorojenec je znamenje, da spomin na odrešenje ne sme biti prepuščen zgodovini, ampak mora postati dejanje vsakdanjega spomina.⁵⁶ Kass obenem pojasni, da Izrael kot »Božji prvorojenec« (prim. 2 Mz 4,22) ne temelji na biološki danosti, ampak na zavezi – izvoljenosti, ki jo spremljata svoboda in odgovornost:

Faraonovi (egiptovski) prvorojenci so *prvi po naravi*, tisti, ki prvi odprejo materino naročje. Božji prvorojenec pa je nasprotno *ljudstvo*, ne posameznik – in ta »sin« je prvi po izbiri in *po zavezi*. »Rojen« je bil v vezi dogovora med izbirajočim »očedom« in privolitvenim »sinom« Abrahamom – v zavezi, kateri naj bodo posvečeni vsi poznejši (naravni) sinovi tega zaveznega »sina«, iz roda v rod.⁵⁷

Absalom hrani svoj rokopis v »skrinji za suhe fige, do katere je le obračal ključ, ni pa ga snemal iz ključavnice«⁵⁸ – to je literarna aluzija na Skrinjo zaveze (5 Mz 10,1-2), v kateri sta bili shranjeni tabli postave. Oče s tem sinovemu prihodu pusti nekaj skritega, nedosegljivega, kar se lahko razodene le z zvestobo in spoštovanjem. Ko Absalom sina opomni: »Ne odkruši niti zrna od zvestobe Jakobovi hiši«,⁵⁹ je to dobesedno ponavljanje svetopisemske zahteve: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (2 Mz 3,6) – zapoved spomina, ki ohranja verigo očakov.

⁵⁴ Wright, *Exodus*, 243–244.

⁵⁵ *Jutri čez Jordan*, 205.

⁵⁶ *Founding God's Nation: Reading Exodus*, 82–88; 519–520.

⁵⁷ Prav tam, 86.

⁵⁸ *Jutri čez Jordan*, 206.

⁵⁹ Prav tam, 206.

Toda Elidad se zaveda, da sam ni izkusil ne Egipta ne puščave ne nadlog ne gorečega grma ne razdelitve morja. To ga približa poznejšim svetopisemskim pismoukom, Ezri, Nehemiji in drugim, ki so po izgnanstvu znova razlagali pomen postave: »In brali so iz knjige Božje postave po odstavkih, razlagali pomen, da so razumeli, kar so brali.« (Neh 8,8-10). Elidadovo pisanje je torej dejanje spomina, ki ne temelji več na dogodku, ampak na zvestobi. Spomin postane oblika zaveze: sin z besedo obnavlja tisto, česar sam ni doživel.

Ljubezen kot obljuba: Lijina zvestoba v eksilu

V pogovoru med Absalomom in Lijo, zapisanim v drugem poglavju drugega dela romana, se razkrije globoka duhovna razsežnost zakonske ljubezni, utemeljene na svobodni, zavestni hoji skozi izgnanstvo in trpljenje. Absalom se Liji približa z glasom krivde: »Nikdar te ne bi bil smel srečati, Lija ... [...]. V kaj sem te povlekel, Lija. V te grozote ...«⁶⁰ Toda Lija ga prekine z jasno in nežno trdnostjo: »Nisi me povlekel. Šla sem sama.«⁶¹

Ta kratki dialog razgrne srčiko Rebulove poetike ljubezni: ne gre za pasivno podrejenost, temveč za svobodno zavezo. Lija prevzame nase odgovornost ljubezni, podobno kot Ruta, ki Noemi odgovori: »Kamor boš šla ti, pojdem jaz ...« (Rut 1,16).

Ko Lija pozneje doda: »Ni mi žal,«⁶² v času, ko »sta ujeta v suženjsko soboto«,⁶³ njene besede pridobijo teološki pomen. Sobota v Svetem pismu pomeni dan počitka in spomina (2 Mz 20,8-11), a tudi vmesni čas med smrtjo in vstajenjem – prostor tišine, v katerem človek vztraja v veri brez vidne rešitve. Zato Lijina izjava ni sentimentalna, temveč izpoved poklicanosti: ljubezen kot obljuba, ki ni odvisna od okoliščin.

S tem Rebula ustvarja vzporednico s Ozejevim preroštvom: »S teboj se zaročim na veke, s teboj se zaročim v pravičnosti in v pravici, v dobroti in v usmiljenju.« (Oz 2,21). Lija postane lik vztrajne ljubezni, ki sredi izgnanstva uteleša obljubo odrešenja. Njeno ime, enako kot ime svetopisemske Lee (1 Mz 29-30), ni naključno: obe sta simbol tihosti, rodovitnosti in neprepoznane svetosti.

Izgnanstvo in poklicanost: narodna identiteta kot milost in dolžnost

Tretje poglavje drugega dela Rebulovega romana nas postavi na otok Kreto – ne v mitski arhaični svet, ampak v resničnost suženjstva in razseljenosti. Absalom pripoveduje iz izgnanstva, ki ni le geografsko, ampak tudi duhovno stanje – razseljenost

⁶⁰ Prav tam, 217.

⁶¹ Prav tam, 217.

⁶² Prav tam, 217.

⁶³ Prav tam, 217.

srca, odtujenost od svetega središča. V tem se kaže vzporednica z babilonskim izgnanstvom starozaveznega Izraela, ko so si ljudje želeli nazaj v Jeruzalem, a so ob rekah Babilona obsedeli v molku in solzah: »Ob rekah Babilona, / tam smo sedeli in jokali, / ko smo se spominjali Siona.« (Ps 137,1).

Tudi Absalom, izseljenec na Kreti, je Izraelec v tuji deželi – edini Izraelec na otoku – in njegova narodna zavest je oblikovana prav v tej odsotnosti doma. Ko ga Elidad vpraša, ali bi se, če bi lahko, znova rodil kot Izraelec, odgovori:

Ti bom danes prvič rekel, da tu nismo na ravni izbiranja, ampak na ravni sprejemanja ali odklanjanja neke Volje, ki je nad nami? Kakor je tista Volja rekla enemu med hribi: »Bodi Horeb!«, tako je rekla enemu med narodi: »Bodi Izrael!« Sprejeti izraelstvo – to pomeni toliko kot priznati zakon, ki ureja vzhajanje zvezd in smer vetrov. Pomeni vključiti se v nedoumljivo smotrnost vsega, kar je. Zavestno biti Izraelec – to se pravi odgovoriti pozivu Vsemogočnega: »Tukaj sem!«⁶⁴

Ta odgovor je več kot čustvena navezanost na poreklo; je tudi teološka izpoved: biti pripaden določenemu narodu pomeni odgovor na klic, podobno kot pri prerokih ali očakih, ki niso izbirali svojega poslanstva, temveč so se morali nanj odzvati. Tako npr. Mojzes ob gorečem grmu reče: »Mojzes, Mojzes! Rekel je: 'Tukaj sem'« (2 Mz 3,4).

Besedi »Tukaj sem« (hebr. *hinnēnī*) pomenita popolno odprtost do Božjega klica – tudi če človek ne razume njegovega pomena. Absalom razume izvoljenost naroda kot kozmični red, kot vpisanost v »smotrnost vsega, kar je«.⁶⁵ S tem Rebula razširi svetopisemski pojem izvoljenosti: ni nacionalna prednost, temveč etična dolžnost, sprejetje volje Boga, ki »ureja vzhajanje zvezd in smer vetrov«⁶⁶ – torej nekaj kozmično smiselnega, čeprav osebno pogosto bolečega. Elidad ostaja na robu tega izkustva. Oče je »hodil po puščavi«, sin pa o njej le posluša:

O Izraelu še zdaleč nisem toliko razmišljal kakor on. Pa vendar mi je bilo dobro poslušati, ko je govoril o svojem polsanjskem izraelstvu. Tudi če je stotič govoril o njem. Tem pogostejše, čim bolj je šel v leta. Bilo mi je nekako, kot da kopljem zlato, pa mi je tudi ob stoti grudi, ki mi prileti pod kramp, enako lepo pri duši ...⁶⁷

Poslušanje postane način vernosti, tih, zvest in sprejemajoč, podoben tistemu, ki ga izraža prerok Jeremija, ko kljub utrujenosti ne more zatreči ognja v srcu (Jer

⁶⁴ Prav tam, 222.

⁶⁵ Prav tam, 222.

⁶⁶ Prav tam, 222.

⁶⁷ Prav tam, 222.

20,9). Izgnanstvo se tako razkrije kot prostor prečiščene vere, kakor v Jeremijevem pismu izgnancem: »Zidajte hiše in prebivajte v njih, zasajajte vrtove in uživajte njihov sad« (Jer 29,5). Absalom na Kreti zasadi figo – znamenje, da zvestoba lahko klije tudi v tujini (Mih 4,4).

Obljubljena dežela kot zvezda: izguba, zvestoba in notranja izpolnitev

Ko Lija umre, Absalom razume, da obljubljena dežela zanj ne more biti več prostor, temveč obzorje: »... Odkar si Ti odšla, je odšla s tabo tudi dežela Obljube. Zakaj vanjo bi mogel stopiti edinole s tabo, sam nikoli. Odslej naj mi bo dežela Obljube to, kar si ti hotela: Zvezda na obzorju. Ne več zemlja, ampak zvezda. Naj ostane zemlja za Elidada ...«⁶⁸ Ta izjava ga postavi ob bok Mojzesu, ki deželo vidi, a vanjo ne stopi: »Dal sem ti, da jo na svoje oči vidiš, vanjo pa ne pojdeš.« (5 Mz 34,4). Absalom s tem sprejme logiko odrešenja, ki se ne izpolni v posesti, ampak v predaji. Obljuba preide na sina, kakor so preroki »živel v veri, ne da bi doživeli izpolnitev obljub« (Heb 11,13). V odpovedi se skriva najvišja oblika zvestobe – ljubezen, ki se odreče svoji lastni nagradi.

Jezik kot zaveza: duhovna kontinuiteta med očetom in sinom

Roman se sklene z mislijo, ki povzema bistvo vsega: »Elidad bo Izraelu ohranjen, dokler bo ohranil njegov jezik, jezik Abrahama, Izaka in Jakoba. Zakaj ohraniti jezik, s katerim se je bil Izrael prebil skozi svoja očakovska in suženjska leta, je pomenilo ohraniti njegovo dušo.«⁶⁹ To odraža svetopisemsko razumevanje jezika kot nosilca zaveze in spomina: »Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu. Ponavljal jih svojim sinovom in govori o njih ...« (5 Mz 6,6-7).

Tako kot jezik pri Hebrejcih ni bil namenjen le sporazumevanju, ampak je pomenil način obstoja pred Bogom, tudi pri Rebuli postane znamenje zvestobe in smisla. Izguba jezika bi pomenila izgubo identitete in spomina. V izgnanstvu, ko vse drugo lahko zbledi, je prav jezik tisti, ki ohranja dušo skupnosti in zagotavlja kontinuiteto pripovedi.

Rebulova pripoved kot izpoved zvestobe

V pogovoru z Jožetom Horvatom Rebula osvetli temeljno idejno zasnovo romana – skozi svetopisemski motiv izhoda Izraelcev iz Egipta je želel izraziti večplastno pripovedno strukturo, ki presega zgolj zgodovinsko ali religiozno tematiko:

Verjetno me je k pisanju nagnil čas, ki sem ga doživljal, ko se je Slovenija prebijala iz diktature. Vsekakor me je zamisel – pohod Izraelcev čez puščavo proti domovini –

⁶⁸ Prav tam, 235.

⁶⁹ Prav tam, 247.

obšla nenadoma na nekem sprehodu po openski gmajni. Še se spominjam kolovoza, kjer se mi je utrnila. Tisti zgodovinski pohod se mi je povezal z mislijo na pohod slovenskega naroda v svobodo in na romanje človeštva proti točki »Omega«. Torej trije vsebinski vidiki v eni pripovedi.«⁷⁰

V tem ključnem stavku avtor razkrije trojno razsežnost romana: svetopisemsko, narodnozgodovinsko in univerzalno-eshatološko, pri tem pa jasno opredeli svoje literarno izhodišče: ne zanima ga toliko zgodovina kot taka, temveč v prvi vrsti presežni pomen, ki ga lahko umetnost razkrije v njenem ozadju:

Roman vendar ni ne zgodovina ne sociologija. Roman je predvsem umetniška stvaritev. Romani, s katerimi sem segel v zgodovino – v biblijski čas (*Jutri čez Jordan*), v antično dobo (*V Sibilinem vetru*), v srednji vek (*Maranathä*) ali renesanso (*Zeleno izgnanstvo*), nočejo biti zgodovinski romani. Ko bi mi šlo za zgodovinske romane, bi tiste pripovedi vse drugače natrpal z erudicijo, kakor jih dejansko sem.⁷¹

Rebulov odnos do poklicanosti pisatelja je zaznamovan s skromnostjo in z notranjo zvestobo resnici. Kot manjšinec in profesor klasičnih jezikov se ni poistovetil s kulturnimi elitami, temveč je svojo vlogo razumel kot tiho etično pričevanje:

Sam se nikoli, mislim, nisem imenoval pisatelja ali se trkal na nekakšne pisateljske prsi. Iz kakšnega odpora, mi samemu ni jasno. Torej vsaj formalno kakšnega ‚popravljalnega‘ problema nisem imel. Bil sem srednješolski profesor klasičnih jezikov in to svojo službo sem skušal čim spodobneje opravljati. Kot manjšinec pa sem imel nekakšen grenkoben privilegij, da sem bil skorajda izrinjen iz ljubljanske kulturne srenje in njenih intrig, ambicij in zavisti. Skratka, mislim, da mi nikoli ni šla v glavo kakšna pisateljska samozavest. Ali pa si vsaj domišljam, da mi ni šla.⁷²

Ta izjava razkriva Rebulov distanciran, skoraj asketski odnos do umetniškega poklica, ki ga razume kot nalogo v službi resnice in jezika. Ta notranja etična poklicanost se v romanu *Jutri čez Jordan* zrcali v Absalomovi drži: tudi on ne išče slave ali moči, temveč ostaja zvest resnici, ki jo je treba ohraniti, četudi ostane sam v puščavi.

Rebula zavrača morebitni naziv teologa ali filozofa, čeprav ga ti področji izredno zanimata:

⁷⁰ »Življenje, lepše in strašnejše od sanj«, 89.

⁷¹ Prav tam, 83.

⁷² Prav tam, 90.

Nikoli se nisem imel za teologa ne za filozofa. Pač pa sta to področji – to bom rad priznal – ki me kot intelektualca izredno zanimata. A da bi bil teolog – ne, ob tem mi gre na smeh. Mogoče pa je, da je v meni več recimo eshatološke strasti kot v kakšnem poklicnem teologu, a to ne pomeni nič. Kakor je kakšen laik lahko bolj prevzet od astronomije kot kakšen poklicni astronom, pri tem pa ne ve niti, kaj je zenit in kaj azimut.⁷³

Jadranka Cergol poudarja, da Rebula v svojih romanih izhaja iz »odrešenijske zgodovine«, ki je usmerjena k presežnemu,⁷⁴ Marija Pirjevec pa opozori, da regionalni determinizem v Rebulovem opusu spodbuja gibanje proti univerzalnemu.⁷⁵ Lucija Stepančič razkriva še eno razsežnost Rebulove pripovedi: subtilno prepoznavanje »ženskega genija«, ki je uglašen z naravo in eshatološko resnico ter presega politične in kulturne klišeje.⁷⁶

Eshatološka strast, ki jo Rebula omenja, se v romanu *Jutri čez Jordan* kaže v prepletu svetopisemskih motivov z zgodovinskim in osebnim duhovnim izkuilstvom. Ne gre za napoved konca, temveč za zorenje smisla v luči obljube – za življenje, ki se razteza med besedo in tišino, med puščavo in obljubljeni deželo. Absalom pri Rebuli ni idealiziran Mojzes, temveč popotnik, ki se bojuje z dvomi in išče smisel poti. Eksodus ostaja odprta pripoved – pot brez zagotovil, a z obljubo. V tej odprtosti se razodeva moč Rebulovega romana kot izpovedi zvestobe – narodu, poklicanosti in človekovi notranji poti k presežnemu.⁷⁷

Sklep

V tem članku smo skušali pokazati, da roman *Jutri čez Jordan* Alojza Rebule ne obravnava svetopisemskega *Eksodusa* kot oddaljene zgodovinske pripovedi, temveč ga spreminja v živo govorico prehoda – v simbolno in duhovno pot, po kateri človek išče svoj smisel, narod pa svojo zrelost. Rebulov eksodus ni samo pot iz Egipta, temveč pot človeka iz njegove lastne ujetosti v svobodo vesti in odgovornosti. Tako se svetopisemska zgodba o izhodu razpne med dve ravni: na eni strani je zgodovina odrešenja, ki jo oživlja spomin skupnosti, na drugi pa osebna notranja pot, ki vodi posameznika od poslušnosti k svobodi in od trpljenja k smislu.

⁷³ Prav tam, 90.

⁷⁴ »Antika in krščanstvo«, 346.

⁷⁵ »Vprašanje regionalizma in univerzalizma«, 41.

⁷⁶ »Alojz Rebula: Ob babilonski reki«, 124.

⁷⁷ Christine Downing poudarja, da eksodus presega zgodovinsko naracijo in postane vzorec vere: »Podoba eksodusa je torej tista podoba, s katero se Izrael spominja, da vera ostaja vera, ostaja tveganje – pomeni potovati z zaupanjem proti obljubi.« *Exodus as Metaphor*, 53.

Roman, napisan v letih tik pred slovensko osamosvojitvijo – izšel je leta 1988, le tri leta pred letom 1991, ko je Slovenija postala samostojna država –, nosi v sebi slutnjo narodnega prehoda. Rebula je živel in pisal zunaj matične domovine, v tržaškem zamejstvu, kjer je bil vsak izraz slovenstva obenem intimna in javna izpoved zvestobe. Prav zato ima njegova različica *Eksodusa* posebno težo: osvoboditev ne pomeni zmagoslavja, temveč odgovornost; obljubljeni dežela ni politična meja, temveč notranji prostor, v katerem človek in narod ohranjata zvestobo besedi, spominu in poklicanosti.

Primerjalno branje svetopisemskega besedila in Rebulove pripovedi razkriva, kako avtor s subtilno hermenevitično občutljivostjo preplete svetopisemske motive z iskanjem današnjega človeka. Njegova poetika se opira na tri temeljne osi. Prva je strukturna prepletenost: svetopisemski motivi – prehod čez morje, zaveza, obljuba in puščava – določajo ritem romana, podobo pa tudi ritem časa in razmerij med liki. Druga je metaforična globina: Rebulova metafora ni le okras ali simbol, temveč način spoznanja; *eksodus* postane živa podoba duhovnega gibanja, v katerem se človek oblikuje kot etično bitje – v duhu Ricœurjeve misli o narativni identiteti in Lévinasovega izhoda iz sebe k Drugemu. Tretja pa je teologija spomina: to, kar je v Svetem pismu zapisano v zaporedju 2 Mz 12-13, 5 Mz 6 in Joz 4 – starši pripovedujejo otrokom, rodovi drug drugemu –, se v Rebulovi pripovedi prevede v prenos glasu: oče pripoveduje sinu, sin nadaljuje zgodbo, pripoved postane zaveza, beseda pa dom.

Poseben pomen imajo v tem kontekstu tudi ženski liki – zlasti Lija, ki v sebi združuje tisto, kar v svetopisemskem svetu predstavlja Lea, Jakobova tiha, vztrajna žena: nevidno moč zvestobe, ki ohranja življenje in vero tudi tam, kjer ni priznanja. V Lijini besedi »Ni mi žal« je povzeto bistvo Rebulovega razumevanja ljubezni: zvestoba ni čustvena tolažba, temveč odločitev, da človek vztraja ob Drugem tudi v izgnanstvu in temi, ker veruje v obljubo, ki je še ne vidi.

Skozi Absalomov in Elidadov glas roman uresniči temeljno svetopisemsko načelo, da je vera živa le, če prehaja iz roda v rod. Elidad, ki ne pozna Egipta in ne puščave, je sin, ki živi od besede, ne več od spomina telesa – in vendar prav v njegovi pripovedi obudimo resnico, da zaveza ne umre, če je kdo zvest jeziku, v katerem je bila dana. Jezik postane duhovno srce naroda. Absalomov stavek, da bo Izrael obstal, »dokler bo ohranil jezik Abrahama, Izaka in Jakoba«, je v tem smislu več kot spomin na preteklost: je preroška misel, ki sega v prihodnost.

Rebula s tem romanom ni le pisec zamejskega prostora, temveč pisec prehoda – človek, ki stoji med kulturami in jeziki ter prav zaradi tega vidi globlje. Njegova drža je pričevanje o zvestobi. Zdi se, kot bi z romanom želel povedati, da narod ni tisti, ki zavzame obljubljeni deželo, temveč tisti, ki ohrani obljubo, ko je sam v puščavi.

Njegov roman *Jutri čez Jordan* je tako mnogo več kot alegorija politične osvoboditve; je preiščeno, ganljivo in globoko človeško razmišljanje o tem, kaj pomeni živeti iz spomina in upanja. *Eksodus* se v Rebulovi pripovedi spremeni v pot samopreseganja, v proces, v katerem posameznik in narod rasteta le, če ohranjata zvestobo Besedi. Obljubljena dežela ni kraj, kamor prideš, temveč stanje duha, v katerem postaneš človek, ki zna reči: Tukaj sem.

S tem romanom je Alojz Rebula, Slovenec, ki je živel zunaj matične domovine, zapisal najglobljo resnico o narodu: da je lahko res svoboden le, če zna ohranjati svoj jezik, svoj spomin in svoje srce – tudi takrat, kadar ostane na pragu.

Bibliografija

- Avsenik Nabergoj, Irena. »Šibkost Izraela in moč ženskih likov v Deborini pesmi (Sodniki 5) ter v podobnih slavnih molitvah.« *Edinost in dialog* 79, št. 2, (2024): 41–59.
- Avsenik Nabergoj, Irena.: »The Song of Deborah (Judges 5): between the Weakness of Israel and the Strength of Divine Intervention.« *Studia Gdańskie* 54 (2024): 18–31.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. 2. izd. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Cergol, Jadranka. »Antika in krščanstvo: miselna paradigma Alojza Rebule.« *Annales. Series Historia et Sociologia* 2 (2011): 379–388.
- Downing, Christine. »Exodus as Metaphor: A Study of the Biblical Imagination.« *The Journal of Religion* 48, št. 1 (1968): 35–53.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure*. Prevedel Robert Hurley. New York: Vintage Books: 1990.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. Toronto: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Kass, Leon R. *Founding God's Nation: Reading Exodus*. New Haven: Yale University Press, 2021.
- Large, William. *Levinas' 'Totality and Infinity': A Reader's Guide*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Lévinas, Emmanuel. *In the Time of the Nations*. London: Continuum, 2007.
- Lévinas, Emmanuel. »Beyond Memory.« V: *In the Time of the Nations*. Prev. Michael B. Smith, 76–92. London: Continuum, 2007.
- Lévinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Prevedel Alphonso Lingis. 23. ponatis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 2011.
- Menke, Christoph. »Dialektik der Befreiung: Die Erfahrung des Exodus.« *Hegel-Studien* 52 (2018): 9–30.
- Morrison, Toni. *Beloved*. New York: Alfred A. Knopf, 1987.
- Pirjevec, Marija. »Vprašanje regionalizma in univerzalizma v Rebulovi prozi.« *Jezik in slovstvo* 58, št. 4 (2013): 36–47.
- Rebula, Alojz. *Jutri čez Jordan* Celje: Mohorjeva družba, 1988.
- Rebula Alojz. »Življenje, lepše in strašnejše od sanj: Pogovor s pisateljem akademikom Alojzom Rebulo.« Intervju Jože Horvat. *Literatura* 77, 88–90.
- Ricoeur, Paul. »The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling.« *Critical Inquiry* 5, št. 1 (1978): 143–159. <https://www.jstor.org/stable/1342982>.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. Prevedli Robert Czerny, Kathleen McLaughlin in John Costello. London in New York: Routledge, 2003.
- Stepančič, Lucija. »Alojz Rebula: Ob babilonski reki.« *Sodobnost: Revija za književnost in kulturo* 72, št. 1 (2008): 122–125.
- Tolkien, John R. R. *Gospodar prstanov*. [1], *Bratovščina prstana*. Prevedel Branko Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga (sledita še: *Stolpa in Kraljeva vrnitev*), 2002.
- Wright, Christopher J. H. *Exodus*. Serija The Story of God Bible Commentary. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2021.

Povzetek

Članek obravnava svetopisemski *eksodus* kot arhetipski model osvoboditve in notranje preobrazbe, ki presega zgodovinski okvir ter vstopa v literarno in teološko razsežnost. Izhodišče je vprašanje, kako se motiv poti iz suženjstva v svobodo preoblikuje v romanu *Jutri čez Jordan* Alojza Rebule. *Eksodus* ni le zgodovinski dogodek, temveč ontološko dejanje prehoda, ki se v literaturi uresničuje skozi simbolne in pripovedne strukture (prim. 2 Mz 12-15).

V svetopisemskem *Eksodusu* moški liki utelešajo poklicanost in odgovornost (Mojzes, Aron, Jozue), ženske pa posredujejo milost in ohranjajo življenje – hebrejski babici Šifrá in Púa, Mojzesova mati in sestra Mirjam omogočijo, da se zgodba odrešenja sploh začne (2 Mz 1-2). V Rebulovem romanu so ti vidiki dopolnjujoči: pisar Absalom, Jehujev sin, je iskalec – človek, ki potuje po sledi vere in dvoma ter išče pomen obljube (prim. 2 Kr 9-10). Ženski liki utelešajo tiho moč zvestobe in upanja, podobno kot Ruta in Lea.

Podrobnejša analiza se osredotoča na začetna poglavja romana in primerjalno obravnava izbrane like, da bi pokazala, kako Rebula preoblikuje svetopisemske motive v prostor notranje svobode in etične odgovornosti. S tem prispeva izviren hermenevtični okvir za razumevanje Rebulovega romana kot dialoga med svetopisemskim izročilom, zgodovinskim spominom in človeško izkušnjo iskanja smisla, ki odpira pot tudi za širše razumevanje Rebulove poetike.