

most

69

revija  
za kulturo  
in  
družbena  
vprašanja

21

22

# most

D 129908

REVIJA ZA KULTURO IN  
DRUŽBENA VPRAŠANJA

Ureja uredniški odbor: Stanko Janežič,  
Aleš Lokar, Boris Podreka, Alojz Rebula,  
Marjan Rožanc in Vladimir Vremec  
(odgovorni urednik)

Vsi prispevki ne predstavljajo mnenja  
celotnega uredniškega odbora.

Registrirano na sodišču v Trstu s številko  
6/64 RCC dne 25. maja 1964

Uredništvo in uprava: Trst - Trieste,  
Via Donizetti, 3 - Italija

Cena posamezni številki 500 lir, letna  
naročnina 2.000 lir, plačljiva na tekoči  
račun 11/7768 A. Lokar, Salita Cedassama-  
re, 6 Trieste. Za inozemstvo 5 dolarjev

Oprema: Boris Podreka

Tisk: Tiskarna A. Keber - Trieste,  
Via S. Anastasio 1/c

Poštnina plačana v gotovini

Spedizione in abb. post. Gr. IV  
I. semestre 1969

9N 790/1979





## ESEJI

Alojz Rebula: ŠKANDAL KRIŽA V ŠKANDALU CERKVE 13

Giancarlo Vigorelli: TEILHARD DE CHARDIN  
IN MARKSIZEM 23

Aleš Lokar: TEŽAVNO SOŽITJE 33

Vladimir Truhlar: RELIGIOZNO IZKUSTVO V PASOLINI-  
JEVEM TEOREMU 48

Lev Detela: SMRT, KI IZOBČI 59

Marjan Rožanc: MAŠA DVAJSETEGA STOLETJA 66

Irena Žerjal Pučnik: SLOVENSKI FILMSKI SCENARIJI  
1948-1965 75

Lojze Ude: SLOVENCİ IN JUGOSLOVANSKA IDEJA V LETIH  
1903-1914 86



## LEPOSLOVJE

Franci Zagoričnik: NOČ DOLGA NOČ 10

Vladimir Kos: V 44 LETU DOBE SHOWA - V VIGREDI 30  
PRAV PREPROSTA PESEM - V PODOBAH 31

Boris Pangerc: DVE PESMI 32

Ina Jun Broda: DVE PESMI 73



## PROBLEMI

Vladimir Vremec: O TEMELJIH NAŠEGA OBSTOJA  
V ZAMEJSTVU 5



# FELJTONI

MEHANIKOM, Vladimir Truhlar 95



# ZAPISKI

NEPREVEDENE KNJIGE, Lev Detela 99

Vladimir Vremec

# O TEMELJIH NAŠEGA OBSTOJA V ZAMEJSTVU



Problemi tržaškega Krasa so mnogovrstni in to v isti meri, kot so mnogovrstne dejavnosti in potrebe ljudi ter značilnosti ozemlja, v katerem ti živijo. Ob velikih gospodarskih spremembah ter civilizacijskih premikih, katerih silovitost prihaja na dan skozi polemike okoli regulacijskih načrtov, se pojavlja vprašanje, kakšne posledice bodo imele naše odločitve na bodočo podobo ozemlja.

Prva ugotovitev, do katere je moč priti, je ta, da se je polemika okoli bodoče urbanistične ureditve tržaške okolice odvijala skoraj izključno med pripadniki večinskega naroda. Iz slovenskih vrst so se pojavila predvsem stališča lastnikov zemljišč, medtem ko pa posamezni nastopi ter članki nekaterih slovenskih časnikarjev in strokovnjakov žal niso imeli tiste teže in učinka, kot bi ga zaslužila pomembnost vprašanja. Razlog je enostaven: razen redkih izjem se slovenska zamejska politična javnost do sedaj ni še resno sprijela s temi problemi. In to kljub temu, da se z regulacijskimi načrti cdloča o naši bodoči narodni, politični, socialni ter kulturni usodi. Tako stanje pa je bolj slabo spričevalo za celotno slovensko manjšino, saj živimo v stvarnosti, ki nas nenehno postavlja pred nujnost soočenja z njo. Pri tem pa so potrebe posameznikov ter skupnosti mnogokrat popolnoma različne in pogostokrat tudi nasprotujočega si značaja. Bilo bi iluzorno in usodno pričakovati, da bi se stvari uredile kar same od sebe. Naše obnašanje pa je še bolj čudno, če pomislimo, da bi se s čvrsto analizo ter koordiniranim nastopom vseh političnih sil lahko zoperstavili stihiji dogodkov. To uvodno razmišljanje naj torej pomaga izluščiti tiste bistvene dejavnike, ki doslej niso še prišli dovolj do izraza. Hkrati naj bi služilo načrtovanju nekaterih premis, ki jih bi lahko uporabili pri oblikovanju odnosov med tukaj živečima narodoma, kajti vsklajevanje gospodarskega ter družbenega razvoja gre vštric z utrjevanjem slovenske prisotnosti na tem ozemlju.

V našem primeru ne gre samo za zunanjo podobo ozemlja, ki v marsičem še danes predstavlja naravnost idealno ravnotežje med človekovo dejavnostjo, njegovimi bivališči ter naselji na eni strani, ter naravo

na drugi, ampak tudi za notranje ravnotežje prostora. Slednje ne zadeva zgolj strnjenosti slovenskega življa, temveč tudi psihosocialne elemente, na katere opozarjajo odgovorni urbanisti. Gospodarski razvoj namreč ne ustvarja avtomatično trdne in uravnovešene človeške skupnosti. Problem prostorske ureditve tržaškega Krasa se nam kaže v dvojni luči: gre za smotrno izkoriščanje ter ureditev tržaške pokrajine, ki jo današnji eksplozivni razvoj spravlja iz stoletnega ravnotežja ter istočasno za strnjenost še preostalih področij, v katerih prebivajo Slovenci.

Psihološke ter sociološke raziskave v velikih urbanih središčih kažejo, da je civilizacijska, torej tudi duhovno-kulturna zrelost nekoga posameznika sicer odvisna od stopnje razvoja njegove individualne zavesti, da pa je sociološko pomembno predvsem okolje, v katerem živi. Ko ni več strnjenosti tako v urbanem kot narodnem oziru, ko ni več vezi, ki kar same po sebi uravnavajo ljudem tok življenja, tedaj tudi skupnosti ni več. Brez kolektiva, ki ga na posameznika izvaja skupnost ter njene vrednote, ostane posamezniku samo še možnost zavestne izbire in individualne odločitve. To pa zmore samo majhen del ljudi. Podatki, ki se nanašajo na področja, kjer Slovenci ne prebivajo več strnjeno, torej tržaško predmestje, miljski hribi, Sesljan ipd., so katastrofalni. Manj pa je znano dejstvo, da se na Opčinah, ki so se razrasle v tipično predmestje in kjer ni več nekdanje urbane strnjenosti, kažejo znaki, ki pravijo, da je prenehal obstajati tisti samo po sebi delujoči vpliv okolja. Vedno več otrok popolnoma slovenskih staršev zahaja v italijansko šolo. Do asimilacije prihaja vedno takrat, ko po odmiranju narodnih ter kulturno-religioznih vezi začne odmirati tudi strnjenost narodnega organizma. Kulturno izročilo ter ljudskoprosvetna dejavnost, brez katere zamejski Slovenci ne bi imeli tako visoke kulturne zrelosti, ostaja trdna ter množična le še v strnjeno naseljenih krajih. K polemikam okoli regulacijskih načrtov občin tržaške pokrajine bi dodali še to, da ne gre za ogroženost koristi posameznikov in gradbenih podjetij, kot dajejo slednji razumeti, niti ne gre samo za zaščito naravnih lepot ter značilnosti tržaškega Krasa ali za gospodarsko smotrno izkoriščanje ozemlja. Gre predvsem za način urbane, socialne ter narodne strukture v tem prostoru. Kadarkoli se človek ne more več identificirati z okoljem, ko izgublja pregled nad ljudmi in dogajanjem, ko se ljudje zaradi prevelike koncentracije, kot se to dogaja v mestih, ne poznajo več med seboj, propada občutek pripadnosti k neki skupnosti in identifikacija z njo. Skupnost obstaja v kolikor se posamezniki resnično identificirajo z okoljem. V nasprotnem primeru govorimo le še o družbi.

Živimo pa povrh v prostoru, kjer sta delovno mesto ter kraj prebivanja za mnoge različna, kar še bolj ovira povezovanje ljudi iz naselja ali soseske. Opčine so že zdavnaj presegle meje urbane soseske. Zaradi prevelike raztegnjenosti naselja se prebivalci med seboj ne poznajo več. Tu tudi ne more več biti tistega samo po sebi

umevnega socialno-kulturnega povezovanja med ljudmi. Tu odpade aktivna stimulacija, ki jo lahko vnese posameznik v okolje. Urbani disperziji je treba tu dodati še narodno disperzijo. Prekomerno širjenje ostalih naselij tržaške okolice z istočasnim vdiranjem tujega elementa, ki mu sploh ni do tega, da bi se vključil v obstoječo skupnost, bi zadalo nepopravljiv udarec tako značilni kraški krajini kot tudi slovenski manjšini sami.

Gledati na probleme prostorske in urbanistične ureditve iz čisto utilitarističnega stališča, ki v izkoriščanju prostora išče samo lastno korist ali korist ožje skupine, ne videti pri tem globokih in usodnih narodnih ter psihosocialnih posledic, a hkrati vztrajati pri površnih narodnoobrambnih parolah in larpurlartistični naprednosti določenih kulturno-gospodarskih organizacij, se pravi postavljati na kocko svoj narodnostni obstoj in splošno družbeno ravnotežje. Samo po sebi se torej vsiljuje razmišljanje o odnosu med človekom in okoljem, o posameznikovi identifikaciji oziroma neidentifikaciji z okoljem, o življenjskem stilu, skratka o vseh pojavih človekove prisotnosti v prostoru in posredno tudi o perspektivah našega narodnega organizma. Pojav duhovne razsrediščnosti se jasno kaže v vdiranju partikularnega ter izginevanju skupnega. Pomanjkanje skupnega in avtonomnega slovenskega političnega življenja prav gotovo še zaostruje položaj in preprečuje temeljito analizo naših življenjskih osnov. Do soočenja konceptov in stališč na današnji ravni politične stvarnosti zamejskih Slovencev sploh ne prihaja.

Pri tem pa ne opazimo, da se interes po ohranitvi narodne strnjivosti izenačuje s tistim po urbani strnjenosti in zaščiti kraških značilnosti in se povrh srečuje še z interesom tistih ustanov in oseb, ki iz dosedanjih izkušenj človeštva z velikimi urbanimi aglomerati in zaradi poindustrijske civilizacije, ki je pred durmi tudi pri nas, iščejo — in v našem primeru tudi ščitijo — obliko organiziranega bivanja, ki bo bolj naravna, bolj uravnovešena ter kulturnejša. Tak je bil vodilni motiv, ki je zvenel iz člankov, ki so jih objavili v tržaškem Piccolu arhitekt C. Celli (22.4.1969) ter Livio Slataper (23.4.1969) ter v Primorskem dnevniku prof. Livio Poldini (19.4.1969) ter združenje Italia Nostra (16.5.1969). Vsem tistim pa, ki se, kot predstavnik gradbenih podjetij inž. G. Canarutto (Piccolo, 22.4.1969), ali člankar v Demokraciji (Regulacijski načrti hujši kot razlastitev, 31.3.1969), ogrevajo za absolutno lastniško svobodo in vidijo zemljo samo v funkciji zazidave, je samo deželno odborništvo za urbanistiko odgovorilo z velikim smislom za odgovornost (ali smo Slovenci sploh doumeli dragocenost takega stališča?): 1) da si ne moremo privoščiti mesta, katerega prebivalstvo bi narastlo na 510.000, pri čemer bi se moralo 100.000 ljudi naseliti samo na področje tržaškega Krasa pod tržaško občino, kar bi pomenilo uničenje vseh kmetijskih dejavnosti in hkrati krajinskih ter ambientalnih vrednot; 2) da je vrednost zemljišča v razmerju z urbanizacijo področja, ki je sad naporov in investicij celotne skupnosti; 3) da

zemljiška posest na podlagi razsodbe ustavnega sodišča sama po sebi ne daje pravice do zazidave.

Teza, da pomenijo regulacijski načrti razvrednotenje naše zemlje, je pa še z nekega drugega vidika napačna in povrh tudi demagoška. Človeka zavaja namreč od pravilnega vrednotenja in upoštevanja ostalih dejavnikov, kajti ti ljudje trdijo tudi to, da kmetijstvo nima več pri nas nobene vloge. Pričujoče razmišljanje sicer ni specializirana razprava, kjer bi laže obdelali posamezne odprte probleme ter razčistili dileme, ki se porajajo premalo razgledanemu političnemu kadru. Toda že bežen oris stanja, v katerem se nahaja kmetijska dejavnost danes, lahko posreduje nekaj bistvenih podatkov.

Število ljudi, ki se poklicno ali postransko ukvarjajo in živijo od kmetijstva, znaša, če povprečno vštajemo po dva družinska člana, približno 15.000 ljudi. To število se je zadnja leta ustalilo. Bližina velikega tržišča ter preustroj kmetijskih struktur pa bi morala pomagati, da se obdrži na tej ravni. Srednji dohodek, do katerega pride tisti, ki se ob drugi glavni zaposlitvi ukvarja recimo samo z vinogradništvom, znaša približno pol milijona lir na leto. To je čedna vsota, ki jo uradnik ali slovenski intelektualac ne more doseči z navadnim nadurnim delom. Kmetijski sloj predstavlja na Tržaškem eno najbolj trdnih socialnih struktur, ki jo še tako huda gospodarska ali politična kriza ne more prizadejati. Prodaja kmetijske zemlje pa bi v kratkem uničila skoraj edino stoodstotno slovensko gospodarsko vejo. To bi seveda prejudiciralo tudi večstomilijonske podpore s strani kmetijskih organov, katerih je deležno naše kmetijstvo. Živinoreja se preusmerja v sodobne združne oblike. Nastajajo združni hlevi, združne mlekarne, razvija se cvetličarstvo, vrtnarstvo ter vinogradništvo. Vse te dejavnosti imajo še neslutene možnosti razvoja, ki je že na vidiku in ga investicije deželnih kmetijskih organov ne samo omogočajo, ampak tudi konkretno potrjujejo. Kmetijstvo pa ni samo sinonim za slovensko avtonomnost, socialno ter kulturno zrelost — v zamejstvu so poleg izobražencev kmetje najzvestejši bralci slovenskih časopisov in najbolj delaven sloj pri ljudskoprosvetni dejavnosti. Organi področne kmetijske uprave dejansko poslujejo dvojezično. V teh uradih slovenščina tudi nekaj pomeni, tu se slovenski človek čuti še enakopravnega in enakovrednega državljana. Kako je mogoče biti slepi za ta dejstva, ko pa nam po drugi strani milijarde, ki so nam jih prinesle razlastitve, mimo potrošniških dobrin niso prinesle večje gospodarske moči in teže. Prof. Poldini ima prav, ko v odgovoru na članek v Demokraciji trdi, da »se s prodajo zemlje začenja pravo, globlje ter bolj zvijsko raznarodovanje kot je bilo fašistično, ker bi ne bilo nasilno in bi se izvajalo z nezavednim pristankom prizadetih.« Kar ni uspelo fašizmu, naj bi uničili torej sami. Ob alarmistični gonji, ki so jo nekateri slovenski krogi sprožili — drugi pa pri tem v glavnem samo molčijo — se neha resno argumenti-



ranje. Molk političnih organizacij se pri tem kaže kot neobsto-  
nost njihovih ideologij na ravni konkretnega življenja.

Koncept prostorske ureditve in razvoja ne more biti preprost se-  
števek želj in saminteresov. Molk in demagogija pa tudi nista  
sredstvi dialektičnega reševanja današnjih dilem in problemov. Ne  
moremo se izogniti vprašanju, v kakšnem družbenem okolju živi-  
mo, če še obstaja skupnost in na čem temelji njen obstoj. Prostora  
na žalost ne moremo niti razširiti niti dodajati ali predstavljati, pač  
pa ga lahko smotrno uporabljamo. Optimalna prostorska razmesti-  
tev prebivalstva ob upoštevanju vseh ostalih dejavnikov je eden  
najbolj kompleksnih problemov, ki se pojavlja pri regionalnem  
razvoju, ki ga doslej ni moglo zajeti nobeno kratkoročno načrto-  
vanje, še manj pa kratkovidno izkoriščanje naravnih bogastev. Ni  
še prepozno, da se o teh problemih razgovorimo tudi v zamejskih  
strokovnih in političnih krogih.

# Franci Zagoričnik

## NOČ DOLGA NOČ



I.

Nikjer nima pričetka  
nikjer pričetka  
pot dolga pot  
do vsakega mesta

Zato se ustavimo tu ali tam  
Nikjer ni boljšega zavetja  
kakor tu ali tam

Ni svetih mest razen teh  
kjer se prižigajo pesmi  
sredi dolgih zim

Živini se prileže ta toplota  
še mraz popusti  
veter se izogne hrbotom  
zvezda počaka na čelu

II.

Ponovimo si sanje  
predno zapuste spomin  
njih cena je majhna  
a dražljiva

Ponovimo si smrti svojih dedov  
mraz je bil prav takšen  
ali jih prikliče kaj drugega

Govorimo in govorimo  
ko se že brade premikajo same od sebe  
in zobje šklepetajo svojo žalostno  
to vselej isto pesem  
noči dolge noči

Kakšno pot smo si zadali  
Kako se bomo prebili skozi svoj dolg  
Kakšen dar bomo prinesli živim

Sama vera in zaupanje nas je  
a kar nas žene strah in dvom  
da ne bi zamudili  
kajti en sam hip je naš

naš člen v pesmi  
ki se bo izgubila v pesku  
ali v rekah  
ali tudi ohranila do poznih rodov

### III.

Spomnimo se vseh zamujenih priložnosti  
kajti rešitev je bila z nami  
kakor je sedanje že vse preteklo  
tako bo tudi prihodnje  
in rojstvo ki nanj se sklicujemo  
je le ponovljena priložnost  
kako dolgo še

Kako dolgo še se misli  
ponujati rešitev  
kakor da je vselej tu  
na smrtni strani sveta  
ali še bliže  
na samem dosegu  
v samem srcu stvari  
to rojstvo

To rojstvo  
ta smrt  
fisto presegajoče  
samo trajanje  
ki se nas oklepa  
z našimi rokami  
k nam obrnjeno  
iz nas

Iz nas ta smrt  
ki daje dokončnost nas samih  
potrditev in nič  
in še bolj blizu  
v ničemer razvidno priložnost  
zamujeno  
in brez nadomestila

Spomnimo se končno tega  
česar ni zaobsegel spomin  
le znamenja na nebu ali na zemlji  
nekaj je bilo v zraku  
nekaj je bilo čutiti  
ali slutnja  
nečesa kar je šele iskalo svoj izraz  
ni še oblikovalo besed

Samo ta noč  
ta dan noči  
in sami se vprašujemo  
od kod prihajamo kdo smo  
kam bomo šli potem

Nekje pač so naša kraljestva  
nekakšni kralji prava reč  
zdaj jih je že toliko  
kar smo odšli za odpadlim ometom  
kdo razen teh ki naj bi bili

In ne bomo nikoli več  
možnost in vera vanjo  
in samo to  
kamor smo zaman upirali uči

Alojz Rebula

# ŠKANDAL KRIZA V ŠKANDALU CERKVE



(Meditacija, prebrana v cerkvi Sv. Trojice v Ljubljani 25.III.1969)

Ena od značajskih značilnosti Kristusa človeka, kakor izhaja iz evangelija, je njegova vzvišenost nad ljudskim mnenjem. Njegov slog ni kakšno sokratsko dialogiziranje, ampak enkratna suverenost, ki ji v zgodovini ni para. **»Nebo in zemlja bosta prešla moje, besede ne bodo prešle«**: do takšne zavesti o sebi ne prideš na podlagi anketiranja javnega mnenja. Zato je tembolj zanimiv tisti trenutek v Mateju, ko se zdi, da si Kristus v Cezareji Filipovi, verjetno v kakšni senci ob vznožju Hermona, izjemoma privošči z učenci nekakšno anketistično razpoloženje: «Kaj pravijo ljudje, kdo je Sin človekov?»

Škoda, da učenci svojih odgovorov niso izrazili v odstotkih: kolikšen odstotek ljudi je imel Kristusa za Janeza Krstnika, kolikšen odstotek za Elijo, kolikšen za Jeremijo, kolikšen za koga izmed prerokov.

V pogovoru je moral nastopiti tehtajoč premolk, kakršnega pusti za sabo rezultat ankete. Zakaj Jezus je zdaj zaigral anketo med samimi dvanajsterimi: «Kaj pa vi pravite, kdo sem?»

Je Peter planil v odgovor zato, da prehiti ostale? Ali pa se je s prirojenim pogumom pognal preko zadnje rezerve, ki je še tlela v njem?

»Ti si Kristus, sin živega Boga!«

Ko bi bil Kristus na to molčal, bi ostala za nas možnost za psihološko ugibanje. Toda Kristus je s svojim odgovorom s psihologijo odsekal. Z njim nas je z enim samim zamahom ponesel v samo veselje verovanja.

»Blagor ti, Simon, Jonov sin, zakaj meso in kri ti nista tega razodela, ampak moj Oče, ki je v nebesih.«

Petrove izjave ni torej pripisal njegovemu pogumu ali njegovi ognjevitosti. Pripisal jo je luči Očeta. Spoznanje, iz katerega je Peter spregovoril takrat, je bil torej absolutni dar. S tehnično besedo: milost.

Tudi modernemu človeku kri in meso ne bosta dala, da bi uvidel v Krisusu kaj več kot izrednega, kvečjemu najizrednejšega človeka v zgodovini.

Da uvidi v njem kaj več, je preko še takšne racionalne potešenosti ob fundamentalki treba posega, ki presega imanentno psihologijo.

Za določeno človeško pamet je škandal že a priori v tem, da si Bog sploh upa bivati.

Kaj šele, da ima človek za sabo na samem začetku svoje zgodovine-fiasko.

Ali, da bi sploh potreboval kakšnega odrešenja zunaj odrešenja, v katero se lahko prometejsko odreši sam.

Ali, da je to odrešenje že prišlo v podobi Semita, ki človeštvu ni postregel z novo znanostjo, z novo umetnostjo, ali z novo politično ekonomijo, ampak s tem, da se je dal pribiti na križ.

Ali, da je ta človek hotel imeti v zakupu zakone biologije in vstal od mrtvih.

Ali da si je upal najaviti svoj prihod na koncu časov kot Sodnik, vzvišen nad vsem človeškim kazenskim in civilnim pravom.

To je samo bistveni povzetek Kristusovega škandala, ki se v podrobnostih razvejuje v skoraj prav toliko škandalov, kolikor je strani v evangeliju: od spočetja brez sodelovanja moškega do spremenjenja vode v vino in vina v kri.

Nič manjšega škandala ne more predstavljati za določeno človeško pamet Kristusov nauk: spogledovanje se vleče od atenskih filozofov do veličin 20. stoletja.

Kaj naj bi na primer rekel Nietzsche o stavku: »Blagor ubogim?«

Ali Rosemberg o stavku: »Blagor usmiljenim?«

Ali D'Annunzio o stavku: »Blagor čistim?«

Toda nikakor ni nujno, da bi se ob Kristusu morali škandalizirati izključno preroki nehumanosti.

Kaj si na primer more misliti Russel o stavku: »To je moje telo?«

Ali Sartre o stavku: »Blagor miroljubnim?« Ali pa Marcuse o stavku: »Nebeško kraljestvo je od otrok?«

To, kar je bilo nespamet že za Grke sužnjelastniškega sistema, se nadaljuje v stoletje kapitalizma in socializma. Ni dvoma, da bo škandal trajal še naprej: za vrsto ljudi bo kristjan nerazumljiva žival, vera pa afront razuma.

Nič drugače ne more biti s Kristusom v zgodovini, to je s Cerkvijo.

Razum sam na sebi ne bo mogel izključno iz svojih lastnih moči preseči imanentnih spoznavnih kategorij, s katerimi tehta katerokoli človeško preteklost, tudi če njegovi presoji ne bo botrovala kakšna omejena protikrščanska obsedenost.

Tudi težnja po objektivnosti bo ostala meso in kri.

Zgodovinar bo na primer lahko s presenečenjem obstal ob dvatisočletni kontinuiteti družbe, katere dinastija je preživela Rim, barbare, renesanso in atomski vek: toda obenem bo lahko pripomnil, da je na primer konfucionizem še starejši. Lahko bo izmeril, kakšen je doprinos krščanstva k vsemu pozitivnemu v moderni civilizaciji: obenem pa bo lahko ugotovil tudi krivuljo, po kateri je začela socio-loška teža Cerkve po renesansi upadati. Lahko bo ugotovil odrešilni povzdig, ki ga je krščanstvo pomenilo za antično suženjstvo, obenem pa bo lahko prav tako ugotovil komplicitete, s katerimi so se krščanske strukture v industrijski dobi zapletle z izkoriščevalskim kapitalom. Danes bo lahko ugotovil nesporni ugled katoliške Cerkve: obenem pa bo lahko prav tako ugotovil njeno prav tako nesporno nemoč. Kolikokrat že je Pavel VI. predlagal vladam, naj odpišejo minimalni odstotek svojih vojaških proračunov za pomoč deželam v razvoju? Kolikor vem, ni temu pozivu prisluhnila niti ena krščanska vlada, kaj šele druge.

Skratka, tehnik zgodovinske znanosti bo težko zaslutil v Cerkvi kaj nadzgodovinskega: mogoče njeno zmožnost, da se ne identificira z nobeno civilizacijo, kar tudi garantira njeno preživetje. A to bo lahko tudi pripisal temu, kar bo lahko imenoval srečno sestavno formulo Cerkve: spojitvi judovskega religioznega momenta, ki ji je dal mistično dimenzijo, grške špekulacije, ki ji je dala kulturno dimenzijo, in rimskega juridizma, ki ji je zagotovil hierarhično kompaktnost. A kljub temu bo za zgodovinskega strokovnjaka Cerkev ostajala povsem izmerljiva zgodovinska struktura. In kolikor mu bo še ostala kakšna neznanka v računu, jo bo pač odpisal na račun iracionalnega.

Prav tako bo lahko Cerkev ostala izmerljiva struktura za zgodovinarja kulture.

Zlahka bo priznal krščanstvu, da bi se bila brez njegovega posredništva grško-rimska kultura ugreznila v noč zgodovine. Zlahka bo priznal krščanstvu, da bi bila brez njega zakladnica vseh človeških umetnosti usodno manjša. Kakšna poglavja bi brez krščanstva manjkala v svetovni literaturi, slikarstvu, kiparstvu, arhitekturi, glasbi, to bi moral priznati še Antikrist, če bi se šel zgodovinarja. Strpnejši zgodovinar bi mogoče ugotovil celo, kako se globinsko poji s krščanskim etosom tudi najavantgardnejše moderno filozofsko iskanje tja do Marcuseja, tja do nove dialektike češkega marksista Kosička. A kljub vsemu temu bi prav tako moral ugotoviti v zgodovini Cerkve tudi kakšen antikulturen moment. Ugotoviti bi moral na primer, da je filozofijo mladega Tomaža Akvinskega pariški škof izobilil. Da so zgoreli na krščanskih grmadah ljudje, ki so objektivno bili mučenci vesti. Da si je uradna katoliška doktrina pustila heliocentrično teorijo vsiliti. Da si je sicer z manjšim odporom pustila vsiliti de-

scendenčno teorijo. Dvoje teorij, ki sta konec koncev dogmatsko ne-interessantni, še manj interesantni kot je npr. poligenizem.

Skratka, tudi kulturni zgodovinar bi lahko priznal krščanstvu, kar mu gre, ne da bi moral videti v njem kaj nadzgodovinskega.

Še manj bi čutil to potrebo zgodovinar nravi, ko bi si zastavil vprašanje, ki ga je svoj čas naslovil uredništvu Družine študent: kaj se je pravzaprav na svetu s krščanstvom bistveno spremenilo?

Že to, da se lahko to pretresljivo vprašanje sploh zastavlja, je kristjanu v največje ponižanje. Ob njem je seveda kristjan vse prej kot brez argumentov: če ne bi bilo drugega, bi lahko s ponosom pokazal na legijo krščanskih svetnikov, teh herojsko dobrih ljudi, teh gigantov človečnosti, ki prav tako nevidni kakor številni segajo od Štefana do Kolbeja, od prakrščanske do atomske Cerkve.

Toda ostaja širše vprašanje: kako se je mogel v tisti Evropi, ki jo je dva tisoč let oplajala blagovest, posejani s katedralami in s tabernaklji, demonizem zla razmahniti v obseg, ki ga na primer označujejo transporti črnskih sužnjev čez Atlantik, genocidna blaznost rasiističnih ideologij v 20. stoletju, koncentracijska taborišča, dvoje v Evropi spočetih in v Evropi dobojevanih svetovnih vojn? Bi se bili ti boomi zla mogli pognati višje, ko bi Evropa namesto grško-rimske imela za sabo punsko civilizacijo in namesto Kristusa Mohameda? In ta naš današnji svet, ves v senci raketnih izstrelišč, ves v malikovanju motorja, valute in seksusa, ves razcefran v pogoltno državne egoizme, vsa ta moderna umetnost, ki se je zapisala Nesmislu - kako naj celo kristjan vskladi z vsem tem vizijo, po kateri smo že dva tisoč let končno veljavno odrešeni, po kateri se je Kraljestvo že začelo, po kateri je potencialno večnost že tu?

Skratka, če meso in kri ne moreta čez sebe kje, potem ne zmoreta tega tu, v tem mračenju časov, v tej temi velikega petka, kakor jo je označil Daniel Rops.

In kaj naj reče danes o krščanstvu še tako naklonjeni agnostični mislec?

Da mu je mogoče bolj kot kdajkoli sprejemljivo sporočilo misterija v njem in njegova etika, a da mu je bolj tuja kot kdajkoli njegova Previdnost, da mu je še bolj tuja njegova dogmatika, da mu je še bolj tuja njegova eshatologija: to, kar katekizem, tudi holandski, mora še zmerom imenovati vstajenje, sodba, pekel, nebesa. Kako amuzičen je za takšne kategorije kakšen Sartre, kaj šele kakšen Marcuse! Kako je katoliška eshatološka vizija — ki je obenem tudi skupno krščanska in v bistvenem tudi muslimanska — za modernega misleca neinteresantna reč! Struktura, manipulativnost, prodajnost, alienacija — to je morje, po katerem plove moderna misel: z večnostjo ne ve kaj početi.

V tej bedi filozofije, ki se ji je obzorje zabilo v ekstazo konzumne metafizike, kristjanu sicer ni treba, da ima med vsemi največje kom-



plekse: Teilhard de Chardin je naposled kristjan, celo katoličan. Poleg tega dobro ve, komu se Bog Abrahama, Jakoba in Izaka odpira zadnjemu: napuhu, ki je tolikokrat sinonim tako za filozofijo kot za kulturo. Toda kljub temu kristjan ne more brez bolečine ugotovljati, da je Bog danes mogoče še bolj odsoten v obeh kot v samem življenju. Kdo je danes veliki knez v filozofiji, v filmu, v dramatik? Njegovo ime se nam ponuja vsak dan do preobjedenosti: Nesmisel. In to je lahko tudi samo inkognito nekoga, ki ga kristjan mora prav dobro poznati, saj si je izvolil absurd od začetka.

Kaj naj vidi mislec in umetnik absurda v današnjem krščanstvu, kar bi dalo slutiti neko preseganje zgodovine? Kulturne kategorije, ki se dajo brez nadaljnega integrirati v dinamiko zahodne kulture. Ob novi pokoncilski eksploziji v teologiji bo mogoče z začudenjem ugotovil vitalnost nazora, ki se je rodil v času suženjskih vpreg, sladkanja z medom in pisanja na papirus. Lahko bo širše ugotovil nepomirljivost krščanskega kvasa, ki v negativni kaže svojo pričujočnost tudi v absurdu. Lahko bo celo občudoval veličastnost Maritainovega novotomizma ali kozmično razsežnost Teilhardove vizije ali avguštinovsko pričevalnost Thomasa Mertona. Toda vse to mu bo ostajalo čista zgodovina, kvečjemu spodbudna humanistična oaza sredi odčarane puščave imanence.

Kri in meso ne moreta izven prostora in časa.

Krščanstvo zanju ne more biti kaj drugega kot prostor in čas.

In Cerkev?

Ustanova, ki morda zbuja začudenje s svojo trdoživostjo, ki morda zbuja celo respekt s svojo organizacijo, a katere predstava se v današnjem človeku samogibno družijo z vatikanskimi financami, s triumfalističnimi škrlatnimi vlečkami, s prefrigano diplomacijo in z nejasno špionažo; ustanova, ki je nekam mefistovsko zmožna postreči človeštvu tako z Aleksandrom VI. kakor z Janezom XXIII.: ustanova, v katero lahko domišljija stlači vse mogoče eksoterizme, papeške letalske polete in kapucinarske brade, nove nunske kroje in proticelibatsko gibanje, demokrščanske stranke in literaturo à la Graham Greene — skratka nekaj, kar bi zaradi njegovega folklorizma bilo mogoče le škoda pokopati, kljub vsemu . . .

★

»Blagor tebi, Simon, Jonov sin . . .«

Kristjan ve, da je to tudi njegov blagor.

Zakaj je bil dan prav njemu, v tem vidi misterij več v tej svoji veri, ki sicer utegne uteševati njegovo racionalnost do užitka. Misterij, ki ga more sprejeti le s trepetom, kaj šele s samozadoščenostjo, kaj šele s kakšnim ideološkim triumfalizmom. Poleg drugega se namreč zaveda tudi, da ta blagor, ta luč Očeta, mu ni bil dan enkrat za vselej. Lahko se zbudiš v novi dan ves v tej luči, zvečer pa zležeš spat, vržen nazaj v meso in kri, v temo, kjer ni upanja.

Vera.

Vera, ki je tem globlja, čim manj je fanatična. Ki je tem močnejša, čim je strpnejša. Ki je tem pristnejša, čim bolj je človeška. Ki je mogoče tembolj avtentična, čim več ima smisla za humor.

A tudi najbolj progresivna vera ne more biti manj kot vera.

Luč, v kateri prostor in čas nista samo prostor in čas, ampak obenem tudi abscisa in ordinata misterija, ki pluje proti novemu nebu in novi zemlji.

V tej luči tudi Cerkev stopi iz svoje vatikanske folklore. Odloži kardinalske vlečke in konkordatsko politiziranje. Prav tako stopi iz Raffaellovih stanz kakor iz restavracijskih iht. To je Cerkev v svojem lastnem misteriju, zgodovinsko omadeževana in nadzgodovinsko neomadeževana obenem. To je Cerkev, ki ni več ne papeška država ne politika in tudi kultura ne, ampak samo Nevesta, ki stoji ob križu na Golgoti, ko iz razklanih prsi bruhata kri in voda.

Sprašujem se, ali je za kristjanovo pamet Cerkev kaj manj misterij od evharistije.

Ne toliko nevidna Cerkev, božja dedinja izpod križa, mistični organizem, kolikor vidna Cerkev, Cerkev v svojem sociološkem ponižanju, ki se utelesuje v človeški organizaciji in v človeškem elementu. Konkretno: Cerkev vatikanskega prilagajanja času, Cerkev kurijalne birokracije, Cerkev hierarhičnega oportunitizma, Cerkev škofovskih samozadoščenosti, Cerkev akulturnega klera, Cerkev farovžev, z eno včasih hinavsko, a vendar neizogibno besedo: Cerkev človeškega elementa.

Francoski teolog je zapisal, da je prav ta ponižani obraz Cerkve huda skušnjava posebej za izbranejši duhove.

Skušnjava, ki dejansko spet more preko nje samo tista vera, ki v nekaj gramih kruha vidi Stvarnika galaksij, Umetnika atomskega in subatomskega vesolja, Počelo vseh muzik in vseh matematik, Obraznika ledenikov, narcisnih poljan in otroških oči.

Priznajmo si: tu je kristjan onkraj razvodja tako imenovane in po krivem imenovane zdrave pameti. Je v razvodju tega, kar je Pavel, ta po potrebi zelo praktični Jud in po potrebi zelo razumarski pogrčenec, imenoval Kristusovo nespamet.

Nespamet, ki je dejansko najgloblji kozmični in bivanjski realizem: še več, ki je zadnja možna normalnost.

Kristjan ima magno cartho tega realizma v evangeliju, v tem katastrofalnem samoponižanju Besede. Kam je šel Kristus po kamne za svojo Cerkev? V Rim med avgustovske pesnike, na Rodos med govornike ali v Aleksandrijo med filozofe? Izbral si je trop primitivcev, z verjetno prav toliko smisla za oliko kakor za higieno, kaj šele za kulturo. Izbral je nekaj jezerskih ribičev, enega deklasiranca, ki se je tedaj imenoval carinik, in enega potencialnega izdajalca.

S škandalom v Cerkvi nam je prvi postregel On. Prav tako brutalno kakor nam je postregel s škandalom razuma, ko je rekel: »Jedli biste moje meso.«

Na kristjanu je, da tukaj nekaj vzame realistično na znanje ali da se gre utopijo: da na primer terja nebeški Jeruzalem v Vatikan, v kurije in v farovže.

Vzeti na znanje to pomeni toliko kot vzeti na znanje Cerkev, kakršna je: in to brez kakšnega milenarističnega kompleksa, s potrebno odčaranostjo, celo vdan naprej v to, da kakor lahko v intelektualni presoji veljaš za »človeka preproste pameti«, tako tudi v kakšni drugi presoji veljaš za »novoklerikalca«.

Požvižgati se, ta glagol se da spregati tudi po krščansko, in to brez sence ekshibicije, v bivanjski ponižnosti.

Naj se torej kristjan izmaliči v nekakšno pobožnjakarsko silhueto, ki je je ena sama molitvena zamorjenost, brez lastne sodbe, brez tveganja?

V mislih imam tole: da lahko s svojim progresizmom lahko greš, do kam te je volja, dokler je ljubezen v tebi. Ali, ker smo že v času protestništva: ljubi in protestiraj, kolikor hočeš.

Saj boš v tem primeru imel pred sabo predmet protesta, proti kateremu se ne boš nehal nakričati: kurijo, ki je v tebi samem: reakcijo, ki je v tebi samem: tvoj lasten Jaz.

Je to mysticizem slabe sorte? Mislim, da ne, če se kristjan postavi na raven, ki edina šteje. Na tej ravni pa je eno samo dejanje ljubezni več vredno od vesoljnega jedrskega sporazuma, kakor je eno samo dejanje sovraštva hujše zlo od atomske katastrofe.

Mar ni Terezija iz Lisieuxa doprinesla v ledenici svoje celice za Cerkev več kot ves modernistični val po katoliških univerzah?

Iti na igro kričave zunanje akcije je za kristjana iti na igro efekta tega sveta: na igro, v kateri bo kot kristjan a priori izgubil.

Saj je njegov Bog Bog tišine, njegov slog je čista antisenzacionalnost, njegova vsemogočnost ima svoje veselje s šibkimi, njegova vsevednost z nedolžnimi, njegova neznanskost s preprostimi.

Pristna krščanska avantura ni v svojem bistvu ne kulturna ne sociološka: je predvsem avantura notranjega človeka.

«Hočem čim krajši razkorak med mislijo in akcijo»: tako nekako se je nedavno izrazil v javni diskusiji ljubljanski študent-dolgočasec.

Uresničevanje - beseda naših dni, magično geslo avantgarde. V resnici beseda, ki je lahko tudi samo travestija kakor mnoge druge: uresničevati se, to je bilo dosti prej krščansko kot eksistencialistično.

Še več: če že gre za to, nobena avantgarda ne bo preseгла krščanske enovitosti med mislijo in akcijo.

Kristjan je namreč že v totalnosti akcije, preden je postala akcija: že v svoji misli. Kristus sam je misel izenačil z akcijo

«Kdor si poželi tujo ženo, ta je že prešuštvoval z njo.»

«Kar sem grešil v mislih, besedah in dejanjih»: ne daje kristjan pri izpovedi na prvo mesto misli? In ali ni sploh največji možni greh, greh misli?

Kakor ni obratno lahko možna največja učinkovitost v situaciji zunanje akcijske negibnosti, v molitvi?

Krščansko uresničevanje sploh ne pozna razkoraka med mislijo, besedo in dejanjem, ker je za kristjana vse samo dejanje. Dejanje, ki se ne omejuje na radij ugotovljive osebne učinkovitosti. To je dejanje, ki v koncentričnem valu sega čez vso verujočo noosfero. Sega čez ocean, ki ga s tehnično besedo imenujemo mistično telo: in to tako v dobrem kakor v zlu. Kristus je občujoča posoda, ki sam viša in niža nevidno gladino Telesa.

Tako sega tudi vplivnost kristjanove akcije čez vse to, kar si more kakšen eksistencializem predstavljati. To je akcija, ki lahko brez vsakršne zunanje efektivnosti nenehno spreminja skrivnostno ravnovesje ne samo v območju potujoče, ampak tudi trpeče Cerkve, Cerkve planeta in Cerkve vic, vesolje preizkušnje in vesolje očiščevanja. Kaj pa naj bi pomenil drugega verski člen o občestvu svetnikov? Bog namreč ni hotel napraviti iz človeka samo soustvarjalca, tako na ravni biološkega očetovstva in materinstva, kakor na ravni znanstvenega osvajanja in umetniškega snovanja. Iz njega je, z neskončno gosposkostjo, hotel napraviti tudi soodreševalca. Kristus celo ni hotel dotrpeti svojega odrešenja do kraja, da bi tako dal kristjanu mogočnost, da ga dopolni: predrzni zagovornik tega krščanskega prometejstva ni nihče drugi kakor Pavel.

V koliko na videz imanentističnih modernih geslih lahko kristjan razpozna v travestiji ta klic k edinemu potrebnemu: od Goethejevega «Stirb und werde!» preko Marksove sle po pravici tja do Heideggerjevega uresničevanja! Kaj je vsa moderna misel kakor eno samo oranje v absolutno, čeprav z obrnjenim plugom?

V tem naponu je torej kristjan manj sam, kot se mu utegne zdeti. Njegova osamljenost je psihološko lahko tudi strahotna, objektivno pa je njegova komunikacija univerzalna. A tudi njegova psihološka osamljenost, kolikor do nje pride, ne more nikoli doseči peklenske osamljenosti kakšnih junakov Bergmanovih filmov. Po navadi pa je vera v tem pogledu kar klinični dejavnik: večkrat pomeni verovanje tudi psihološko odrešenost. Poleg tega lahko da vera kristjanu tudi svojevrstno intelektualno razvidnost, s katero se mu je lažje znajti v modernem duhovnem kaosu: zanj so lahko določene šifre že raztolmačene. Alienacija na primer je lahko zanj samo nova šifra za odsotnost Boga. Dialog je lahko zanj samo nova šifra za ljubezen. Celo reizem je lahko zanj samo nova šifra za nekaj, kar

že pozna: da božje volje mu ni iskati na Sinaju, ampak v sklopu tistih ponižnih okoliščin, v katere je iz dneva v dan zapleten. Bog — to je lahko tudi žena, otrok, direktor, delovni tovariš; lahko je zobobol in dobiček na loteriji, lahko je potovanje v inozemstvo in finančna katastrofa, lahko je pomivanje posode in tečen stanodajalec.

Tudi v reizmu lahko kristjan konec koncev vidi potrjeno svojo vero: vero, ki je mnogo manj umovanje kot bivanje. Kolikšno je razmerje med obema, lahko uvidimo na primer iz dejstva, da je bila v zadnjem tisočletju kanonizirana le neznatna peščica teologov. Koliko neljubezni je že botrovalo sklicevanju na tako imenovani »Depositum fidei«!

Tu ne gre za podcenjevanje »Creda« z vsemi njegovimi gotovostmi vred, brez katerih bi bilo krščanstvo samo žalostni humanizem. Prav tako ne gre za podcenjevanje vse tiste njegove racionalne polute, brez katere bi bil »Credo« pravljica. Tudi ne gre za omalovaževanje iskateljske strasti pri kristjanu, njegove intelektualne nepotešenosti, njegove avantgardne radoznalosti, brez katere bi bil krščanski intelektualec tegoben samozadoščen pojav. Potešenost v milosti se lahko družijo z žarno nepotešenostjo intelekta. Za to gre, da je Kristus apeliral predvsem na naša dejanja. V tem je tudi edinstvenost njegovega nauka: da sta lahko enako velika kristjana analfabet in Nobelov nagrajenec.

Toda ali gre mogoče kljub temu pri tem za določeno podcenjevanje v zunanost uperjene, manifestativne obnovitvene akcije?

Pri svetnikih je zanimiva ena konstanta: da se tudi pri najbolj družbeno aktivnih njihov neukrotljivi žar družijo z določeno prav suvereno indiferenco. Mislím, da je to predvsem indiferenca do utopije, da je mogoče ustvariti novo nebo in novo zemljo med parametri zgodovinskega. Tu je najbolj zdravi realizem v najbolj čistem sozvočju z evangelijem: angeli, odbiralci ljuljke in pšenice, bodo prišli šele na koncu — obojemu je rast zagotovljena prav do poslednjega dne. Iz Apokalipse kristjan ve celo kaj več — da se ta več kot sociološki razredni boj med obema s časom ne bo omiljeval, nasprotno . . .

Terjati torej idealne papeže, idealne škofe, idealne kaplane, idealne kristjane je lahko prav tako na čustveni ravni zakonito kakor je lahko na zgodovinski ravni utopistično. Kristus ni bil utopist: preveč je poznal človeka, to formulo angelskega in beštialnega. Idealne Cerkve z idealno kurijo in z idealnimi koncili in z idealnimi pokoncilskimi preroditvami ne bo nikdar — do zadnjega kozmičnega koncila, ki ga priredi On, ki pride soditi žive in mrtve.

Kristjanov akcijski radij je v svojem nevidnem izžarevanju lahko kozmičen, v svojem vidnem izrazu pa je lahko beden do mizerije.

Lahko je en sam skupek na zunaj ničevih dni na tegobnem delovnem mestu, med pritlikavimi ribarijami, med prostaškimi primitivizmi, med zakonolomstvi in športnimi nevrozami, sredi tega mračnega sveta, od Bližnjega vzhoda do Daljnega. In sredi zunanje absurda vleče svoj mali krščanski absurd — svojo lastno nezvestobo, svoje majhne mržnje in ambicije, svoje polovičarstvo.

A prav na tem dnu svoje nemoči se vsak večer zahvali luči, ki mu je še en dan dala pregaziti meso in kri.

Zakaj ve: pravljica o lidijskem kralju Midi je bila zapisana zanj. Česar koli se je ta dan dotaknil z rokami milosti, se je na ravni, za katero so celo infrardeči žarki prešibki, vse spremenilo v zlato. Zakaj nad njim ni prežal tiran, ki s sadizmom drži v rokah kazuistiko velikih in malih grehov, ampak Usmiljenje, ki bolj kot njegove dosežke skuša prestreči nekaj njegove dobre volje. In v tem svojem upanju na Usmiljenje se čez svoj umrljivi dan ni čutil ujetega v več ali manj povprečno sociološko strukturo. V temi časa se je čutil spravljenega na splavu, ki mu stoji na kljunu neomadeževana nevesta, z zagotovilom nezmotljivosti in neuničljivosti v svojem krmilu: Mati s kruhom in vinom in oljem, z vsem potrebnim od moke živih do olja našega poslednjega miru.

Kristjan jo mora imeti rad z ljubeznijo, ki je iznad vsakršnega strankarskega sektaštva, ki ne izključuje nikogar, ampak se integrira s človeštvom samim. Ve namreč: ta ljubezen se ne krije s Cerkvijo kot vidno ustanovo, ampak jo presega, ker velja nevidni Cerkvi vseh, ne samo kristjanov, ampak tudi nekristjanov in celo samih ateistov, vseh, ki so po zvestobi svoji vesti morda njeni nevedni člani. Ta ljubezen velja mističnemu organizmu, ki presega obseg konfesionalne osveščenosti. To je ljubezen, ki v bistvu velja vésti človeštva, vsej njegovi sli po resnici in po pravici. Ta vest je morda že v milosti božji: samo to ji manjka, da še spozna Očeta, Sina in Duha.

Kristjan bo v svoji veri videl predvsem neznanski privilegij, ki mu bo bolj kot kakšno triumfalistično samozavest navdihoval ponižnost in trepet. Ob misli, koliko krščanstva so že pokopali najprej kristjani sami, se bo najprej sklonil nad svojo lastno revščino: koncilsko preosnovo bo usmeril predvsem vase. Konec konstantinovske epohe mora najprej doživeti njegov lastni majhni Jaz. In če bo iz dneva v dan samo za las manj sebičen, manj sam sebi pomemben, manj sam sebi moder, bo s tem opravil najtehtnejšo akcijo, ki jo kot kristjan zmore.

Da bo tudi ta akcija, nespamet za ta svet, nekoč vidna, mogoče vidnejša kot marsikatera senzacija naših dni — tudi to spada k njegovi veri.

Zakaj njegova vera, ta škandal križa v škandalu Cerkve, kot v slednji termin ne meri v kakšno medlečo nirvano, ampak v Slavo.

Giancarlo Vigorelli

## TEILHARD DE CHARDIN IN MARKSIZEM

9. aprila 1948 je imel Teilhard de Chardin pri Viking Foundation predavanje z naslovom »On the trend and significance of human socialisation«. Predavanje je začelo krožiti šele v februarju 1951 in do sedaj še ni bilo natisnjeno. V njem pozdravlja Teilhard rojstvo »novega veka« v antropologiji:

»Doslej je antropologija v glavnem veljala za čisto in enostavno opisovanje Človeka nekdanj in danes, Človeka kot individualnega ali socialnega bitja. Odslej pa mora biti njen glavni interes, da pospešuje, ustvarja, vodi Človekov razvoj naprej. Nebiologi često pozabljajo, — ker so podvrženi spremenljivim pravilom Etike, Ekonomije in Politike, — da v strukturi našega vesolja obstajajo neki določeni, pa čeprav komaj zaznavni pogoji o organski rasti. Določiti, v primeru Človeka, te načelne pogoje biološkega napredka bi moralo biti specifično polje nove antropologije: antropogeneze, to je znanosti o razvoju in nadaljnjem napredku Človeka.

### Dialog med krščansko in marksistično mislijo

Ni naš namen, da bi vsiljevali tekst, vendar se moramo strinjati z Rogerom Garaudyjem, ki v **Perspectives de l'homme** skuša primerjati (in pri tem odkriva nemalo analogij) Teilhardove pozicije z Engelsovimi, kot jih je izrazil v »magni carti« marksizma, v eseju o Dialektiki v naravi. Cuénot in Tresmontant sta v dodatku k Garaudyjevemu delu ugovarjala tem primerjavam, ki so včasih tudi čisto slučajne podobnosti. Vendar pa je Cuénot kasneje dodal, da je »marksistični odmev« čutiti že v poglavju **Phénomène** v reviji Terra Moderna, in zaključil, da ni v Teilhardovi filozofiji »nič meščanskega«. Garaudy sam pa je takoj opozoril, da nima nobenega namena, da bi v eno združeval Teilharda in marksizem, pa čeprav je dokumentiral neizbežno skladnost dveh glavnih tem: teme o dialektiki v naravi in teme o optimističnem in naprednem humanizmu. Jasno je tudi trdil, da je Teilhardova koncepcija o transcendentalnosti »popolnoma tuja marksizmu« in tako lahko pošteno prišel do tega zadnjega zaključka:

»Ni dvoma, da delo očeta Teilharda de Chardina zaradi optimizma, ki ga preveva, zaradi spoznanja, da specifičnost fenomena človek nikakor ne izključuje zgodovinskega izvora duha, zaradi njegove obsodbe zagrizenega individualizma mislecev dekadence, zaradi vseh teh razlogov predstavlja njegovo delo plodna tla za dialog med krščansko in marksistično mislijo, predvsem pa ker tega dialoga, ki ga je začel oče Teilhard, ne kvarijo v njegovem izvoru niti zadržki socialnega konservativizma, niti nezaupanje do znanosti, ali dvom v srečni smisel življenja.«

Vendar Garaudy in drugi marksisti očitajo Teilhardu, da je nekoliko pretvoril »socialno dejstvo« v »biološko dejstvo« oziroma, da je reduciral (ali vsaj prenesel) na geobiološki dejavnik vse zgodovinske, ekonomske, socialne, politične probleme; Garaudy pa ga, ne brez pretiranega fetišizma, celo obtožuje, »da ne računa z realnostjo razredov in njihovim bojem«. Tako je njegov socializem v nevarnosti, da ostane utopičen, prav tako pa se lahko njegovemu krščanstvu pripeti, da bo postalo abstraktno, ker bi oboje bilo »izven medsebojnih odnosov z dialektiko zgodovine«.

Meni pa se zdi, da je Teilhard s tem, da je zasledil in prepoznal že v geobiološkem ponašanju tisto, kar se je Marxu pokazalo šele kasneje, v ekonomski fazi Človeka in z zakoni v ekonomiji, dal ne samo veliko bolj oddaljen izvor, ampak tudi večjo zakonitost marksizmu samemu; pa čeprav si je z izjavo, da je Napredek zakonitost (celo usodnost) evolucije, pridržal pravico in dolžnost, da bi se zatekli k »razrednem boju«.

Vendar pa, ali ni tudi tukaj Teilhard gledal bolj naprej? Ali mogoče danes ne moremo trditi, da mora biti boj za socializem izbojevan onstran, če že ne nad »razrednim bojem«? Teilhard dejansko da, oziroma predpostavi človeku samemu, tostran in ne samo onstran razredov, tisto, kar mu je odvzel, ali bolje kar je omejil v njem, v kolikor gre za »socialni boj«: po Teilhardu mora biti človek zaradi svoje biološke strukture »socialen«. Ko se ji zavestno podreja, ne presega samo stanja »človek-razred«, ampak se mu niti ne približa. Čeprav ta njegova koncepcija človeka ni nikakor utopistična, je pa vsekakor aviristična. Toda iz tega ne izvajajmo, da je Teilhard nestvaren, ko pa sta ga njegova navada, da deli čas v evolutivne dobe, in njegova neomejena vera v človeka privedli do prepričanja, da je že prišlo do tistih sprememb in napredka, ki jih socializem s tem, da naporno, toda stalno deluje na človeka in na družbo, počasi determinira in uresničuje v naši realnosti.

Ponavljam: zdi se mi, da Teilhard ponuja socializmu popolno znanstveno potrditev. Formuliral jo je prav pred svojimi slabo pripravljenimi newyorškimi poslušalci:

»S Človekom se je sedaj začela nova, sveža etapa v splošni Evoluciji. Kajti, kot je rekel tudi Julijan Huxley, Evolucija ne osvešča same sebe le v Človeku, ampak je v Človeku (v tolikšni meri kot Človek »social-



no« odkrije znanstveni proces svoje superkolokacije k ultrarefleksiji), in tedaj življenje naredi skok naprej, v skladu z vedno rastočo sposobnostjo samospreminjanja.«

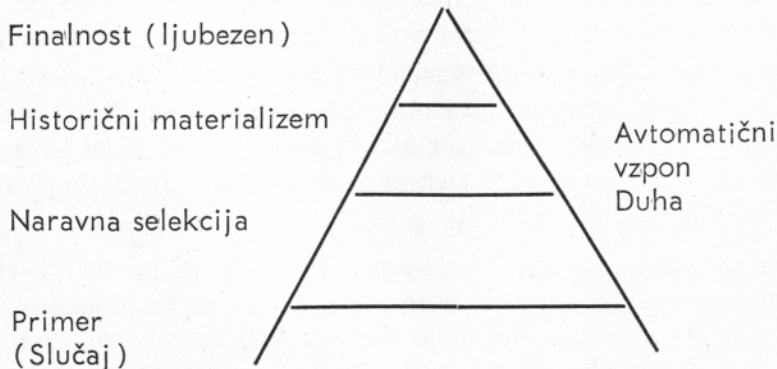
Po svoji vrnitvi v Pariz 30. junija je Teilhard narekoval zapis, ki je izšel oktobra v »Psyché«, z naslovom »**Les directions et les conditions de l'avenir**«, v katerem je deloma nadaljeval bio-socialne teme iz svojega ameriškega predavanja in znova trdil, da »se pravice, ki so daleč od tega, da bi se nevtralizirale zaradi delovanja mas, uravnavajo in prečiščujejo, kadar je treba napredovati v smeri, h kateri so te pravice notranje polarizirane« in zaključil:

»Torej nisem le slučajno, ampak po treznem premisleku pripravljen, da brez obotavljanja stavim na zadnjo zmago Počlovečenja proti vsaki nesrečni usodi, ki grozi napredku v njegovi evoluciji.

Za kristjana (seveda s pogojem, da njegova Kristologija priznava in spoznava v kolektivnem koncu Človeštva ne sovražen ali nevažen iztek, temveč predispozitiven pogoj k zadnjemu prebivališču, k Božjemu kraljestvu), za takega vernika je zadnji biološki uspeh Človeka na Zemlji ne le verjeten, temveč zagotovljen: kajti Kristus (in skozi njega Svet) je že vstal od mrtvih. Vendar pa ima ta gotovost, ki izvira iz nekega nadnaravnega dejanja vere, nadfenomenalen značaj; in to je razlog, da pušča v verniku vso tesnobo človeške »condition«.

Ta odlomek, ki ga preveva visoka in drzna transcendentnost, sem namenoma izbral zato, da bi razumeli, da je Teilhardova misel segala preko socializma; meril je na Božje kraljestvo, nihče pa ga ne more obdolžiti, da je hotel človeka odtrgati od njegovega Kraljestva, niti kadar ga je vabil, da bi služil Bogu.

»Marksist in oče Teilhard,« popolnoma složno komentirata Cuénot in Garaudy, »sta dolgo hodila skupaj in v istem koraku. Potem sta na neki določeni točki krenila vsaksebi, toda kot dva raziskovalca, ki sta se lotila skupne dogodivščine in ki z dveh nasprotnih pobočij naskakujeta vrh.« In da bi podprl svojo misel, je Cuénot v pismu Garaudyju nevedel to neobjavljeno Teilhardovo opombo, ki jo ilustrira shema, na kateri k »istemu vrhu« peljeta dve nasprotni pobočji, ki se sklapljata:



Ta shema nam odkriva marsikaj. Po Teilhardu — resnično ali bolj navidezno — ima človek dve poti: prva je pot pravega vernika, ki se lahko (bi se lahko) poslužil »avtomatičnega vzpona Duha« do Omega - viška v Bogu, s pomočjo Razodetja; druga je pot človeka, ki ne pozna Razodetja (nekristjana, nevernika) in zato prepotuje štiri obdobja: Slučaj, naravno selekcijo, historični materializem, finalnost; ta zadnja stopnja, ki označuje razvojni konec treh predhodnih determinizmov (tretjega je Teilhard namenoma marksistično poimenoval: historični materializem), pripelje končno do tiste ljubezni, ki je (krščanski ali marksistični) cilj človeka.

Jasno je, da je za Teilharda ta zadnja ljubezen »charitas«, to je človeška ljubezen, ki se razširi v božjo ljubezen; zelo pomembno pa je, da je s to shemo odkril svoje delo vzporejanja duše, ki je »naturaliter« krščanska, z dušo, ki je »naturaliter« marksistična.

## **Biološka rešitev konflikta med liberalno in socialistično demokracijo**

V dokaz, da se je znal Teilhard iz svoje transcendentalnosti takoj spustiti k čisto konkretnim in aktualnim vprašanjem, bolj kot mu je to lahko priznal Garaudy, preberimo sedaj spis z naslovom **»L'essence de l'idée de démocratie: approche biologique du problème«**, ki ga je napisal 2. februarja 1949 kot odgovor na neko vprašalnico Unesca, spis, ki mu ga je tokrat zavrnila posvetna cenzura. Več ali manj so to misli, ki jih je razvijal med svojim bivanjem v Ameriki. Etnografi, politiki, ekonomisti, vsi, ki je njihov poklic graditev človeka in družbe, se ukvarjajo s »socialnim človekom«, kot če bi bil »to nedotaknjena snov, ki jo lahko oni s svojimi rokami po želji oblikujejo«: in niti ne pomislijo, da je ta snov po svoji lastni biološki formaciji že zaznamovana »z nekimi določenimi razvojnimi črtami, ki so ozko definirane, — raztegljive so le toliko, da jih arhitekti novega Sveta lahko uporabljajo, prav toliko pa so odporne, da lahko razbijejo vsak poskus preračunane sistematizacije.« Te razvojne črte potrjujejo, da je v teku »socializacija človeka«, ki je bila še do včeraj v »začetni fazi ekspanzije« in ki je danes že vstopila v zadnjo fazo »socializacije pritiska«. Prav ta zadnja faza mora v nas prebuditi strnjeno idejo o novih in manj nedoločenih demokratičnih težnjah.

Tukaj navajam zaključni del njegovega odgovora. In da bi mu dal bolj direkten politični kontekst, bom povedal, da je že v nekem pismu iz leta 1936 ogorčeno definiral fašizem kot »ponoven padec v Neolitik«, kot nasprotje demokracije, kot nasprotje napredka:

»Identificirajmo« duha Demokracije s »smislom evolucije« ali »s smislom vrste« (to zadnje ne pomeni pri človeku samo težnjo k ohranitvi preko razmnoževanja, ampak hotenje, da raste preko sistematizacije same vrste). Drugega ni treba. Mislím, da je treba precizirati številne točke, ki so ostale nerazjasnene, in videti, kako so se brez težav (vsaj v teoriji) razrešila nekatera zaskrbljujoča nasprotja.

Poskušajmo razjasniti tega »duha Demokracije« predvsem glede na tri legendarne attribute: Svoboda, Enakost, Bratstvo, — ki so v našem mišljenju nerazdružno povezani z idejo absolutne oblasti ljudstva po ljudstvu; in, dalje, glede na konflikt, ki je živ kot še nikoli in ki vedno postavlja drugo proti drugi dve obliki demokracije: liberalne in socialistične.

V letu 1789 je ta slavna parola — Svoboda, Enakost, Bratstvo, poživila Zahod. Toda kot se je kasneje izkazalo, je bila njihova vsebina kaj malo jasna duhovom, ki jih je razgrela. Svoboda: da bi človek delal, karkoli bi se mu zdelo?

Enakost: na vseh ravneh?

Bratstvo: toda na katerih skupnih vezeh naj bi bilo osnovano?

Tudi danes bolj čutimo kot pa razumemo pomen teh besed. Ali se ob tem, da se počasi približujemo biološkemu vidiku, ne precizira bolje njihova gotova, toda nedoločena zapeljivost?

Svoboda: možnost, ki je dana vsakemu človeku (po odstranitvi zaprek in razpoložljivosti prilaščenih sredstev), da se transhumanizira in pride samemu sebi do dna.

Enakost: pravica, ki jo ima vsak človek, da po svojih močeh in sposobnostih sodeluje pri občem trudu, da se, drug skozi drugega, povišata individuum in vrsta. Ali ni v resnici prav ta zakonita zahteva in potreba po udeležitvi pri Človeški Zadevi (se pravi potreba, ki jo čuti vsak človek, da koekstenzivno živi s Človeštvom) tista, ki je globlja od vsake materialne zahteve po povračilu in razgibava v tem trenutku nekatere razrede in nekatere rase, ki do sedaj niso »sodelovali v igri«?

Bratstvo: občutek notranje organske povezave med enim in drugim človekom, ki pa ne sloni samo na naši koeksistenci na površju Zemlje, ki je bolj ali manj slučajna, ali celo na kakšnem skupnem poreklu, ampak na dejstvu da vsi skupaj predstavljamo »skrajno bojno črto«, greben razvojnega vala, ki je še vedno v polnem vzponu.

Svoboda, Enakost, Bratstvo: nič več nedoločeni, amorfni, mrtvi pojmi, temveč usmerjeni, orientirani, dinamizirani ob pojavu podpirajočega gibanja na dnu.

Ali ne postane vse bolj jasno, če sledimo tej poti?

Vprašalnica, ki mi jo je poslal Unesco, spotoma citira kontrast med demokracijo in socializmom, ki ga je zasledil Tocqueville. V glavnem hoče cela raziskava vsaj konceptualno razrešiti napetost, ki na tem istem polju danes vlada med Vzhodom in Zahodom.

In ali se ta čudna in odporna razcepljenost, ki še naprej spravlja na površje v vseh tako imenovanih »demokratskih« gibanjih naspotna pojma liberalizma in dirigizma, to je individualizma in totalitarizma, ne razlaga sama, če pri tem zabeležimo, da ti dve navidezno kontradiktorni obliki neke socialne ideje enostavno ustrezata dvema naravnima komponentama — personalizacije in totalizacije —, katerih skupek biološko definira bistvo in napredek Antropogeneze?

Tukaj je sistem osredotočen na element; tam na skupino. Enkrat se loči prvi vektor, drugič drugi in prevlada nad prvim do tolikšne mere, da ga hoče popolnoma vsrkati. Korak na desno, korak na levo...: v tem končno ni protislovja, samo »déalage«, disharmonija, in tudi (zakaj ne?) neizbežna in potrebna izmenjava. Ponavljam: biološko prava Demokracija ne obstaja brez uravnovešene kombinacije dveh komplementarnih faktorjev, od katerih se v svojem čistem stanju prvi izraža z individualnim režimom, drugi z avtoritativnim režimom. Toda, kako bi prav zaradi tega lahko nekoč praktično dosegli neko podobno harmonizacijo?

Velik del problemov, ki jih postavlja Unesco, se pravilno nanaša na pregled in kritiko trenutno obstoječih oblik in na metode, ki se jih v tem trenutku poslužuje Demokracija. Ker sem na tem področju popolnoma nekompetenten, bom naredil (seveda vedno z biološkega stališča) samo tri opazke:

a) Spričo tistega, kar sem predhodno ugotovil, ne smeta biti izvzeta iz kakršnegakoli načrta demokratične institucije predvsem dva načelna pogoja. Prvi je, da je treba individuumu pustiti najširši kot proste orientacije, v katerem bo lahko razvil svojo lastno izvirnost (edini pogoj, ki ga v sklopu tega kota teoretično postavljam, je, da naj se odpira proti rastočim vrednostim razmišljanja in zavestnosti). Drugi, ki kompenzira prvega, obstoji v tem, da je treba zagotoviti in podpirati ustanovitev konvergentnih tokov (kolektivnih organizacij), v sklopu katerih in spričo zakonov Antropogeneze lahko individualne iniciative končno najdejo svojo izpolnitev in vsebino. Modra zmes popustljivosti in strogosti. Problem mere, takta, »umetnosti«, ki mu za njegovo razrešitev ne bi mogli dati absolutnih pravil. V vsakem posebnem primeru pa ga bo znalo ljudstvo dovršeno razrešiti, samo da je v njem dovolj razvit instinkt za napredek in »nadhumanizacijo«.

b) Iz tega sledi druga ugotovitev, da se bo lahko demokratični ideal formuliral, in še več, materializiral, le če bo šel preko številnih preizkušenj in omahovanj. Navkljub pritiskajočim, združevalnim pogojem, ki smo jim podvrženi, je Človeštvo še vedno sestavljeno iz strašno heterogenih in neenako dozorelih delov. Do njihove «demokratizacije» lahko privedeta le domišljija in elastičnost, pač skladno z načinom, ki se spreminja z vsakim delom Sveta, ki ga proučujemo.

c) In za zaključek, pogoj za realizacijo resnično demokratične skupnosti na Zemlji je vzdrževanje in večanje tistega v človeški zavesti, kar sem imenoval Čut za Vrsto.

Resnično samo močna polarizacija individualnih hotenj, potem ko so vodila vsak del Človeštva k njemu lastni obliki svobode, lahko zagotovi konvergenco in namestitev te pluralnosti v en sam in edini skladni planetarni sistem.

Predvsem pa lahko polarizacija v tako nastali celoti ustoliči atmosfero nenasilja, torej soglasja, v katerem je zajeto zadnje in skoraj nezapaženo bistvo Demokracije.»



Velika noč. Velika noč. Velika noč.

Ko sonce sloni na zlatokoščeni nosilnici  
na stari cesarski cesti

v resnični Povesi

in kuliji ga dvignejo, nesoč  
k magnetnemu središču  
otočja smrti.

Velika noč. Velika noč. Velika noč.

Teh ustn razcvele češnje  
se vroče dotakne veter,

veter jih hoče voljne za prvi poljub,

ker ni drugega poljuba.

V strunah vrbe čas se je obesil -  
zaradi smrti.

Velika noč. Velika noč. Velika noč.

Moj Kristus je moral pasti pod križem.  
In križ je vse, kar rani človeka.

Najbolj ga rani v imenu božanstva.

V prazni grob kaplja nedeljski mir  
raz korenine  
v dišeči prsti.

Velika noč. Velika noč. Velika noč.

Moj Kristus je rekel:  
»Bog je ljubezen«.

V sprevod luči pristopijo tržnice in pagode  
in stolpi električnih oči in barke hiš,  
da končno gibljemo se

po plesni vrsti.

Velika noč. Velika noč. Velika noč.

Peščene megle zastražijo sonce in cvet in gong,  
in vrane zbeže skoz čisto navadno nedeljo  
na prazni grob

v zatišju skal.

Morda tako je prav za nas,  
ki živimo s trsti.

## PRAV PREPROSTA PESEM - V PODOBAH

Lahno zelen lišaj se stiska k brezi  
ob poti,  
ki ves aprilski dan  
s srebrnim radarjem  
v deževje prisluškuje,  
in včasih črn klicaj iz skritega gnezda  
vzplamti  
ob besede tihote za maj,  
in včasih v kočevje ob poti  
se pesem motorja zdrobi,  
tako je šibka in hladna.

Le kje je sonce,  
moje sonce,  
v pozno soboto?

Odšlo je v Sà-i-ko,  
za rob razklanega sveta,  
z vijolicami pod trakom mraka  
videl senco njegovo sem  
pasti  
čez moje nevere grob.

Plodni dež.

Bodo mogle tam  
lilije rasti  
v narahlo zardele kelihe  
bitju zvona?

# Boris Pangerc

## DVE PESMI

### RIBIČ

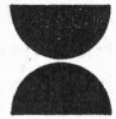
Tudi na obali  
rastejo ciprese.  
Razcveteno popje  
je zasenčilo  
sivo otožnost  
v ribičevih očeh.  
Otrpli prsti  
tipajo zadovoljstvo  
na sluzavem dnu  
škrpajoče barke.  
slast po samoti,  
mu je omeščala srce.  
Končno...  
tudi na obali  
rastejo ciprese...

### VELIKI PETEK

Kamen kliče  
v jutro,  
ki vstaja nad Golgoto.  
Blato mu ni še izlivalo  
ognjene sivine  
razgaljenih madežev  
božje krvi.  
Edina luč,  
ki še sveti v njem,  
je odtis  
Gospodove spotike.



# TEŽAVNO SOŽITJE



(Poskus analize dialoga med Italijani in Slovenci)

1. Kadar govorimo o dialogu med dvema narodoma, moramo pač upoštevati vse različne činitelje, ki so v dolgih zgodovinskih obdobjih oblikovali njun način izražanja, njuno narodno bit, njuno zavestno strukturo. V primeru Slovencev in Italijanov je treba računati s sledečimi dejstvi:

a) Na stičnem ozemlju so bili Italijani predvsem mestno prebivalstvo, Slovenci pa podeželani in kmetje.

b) Zato je v teku časa postala etnična meja izredno težko določljive črta, saj je postalo izredno težko ločiti obe prebivalstvi na dve jasno začrtani in zaokroženi območji. Pomislimo le na delo številnih razmejitvenih komisij, ki so skušale po raznih vojnah določiti pravično razmejitev ozemlja med Slovenci in Italijani: vsaka se je morala zadovoljiti le z bolj ali manj približnimi rešitvami. Etnična meja ni v naših krajih delila ozemlja na dva dela, temveč je potekala vzdolž mestnih obzidij. Geografska pomešanost je seveda predstavljala kamen spotike, ki je prebivalstvi stalno silil v medsebojne stike, ali, če hočemo, v medsebojni dialog. Poznamo nekatere zanimive primere takšnega medsebojnega zgodovinskega dialoga med romanskim in slovanskim prebivalstvom na širšem ozemlju ob Jadranskem morju. Zanimiv je recimo primer Dubrovnika, mesta, ki je v stoletjih izoblikovalo svojstveno slovansko-romansko zavest, kakor se nam še danes izraža recimo v igrah dubrovniških mojstrov, Marina Držiča in drugih. Podobno lahko rečemo, da je vsa Dalmacija, ki je danes jezikovno popolnoma slovanska, ohranila v svojem izrazu, v svojem načinu biti, v svoji zavesti in podzavesti premnoge stare romanske elemente. Neki sodobni italijanski potnik je izjavil, na primer, da je v starih dalmatinskih mestih kljub tujemu jeziku čutiti večjo bližino do italške starožitnosti, kot pa v Italiji sami, kjer je ta že brez sledu izginila.

c) Vendar pa so na ožjem področju, kjer so se srečavali Italijani in Slovenci, stvari potekale precej drugače. Tu opazamo prej obojestransko izolacijo in zoperstavljanje kot plodovito izmenjavo infor-

mativnih struktur.<sup>1)</sup> Dialog je tu zavzemal prej obliko ostre dialektike, nasprotovanja in mržnje kot pa svobodnega prelivanja izraza in informacije iz ene strani na drugo.

Če se vprašamo po elementu, ki je povzročal v teku časa zaostritev odnosov, nas bo že površno premišljevanje prav kmalu privedlo do zaključka, da je bil to socialni element. Na našem področju se je namreč veliko bolj ostro od etnične, zarezala med obe skupini socialna meja. Kmetje in nižji sloji so bili povečini Slovani, meščani in višji sloji pa Italijani ali Nemci. (Sicer pa so Nemci pri nas na Primorskem v tej dialektiki igrali podrejeno vlogo, saj jih je bilo vedno premalo, da bi lahko odločilno posegli v socialni konflikt. Konflikt med Nemci in Slovenci je bolj pomemben za osrednjo Slovenijo).

Socialne razlike so povzročale, da v preteklosti bodisi Nemci, bodisi Italijani, niso imeli opravka z enakovrednim partnerjem. Splošno je znano, da recimo v srednjem veku nižje prebivalstvo ni bilo enakovredno zastopano v zavesti civiliziranega sveta in je torej v resnici zelo malo ali nič pomenilo v tistem mediju, ki ga danes imenujemo »zgodovina«. Tedaj je mestno prebivalstvo živelo svoje cehovsko življenje znotraj mestnih obzidij. To življenje se je imenovalo zgodovinsko. Kmečki živelj pa je ekstenzivno prebival na širokih površinah izven mest in o njegovem »nezgodovinskem« prebivanju nam skoro ni ostalo sledu. Dialoga, v smislu plodovite in zavestne izmenjave informacij, takrat praktično niti ni moglo biti.

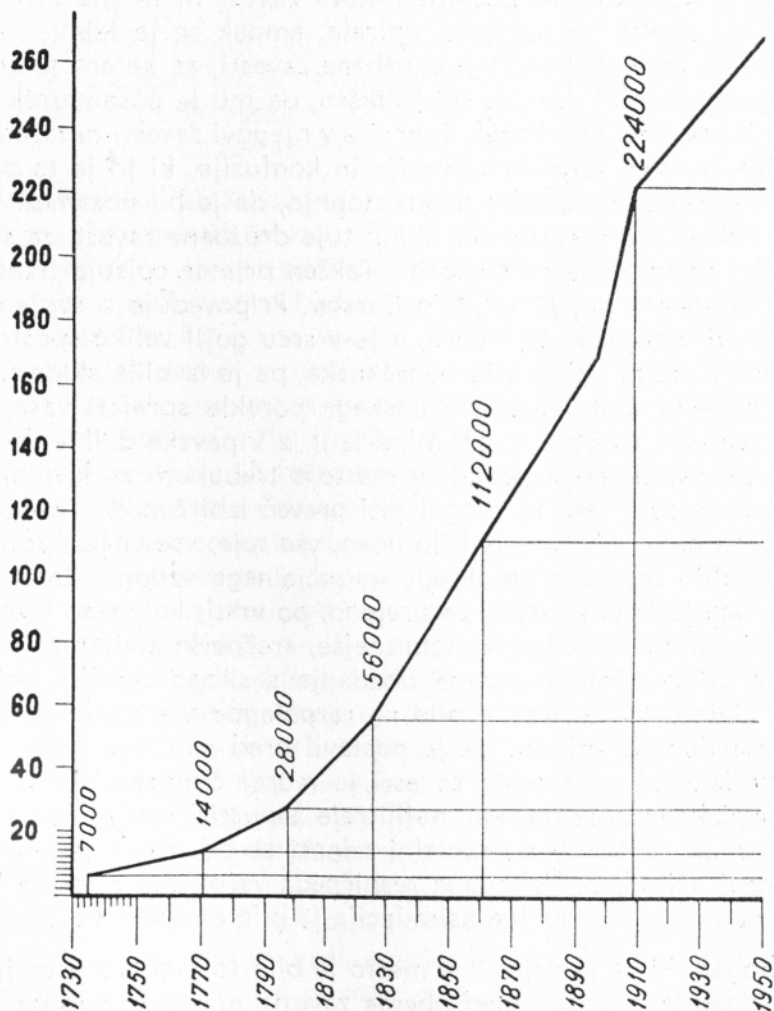
Problem je nastal v sredini prejšnjega stoletja s svetovno socialno revolucijo, ki je povzročila masovni socialni vzpon nižjih slojev.

Na Tržaškem, na Goriškem, v Istri, je bil, kot rečeno, višji sloj večinoma italijanski ali nemški, nižji pa skoraj izključno slovenski, zato je prehod iz nižjega v višjega naravno učinkoval kot sprememba narodnosti ali potujčevanje. Zamišljajmo si takšen socialni proces kot krivuljo, ki se začne pomalem, a se pod pritiskom izboljšanja gospodarskih pogojev, tehnološkega razvoja, rasti industrije začanja vzpenjati ter mahoma zelo strmo naraščati. Šele proti koncu pojava, ko je velik del prebivalstva že prešel iz nižje stopnje na višjo, oziroma, ko so začetni činitelji socialnega vzpona popustili, se krivulja počasi zopet uravna. Slika nam prikazuje krivuljo rasti mesta Trsta med leti 1730 in 1950.<sup>2)</sup> Če pomislimo, da pomeni vzpon nižjih slojev urbanizacijo in, da je bilo glavno središče urbanizacije pri nas prav Trst, nam postane jasno, da krivulja opisuje približno količinsko oceno socialnega vzpona na našem ožjem ozemlju. Krivulja je po svoji obliki zelo podobna takozvanim logističnim funkcijam, s katerimi znanstveniki radi ponazarjajo pojave rasti in razvoja v demografiji, biologiji in na socialnem področju.

Kaj nam takšna krivulja pove?

Prikazuje nam, da je bilo v začetku socialno prehajanje maloštevilno. Če bi razpolagali s podatki izpred leta 1730, bi po vsej verjet-

nosti opazili, da je bil takrat pojav socialnega vzpona povsem neznamenat. Seveda, stvar si je treba zamišljati dinamično: namreč, socialni prehodi so bili tudi v najstarejših časih, popolne imobilnosti ni bilo nikoli. Že takrat so nekateri ljudje bogateli, drugi pa obubožali, le, da je bilo takšnega pomikanja po socialni lestvi malo. Razen tega pa je bil pojav verjetno uravnotežen. Kolikor meščanov je



v teku časa sporadično obubožalo, toliko se jih je izselilo na podeželje, kjer so bili pogoji za revnega človeka boljše. Približno isto število ljudi iz podeželja pa se je medtem s trebuchom za kruhom naselilo v mestu in se tam zakoreninilo. Mesta se niso znatno širila na račun podeželja.

Kako je bilo takrat z narodno zavestjo?

Treba je reči, da pač narodne zavesti v današnji obliki takrat še ni bilo, ta se je pojavila šele po socialni revoluciji in kot njena funkcija, kakor bomo še videli. Takrat je pač bila vaška, podeželska za-

vest na eni strani, mestna, cehovska in zgodovinska na drugi. Dejstvo, da je bila ena slovanska, druga pa romanska ni v takratnih okoliščinah igralo skoraj nobene vloge. Narodna zavest v smislu narodne samozavesti je bila takrat šele v embrionalnem stanju.

Dokler so bili socialni prehodi sporadični, je posamezni Slovan vstopal v višje, mestno, tuje okolje individualistično neorganiziran in nezavarovan. Ker se posameznikova zavest ni mogla zoperstaviti pritisku okolja, se sploh ni upirala, ampak se je takoj, naravno prilagodila. Potencial mestne družbene zavesti, za katero je stal ves takratni civilizirani svet, je bil tolikšen, da mu je posameznik iz podeželja kratkomalo podlegel. Energija v njegovi zavesti je zaradi vdora obilne povsem nove informacije in konfuzije, ki jo je ta povzročila,<sup>1)</sup> naglo padla na tako nizko stopnjo, da je bil posameznik primoran nekritično sprejeti ves sklop tuje družbene zavesti za svoj in se z njim popolnoma poistovetiti. Takšen primer opisuje tržaški pisatelj Slataper v knjigi »Il Mio Carso«. Pripoveduje o svojem očetu, ki je bil slovanskega izvora, a je v srcu gojil veliko spoštovanje do ženine rodbine, ki je bila benečanska, pa je izvolila skloniti se in njega, človeka kmečkega, slovanskega porekla sprejeti vase, narediti za svojega, dvigniti s tal. Mlad fant iz Vipavske doline, ki so ga recimo petnajstletnega poslali v mesto s trebuhom za kruhom, kakor pravi ljudski rek, ni mogel biti preveč izbirčen do tistega, kar je v mestu našel. Vse mu je bilo novo, vse tuje, vse enako potrebno, vse je nudilo možnost gmotnega in socialnega vzpona. Zato je vse sprejel, vse je imel za lepo, za urejeno, po vrsti, kakor so hiše v Trstii, kajti vstopil je v boljše, izbranejšee, srečnejšee življenje, vse kaj drugega od prejšnjega trdega ubadanja s skopo zemljo, pridelki, lakoto, živino. Mesto mu je bilo na razpolago: vse sanje so se lahko uresničile; skušnjavec ga je postavil pred eno samo izbiro, eno samo preizkušnjo: iz svoje zavesti je moral čimprej izbrisati sled svojega nizkega porekla, kar najhitreje zapustiti svoje grobe manire, svoj nizki idiom. Novi socialni odnosi so od njega zahtevali, da se čimprej asimilira. Nobenega resničnega vzroka ni bilo, da bi kaj takega ne napravil. Popolna asimilacija je bila naraven pojav.

Za vsakogar, ki se je priselil v mesto je bilo to dejstvo prva in centralna izkušnja odnosov med obema zavestnima strukturama. To je bila travma, ki jo je povzročal prvi stik, prvi dialog. Bistvo travme pa je bilo v tem, da si moral vse prejšnje vrednote, vse prejšnje življenje, odnose, prijateljstva, sorodstvo (romantično bi rekli: kri) kar najhitreje odriniti iz zavesti, pozabiti, istočasno pa hlastno vsrkavati vse novo. Kdor je bil v tem početju najhitrejši, ta je v novem okolju najprej uspel, ta se je najprej prilagodil. Asimilacija je postala bistveni pogoj socialnega vzpona.

Tako sta se torej slovanska in romanska zavest v začetku srečavali: v začetku je stalo izkustvo, da je ena od obeh zavesti (zavest je tu sintetični pojem za jezik, navade, šege, znanje, poznanje, sorodstvo,

skratka celotno informacijo, ki jo poseduje osebek) tista, ki jo je treba zavreči, druga pa tista, ki jo je treba pridobiti. Kadar je začel mehanizem socialnega vzpona masovno delovati, kadar so se opisani dogodki začeli odvijati v tisočih in tisočih primerkih, tedaj se je začel uveljavljati nekakšen zakon ponudbe in povpraševanja: blago, po katerem je bilo večje povpraševanje, je narastlo na ceni postalo je psihološko več-vredno, blago, ki so ga ljudje zametavali, pa je postalo manj-vredno. Izkustvo tisočev primerov je v obe skupinski zavesti vtisnilo nasprotni pečat: več-vrednostni v italijansko, manj-vrednostni v slovensko. Naravno, da so bila opisana občutja posebno močna pri tistih osebkih, ki so se med socialnim vzponom potujčili. A teh je bilo s časom vedno več.

Opisano tezo bi rad še poglobil, zato navajam sledeče dejstvo: do več in manjvrednostne polarizacije v zavestih, zgodovinsko sploh ni prišlo, dokler je ostajalo pomikanje po socialni lestvi omejen pojav. Dokler je prevladovala imobilnost na socialnem polju, je bilo spoznanje, da je eno zavest treba zavreči, drugo pa pridobiti omejeno, zato zavesti nista stopali v medsebojno vrednostno komparacijo, temveč sta obstajali ena poleg druge kot dva povsem ločena svetova, ki ne gojita posebnih afektivnih razmerij. Stare srednjeveške kronike istrskih obmorskih mest Kopra, Izole, Pirana, zelo redko omenjajo slovansko prebivalstvo, a kadar ga omenjajo, ni v teh stavkih sledu o kakšni narodnostni mržnji ali nasprotovanju. Kljub zelo pomanjkljivim zapisom pa je znano, da so se Slovani in Romani začeli srečavati že nekaj stoletij po propadu rimskega imperija. Že v letih 803 in 804 so se predstavniki istrskih mest zbrali ob ustju Rižane, da bi se Frankom pritožili zaradi vedno krepkejšega vdiranja Slovanov na njihovo ozemlje. Če pa si ogledamo sožitje, ki je tem začetkom sledilo, vidimo, da je sožitje trajalo že kmalu tisoč let, vendar se je v tem dolgem času mestno prebivalstvo povečini ukvarjalo s svojimi problemi: zanimalo so ga predvsem borbe med vplivnimi področji takratnih velesil, Bizanca, Benetk in Avstrije, zapleti v zvezi z Oglejskim patriarhom, ki si je prizadeval, da bi čim dlje ohranil svojo moč, ipd. Kadar se Slovani omenjajo, je to informacija o nečem oddaljenem, samosvojem, drugačnem in obrobni, do česar ni nikakršnega emocijskega odnosa, niti manjvrednostnega, niti večvrednostnega, čeprav je ta »nekaj« prebival streljaj za obzidjem. Takrat je bilo za mestnega prebivalca obzidje res tudi obzidje zavesti. Slovani niso šteli, razen morda v dušnem pastirstvu. Zgodovinska prisotnost Slovanov je dolga stoletja ostajala v embrionalnem stanju. Kot potencial, kot možnost, in nič več.

Tržaški škof E. S. Piccolomini, poznejši papež, ni imel leta 1457 nobenih težav izjaviti, da je Istra slovanska, le v obmorskih mestih se ljudje poslužujejo italijanskega jezika. Leta 1623. je koprski škof Jeronim Rusca takole poročal papeževemu nunciju v Benetke: »Nei villagi habitati da Schiavi, vi sono alcuni sacerdoti di quella nazione

et lingua, che recitano gli divini officii et la santa messa nello idioma schiavo secondo la traduzione di San Gerolamo, et si tollera così soddisfare la barbarie di tali populi, che non alimenterebbero altrimenti essi sacerdoti; se ne vede assai buon effetto . . .«<sup>3</sup>)

Leta 1710 je Paolo Naldini v Kopru ustanovil »Seminarium Italo Sclavum Naldinianum« za glagoljaške duhovnike. Srečko Vilhar piše,<sup>4</sup>) da »slovanski župani iz koprške okolice niso poznali italijanskega jezika, saj so se morali s koprskim podestatom sporazumevati preko tolmačak«. Isti Srečko Vilhar pa opisuje zanimivo najdbo v koprskem kapitljskem arhivu, kjer koprski notar imenuje neko žensko »marina slouencha de villa canum« (Marina Slovenka iz Dekanov). To dejstvo je po Vilharjevem mnenju znak, da je moral Slovenec kot deželan in človek, ki ne zna italijanskega jezika, padati v oči, biti redkost, če je že notar čutil potrebo, da v spisu posebej označi njegovo narodnost.

Iz teh in drugih primerov jasno razvidimo kako zelo drugačno je bilo v preteklosti razmerje med Slovani in Romani na našem ozemlju. Narodnosti so bile, vendar so živele ena poleg druge v mirnem sožitju. To pa je v svetovni zgodovini nekaj edinstvenega, če pomislimo na skrajno ozemeljsko pomešanost. Dejstvo si lahko razlagamo le tako, da predpostavimo razen etnične še neko drugo mejo, ki je obe skupnosti ostro ločevala in tiščala na različne nivoje. To je bila socialna meja. Dokler se ta ni podrla, so bili Slovani pridno in ubogljivo spodaj ter niso motili življenja in udejstvovanja tistih, ki so bili zgoraj. Spremembo je prinesla šele socialna revolucija.

Vendar socialna revolucija sama na sebi tudi ne bi zmotila etničnega miru dežele. Bila je nekaj avtomatičnega, od volje in usmerjenosti obeh skupin neodvisnega, avtomatična pa je bila tudi njej sledeča asimilacija. Če bi Slovenci pasivno sprejeli ta avtomatični zakon časa, bi se narodnostna dialektika verjetno nikoli ne razplamtela.

V določenem trenutku pa je nastopil mehanizem obrambe vrste. Za kaj se je v resnici šlo in kako je ta mehanizem deloval v globini zavesti, nam ni znano. Nenadoma je vrsta, ki jo danes imenujemo slovenski narod, začutila ogroženost. Socialno premikanje je postajalo vedno bolj intenzivno. Grozilo je, da postane slap, ki odteka iz domačega jezera in se izliva v tuje morje. Če bi se stvar nemoteno nadaljevala, bi se domače jezero izsušilo. Treba je bilo postaviti jez. Kakšno strategijo ubrati?

Mnogi slovenski razumniki, danes, a posteriori, obžalujejo, da se niso takratni Slovenci poslužili klasičnega načina obrambe: zbrali bi nekaj čet, krenili na travnik pred mestno obzidje in se tam z meščani stekli. Tako bi tudi mi Slovenci imeli svoje viteze in junake, ki bi jim lahko sredi Ljubljane postavili spomenik na konju. Seveda, ti ljudje ohranjajo svoje gledanje v nekritično premetih zgodovinskih kalupih.

Vrsta — slovenski narod, je v danih okoliščinah izbrala strategijo, za katero je upala, da bo rešila njen problem. Njen problem pa je bilo stihijsko usihanje zaradi socialnega vzpona vedno večjega števila ljudi. Bili sta le dve možni rešitvi: ali odpraviti socialni vzpon, ali pa si izmisliti takšen socialni vzpon, ki bi se ne izlival v tuje morje.

Ker je bila prva rešitev v danih okoliščinah nemogoča: pomenila bi le hujši pobeg v smeri proti tujstvu (socialni pritisk je bil nekaj nezbežnega), je preostajala le druga; treba je bilo posloveniti socialni vzpon. To pa se je dalo napraviti le tako, da je narod-vrsta zamenjal svoje nizke vaške in podeželske vrednote za višje, ki bi posamezniku omogočale pomikanje po socialni lestvi, a bi ga istočasno ne porivale v tuje morje. Kratko in malo: treba je bilo ustvariti slovensko lestev vrednot, treba je bilo ustvariti lasten privlačnostni tečaj, s katerim pobiti pogubonosno sredobežnost-tujega. Treba je bilo postaviti nekaj, kar bi socialno vzpenjajočega se Slovenca ohranilo pred konfuzijo zavesti, ki je povzročala narodnostno smrt, nekaj, kar bi ga uspelo zadržati na tiru domačega socialnega vzpona. Treba je bilo posloveniti socialni vzpon! To pa je bila težavna naloga, saj Slovenci na višjem nivoju nismo imeli nobene opore, niti najmanjše skupine ljudi ni bilo, ki bi živela na višji stopnji in bi se imela za slovensko.

Kljub vsem težavam, pa je bila nuja tu: preko te nuje je embrionalni slovenski narod začel prebijati lupino socialnega jajca, kamor ga je bila porinila zgodovina.

2. Vrednote, ki so jih rabili, so naši očetje identificirali v kulturi. Lahko bi se vprašali: zakaj prav v kulturi? To je seveda zapleteno vprašanje, ki bi zahtevalo daljšo analizo. Na kratko lahko rečemo, da je bila kultura v časih, ko se je to dogajalo visok pojem: nekaj, s čimer so se narodi bahali. Takrat je bila recimo literatura to, kar sta danes znanost in tehnika. Razen tega pa je delovanje na področju kulture nekaj, za kar ne rabiš posebnih strojev in naprav, dovolj sta pero in papir. To pa je pri revnem narodu, kakršni so bili takrat Slovenci, prav gotovo odigralo neko vlogo.

No, bodi kakor bodi, dejstvo je, da sta postala kultura in kulturništvo gesli časa. V kratkem je bilo treba nadoknaditi takozvani zamujeni razvoj. Treba se je bilo postaviti vštric omikanim narodom. Treba je bilo ustvariti smerokaz, ki bi socialno nestrpne množice usmeril v hoteno smer. Treba je bilo zgraditi jedro, s katerim bi se dalo zajeziti vedno močnejšo stihijo potujčevanja, sklop vrednot, ki bi ljudem vlil samozavesti, in jim pomagal stisniti zobe ter vztrajati v hudem natezanju zavesti, ki ga je povzročil socialni napor. Treba je bilo ustvariti nekaj, zaradi česar in preko česar, bi lahko Slovenec premagal sram nad nizkim poreklom.

To centralno vlogo je prevzela nase kultura.

Tradicionalna kultura, kakršno poznamo iz svetovne zgodovine, je območje človeškega udejstvovanja, kjer se več ali manj talentirani posamezniki, ki jih socialni mehanizem varuje pred golim bojem za obstanek, lahko v miru posvečajo in poglobljajo v skrivnosti sveta, ljudi, dogodkov in reči.

Na Slovenskem pa je kultura dobila povsem drugačen pomen. Postavila se je v samo jedro življenjskega boja, postala je njegovo glavno orožje, postala je projekcija socialne inferiornosti v socialno prihodnost kmečkega naroda. Postala je sublimat vseh sil, ki jih je slovenski narod sproščal v socialnem vzponu.

Ob njenih parolah se je Slovencem konkretiziral socialni dvig, podobno kakor so Rusom parole o jeklarski industriji konkretizirale vzpon v komunistično družbo. Dvignili so se posamezniki, ki so posebjali smer in obliko vzpona. Rusi so dobili Stalina, človeka, ki si je nadel ime jekleni, ali pa tudi . . . jeklarski. Mi smo dobili knjižni jezik, literarno zgodovino, pesnike in pisatelje. Vse to v enem, dveh stoletjih. Preko kulture se je sproščala socialna sila naroda in kakor vsaka socialna sila je bila to ogromna sila.

V knjigi »Storia della letteratura slovena«<sup>6</sup>) omenja Bruno Meriggi kot kuriozum dejstvo, da ima slovenski narod v zadnjih petdeset - sto letih takorekoč največjo pesniško-pisateljsko gostoto na prebivalca v Evropi. Ne vem, kje je Meriggi iztaknil ta podatek, morda ga je izračunal kdo v Ljubljani in mu ga navedel. Če je resničen, je podatek razsvetljuječ, saj je kultura v svetu vsaj glede ustvarjalcev zmeraj stvar elite. Če je bila naša kultura masovni pojav, potem je pač očitno, da je bila njena funkcija drugačna od funkcije tradicionalnih kultur.

Vzemimo nekaj primerov. Simon Gregorčič, goriški slavček, kakor ga je rado imenovalo ljudstvo, je pel o ljubezni, o človeški in duhovniški usodi, o teologiji, a na vseh teh področjih je njegova muza blede in neprepričljiva. Prava strast se v njem razplamtí šele, kadar se mu verz dotakne domačije in domovine. Kadar pa je z domovino združen še socialni problem, tedaj je njegova pesem vulkan. Spominjam se, da sem se kot otrok tresel od ganotja, kadar sem prebiral pesem »V Pepelnični Noči«: Duhovnik-Gregorčič zre na množice, ki v Pepelnični noči skesano hitijo v cerkev. Njegov obraz je strog: kajti pred sabo zre ljudi v bagru, svili in biserih, to so tujci, meščani, pripadniki višjih razredov. Notranji glas mu šepeta, da je njihova skesanost jalova in on jih hladno zapiše smrti. Podobno se godi tudi drugim skupinam tujcev, ki prihajajo v cerkev. Na koncu ga takšna logika prisili, da celo tujo mladino zapiše smrti, čeprav ga njena krasota prevzema.

A sprevod pepelnične noči še ni končan. Vrata cerkve se še enkrat, zadnjikrat, odpro in notri pride rod siromakov, ki je molče stal zunaj in mirno čakal, da mu gospodje dajo prostora. Ob tem pogledu



Gregorčičeva duša vzkipi v silni strasti: To je njegov narod! Proti vsem liturgičnim pravilom goriški slavček odloži pepel in zakliče z glasom, ki odmeva od svoda do svoda:<sup>7)</sup>

»Le vstani uborni narod moj,  
do danes v prah teptan,  
pepelni dan ni dan več tvoj,  
tvoj, je vstajenja dan!«

Tudi Ivan Cankar, človek, ki je verjetno najgloblje doživel problematiko in tudi tragiko socialnega prehoda Slovencev, se je v svojih delih stalno vrtel okoli tega vprašanja. Zanj so značilne prekrasne impresionistične slike o mladem človeku, ki se v raztrganih čevljih po blatnem kolovozu prebija iz temačne in podivjane doline šentflorjanske. Na tej poti se vreme muhasto menjava. Sonce posije, a se zopet skriva za oblake.

V trenutku največje zrelosti je Cankar izjavil, da je slovenska kultura vrtnica v beračevi gumbnici. Namreč: kakor je vrtnica edina krasota, ki si jo lahko privoščijo tudi berači, tako je kultura sad, ki si ga lahko utrže tudi revni slovenski narod. Uživanje kulture je najkonkretnejša obljuba socialne prihodnosti, saj je ob takšnem uživanju slovenski narod že danes enak drugim narodom in skupinam, na višji socialni stopnji. V kulturi doživlja slovenski narod polnost prihodnjega vstajenja.

V eseju »Četiri Slovenačke umetniške ideologije«<sup>5)</sup> govori o tem vprašanju Taras Kermauner. Kermauner izhaja iz primerjave med našim in evropskim »kulturen biti« in ugotavlja, da je bistvo naše kulture povsem drugačno od kulture ostalih evropskih narodov. Značaj slovenske kulture je ideologija v smislu pričakovanja boljšega, višjega sveta. Kermauner navaja štiri ideologije: narodnobiačniško, katoliško, razredno in umetniško. Vse te štiri ideologije pa sledijo de facto istemu transcendentnemu cilju, razlike med njimi so nebitvene, pravi Kermauner, vsaka od njih smatra, da je ona tista klika Novega življenja, v katerega bo prešlo naše banalno, pomanjkljivo, umazano, težavno, neprijetno, trpljenjsko, grešno, izkoriščano, blatno in nemočno življenje.

Ta stavek nam jasno razgrinja funkcijo, ki jo je odigrala kultura v socialnem vzponu Slovencev; saj se faze vzpona samega zrcalijo v njeni psihologiji, ki skuša po eni strani podajati bedni status Slovenca, človeka nizkega socialnega porekla, po drugi pa njegovo hrepenenje navzgor, njegovo sramovanje, ki ga podžiga v socialni nemir. Seveda, višja socialna stopnja sama na sebi pri tem ni in ne more biti kritično podana, temveč se prikazuje kot sen, kot sonce, ki tu in tam izza oblakov pokuka na dolino Šentflorjansko, kot transcendentna - preseganje dejanskega stanja v najizvirnejšem pomenu besede. To je upanje nad katerim stalno obupujemo, ker si ga prevročje želimo. To je svet naših najizvirnejših in najbolj občutenih literar-

nih umetnin. To je zgodba o revnem študentu, ki zahaja v mestne šole in sredi višjega, mestnega okolja zataji svojo kmečko mater. To so problemi človeka, ki si težko privoščijo skodelico kave, to je strah, da bi se ambiciozni klin na socialni lestvi zlomil, mi pa bi zopet zgrmeli v sredo tistega okrutnega in blatnega življenja, iz katerega smo se komaj začeli izvijati.

Štiri ideologije, ki jih omenja Kermauner, si najbrž stoje v logičnem sosledju: na začetku vzpona je bilo življenje na nižji stopnji, ki ga opisuje cela vrsta naših realistov, od Levstika do Finžgarja. To so naše najbolj zrele umetnine. To življenje poznamo in ga mojstrimo. Toda pojavi se hrepenenje po socialnem vzponu in vsi kompleksi. Iz dna socialne lestve je njen vrh nepredstavljen mit, ki spominja na religiozno vizijo: v tej fazi se občutje neodločno premetava med resignacijo in hrepenenjem. To priganja k delu: Slovenci zaorjejo ledino na kulturno-narodnobiajškem področju. Upanje se približuje resničnosti. Transformacija obrobno zabrede v umetne paradize boheemskega cankarjanstva. Prebuditev iz omame povzroča le bolj žgoče trpljenje in razočaranje. Toda iz trpljenja že rastejo politični revolucionarji, ki so spoznali neizbežnost zadnjega boja z orožjem v roki. Samo z orožjem bo moč enkrat za vselej prevrniti obstoječe socialne odnose in tako naš narod spremeniti iz želje v resničnost.

Že smo pri zadnji fazi mutacije! Kultura je postala pretesna obleka za naše aspiracije. Slovenski narod je na tem, da se dokončno spremeni, da zavzame novo, višjo razvojno obliko. Na tem je, da si dokončno posloveni socialno lestev, da prebije lupino in plane v zgodovino. Sledita si boj in končna zmaga.

Toda to ni le zmaga nad zunanjim sovražnikom, to je predvsem zmaga nad samim seboj, nad izkrivljenostjo svoje lastne zavesti, zmaga nad vsemi različnimi formami in gubami, v katerih se je stoletja in stoletja skrival skrivnostni osebek, slovenski narod. Zmaga nad vsemi varljivimi in spačenimi oblikami, ki mu niso dovoljevale, da bi postal identičen samemu sebi, da bi se docela osvestil, da bi postal dokončno zrel. To je zmaga kakršno doživi metulj, kadar se izleže iz bube.

Po vojni so Slovenci začeli živeti od leta nič naprej. Začela se je nova epoha. Kultura je spremenila svoj pomen. Povojna slovenska kultura je bistveno drugačna od predvojne. Spričo prejšnje natrpanosti čustev, pričakovanja, mrzličnosti, polnosti upanja, krikov groze, ihte, jeze, škripanja z zobmi, hrepenenja, se nam zdi mir, ki je danes legel na našo kulturo skoraj grozljiv. Kje so vsi vidci in preroki, vsi stebri in skrinje zaveze, vsi angeli in arhangeli poezije? Kam je šla bajna vizija prihodnosti? Socialni vzpon je zagotovljen, narod si kroji svojo usodo sam, kakor je upal Cankar, ali kaj se je izleglo iz bajnega jajca? Kako se je uresničila prastara obljuba? Srednjeevropska provinca, problemi nerazvitosti, diktatura, problemi sožitja z drugimi narodi v isti državi, gospodarstvo, narod direk-

torjev, kakor je dejal Boris Pahor z zagrenjenostjo. Narod je takšen, kakršnega nam kaže resničnost: ves v problemih denarja in dnevnih računih, ves zapleten v konkretnosti. Nič arhangelškega ni na njem.

Kultura, to izpraznjeno bojišče slovenskega naroda, zeva danes kakor samotna poljana, kakor zapuščena stepa. Le tu in tam se skuša dvigniti posameznik z naporom. A kdo bi ga poslušal? Splošna pozornost je drugje, nove možnosti so se odprle za Slovence: gospodarstvo, politika, časnikarstvo, radio, televizija, arhitektura, letalstvo in pomorstvo... hrumeči razvoj na različnih toriščih vsrkava vse sile. Kulturnik se v novi situaciji ne znajde več: ukvarja se s preteklostjo, od časa do časa se loti črkarske pravde v upanju, da bo pritegnil pozornost. Seveda, poprej je bil prvi, glavni in skoraj edini igravec na narodovem prizorišču, zdaj pa mu je vsa publika ušla skozi stranska vrata. Sam se sprehaja po svoji melanholični pozornici. Kako bi se sprijaznil z vsem tem! Zapira se vase, goji mite! V veliki zmagi, ki jo je po zaslugi kulture doživel narod kot celota, je kulturnik edini premaganec.

Dejstva samostojno obstojajo v svetu in se nepričakovano razvijajo, frustrirani kulturnik pa nima več vere in moči, da bi se lotil dialoga z njimi.

3. Naš socialni vzpon se je odvijal pod zastavo kulture, v resnici pa je bil zgodovinski premik naroda. Kot tak, ni ostal naša privatna zadeva, ampak je globoko vplival na razvoj narodov, s katerimi smo živeli v zgodovinskem stiku.

Vzemimo na primer Italijane in njihov psihološki, politični in zgodovinski razvoj. Kompleks manjvrednosti socialno se vzpenjajočega Slovenca je bil tisti vzvod, ki je sprožil kulturništvo kot terapijo proti manjvrednosti in torej tudi proti asimilaciji. Čeprav se sliši paradokсно, nas je torej prav ta žgoči kompleks, nad katerim bolehamo še danes, podžigal, da smo se začeli osvobajati dejanske narodnostne in socialne manjvrednosti. Toda manjvrednosti nismo mogli ohraniti le zase. Pojavila se je v stiku s tujcem in tujec se je je nalezal v obliki večvrednosti.

Z naraščanjem občutka večvrednosti se je začelo pri zgodovinsko izkušenih Italijanih pojavljati instinktivno spoznanje, da naše kulturniško sprenevedanje pravzaprav ni nič drugega kot maskirana zgodovinska akcija. Zaradi tega se njihov kompleks ni zadovoljil s kulturniškim mitom, kot naš, temveč je posegel bolj naravnost in neposredno po zgodovinskem, češ, na tem ozemlju smo bili prvi, oblast je bila in bo naša! Rodil se je fašizem. Sprva kot občutek, pozneje kot ideja, končno kot akcija.

Značilno je, da mi sprva tej logiki sploh nismo znali slediti. Preveč smo bili zapleteni v svoje kulturništvo. Ko je recimo začel D'Annunzio na javnih govorih postavljati zahteve po našem narodnost-

nem ozemlju, in s tem spreminjati idejo o zgodovinski superiornosti staroselcev v akcijo, je Cankar v Ljubljani naivno vzkliknil: kako more KULTURNIK PESNIK IN PISATELJ zagovarjati javno krivico! Kakor je bil bister, namreč, tudi Cankar, ni videl iz svojega kulturništva, ni spregledal duha časa, ni razumel, kako je bila naša kultura v resnici usodna zgodovina, ki je težila v radikalno spremembo socialne, politične in gospodarske stratifikacije ozemlja in časa.

Zanimivo je opazovati vlogo, ki so jo odigrali kulturniki v tej fazi, na obeh straneh.

Na naši strani so izhajali literarni zborniki, odpirale so se razstave, tiskale pesniške zbirke kakor na tekočem traku. Slovenski narod se je potopil v buren kulturni utrip. Vse to je v resnici ustvarjalo zgodovino.

D'Annunzio pa si je postavil za cilj zgodovino! Vozil je prve avtomobile, delal vojne polete s prvimi letali, korakal na čelu čet, osvojil Reko in ustanovil Reško državico. Vse to je bilo le pesništvo, kajti z vsem tem ni uspel premakniti dejanskega stanja, kvečjemu ga je zavlekel za nekaj let. Med svojim vladanjem v Reki se je malo ali nič brigal za resnične probleme pristanišča, industrije, prebivalstva, najraje je zbiral ljudstvo v gledališču in se napajal nad svojimi deklamacijami; ko pa je spoznal, da s temi sredstvi ne bo moč odgnati resničnih problemov je prepustil Rečane svoji usodi in se odpeljal. Naši kulturniki so menili, da ustvarjajo predvsem kulturo, pa so ustvarili zgodovino, D'Annunzio je mislil, da ustvarja zgodovino, pa je ustvaril le privatno pesništvo.

Akcija fašizma, ki je D'Annunziju sledila, je težila za preventivnim uničenjem tistega ljudskega zaledja, iz katerega so se dvigale socialno se vzpenjajoče množice Slovencev. Učinek naše socialno-kulturne akcije je povzročil, da se je asimilacija na vrhu začela pomallem ustavljati. Reakcija, ki jo je to dejstvo sprožilo, pa je težila za tem, da bi zlo (iz italijanskega vidika) uničila pri koreninah: proces asimilacije, ki je bil na višji ravni naraven, je skušala s silo prenesti na samo nižjo socialno stopnjo, na sam izvor socialnega vulkana. Začela se je prisilna asimilacija zaledja primorskih mest. Namreč: če bi to uspelo, bi v mesta prihajale že asimilirane množice in odpadla bi nevarnost socialnega prevrata.

Vendar se ideologija zgodovinske superiornosti nikjer ni uspela spremeniti v odločilno zgodovinsko učinkovitost.

Pred časom je italijanska televizija oddajala zanimiv dokumentarec o bitki pri Kobaridu med prvo svetovno vojno. Zanimivo je bilo videti kakšne nemogoče položaje je imela ukaz držati italijanska pehota! V mnogih primerih so okopi potekali po najhujših strmih tik pod vrhovi gora, tako, da so Avstrijci z majhnimi posadkami zlahka držali celotno fronto proti desetkratni številčni premo-

či. To nam sicer govori o slabi strategiji takratnih generalov, a istočasno tudi o strahotni zadržanosti, o resnosti, s katero se je italijanska zavest lotila svojega posla, svoje zgodovinske naloge v naših krajih pred petdeset in več leti.

Kaj pa njena zgodovinska učinkovitost?

Na to vprašanje je nehote odgovorila omenjena reportaža, ki je ob kroniki vseh takratnih burnih dogodkov v generalštabu in na bojiščih prikazala Kobarid, kakršen je danes: prijazna alpska vas z mediteranskimi hišicami, s kipom goriškega slavčka Gregorčiča, z ljudstvom, ki govori, misli, dela in živi čisto nekje drugje, kot so govorili, mislili, delali in živeli italijanski generali, prostovoljci na soški fronti, iredentisti Julijske Benečije. Le hip tega miru po davnih stahotah, samo to golo dejstvo je bilo dovolj, da je bilo vse poprejšnje grmenje postavljeno na laž. Ob tej idilični sliki (ki pa seveda sama na sebi sploh ni idilična — le tako je učinkovala) se je gromovniška konstrukcija zavesti v hipu sesula.

A Kobarid je le eden izmed primerov. Jih je pa še cela vrsta: govora je bilo o D'Annunziju in Reki, pomislimo pa še na resničnost današnje dežele Furlanije, na Trst, ki je primoran živeti od štacunarstva z balkanskimi odjemalci. Kakšna sramota, kakšen poraz za duh več-vrednosti, ki se je pred petdeset in več leti loteval svojega zgodovinskega poslanstva v naših krajih!

Žal, kljub svoji zgodovinski neučinkovitosti pa živi duh več-vrednosti še naprej v malomeščanskem okolju Trsta.

Pred približno letom dni so arheološke najdbe v Batujah<sup>7)</sup> neovrgljivo dokazale, da je prva naselitev Slovencev v teh krajih stara že več kakor tisoč let. Že okoli leta šeststo so prva slovenska plemena prišla do meje, kjer so Slovenci ostali do današnjega dne.

Informacija o Batujah je zamajala sam temelj zgradbe zgodovinske več-vrednosti, ki jo goje Italijani v svoji zavesti. Italijanski časnikarji so vest različno komentirali: nekateri so podvomili, da bi se najdišče nanašalo na Slovence. Bolj verjetno se jim je zdelo, da so bili to Longobardi ali drugi stari narodi. Ko je postalo jasno, da je znanstveno takšna teza nevdržna, so inteligentnejši dejstvo priznali. Vendar so takoj dodali: »Patetična je zgodovina tega ljudstva (Slovencev, op. A. L.), ki petnajst stoletij skuša prodreti k obali Jadrana in v italško nižino, pa je vendar bilo zaustavljeno na robu ozemlja, o katerem je vedno sanjalo.«<sup>7)</sup>

Če bi hoteli polemizirati s takšno izjavo, bi lahko ponovili, kar je napisal komentator tržaškega Novega Lista, ki je pač pribil, da je morda res, da je naša usoda bolj patetična od usode Longobardov, ki

so junaško prodrli v italsko nižino, vendar tam tudi izginili; mi pa smo še sedaj tu, in nič ne kaže, da bi se nam mudilo iz tega sveta. Toliko za kavarniško debato. Toda tisto, kar pri takšnih izjavah preseneča, je strahotna srednješolska shematika, nepoznanje izsledkov sodobne zgodovinske, sociološke in gospodarske znanosti, skratka, dejal bi, muzejskost nazorov. Saj ni za Slovence Italija nikoli predstavljala geografskega mita, obljubljenе dežele, kakor morša za Longobarde! Problematika Slovencev je popolnoma druga, je prej socialne kot vojaško-nomadске narave(\*). Slovenci smo narod devetnajstega stoletja, kljub temu, da smo prišli v te kraje takoj za Longobardi.

Toda nevednost o Slovencih ni vse, kar se skriva v omenjenem stavku. Bistvo je poskus ohranitve kompleksa zgodovinske superiornosti, ki ga je bila informacija o Batujah omajala. Pisec je zvedel, da smo sosedje že več kot tisoč let, dosledno bi se moral vprašati, zakaj so odnosi ves čas tako slabi. Začeti bi moral dialog z dejstvom obstoja Slovencev. Vendar tega ne zmora: občutek superiornosti mora ostati nedotaknjen! Slovenci sicer so toliko let na tem ozemlju, a že samo dejstvo, da so in, da niso prodrli naprej, dokazuje njihovo zgodovinsko nepomembnost nasproti Italiji. Kakor če bi dejali, da so Svicarji ničvredni, ker niso nikoli zasedli Italije! Hokus, pokus in stari odnos, ki ga je znanost zapodila skozi vrata je iluzija prignala nazaj skozi okno: Italija se pojavi kot visokoleteč, nedosegljiv cilj, ki je revnim in brezuspešnim Slovencem prepovedan. Slovenci so zopet na tleh v prahu pred Italijo. Italiji in Italijanom ni treba skloniti se in začeti pogovora s Slovenci. Tudi piscu tega ni treba. Stari odnos več-vrednosti je zopet tu, sijajen in vihrajoč.

4. Zavesten dialog je naloga kulturnikov. V resnici pa opažamo, da so prav kulturniki obeh strani tisti sloj prebivalstva, ki si je najmanj na jasnem sam o sebi, o strukturi svoje zavesti, o svojih značilnostih, možnostih in nemožnostih. Pri obeh narodih se prav kulturniki najbolj varajo sami o sebi, si gradijo gradove v oblake, si delajo iluzije. To pa je najboljši znak, da je njihova bistvena usmerjenost globoko mitološka, a to je tudi bistvo krhkosti njunih medsebojnih odnosov. Dokler razumniki ne postanejo duhovna avantgarda, dokler se ne osvobodijo elementov preteklosti, dokler se ne sprostitjo in zaupajo prihodnosti, bistvenega premika v bolje ni pričakovati. Opustiti bi morali vse mite in začeti gojiti odnose na novih osnovah. Vprašanje je seveda, če bo to uspelo sedanji generaciji.

Zaključek: če bi za našo analizo jemali v poštev samo zavesten dialog, samo tiste stike in informacijo, ki si jo ljudje hote predajajo, bi

---

(\*) Podobno mnenje je zastopal tudi Henrik Tuma v slovitim eseju »Jugoslovanska ideja in Slovenci«, objavljenem v Gorici leta 1907.

nad možnostjo dialoga kmalu obupali. K sreči je zgodovina avtomatična, od posameznika neodvisna kategorija. Zgodovina ustvarja dejstva, ki se jih zavedamo šele, kadar že dolgo časa stojijo vsem na vpogled. Tako je tudi z našo zgodovino: socialna revolucija je prignala na pozornico sveta nova ljudstva, med temi tudi slovenski narod. To dejstvo danes stoji, neodvisno od želj naših in tujih kulturikov. Samo vprašanje časa je, kdaj se bodo eni ali drugi postavili s tem dejstvom v razmerje dialoga. Kdaj bodo začeli spreminjati svoje subjektivne sheme v prid objektivni resnici.

- (1) Aleš Lokar, **Dialog in Slovenci**, Most, 1967.
- (2) Giorgio Roletto, **Trieste ed i suoi problemi**, Ed. Borsatti, 1952.
- (3) Janez Kramar, **Zgodovina Kopra**, Jadranski Koledar, 1969.
- (4) Srečko Vilhar, **O Marini Slovenki iz Dekanov pri Kopru**, Jadranski Koledar, 1969.
- (5) Taras Kermayner, **Četiri Slovenačke umetničke ideologije**, Kultura, Beograd, 1969.
- (6) Bruno Meriggi, **Storia della Letteratura Slovena**.
- (7) Simon Gregorčič, **Izbrane Pesmi**, Cankarjeva Založba, Ljubljana, 1965.

Vladimir Truhlar

## RELIGIOZNO IZKUSTVO V PASOLINIJEVEM TEOREMU

1. Pasolinijev »Teorem« je knjiga in film. Knjiga je izšla 1968 pri milanski založbi Garzanti, film je režiral Pasolini sam (Aetos Film, Italia). Na platnicah knjige avtor pojasni, da je delo napisal najprej (okrog 1965) v verzih, da pa so verzi pozneje prešli v film in sočasno v pripoved, ki jo je film povzemal pa hkrati popravljal in končno dal besedilu obliko, kakor jo ima zdaj v knjigi.

O Teoremu se mnogo diskutira. Pri nas so na diskusije opozorili »Naši razgledi«, ali točneje: njihova priloga »Razgledi po svetu« (21. dec. 1968, str. 742-743), s sestavkom »Jezuit brani marksista«. Mišljen je angleški (sic) Kanadijec pater Marc Gervais, lektor vede o družbenih občilih v Loyola College, Montreal, in predsednik žirije mednarodnega katoliškega filmskega združenja (O.C.I.C.) v Parizu.

Med poglavitnimi vzroki diskusije je **zgodba** Pasolinijevega dela. Blodna zgodba: V družino milanskega tovarnarja pride »gost« (Pasolini mu nikdar ne da imena) in vse vznemiri: služkinjo, tovarnarjevega sina, tovarnarjevo ženo, tovarnarja samega in njegovo hčer. Vsi si gosta zažele in vsem se gost erotično-spolno daje, vsem po tej poti razdere vso nepristnost njihove eksistence in vsem dá na razvalinah razsulega življenja zaslutiti novo resničnost, ki hkrati vključuje nekaj »božjega«, česar doslej niso poznali. Ko gost odide, so člani družine prepuščeni samim sebi, pogrešajo ljubezen, ki so jo zgubili, iščejo zanjo nadomestkov, se s tem izneverijo gostu (tako mati, sin, hči), ali pa se prepuste slutnji nove resničnosti in ji — vsak po svoje — slede (služkinja, oče).

Nekateri so Pasolinijevo delo ostro odklonili. Za primer naj bo tale stavek iz pariških »Cahiers du Cinéma« (november 1968): »Teorem: gre za natančen prikaz hudičeve sakrileške zahteve: da so pota Boga pota seksusa, da se milost dosega in daje po orgazmu, da so Kristus, Terence Stamp [ki v Teoremu prikazuje gosta] in Casanova eno in isto« (Jean-Louis Comolli).



Z druge strani je film prejel veliko nagrado («Grand Prix») že omenjene žirije mednarodnega katoliškega filmskega združenja. Od sedmih članov žirije se jih je pet odločilo za nagrado »zaradi pristnosti in preciznosti, s katero film, prepojen od tiste ambiguitete, ki je najbolj presenetljiv znak naše dobe, razglša pred sodobno meščansko družbo dramatično in neovrgljivo prisotnost religioznega izkustva» (navedeno v sestavku: Alain Woodrow, *Theorème de Pasolini: Informations catholiques internationales*, 15. februarja 1969). Predsednik žirije p. Gervais sklep večine takole pojasnjuje: »Vse, kar bi moglo biti spolzko, postane pesniško ter skrivnostno; in boleсна obsedenost naše dobe se spremeni v neustavljiv poziv k **drugemu**. . . Film nas potopi v skrivnost transcendence. In v tem temeljnem smislu je Pasolinijev film globoko religiozen (zahteva absolutnega)» (*Cahiers du Cinéma*, nov. 1968).

2. Ali Teorem res potopi v transcendenco, ali je res odprt v absolutno, ali je res religiozen? Da Pasolini sam svoje delo tako umeva, o tem ni dvoma. Na platnicah knjige imenuje svoj tekst »majhen laičen priročnik o religioznem vdoru v milansko družino«. V intervjuju za pariški »Jeune Cinéma« (okt. 1968) ta vdor določneje opredeli: »V meščansko družino pride skrivnostna osebnost, ki je božja ljubezen [l'amour divin]. To je vdor metafizičnega [du métaphysique], pristnega [de l'authentique], ki prihaja, da razruši, razdere življenje, ki je povsem nepristno [inauthentique] . . . Gre torej za vdor pristnega v nepristno, ali — če hočete — za vdor metafizičnega v odtujeno vsakdanost [le quotidien aliéné]. **To** je rešitev: rešitev je v nastanku krize; ali pa celó: kriza kot taka je že rešitev. — Osebe izkušajo [font l'expérience] to ljubezen . . . Ko pa gost odide, ostanejo prepuščene sebi, ne znajo znova najti ljubezni, ki so jo zgubile, ker je meščanstvo zgubilo čut za sveto [le sens du sacré] . . . Industrija je preobrazila odnos človeka do resničnosti. Ena prvina te preobrazbe je zguba starodavnega čustva za sveto [l'antique sentiment du sacré].» Na vprašanje, ali je mogoče skrivnostnega gosta istovetiti s Kristusom, Pasolini odgovarja, da ne, da gre bolj za »Boga [Dieu],« za »Boga Očeta [Dieu le Père]«, in bolj za »Staro« kot pa za »Novo Zavezo« [le visiteur de l'Ancien Testament, non celui de Nouveau Testament]. Seveda je pa tudi ta »Bog« še vedno **Pasolinijev** »Bog«: »Bog« nekoga, ki izjavlja, da ni »credente nel senso confessionale della parola«, to se pravi, da ni veren kakor so to člani kake veroizpovedi, da pa tudi ni »un ateo nel senso corrente« to se pravi ateist kakor besedo navadno razumemo (v diskusiji ob **Cineforum** v »Seraficum«, Rim 1968).

Vsekakor gre v Teoremu po Pasoliniju za vdor »božjega«, transcendentnega, absolutnega, ki v človeku uniči, kar je nepristnega, in mu v doživetju človeške pristnosti razodene doslej nepoznano realnost,

religiozno resničnost, sveto (sacrum), — resničnost, ki jo zazna odprt religiozni čut.

3. Kako je Pasolini to svojo zamisel uresničil? Njegova **religiozna** namera se izraža najprej v potezah, s katerimi riše osebnost gosta. Sicer na platnicah knjige jasno poudari, da je zgodba, ki jo v Teoremu razvije, le »refert«; da je »codice«, to se pravi ključ, ki naj odpre nekaj, kar je v sebi zaprto; da je »parabola«; da se torej vsa nanaša na nekaj, kar je drugačnega reda kakor pa zgodba sama. Zato bi podoba gosta lahko ostajala — ali pravzaprav, kot parabola, **moralna ostajati** — čisto v redu parabole, v redu ne božjega, brez »božanskih« lastnosti. V resnici je pa gost tako orisan, da v svojih potezah, v svoji izrednosti, v svoji nekakšni nerealnosti ni **samo** parabola, marveč da iz njegove podobe hkrati že preseva tudi resničnost sama, ki jo parabola predstavlja: transcendentno, absolutno, sveto.

Gost »je izreden predvsem po lepoti: lepota, tako izjemna, da je skoraj v sramotnem nasprotju z vsemi drugimi navzočimi« (23. str. knjige). Gost »je tako docela nad vsako povprečnostjo, prepoznatnostjo in vsakdanjostjo, da si ga niti misliti ni mogoče kot člana kake italijanske malomeščanske družine« (23). Gost »je socialno skrivnosten« (24). V svoji ljubezni je pravzaprav bolj »mati« kot pa ljubimec; ali še boljše »oče«, »roditelj«; ali pa »mati« in »oče« hkrati. Kakor da bi žena »ne vzbudila v njem nič drugega kot neko vrsto ljubečega sočutja — točno: nežno materinsko pozornost« (29) Služkinja mu poljublja ljubkujoče prste kakor roke očeta (30). Ob predaji tovarnarjevemu sinu »se njegove oči takoj napolnijo . . . z lučjo očeta, polnega materinske zaupnosti« (38). Tudi pred tovarnarjevo ženo, ki bi mu po letih mogla biti mati, je v njegovem pogledu »velika, sladka, varujoča sila roditelja« (46). »Telo gosta je . . . nedotaknjeno, mera drugega sveta — odrešujoče nedolžnosti (67). Tovarnar mu govori: »Ti ne deliš sebe v dele«, »ti se vsakomur daješ vsega«; »kako more biti tvoja tolažeča prisotnost tako čista, da skoraj razodeva neko jasno voljo po odmiku (104). Gostovo »naročje [grembo] je brezmadežno in silno« (72). Tovarnar se mu bliža »kakor v nekem spoštljivem strahu ob njegovi presilni in nedolžni predaji« (86). V naslovu 7. poglavja I. dela knjige so besede: »Sveti spol gosta [Il sesso sacro dell'ospite]« (25), torej »sveti« v pomenu »sakralnega«, nečesa, kar je odtegnjeno profani rabi in pridržano absolutnemu kot svetemu.

Razumljivo je, da takole presevanje resničnosti same (svetega) iz podobe (iz gostovega erotično-spolnega samopredajanja) vnaša v Pasolinijevo delo neko ambiguiteto, nejasnost, dvoumje.

4. Četudi pa bi tega presevanja resničnosti iz podobe ne bilo, — četudi bi podoba sama ne vključevala nič sakralnega, bi še vedno ostajalo vprašanje: kako, da je Pasolini za parabolo religioznega,

»božanskega« vdora izbral ravno erotično-spolno samopredajo? Sam si to dejstvo takole razlagam: Vsak korak malomeščana, ki se odloča znotraj svojih nepristnih gledanj in drž, je po Pasoliniju nujno nova nepristnost. Ali ni tako, »da malomeščan, pa naj dela karkoli že, vselej dela napak?« (195). Zato mora tovarnarjeva žena na poti v pristnost »ravnati, preden se odloči [agire prima di decidersi] (43): odločala bi se v shemah meščanske nepristnosti in zato nujno napak. Tako mora tovarnar sam »ravnati, preden se odloči« (81): gleda gosta, »in preden se odloči, ga poboža« (82). Nič pa — se mi zdi — po Pasoliniju ne rešuje iz okov meščanske nepristnosti in meščanskega nepristnega samoodločanja s tako silo kot globinska erotično-spolna predaja. Zato tudi »sveto« razdira nepristnost znotraj take predaje.

Poleg tega se pa Pasolini opira na nekatera starozavezna svetopisemska mesta, ki o Bogu govore s parabolo erotično-spolne ljubezni. Peto vrsto 14. poglavja preroka Jeremije Pasolini takole navaja in tolmači: Bog govori preroku: »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te spoznal (spoznanje — dostavlja Pasolini —, ki vključuje, kot vemo, fizično ljubezen) . . .« Podobno navaja 7. vrsto 20. poglavja: »Zapeljal si me [mi hai sedotto], Bog, in dal sem se zapeljati. Silo si mi storil [mi hai violentato] (tudi v fizičnem smislu — dostavlja Pasolini —) in me premagal. Postal sem v posmeh vsem vse dni, vsakdo se iz mene norčuje . . .« Kakor Pasolini vnaša v **podobo** že resničnost samo (spol je hkrati že sakralen), tako vnaša z druge strani tudi v **resničnost** lastnosti podobe: saj vnaša — se zdi — v svojega »Boga« »fizično ljubezen«. In to je nova ambiguiteta, nejasnost Pasolinijevega dela. Če svetopisemska eksegeza uči, da hebrejska beseda za »spoznati« vključuje tudi erotično-spolno predajo (»Adam je spoznal Evo«), s tem še ne vnaša **tudi v Boga** take predaje. »Fizična ljubezen« ostaja vedno le **podoba** razmerja med starozaveznim Bogom in izraelskim ljudstvom.

Verjetno je pa na izbiro parabole vplival tudi Pasolinijev oster odpor proti tistemu manihejskemu vrednotenju spolnosti, ki po formalni obsodbi maniheizma še zdaleč ni povsem zamrl znotraj Cerkve in krščanstva, — odpor, ki v svoji vehemenci prav lahko zgublja razsodnost in ravnotežje.

5. To, na kar gostova erotično-spolna predaja neposredno meri, je razdiranje vsega nepristnega, »odtujenega« v gostiteljih: vsega, kar človeku sploh ne pusti, da bi prišel do sebe, do lastnega osebnega jedra, — da bi gledal in se odločal iz lastne osebne srede in ne mehanično po zracionaliziranih shemah in strukturah, ki mu jih je vtisnilo meščansko okolje. Le tako se človeku hkrati odpre čut za religiozno, za sveto, čeprav s tem še ni rečeno, da bi novi resničnosti, ki jo zasluti, vsakdo tudi sledil.

Za to Pasolinijevo povezovanje osebnostnega in religioznega meni Alain Woodrow v svojem sestavku »Pasolinijev Teorem« (Informa-

tions catholiques internationales, 15. febr. 1969), da gre v njem morda za aplikacijo krščanskega oznanila na marksistično analizo. Zelo verjetno je, da je Pasolini pri tem predvsem pod vplivom marksizma. A je po drugi strani treba poudariti, da bo danes tudi vsaka krščanska antropološko-personalistično grajena filozofija in teologija religioznega izkustva rada pristala na tezo: brez odkritja lastnega osebnega jedra (in to odkritje ni nekaj samo po sebi umevnega), brez osebne pristnosti ni religioznega izkustva in zato tudi ne resnične religije.

V Teoremu se gostitelji gostovega razdiranja in učinkov tega njegovega početja določno zavedajo. Ob gostovem odhodu tovarnar tako le povzame njegov obisk: »Prišel si torej v to hišo, da bi razdiral« (104). Sin začuti, da mu je gost uničil tisto, kar ga je do homoseksualnega srečanja z njim »delalo brata drugim: anormalnega, kakor so vsi . . ., polnega vseh zmot, ki jih moj razred in moja socialna raven nosi v sebi.« Začuti se »različnega« od drugih, začuti se v svoji enkratnosti. In to po blodnem stiku z gostom. Zato mu vstaja še blodnejše vprašanje: »Mar je tvoj namen, da me pahneš na pot različnosti prav do kraja in brez kompromisov,« da zamenja tebe, ki si mi bil v dajanju samega sebe tako očetovski, moj lastni oče, prav zato, ker je to nekaj nepojmljivega in grozotnega? (97-98). Že tu je namera Pasolinijevih absurdov v Teoremu otipljiva: gre za to, da se človek prebije iz okov nepristnosti, ki ga uklepajo in mu ne pustijo, da bi prišel do sebe. V ta svoj postulat zlije Pasolini vso vehemenco. V podobi sina je zahteva utelešena v njegovi blodni homofiliji in v še blodnejši perspektivi krvoskrunkstva. To dvoje je Pasoliniju seveda nekaj, kar »je še misliti in imenovati težko«, nekaj, kar »more biti le simbol« (103-104). A vstaja vprašanje, če more taka **blodna** pot simbolizirati nekaj, kar naj očiščuje, osebno presveži, vodi v pristnost. In tudi tu seveda spet še posebno moti, da iz simbola že preseva resničnost sama: da iz gosta, ki se homofilsko daje, preseva že »božanstvo« samo.

Podobna je funkcija a tudi ambiguiteta, ostalih podob v Teoremu. Tovarnarjeva hči govori gostu: »Skrivala sem svojo bolezen razreda ali praznine, ki sem v njej živela . . . Ta bolezen v meni je neprenehoma grozila, da se pokaže in da razkrinka mene in vse . . . Ti si mene spet povedel v normalnost . . . Čudovita prisotnost tvojega telesa (ki zapira prevelikega duha), telesa mladega moža in očeta, je razpustila moj divji in nevarni strah deklice . . . Nežnosti, ki mi jih izkazuješ v molku, morda za tolažbo, morda . . ., da me pahneš v še večjo globino in v še tišjo notranjost moje bolečine, so po pomenu tako temne. Kaj mi hočeš skrivnostno sugerirati in predlagati? Da naj te zamenja moj oče?« (99-100)

Tovarnarjeva žena govori: »Ti si napolnil s čistim in blaznim zanimanjem življenje, ki je bilo brez vsakega zanimanja. Razvozlal si teman vozec vseh zmotnih idej, od katerih živi malomeščanska go-

spa: od grozних konvencij, grozних humorjev, grozних načel, groznih dolžnosti . . . , od grozne demokratičnosti, od groznega antikomunizma, groznega fašizma, od grozne objektivnosti, od groznega nasmeha . . . To, kar je tvoja ljubezen v meni razrušila, ni nič drugega kot moj sloves čiste malomeščanke . . . In vendar . . . se sprašujem: V kaj me hočeš pahnuti? . . . » Mar naj te, po prešuštvovanju s teboj, zamenja moj sin? « Ali bi bil to . . . edini način, ki bi mogel zrušiti vsako zlagano pravičnost in omogočiti, čeprav na nepravilen način [!], življenje v resnici? » (103-194).

In slednjič oče: Uničil si, izjavlja, »idejo, ki sem jo vedno imel o sebi. Če sem si — dolgo je že od tega — privzel življenjsko obliko, ki sem si jo moral privzeti, in je bila moja podoba na neki način popolna, zdaj, kaj mi ostane? » Ali naj te zamenja moj sin ali moja hči? « Predlog, popolnoma blazen . . . in vendar pravilen, če bi bil, dasi uresničen . . . , le simbol [!] in če bi me po tem predlogu ti vzpodbujal k celotnejši zgubi, k temu, naj premaknem življenje izven njega samega, naj ga enkrat za vselej vzdržim izven reda in izven jutrišnjega, naj iz vsega tega naredim edino resnično normalnost? » (104-105). Perspektiva krvoskrunstva naj bi bila tudi tu le simbol; vehementen simbol iz vehemence Pasolinijevega postulata: ven iz nepristnega životarjenja v pristno osebno življenje! Morda je v tej Pasolinijevi vehemenci na delu tudi teza, da more človek le v »mejnih situacijah« (»Grenzsituationen«) najti samega sebe, postati človek: da more iz ustaljenih neosebnih in zmaličenih shem ter struktur šele, ko se v njem podere vse, v kar je veroval in kar je gradil, in je s tem že poseg absolutnega, z novo bolečino, ki zdaleč presega vsako preteklo trpljenje znotraj starih shem, — z otemnitvijo vsega, kar je v starih ureditvah kakorkoli kazalo pot, — z neizraznim in neomejenim občutkom praznote, stiske, nemira, hrepenenja, groze (prim. Karlfried von Dürckheim, Im Zeichen der Grossen Erfahrung, München-Planegg 1958). A spet moti, da so pri Pasoliniju — če je tudi pri njem na delu teza o »mejnih situacijah« — med sredstvi, s katerimi absolutno poseže za uničevanje starih zgrešenih struktur (čeprav so ta sredstva le »simboli«), tudi homofilija, prešuštvovanje . . . , posebno, ker je v teh podobah na neki način prisotna že resničnost sama, ki ji podoba velja.

6. Kaj je reči k ambiguiteti, na katero zadevamo ob analizi Pasolinijevega dela? Vsaj eden tistih dveh članov žirije, ki sta bila pri presoji Teorema proti nagradi, Jean Rochereau, se je prav zaradi **»dvoumnosti«** dela distanciral od mnenja žirijske večine. Večina pa je šla preko te nejasnosti, ali bolje: sprejela jo je kot izraz »tiste ambiguitete, ki je najbolj presenetljiv znak naše dobe«, in vrednotila — kakor smo videli — predvsem globinsko razgibanost Teorema.

Naj bo s to žirijsko odločitvijo kakorkoli že, gotovo je, da ob ambiguiteti Pasolinijevega dela ne smemo preslišati njegovega podtal-

nega dinamizma, razgibanega bobnenja dna, ki se vsepovsod prebija na površje in brutalno obsoja vsako nepristnost in njeno gluhoto za glas svetega.

Ta obsodba velja kristjanu in komunistu. Kristjana postavlja pred neizprosni uvid: brez osebne pristnosti ni religioznega izkustva, zato ne resnične religije, tudi resnične **krščanske** religije ne, tudi katolicizma **kot religije ne**. H katolicizmu **kot religiji** spadajo tudi tale dejanstva: prebijati se iz neosebnega životarjenja; osebna prebujenost; zrel občut neke nezadoščenosti ob vsem, kar je duh ali kar so roke že dosegle; globina osebne prizadetosti v delu in snovanju; prekaljena težnja po svobodi; široka obzorja; neizprosna odkritost do samega sebe; nepodkupljivost vesti; dozorel upor proti krivici, laži, ponarejenosti, hinavstvu, farizejstvu; budna razgledanost v življenju in svetu; aktivno poseganje v urejevanje življenja in sveta; čut za skrivnost v življenju in svetu . . .

Teoremova obsodba pa velja tudi komunistu in marksistu. V intervjuju za »Jeune Cinéma« (okt. 1968) govori Pasolini o izgubi čuta za sveto v industrijski dobi, o racionalizmu v tem smislu. Ta racionalizem, pravi Pasolini, dela ljudi »gluhe, slepe, jih maliči«. A racionalizem, razum, ki to meščanstvo maliči, je »razum, ki končno pada v preprosti praktični čut, v 'le bon sens vulgaire' . . . Mislim, da zadošča, če pogledamo Marxa. Industrialen je človek, ki vse gradi na razumu, na praktičnem čutu — svojo dejavnost, svoje življenje, svoje odnose do resničnosti . . . Velika slabost komunizma je v tem, da je v svoje ideološko vesolje uvedel to obliko meščanskega racionalizma«.

Tako Pasolini razlikuje med razumom in razumom: med razumom, ki čuta za sveto ne izključuje, in med zoženim razumom, ki čut za sveto izključuje. O tega razuma in od »meščanskega racionalizma«, ki iz njega izvira, se Pasolini distancira. V intervjuju govori o tistem »meščanskem racionalizmu«, ki raste iz marksizma in komunizma, — o tistem pozapiranju duha pred transcendenco in tisti gluhoti za sveto, ki imata svoj življenjski prostor v marksizmu in komunizmu. A ni dvoma, da so tudi v katolicizmu drže in teženja, ki so brez posluha za nadpojmovno, akategorialno področje duha, — brez posluha za svet skrivnosti, — teženja, ki **de facto** zožujejo razum in proizvajajo »meščanski racionalizem«.

Tako je Teorem neizprosna obsodba kakršnegakoli racionalističnega zoževanja duha, kakršnekoli brezbriznosti za tisti čut, ki duhu odpira sveto, pa naj gre za tako racionalistično zoževanje in za tako brezbriznost v katolicizmu ali pa v komunizmu.

7. Poleg tega temeljnega poziva je pa v Teoremu še nekaj drugega, kar daje Pasolinijevemu delu vrednost: čudovito estetsko izražanje religioznega izkustva absolutnega (na splošno, še ne v določenosti krščanskega Boga ali Kristusa) s podobo »puščave«.

Na razvalinah razdrtega nepristnega sveta se začenja v človekovi notranjosti izkustvo neke nove, doslej neslutene, nejasne, neopredeljene resničnosti. A le služkinja in tovarnar ji sledita. Vsak po svoje. Oče bos, skozi »puščavo«, kakor Hebrejci in apostol Pavel pred njim. V notranjosti je nedoločeno zaživelo dojemanje nove resničnosti. To dojemanje je nekako v vsem in za vsem, kar vstaja, se giblje, živi v notranjosti: za vsako podobo, ki po čutih vstopa v duha, za vsako mislijo, za vsakim človekovim dejanjem. Tako je dojemanje nove resničnosti vsepričujoče in je nova resničnost sama vsepričujoča, brezmejna. In ne samo, da je v vsem, tudi **vedno enaka**, nespremenljiva je v vsem. Vse, karkoli človek čuti, misli, dela (in vse to sega s svojimi koreninami v sredo notranjosti, zaznamovane z dojemanjem nove resničnosti), ta čutena, živeta resničnost sprejema vase, edini, enoti, preveva s samo seboj, z nečim, kar je Eno, in vendar pušča vsakemu dejanstvu, ki ga tako sprejme vase, njegovo bitnost. Ker uničuje, ker je v notranjosti neosebnega, neurejenega, skrivljenega, ponarejenega, v sebi izoliranega, vse, kar se ne more ali noče vstaviti v eno harmonično celoto, ki jo nova resničnost gradi iz sebe in iz človekovega osebnega jedra, je njeno poseganje vedno znova boleče, a vendar hkrati osrečuje. Človek bi ji rad ubežal, in bi vendar hkrati rad za vedno ostal v njej. Nova resničnost ga pomirja, da je kakor v očetovem naročju, a je hkrati skrivnost, ki človeku budi vprašanje, na katero nikdar ni odgovora, ki bi skrivnosti odvzel njeno skrivnostnost.

V knjigi je religiozno izkustvo kot dojemanje »puščave« opisano na straneh 87-92 in 197-200. Sicer tudi v filmu zazvene na začetku besede iz druge Mojzesove knjige: »Zato [da se ne bi vrnili v Egipt] je Bog obrnil ljudstvo na pot puščave« (13, 18). In tudi pozneje v filmu slika puščave vedno znova seže v razdiranje malomeščanskih življenj in razvaline tega uničevanja vedno znova spremeni v prostor puščave. Vendar pa Pasolini ravno dveh najlepših tekstov o puščavi, namreč o hoji Hebrejcev in apostola Pavla skozi njeno, v filmu ni uporabil. Ker je v svetovni literaturi malo tako mojstrskih izrazov religioznega izkustva absolutnega, bom prvi tekst v celoti prevedel, drugega — o apostolu Pavlu — deloma in le v nekaj odlomkih še tretje besedilo, o hoji tovarnarja skozi puščavo.

#### »HEBREJCI SO SE NAPOTILI ...«

»Hebrejci so se napotili proti puščavi.

Skozi ves dan, — od obzorja z ravnimi temnimi sipinami pečevja ali s temnimi okroglimi sipinami peska, ki se je risalo proti rdečini jutranje zarje, pa do obzorja, ki se je spet enako risalo proti rdečini zapada, — je bila puščava vedno ista.

Njena negostoljubnost je imela eno samo obliko. Puščava se je ponavljala vselej enaka, kjerkoli so se Hebrejci nahajali, na potu ali ne.

Pri vsaki milji se je obzorje oddaljilo za eno miljo: tako se razdalja med očesom in obzorjem nikoli ni menjala. Puščava je imela spremembe puščave: zdaj je bila pečevnata visoka planota, zdaj razteza skal (velikanskih in golih kakor v okolici metropol, z isto obledelo barvo jekla), zdaj jezero temnega peska z neskončnimi progami svojevoljnih in vedno enakih robov. A te različice so se vse dogajale znotraj tega, kar ni bilo nič drugega kot puščava in ni bilo podobno ničemer drugemu kakor puščavi. In te različice pečin, skal in peska Hebrejcem niso bile drugega kot znamenje ponavljanja, možnost dojetanja enoličja, ki je vstopalo v kosti kakor mrzlica kuge. Pokrajina nasprotnega življenja se je torej ponavljala nezatemnela in po ničemer prekinjena. Rojevala se je iz sebe, nadaljevala se s samo seboj in končavala v sami sebi: a ni zavračala človeka, nasprotno: sprejemala ga je, negostoljubna, a ne sovražna, nasprotna njegovi naravi, a globoko sorodna njegovi resničnosti.

Ko so takole hodili po neizmernosti, kjer je človeku bilo, kakor da bi ostajal vedno na istem mestu; ko so najdevali po milji in po sto miljah isto sipino z istimi gubicami, čisto istovetnimi, risanimi od vetra; ko niso razločevali nobene razlike med obzorjem na severu in onim na jugu, ali med majhni temnimi vzpetinami na vzhodu in onimi na zapadu; ko se jim je majhna skala na profilu sipine kazala vedno enako gigantska, naj je bila pred njimi ali za njimi; in ko so bile vse struge, izdolbene v suho barvo premoga, vedno ista struga — se je Hebrejcem začenjala porajati ideja Enosti [Unicità].

Dojemali so jo prvi dan, potem ko so hodili petdeset milj; prevečala jih je drugi dan, potem ko so prehodili drugih petdeset milj, ne da bi se bilo karkoli spremenilo. Dokler niso več imeli nobene druge ideje kot to.

Enost puščave je bila kakor sen, ki ne pusti spati in iz katerega se ni mogoče prebuditi.

Ena je bila puščava, in je bila Ena korak dalje; Ena dva koraka dalje; Ena vse korake, ki so jih Hebrejci premogli. Oblike palm, vodá, vodnjakov, cest, hiš so se polagoma zgubljale v spominu: dokler ni vsa zamotanost človeškega sveta nekje zaostala ter se je zdelo, da je ni več.

Enost puščave je bila stalno pred očmi Hebrejcev, ki pa vendar niso mogli poblazneti. Nasprotno, čutevali so se sprejeti od te Ene reči [cosa Una], ki je bila puščava, po kateri so hodili, svesti si vsega, a v dnu že srečni, da ne bodo nikdar mogli prestopiti njenih meja, neskončno daljnih.

Navajenost na idejo Enosti, ki jo je puščava prevzemala v čutih in se projicirala kot nekaj, kar se ne spreminja v notranjosti človeka, ki po puščavi hodi, — ki ji ne more več uiti (čeprav je puščava vsa odprta) in je niti za hip več pozabiti, pa naj se za to še



tako trudi — ta navajenost na idejo Enosti je postajala kakor druga narava, ki je soobstajala s prvo ter jo polagoma glodala, uničevala, jemala njeno mesto: tako kakor žeja polagoma umori telo, ki jo trpi. Hebrejci so hodili, in čeprav na to niso mislili, jih je stalno spremljala ideja vse teme in vse luči, ki sta vstopali vanje. Enost v sliki puščave je postajala torej nekaj, kar je bilo znotraj njih, ki so to enost trpeli. Bili so preveti z njo. Bila je nedoločena bolečina bolnika, ki se ječe vali z ene strani na drugo stran postelje: in na eni strani čuti puščavo, na drugi strani čuti spet puščavo, in v trenutku, ko se vali, da bi menjal lego, čuti hkrati željo, da bi puščavo pozabil, in željo, da bi jo spet našel.

Hebrejci so dospeli v novo oazo, vzdolž nekega vadija. Letela je kakšna vrana; in bile so kamele na paši; nomadi so postavili svoje šotore okoli vodnjaka, tam za trenutek pretrgali svoje vsakdanje življenje in gledali s svojimi očmi, ki so bile krotke kakor oči dragocenih psov ali gazel.

A tudi v krogu nove različnosti življenja, ki so jo spet našli, — življenja, zgubljenega in zamišljenega v globokem miru sonca —, je ideja puščave ostajala v notranjosti Hebrejcev: in spet ni bila nič drugega kakor nekaj Edinega [qualcosa di Unico].

Sicer se je bilo pa treba le obrniti, in že si videl puščavo, za kako palmo, za kakim zidkom, ali kakim skalnim hrbtom, kjer se je kopicila vas, ki je pripadala veji kakega drugega plemena« (87-90).

Kakor Hebrejci, je »puščavo« izkušal sveti Pavel:

»Apostol Pavel je odšel iz oaze . . . Puščava se je spet začela kazati v vsem tem, kar je bila: in če si jo spet hotel videti tako — puščavo in nič drugega kot puščavo —, je bilo treba le biti tam. Pavel je hodil, hodil, in vsak njegov korak je bila potrditev. Ko so zginili zadnji čopi palm, sestavljeni v pestre skupine, se je spet začela obsedenost, to je: pomikati se in hkrati ostajati na vedno isti točki. Da, puščava s svojim vedno enakim obzorjem, spredaj in zadaj, te je držala v bledežu: vsaka vlaken Pavlovega telesa je bivala v njeni funkciji . . . Karkoli je Pavel mislil, je bilo zaseženo in obvladano po tej prisotnosti. Vse reči njegovega življenja, ki ni bilo — zdaj se je to jasno kazalo — preprosto življenje v oazi, so bile edinjene po tisti Reči, ki jo je Pavel izkušal [esperimentava] vedno na isti način, ker je bila vedno ista.

Ni mogel poblazneti, kajti v dnu mu je puščava, kolikor edina oblika, kolikor le ona sama, dajala globok občut miru: kakor da bi se bil povrnil, **ne v naročje matere, temveč v naročje očeta.**

Zares, kakor oče ga je puščava gledala z vsake točke svojega obzorja, brezmejno odprtega. Ničesar ni bilo, kar bi Pavla očuvalo pred tem pogledom: na katerikoli točki je bil — to se pravi: vedno na isti točki —, ga je ta pogled, skozi temne razteze peska in ka-

menja, dosegal brez vsake težave: z istim globokim mirom, naravnostjo in silo, s katero je sijalo sonce, nespremenljivo

Minevali so dnevi in noči.

In za kaj so bili?

Za pokrivanje in odkrivanje ene same Reči, ki je bila tam, da si jo pokrival in odkrival, brez strahu, skozi dolge mrakove, polne melanholije, popolnoma brez zvena. A ta Reč se od noči in dneva ni dajala pokrivati in odkrivati kakor predmet, temveč kakor gospodar, ki se je sam odločil za svojo pasivnost, prepuščajoč se onemu ritmu, katerega izviri so bili prav tako globoki v času kakor njegovi ...

Globoka modrina neba, temnina peska, risba obzorja, prigradnost terena niso bile oblike, ki bi si druga druga nasprotovale ali izključevale ali druga nad drugo prevladovala: ne, bile so ena sama oblika, in kot taka je bila ta oblika vedno tudi vseprisotna» (90-92).

V to puščavo se poda tudi tovarnar. Ne kakor njegova žena, ki se je »povrnila v svoje staro življenje« (172). Tovarnar hoče svoje življenje zgubiti. Tovarno podari delavcem. »Kakor premagan in hvaležen«, se začneja na milanski centralni postaji slačiti, odvrže vse: »Ob kupu oblačil se na koncu pokažejo bose noge, ki se obrnejo, in se, v počasnem koraku, oddaljujejo ... po sredi množice, obute, ki se gnete okrog, vznemirjene in neme« (191).

Zdaj je tudi tovarnar v puščavi. Njegova pot opisuje zaključni spev knjige: »O, moje bose noge ...«

»O, moje bose noge, ki stopate  
po pesku puščave!

Moje bose noge, ki me nosite tja,  
kjer je ena edina prisotnost

in kjer ni ničesar, kar bi me kdaj obranilo pred kakšnim pogledom! ...

Kakor že izraelskemu ljudstvu in apostolu Pavlu  
se mi puščava predstavlja  
kakor edina nepogrešljiva resničnost.

Ali, še bolje: kakor resničnost,  
oropana vsega razen svojega bistva ...

Zares, tu okrog ni ničesar,  
razen tega, kar je nujno:  
zemlja, nebo in telo človeka.

Naj bo temno obzorje še tako blazno, prepadeno ali eterično,  
njegova črta je ENA:

in vsaka njena točka je enaka drugim točkam ...

POLN SEM VPRAŠANJA, NA KATERO NE ZNAM ODGOVORITI ...

... vprašanje puščave,  
edino in absolutno ...« (197-199).

Lev Detela

# SMRT, KI IZOBČI

(Ob Kovačičevem romanu *Deček in smrt*)



V Kovačičevem **Dečku in smrti** se pojavi smrt kot suverena ekstenzialna struktura, kot poslednja resnica sveta, ki plane v mlado življenje in ga v mučnem boju dokončno osvesti za smrt. Kovačičev roman je obseden od smrti, njegovo edino sporočilo je smrt. Ta smrt je spretno vtkana v kar obširno in relativno komplicirano besedilo. Smrt se pojavi ponoči, v temi, z vsemi mračnimi rekviziti. Stara simbola življenja in smrti svetloba in tema sta tu funkcionalno vpletena v samo bistvo besedila: v umiranje, smrt in zavest smrti. Duhoven, na poti k umirajočemu dečkovemu očetu, v zlovesčem temnem oblačilu, je svarična uvertura v tisto, kar se bo zgodilo. V stopnjevanih sunkih se nato smrt približuje in v bolnikovem napadu ponoči izvrši. Kar sledi, je mučna navzočnost smrti, ki se lušči iz nejasnosti in postopoma zadobiva pravi pomen: tu je dečkov strah pred smrtjo, dečkovo tujstvo do smrti, dečkov odpor do smrti in njegovo podrejanje tej zadnji resnici, ki se izvrši na dolgem pohodu: od bedenja ob mrtvem, preko kropilcev do turobnega pokopališkega blodnjaka smrti, pogreba, pokopališkega tavanja v noč in ponovnega prihoda v družino starih žensk: matere in sestre.

Seveda se pojavi vprašanje, ali je povprečno vedenje sveta res tako v smrti, kot je to na primer Kovačičev tekst in njegov dvanajstletni deček? Živi svet res ob neprestanem soočenju s smrtjo, ali pa se zateka ravno v nasprotno, namreč v pozabljanje na smrt, v varanje smrti, v neosveščenost od smrti? Če natančneje pogledamo Kovačičev tekst, potem vidimo, da stopa deček ob spoznavanju in podrejanju smrti v temeljni konflikt s svetom odraslih: ko doživlja eksistencialijo smrti, ko živi v smrt, se vedno bolj odtuja konvencionalni igri sveta: točno določenem ritualu, ki polaga čez vsako resničnost slepilno masko in se varuje doživetja temeljne resničnosti, ki ruši vsa ostala določila in pravila.

Prav ta igra odraslih proti smrti, vse to donkihotsko sprenevedanje proti poslednji instanci, ki bi posameznike mogla združevati v bivanju, dopolnjuje in uresničuje odtujenost človeškega življenja,

odtujenost odraslih in nasprotja med svetom resnice spoznavajočih otrok in svetom laži tistih, ki so si naredili masko igre. Svet odraslih je ob smrti brez besed: njegovo delovanje ob smrti je delovanje praktičnih opravil: skrb za pogreb, skrb za krsto, zadovoljevanje kropilcev, zadovoljevanje zahtev duhovnika. Svet dvanajstletnega otroka je takemu delovanju odraslih absolutno kontradiktoren svet; v tem svetu nastopa smrt kot neverjetna neznanka, kot usodna sfin-ga, kot nevarna in neprizanesljiva eksistencialija, ki ji zaradi njene grozotnosti kar ni mogoče verjeti, a si vendarle vse podredi pod seboj.

Pokopališče nastopa poleg smrti v Kovačičevem romanu kot klicaj k vsemu povedanemu: kot mučni labirint iz življenja v smrt, kot labirint tesnobe, strahu in odtujenosti, v katerem zablo-dimo in ob koncu utonemo v črni jami. Pokopališče, to morje kam-na in turobnih cipres, grozljivih peščenih poti in črnih postav je dominanten ekvivalent in to si upam zapisati brez pridržka — Joy-cejevemu Dublinu, to je pravi slovenski simbol za pošastnost naše-ga tako imenovanega nacionalnega bivanja: pokopališče, to je naša bistvena resničnost. Pokopališče kot hiša smrti, kamor pokopljemo naše očete, ta neverjetni blodnjak življenja iz življenja, ta polip, v katerem se ulovi naše delovanje.

Smisel Ljubljane zaživi šele na pokopališču: nekdanji fantastični in prečudoviti tramvaji so pri Kovačiču na poti na pokopališče, kar tu živi in struja je mikroskopsko natančno, plastično in minuciozno popisana stara Ljubljana — in pa seveda stari svet umiranja in propada: stare omare, stare, zaprašene obleke, starci, krste, škripajoči tramvaj in vse tisto, kar se podira in propada.

Ni čudno, da je ta roman nekje iz našega starega življenja, iz naše starodavne predvojne preteklosti: v tem romanu še povsod živijo od moljev načrte kraljeve slike, v tem svetu sta cerkev in duhoven odločilna mejnika in vodnika. Toda zdi se, in vsa predvojna kulisa-rija tega romana nas kar ne more prevarati, da se ta svet kar nekako ponavlja in rešuje prav v današnji čas: res, da imamo v romanu opraviti z nečim preteklim, na primer s tramvaji in kraljevskimi slikami, ki jih ni več: toda vse to nas ne more prevarati. Vonj po naftalinu, temačna stara Ljubljana in nad vsem gospodujoče pokopališče s to svojo, to našo, da z našo nacionalno smrtjo, stoji, kot je stalo pred desetletji in kot bo verjetno stalo še čez deset in še čez sto let.

Smrt je tisto, kar te — kot našega dečka — požene v temo, v noč, na drevo, v osamljenost, v preveliko pokopališče in v zamračeno odtujenost. Dečkov svet je svet prepletanja krščanskega izročila z absurdnim sporočilom o dokončnosti smrti, je grozljiv boj za než-no, svetlo in lepo, ki pa ga na pokopališču in hladnem zaprašenem svetu med ljudmi ni več. Zato ni čudno, da v tem svetu človek vedno bolj umira, vedno bolj izginja v sencah teme, medtem ko rastejo

v življenje nečloveške reči: kamni, krste, stare suknje, klobuki, drevesa, stopnice, hodniki, čudni in nenavadni šumi in vse tisto, kar je tem rečem podobno. Kot je otroški svet v neki določeni dobi še ves v življenju reči, tako je tudi Kovačičev svet nadvse prijazen z rečmi. V nasprotju z določeno mero hladnosti, ki jo ob popisovanju reči kaže do reči Šeligov svet, je Kovačičev svet z rečmi nadvse ljubezniv. Kovačičeve reči namreč niso mrtvi opisni predmeti, temveč pomembna in živahna bitja. Šele skozi te reči raste pravi pomen našega dečka: res, da je le-ta odtujen od tistega, čemur navadno pravimo človeško — zato pa tembolj raste neka zveza med dečkom in rečmi, ki ni le zveza med živim bitjem in nečim tujim in mrtvim, temveč je prav zveza med v smrti se osveščujočim človekom in dobroto kamna, ki je človeški svet ne pozna več. In končno je to zveza med dečkom in bistveno eksistencialijo romana: zveza med živim in mrtvim. Toda to mrtvo ni, kot vidimo, več nekaj mrtvega, temveč je za naše osveščevanje nekaj bistveno važnega, usodnega in živega. S konfrontacijo z mrtvimi rečmi raste smrt v nekaj, kar v osveščenih živi in stalno deluje. Tu nimamo več opravljanja, da tako rečemo, z mrtvo smrtjo, temveč stoji pred nami prava živa smrt in deček, ki je prav zaradi smrti tudi zares zaživel.

Nadaljna bistvena poteza tega Kovačičevega teksta je v tem, da središče romana ni več družbena akcija, junakovo delovanje in družbeno prizadevanje, kot je to bilo v navadi v romanih iz 19. stoletja in kot je to še danes v navadi v določenih tekstih, ki pa spadajo po svoji strukturi v neko drugo, že preteklo dobo. Deček je prikazan le v odnosu do smrti: sicer izvemo, da hodi v šolo, da pozna kaplana, vendar vse to niso nikakršni bistveni problemi. Lahko bi rekli, da deček blodi skozi življenje do smrti, da je omamljen od smrti, da je v labirintu te usodne smrti. Tako mu je tuje vsako zunanje mehanično delovanje in vsaka — za dečka — zunanja akcija, ki se še vrši v odraslem svetu. Toda kakšen je ta odrasli svet za našega dečka? Kaj niso vsi ti ljudje, mati, sestra in drugi nekakšne toge figure, nekakšni kipi, nekakšne slepe in čudne marionete, ki plešejo v blodnjaku nerazumljivih in zoženih zakonov konvencionalne igre in mehničnega »aktivnega« prizadevanja? V nasprotju s tem svetom odraslih kipov deček je, on biva. On živi v smrt. Smrt ga razsvetljuje kot pokrajino ognjena strela. Deček torej ni v akciji odraslih, on stoji na pragu nekega drugega sveta: sveta odkrivanja svobode v smrti.

Zakaj v dečkovem prodiranju v smrt se odpirajo neslutene globine: svet raste v izredne dimenzije, čudni pokopališki blodnjak, to tavanje med križi in nagrobnimi spomeniki, odpira neko novo, svetlejšo dimenzijo. Kot je to pokopališko tavanje, to rotiranje v morju kamna, kar je simboličnega pomena, saj predstavlja človekovo tavanje skozi blodnjak sveta do temeljne resnice: jame, tako pomeni to rotirajoče tavanje tudi usodno spoznavanje in osveščanje. Kljub

utesnjenosti morja križev in spomenikov pomeni to tavanje vendarle tudi hojo čez svobodno polje. In čeprav je mrtvi oče v jami za dečka usodni magnet in se ves dečkov pohod odvija na relaciji jame: odmik od jame, dopušča celo to nihanje, podobno nihanju težkega, železnega nihala, vendarle še možnost svobodnega korakanja. Kar zdi se, da je kljub utesnjenosti pokopališča, prav zaradi te utesnjenosti še možna določena svoboda gibanja. To gibanje se bori s križi, grmi in spomeniki, kot nočna vešča kroži okoli mrtvega očeta v jami, zna vseeno krožiti nad grmi, križi in nagrobnimi spomeniki. To pa je duhovno kroženje svobodne misli, ki valovi v velikem jezeru dečkovega bivanja in katerega epicenter je očetova smrt. Toda ta smrt ne ubija svobode misli, ta smrt je samo taktirka vibriranja te misli na pohodu v osveščanje, ki pa je hkrati izolacija. Zato je to tudi smrt, ki izobči. Zato je to tudi kruta smrt. Če jo dojemaš v resnici, če se ji podrediš v čistosti, se odločiš od ostalega sveta, od sveta odraslih kot skupine, ki smrti v njeni prvobitni ekistencialistični doživetosti več noče poznati.

Tako je svet odraslih v Kovačičevem tekstu ne le svet hudih kipov, temveč je to tudi nevaren svet Le Mettrijevega človeka-stroja. Odrasli svet je inkvizicijski neosveščeni svet, odrasli svet je nevaren, temu svetu se moraš umakniti, pred hudimi očmi se moraš skriti v temo, pred velikimi čevlji, ki škripajo po pesku, te obvaruje temni grm. Ni mogoče reči, da sta v našem tekstu mati ali sestra ljubeznivo prikazani. Isto velja za ostale odrasle osebe. Ves ta svet temelji na ukazu in izpolnjenju tega ukaza. Nekdo je zapovedovalen, nekdo pa te ukaze izpolnjuje. Eden je krvnik, drugi je njegova žrtev. Zdi se, da je taka žrtev predvsem otrok. Res, tudi v svetu otrok so diferenciacije. Tako se lahko spomnimo na markanten prizor s pokopališča, v katerem agresivni fantalin napade našega dečka. Tudi svet otrok nikakor ni enoten, mil svet. Kljub temu pa je verjetno, da je v njem vendarle več odprtih možnosti, da v njem še ni marsikaj zatrto in zacementirano, zdi se, da so v njem še možna določena spoznanja in določene asociacije, do katerih svet odraslih ne bi več prišel. V bratih Karamazovih se je Dostojevski prikopal do teze, da so otroci bodočnost sveta. To pomeni, bodimo kot otroci. Zdi se mi preveč, da bi prav to razbrali tudi iz Kovačičevega teksta. Vendar neka relacija med gornjimi tezami Dostojevskega in problemi otroškega sveta in med Kovačičevim tekstom vendarle obstaja. Kovačič sicer ne pravi, bodite kakor otroci, vendar pa jasno kaže, da je otroški svet resničen in pristen svet, ki more dogodek še pristno doživeti. Za svet odraslih tega pristnega doživetja, tega izrednega dogodka ni več. Tu je vse znivelizirano in zmehanizirano, tu ni več skrivnostnih in usodnostnih jam, v katerih ob koncu izgine človek, tu ni več grozotno skrivnostnih pokopališč, čudnih hiš in dreves in temnega rituala odraslih, ki ga razkrinkava svet dvanajstletnega.

Seveda Kovačičev **Deček in smrt** ni le knjiga ,ki razkriva. To je tudi knjiga, ki zatemnjuje. Kot črni v Dečku in smrti spomin na očeta, kot ostaja prisoten spomin na doživljanje smrti in ugaša spomin na očeta kot na fizično osebo, tako da se ne ve več, ali je sploh kdajkoli živel, tako temni in ugaša v morju besed, ki opisuje reči, tudi ves svet.

Noč je pravi junak te knjige: noč in nejasnost med ljudmi, noč med reči, noč med dečkom in svetom. Smrt je tu krona noči: smrt razsvetli noč ne le s tem, da ji na parah prižgeš sveče, temveč, s tem, ker je usodni blisk, ki razsvetli našo zavest. Toda smrt tudi izniči. Veliko stvari si je tako enakih. Tu imamo opraviti z morjem nagrobnih spomenikov in križev, z morjem grmov in kamnov in peska, s celimi pogrebnimi sprevodi ljudi. Kjer je toliko enakega, tam posamezno vedno bolj slabi, vedno manj se vidijo obrisi enkratnega, izrednega in edinstvenega. Tako je ta svet tudi svet nejasnosti in nedoločnosti. Kar iz tega sveta izstopa, sta smrt in deček. Prav to pa se tudi zrcali v precizno izdelanem jeziku, v skrbno izpeljanem sosledju stavkov, iz katerih veje neka nedoločljivost, ki pa jo sekajo točno določeni pojmi za smrt in dečka in za nevarnost, ki tega dečka zaradi smrti in odraslih in reči obdaja.

Globoko potapljanje v svet reči, ki je tako plastično prisotno v našem romanu, ustvarja končno vtis, da stvari niso povedane na hitro, temveč da se dečkov dvoboj s smrtjo odvija v dolgih in zamotanih valovih. To pa so bistvena retardajoča umetniška sredstva, nekakšne zavore, ki dejanje umetno podaljšujejo in ga hkrati poglobljajo in krepijo. Kovačičeve komplicirane periode, razsekane v krajše oddelke, nazorno opisujejo stanje reči in oseb, ki se med temi stvarmi gibajo. Gibanje oseb med reči je nevarno, besede ustvarjajo mrzlično napetost in mračno situacijo. Te reči, s katerimi se peča Kovačič, nekaj delajo. Da pa se doseže učinek, v katerem tudi stvari zaživijo, je potreben precizen, natančen in tudi dinamičen jezik. Vendar smo tu že pri nekih težavah. Naj se namreč ta jezik zdi še tako dinamičen, besede-reči, s katerimi je prepleten, njegovo aktivnost in dinamičnost spet zavirajo. Tako se dinamični zalet stavkov v romanu zaustavlja. Periode se zvijajo v lokih kot stare stopnice proti svojemu vrhu, toda tega vrha ni: v morju besed-reči se napredovanje poteka knjige ustavlja. Tako se stavki borijo skozi morje reči in stavki se utapljujejo v odstavkih in ti še v obširnejših periodah. To prodiranje skozi nejasno goščavo besed ustvarja določeno monotonijo in zamračenost. Kljub temu je pa boj do vrha vendarle uspešen: deček se stanovitno premika skozi vse pregrade, tudi tiste, ki so iz jezika.

To stanovitno dečkovo premikanje skozi morje besed je zgrajeno na uspešnem umetniškem sredstvu: na sredstvu ponavljanja. Tu nimamo v mislih tistega običajnega in najpreprostejšega ponavljanja enakih besednih sklopov in stavkov, kot je običajno na primer v ljudski pesmi, ne, tu nam gre za kompliciranejšo, a nič manj dosledno

ponavljanje, ki se ga poslužuje Kovačič. To ponavljanje temelji ravno na tistem, kar smo pred kratkim omenili, namreč na nizanju besedreči, ki se ponavlja in razvija skozi vso knjigo. To nizanje reči, to ponavljanje reči, to primerjanje reči z rečjo ustvarja nekakšno mehanizacijo jezika in sveta v tej knjigi. Kar se iz te mehanizacije dviga in loči od nje, sta deček in njegovo osveščanje smrti.

To zmehaniziranje in popredmetenje (Verdinglichung) jezika pa vsebuje v sebi še en — in nikakor nevažen faktor. To popredmetenje jezika — in preko jezika sveta samega — je novost v slovenski literaturi. Takega aspekta jezika literatura prej ni poznala. Jezik je bil tu in tam stvaren, kolikor mogoče naraven in običajen, tu in tam pa tudi poetično pridvignjen, zasanjan in sformaliziran. Poseben pa ni bil nikoli v smislu Kovačičevega sedanjega pisanja.

Seveda se Kovačič tu vključuje v tok tiste literature, ki so jo na Francoskem imenovali tudi »novi roman«, a ni novatorska le na področju romana, temveč tudi v poeziji, drami, eseju in sploh v znanosti o literaturi. Vendar pa to Kovačičevo vključevanje v to »novo« nika- kor ni modno vključevanje, tudi ni edino na Slovenskem. Vsekakor zna to vključevanje v enega od sodobnih tokov literature ustvariti suvereno literarno strukturo, ki je popolnoma Kovačičeva, v kateri pa vseeno živi sodobna literarna teoretična misel. Ta Kovačičeva literarna struktura je končno tudi Kovačičevo pričevanje o samem sebi, o lastnem boju s smrtjo, o lastni izolaciji in določenih fragmentih lastne usode. To jasneje spoznamo, če odpremo Kovačičevo prvo knjigo **Ključni mesta** (1964). Tam zlasti v novelah **Povsod je nebo**, **Bog in Molk** zasledimo tisto, kar se je nato izvršilo v **Dečku in smrti**. Prav iz teh novel že veje mračna in surrealna atmosfera, ki nato tako dominira v našem romanu. Ta atmosfera pa je v pričujočih novelah popolnoma avtobiografska in zato ni čudno, da je v sporočilu o dečku in smrti pravtako dober kos avtobiografije o osiromašenih izseljencih, ki so se končno vrnili domov, a se znašli v izolaciji. V **Ljubljanskih razglednicah** samih (namreč v tekstih s tem naslovom) pa je prisotna že tudi analiza Ljubljane, tam seveda v neki bolj realistični in polemično-kritični luči. V **Dečku in smrti** je Ljubljana groteskno mesto, kot je ves ta dečkov monolog o smrti, ki bi nas naj izenačila, a nas zaradi različne stopnje osveščenosti odpelje ravno v nasprotno: v izolacijo in samoto, prepleten z izrazito grotesknimi elementi.

V Kovačičevi literaturi so besede »porasle s pomeni kot kamen z mahom ali drevo z živo omelo, oziroma so prepredene s pomeni kot skala s sedimenti« (Jan Mukarovsky, O Čapku). Ta eksplozivna napetost pomenov, ta večpomenskost besed in period, ustvarja posebno napetost resničnosti **Dečka in smrti**. Ta ni resničnost, taka kot živi vsak dan pred našimi očmi, temveč je skoncentrirana resničnost, eksplozivna in silovita resničnost z nadstavbo: smrtjo. V tej smrti se zrcalijo tudi Kovačičeva metafizična odprtost. Ta smrt je nekaj, kar nas



izniči, a tudi prerašča. Skozi smrt smo nekaj, kar brez smrti ne bi bili. Smrt nam vkleše v našo strukturo poseben pomen in namen. Prav zaradi smrti smo nekaj več, kot bi bili, če je bi ne bilo. Smrt nas oživi, smrt nas osmisli. Toda zna nas tudi osamiti in odtujiti.

Pričujoče razmišljanje skuša odpirati nekaj aspektov novega Kovačičevega romana. Ta roman zahteva poseben, kreativen način branja. Seveda je možnih več načinov branja, kot ima sam roman več resničnosti. Razmišljati bi bilo vredno tudi o psihološki problematiki dečka, o njegovi psihopatologiji smrti. Kje drugje bi se nam odprli tudi sociološki in socialni aspekti. Važno bi bilo določiti problem krščanstva v tem romanu. Ali pa o pomenu spominov, meditacij in sanj, ko so prav sanje odskočne deske v tisto, kar se v **Dečku in smrti** z dečkom zgodi.

Zdi se mi pa, da so pravkar naštetih problemi vsekakor važni in tudi značilni, a nikakor ne osnovni problemi te knjige. Struktura Kovačičevega **Dečka in smrti** je namreč komplicirana struktura, ki pa vsekakor jasno razodeva, da je bistveni problem dela dečkova eksistenencialna situacija ob soočenju z mejno situacijo smrti. Drugi problemi so napredeni na dečkovo eksistenco in soočenje s smrtjo kot niti na kar se da zanimiv klopčič.

Kovačičev roman je dogodek v slovenski literaturi, to je delo, ki bo vedno znova določalo naš odnos do smrti in vedno znova zahtevalo pretehtano interpretacijo.

Marjan Rožanc

## MAŠA DVAJSETEGA STOLETJA

Strahovit shoot je prvi zamah proti zvezdam, najboljše sredstvo, da razgibamo zrak okrog našega preveč zaprtega notranjega življenja.

Emmanuel Mounier

Pisati o nogometu z resnobo, s kakršno se mu nameravamo posvetiti v pričujočem spisu, obravnavati nogomet ne kot nedeljski spektakel ali spozabo, temveč kot človeško resničnost, ki ni nič manj resnična od drugih naših resnic — to je seveda še vedno nekoliko svetoskrunsko početje. Tak pristop k nogometu moramo najprej utemeljiti in mu priboriti življenjsko pravico, kar pa seveda ni niti najmanj lahko.

Kaj pa naj bi bil nogomet drugega kot nedeljska spozaba, saj nikomur izmed nas ni življenjsko neobhoden! Že ta prvi prigovor skoraj ne moremo zavriniti, razen s sklicevanjem na dejstvo, da nogomet ob nedeljah popoldne pač igramo in gledamo, da si torej nogometa ne moremo kar odmisлити, vendar s tem še nikogar nismo prepričali, da je nogomet za naš življenjski obstoj nepogrešljiv. Res je edino to, da ta dvoumnost ne izhaja samo iz nogometa, ampak tudi iz prigovora samega, ki vsebuje podmeno o razdeljenosti našega sveta na resno in neresno področje, na duhovno in telesno, in ki pri tem telesni obstoj predpostavlja vsemu drugemu. Ta prigovor nam pravi, da z nogometom ne proizvajamo nikakršnih materialnih dobrin in da se z njim ne ohranjamo pri življenju. Že res, mu torej lahko ugovarjamo, ampak človek ne živi samo od kruha. Vendar bi nogometu naredili lepšo uslugo, če tega sploh ne bi omenili, zakaj s tem smo ga uvrstili v carstvo svobode, v svet igre in zabave, pa tudi v svet kina in gledališča, skratka v svet duhovnih vrednot, v katerem pa se nogometu slabo piše, saj v tej zahtevni družčini skoraj ne more konkurirati. V svetu duhovnih vrednot, kamor smo se zdaj z nogometaši vred kar samo postavili, je nogomet po ustaljeni hierarhiji nekje čisto pri dnu: toliko je kot cirkus, kakor mu nemalokrat tudi pravimo. Vendar zdaj vsaj vemo, da so duhovne vrednote tiste, ki nogometu jemljejo ceno in določajo njegov nezaviden položaj. To pa se pravi, da si lahko resnobno obravnavanje nogometa priborimo šele s tem, da postavimo vprašaj na vse naše ustaljene in preverjene duhovne vrednote, da te ustaljene vrednote razvrednotimo.

Kot strastni kibici se temu vprašanju seveda ne moremo izogniti. Vprašujemo se torej, kako je pravzaprav s temi našimi duhovnimi vrednotami, če je v njihovih okvirih privrženost in navdušenje sto in sto tisočev, ki od nedelje do nedelje preplavljajo svet, le nekaj nerazumnega in manj vrednega? Nimajo morebiti te vrednote nekakšen predznak, ki je utemeljen pred našim neposrednim in resničnim bivanjem, utemeljen na nekakšnem razodetju človeka, ki se ne meni veliko za naše dejanske strasti, namene in resnice? Ne temeljijo morda te vrednote na neki vnaprej začrtani poti, ki naj bi nas vodila od nižjega k višjemu, na nekem vnaprej postavljenem cilju, ki naj bi ustrezal naši božanski istovetnosti s skrivnostnimi nameni narave in ki naj bi nam zagotavljal vse najlepše, uresničitev človeka kot središče in zadnji smoter sveta? Na vsa ta vprašanja pa kot nogometiški skoraj ne moremo odgovoriti drugače kot pritrdilno. Zakaj samo v tem primeru je lahko vse vrednostno in resnično zapopadeno v profetizmu in družbenem angažmaju, ki nas vodi k temu velikemu cilju, v kulturniškem delovanju, ki nas vodi k temu velikemu cilju, in samo v tem primeru je lahko vse drugo, kar ni v najtesnejšem skladu s temi nameni, le obrobno in manj vredno. Samo v tem primeru je tudi mogoče, da se duhovne vrednote vedejo do nogometu prav tako zanikovalno kot materialna nuja. Vendar če je temu tako, potem smemo sklepati, da je v imenu duhovnih vrednot postavljeno na hladno vse nepredvideno, da je vse resnično človeško in vrednostno že določeno z razodetjem človeka, po katerem je resnično in vrednostno vse, kar je premočrtnega, ustaljenega in dognanega, neresnično in brez vrednosti pa vse, kar je nerazloženega, nepredvidljivega in neobvladljivega. V tem trenutku pa že lahko rečemo, da so te vrednote sprte same s seboj. In pri tem se nam ni treba sklicevati na protislovje, ki so nam ga razkrile, na protislovje naravnega in vrednostnega, po katerem s človekovo istovetnostjo s skrivnostnimi nameni narave in podobnim ne more biti nič, ampak lahko ostanemo kar pri enem izmed življenjskih primerov. V okvirih teh duhovnih vrednot se namreč tudi najduhovnejšim duhovnim vrednotam, kakršna je na primer literatura, prek katere prodira v svet človekov najnaravnejši izraz, očitno ne more goditi nič bolje kot nogometu. Zavržena je celo bolj od nogometu, kar nam navsezadnje dokazuje dejstvo, da jo zastopniki teh vrednot nenehoma nategujejo na kopito razumnega, resničnega in vrednostnega in da ji ne priznavajo nobene prave vrednosti, dokler je človekov najnaravnejši izraz, dialog s svetom in ljudmi, ki se izčrpuje v dialogu samem, funkcioniranje, ki mu ni mogoče pripisati točno določene funkcije. Ta ugotovitev pa nam povsem zadostuje. Čeprav nam ne pride niti na misel, da bi literarno ustvarjanje enačili z zbijanjem žoge, smo po vsem tem prepričani in si upamo celo zapisati, da je z našimi ustaljenimi vrednotami nekaj narobe.

To svojo trditev pa še vedno utemeljujemo predvsem z dejstvom, da nogomet pač igramo; dvom v duhovne vrednote nas je torej le okrepil v zaupanju do vsega tega, kar ljudje kot nogometaši smo in kar počenjamo. Iz tega zaupanja vase pa se nam kar takoj odpira širši in globlji pogled. Zdaj slednjič vidimo, da vse dokler so bile te vrednote zares nekaj vredne in smo tudi mi sami vanje verovali, dokler so bile torej obstojne in zavezujoče, nogometa sploh nismo igrali, ne nogometa ne katerekoli druge njemu podobne igre. In to lahko rečemo za naše celotno zgodovinsko obdobje, v katerem smo se usmerjali iz sedanjega v prihodnje in iz telesnega v duhovno, torej kar za celotno krščansko obdobje od antičnih do modernih olimpijskih iger. Ves ta čas, dokler so bile te vrednote zares nekaj vredne in za slehernega izmed nas obvezne, si nihče izmed nas ni prilastil te pravice, da bi se na zelenem travniku spopadel s sočlovekom in v tem medsebojnem spopadu kar na lastno pest odločal o zmagi ali porazu, o izvoljenosti ali prekletstvu. Vse to je bilo spravljeno pri Bogu, pri vrednotah samih. Mi sami si celo še veliko pozneje, ko smo si prilastili že precej božanskih lastnosti in smo iz nebogljenih kreatur postali mogočni Ljudje, še dolgo nismo prilastili kaj tako vsemogočnega. Kdaj pa kdaj smo sicer priredili kak viteški turnir, ki pa se ni odvijal v našem imenu, temveč v imenu Device, Čistosti in Lepote, katerim smo kot zmagovalci odstopali tako zmagovalni venec kot vse priborjene časti. Celó v časih velikih humanistov smo imeli športne igre le za priložnosti, ob katerih smo lahko izpričali svojo skromnost: naše telovadenje in tekmovanje, borjenje, jezdarjenje in mečevanje je bilo le krepljenje duha in telesa, je bilo le pripravljanje za nekaj večjega in pomembnejšega od nas samih zadnji smoter igre pa je bil zunaj igranja, v Bogu, Človeku, Resnici, Pravici, Narodu, Domovini. In kakšen je spričo tega naš današnji nogomet? Že na prvi pogled je več kot očitno, da danes zbijamo žogo zaradi zbijanja samega in da so vse naše vrednote zapopadene v pravilih nogometne igre same, v katerih se tudi do kraja izčrpajo. Po vsem tem pa si moramo priznati, da smo nogomet začeli igrati šele tedaj, ko smo vse vrednote, ki so stale nad nami in nas osmišljale, že izpraznili, ko smo se znašli pred samim seboj kot golim človekom in v strahu pred praznino. Nogomet smo torej začeli igrati tedaj, ko je bilo že vsega vrednostnega konec, ko je Bog že postal Človek in Človek mi sami — ljudje. Tedaj torej, ko smo spoznali, da nas kot nekaj vrednostnega sploh ni, in smo kljub temu hoteli biti, bili pa smo lahko samo še na ta način, da smo si postavili lastne zakone svojega obstoja.

Nogomet je torej eden izmed načinov našega obstoja v razvrednotenem svetu. Kakor hitro pa je temu tako, potem se lahko poživžgamo na vrednosten pristop k njemu. Žogo zbijamo pod izpraznjenim nebom, pod izpraznjenim nebom pa ne more biti več resničnejših resnic in vrednejših vrednot, igra in samovolja pa ni več le nedeljski

nogomet, temveč je igra in samovolja vse, kar počenjamo. Če po vsem tem še naprej gledamo na nogomet kot na nekaj manj vrednega, s tem le podaljšujemo iluzijo o nečem vrednostnem, ki se je že razkrojilo. Do resnobnega obravnavanja nogometa torej nimamo le pravico, temveč je resnoba celo naša dolžnost, saj nam v položaju, v katerem nismo več božanski, samo resnobo obravnavanje nogometa lahko pove, kaj je pravzaprav z njim prodrlo skoz našo okostnelo strukturo vrednot in kaj za tem naličjem sploh smo. Najboljše torej naredimo, da prepustimo besedo nogometu samemu.

## II.

Po vsem tem lahko o začetkih in temeljih nogometa govorimo le v najtesnejši zvezi z našim vrednostnim koncem, zato moramo pripoved o nogometu začeti s koncem Človeka.

Preden smo začeli igrati nogomet, še kot globoko verni in vrednostni Ljudje, smo vsekakor še imeli točko zunaj sebe, ki je bila večja in pomembnejša od nas samih. In naj je bila ta točka Bog, Cerkev, Domovina ali Narod, je bila to ne samo točka, iz katere smo črpali svoj človeški pogum in veljavo, ampak tudi točka, prek katere smo se kakor prek zvezde severnice usmerjali iz sebe v svet, se odpirali in v tej odprtosti povezovali s soljudmi. Z ljudmi smo stali drug ob drugem in gledali v isto smer, ki nas je osvobajala in nam dajala pogum za skupno pot, na kateri smo se potem medsebojno povezovali, oplajali in krepili. Z ljudmi smo bili zmerom povezani v svobodno in herojsko občestvo, Cerkveno, Narodno ali vsaj Razredno. Kakor hitro pa smo se oklicali za središče sveta in postavili osmišljujočo točko v sebe same, ni ostalo zunaj nas nič pomembnejšega od nas samih, s tem pa smo izgubili smer našega gibanja, pa tudi svojo svobodo. Zdaj kar naenkrat ni bilo več točke zunaj nas, kamor bi se lahko napotili, pa tudi bližnji niso bili več bližnji: z njimi nismo več gledali v isto smer, temveč smo se kot vsak svoje središče sveta znašli v povsem drugačnem položaju, drug proti drugemu. V tem položaju pa seveda nismo več mogli stremeti k istemu cilju, se združevati in medsebojno oplajati, temveč smo se lahko le gledali in medsebojno zanimali, saj je bil lahko vsakdo izmed nas središče sveta samo še tako, da je drugemu to poklicanost oporekal. Med nami se ni razvilo samo pretenciozno opazovanje in spektakel, ki je poslej postal naša neukinljiva usoda, temveč tudi tekmovalno razpoloženje. Bližnji ni bil več bližnji, temveč predvsem pohlepni tekmeč in sovražnik, ki nam je hotel odvzeti naše prvenstvo. Tako smo po eni strani postali prav obsedeni po ljudeh, ki so nam kar v celoti določali naše ravnanje, po drugi strani pa smo ravnali tako, kot da ni sploh nikogar razen nas samih, kot da smo povsem svobodni in ne-

omejeni gospodarji. Pri tem pa se seveda le nismo več mogli usmeriti iz sebe v svet, se povezati z bližnjimi v isto hotenje in se zares osvoboditi; brez točke zunaj nas, pomembnejše od nas samih, smo se le vse bolj in bolj pogrezali v zamerljivost in črnogledost, v vse bolj zakonite zakone svoje psihološke narave. Namesto osebne svobode, smo bili samo še potisnjeni nagoni. Namesto sproščenosti v skupnosti, smo bili samo še izgubljeni in zakrnjeni posamezniki. Izkopati smo se sicer hoteli, iztrgati tako samemu sebi kot ljudem, izvleči svojo potisnjeno in razkrajajočo dušo na površino, vendar le nismo več imeli smeri, v smeri katere bi se lahko zares odprli. Pomagal nam je lahko samo še psihoanalitik, ki nas je izbezal iz pekla rastočih duševnih komplikacij, užaljenosti, hipohondrije, živčnosti, razkrajanja v sebi samem in nenehne grozljive prisotnosti ničā, Smrti.

V tem trenutku pa je nastopil eden izmed iznajdljivih Angležev, ki je šel in zabodel v travnik dve fižolovki, potem pa zalučal med nas še žogo in — in že smo poleteli. Potrebno nam je bilo samo malo razsrediščnosti in zdaj smo jo slednjič imeli, ta vrata, ki jih nismo zastonj poimenovali svetišče. Zdaj nismo bili več svoje lastno središče, v katerem nam je bilo že znoreti ali umreti, ampak je bilo spet nekaj zunaj nas, večje in pomembnejše od nas samih, v smeri katerega pa daje našemu razvrednotenemu svetu nove vrednote, nas povezuje s soigralci osvobaja do tolikšne mere, da iz prezira nad samim seboj tvegamo najbolj drzne poskuse. V brezmejnem prostoru, ki se je odprl pred nami, se spet svobodno gibljemo in obveščamo med seboj z najbolj presenetljivimi obvestili, vedno bogatejši in krepkejši, lahkotnejši in mogočnejši. In to večje, srečnejše in pomembnejše telo od nas samih nas sprejema vase pod enim samim pogojem, da se odpovemo samemu sebi, da mu darujemo svojo polno razvito, zrelo osebo. Prav to odpovedovanje samemu sebi pa je tudi največji užitek. Čutimo ga domala tako, kot da se je z nami razvoj sveta iz mrtvila, v katerega ga je uklenila naša povratna zavest, ki se je hotela zadržati v ustaljenih in ugodnih oblikah življenja, spet zganil in nas sprejel v samo sredo. Razpoka med nami in svetom je premostena. Iz naše omejene posamezne zavesti smo se prebili v kolektivno zavest, v srečnejše vesolje v enajstero, v Real Madrid, National, Inter. Pravzaprav v vesolje, v tisočero, v stotisočero, saj so z nami tudi gledalci. Mi sami smo vendar zdaj razsrediščeni, pri sebi in v praznem prostoru, torej tudi pri gledalcih, in kolikor smo mi zunaj in zanje, toliko so oni noter in za nas. Ti zunaj sicer trpijo, ker svojih oseb še niso prignali do zrelosti, v kateri bi se pretočili v kolektiv in se naselili v sami sredi, vendar to njihovo trpljenje je več kot razumljivo in najboljši dokaz, da bomo nekoč vsi znotraj. Trpijo pač zato, ker so še zmerom oni sami, ker se še niso čisto do kraja poistovetili z nami in kolektivom, prek katerega je spregovorila nesmrtna volja vesolja, ki smo je deležni le za ceno naše osebne smrti.

Nazadnje pa sodnik zapiska in potovanja po veselju je konec. Igralci se poberejo v slačilnico, gledalci pa se počasi razidejo. Bili smo, zdaj pa nas spet ni več. Vendar tudi bili smo le po zakonih igre, se pravi na igriv način. Ti zakoni so sicer izpeljani iz naše najgloblje resničnosti, iz naše razpetosti med osebnim jazom in družbo, med zakonitim in nezakonitim, med svobodo in sužnostjo, iz domala vseh naših protislovij in nasprotij, ki nas že od nekdanj zavajajo v hrepene nje po harmoniji in popolnosti, vendar postavljeni so tako, kot v igri morajo in morejo biti: najprej kot nekaj časovno omejenega in končnega, kar nam omogoča, da igro obnavljamo in vedno znova igramo, potem pa kot nekaj neprekoračljivega. Bližnji smo lahko le toliko, kolikor smo se pripravljani odpovedati samemu sebi v prid kolektiva, kolektiv pa nam je spet dostopen samo pod pogojem, da svoje tekmece razbijemo in jih v njihovi kolektivnosti onemogočimo. Prijateljstvo nam je dostopno samo prek sovražnosti, zmaga na račun poraza. Znotraj smo lahko le toliko, kolikor smo zunaj. Tako nam ta igra razkriva le nepresegljivost nasprotij, na katerih je utemeljena: ni čiste in dokončne Zmage, Ljubezni, Kolektiva. In če je v nogometu sploh kaj izvirnega in novega, kar naj bi prodrlo skozi okostenele strukture, potem je v prvi vrsti prav to, da se klasična nasprotja v njem ne javljajo več dialektično in da nam ne obljublajo nikakršne sinteze. Ta nasprotja pa se tudi ne javljajo več v individualni obliki, temveč v obliki kolektivne zavesti. Na mesto jaza je stopil mi. Mi smo zdaj oseba in predmet. Tako se nam nogomet kaže kot igra, ki pod izpraznjenim nebom, v odsotnosti vrednot, na katerih naj bi temeljil človek, uresničuje človeka v nečem večjem in pomebnejšem od njega samega, v njegovem kolektivnem bitju. Vendar kakor je ta maša posvetitev, tako je tudi prekletstvo. V nogometu namreč prihaja na dan tudi to, da človek sicer res poskuša svojo razkrojeno osebo, ki je že odtrgana od presežnostnih božanskih moči, obnoviti v kolektivni osebi, da pa usoda te kolektivne osebe ni v bistvu prav nič drugačna od posameznikove.

So morda te resnice tiste, zaradi katerih je nogomet v konfliktu s preostankom naših vrednostnih pojmovanj? Prav gotovo, saj je navsezadnje le dokaz več, da ne uresničujemo samega sebe v obliki in vsebini, ki nam je bila razodeta in ki je za nas najugodnejša, da smo pravzaprav le sredstvo v razvoju veselja, ki nas vodi mimo naših osebnih špekulacij h kolektivni zavesti, ki pa je v najboljšem primeru le nova stopnja našega eksistencialnega paradoksa.

P.S. - Iz napisanega je razvidno, da je tudi nogometna igra utemeljena na kategorijah, kakršne so zmaga in poraz, družba in posameznik, duh in telo, torej na kategorijah, ki so bile doslej zmerom povezane s tako ali drugačno vero v harmonijo in kot take prihranjene kulturi.

Po vsem tem upravičeno lahko rečemo, da je med nogometom in svetom duhovnih vrednot le precej globoka in organska zveza. In če to zvezo sprejmemo, sprejmemo pa tudi sprejemljivejše dejstvo, da je nogomet le igra, ki že s svojimi pravili pristaja na razpolovljenost, potem lahko skoraj samoumevno sklenemo, da je poslej tudi dogajanje v svetu kulture mogoče le kot igra, seveda z vsemi razlikami, ki pa jih lahko dajejo le verske moči. Vprašanje pa je seveda, če je poslej te kategorije sploh še mogoče postaviti drugače kot neobvezno, kot kategorije v igri, zakaj poganski nogomet, ki je utemeljen prav na igrivosti teh kategorij, je vendarle neodtujljiv.



# Ina Jun Broda

## DVE PESMI



Ina Jun-Broda se je rodila v Zagrebu, kjer je diplomirala na akademiji za glasbo in tudi živela do druge svetovne vojne. Med vojno jo je preganjal okupator. Že več kot dvajset let živi v Avstriji. Piše v dveh jezikih: v materinskem srbohrvaškem in v nemškem. Svojo prvo pesniško zbirko »Der Dichter in der Barbarei« (Pesnik v barbarstvu) je izdala v nemškem jeziku. Ina Jun-Broda se posebno uveljavlja kot prevajalka iz srbohr. jezika v nemščino; zadnje čase pa vedno več prevaja tudi iz slovenskega (Zupančič, Bor, Kocbek...) in makedonskega (Aco Šopov) jezika. S svojimi prevodi, kakor tudi drugimi literarno-kritičnimi informacijami po tujem časopisju (»Austro-American Review«, New York; dunajski »Tagebuch«; »Literatur und Kritik«, Gradec; »Weltwoche«, Švica; itd.) je ena tistih, ki imajo največ zaslug za uveljavljanje po svetu mnogo premalo znanih in upoštevanih jugoslovanskih literatur.

## SLUTNJA

Kaj si svet, kaj si ti, lastna duša,  
je prvo slika drugega v ogledalu?

Skrivna groza v temnih kotih duše,  
tri korenine blaznosti, vsajene v živce,  
in od časa praočetov nezalivane —  
se nenadno razbohotijo s senčno slo,  
ki se daljša s sončno lego  
in meče na tvoje življenje, na obsijani prod  
temna znamenja križa, rešetk.

Noči otroštva: pritisk, težak kot gora  
steklina tišina ali: blazen smeh,  
prepadi morskogloboke žalosti.  
Pokrajina otroštva je bila od nje zasenčena.  
Domovina leži pod njenimi temnimi izdih.

Je bil le globoki vodnjak brez dna,  
ki grgra pod gladkim ogledalom vsakega človeka?  
Je bila le mrzlica? Življenje je kot bolezen:  
prilagoditev najčistejše klice na prah...  
Ali slutnja neslutene resničnosti,  
grozne usode, ki je prišla in nas zadela.

# GROZLJIV VRTINEC

Grozljiv vrtinec vleče vse moje življenje  
s površine v globino.

Samo skrito še grgrajo podzemeljski tokovi.  
Tam, kjer izvirajo med koreninami in mahovi,  
včasih začutim ljubljene ustnice.

Vsako noč prihajajo pit k meni moji mrtvi,  
kot bi me usmiljeni bogovi spremenili v studenec,  
nje pa v sence gozdnih živali,  
ki plaho krožijo okoli mojih vod  
v tej krvavi, krvavi džungli.

Tudi ti, moj najbližji izgubljeni deček,  
tudi ti si ležal pod mojim srcem,  
tudi ti si iz mojih studencev pil  
in se v mračnem vrtincu utopil,  
tudi ti prihajaš ponoči k meni pit  
s krono iz listja in čudnih luči v laseh...

(iz nemščine prevedla Milena Merlak Detela)

Irena Žerjal Pučnik

# SLOVENSKI FILMSKI SCENARJI 1948-68



## XVIII. DRUŽINSKI DNEVNIK

1961

Scenarij: FERDO GODINA

Režija: JOŽE GALE

Dejanje se odvija v ljubljanski družini Smrekarjevih. Glavni junak je sanitarni tehnik in predsednik hišnega sveta Tone Smrekar. Smrekarjevi živijo v hiši ob magistratu, torej v tistem delu mesta, kjer so ulice najbolj ozke in starinske. Smrekar je dober mož in družinski oče, vendar za svoje ljudi nima dovolj časa, ker ga neusmiljeno preganjajo sestanki in kontrole. Normalnega življenja v svoji družini skoraj ne opazi, ker se je njihova družinska celica že spremenila v kaos, ki ga drži skupaj samo še družinski dnevnik. Hčerka Mara diplomira, toda nimajo toliko časa, da bi ta dogodek proslavili. Smrekar sicer naroči mlajšima sinovoma, naj kupita cvetja za ta dan, toda mlada pobalina nabereta rože na tujem vrtu, denar pa spravita v svoj žep.

Smrekar se kot predsednik hišnega sveta poteguje za otroško igrišče, toda malo verjetnosti je, da ga bodo zgradili. Ljudje na široko izrabljajo njegovo poštenost in človekoljubnost. Stari potepuh, ki se pritepe v Smrekarjevo stanovanje, mu odnese nove čevlje, ljudje se mu vseskozi pritožujejo, tako da je predsednik ves raztresen in zmeden. Kot je Ana neopazno diplomirala, tako se tudi neopazno in mirno poroči s profe-

sorjem. Smrekar je s tem kar zadovoljen, za Smrekarico pa je Anina poroka prava katastrofa, ki jo poudari s tem, da ne gre na hčerkino poroko. Smrekar pa k poroki ne pride, ker ima nujne sestanke.

Družinski kaos dobro in spretno izrablja ta v svoj prid potepinska sinova Viktor in Janez. Da bi si kupila kletko za papigo, ki sta jo ukradla, prodata doma ukradeni okvir staremu sleparju. Papigo, ki sta jo ves čas skrivala na podstrešju, podarita Ani, ki dobi otroka in je zato papige zelo vesela. Polagoma pa starši vendarle spoznajo, da so v svoji družbeni vnemi pozabili na vzgojo svojih lastnih otrok. Spoštovani predsednik Smrekar pri sodni obravnavi izve, da se njegovi otroci pajdašijo z najbolj potepinskimi in sumljivimi prijateljčki, ki so že zašli v delinkvenco. To ga seveda razburi in svoji družini napove drugačne čase. Ali se bodo njegove napovedi uresničile, ne zvemo, so pa prav tako komičen poseg v familiarno neurejenost kot družinski dnevnik.

Slovenski film je potreboval drugačne komedije, kot so bile Čapove burke, zato je bil Družinski dnevnik za publiko pravo presenečenje. V času, ko je bil film sneman, smo opazili splošen porast satiričnih del in avtentičnih kritik v slovenski literaturi in gledališču.

Družinski dnevnik črpa smešnost iz vsakdanjega življenja. Komedija v tem prime-

ru smeši majhne človeške napake in temelji največkrat na situacijski komiki, vendar ne samo na tej. Njeno bistvo je ironizacija in obenem grenko spoznanje ne tako redkih družin v našem času. V popredmetenem in tehnokratskem svetu so ohranili svojo človeško toplino oče Smrekar, Ana s svojim profesorjem Jakijem in še zelo redki stanovalci. Smrekar še vedno veruje v svoje ideale, v pravičnost, strpnost in demokracijo ter v smisel nekdanje revolucije. Zato tudi ravna v skladu s svojo vero in načeli. Toda ta čut za pravičnost je utegnil vzgojiti samo v hčerki Ani, ostali otroci so mu ušli izpod rok in se jim zato niti ni bilo treba tako truditi. S svojo ženo ima toliko družbenih dolžnosti, da hodi domov samo še jest in spat. Smrekarica pa sveta ne gleda več v idealizirni obliki, temveč z materialističnega in pridobitniškega stališča. Ker si sama ne more uresničiti tistega lepega življenja, ki si ga je želela, zahteva, naj bi vsaj njena hčerka to doživela. Ko uvidi, da so vsi njeni načrti zaman, se upre, čeprav ji je na tihem hudo.

Kritična realista Viktor in Janez sta zelo simpatična dvojica, ki poživljata celotno atmosfero. Prepuščena sta sama sebi in si samo s svojo bujno fantazijo ne moreta zbuditi jasne predstave, kaj je pravilno, kaj nepravilno. Živita pač sproščeno v svojem pestrem in zanimivem svetu. Ukradeta papigo, ukradeta okvir in še otroški voziček, zaradi česar nimata nobenega moralnega mačka, razen strahu pred kaznijo. Počneta pač v miniaturni in nepotvorjeno tisto, kar lahko vsak dan vidita okoli sebe.

Povezavo med člani te družine ustvarja družinski dnevnik, ki edini predstavlja intimno družinsko vzdušje. Čeprav so vsi akterji člani iste družine, živi vsak v svojem svetu: mati v šolskem kolektivu, oče na sejah in sestankih, hčerka na fakulteti, Viktor in Janez pa v šoli in na potepu. Vsi se ukvarjajo s svojimi zadevami zelo aktivno, izkaže pa se, da so na najvažnejše pozabili. Situacija je prikazana zelo dobrohotno in komično čeprav je problem, ki ga je avtor scenarija nakazal, mnogo resnejši in nevarnejši, kot se zdi.

Scenarij: MIRKO GROBLER

Režiser: MIRKO GROBLER

Dejanje poteka v sodobni Ljubljani, med mladimi ljudmi, ki po svojih značilnih potezah sodijo med takoimenovane huligane.

Stari Koren gre s sinom na strelišče, kjer se uveljavlja s streljanjem v tarčo. Med njima vlada toplo intimno vzdušje, ki ga prekine Mira, Korenova ljubica, pred katero se Marko umakne. Užaljen je. Oče se namerava ločiti od njegove mame, česar Marko noče in ne more preboleti. V svoji žalosti in ubupu se zateka k prijateljici Veri, ki mu je že napol dekle. Z Vero zahajata k veseli družini svojih vrstnikov. Zbirajo se zelo pogosto in živijo na povsem svojski način. To je zaprt klan, ki sam postavlja zakone medsebojnih odnosov. Prijateljstvo mora biti pripadnikom te družbe bolj važno kot ostala čustva, kar dokazujejo z raznim ljubezenskimi igrami, kjer tekmujejo, kdo bo bolj osmešil tradicionalne postavke odnosov in navad med njihovimi starši in njihov tradicionalni kodeks.

V družini so še Tatjana, Joe, Andrej in vrsta drugih.

Marko se tudi po zadnji žalitvi zateče k Veri. Najde jo pri popraviljanju avtomobila svojega očeta, ki bi se mu rada prikupila, da bi ji oče dovolil na večerni ples z Markom.

Ob prihodu očeta se Marko umakne; Verin oče ga namreč ne mara, ker zahaja v družbo, ki po njegovem mišljenju ni dovolj resna za njegovo hčer.

Mira izsili od Marka sestanek, kjer mu dokazuje, da je ločitev, ki jo oče namerava doseči, povsem upravičena. Nekoč je prišla k njim kot študentka in takrat sta se s starim Korenom vzljubila. Marko se ne da prepričati.

Zvečer se v dvorani pod Tatjaninim in Joevim pokroviteljstvom zbere vsa družina in v spremstvu pevca Andreja odidejo v Tatjanino vilo.

Tatjanina mama se spravlja v mesto in Tatjana se ob slovesu z njo posmehuje »great love«, ki se plete med Markom in Vero. Razkriti namerava stvar, ki ju tako krepko in dolgo veže. Odkrije jo pri igri »centrifuga«. Ljubezen med Mar-

kom in Vero je pred veliko nevarnostjo ki jo oba prestaneta.

Pri centrifugi morata Marko in Vera v Tatjanino sobo, kjer ima Tatjana skrit mikrofoni, in družba posluša intimni pogovor med Markom in Vero. Ko Marko odkrije spletko, vzkipi in Tatjano nasilno odpelje v noč. Pusti jo na cesti v neznanem kraju, kar Tatjano prestraši. Zateče se v obcestno gostilno, kjer počaka, da se Marko skesa in pride ponjo. To se tudi zgodi in med njima se po vsej napetosti in gonji splete idilično vzdušje. Toda Verin oče, ki mu je Marko vzel avtomobil, ubežnika ves čas zasleduje s šoferjem Jamnikom. Po nesrečnem naključju Marko povozi Oblaka. Temu seveda sledi strah pred ječo in sodnikom. Tatjana mami jokaje izpove vse, kar se je zgodilo. Medtem je orgija v Tatjanini vili prišla do vrhunca. Užaljena in pijana Vera se slači v histeričnem Strip-teasu. Joe jo spodbuja, na koncu se strezni in odide z Andrejem.

Pijano družbo zasači Tatjanina mama, toda vsi že odhajajo, noči je konec. Pijanimo ponočnjakom se mora umakniti rešilni voz RK, ki pelje Verinega očeta v bolnico.

Sodobna zgodba o domačih huliganih prikazuje v veliki meri probleme, ki jih ima mladina s starši. Tatjanina mama odide na neznano ponočevanje, Markov oče pa po dolgoletnem zakonu zapušča svojo staro ženo. Čičin oče se je že dvakrat poročil. Odtod torej pokvarjenost in iztirjenost mladine.

Zgodba je izpeljana v stilu novega vala, saj je bil film predvajan v majhnem časovnem presledku za Rogerovimi Prevaranti. Tudi osebe so si v obeh delih dokaj podobne, vendar so realne tudi v našem življenju in jih lahko iščemo v domači okolici. Družba oz. vzgoja vsiluje mladim ljudem moralne zakone, ki se jih malokdo drži, mladim pa se tak potvorjeni videz zdi smešen in si ustvari svoje zakonitosti. Na vse moralne, doslej veljavne zakone med ljudmi gledajo s posmehom, njihovo »tovarištvo« se potencira do ljubezničenj med vsemi člani zaokroženega klana. Prevzeti so od lepote svojih mladih teles, ki jih skrbno negujejo v svojem nenapisanem stilu in tisto, kar je zanje zakon, je za odrasle upor. Ta upor pa se v našem primeru

izjalovi v svetovljanski cinizem, odkoder tudi izvira parola njihove noči: do kod si kdo upa.

Vendar je njihova upornost omejena na zelo malomeščanske instinkte. Predmeti jih še vedno hudo slepijo in strogo omejujejo. To kaže, da je njihov vsesplošni cinizem in odpor le začasen in zato perfiden.

Škoda, da je bilo delo preračunano predvsem na komercialni uspeh. Problematična mladina je pravzaprav problem, ki je v našem kulturnem življenju precejšen tabu. Huiiganstvo je do tega filma še vedno pripadalo zapadnim državam. Potem so ga odkrili tudi v Ljubljani, včasih uradno potrjeno, v presledkih pa kategorično negirano. Nujno je, da se v določenih plasteh med mladimi morala izoblikuje ali razvrednoti v drugačnem stilu kot v prejšnjih generacijah, zlasti po burnih povojnih letih, ko so se familiarne zveze temeljito razrahljale. Pubertetniki zelo drastično zahtevajo resnico; če je ne najdejo v moralnih postavkah, ne marajo kompromisarske rešitve. Konstatirajo jo na svoj način. V našem primeru so erotične odnose odraslih vnesli medse v originalni obliki, brez malomeščanske kamuflaže in osladnosti raznolikih fraz in fint. Svoje erotične odnose so razporedili tako »vsaj v načrtu so imeli ta namen«, da bi jim po preračunani logiki dejstev prinesli najmanjšo mero razočaranja. Čustva hočejo kategorično negirati; zanje obstaja le trenutna čutna navezanost. Temu se s svojim ravnanjem v skupini najbolj upirata Marko in Vera. Zato ju poglavarja Tatjana in Joe razkrinkata in osmešita.

Kritiki so film po družbeno veljavnih kodeksih skritizirali in enotno raztrgali, mladoletniki pa so bili nad njim navdušeni, saj je bil zanje komercialno preračunan. Delo nima ne prave umetniške ne resne sociološke vrednosti.

## XX. PLES V DEŽJU 1961

Scenarij: DOMINIK SMOLE po svoji noveli Črni dnevi in beli dan

Režiser: BOŠTJAN HLADNIK

Zgodba se odvija v Ljubljani.

Slikar Peter je profesor na neki šoli, toda risanje samo še poučuje. Njegovo dolgoletno deklo Maruša, ki mu je zdaj bolj prijate-

ljica, je gledališka igralka. Z življenjem se oba mučita, ker se jima zdi neznosno in na smrt enolično. V prostem času sta obsojena na životarjenje od enega lokala do drugega in na službo, ki je zlasti Petru postala skrajno zoprna. Peter stanuje pri gospodu Antonu. Nekega dne ga v pogovoru užali, ker mu pove, da je njegovo dekletko Magda stara laška cipa. Gospod Anton pripravlja skrivno maščevanje, ki pa mu ga ni treba izvesti, ker Peter kmalu doživi svojo tragedijo. Z Marušo se vidita vsak dan bolj iz navade kot intimne želje. Maruša je zadnje čase nesrečna in si želi na deželo, toda Petru se zdi ta misel nemogoča. Zvečer se dobita v kavarni in Peter je z Marušo izjemno prijazen, ker je pijan. Maruša ga tudi dobro srkne in skupaj se odpravita na Petrovo stanovanje. Nikakor ne moreta zaspiti, ker okrog hiše neusmiljeno in pošastno laja kopica psov. Zjutraj Maruša zaspi in vstane zelo pozno, tako da zamudi vajo. Direktor jo spodi iz službe. Vsa nesrečna se napoti v Tivoli, kjer sanjari, kakšna slavna igralka bi lahko bila, obenem pa je neutolažljivo žalostna. Peter je vsak dan bolj nataknen in Marušina nesreča mu gre na živce. Ne more več prenašati stalnih stikov z njo in ji govori, da je med njima konec. Po izrečenih besedah se premisli in vse prekliče, toda Maruša medtem izgine. V nesreči jo tolaži le mali šepetalec, ki je vanjo neizmerno zaljubljen. Dolej ji je stalno dvoril in Maruša mu prvič dovoli, da jo pride obiskat na njeno stanovanje. Ob tem obisku pa skrivnostno umre.

Slikar Peter je v svojem svetu nekoliko zgubljen. Živi v provincialnem, zadušnem mestecu, zapit, s fizičnim občutkom utesenosti in neizbežnosti takega življenja, kot ga živi. V tem načinu življenja je preveč zakoreninjen in si niti ne postavlja vprašanja, kako bi se rešil. Ker misli, da življenja to pravzaprav ne more spremeniti, ne išče stvarnih kompromisov, ampak se zateka v fantaziranje in noro upa, da se bodo njegove sanje uresničile. Včasih že halucinira, kar v scenariju ni jasno pokazano. V sanjarjenje se zateka zato, da se reši brezcilnosti in puščobe vsakdanjosti. Kot lik je Peter vzet iz vsakdanjosti, je povsem realen. Utesnjenost in nesvoboda, ki ju Peter čuti kot človek in kot umetnik, ga tirata v pijančevanje in zlobo. Petrov svet,

ki je utesnjen od ene kavarne do druge kavarne in od doma do šole, izzove v inteligentnem fantu, ki ima nujen občutek, da bi moralo življenje nuditi nekaj več, odpor in temu primerno ravnanje. V tem mu je Maruša podobna. Tudi ona je umetnica, gledališka igralka, svojevrstna osebnost in obenem povsem življenska figura. Največji problem in največje konflikte, ki povzročijo Marušino tragedijo, predstavljajo nemogoči in neurejeni odnosi, ki nastanejo med ljudmi zaradi utesnjenosti in neurejenosti življenskih navad in situacij. Tako je zgodba prikazana predvsem v noveli, film pa bolj poudarja individualno krivdo, ki izvira iz človeške psihe. Maščevalnost gospoda Antona, ki ga Peter užali, ko mu pove, kaj je pravzaprav njegova zaročenka, in ga s tem tudi razvrednoti, je v knjigi mnogo bolj poudarjena kot v filmu. V scenariju je Petrovo čudaštvo in nezadovoljstvo freudovsko tolmačeno. Peter izstopa iz dogajanja, živi in deluje bolj individualno kot v literarnem tekstu. Dosegel je že tisto stopnjo životarjenja, ko je njegov fantazijski svet kontrasten življenju, ki ga živi. Njegove sanje o dekletu, ki jo zasleduje v procesiji rakev, med katere neusmiljeno pada, se ponavljajo in vrinjajo v njegove vizualne predstave. Izmučen je in utrujen v zasovraženi vsakdanjosti, zaradi česar zanemarja svoje delo in dvomi v svoje sposobnosti. Magda, ki pride na obisk k gospodu Antonu, se mu magično vda, v njej pa ne uplahne zaničljivost, ki jo čuti do Petrove propasti. S tem mu da tudi približno slutnjo, kam je zabredel. Maruša s skrbjo in vdanostjo opazuje Petra, vendar ga zasmehuje, ko ji tveža nemogoče stvari. Maruša si ne dela iluzij ne o svetu ne o sebi. Peter se je nevitaleen in apatičen zatekel v iluzorni svet, medtem ko je Maruša precej vezana na stvarnost. Zanj je življenje preveč pomembno, da bi mogla sama sebe varati in se tako izogniti objektivnosti. Zato to objektivnost, ki ji prinaša nemožnost obstoja, zanika samo takrat, ko zanika svoje življenje v njej. Zruši se, ko se zruši njeno majhno upanje in uteha, ki si jo obeta od umetnika. Pade, ko vidi, da je z njeno ljubeznijo konec in da je onemogočena tudi v svojem družbenem delovanju. Prav takrat jo namreč spodijo iz teatra. Za življenje Maruši ne zadostuje zrak in stvari, ki se ji na lepem izmaknejo, povzročijo vakuum, ki ga ne zna več nadomestiti. Peter se ob njeni smrti zbudi iz

svojega sanjarjenja; zdaj bi rad komuniciral s svetom in si išče rešitve. Krutost in absurdnost Marušine tragedije je prav v tem da je med njunimi odnosi samo tragedija lahko povzročila spremembo, da je bila samo ta možnost prenovitve človeške psihe V scenariju je prišlo do večjih sprememb. V prvih sekvencah je naturalistična erotična scena, ki v knjigi ni tako poudarjena temveč samo nakazana. Umetnikovo sanjarjenje je v knjigi bolj oddaljil od knjige v zadnjem dogajanju. V noveli nastopi Marušina smrt, ko jo mali šepetalec išče, medtem ko nastopi v scenariju takrat, ko je šepetalec pri njej. V scenariju se dejanje, ki ga v noveli povzroči šepetalčeva bujna fantazija, resnično odvija in tragično konča z Marušino smrtjo.

Zgodba v scenariju se s tem konča, medtem ko ima novela še celo poglavje, kjer zremo, da je zatem šepetalec hudo zbolel in leži v sanatoriju. Umetnik ga obišče, vendar se ne moreta sporazumeti. Šepetalec Petru na njegovo izzivanje očita krivdo, ki jo ta zavrača in se sklicuje na ničevost življenja in čustev. V resnici tudi njega muči Marušina smrt, le da si tega ne mara priznati. Zdaj še bolj kruto občuti vso ničevost utesnjenosti vsakdanjih navad. Po vseh »črnih dneh« se napoti na deželo. Tam sreča moža, ki mu pokaže dve povrženi teletci. Umetnika to gane in začuti, da se je v njem »nekaj odtajalo«, da bo delal in nima smisla, da bi popolnoma obupal. Marušina tragedija je bila nujna za njegovo katarzo. Petrove rešitve v scenariju ni prav zato se nam problematika in idejnost scenarija kaže iz različnih zornih kotov. Scenarijska zgodba spada med novalovske: resnično ljubezensko čustvo in živa življenska sila sta obsojeni na smrt. Kot vrednosti ju življenje uniči, zato obstajata le v irealnem svetu ali ob našem trpljenju, ki ga doživimo s katarzo. Avtor novele pa postavlja negacijo avtomatizirane življenja. Rešitev je v prirodi, sproščenosti, prostosti. Peter se prvič sprosti, ko zagleda komaj povržena telička. Ta moment je bil nakazan že v vmesnih Marušinih sanjah, ki si predstavlja potovanje iz mesta k bratu na deželo. Maruša se tudi ves čas zaveda, kje je rečitev. Peter večkrat prosi, da bi šla na deželo, kar je njemu odveč. V scenariju ti prizori nimajo zaključne poante, ker so iz novele vzeti le zaradi svoje zanimivosti.

Ples v Dežju je doživel mnogo kritik. Očitali so mu nemoralnost, zlasti zaradi uvodne scene, pa tudi, da je kopija novalovskih filmov tujega, nesocialističnega življenja. Smešno bi bilo take očitke jemati zares. Prvi zagovarjajo moralistične predsodke v umetnosti, drugi enostavno, šablonsko, svetohlinsko lažejo.

Ples v dežju je zrasel iz pristnega domačega življenja, prikazuje del domačega življenja, ne da bi ga skušal kakorkoli omiliti ali olepšati. Pove nam resnico o nečem, o čemer nam na ekranu dotlej nihče ni maral govoriti. V scenariju je mnogo neenotnosti, vendar pa je film stilno in vsebinsko enoten. Delo — kot umetnina — je za našo revno kinematografijo monumentalno.

## XXI. BALADA O TROBENTI IN OBLAKU 1961

Scenarij: CIRIL KOSMAČ

Režija: FRANCE ŠTIGLIC

Dejanje se odvija na sveti večer med drugo svetovno vojno na Temniku.

V samotni, zasneženi kmečki hiši živi Temnikar s svojo ženo, hčerko Tilčko in sinom Tonetom. Za božič se navsezgodaj čudno počuti in ima temne slutnje, da se bo tega dne zgodilo nekaj važnega. Skozi okno sliši misteriozen glas trobente in zdi se mu, da kliče in opominja prav njega, zakaj pa ne more razumeti. Tistega jutra pridejo na Temnik belogardisti, preoblečeni v sv. tri kralje. Bahajo se, da gre do nad ranjene partizane v Črni jami. Temnikar se po njihovem odhodu domisli, kaj je napovedal misteriozen glas trobente. Čuti, kaj je njegova dolžnost in se ne obotavlja. Poslovi se od žene, ki se ji zdi možev nenadni odhod čuden, vzame sekuro in pištolo izpod slame v hlevu ter se po krajši poti odpravi v Črno jamo, da bi iz zasede nad prepadom napadel belogardiste in tako rešil ranjene partizane. Pot do Črne jame je dolga ne samo zato, ker je daleč in mora stari Temnikar gaziti po snegu, ampak predvsem zato, ker se mu na poti pojavljajo dvomi. Temnikar premišljuje o svoji mladosti in o življenju. Najhuje pa mu je, ko se domisli, da bo ves njegov trud zastonj. Tudi če belogardiste pokolje, bodo že naslednjega dne

prišli drugi, da se kruto maščujejo. Temnikar vidi, kaj se bo zgodilo z njegovo družino. Predstave, ki jih ima o tem, so pošastne: hčerko bodo posilili, sina ubili, hišo požgali in ženi bo po čudnem naključju prav sosed odsekal glavo. Temnikar že omahne, toda v tistem hipu se oglasi trobenta, ki ga vneto opozarja na njegovo moralno dolžnost. Na nebu plava oblak, prav tak, kakršnega je zjutraj Tilka izstrigla iz papirja in ga obesila na jaslice. Temnikar hiti, da izpolni svojo dolžnost. Bil bi prevelik greh, da bi se takemu zločinu ne uprl. To ga žene naprej, čeprav je psihično in fizično uničen. Pred Črno jamo se ustavi in zamahne s sekuro, ko se izza skale prikaže prvi belogardist; za tem potolče še vse ostale. V boju z zadnjim se zavali v prepad in ko umira, še zadnjič prisluhne trobenti in gleda, kako beli oblak mirno plava po nebu.

Ciril Kosmač je v prvotnem scenariju Junak strašnega časa opisal le dolgo zunanje dejanje. Ostalo sta namreč vnesla v scenarij z režiserjem. Zato je zelo težko ugotoviti, kaj je v scenarij in stil filma vnesel Štiglic in kaj scenarist.

Tudi prvotni scenarij je po stilu in ponekod celo v dogajanju povsem drugačen od končne izdelave, čeprav verno posnema novelo. Ne samo, da v njem avtor podaja le zunanje dejanje; tudi vzdušje je podano v okviru nekoliko dobrodušne realistične stilistike. Temu je prilagojena tudi scena in dogodki. V začetku operira avtor s smešnimi situacijami in karakternimi posebnostmi junakov, nakar preide v Temnikarjev svet, ki ga prikaže z antropomorfiziranjem živali, stvari in pojavov. Temnikar postane tudi v dialogu s temi komična figura, dokler ne pride do neobglenosti, pošastnega fantaziranja in predvidevanja svoje prihodnosti. Prvotna komičnost, ki prehaja kar nekam prehitro v tragiko, na koncu povsem izgine, in Temnikarjeva smrt s končnimi sekvencami publiko lahko le pretrese. Zasnova scenarija se je delno oblikovno in po vzdušju povsem oddaljila od novele. Tu gre predvsem za drugačen prikaz Temnikarja na začetku. Tudi alegorični nastop sv. treh kraljev je šele v zasnovi. Iz novele je vzeta Temnikarjeva zgodba brez avtorjevih razmišljanj, ki obsegajo skoro polovico novele. Vendar je struktura Temnikar-

jeve akcije in duševnega boja enaka kot v noveli. V prenovitvi in dopolnitvi prve redakcije scenarija je prišlo do večje podobnosti s Temnikarjevim značajem v noveli.

Pisatelj Peter Majcen uvaja v noveli Temnikarja v svojo zgodbo z besedami:

»...Toda zakaj ni Temnikar podvomil o svoji smrti?... Zakaj? Eh, zato vendar, ker bi vse njegovo dejanje bilo brez veličine. Da, šele smrt poveleča junaško dejanje!... Toda, ali se je mar odločil zaradi veličine? Ne!... Vendar... Ah, le zakaj zdaj vrtaš vanj! Pusti ga na miru, da ga ne zlomiš!...« (Naša sodobnost, 1955, str. 6, IV. odstavek)

V noveli od začetka trobenta nima nobene vloge, da bi bila metafora, scenarijsko se pojavi že s prvim kadrom in uvaja irealen motiv, ki se pozneje vseskozi stopnjevalno ponavlja. To seveda zbudi gledalčevo pozornost, obenem pa se s tem poudari idejnost, fantastika, kar pisatelj kot umetniška sredstva tudi zagovarja in o tem razpravlja že na začetku novele.

V literarnem tekstu ima svojo vlogo tudi pokojna Temnikarjeva žena Tilčka, ki se je spominja z veliko ljubeznijo. Te Tilčke pa v scenariju ni. Ko se Temnikar poslavlja od življenja, se poslavlja samo od živih svojcev: od sitne in jezikave druge žene Marjane, nežne hčerke Justine in okornega sina Toneta. V noveli se že navsezgodaj odloči, da se bo na Robeh spoprijel z Lužnikovim Martinom in njegovimi belogardisti, ki so šli streljat ranjene partizane. »...Toda Temnikar ni niti za hip pomislil, kakšna bo njegova smrt. Vedel je samo to, da mora takoj na pot: čutil je, da bo odpravil, kar je potrebno odpraviti, a da se ne bo več vrnil...« (NS, letnik 1955, str. 16)

V noveli posveti Temnikar ob odhodu največ nežnosti svoji umrli ženi, v scenariju, zlasti v zadnji redakciji, pa pridobi večjo čustveno noto pri slovesu hčerka Justina, ki na drugačen način kot mati zasluti posebnost usodnega dne. Njena slutnja je fantazijska in irealno-lirične narave. Pri njej se že pojavi simbol tistega, kar se bo zgodilo — beli oblak. Njena slutnja je najbolj podobna Temnikarjevi, tako kot je Temnikarjeva duša najbolj sorodna hčerini.

V scenariju nastopijo belogardisti pozneje kot v noveli, kjer izve Temnikar za svojo



pot, še preden vstane; v scenariju pa že dolgo posluša irealni glas trobente in s težko slutnjo pričaka Prekletost strešnico, v zadnji redakciji Zaplatarjevega Janeza, z njegovimi belogardisti (preoblečene v sv. tri kralje), ki mu bahaje razkrijejo svoje namene.

Važen je poudarek, ki ga ima trobenta kot čustveni navdih, simbol ideje in moralne dolžnosti ter humanega imperativa. V končni redakciji se Temnikar ženi delno razkrije in žena zasluti, zakaj gre v Čarjevo jamo. Dopoveduje mu, da je prestar in se sam pred sabo s tem dejstvom lahko opraviči. V noveli Temnikarica samo zasluti, kam in zakaj se Temnikar odpravlja, prav tako je ta detajl prikazan v prvi redakciji scenarija Cirila Kosmača. Temnikarična podoba iz novele je v prvem scenariju omiljena zato, ker je ne spremlja Tilkina osebnost, ki je bila v Temnikarjevih sanjarjenjih v noveli pravi antipod njegove sedanje žene. V zadnji redakciji ima še vedno »pretrdo skorjo okrog srca«, vendar je njen lik milejši; med njo in možem vlada precejšnje zaupanje.

V zadnji redakciji se med privide belogardističnega maščevanja, ki ga vsebujeta tudi novela in prva redakcija, vplete tudi Temnikarjeva ugotovitev, kdo je iskal partizane. Postava Zaplatarjevega Janeza živo zraste iz stopinj, ki jih je Temnikar takoj prepoznal. To je oblikovno in zlasti idejno poudarjena poanta, ki pomeni važen premik od prejšnjih verzij. S tem prizorom avtor poudari Temnikarjevo brezkompromisno in značajno prepričanje v moralno dolžnost, njegov pogum in zveličavnost njegovega dejanja nasploh: sooči ga z Zaplatarjevo strahopetnostjo, iz katere izvirata zmeda in zlo. To potencirajo še nadaljnji dogodki, kjer se pokaže Justina kot Zaplatarjeva nevesta. Temnikar si predstavlja strahoto te zveze: Justinin beli oblak in Zaplatarjevo podlost. Ta predvidevanja se stopnjujejo z muko in s tem se tudi poudarita pozitivnost in osebnost glavnega junaka.

Temnikarjevi prividi se nehajo, ko stopi iz megle na sonce. Sonce ga tako prevzame, da se spomni na pomlad in seje sončni prah na nedotaknjeni sneg. Po tej sekvenci, ki ponazarja blaženost in srečo poštenega človeka, sledi vrh Temnikarjeve psihološke drame, kot privid belogardističnega maščevanja nad Temnikom.

V zadnji redakciji je Temnikarjeva drama najbolj preračunano stopnjevana. Že v grotesko svetih treh kraljev je vrinjena grožnja nevarnosti, ki se vedno bolj jasno razkriva v naslednjih sekvencah in doseže svoj višek prav v vrhunskem prividu, ki ga Temnikar sprejme in doživi. Njegov duševni boj se stopnjuje v srečanju z Zaplatarjevim Janezom. Tu sledi presledek, ki je v primerjavi s prejšnjimi presledki potenciran izraz Temnikarjeve samozavesti in pomirjenja z usodo.

To situacijo poudari najbolj strašen privid. V zadnji redakciji je ta privid najbolj plastičen. V noveli in prvem scenariju je dogajanje privida omejeno le na objektivno dogajanje: v njem namreč Temnikar misli in je mišljen kot mrtvec, v zadnji verziji pa je prisotno soočenje tostranskega z onostranskim.

Temnikar tu nastopi kot živ in kot mrtev, kot živ mrtvec in bodoča realnost. V noveli in scenariju se privid začenja s prikazom Temnika, ko se proti njemu vije kolona belogardističnih in nemških vojakov z mrtvim Temnikarjem na nosilih. Temnikarica stoji pred hišo in spravi otroka v zgornje nadstropje. V zadnji redakciji se med realnim dogajanjem iz črne sence pred Temnikarjem pojavi kolona. Vojaki gredo z Zaplatarjevim Janezom mimo njega, kot bi ga ne bilo. Ko nosila v procesiji pridejo do njega, Temnikar odrije svoj nepoznani plašč in prepozna v mrtvecu, ki ga nosijo, svoj obraz. Temu sledijo prizori, ki so opisani v noveli in v prvi redakciji scenarija. Temnikarica, ki kolono pričaka na domačiji, je samozavestna in ponosna. Ura v izbi začne tiktakati, naznanja namreč, da se nesreča z nosili, ki so na njih prinesli Temnikarja na Temnik, šele začne. Justino posilijo, Toneta ubijejo, nakar sledi najbolj kruta scena, ko Temnikarica zahteva, da ji odseče glavo prav izdajalec Zaplatarjev. V zadnji redakciji privid ni tako obširno opisan. Odpadejo predvsem manjši konflikti, ki nastanejo med poročnikom in nemškim oficirjem. Zaplatar je najbolj negativna figura v zadnji redakciji.

Večje razlike med teksti nastanejo predvsem pri zadnjih sekvencah. V noveli je prizor Temnikarjevega dvojnika le nakan: »...Ne! Se je zdrznil, ker je tako jasno zagledal samega sebe, kakor bi on

sam stal nad steno in se opazoval, kako s sekuro v roki preži za skalo...» (NS, letnik 1957, str. 123, III. predzadnji stavek) V scenariju se dvojnik Črni Temnikar pokaže kot realna oseba, ki personificira Temnikarjevo vest, obenem pa mu pove resnico, na katero si doslej ni upal pomisliti, da bo namreč njegovo delo za partizane zaman. V prvotni zasnovi scenarija Črnega Temnikarja še ni.

Daljši samogovori iz novele so v prvotni zasnovi ohranjeni, v končnem tekstu jih pa ni. Dejanje je s tem bolj filmsko in dinamično. Dvoumno ponavljanje besed in vzklikov belogardistov in Temnikarja se skoraj krije v vseh treh predlogah. Pač pa je konec nekoliko različen. V literarnem tekstu se umirajoči Temnikar poslavlja od žene Tilčke s vzklikom: »Joj, to bo drugo leto veliko travel!«

Ta stavek se ponovi v obeh scenarijih. V zadnjem filmanem scenariju se pri tem pojavita dva simbola. Na nebu opazi Temnikar oblak in zasliši trobento, kar služi kot harmonična poanta celotni kompoziciji. Novela je zasnovana kot pripovedovanje, napeto raziskovanje in sočustvovanje Temnikarjevi zgodbi, ki jo doživlja pisatelj Peter Majcen v zakotni hribovski vasi. Pisatelj, ki piše realistično novelo, ima privide in se ves čas ne more znebiti vtisa, da je njegova zgodba pravzaprav dejansko življenje in da nekje še vedno traja. Ko nabira podatke za svojo novelo, čuti, da je življenje potekalo drugače, čeprav je v sebi prepričan, da mu take misli povzročajo njegovi slabi živci in se hoče teh vtisov znebiti.

V scenariju je podana le Temnikarjeva zgodba, kakor jo je napisal Peter Majcen, v noveli pa se nakaže globlje vprašanje in problem ter posledica krivde in nekrivde preteklosti in sedanjosti. Sedanjestvo in preteklost se prepletata in razrešita s katarzo, nepričakovano tragedijo, ki s celotno zamisljivo zgodbo dobi resnično podobo dvojne balade.

Temnikar je klasični junak, kot trdi v noveli. Kljub temu, da ve, da bo njegovo dejanje zastonj, stori svojo dolžnost, ker čuti, da bi sicer ne mogel živeti v miru s svojo vestjo. Temnikarja vodi k takšnemu ravnanju čustvo, ne razum. Trobenta in oblak sta tista irealna elementa, ki simbolizirata zagonetnost, fantastičnost ide-

je, ki je povsem nekaj drugega od Temnikarjevega vsakdanjega življenja. Trobenta, ki jo Temnikar sliši, simbolizira slutnjo, potem vest, dokler se ne izkristalizira v idejo. Justinin oblak je najprej neobičajen lirični dekor, ki se raznese iz religioznega običaja postavljanja jaslic v nekaj več kot simbol nade in tihe družinske sreče. Oblak se raznese na nebu v lirični simbol nedopovedljivo pravičnega, iskrenega in čistega sveta, kakršen živi v Temnikarjevi duši. Ko Temnikar umira, oblak lahko simbolizira njegovo življenje in življenje celega Temnika, v katerega se je Temnikar razrasel z vso strastjo.

Sarkazem, ki ga je scenarist uporabil z belogardisti, preoblečenimi v svete tri kralje, je enakovreden stopnji idealizma, ki ga interpretira z liričnimi prizori, metaforami in simboli pri upodobitvi Temnikarja. Prizori s poudarjenim irealnim elementom so skoraj dobesedno preneseni iz novele na platno. Po naključju so literarne metafore in simboli dobili v vizualni predstavi enako funkcijo kot v noveli. Prešli so celo v direktnejšo vizualno in čustveno zaznavo.

Balada pomeni vrh slovenskega filma in je poleg Plesa v dežju, s katerim jo je težko primerjati, najboljši slovenski film.

## XXII. TISTEGA LEPEGA DNE 1962

Scenarij: Po istoimenski noveli Cirila Kosmača, France Štiglic.

Režija: FRANCE ŠTIGLIC.

Scenarij je po Kosmačevi noveli priredil za snemalno knjigo režiser filma France Štiglic.

Dejanje se odvija na Primorskem leta 1930. Na vaškem kolodvoru čaka gostilničar Moj Jezus s kolesjem sovaščanko Hedviko, ki je pripotovala domov na Vrtačo iz Milana, kjer je služila. Pridružujejo se jima miličnik, marešalo in vaška klepetulja Jera. Italijana se Hedviki dobrikata; a brez uspeha, ker je Hedvika vsa prevzeta od želje, da se snide s svojim očetom. Hedvikin prihod razburi neoženjene vaščane. Hedvika je namreč užalila Graparjeve fašiste in ti so si izmislili, da v resnici ni služila pri gospodi v Milanu, temveč v Neaplju v javni hiši, kjer so ji vzdeli ime Stella del Nord. Toda z Graparjevimi nima

preglavic le Hedvika, ampak tudi Štefuc. Temu ne gre v račun njihov brat Ludvik, ki je pri vojaki in se bo poročil z Zano, sestro Štefučevih umrlih žena, ki sta mu zapustili vsaka po dva otroka. Ti otroci so tako živi, da Štefuc ob njih komaj diha. Računa pa, da se bo v tretjič gotovo poročil s Pečenovo Zano. Ko zve pri nedeljski pridigi, da jo oklicujejo z Ludvikom, trmasto sklene ukreniti vse, kar bo mogoče.

Po nedeljski pridigi župnik tudi oznani, da je prepovedano petje slovenskih pesmi. Prepoved velja seveda le formalno, kajti župnik se sam udeležuje pevskih vaj, ki jih vaščani organizirajo pri Graparjevih. Štefuc se trudi, da bi preprečil Zanino poroko z Ludvikom. Za nevesto gre mole-dotovat celo k Pečanovim domov in k župniku. Župnik zasumi, da bi s Štefučevo trmo lahko prišlo še do kaj neprijetnega. Štefuc se odpravi še h Graparjevim, da bi obračunal z Ludvikom. Od njegove matere izve, da pride domov šele zvečer. Jereb se zboji, da ne bo nevskečnosti, ko izve, da je šel Štefuc Ludvika čakati, in se zmeni z župnikom, da bosta nanj pazila.

V vasi še ponoči ni miru. Marešalo pride s svojimi trubadurji pod namišljeno Hedvikino okno, toda namesto Hedvike se na oknu pokaže njen stari oče Padar. Za karabinjerji se pod isto okno priplazijo še mesar, Moj Jezus in pleskar. Moj Jezus kliče pod oknom Hedviko z namišljenim eksotičnim imenom, toda na oknu se pojavi Padar in zahteva pojasnilo. Od Mojega Jezusa zve za kleveto, ki so jo širili Graparjevi fašisti. V tem času prideta Hedvika in župnik, ki iščeta Štefuca. Tako se nameri, da se pred župnikom razkrije resnica o Hedvikini poštenosti.

Štefuc res čaka Ludvika na mostu in ga prosi, naj mu prepusti svojo nevesto. Ker nič zlepa ne doseže, vrže Ludvika v vodo. Zboji pa se, da bo utonil in skoči še sam za njim, da bi ga rešil.

Ludvik in Zana se poročita, Štefuc pa še vedno kuha svojo jezo. Na gostiji povzroči hud pretep. Energična mati Pečanka uvidi, da ga je treba drugače ukrotiti in da predlog, da se Hedvika in Štefuc vzameta. Za oba je predlog veliko presenečenje, vendar pristaneta nanj. Gostija se veselo konča, ko vaščani prisilijo Graparjeve fašiste, da zapojó Buči buči morje Adrijansko.

Vzdušje, ki ga opisuje scenarij, je zelo pristno in prepričljivo. Vendar je dejanje večkrat prešlo v burko, karikiranje tipov in kult filmske zvezdnice, ki je igrala Hedviko.

V filmu je najbolj nazorno podana zavest slovenskih ljudi na tem robu slovenske zemlje ter Hedvikina osebnost. V scenariju to ni tako opazno, pač pa se ta osebnost razbohoti v filmu.

Film je torej zanimiv predvsem kot veren prikaz življenja in ljudi med fašistično okupacijo v primorski vasi. Dogodki so nekam neenotni, ker bi moral film v svojem prvotnem pomenu predvsem zabavati. Posamezne komponente — kot je tipična vaška mentaliteta, pristnost intimnega življenja, človeški odnosi med vaščani, prepirljivost v malenkostih in enotnost v idejnosti vaščanov, tipičnost navad, grupacije, originalnost značajev in odnos do zavednega župnika so skladne združene. Avtor ustvari resnično vzdušje, ki je tako pristno slovensko kot v redko katerem filmu. Ljudje niso idealizirane figure, ampak že kar preveč karikirani, saj so vsi glavni akterji — razen Hedvike — v večji ali manjši meri čudaški.

Velika skrb scenarija je, da poudari vse komične učinke in situacije. Tudi pogovorni jezik je temu prilagojen. Avtor je skrbno grupiral take karakterje, ki v skupnem nastopu zbuja smeh. Grupaciji otrok in treh fašistov sta karakteristični. Zelo je posrečen lik vaškega župnika, ki ne skrbi samo za javno moralno, saj je ta globoko zakoreninjena v ljudeh že po tradiciji, ampak vzgaja v ljudeh tudi estetske vrednote in jim pomaga pri delu. Tudi ni klerikalec, kar je njegova osnovna pozitivna črta.

Moj Jezus je vzet iz filma Na svoji zemlji, vendar je v tem scenariju za nianso bolj karikiran.

## XXIII. MINUTA ZA UMOR 1962

Scenarij: JANE KAVČIČ.

Režija: JANE KAVČIČ.

Snemalno knjigo za ta film je napisal Jane Kavčič, ki je film tudi režiral.

Dejanje poteka v Ljubljani.

Koch se po osemnajstih letih vrača v domovino. Prisluzil si je avtomobil in denar. Ko obišče svoje nekdanje prijatelje, se ti

naredijo, kot da jih ni doma. Policijski inšpektor mu pove, da so ga sošolci v njegovi odsotnosti obtožili izdajstva in njegovo krivdo utemeljevali z dolgo odsotnostjo v tujini. Pred Kochom je četvorica bivših sošolcev, ki bi ga mogli obtožiti: Mitja, ki je postal direktor bara, njegova žena, barska pevka, artist Maks in Mlakar. Koch sklene, da bo našel pravega krivca. Nekdanji sošolci pa se tega bojijo, ker jih je strah splošnih preiskav, in sklenejo Kocha spravitvi s poti. Policijski inšpektor tudi rahlo sumi v Kochovo krivdo in dovoli, da mu Koch dokaže svojo nedolžnost.

Zvečer se Koch napoti v bar, kjer se zberejo njegovi nekdanji sošolci. Vsi mu pokažejo očitno nezadovoljstvo, da bodo morali obravnavati svoje stare grehe. Toda Koch se je odločil, da bo prišel stvari do dna.

Policijski inšpektor pošlje za Kochom svojega agenta Bora. Bor je kot detektiv izredno neroden, je pa zelo prizadeven. Čeprav ves čas oprezuje za Kochom, se mu ta izmuzne na teraso, kjer ga nekdo zgrabi za noge in vrže čez ograjo. Začne se počasi razplet. Inšpektor Malin s svojimi agenti zaslišuje in preizkuša osumljene sošolce. Osvetli se korumpirana družba ljudi, ki so prišli do visokega položaja in gmotnega stanja s pomočjo prevar in deformacij. Izkaže se, da je Kocha ubil Mitja in da je on zakrivil nekdanje izdajstvo.

Prvotna zasnova tega scenarija, predvsem začetne sekvence, so pozneje spremenili. V prvi snemalni knjigi se Koch ob svojem prihodu pelje skloraj naravnost k inšpektorju Malinu, v drugi verziji je vrinjenih nekaj prizorov, kjer je prikazan preplah Kochovih sošolcev, ko zvedo za njegov prihod. Tudi konec je v prvotni zasnovi povsem drugačen. Mitja se izda, ker je hotel naskrivaj brskati po žepih Kochovega plašča. Pri tem ga zasači Bor. V filmu pa Mitjo ujamejo po rekonstrukciji umora na terasi.

Avtorji tega filma so imeli očitni namen, da izoblikujejo »detektivski film« ali kriminalko. Prezrli pa so dejstvo, da je značilnost dobrih kriminalk groza, s katero konstruirajo napetost dejanja in dramatičnost. Minuta za umor je v dogajanju preveč omejena na zunanje dogajanje. Pretirano so poudarjeni banalni motivi, npr. ceneni spektakli v baru. Osladnost teh spe-

ktaklov je sicer poudarjena, vendar je učinek, ki so ga avtorji namenili publiki, preočiten. Filmska zgodba bi sicer lahko bila osvetlitev politične problematike določenega obdobja, vendar izgublja vso resnost zaradi izrazito eksponiranih revijskih scen. Večina dogajanja se razvija v barskih prostorih, kjer prisostvujemo večče izvedenim, vseskozi v celoti snemanim točkam programa.

Niansa skrivnosti, ki vnaša v kriminalko vizijo irealnega, je nakazana v trenutku, ko gre Koch na teraso in ko ubijalčeva žena obupano išče svojega moža. Vendar je film preveč prepleten s starimi kriminalističnimi prijemi, ki jih vedno opazimo v starodavnih kriminalkah, kar razblini ponekod nakazano avtentičnost. Tudi odnosi in postopki Tajništva za notranje zadeve so precej omiljeni in amerikanizirani. Zgodba je bila kot kratek skeč v komaj opazni obliki predvajana na televiziji, v okviru revialnega in popevkarskega programa. To se pozna tudi v scenariju. Okolje, v katerem se dejanje razvija, je nepristno. Ljudje »statisti« so olikano prirejeni nekakšnemu izmišljenemu evropskemu lokalumu.

Če je avtor karikiriral agenta Bora, mlado prostitutko in pijanega moškega ter nekaj redkih situacij, bi karikirane osebe in situacije bile mnogo bolj funkcionalne v okolju, ki bi bilo njim primerno karikirano.

## XXIV. NAŠ AVTO 1962

Scenarij: VITOMIL ZUPAN.

Režija: FRANTIŠEK ČAP.

Dogaja se poleti v neimenovanem obmorskem mestecu. Čas je nedoločena, iluzorna sedanost.

V majhnem obmorskem mestecu nastane med ljudmi cela afera, ko se izve, da je na časopisnem tečaju dobil prvo nagrado njihov someščan Vrabčev Pici. Na mah začno vsi vaščani, zlasti sosedi tuhtati, kakšno nagrado bo Pici dobil za fotografijo mlajšega bratca Karljija, ki se joče ob razbiti igrači. Vrabčevi so na svojega sina zelo ponosni in po trgu se raznese vest, da bo Pici dobil zelo veliko nagrado. Ljudje si ceno kar izmislijo. Picejev oče, sta-

ri Vrabec, je poklicni fotograf, Pici pa kopaljščni. Po cele dneve fotografira na plaži vsemogoče kopalce in kopalke ter jezika nad avtomobilisti, da si namreč ne more privoščiti več kot kolo. Njegovo dekle Mara ga stoično prenaša.

Sosedje Vrabčevim izredno zavidajo denar, ki ga bodo dobili, Pici, ki doživi intervju, je ponosen nase in sklene, da bo svojo veljavo utrdil s tem, da si bo kupil avto. Toda namesto pričakovanega denarja dobi le diplomo s priznanjem. Vrabčevi so se pred podelitvijo nagrade ves čas prepirali samo o tem, ali bi avto kupili ali ne. Mati Vrabčevka, ki je bila vedno proti take-mu nakupu, se naenkrat navduši za avto, ker jo mika, da bi se postavila pred ljudmi. V skrajni situaciji zberejo vsi družinski člani svoje prihranke in avto kupijo. Mešetar jim pri nakupu vrine zelo star in obrabljen primerek nekdanjega avtomobilizma, ki je vsem v posmeh, Vrabčevim pa dela same preglavice. Z avtomobilom se začne njihova trnjeva pot. Sproti morajo kupovati nove rezervne dele. Vsaka vožnja jih stane ali kos pohišstva ali kakšno družinsko dragocenost. Hiša se jim vidno prazni. Pici, ki je družinski šofer, se spre s svojo zaročenko.

Nezgod je konec, ko se nekega dne Vrabčeva babica odpravi z avtomobilom na trg, podere lep kup stojnic in se na povratku domov v drzni vožnji zaleti v sosednjo kavarno, ker ne more najti zavore.

Vrabčevi po tem karambolu avto prodajo za staro železo in se osramočeno preselijo drugam. Happy — end je v tem, da se Pici in Mara spravita.

Scenarij nam prikaže ljudi iz turističnih naselij, ki imajo povsem svojske karakteristike, mentaliteto in navade. Lahko bi jim rekli vulgarni materialisti, zakaj vsi njihovi interesi se koncentrirajo na predmete, materialne dobrine in pridobivanje. V površnem pogledu so to povsem vsakdanji ljudje iz življenja, ali kot se jih »strokovno« imenuje »ljudstvo«, ki se kljub vsem revolucijam in vojnám še ni rešilo usodne odvisnosti od predmetov. Po privatni lastnini sodijo človekov ugled, svojo okolico in sebe samega. Obstaja izgovor, da so vsi ljudje, razen svetnikov in junakov, v tej kategoriji. Vendar je to le delno res, ker življenska nujnost zahteva, da so tudi med preprostimi ljudmi neredke individualnosti, ki imajo smisel za duhovne vrednote in niso totalno podvržene korupciji. V Čapovem prikazu življenja tega sloja nismo zasledili nobene optimistične izjeme. Pici svojo indiferentnost do predmetov le simulira, humanost Picejeve zaročenke je naivno in površno prikazana. V prvotni verziji scenarija se Vrabčevi ne izselijo, Pici pride do službenega avtomobila, ker ga po Marini zaslugi sprejmejo za stalnega reporterja pri lokalnem časopisu.

Film je v celoti čapovski obrtniški izdelek. Ljudje, ki v njem nastopajo, so karikirani, burkaste situacije pa posnete iz starih predvojnih stripov. Pici je standarden Čapov junak: neroden, nezadovoljnej, ki ga spremlja ali izredna sreča ali izredna smola. Situacije, dialogi in karakterji so preveč obrabljeno smešni in prenaivno pojmovani, da bi presegli meje posrečene burke.

# SLOVENCİ IN JUGOSLOVANSKA IDEJA V LETIH 1903-1914\*)

## I. U v o d

Ideja o vseh tistih socialnih silnicah in interesih, ki vežejo ali naj vežejo jugoslovanske narode med seboj bolj, kakor jih vežejo oziroma naj jih vežejo z drugimi narodi, to je mogoča definicija jugoslovanske ideje. V obdobje politične realizacije pa je stopila ta ideja šele v 20. stoletju. Mednarodni politični razvoj, nemški imperialistični Drang nach Osten, vedno močnejši pritisk nemških in madžarskih vladajočih sil habsburške monarhije proti Jadranskemu morju in na Balkan, vzporedno pa vendarle napredujoča demokratizacija življenja jugoslovanskih narodov v vseh državah, v katerih so živeli, so v obdobju 1903-1914 silili na oziroma omogočali tesnejše povezovanje jugoslovanskih narodov.

Kakšne trditve, misli, težnje so se o teh veznih silah med Slovenci oziroma med jugoslovanskimi narodi do Slovencev v dobi od leta 1903-1914 pojavljale, kako so se te misli, težnje trle med seboj, kdo se bili nosilci teh misli, teženj, o tem naj v obsegu kratkega pregleda govori ta spis. Kot kratek pregled ni brez vrzeli, kot prvi tak pregled morda ne brez kakšne problematične trditve.

Nekaj pripomb k politični terminologiji tega obdobja: Do bitke pri Bregalnici julija 1913 in njenih posledic za odnose med Srbijo in Bolgarijo so vsi politični pisci vključevali med južne Slovence ali Jugoslovane tudi Bolgare. To je bilo nekaj samoumevnega. Šele po bitki pri Bregalnici, pod vplivom, rekel bi, srbskega koncepta jugoslovanske ideje, so Bolgari izločeni iz

jugoslovanstva. Z logiko, ki ni razumljiva, so prav jugoslovanski nacionalisti to še prav posebno poudarjali. Jugoslovani so odslej samo še Srbi, Hrvati, Slovenci, Črnogorci in Makedonci, ti seveda ne da bi bili do ustanovitve FLRJ priznani vsaj kot jezikovna individualnost. Vobče je Bregalnica v razvoju jugoslovanske ideje in njene realizacije zgodovinska zarezna daljnosežnega pomena. Za obdobje, ki ga obravnavam, so mi južni Slovani oziroma Jugoslovani tudi Bolgari. Jugoslovanskim nacionalistom so bili Južni Slovani zemljepisen pojem, Jugoslovani pa nacionalno ime. Tako sta mi ti dve imeni sinonima.

O poimenovanju Slovencev kot planinskih Hrvatov, Srbov kot pravoslavni Hrvatov ali Hrvatov kot katoliških Srbov, ki je bilo v obdobju 1903-1914 še močno v rabi, ne bi izgubljal besed.

Z besedo klerikalizem je vezana predstava o reakcionarnosti kateksohen. Med Slovenci je bila v obdobju 1903-1914 klerikalna stranka najmočnejša, klerikalna zaradi vodilne vloge katoliške duhovščine tako v politični kakor gospodarski in ljudskoprosvetni organizaciji. A vezanje vsakega dejanja, vsakega stališča slovenskih klerikalcev v tem obdobju s predstavo reakcionarnosti je zgodovinsko netočno. Skozi vso dobo 1903-1914 je bilo v klerikalni stranki tudi dvoje struj, od katerih je bila Krekova nedvomno širokosrčnejša, bolj ljudska, bolj demokratična, nacionalno in socialno občutljivejša.

Zaradi absolutno večinskega položaja klerikalne stranke v tem obdobju so se imenovali vsi Slovenci, ki jih ni zajemala katoliška politična, gospodarska in prosvetna organizacija, napredne Slovence, s čimer pa je bilo mišljeno predvsem to, da so proti klerikalizmu. Naprednost slovenskih

\*) Ponatis eseja, ki ga je avtor objavil pri Srbski Akademiji znanosti in umetnosti leta 1967.

liberalcev je bila pretežno samo v tem. V zavzemanju stališča v raznih časovnih, političnih in gospodarsko socialnih vprašanjih pa so bili klerikalci navadno naprednejši kakor liberalci. Ko tudi jaz tu večkrat govorim o klerikalcih in naprednjakih kot dveh glavnih taborih na Slovenskem, je treba to razumeti cum grano salis.

Jugoslovanski nacionalistični režim med obema vojnama je menda kriv, da je več dejstev v naši zgodovini ostalo premalo upoštevanih ali je ostalo sploh neopaženih, da so nekatera vprašanja ostala nerazčiščena. Tu je predvsem vprašanje, kdo vse in zakaj je bil na Slovenskem za rešitev jugoslovanskega vprašanja v mejah habsburške monarhije in proti njenemu razbitju. To je bila seveda predvsem klerikalna stranka, ta prav do leta 1917. Bila je to iz svoje programatične katoliško interesne in legalnostne miselnosti. Legalnostna miselnost pa je imela številne zastopnike tudi med slovenskimi naprednjaki.

Premalo upoštevan pa ostaja pri vsem tem češki vpliv, vpliv Palackyjevega izreka iz leta 1848 v pismu petdeseterici v Frankfurtu, da bi bilo treba Avstrijo, če bi je ne bilo, v interesu Evrope in človeštva ustvariti. Ta miselnost je bila slej ko prej močna pri mnogih političnih mislecih vseh narodov habsburške monarhije in je ne gre istovetiti z legitimizmom. Ta miselnost ima druge vzroke in motive, drugačno vizijo kakor ohranitev habsburške dinastije. V zgodovinski situaciji leta 1848 je seveda mogla biti ta miselnost le voda na mlin Habsburžanov. Ta miselnost pa je ostala za češke politične stranke vodilna prav do prve svetovne vojne, kar je močno vplivalo tudi na politično orientacijo Slovencev, tako naprednih kakor tudi klerikalnih. Slovanska, federativna Avstrija, ta zamisel politične ureditve ozemlja monarhije je imela tudi na Slovenskem močne zagovornike. Oster kritičen odnos do tega češkega vpliva se je pojavil na Slovenskem šele z balkansko vojno, z nastopom revolucionarne jugoslovanske nacionalistične mladine, prepovedovcev.

Proti razbitju habsburške monarhije je bila tudi jugoslovanska socialnodemokratska stranka (JSDS). Pod vplivom nemškoavstrijske socialnodemokratske stranke je imela nacionalno vprašanje predvsem za kulturno vprašanje in je bila v vseh drugih življenjskih območjih, zlasti v gospodarskem območju, za državno enotnost. Poudarjala je potrebo prostranega gospodarskega ozemlja za napreden gospodarski razvoj in za močnejšo organiziranost socialnodemokratske stranke.

## VPLIV TRSTA

Najmanj upoštevan v našem zgodovinopisju pa je vpliv, ki ga je imel na politično orientacijo Slovencev ozir na Trst. V desetletju pred prvo svetovno vojno — te ugotovitve je mogoče brati v številnih slovenskih publikacijah — so se mogli Slovenci na slovensko-nemški etnični meji samo še braniti. Germanizatorični pritisk nemške buržoazije, kapitala, veleposesti pa tudi nemškoavstrijske socialne demokracije je bil čedalje hujši. Slovenci so izgubljali na ozemlju. Proti italijanski strani, tudi v Trstu, pa so se Slovenci uspešno branili in so celo napredovali, to je; pridobivali so na politični in gospodarski moči. Trst je pomenil morje, okno v svet, gospodarski napredek, neko veličino in moč. V tem je bilo veliko pretiranega optimizma, na kar so nekateri publicisti opozarjali. A kakorkoli že, mnogi slovenski politiki so bili ujeti v ta sen in zelo realen je bil strah, kako se bo vse to spremenilo, če Avstro Ogrska razpade in da se bo tedaj polastila Trsta in velikega dela slovenskega ozemlja imperialistična Italija. Za politično orientacijo socialnodemokratskega politika dr. Henrika Tume so bili vsi ti oziri in strahovi prav odločilni, za mnoge druge pa vsaj močno soodločilni. Zgodovinsko nesmiselno je s kriterijem et-

ničnega jugoslovanskega nacionalizma soditi in obsojati slovensko politiko tistega časa ter po tem kriteriju deliti slovenske stranke, struje in osebnosti v napredne in reakcionarne, v patriotične in nepatriotične. V dosedanem zgodovinopisju je zelo zabrisano tudi dejstvo, da so bili med najodločnejšimi zastopniki slovenske nacionalne misli v obdobju 1903-1914 naprednjaki, predvsem v obliki „slovenskega kulturnega nacionalizma“, kakor ga je prvi imenoval dr. Mihajlo Rostohar. Ti so bili najodločnejši nasprotniki novoilirizma. Seveda so bili med naprednjaki tudi najodločnejši bojovníki jugoslovanskega nacionalizma in novoilirizma, a med najodločnejšimi novoilirici je bil tudi velik del klerikalcev. Slovenski katoliški duhovnik ima velike zasluge za ohranitev slovenstva, slovenskega jezika, proti potujčevalnemu pritisku nemškega, italijanskega in madžarskega nacionalizma, nasproti slovanskemu jugu pa je bila močna struja prav najizrazitejših klerikalcev za pohrvatanje. Med slovenskimi kulturnimi nacionalisti pa ni bilo nobenega, ki bi ne bil za politično povezanost z drugimi jugoslovanskimi narodi, tesnejšo kakor s katerikoli drugim narodom, razen morda s Čehi, kar pa je bilo seveda teritorialno nemogoče.

In še na eno dejstvo naj že v uvodu opo-

zorim: Vsi politični ideologi tistega časa so poudarjali, da je treba obravnavati jugoslovansko vprašanje znanstveno, vsi se sklicujejo na znanost. Po enoletnem zanesenjaškem pisanju prepovedovcev je celo njihov idejni voditelj Avgust Jenko kot uvod v novo obdobje njihovega udejstvovanja napisal: „Jugoslovanski pokret je preživel prvo fazo svojega razvoja, dobo impulzivnega hotenja, fanatičnega radikalizma in absolutizma. To prvotno razpoloženje, neizmerno ojačeno pod neposrednim vtisom epohalnih zgodovinskih dogodkov (U.: Jenko misli balkansko vojno), se je po naravnem procesu moralo polagoma umakniti hladnejšemu razmišljanju; namesto borbene retorike je stopila teoretično-znanstvena diskusija...“ (1) V teh besedah je neko priznanje. Toda za razmišljanje in teoretičnoznanstveno diskusijo ni bilo več časa. Temo in način reševanja jugoslovanskega vprašanja so v nadaljnjem in v glavnem določali sarajevski atentatorji, dunajska neumnost in armade vojskujočih se držav z vsemi nasprotujočimi si imperialističnimi tendencami, z vsemi slabostmi, ako je reševanje kakega vprašanja predvsem stvar razmerja oboroženih sil, kakor je bilo v tem primeru. Z raznimi slabostmi je bila na ta način obremenjena tudi prva politična realizacija jugoslovanske ideje.

## II. SLOVENCİ IN JUGOSLOVANSKA IDEJA V LETIH 1903-1908

V l. 1903 sta bili med Slovenci dve organizaciji, katerih člani so po pravilih mogli biti Slovenci, Hrvati in Srbi iz avstrijske polovice monarhije in ki sta si naredili jugoslovansko ime: Jugoslovanska socialno-demokratska stranka (od l. 1896) in Zveza avstrijskih jugoslovanskih učiteljskih društev (od l. 1899), obe s sedežem v Ljubljani. Praktično sta obe organizaciji obsegali v glavnem Slovence.

Politična organizacija slovenskih klerikalcev v l. 1903 se je imenovala Katoliška narodna stranka, od l. 1905 oziroma l. 1909 pa Slovenska oziroma Vseslovenska ljudska stranka. Sicer močno memškoavstrijsko krščanskosocialno stranko (katere politična moč je pod vodstvom Luegerja prav v teh letih naraščala) pa se slovenski klerikalci niso vezali. Ko je bilo npr. na zborovanju vsega avstrijskega krščanskosocialnega delavstva meseca decembra 1899 sklenjeno, da se ustanovi splošno društvo avstrijskega krščanskega ljudstva, je poleg dr. Ivana Šušteršiča glavni mož Katoliške narodne stranke dr. Janez Krek odklonil odborništvu in sploh vsako zvezo z nemškoavstrijsko krščanskosocialno stranko z motivacijo, da

bi bila ta povezanost zaradi zveze nemškoavstrijske krščanskosocialne stranke z nemškimi nacionalisti narodno izdajstvo (2). Pri tem je ostalo do razpada Avstro-Ogrske. V naslednjih letih so iskali slovenski klerikalci zaveznike le med Slovani, predvsem seveda med katoliškimi Hrvati. Katoliški obzornik, ideološka revija je n. pr. v l. 1903 do 1906 objavljala obskurno pisana Hrvatska pisma dr. Frana Biničkega, ki pa dobro informirajo o problemih klerikalizma na Hrvatskem in o poizkusu prenesti organizatorične izkušnje in oblike slovenskega klerikalizma na Hrvatsko. Izmed Hrvatov, ki so vzdrževali stike s slovenskimi klerikalci, zlasti s Krekom, se že v tem času imenuje ime župnika Stjepana Zagorca, poznejšega vplivnega člana Hrvatskosrbske koalicije, iz katere pa je konec leta 1908 izstopil in se pridružil „milinovcem“. Jugoslovanska ideja je bila za slovenske klerikalce do l. 1917. predvsem ideja "narodne" enotnosti s Hrvati. V l. 1903 so bili slovenski klerikalni državnozborni poslanci člani Slovenske zveze, v kateri so bili tudi slovenski liberalci, več hrvatskih in nekaj drugih slovanskih poslancev.

## ODMEV DOGAJANJA NA SLOVENSKEM JUGU MED SLOVENCİ

Vsako viharnejše dogajanje na slovanskem jugu je med Slovenci močno odmevalo. Spomladi l. 1903 se je začelo tako dogajanje na Hrvatskem s (sicer kratkotrajno) fuzijo Neodvisne narodne stranke in pravašev v Hrvatski stranki prava in z resolucijo te stranke za spremembo dotedanje finančne pogodbe z Ogrsko. Nacionalna občutljivost Hrvatov se je zelo povečala. Ob razobešenju ogrske državne zastave na ogrski državni praznik 11. aprila 1903 po raznih krajih Hrvatske je v Zaprešiču žandarmerija streljala v protestirajočo ljudsko množico in ustrelila kmeta Pasarića ter ranila več drugih. Sledila so burna zborovanja po vsej Hrvatski, ki sta jih žandarmerija ali vojaštvo razganjala. Slovenski časniki so spremljali vse te dogodke s simpatijami in ogorčenjem. Poslanci Slovenske zveze so imeli v avstrijskem državnem zboru protestne govore. Krščanskosocialno delavstvo v Ljubljani je pozvalo vse slovenske stranke na protestno zborovanje 24. maja v Mestnem domu. Odzvale so se vse slovenske stranke, tudi socialnodemokratska stranka. Udeležba je bila velika in govorili so zastopniki vseh strank. Po zborovanju so zborovalci demon-

(1) Program, Glas Juga, 1914, marec, št. 1, str. 1.

(2) Prim.: Slovenec, 7. dec. 1899, med. telefonskimi in brzojavnimi poročili.



strirali še po ulicah (3). Temu zborovanju so sledila enaka v slovenskem podeželju. Tudi ljubljanski občinski svet je protestiral. Nekaj tednov nato je bil madžarski ban grof Khuen Hedervary po dvajsetletnem nasilnem vladanju odpoklican. Socialna revija Naši zapiski (1903, št. 12, str. 186) je zapisala: „Hrvatskoslovenski protest ni bil zaman...“ To seveda ni čisto tako, a zanimiv je ta solidarnostni čut.

11. junija je bil v Beogradu ubit absolutistični kralj Aleksander Obrenović. Za Aleksandrovega naslednika je srbska narodna skupščina soglasno izvolila Petra Karadžorđevića, o katerem je šel glas, da je demokrat. Ti beograjski dogodki so imeli za razvoj jugoslovanske misli še poseben pomen, čeprav manj po namenu beograjskih političnih krogov kakor po upih, ki so jih ti dogodki zbudili pri mnogih Slovencih in Hrvatih Avstro-Ogrske. O beograjskih dogodkih 11. junija 1903 sta poročala dnevnika Slovenec in Slovenski narod v posebnih izdajah. Klerikalni Slovenec 11. junija je v posebni izdaji pisal: „Preobrat v Srbiji ne prihaja čisto nepričakovano, kajti vedne premembe v ustavi, vedno kolebanje iz enega ekstrema v drug ekstrem, je ostala žalostna dediščina kralju Aleksandru po njegovem očetu Milanu. Obrenović so se, žal, preveč igrali z ljudsko dušo... Velika je bila krivda nad srbskim narodom, krivda očetova ali tudi sinova, a še strašnejša je osveta srbske krvi. Zgodovina gre svojo pot in ne vpraša, ali je pot gladka ali gre preko človeških trupel. Z brezčutnim scem riše dogodke v železno ploščo zgodovine... Mi imamo le jedno željo: Dosti je krvi, daj božja previdnost mir Srbiji!“ Podobno so komentirali 11. junij tudi drugi slovenski listi.

Tudi dogajanja v Makedoniji, v Bolgariji in v Bosni in Hercegovini so slovenski časniki spremljali vedno z zanimanjem in s čustveno zavzetostjo.

Največje upe pa so politični dogodki v Srbiji zbudili pri slovenski akademski mladini. Ko se je novoizvoljeni srbski kralj Peter Karadžorđević 23. junija 1903 vozil iz Francije skozi Dunaj v Srbijo, ga je slovensko »napredno dijaštvo«, torej povetini meščanska mladina, pozdravilo na dunajskem kolodvoru s klici: »Živijo jugoslovanski kralj!« (4) To se je ponovilo 16. septembra 1904 pri odhodu slovenskih in hrvatskih udeležencev iz zagrebškega kolodvora na shod jugoslovanske akademske mladine v Beogradu, nato pred dvorom kralja Petra 17. septembra 1904 in nazadnje na otvoritvi jugoslovanske umetniške razstave 18. septembra 1904 (tudi »živeo hrvatski, živeo slovenski kralj«). (5)

Ob vsej zanesenjaški površnosti in nerealnih željah, ki so jih izražali ti klici, je v njih prvi pojav poznejšega jasnega izpovedovanja, da je svoboda slovenskega naroda mogoča le na razvalinah habsburške monarhije, s politično naslovnitvijo na slovanski jug, na središče izven avstrijske monarhije. Vendar pa je tedanja vodilna osebnost narodnoradikalne mladine Gregor Žerjav, po l. 1918 politični voditelj jugoslovanskih nacionalistov v Sloveniji, pred odhodom v Beograd na shod jugoslovanske akademske mladine (od 18.—21. sept. 1904) napisal: »Mi ne gremo v Beligrad politikovat. Povemo to odkrito in ne iz kake bojazni. Svoboda je bila in je naša beseda. Na političnem polju se težko ujedimo in tudi, če bi se, bi to ne veljalo mnogo. Kulturno jedinstvo je prva stopnja vsaki tesnejši zvezi. Danes ga ni med nami, manjše je kot med nami in Čehi. Če bo kongres v tem pogledu imel sadu in vsaj pomnožil duševni promet med jugoslovanskimi dijaki (U.: podčrtal Žerjav), pa smo zadovoljni in si morejo srbski bratje, ki so dali idejo kongresa, čestitati.« (6) Žerjav je temu shodu tudi predsedoval. Resolucija, ki je bila na tem shodu sprejeta, je zato poudarjala »rad oko kulturnog jedinstva svih južnih Slovena svojim najprečim narodnim poslom.

#### NARODNO-RADIKALNA MLADINA

Narodno-radikalno gibanje med slovensko študirajočo mladino v začetku prvega desetletja 20. stoletja ni nastalo pod vplivom političnih dogodkov na slovanskem jugu, kakor je to v veliki meri mogoče trditi n. pr. za poznejše preporodovsko gibanje, temveč je nastalo predvsem iz nezadovoljnosti z domačimi političnimi razmerami in pod češkim vplivom (češki realizem, Masaryk!). Meščansko naprednjaštvo in klerikalizem v osrednji slovenski deželi Kranjski sta se tačas v medsebojnem boju ta-

(3) Prim.: Slovenec, 25. maja 1903.

(4) O tem pripovedujeta nekaj več dva puublicista: Rasto Pustoslemšek v članku Ko smo pripravljali pot, zbornik Ob 20-letnici Jugoslavije, Ljubljana 1938, 11. in Niko Zupančič v članku Pojav obnovljenega jugoslovanstva ob nastopu XX. stoletja, isti zbornik, 33—35, kjer pravi, da je o tem dogodku poročala tudi dunajska Die Zeit z dne 24. junija 1903.

(5) Prim.: V. Novak, Antologija jugoslovanske misli, Beograd 1930, 501.

(6) Gregor Žerjav, Jugoslovanski dijaški kongres, Omladina I, 1904/5, 83—84.

ko zagrizla drug v drugega, da sta izgubila izpred oči slovensko celoto, zlasti neposredno nacionalno ogroženost koroških in štajerskih Slovencev, torej dobre tretjino vseh Slovencev. Ta narodnoradikalna mladina je začela izdajati tudi revijo Omladina, ki je izhajala nato do l. 1914. Začela je ostro poudarjati narodno idejo, idejo samopomoči in važnost drobnega kulturnega in gospodarskega dela, tudi narodnoobrambnega. V duhu tega koncepta se je v l. 1907. n. pr. polastila vodstva šolske Družbe sv. Cirila in Metoda. Ideološkemu konceptu narodnoradikalne mladine najbolj zvest je ostal Mihajlo Rostohar. Revolucionarnim jugoslovanskim nacionalistom, prepородovcem, pa je bil pozneje ta »drobnjakarski« koncept narodnoradikalne mladine glavna tarča njihovih napadov nanjo. Narodnoradikalna mladina je imela svoje mnenje tudi o makedonskem vprašanju. Gregor Žerjav je napisal: »Pereče vprašanje o neosvojenih krajih, predvsem o spornem jabolku — Makedoniji, je danes v teoriji rešeno. Poprej sta oba zahtevala idejo avtonomne Makedonije, ki naj stopi kot samostojen del v jugoslovansko federacijo. Ideja samouprave je rešilna povsod, kjer se jugoslovanski narodi ne morejo složiti (tako tudi v bosenskem vprašanju). (7) Žerjav je imel na kongresu poseben gospodarski referat, v katerem je orisal tudi zemljepisni položaj slovenskega naroda, s posebnim ozirom na Trst.

#### JUGOSLOVANSKA IDEJA PRI SRBIH

Z relativno demokratizacijo srbskega življenja, po odstranitvi obsolutističnega Aleksandra Obrenovića s srbskega kraljevskega prestola, torej z večjo osebno svobodo, z večjo svobodo besede in združevanja ter navezovanja stikov z raznimi osebami, organizacijami in inštitucijami v inozemstvu, nadalje pa tudi zaradi nove zunanje politične orientacije na Rusijo, Francijo in Anglijo, je močnejše zaživela jugoslovanska ideja tudi v Srbiji. Uradna Srbija je sicer svojo pozornost obračala skoraj izključno na razmere v Turčiji, v Makedoniji, kjer sta l. 1902 in 1903 izbruhnili drug za drugim dva upora Makedoncev (Bolgarskega Vrhovnega komiteta in Vatrašne makedonske Organizacije) proti Turkom, in na Bosno in Hercegovino. Narodnoradikalna stranka, pod kaj avtoritativnim vodstvom Nikole Pašića, je dajala smer in ton. Uradna Srbija se je v letih do balkanske vojne trudila predvsem za prija-

teljske odnose z Bolgarijo. Besedo «jugoslovanski» uradna Srbija še ne pozna. Do l. 1903 ni v Srbiji sploh nobene organizacije, ki bi se nazivala »jugoslovanska«. Slovenci so bili tedanji Srbiji še nekaj zelo tujega.

Šele po letu 1903 začenje srbska študirajoča mladina iskati stikov s študirajočo mladino drugih jugoslovanskih narodov. Na njeno povabilo pride ob kronskih svečanostih v dneih od 18. do 21. septembra 1904 do prvega dijaškega kongresa slovenske, hrvatske, srbske in bolgarske mladine. V istem času je umetniška razstava, ki se je udeležijo tudi Slovenci. Leta 1906 je v Sofiji zopet konferenca slovenskih, hrvatskih, srbskih in bolgarskih študentov. L. 1906 ustanovijo v Beogradu Jugoslovanski Gradanski Klub i čitaonico, da se na taj način stvori središte za obaveščavanje i pridobivanje novih pobornika." (8) Med 21 podpisnikov so med drugimi Bogdan in Borivoje Popović, dr. Boža Marković, Jaša Prodanović, dr. Jovan Skerlić, Jovan Cvijić, Ljuba Davidović. Sopodpisniki so tudi člani redakcije Slovenskega juga. Izhajati začinjajo listi z naslovi, ki izražajo neko povezanost Srbov z drugimi južnimi Slovani, ali neko posebno vlogo med njimi n. pr. Slovenski Jug (1904) in Pijemont (1911). Do prve balkanske vojne pa mislijo v Srbiji z jugoslovansko skupnostjo predvsem Srbe in Bolgare, po tej vojni Srbe in Hrvate.

#### NOVOILIRIZEM

Po letu 1903 je oživelo na Slovenskem zopet gibanje za postopno opustitev slovenskega in postopno privzemanje srbsko-hrvatskega knjižnega jezika. Številni nasprotniki med slovenskimi kulturnimi delavci so ga imenovali novoilirizem. Njegov poglavitni glasnik, bolj propagator kakor neoporečen znanstveni zagovornik, je bil dr. Fran Ilešič. Najodločneje so se izrekli proti novoilirizmu nekateri največji slovenski pisatelji in pesniki tistega časa, kakor n. pr. Ivan Cankar, Alojz Kraigher in Vladimir Levstik (jugoslovanski nacionalist in v stari Jugoslaviji pisec enega najlepših esejev o jeziku Poslanstvo besede v Ljubljanskem Zvonu 1934), drugi se za Ilešičeve nasvete in predloge pač niso zmenili. Zofka Kveder ni nobena izjema, ker je za Slovence pisala v slovenščini, za Hrvate pa v hrvaščini; tako

(7) Gr. Žerjav, Jugoslovanski dijaški kongres v Beogradu, Omladina I, 1904/5 100—102.

(8) Prim.: V. Novak, Antologija jugoslovenske misli i narodnog jedinstva. Beograd 1930, 535—536.

tudi sam llešič. Prvi njegov izrazitejši članek o tem vprašanju je pod naslovom Analiza in sinteza v našem narodnem življenju l. 1907 izšel v pedagoškem in znanstvenem listu Popotnik (str. 1—7). Več člankov je objavil llešič tudi v reviji Slovan, v zbornikih Maticе Slovenske, katere predsednik je bil od l. 1907—1914, in v drugih listih. Uspeha ni bilo. Kakor v vsakem podobnem poizkusu v preteklosti in pozneje je novoilirizem slej ko prej zadel na iste nepremagljive težkoče, objektivne in subjektivne narave. Gre pač za dejstvo, da je slovenščina poseben jezik in gre za neko zakonitost iz principa demokracije — s slovenskim ljudstvom je treba govoriti v jeziku, ki ga razume — in iz postulata kulture, jasnega, sočnega, umetniškega izražanja. Ko je l. 1908 zagrebški univerzitetni profesor dr. A. Bazala v drugi številki Glasa Maticе Hrvatske objavil članek pod naslovom Hočemo li prevoditi s hrvatskega na slovenski, v katerem je, ob nameravani izdaji prevoda Gunduličevega Osmana v slovenščino, napisal, da tak prevod ni potreben, ker bi moral vsak slovenski in hrvatski inteligent obvladati toliko hrvaščine in slovenščine, da bi mogla brati slovenska in hrvatska literarna dela v originalu, je Slovan ta Bazalov članek, preveden v slovenščino v glavnem ponatisnil. llešič pa je pripomnil, da bi bilo vse to prav lepo, „idealno“, da pa to ni mogoče, ker so razmere zaenkrat še take, „da hrvatski prevod kakega svetovnega literarnega dela ne more pri Slovencih nadomeščati slovenskega in slovenski pri Hrvatih ne hrvatskega, isto tako pa tudi ni odveč prevod hrvatskega izvirnika pri nas. (9) Ta javna debata je zbudila precej pozornosti. V glasilu narodnoradikalne mladine je napisal obširnejši članek o tem Vekoslav Zalokar, kjer pravi med drugim: „Marsikdo še misli, da se skriva pod imenom jugoslovanska ideja pojem popolne edinosti in enotnosti jugoslovanskih plemen, marsikdo še meni, da zahteva ta ideja popolno izenačenje južnih slovanskih narečij in da se moramo odpovedati svoji narodni individualnosti. Tako sodeč se marsikdo ironično in pomilovalno nasmehe, češ: to je utopija. Res je! Ako bi jugoslovanska ideja stremela za temi cilji, bi bile neizvedljiva in nemogoča. Toda teh ciljev danes nima več... Pogoj kulturne skupnosti ne tiči morda v jezikovnem izenačenju teh narodov in ne v njih popolni enotnosti, pogoj je na kratko: poznavanje slovenskega, srbskega in hrvatskega jezika...“ (10)

## REŠKA RESOLUCIJA

Za nadaljni razvoj političnih odnosov med jugoslovanskimi narodi, in sicer ne samo med Hrvati in hrvatskimi Srbi, temveč tudi med Hrvati in Srbi na eni ter Slovenci na drugi strani, kar je manj znano, pa je bila važna reška resolucija, ki so jo 3. oktobra 1905 sprejeli na Reki zastopniki vseh hrvatskih strank razen frankovcev in madžaronskih unionistov. O kakšni hrvatski klerikalni stranki se tako ne more govoriti. Obstajala je le neka skupina okrog „Hrvatstva.“ Sledila je 17. oktobra zadrška resolucija, v glavnem resolucija Srbske samostalne stranke. Poglavitni pobudnik reške resolucije je bil urednik reškega Novega Lista Frano Supilo, najbolj burna in silovita, a tudi problematična hrvatska politična osebnost tistega časa, njegova glavna sodelavca pri tej resoluciji pa sta bila dalmatinska Hrvata dr. Ante Trumbić in Vicko Milić. Sodeloval je tudi Stjepan Zagorac. Inicijator zadrške resolucije je bil Svetozar Pribičević. Obe resoluciji sta v glavnem ugotavljali, da se je treba v ogrski politični krizi postaviti odločno na stran naroda, ki se bori za samostojnost, torej madžarske opozicije s košutovci, ki se bore za čim večjo samostojnost Ogrske. Franc Kossuth je govoril o personalni uniji. Zahtevata pa resoluciji obenem tudi inkorporacijo Dalmacije kraljevini Hrvatski in demokratizacijo hrvatskih političnih razmer. Logika teh resolucij je sicer trd oreh — a dejstvo je, da je na podlagi teh resolucij prišlo decembra meseca 1905 do ustanovitve Hrvatskosrbske koalicije. V tem je bilo nekaj velikega, prelopnega. Hrvati in hrvatski Srbi so se znašli v skupnem boju za pravice, demokratizacijo in svobodo Hrvatske. Prenehal je dotedanji ogorčeni medsebojni boj in možnost izigravanja Srbov proti Hrvatom, in nasprotno. To je bila obenem tudi zmaga jugoslovanske ideje. Tako so pisali. Razumljivo je, da so to pridobitev stranke, ki so sodelovale pri teh resolucijah in sestavljale hrvatskosrbsko koalicijo, v nadaljnjem odločno branile in da so se bale, da bi se povrnilo prejšnje stanje (izstopila je čez nekaj let le Srbska radikalna stranka).

Oglejmo pa si vsa ta dogajanja še z neke druge strani: Kako je pravzaprav z jugoslovansko idejo v vsem tem dogajanju?

Slovenec je objavil reško resolucijo 5. oktobra v uvodniku Hrvatski poslanci na Reki.

(9) Dr. A. Bazala — Dr. Fr. llešič, Ali naj prevajamo iz hrvaščine v slovenščino? Slovan VI, 1908, 236.

(10) V. Zalokar, Glasovi o jugoslovanski vzajemnosti. Omladina VI, 1908/9, 62.

»Iskreno« pozdravlja skupni nastop hrvatskih poslancev in komentira ter — sicer zmerno in inteligentno — kritizira posamezne točke. Pripominja med drugim, „da bo treba k prihodnjim sestankom pritegniti tudi istrsko-slovenske uradne zastopnike.“ V tej opazki, navidez mimogrede izrečeni, se skriva, kakor se je kmalu pokazalo, pravzaprav glavni očitek. Sestavljavci resolucije so mislili sicer še na hrvatsko Istro, na Slovence pa so pozabili.

V uvodniku 6. oktobra je objavil Slovenec iz slovenskih parlamentarnih krogov na Dunaju še grobo formulirano obsodbo reške resolucije. 10. oktobra pa je v polemiki s Slovenskim narodom zapisal: „S slovenskega stališča ne more noben slovenski politik zagovarjati reške resolucije, ker nas ločuje od Hrvatov in bi nje izvršitev pomenila narodno smrt slovenskega naroda.“ Slovenski narod je nekaj dni klerikalce ostro napadal. Ko pa je 12. oktobra v uvodniku Klerikalci in Hrvatje le zavzel neko načelno stališče, je med drugim napisal: „Hrvatje so se v svoji resoluciji postavili na izključno hrvatsko stališče, brez ozira na druge Slovane. Nekoliko egoizma pač tiči v tem. Svoj čas je dr. Laginja v državnem zboru toplo zagovarjal dualizem. (U.: nesmiselna formulacija, člankar misli Laginjev zagovor dualizma proti madžarskim težnjam po samostojnosti), češ da se mora dualizem ohraniti, sicer bi bili južni Slovani v državi ločeni za vedno. To stališče so sedaj Hrvatje zapustili in hočejo hoditi popolnoma svojo pot“. 14. oktobra je Slovenec poročal, da je Milić, torej član izvršnega odbora tistih, ki so reško resolucijo izglasovali, na vprašanje, kaj potem s Slovenci, odgovoril: Kaj nas brigajo Slovenci! Demantija ni bilo. 20. oktobra nato je tudi socialnodemokratski Rdeči prapor med drugim zapisal: „Že dejstvo, do so na konferenci na Reki zbrali samo nekoliko poslancev... in da so enostavno izključili Srbe (U.: seveda ni točno) in Slovence, je dokaz, da dotični gospodje nimajo nobenega zgodovinskega čuta.“

Vse slovenske politične stranke so torej imele občutek, da so bili Slovenci z reško resolucijo prezrti in da so sedaj osamljeni. Po raznih polemikah je zbor zaupnikov Katoliške narodne stranke konec novembra 1905, ko se je Katoliška narodna stranka preimenovala v Slovensko ljudsko stranko, zavzel v tretji točki sprejete resolucije naslednje imenovane „ljubljska resolucija“, tole končno stališče: „Glede reške resolucije smo uverjeni, da je ona izliv čistega hrvatskega rodoljubja, po pravici užaljenega vsled težkega položaja hrvatskega naroda v

obeh državnih polovicah. Z druge strani pa ne moremo prezreti, da pomeni resolucija v svojih praktičnih posledicah usodno državnopravno ločitev Slovencev in Hrvatov, obeh narodov torej, ki bi morala biti edina po svojem prizadevanju, kakor sta si bila po krvi in po skupni zgodovini. Nadejamo se od modrosti hrvaških radoljubnih zastopnikov, da bodo uvaževali prevážne pomisleke svojih slovenskih bratov“ (11)

#### IDEJE HENRIKA TUME

Kot izraz razpoloženja, ki je navdalo slovenske politične ljudi po reški resoluciji, občutja nekake osamelosti, je treba imeti tudi spis dr. Henrika Tume, deželnega poslanca slovenskih trgov na Goriškem (poznejšega socialnega demokrata) Jugoslovanska ideja in Slovenci. Neposreden povod za ta spis pa je dal Tumi članek poslanca dalmatinske hrvatske stranke, pesnika dr. Tresića-Pavičića Drang nach Süden v listu L'Italia all'Estero. V tem članku zastopa Tresić mnenje, „kakor da je slovensko vprašanje že rešeno v smislu da se Slovenci ne morejo obdržati niti proti Germaniji niti proti Italiji in da samo še preostaja vprašanje, kako naj se podeli ta nezatni slovenski narodič, ki navidez nima nikake življenjske moči.“ (12) Tuma je odgovarjal Tresiću najprvo v splitski reviji Sloboda. Ker pa mu Smodlaka 9. poglavja, v katerem opozarja Tuma, da grozi dalmatinskim Hrvatom in Slovencem narodna nevarnost predvsem od Italije in da je za Slovence jedro vsega vprašanja Trst, ni tiskal, je izdal Tuma ta odgovor v celoti še v posebni brošuri. (13)

Ta spis je obenem prva razprava na slovenskem jugu, ki obravnava jugoslovansko vprašanje v celoti, z neko pozornostjo do vseh jugoslovanskih narodov.

V odgovoru na nekatere Tresićeve trditve o Slovencih opozarja Tuma najprvo na pomembnost političnega položaja slovenskega ozemlja kot barriere na poti do Adrije in na Balkan. „Poraz slovenskega naroda od nemštva odpira Germaniji pot do Adrije, poraz od Italijanov odpira Italiji pot na Balkan“ (str. 5). Poudarja, da zainteresirani krogi puščajo vprašanje, kaj s Slovenci, povsem na strani. „Ustvarjeni so nekateri pretirani pojmi o slavni zgodovini Italijanov, Hrvatov, Srbov in Madžarov.“ (6) Danes je pojmovanje zgodovine drugačno, razlikovanje med zgodovinskimi in nezgo-

(11) Slovenec, 27. novembra 1905.

(12) Prim.: Dr. Henrik Tuma, Jugoslovanska ideja in Slovenci, Gorica 1907, 5. Originala Tresićevega članka mi do oddaje tega rokopisa ni uspelo dobiti.

dovinskimi narodi je postalo nesmiselno, je v nasprotju z zgodovinskim razvojem, ki je v napredovanju gospodarskih, kulturnih in socialnih pogojev ljudskega življenja. Tako zgodovino pa imajo tudi Slovenci. Tuma govori o ustaljenih slovenskih etničnih mejah in očita Tresiću neznanje, ko govori o umiranju Slovencev. Proti jugu, na Goriškem in v Istri, nastopa slovenski narod ofenzivno (11). »Krepko se bije boj za slovensko narodnost tudi v največjem italijanskem mestu Trstu. (13)

V obravnavanju jugoslovanskega vprašanja pa je Tuma dokaj nejasen, postavlja nekaj trditev, ki jih je težko spraviti v logično skladnost, ima dokaj samostojno terminologijo, preveč teoretizira. Govori o »biološki« moči diferenciacije, v kateri da je vzrok, da se Slovenci v ilirski dobi niso združili s Hrvati. Po tej izvršeni diferenciaciji pa »pride za Slovence, Hrvat, Srbe in Bolgare biološkim potom vprašanje njih zedinjenja v višji organizem Jugoslovanstva. Tu smo Slovenci popolnoma diferenciran, samostalen individuum, ki ima odločevati toliko kot Hrvati, Srbi in Bolgari (10). Temeljni pogoj za rešitev jugoslovanskega vprašanja je Tumi skupni gospodarski razvoj. Ta je mogoč zaradi maloposestniške enoslojnosti vseh jugoslovanskih narodov. Prav na to enoslojnost polaga Tuma svoje upe. Prav ta enoslojnost omogoča skupno gospodarsko organizacijo, združitev.« Smer našega političnega in gospodarskega dela mora biti demokratska in gospodarsko združna. (28) Pri tem daje Tuma Slovincem in Hrvatom za cilj gospodarsko osvojitve Trsta, Srbi in Bolgari pa naj imajo uprte oči na Solun in Carigrad, »Priznanje socialnodemokratske stranke močnim faktorjem mora biti del jugoslovanske ideje.« (28—29) V 9. poglavju (34—45) Tuma ob citatih iz knjige barona Chlumeckega Österreich-Ungarn und Italien dokazuje, da ima od trozveze korist le Italija in da grozi Slovincem in Hrvatom nevarnost predvsem od nje. »Brez stika z zapadom, brez razvoja pomorstva in trgovine preko Trsta in Dalmacije je Balkan za Slovane izgubljen.«

Na koncu, v »pripisu«, postavi Tuma zahtevo po združenju Dalmacije, Bosne in Hercegovine s Hrvatsko in vidi v tem »prvo dejanje oživotvoritve jugoslovanske ideje« (46). Apelira na Avstrijo, da v lastnem interesu reši jugoslovansko vprašanje, če ne, naj jo k temu prisilijo avstrijski narodi (48). S tem pripisom je Tuma verjetno hotel najti priključek na reško resolucijo in politični razvoj ki se je z njo začel.

Ta Tumov spis je zbudil veliko pozornost. Recenzije, v glavnem pohvalne, so izšle v Naših zapiskih, v Slovanu, v Ljubljanskem zvonu, Omladini, poročal je o njej tudi Dom in svet.

Vsaj del Hrvatskosrbske koalicije je gledal na Slovence tako, da tega ni mogoče razločiti s prehodnimi taktičnimi potrebami. To dokazuje Miličev odgovor in navedni članek Tresića, ki sicer ni bil kakšen ugodnejši politik, a je bil od leta 1907 državnozbornski poslanec, član dalmatinske hrvatske narodne stranke, iste stranke torej kakor Milič. Na nekaj takih izjav pa bomo še zadeli. Jugoslovanska ideja Hrvatskosrbske koalicije je bila ideja narodne enotnosti Hrvatov in Srbov.

Kar se tiče Hrvatskosrbske koalicije, zlasti raznih poizkusov »blokiranja« (14) hrvatskih pravašev, članov koalicije, pa samo eno vprašanje: Če bi ne bilo disidentov čiste stranke prava, »milinovcev« (dr. Mile Starčević in tovariši) in če bi ne bilo pravaških disidentov Hrvatskosrbske koalicije iz l. 1908 (Zagorac in tovariši) ter disidentov iz l. 1917 (Budisavljević in Valerijan Pribičević) — ali bi imeli na Hrvatskem med prvo svetovno vojno jugoslovansko gibanje, vredno tega imena, zlasti gibanje, ki bi vključevalo tudi Slovence? Mislim, da ne. In pa »regierungsfähige Politik« koalicije, o kateri govori Bogdanov? Na volitvah v hrvaški Sabor 1906 je Hrvatskosrbska koalicija močno zmagala. Sledila je njena poldrugoletna vlada, vzporedno z budimpeštansko vlado pod predsedstvom cesarjevega zaupnika Wekerla, v kateri so bili po svoji veliki zmagi na volitvah aprila in maja 1906 tudi zavezniki koalicije, košutovci, tedaj že malo manj revolucionarni kakor pred vstopom v vlado. To je bila na Hrvatskem dokaj kratka doba političnega zatišja. Na Balkanu, v Makedoniji, so bili boji s Turki in medsebojni boji raznih nacionalnopolitičnih smeri, ki so po svoje tudi pripravljali velike obračune v letih 1912/13 in 1914/18. 8. oktobra 1907 je bila sklenjena nova avstroogrška finančna pogodba. Dunaj je dobil proste roke za druge akcije. Usmeril jih je na tisto stran, na katero je bila že od l. 1878 obrnjena njegova glavna zunanjepolitična pozornost. Ballplatz z Aehrenthalom in šef generalnega štaba Conrad von Hötzendorf sta začela pripravljati aneksijo Bosne in

(13) Prim.: H. Tuma, Iz mojega življenja, Ljubljana 1937, 330.

(14) Prim.: Dr. Mirjana Gross, Hrvatska uoči aneksije Bosne i Hercegovine, Zbornik inštituta za društvene nauke, Istorija XX. veka, Beograd 1962, 53—274 (odslej Gross, ibid.)

Hercegovine. Na nemškoavstrijski strani se je vključila v to akcijo krščansko-socialna stranka. Prestolonaslednik Franc Ferdinand aneksije menda niti ni želel. (15) Začela se je akcija, ki je ob sodelovanju nekaterih političnih strank na Hrvaškem, predvsem frankovcev, po aneksiji pa ob sodelovanju tudi še drugih pravašev postopoma Hrvatsko z Zagrebom v središče reševanja — kolikor se o reševanju more govoriti — jugoslovanskega vprašanja. Tej akciji napoti je bila vlada Hrvatskosrbske koalicije. Wekerle — Madžari bi iz svojega na to idejo prišli? — je prav zaradi tega dobil z Dunaja naročilo, da pripravi načrt železničarske pragmatike, z uvedbo madžarskega uradnega jezika na hrvatskih železnicah. Hrvatskosrbsko koalicijo je moral ta načrt takoj potisniti v najostrejšo opozicijo. Tako je obstrukcija hrvatske delegacije v budimpeštanskem parlamentu pod vodstvom Supila zopet obrnila pozornost jugoslovansko vprašanje. Hrvatski sabornost mednarodne javnosti na hrvatsko in

je bil decembra 1907 razpuščen (razpuščen od vlade, v kateri so bili tudi košutovci), vlada Hrvatskosrbske koalicije je padla, za bana je bil imenovan Rauch, ki je kmalu zrevolucioniral proti sebi vse Hrvate razen frankovcev. Na Hrvaškem se je začela doba novih najrazličnejših hudih nasilstev. Prvim preganjanjem so dale povod burne demonstracije, s katerimi so sprejeli Raucha, ko se je pripeljal v Zagreb. Julija in Avgusta 1908 so začeli z aretacijami »izdajalcev«, članov Srbske samostalne stranke. Postopoma so jih aretirali 53, med njimi Adama in Valerjana Pribičevića. Konec februarja 1908 novo izvoljeni sabor je bil 14. marca odgoden na nedoločen čas, kar ni razburilo samo večine Hrvatov in Srbov, temveč je zbudilo tudi mednarodno pozornost (n. pr.: Björnson).

Vsa ta dogajanja na Hrvaškem in na Balkanu so spremljali slovenski časniki z živo pozornostjo. Slovenski narod je redno objavljial »Pisma iz Hrvatske in »Balkanska pisma«.

(15) Ilibid., 158.

(Se nadaljuje)



**Glas Slovenske kulturne akcije** z dne 28. 1. 1969 je objavil med drugimi prigom«. Napisal jo je Jošt Žabkar. Naziv spevki tudi »Gloso k idrijskim monologi« idrijski monologi« daje pisec srečanju štirih slovenskih mislecev v Idriji 22. novembra 1968: Vekoslava Grmiča, Janeza Janžekoviča, Marka Kerševana in Zdenka Roterja. Tema pogovora je bila: Ali je Bog umrl? Goriški **Katoliški glas** z dne 5. XII. 1968 poroča o razgovorih (podpisan je r+r) kot o »pomenljivem srečanju«, ki je »značilno za Slovenijo iz treh razlogov: Najprej, ker je bilo prvo tako javno srečanje za okroglo mizo med predstavniki krščanskega svetovnega naziranja in med predstavniki marksistične ideologije. Drugič pa zato, ker je znamenje neke nove odprtosti z ene in z druge strani, da so pripravljene sestri k mizi in se mirno in stvarno razgovarjati o tako življenjskih problemih kot je ravno bivanje božje. Končno, ker je to srečanje organizirala mladina«.

Kako je razgovor potekal? r+r v **Katoliškem glasu** na kratko pokaže smer posameznih posegov: Janžekovič »je poudaril, da ni nujno, da človek pride do Boga po umskih dokazih; lažje se sreča z njim po doživetju. V oporo svojemu mnenju je navajal zglede raznih konvertitov starejših in novejših časov«. Roter je zanikanje Boga podprl s »pojmi o Bogu, ki so se v teku časov tako menjavali. Najbolj pa zavrača idejo o Bogu moderní človek, ki je ves predan aktivizmu in ustvarjalnosti. Bog pa je nekaj pasivnega in čakajočega«. Grmič je »razvil idejo o Bogu v razodetju in poudaril, da je vera življenje in ne filozofiranje in Bog ni zgolj predmet razmišljanja, ampak predmet ljubezni«. Po Kerševanu končno »dokazi o Bogu nikamor ne pripeljejo, ker eni trdno dokazujejo, da Bog je, drugi prav tako prepričevalno, da ga ni. Odgovor

nam nudijo sedanje religije, kjer ideja o Bogu vedno bolj odmira. V podporo svoji trditvi je navajal vrsto protestantskih teologov. Zato je zaključil: Religije danes pričajo, da je Bog mrtev«.

Bolj kot iz teh kratkih povzetkov začuti bravec **Katoliškega glasu** pravo jedro razgovorov iz misli, s katerimi r+r dopolni svoje poročilo: »da nam je Bog skrita neznanka«; da je sv. Pavel »modrijanom v Atenah govoril o 'neznatem Bogu'«; da je po besedi Pavla VI. »veliko več tistega, česar o Bogu ne vemo, kakor pa tistega, kar nam je o njem znano«; da se »z razumom moremo združiti z Bogom samo kot z nekim nepoznanim bitjem«...

Z ateistične strani se pri takih mislih mudi Marko Kerševan v svoji knjigi **»Religija in sodobni človek«** (Ljubljana 1967): »Po mnenju nekaterih vidnih teologov bo treba poudariti, da je Bog v bistvu nedoumljiv, 'skrit'. Oziroma točneje: treba bo to božjo 'lastnost', o kateri teologija sicer že dolgo govori, **resno** vzeti... Bog, o katerem govore teologi kot Karl Rahner ali Henri de Lubac, je vedno bolj le »ne vključljivo, neskončno bitje', 'neizrekljiva ljubezen', 'temelj našega bivanja', 'absolutna skrivnost', 'vse vključujoča navzočnost', 'pravil': Karl Rahner piše, da bi bilo treba sodobnemu neverujočemu človeku Boga takole 'predstaviti' [Kerševan je Rahnerjev tekst, ki sledi, prevedel v slovenščino iz italijanskega prevoda; tu besedilo prevajam iz nemškega izvirnika]: »Človek je v svoji duhovni eksistenci vedno naravnán na neko sveto skrivnost kot na temelj lastnega bivanja, ...pa naj tej resnici pusti ali pa ne, da vznikne. Ta skrivnost... je najbolj izvirno in samo po sebi razumljivo dejanstvo, a zato tudi najbolj skrito in neopazno. Govori s tem, da molči... Imenujemo jo: Bog« [**Concilium** 1967, 204-205]. — Tak Bog seveda neposredno ni

v nasprotju ne z znanostjo ne s človekovo voljo do svobode in odgovornosti. Kvečjemu je v nasprotju z znanstvenim mišljenjem v tem smislu, da je onkraj mišljenja, ki ga je mogoče preverjati« (81-82), preverjati — bi dostavil jaz — z merili in instrumenti tako imenovanih eksaktnih znanosti, ki jim — glede na spoznanje — ustreza le področje pojmovnega, kategorialnega, a jim je nedostopno vsako akategorialno, nepojmovno dejanstvo. V tej smeri je iz najnovejše literature zelo poučna knjiga katoliškega misleca Josefa Schmuckerja »Die primären Quellen des Gottesglaubens« [Primarni viri vere v Bogu] (*Questiones disputatae* 34, Herder 1967).

Nisem bil na idrijskih pogovorih in se v temle pisanju o njih opiram le na poročilo **Katoliškega glasu**. Prav tako kakor Jošt Žabkar v svojem pisanju. A prav zaradi tega me preseneča, kako je mogel Žabkar na podlagi tega poročila napisati, kar je v »Glosi« napisal.

Ko po svoje skrajša že tako in tako kratke povzetke štirih stališč, kakor nam jih posreduje **Katoliški glas**, Žabkar zatrdi: »Vse to je, metafizično gledano, ali prazen nič ali pa zgolj delovna hipoteza, ker nikjer ni dana za nobeno od teh tez niti senca dokaza ali pokaza«. Pozneje iz tega zaključí, da se v Idriji ni »dosegla prav nikakšna znanstvena raven. Ali bi bilo preveč, če bi se že lelo, da se slovenska javnost manj podcenjuje?« Res čudno, da Žabkar tu ni opazil, kako se po eni strani zavzema za znanstveno raven, pa v isti sapi prav neznanstveno sponira, da ni bilo na idrijskih razgovorih nobenega dokazovanja ali utemeljevanja tistih miselnih drobcev, ki nam jih daje poročilo **Katoliškega glasu**.

Neznanstvenost se kaže tudi v drugem Žabkarjevem očitku: »Zaradi izogibanja vsakemu dokazu ali pokazu se ideje vseh štirih govornikov v Idriji pomikajo v smeri iracionalizma«. Če že nekatoliški mislec Kerševan pozna razlikovanje katoliških mislecev med »kategorialnim« (razumskim, pojmovnim) in »transcendentalnim« (akategorialnim, nadpojmovnim, nadrazumskim) spoznavanjem Boga ter tega »transcendentalnega« spoznavanja nikakor ne zamenjuje z »iracionalizmom«, kako more Žabkar »doživetje Boga«, ki je nad razumskimi dokazi, in najdenje Boga po

»življenju vere« ter po »ljubezni«, ki je nad filozofiranjem, tako poenostavljajoče ožigosati za pomik proti iracionalizmu! Ali se je Žabkar res že seznanil z razliko med iracionalnim in nadracionalnim dejanstvom; tistim nadracionalnim dejanstvom, ki nikakor ni izven področja »intelektualnega«, »umnega«, — ki nikakor ni tako, da bi ga **ratio** ne mogla zastopati in bi bilo le subjektivno veljavno (prim. **Endre v. Ivánka, Gottesbeweise in heutiger Sicht: Salzburger Jahrbuch für Philosophie** 1966-67, 317-319)? To razlikovanje med racionalnim, pojmovnim, kategorialnim in med nadracionalnim, nadpojmovnim, akategorialnim se je med katoliškimi misleci že tako udomačilo, da sem mogel o njem spregovoriti tudi v reviji rimske kongregacije za katoliško vzgojo »**Seminarium**« (1968), v latinsko pisanem sestavku »Teološki pouk in duhovno življenje« (str. 710-726). V članku med drugim dokazujem, da je v spoznavanju Boga tisto, kar Boga doseže, — strogo vzeto — nadracionalen, akategorialen dinamizem človekovega duha, ki sam sebi sveti in ima zato nadracionalno, akategorialno zavest o lastnem nadpojmovnem doseganju Boga. **Pojem** o tem Bogu je le omejen izraz te zavesti (str. 711).

Od »iracionalizma« idrijskih govornikov preide Žabkar na Kocbeka: »Tako pride na dan tudi neka stična točka z iracionalizmom Edvarda Kocbeka, ki se močno opira na vitalistični svetovni nazor... Kocbek pojmuje namreč življenje kot nekaj misteriozno bistvenega, gonilnega, slepega, enotnega, fatalnega: življenje je za Kocbeka drugi Bog (prvi Bog pa je krščanski Bog, ki pa je nekako oropan Jezusa), htonični Bog«. Kako na hitro in neznanstveno naprti Žabkar Kocbeku »drugega Boga«, »htoničnega Boga«, boga v zemlji! Ali se je Žabkar že kdaj поблиže seznanil s kozmičnim čutom za tisto Absolutno, ki je svetu imanentno, in za tistega Absolutnega v vesolju, ki je krščanski Bog in Kristus? Ali je že kdaj razmišljal o estetskem izražanju tega kozmičnega čuta in o jeziku izkustva (prim. mojo knjigo »**Teilhard und Solowjew**«, Freiburg-München 1966)? In še to: Kocbeku so nekoč krivično očitali, da se je izločil iz okvira hierarhične Cerkve. Da pa je njegov Bog »nekako oropan Jezusa«, tega mu — kolikor vem — doslej nihče ni rekel. Ali se Žabkar



zaveda, kaj se pravi, reči prepričanemu kristjanu, da je njegov Bog oropan Jezusa?

Žabkarjeva obramba »racionalnih razlag« spominja (po predmetu, ne po neznanstvenosti) na podobno zoževanje razuma pri nekaterih marksistih. Nazoren primer za to nam daje v novejši domači literaturi sestavek Dušana Pirjevca »Uvod v vprašanje o znanstvenem raziskavanju umetnosti« (Problemi 1968, 177-188). V sestavku je govora o koncu ali o smrti umetnosti. To, kar govori iz umetnosti, pravi Pirjavec, je »ravno tako« dostopno tudi znanosti in zaradi tega ni nikakršen privilegirani predmet umetnosti. »Znanost« je pri Pirjevcu seveda že vnaprej zožena v vedo, ki so ji predmet le pojmovno-kategorialno določena dejanstva, ne pa tudi nadpojmovno-akategorialno področje. Zato bi rekel k njegovi misli: Seveda je to, kar govori iz umetnosti, to, kar je umetnostna kvaliteta, tudi predmet »znanosti« (v Pirjevčevem smislu) »ravno tako« dostopna kakor umetnosti. A vprašanje je, če je ta kvaliteta znanosti (v Pirjevčevem smislu) »ravno tako« dostopna kakor umetnosti. Rekel bi, da ni. Saj gre pri tej kvaliteti za neko resničnost, ki jo more človek dojeti le s posebno vrsto sile, dano ravno za dojetje umetnostne kvalitete. Ta sila je umetnostni čut (sensus aestheticus), ki ga znanost (v Pirjevčevem smislu) po svoji opredelitvi ne more upoštevati. Znanost (v Pirjevčevem smislu) se more umetnostni kvaliteti približati pač le s **svojim** instrumentarijem, more z njim ugotoviti, da gre v umetnostnem ustvarjanju in doživljanju za neko »spoznavanje«, a če je poštena, bo tudi ugotovila, da gre, kot piše Pirjavec, za **posebno** obliko spoznavanja«, to je, bi rekel jaz, za **tako** obliko, ki je — kolikor gre v njej za umetnostno prvino — v svoji notranjosti Pirjevčevi »znanosti« nedostopna. Znanost (v Pirjevčevem smislu) jo more le »od zunaj« opredeljevati, po prvinah, ki so dostopne tudi znanosti (v Pirjevčevem smislu): v pesmi po besedni vsebini, ritmu, zvočni kvaliteti...

Nato pravi sestavek: »Resnica umetniškega dela lahko spregovori z vso jasnostjo in z vso močjo šele, ko bo odstranjen ravno ta... estetični element in ko bo torej umetnina spremenjena v logično, znanstveno, racionalno govorico«. K temu bi rekel: Estetičnega elementa ne bo nikoli

mogoče spremeniti v racionalno govorico, ker je po svoji naravi drugačnega in višjega reda, — ker se ne da utesniti v kalupe racionalne govorice in v njih ne eksistirati. Znanost (v Pirjevčevem smislu) more ta višji bivanjski red kot nekaj zanjo nedostopnega priznati ali si pa domišljati, da je v svoje racionalne kalupe zajela tudi samo notranjost umetnostne prvine, ko se ji je ta notranjost v resnici popolnoma izvila iz rok in je ni čisto nič v njenih kalupih. S tem pa ni tudi prav nič notranje »resnice umetniškega dela« v teh kalupih. Saj je ta notranja resnica sam estetski element.

Le znanost, ki priznava, da um (intellectus) ni le razum (ratio), — da ima um tudi nadracionalno, akategorialno funkcijo, — da more s to funkcijo dojemati tudi nadracionalna, akategorialna dejanstva, — le znanost, ki se s tem celotnim (tudi nadracionalnim) potencialom soočuje s celotno (tudi nadracionalno) resničnostjo, more tudi vso nadracionalno **umetnostno** prvino (ne le od zunaj, marveč tudi notranje) znanstveno opredeljevati in ji umetnosti ni treba moriti.

Ob takemle (bodisi Žabkarjevem ali pa Pirjevčevem) racionaliziranju se človek nehote spomni na Srečka Kosovela in njegovega literarnega manifesta »Mehanikom!«, ki ga je napisal v Tomaju sredi julija 1925 (Integrali, Ljubljana 1967, 102-103). Saj racionaliziranje in mehaniziranje nista popolnoma isto. A obema je pri srcu »racionalnost« razlage in oba imata težave z »nadracionalnim«.

Kosovel kliče v svojem manifestu: »Paradoks je mehaniku nerazumljiv, ker presega mehanične zakone. Paradoks je skok iz mehanike v življenje. Paradoks je živ kakor elektrika. A elektrika ni mehanična... Zato ne bodimo mehanični, ampak bodimo električni«. Elektrika je tu seveda prečiščevalna sila, ki naj prešine »mehaniko«, ozračje tiste današnje civilizacije, ki je zgrajena na matematičnih dokazih, kemičnih obrazcih in fizikalnih zakonih, z navidezno razvidnostjo in dognanostjo ter precizno določenostjo vsega v njej, a z dognanostjo in določenostjo stroja, ne življenja. Paradoks pa je prav nasprotno »mehanike«, to se pravi nekaj, česar ni mogoče zajeti v matematične in kemične obrazce ali v fizikalne zakone, — nekaj, kar je **nad** mehanizmi stroja, — ne-

kaj, kar je življenje. »Mehaniki« so torej ljudje, ki poznajo le mehanizme stroja in so tudi sami človek-stroj.

Ne bi hotel z navajanjem Kosovela padati v patos(njegove besede same to gotovo niso: so vse preveč klic vidca); ne bi hotel s Kosovelom komurkoli napovedovati boja. A bi bilo vendar škoda, če ne bi vsaj s kratko navedbo pokazal silovitosti Kosovelovega protesta: »Stik električnih žic povzroča iskro. Stik mladih vrst povzroča tudi iskro. To je električni plamen. Za mehanike je nevaren, ker povzroča kratek stik in požge mehanizme. Prihajamo, da uničimo mehanizme. Človek-stroj bo uničen. Plakativajte: ČLOVEK-STROJ bo uničen! ... BOJ VSEM MEHANIZMOM!«

Kako naj vstavimo »mehaniziranje« in »racionaliziranje« v sodobno dogajanje? Svet, in tudi Cerkev v njem, sta v poglobitvenem procesu. Svet je v svojih pozitivnih težnjah na poti v čistejšo, globljo in pristnejšo človečnost, v tisto človečnost, ki jo tudi pozitivne težnje v Cerkvi iščejo kot edini prostor, v katerem bo religija — tudi katoliška religija — mogla res sproščeno zaživeti. Tako se pa »racionaliziranje« s svojim ignoriranjem resničnih človeških globin, z ignoriranjem njenih nadracionalnih področij ter odprtosti ter področij za transcendenco, za skrivnost in za sveto kaže kot nekaj, kar bolj kot vse drugo zavira svet in Cerkev v njuni pristni rasti.



Gornji naslov noče vzbujati polemčnosti, noče govoriti, da tega ali onega pomembnega iz svetovne literature nismo prevedli, temveč hoče biti zgolj informacija o določenih kulturnih procesih pri tujih narodih. Nikakor tudi nočemo trditi, da so knjige, ki jih bomo v pričujoči rubriki obravnavali, za določeno kulturno sfero edino reprezentančne knjige. Kar lahko pristavimo v naš zagovor, da o njih sploh poročamo, je dejstvo, da se je poročevalcu zdelo, da »neprevedene knjige« predstavljajo kvalitetne estetske informacije o našem svetu in našem vedenju v tem svetu. Merilo za te knjige, ki jih bomo obravnavali, ni in noče biti njihova takoimenovana popularnost, temveč njihova estetska kvaliteta, njihova suvereno organizirana struktura, ki jim daje določeno vrednost in vznemirljivost. Kar bo na teh straneh sledilo, so subjektivno izbrane informacije o literaturi, so problemi, kot jih poročevalec v svojem svetu pač podživlja.

**RENE' DAUMAL: LE MONT ANALOGUE.** (Gora Analog). Editions Gallimard, Paris 1952.

Analog, to »resnično poročilo«, je fantastičen zapis o ekspediciji, ki hoče raziskati goro, ki ni narisana na nobenem zemljevidu sveta. Ta gora se imenuje Analog. Da eksistira, dokazujejo logistični sklepi. Ta gora je tudi edini most, ki povezuje »zemljo in nebo«.

Ne vem, kaj bi morali pri tej drobni knjižici bolj občudovati: ali matematično eksaktnost »poročila«, ki spominja na literaturo Edgarja Allana Poeja, ali pa romantično fantastičnost zgodbe, ki ni daleč od nemške romantike. Podnaslov tega kurioznega dela se imenuje »ne-euklidčni alpinistični pustolovski roman«. Legende in fabulativni zapisi tega nedokončanega romana (avtor je sredi dela umrl zaradi tu-

berkuloze) ustvarjajo videz pravljčnosti, toda pravljčnosti na nivoju parodije eksaktnih znanosti.

Hribolazca **SOGOLA** (anagram logosa!) očara članek o gori Analog, ki je izšel v »Časopisu za paleontologijo« in ki ga je napisal »avtor zapisa o ekspediciji«. Avtor obišče Sogola v njegovem čudškem domu. Toda do strehe, kjer Sogol živi, se mora avtor prikopati z mučnim plezanjem. — Toda kje se nahaja Analog? Nekje v južnem Pacifiku. Tam se razprostira nevidna kopnina, ki jo lahko dosežeš z ladjo le z zahoda in ob sončnem zatonu. Ekspedicija doseže čudno pristanišče Port-des-Singes. V njem se nahajajo že mnoge ekspedicijske ladje, večinoma so iz starih časov. V mestu govore francosko, gospodarji pristanišča so gorski vodniki. Domorodcev v deželi ni. Največja denarna vrednost je peradám, čudežen kristal.

Daumalova pripoved je bleščeče izpeljana. Zanimiva pa je tudi Daumalova simbolika. Ta je enostavna, bistra in tudi zelo poetična. Gora je visoka, ljudje so kar revni poleg nje. Kar nekako se ne da prispeti na njen vrh. Hribolazci se vrte v začaranem krogu, kljub vsem tehničnim pripravam našega veka se jim odločilne stvari ne posrečijo.

Daumalovo delo je prava, prefinjena poezija. Kot takega se ga mora tudi brati. Gotovo je eden biserov nove francoske literature; biser, pomemben tudi za svet.

**ELIAS CANETTI: DIE BLENDUNG** (Zaslepljenje). Roman. Herbert Reichner Verlag, München 1963.

Roman, napisan že pred vojno, ki pa so ga šele pred kratkim zares odkrili, pripoveduje o učenjaku sinologu, ki živi izključno za svojih 25.000 knjig. Njegova gospodinja, pohlepna in omejena ženska, ga prisili, da se z njo poroči. Ker se ne razu-

meta in ker je učenjak prečudaški, ga žena-gospodinja, vrže na cesto. Sedaj se junak knjige premika v mestnem podzemlju, kjer ga izkorišča pokvarjeni grbavec. Vse to pripelje že prej od sveta popolnoma odtujenega učenjaka v blaznost. V obsedenosti zažge svojo biblioteko in v njej še sam zgori.

Roman je razdeljen na tri dele, ki se imenujejo »Svet brez glave«, »Brezglavi svet« in »Svet v glavi«.

Roman je drzno in kritično sporočilo o »duhovni eliti« nekega naroda, ki živi popolnoma odrezana od sveta, v neresničnosti bibliotek in zanesenjaštva. Ker se ta »duhovna elita« naroda sooča z banalno resničnostjo sveta in časa, se njen slonokoščeni stolp miru vedno bolj krūši in propada. Kritično pa ni osvetljen le svet intelektualcev, temveč tudi svet takoiimenovanih malih ljudi. Banaliteti in grozotnost drobnih medčloveških odnosov, krutost tega sveta gospodinj je kar demonično prikazana. Takoiimenovana »dunajska dobrodušnost« se tu stopnjuje v groteskni svet krvniške krutosti in banalnega idiotizma. Roman so večkrat primerjali z Joycejevim Ulyssesom. Vendar kaže še neke druge značilnosti. Tu gre končno za donkihotsko groteskno klovnerijo našega časa. V Bolgariji rojeni avtor, ki se je šolal na Dunaju in ki že več desetletij živi v Londonu, ni mogel skriti španskega porekla svojih židovskih staršev. Njegova literatura ni tako daleč od mračnih fantazij velikega mojstra Goye.

BRUNO SCHULZ: SKLEPY CYNAMONO-WE (Trgovinice s cimetom). Wydawnictwo Literackie, Kraków 1964.

Pričujoča knjiga v vojni tragično ubitega poljskega židovskega avtorja je izredno in trajno doživetje. Tako dosledno izpeljana poetičnega in fantastičnega dela zlepa ne odkriješ v svetovni literaturi. Seveda ta literatura ni tako oddaljena od Kafke. Tega je Schulz tudi prevajal v poljščino. Vendar Schulzov svet ne glede na to, da v jedru opisuje neke konkretne razmere (svet majhnih poljskih mest), bazira na izraziti poetski fantastičnosti, medtem ko je Kafka kljub fantastičnosti trdneje na tleh realitete. V Schulzov svet so dominantno vpletene tudi sanje. Sanje so »lakota za resničnostjo, zahteva, ki resničnost obvezuje«. Na eni strani se v Schulzovem svetu zrcali temna stran sveta. Tu imamo opraviti z radikalno kritiko zmehanim in skomercializirane civilizacije. Po drugi strani pa iz dela tudi jasno izstopa svetla stran, ki opisuje umirajoči patriarhalčni red.

Kot Kafka, tako muči tudi Schulza problem očeta. Kompromitiranje očeta pomeni premostitev zakompleksiranosti v svetu poveljevanja in izpolnjevanja. Schulzov pojoči jezik, njegove poetične vizije, predstavljajo suvereno estetsko ustvaritev. In to ne le na področju poljske literature. Schulz je avtor z občečloveško problematiko in internacionalnim pomenom.

**CASSA DI RISPARMIO DI TRIESTE**  
(TRŽAŠKA HRANILNICA)

USTANOVLJENA LETA 1842

Agencije v mestu in okolici  
podružnice v Gradežu, Tržiču in Miljah

vse bančne uslužnosti  
in operacije na borzi

Agencijska banka  
pooblaščen za delovanje s tujino

**TVRDKA**

**GIACOMO  
VATOVEC** Succ.  
S. N. C.

**Import - Export**

**TRST**

Ulica Torrebianca, 29 - Tel. 69-077, 37-561

Peči za centralno in normalno kurjavo  
Pralni stroji - Hladilniki - Štedilniki  
Poljedelski stroji  
Ladijski Diesel motorji

*Drogerija*

**PODOBNIK**

**KARLO**

**OPČINE**

Proseška, 22 - telefon št. 211-552

**Trgovina z optičnimi pripravami**



**TRST**

Ulica Carducci, 15 - Telefon 29-656

**TRGOVINA**

**ULIAN**

Tkanine, ženske torbice, dežniki itd.

**OPČINE**

Narodna ul. 55

**BUFFET**

**„Tomažič“**

**TRST**

Ulica Cassa Risparmio št. 3

telefon 35-301

TRGOVINA NA DROBNO  
IN NA DEBELO

# Kerže

TRST - Trg. S. Giovanni, 1 • Tel. 35-019

Emajlirani štedilniki in peči najmodernejših oblik za vsa goriva. Popolne opreme za kuhinje, jedilnice, restavracije, iz emajla, nerjavečega (Inox) jekla, itd. Električni likalniki, sesalci za prah, pralni stroji, grelci za vodo, hladilniki, dekorativni predmeti umetne obrti od keramike do brušenega stekla. Lestenci ter vseh vrst električne luči klasične in moderne oblike

PRODAJA TUDI NA OBROKE

*Urarna in zlatarna*

ANTON

MALALAN

OPČINE (pri cerkvi)

PROSEŠKA, 18

Telefon 211-465

BUFFET

«PINO»

(Pri Jožkotu)

TRST - Ulica Ghega, 3 - Telefon 24-780

TEKSTILNA TRGOVINA

Josip **PODOBNIK**

OPČINE

Telefon 211-090

ŽELEZNINA IN GRADBENI MATERIAL

OPČINE

PROSEŠKA ULICA 13 - TEL. 211044

A LO J Z

DANEU

GOSTILNA

*Ostrouška*

TRST

Ulica S. Nicolò, 1 - Telefon 37-918

XXI. TRŽAŠKI VELESEJEM

15. - 29. 6. 1969

# Tržaška knjigarna

*vabi v Palačo narodov, kjer bo v jugoslovanskem paviljonu razstavljala knjige vseh slovenskih in nekaterih jugoslovanskih založb. Sprejemali bomo naročila za vse razstavljene knjige.*

MED KUPCE BOMO RAZDELILI BOGATE KNJIŽNE NAGRADE!

**BCIKB**

**BANCA DI CREDITO DI TRIESTE**

*S. p. A.*

**TRŽAŠKA KREDITNA BANKA**

GLAVNICA LIR 600.000.000 — VPLAČANIH LIR 300.000.000

**Sprejema :**

Vloge na hranilne knjižice in na tekoče račune — menice na inkaso

**Nudi :**

Kredite na tekočih računih — Eskompt lastnih in trgovskih menic —  
Kratkoročna posojila — Predujme na blago in vrednotnice — Jamstva  
Investicije v vrednostne papirje — Krožne čeke — Plačila davkov in  
razne druge bančne operacije — Hranilčki TKB

**Dopisniki po vsej Italiji**

POSEBNI POGOJI E.S.A. ZA POSOJILA OBRTNIKOM

TRST

Brzjavni naslov: Bankred

Ulica F. Filzi števil. 10

Tel. 38-101 — 38-045



