

sta bili sprejeti tudi ostali risanki *Kovačev šegrt* Zlatka Boureka in *Bumerang* Borisa Kolarja, prav tako tudi znana filma *On* (Puriša Djordjević) in *Čovek bez lica* (Bato Cengić). Slovenci tudi tokrat nismo bili zastopani s svojim filmom, kar postaja resen kulturni problem.

Proti odločitvam žirije ni bilo čuti resnejših ugovorov, čeprav bi si marsikdo želel drugačen izbor nagrajencev. Zanimivo je, da je bil nagrajen samo en eksperimentalni film (*Science Friction*) in da sta dobila glavni nagradi filma, ki ju v resnici lahko visoko cenimo zaradi čistosti izpovedane misli in formalne dovršenosti — zaradi zaključenosti, celovitosti umetniškega dela. Eksperiment je natančno to, kar pove beseda: poskus, da se razbijejo stare šablone in ustvarijo pogoji za novo umetnost. Ni torej cilj, temveč sredstvo za doseg nekega cilja. Kajpada dragoceno sredstvo, ki odpira sleherni umetnosti nove poti in brez katerega bi umetnost obtičala v kolesnicah rutine.

Festival v Oberhausenu je nudil bogastvo doživetij prav s tem, da je gledalec lahko videl ob umetniško dovršenih filmih tudi celo vrsto zanimivih poskusov; ob najrazličnejši tematiki tudi iznajdljive formalne rešitve. Omenili nismo vseh filmov, ki bi to zaslužili, ne japonske pravljice o bambusovi princesi ne argentinskega dokumenta o tatovih mačk, ki nam v nekaj minutah pove več o socialnih razlikah kot dolg članek. A kako bi bilo mogoče z enim pogledom dojeti ves kaleidoskop ustvarjalnosti na tem področju, kako pregledati vsa nešteta pota kratkega filma?

Vladimir Koch

POLEMIKA

REPLIKA

Nerad se vnovič spuščam v polemiko, posebej ker ob takšnem pisanju stališča — omejena le na sporne točke — predstavljajo nujno delno deformacijo celotne podobe. Toda način polemike V. Melika (str. 472—476) zoper moje kratke popravke (str. 166—168) me vendarle sili k nekaj ugotovitvam:

1. Sodim, da poudarek pomena dela našega protestantizma za »težko pot dozorevanja slovenskega ljudstva v narodno enoto«, ker je slovenskemu ljudstvu dal »orožje, brez katerega začetega boja ni bilo mogoče dokončati« in ki je »bistveno sodelovalo pri oblikovanju skupne zavesti«, ne govori le o »slovenski knjigi in knjižnem jeziku«, marveč tudi o epohalnem pomenu reformacije za slovenski narodni razvoj kot tak.

2. Zoper premalo argumentirane nove trditve je vselej mogoče navesti odgovor, vsebovan v že objavljenih delih. Melik je kot »nesporne« navedel nekatere interpretacije puntarskih zahtev, ki pa so v resnici po starejših analizah (ZČ VIII, 1954) sporne in zato te analize iz leta 1954 odgovarjajo pač tudi na njegove trditve iz leta 1961.

3. Čeprav Melik ni govoril o jezikovnih spremembah v 16. stoletju prav v Ljubljani, šteje pač tudi Ljubljana k slovenskim mestom. Novih podatkov o razvoju v tem mestu pa pač ni lahko združiti z Melikovim oporekanjem pomena Trubarjevih predpisov o »slovenski« in »nemški« šoli (pri tem je napačna tudi trditev, da bi imela v tej »nemški« šoli latinščina poglobitno

mesto!) in prav tako ne z zatrjevanjem, da je uvedba slovenščine kot knjižnega jezika posebej »izraz težnj takratnega meščanstva«; to so trditve, zaradi katerih sem opozoril na podatke o naraščanju veljave nemščine v Ljubljani v tem času.

4. Iz Melikovega odgovora postaja jasno, da je pri kritiki mojih izvajanj o prekrščevalstvu zamešal označbo *ohranjenih virov* o konkretnih prekrščevalcih in razpravljanje o *prekrščevalstvu samem* ter po prvem kritiziral drugo. Seveda bi mogel vzeti v roke vse vire ter povedati, ali se mu označba ne zdi pravilna, popolnoma napak pa je po tej opombi o virih trditi, da prekrščevalce »omejujem« na nemško meščanstvo in prekrščevalstvu dajem »značaj Slovcem tujega gibanja«, kajti *ta trditev* je res »v nasprotju s konkretnimi krajevnimi podatki v tekstu in na zemljevidu v *Zgodovini*«, kakor je — nemara nehote — sedaj sam zapisal.

5. K Melikovim izvajanjem o naši reformaciji kot »enem velikih uporov proti fevdalizmu« se omejujem le na metodološke pripombe.

a) Na opozorilo, da je mogla tudi reformacija »služiti kot streha zelo različnim družbenim težnjam«, odgovarja Melik, da je v primerjavi s katolicizmom nesporno demokratičnejša ureditev cerkvene organizacije in verskega življenja tudi »najbolj zmerne reformacijske cerkve« nujno »posredno rušila vero v fevdalni red« (474). Če razumemo pod »dogmatizmom« v zgodovinopisju dokazovanje s teoretičnimi postavkami, katerih veljavo bi moral historik najprej dokazati, pa te zahteve zgodovinske metodologije ne upošteva, je to tipičen primer dogmatičnega dokazovanja; ta postulat »teorije« je namreč nevzdržen, če ne vzdrži praktične preskušnje (v tem primeru dejstva, da so različne reformacijske cerkve z uspehom za več stoletij prevzele v celi vrsti evropskih držav in dežel za več stoletij prav takšno in tako močno *ideološko* obrambo fevdalnega reda, kakršno je dotlej in istočasno z njimi drugod nosila katoliška cerkev).

b) Prav v to vrsto dokazovanja spada stališče, da je »meščanstvo« pri nas obrnjeno »proti fevdalizmu« in da kaže pri nas »meščanstvo« kot *družbeni sloj* — le tako je mogoče razumeti besede o »zaveznikih« plemstva — v 16. stoletju protifevdalne težnje. Da bi mogli takšno trditev sprejeti, bi moral Melik najprej pokazati, da vzdrži praktično preskušnjo vsega tega, kar so o težnjah našega meščanstva in stališčih protestantskega gibanja do njih ugotovili Albert Kos, Ferdo Gestrin in Josip Žontar.

c) Prav tako spada v dogmatične postulate teorije trditev, da je uvajanje slovenskega jezika rezultat zahtev *meščanstva kot družbenega sloja* in koncesija plemstva svojim družbenim zaveznikom. Kje je dokaz za to stališče? Kje argument, da so predstavniki meščanstva ob povezovanju s plemstvom postavljali takšne zahteve? Ali ni tu — poleg zahtev same verske organizacije — osnovnega pomena predvsem tolikokrat izražena pretresljiva ljubezen do slovenskega kmečkega ljudstva (Trubar!), do tistega ljudstva, ki je neposredno pred reformacijo s kmečkimi upori dvignilo svoj glas in pokazalo svoj pomen? Tragedija teh naših velikih ljudi pa je bila seveda v tem, da jih je toliko openjala fevdalna miselnost, da jih iskrena in globoka ljubezen do ljudstva ni mogla združiti z ljudstvom tudi v njegovih družbenih težnjah. Očitno se niso niti zavedali globokih dialektičnih nasprotij med tem izhodiščem in družbenoideološko vsebino svojega dela; prav tu pa je temelj za zavračanje Melikovega izraza »*upor*

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