

proti fevdalizmu«, kajti o uporu se da govoriti le, kadar stoji za njim družbena zavest!

č) In končno spada med te vrste dokazovanja tudi uporaba spoznanj 18. stoletja za oceno podobnih pojavov v 16. stoletju (o jeziku, str. 474; v 18. stoletju so na razpolago tudi še daljnosežne ocene, ki povezujejo ljudsko izobrazbo neposredno z vprašanji družbenega reda, se pravi s kmečkim upiranjem zoper graščinske zahteve!). Uvajanje ljudskega jezika ima pač različne razpone in pomene v 16., 18. in 19. stoletju, zato pa teh razponov in pomenov — pa tudi njihove ocene — ne gre mešati med seboj. Prav Bohoričev uvod, ki ga Melik navaja, bi mu pokazal v 16. stoletju razdaljo med jezikovnimi in političnimi koncepcijami — seveda bi ga pa moral uporabljati v originalu, ki ne razlikuje izrazov »slovenski« in »slovanski«, kakor jih loči prevod, marveč izrečno šteje vse Slovane, da so »enega jezika«.

Naj bo dovolj! V svoji knjigi o slovenskih kmečkih uporih sem se itak moral obsežneje in v širšem okviru lotiti tudi vprašanja razmerja med upori in reformacijo pri nas. Tam bo mogel bravec dobiti tudi popolnejšo sliko, ne pa posameznih iztrganih vprašanj, določenih po poti polemike in deformiranih s to potjo. Moram pa odkrito priznati, da sem ob grandiozni viziji kmečkih uporov v 16. stoletju le še enkrat zelo živo občutil, da so oni temeljna komponenta slovenskega razvoja v tej dobi, s katero ni mogoče postaviti v isto vrsto nobene druge. Če je podlaga za razhajanje z Melikom v tem, da ne morem izenačevati v tem pogledu reformacije z upori — in ne morem se znebiti vtisa, da plava nad njegovo polemiko prav ta misel — potem se pač tudi z nadaljevanjem tega razpravljanja ne bova mogla kaj prida zblížati v svojih historičnih ocenah.

Bogo Grafenauer

GLOSE IN KOMENTARJI

MIMOGREDE

V članku Boža Levca *Za zdrave odnose v kulturnem življenju* (Mlada pota 1961/62, št. 7) beremo med drugim tudi tole misel: »Seveda ne moremo kar na splošno vseh kulturnih navad preteklega ali sedanjega časa preprosto imenovati za meščanske.« Svojo misel naš avtor takole zaključí: »So pa nekatere oblike in odnosi, ki so zrasli na domačih tleh ali na zapadu pod krinko boja proti »ždanovstvu« v kulturi, ki ustvarjajo izrazito nezdravo atmosfero v kulturnem življenju zlasti v naših kulturnih središčih.« Če naš avtor v resnici želi pledirati za zdravo socialistično atmosfero v našem kulturnem življenju, kot sam zatrjuje, potem pač ne bi smel pozabiti na dejstvo, da s takšnimi simplifikacijami, kot je zgornja, nikakor ni mogoče kaj prida vplivati na razmere v domačem kulturnem hramu. S poenostavljanji namreč ne bomo prišli daleč. Tako nekdo proglašá vse, česar ne razume ali kar mu ne ugaja, za sentimentalni humanizem, drugi spet prav isti pojav opredeljuje kot dosežek in izraz meščanske (v pejorativnem pomenu seveda) kulture, tretji izjavlja, da je kultura tista, ki bega sodobno človeštvo, katero noče slepo zaupati tehnokratskim etatističnim špekulacijam našega časa, četrti zopet kot kak novodobni

Arakčejev naskrivaj izjavlja, da bi bilo najpametneje spraviti vse človeštvo v kasarno ali pa proizvodne komune in ga tam prav previdno administrativno in birokratsko pripravljati za vstop v višje faze družbenega razvoja itd. itd. Skratka, živimo v dobi vsesplošnih poenostavljanj, ki so tem bolj preprosta, čim bolj je naš svet zapleten, in s katerimi poizkušajo posamezni preroki in vidci na mah razrešiti vse, kar se zdi njihovemu čistemu umu in praktičnemu razumu nejasno, zapleteno, če že ne s stališča njihove ideološke temperature naravnost — sumljivo.

Kaj se pravi, da »ne moremo kar na splošno vseh kulturnih navad preteklega ali sedanjega časa preprosto imenovati za meščanske?« *Sancta simplicitas* — kdo in katera teorija pa sploh sili našega avtorja v takšne opredelitve? Ali ga silijo v to sumljive navade v našem kulturnem življenju? Ali pa morebiti ideološki razvrat posameznih generacij? Pa ne da bi bila avtorjeva misel izraz domotožja za birokratsko-administrativnim upravljanjem življenja? Ali pa ga moti »mednarodni kontrabant« idej in estetskih teorij, da o filozofiji sploh ne govorimo? In kaj je zdaj z Ivanom Cankarjem in njegovimi nenavadnimi navadami? Kako naj jih klasificiramo, da bo novodobnim sociologom to všeč? Se pravi, takrat, ko je Ivan Cankar pisal *Hlapca Jerneja*, so bile njegove navade proletarske, a takrat, ko je boemsko dobre volje poslal iz ljubljanske gostilne svojo palico s fijakarjem na Rožnik, se je močno približal, če se celo ni identificiral s svetom meščanskih navad in razvad. Torej, kot vidimo, na splošno vseh navad preteklega ali sedanjega časa res ne moremo kar mehanično opredeljevati in točkovati kot meščanske ali pa nemeščanske. Zakaj zgodba o palici ali pa o spovedi igra v Cankarjevem življenju določeno vlogo, ki pa jo lahko razumemo samo tedaj, če ne poenostavljamo življenja. Kajti nikakršna sociologija ne bo nikoli znala do konca razložiti ne *Hlapca Jerneja* ne palice, to menda je zdaj že jasno.

Vse te misli našega avtorja pa bi ostale v okvirih dobronamerne, a malce nejasne bojevitosti, če nam ne bi hkrati zatrdil, da se marsikaj dogaja tudi pri nas pod krinko boja proti ždanovstvu v kulturi. O tem, da je imel Ždanov zelo nejasne in nesrečne pojme o kulturi, ne kaže več razmišljati. Res pa je tudi, da se zaradi najbolj ekstravagantne slike Salvadorja Dalija še nikomur ni skrivil las na glavi, medtem ko so se zaradi enega samega stavka »postanovljenja« krivile hrbtenice in lomile življenjske usode. O tem pa velja še kar naprej razmišljati, toda ne v okvirih simplifikacij našega avtorja, ki mehanično reže kulturno in umetniško problematiko v nekoliko vulgarne sociološke rezine.

♂