



Taras Kermauner

UVOD V TRETJO KNJIGO POEZIJE SLOVENSKEGA ZAHODA*

1.

Analizo pesništva slovenskega Zahoda začnem tokrat s Staničem, ker tisti, ki so v okviru tretje knjige starejši od njega, še niso pesniki v pravem pomenu besede (Zizenčeli, Japelj itn.); in tudi še ne izdajo zbirk, razen Knobla, Staničevega generacijskega sovrstnika, vendar je Knoblovo pesnjenje omejeno na nižji slog in svet tedanje ulice oz. kmetiškega roba, na nekakšno tedanjo lumpenstilnost. Stanič pa je že kompleten: izraža svetovni nazor, religiozne, moralne, ontološke, socialne ideje, ki jih ima premišljene. Zanj je značilna kombinacija srednjeveškega in razsvetljenškega sveta, se pravi tisto, kar obvladuje še današnja Evropa in Slovenijo, čeprav na škodo srednjeveško verskega. Stanič je še zmagel sintezo obeh momentov, kasneje je postajala vse težja, danes pa je že osnovni eksistencialni problem Evrope vprašanje: ali je še mogoče razsvetljenski – liberalni – moment osmisлити z verskim, imanenco s transcendenco.

Sam verujem, da je to mogoče; ta osmislitev je moja življenjska naloga. Se pa zavedam, da naloge ne bo mogoče rešiti s takšno preprosto srednjeveško vernostjo, kakor jo je poznal Stanič; da bo treba vključiti v sintezo ali v rešitev problema ves zgodovinsko strukturalni razvoj Zahoda zadnjih dveh stoletij, s tem vso problematizacijo – vse do avtodestrukcije –, ki jo dokumentirata tretja knjiga PSZ, tj. Kettejev že frivolni cinični, uživaški odnos do božjega, spodbijanje cerkvenega, ki se je začelo, kot ponazarjam, že pri Gregorčiču, predvsem pa izkustvo, ki ga podaja v svoji poeziji Kosovel. Vsaka prepričljiva in kompletna vernost mora odgovoriti, in to trdno, na vsa temeljna in strašna vprašanja, ki jih zastavlja Kosovel, na ves sodobni evropski obup, na nihilomelanholijo, skepticizem, relativizem, nihilizem.

Tretja knjiga je načrtno komponirana tako, da začnja s ponazoritvijo povsem trdnega sveta pri Staniču, in to ne kakšne poljubne zasebne (pesniške) uspešnice, ampak sveta, ki je še danes temelj in nepresegljiva vrednota zahodne produkcijske

* Ko sem pisal spremne besede k tretji knjigi *Poezije slovenskega zahoda*, sem se znašel pred dilemo: ali naj napišem le nekaj potrebnih informacij za bravca, da bi se v knjigi bolje znašel, ali pa naj empirične analize (niz dvajsetih esejev o različnih slovenskih pesnikih s tokraj in onkraj zahodne slovenske meje, plus dodatek, v katerem obravnavam Kosovelovo versko poezijo) nadgradim z generalno sodbo o slovenski zgodovini in strukturi, potegnem skoz eseje rdečo nit oz. opozorim nanjo in jo še okrepim. Uvidel sem, da tako obsežne – analitične – sinteze knjiga ne bi prenesla, saj ne bi šlo več za spremne besede, ampak za nov tekst, nastal tudi v drugem času; niz dvajsetih esejev sem pisal l. 1985 za tržaški radio, bil je v njem tudi emitiran. Zato sem se odločil, da tega zaključnega eseja v tretji knjigi ne objavim; da pa ga ponudim reviji Sodobnost, ki – oz. njen urednik – kaže do mojega zadevnega dela zadnje čase naklonjenost ali vsaj uvidevnost, za kateri se mu že vnaprej zahvaljujem.

družbe, osnovane na kapitalu, delu, marljivosti, samoodrekanju, varčevanju, shranjevanju, predvidevanju naravnih in drugih sprememb, racionalnosti, zaupanju vase, kar pa vse zmore Stanič podrediti božji absolutnosti. Bogu kot primumu, se pravi, ne dopustiti, da bi človekov, v Staničevi poeziji že zelo jasen subjektivizem, prerasel okvirje, ki mu jih je začrtal Bog, kakor ga je pojmovala tedanja tridentinska katoliška Cerkev (KC).

Stanič je temelj nepoetičnega, neavtorefleksivnega, moralno delaholičnega slovenstva, brez katerega slovenski vstop – ali vračanje – v Evropo načelno ni mogoč. Naj kakor koli spodbijamo v Staničevi poeziji vzpostavljene eksistenciale, moramo jih, vsaj »instinktivno«, praktično udejanjati, jih imeti kot osnovne socialno moralne vrednote, če hočemo ostati v družbi, ki stoji in pade s stalnim večanjem produkcije in produktivnosti, tehničnih inovacij, poznavanja in predelovanja družbe ipd., vsega, kar pride že takoj po Staničevi dobi – s Prešernom – pod vprašaj in kar strastno našteva Kosovel kot nerazrešljive človeške stiske. Slovenska poezija od Staniča naprej je poezija – naraščajoča zavest – odkrivanja teh stisk, njihovega poglobljanja, tragizma, pretresljivosti, trpljenja; kajti skaže se, da je svet proizvodnega dela in trdnega zaupanja v zanesljivo – tedaj še od Boga vódeno – Naturo nezadosten. Od Staniča naprej se slovenski svet – s poezijo vred – neznansko diferencira in avtodestruira.

Vendar Staničeva linija optimizma in čvrsto pred Bogom zaslužene tosvetne sreče ni edini temelj slovenstva, čeprav je vidna že od začetka, od Trubarja oz. – v okvirju PSZ – od Zizenčelija, ki je Valvazorjev sodobnik, in piše stoletje in več pred Staničem. Tedaj se dogodi po protestantizmu naslednja etapa slovenske »liberalizacije«, medtem ko se ta – tipično evropska – struktura kot temeljno slovenska oblikuje v razsvetljenstvu, z Vodnikom in Zoisovim krogom. Zizenčeli razloži že celoten liberalno razsvetljenski program: ne vera v Boga, ne pobožnost, ne srce, ampak Knjiga, posvetna kultura, ki je edino pravo razsvetljenje – Luč; pomen samostojne Narave, delo človeka, ki je individuum in je samobitna osebnost. (Njen simbol je, še do danes, Valvazor.) Ta platforma je že samorazumljena polemično: zoper vse tiste, predvsem klerike v KC, ki so se načrtno upirali temu, da bi tudi Slovenci prešli v razsvetljenstvo.

Lavrenčič sredi 18. stoletja, torej tik pred izbruhom slovenskega razsvetljenstva, prepričuje svoje brave, da je krivec vsega človeškega zla prav človeški jezik; jezik in knjiga mu pomenita skoraj isto, kajti gre za jezik avtonomije, za takšen, ki se ne zadovoljuje, da bi ostajal v mejah katoliške moralke in filozofije. Lavrenčič pojmuje avtonomijo človeka še izrazito kot amoralnost (preklinjanje, sleparjenje, krivično priseganje, opravljanje, laganje). Ve, v čem je bistvo: da emancipirajoči se človek noče naložiti pokore; da se noče podrediti Bogu, s katerim pa je mišljena tradicijska in oblastniška KC. Vendar pa gre Lavrenčič čez to omejenost. Vidi, kar vidimo danes, in kar so neoblastniški, globoki, zares verni duhovi znotraj KC videli v vseh časih: kaj se zgodi, če človek nadomesti transcendentnega Boga kot absolutum sam s sabo; prav ta – praznoverska – predpostavka je v bistvu razsvetljenstva in liberalizma. Lavrenčič ve, da se človek ne sme »vzdigniti čez Boga«; s tem se vzdiguje tudi »čez bližnjega«, kar je osnova vseh kršitev humanizma, in »čez sebe«. Zaradi napuha bo kaznovan. Zizenčeli se tega – še – ne zaveda: Knjiga – zgolj človeška kultura – mu je pozitivna kot taka. Lavrenčič pa postavlja merilo: zlo je, kar je »tvojemu bližnjemu škodljivo«. Kar je spoznanje, pomembno danes enako kot nekdanj; kajti osnovno merilo zanj je Drugi, njegova blaginja, ne Jaz.

Te krščanske osnove, iz katere je zrasel humanizem, dejansko ni mogoče brez škode in kazni kršiti. Kdor jo krši, ga čaka »pekla«. To je pomen in bistvo pekla:

uničevanje drugega. To je »večna smrt«. To Smrt opeva oče Romuald – smrt kot nepresežno kazen za vse kršitve ljubezni zapovedi do bližnjega oz. za napuh; tudi za zatiranje bližnjih, za to, če so se hoteli vzdigniti nad soljudi in Boga; skratka, za greh. A ob grehu, ki se ga zaveda tudi marsikak moralno občutljiv liberalec, ki je humanist, obstaja za Romualda še »večnost«, še Bog. Svet ima tedaj še absolutno mer(il)o in cilj.

Stanič spaja tosvetni optimizem in božjo večnost, socialni angažman in moralno čistost Zizenčelija in Lavrenčiča. (V tem je še danes zgleden.) Se pa že od začetka slovenstva ali tistega, kar danes imenujemo slovenstvo, od Trubarja, oglasi nekaj, čemur se Stanič v svoji pesniški zbirki sicer ne posveča, a iz česar sploh poje: vsaj rudimentarna narodna zavest je pogoj tudi zanj, saj brez nje ne bi imel pobude pisati v slovenščini, in celo pesmi. Slovensko pisanje se ne porodi le zaradi tesnejšega stika z verniki, kajti Stanič se obrača že na deloma kultivirano občinstvo, ki ni več zgolj cerkveno občestvo. To občinstvo pa ne more biti nič drugega kot zametek laično razsvetljenske javnosti znotraj – razvijajočega se – slovenskega naroda.

Zavest lastnega – avtonomnega, emancipiranega, dejansko v razsvetljenstvu in nato v romantiki oblikujočega se – naroda nastaja postopoma. Lepo vidimo, kako se izvija iz fevdalnih okvirjev, vezana še na fevdalne pokrajine, na pripadnost kranjstvu, deželi. Kranjska dežela kot najbolj slovenska postaja drugo ime in simbol za to, iz česar bo zrastle nacionalno slovenstvo in nazadnje slovenska neodvisna država.

Japelj obnavlja fevdalne vrednote: kraljico, junake, zvestobo, ljudstvo, fevdalno pokorščino oz. sploh fevdalni red, obrambo dežele, gradove, plemiško dedno pravo, a vse to veže na idejo »kranjske zemlje«, na njeno »slavo«; kot že Valvazor. Prav omenjene pozitivne lastnosti, ki so Staniču, Lavrenčiču, Romualdu tuje, pol stoletja kasneje uporablja slovenska nacionalna prebujala, jih posvoji, pomensko predela, zaostri iz obrambe v napad, v aktivizem emancipirajočega se Naroda. Ta preobrat je najbolj nazorno viden pri Koseskem, še bolj direktno – in s tem poenostavljeno, enostransko, ultranacionalistično, šovinistično, skoraj rasistično – kot pri Prešernu.

Slovenci smo pri Japlju še močno odvisni od gosposke, od cesarice, ki začenja zamenjavati kot vrhovna moč Boga; kot da izhaja – samostojna slovenska – narodnost od fevdalnih gospodov, iz njihove volje in naklonjenosti, ne iz volje samih Slovencev oz. iz naravne nuje, iz same narave. To je pač prehodna socialno ideološka oblika, ki omogoča postopen prehod iz fevdalizma k liberalizmu, iz univerzalizma v nacionalizem. A v tem prehodu se zgodi nekaj bistvenega: zavest naroda – najprej elite v imenu naroda – o sebi je že tolikšna, da dobi narod svoje posebno ime, ne več vezano na fevdalno deželo. Japelj imenuje kot osnovni zbirni pojem in vrednoto Slovence: ti pa nikakor niso več le Kranjci, saj je recimo Lavrin Goričan. Slavenci so že – več kot le in nuče – Slovenci.

Vodnikov »učenec« Bilc se že zaveda, da je slovenstvo enota. Da pa bi neka etnija mogla postati narod in kasneje nacija kot država – tega cilja Bilc še nima, a je njegovi drži inherenten –, se mora poenotiti iz lokalitet; nacionalno kodificirani jezik se oblikuje iz dialektov, lokalne zavesti prehajajo v eno samo. Da bi se to moglo zgoditi, je potrebna enotna zavest, zavest o enotnosti, in elita, ki to zavest, ko se je zave, širi, propagira; na čelu elite pa njen voditelj, kajti v njem je enotnost simbolizirana in personalizirana v tisto, čemur pravijo nacionalisti kasneje narodni osebek, ne le narodna bit. Bilc ugleda takšnega voditelja v Vodniku.

Značilno je, da tedanji slovenski voditelj nima še vojaške narave; to dobi pri Koseskem, s tem Koseski daleč, tako rekoč za stoletje prehitil slovenski razvoj. Vodnik je utemeljitelj naroda kot kulturnik, kot človek Besede, a avtonomno

človeške, ne božje, kot terjaja srednjeveško krščanstvo; je »mogočni besedar«, je »kranjski pevec«. Je »mojster«, Tudi »starinar«, kar pomeni nekdo, ki zbira starožitnosti, a ne iz užitka nad starinami, iz larpurlartizma, ampak z jasno zavestjo, da s tem išče v preteklosti temelje slovenstva. Obenem pa Vodnik Slovence vrača k njihovi Naturi. Je sintetik (avtonomne človeške) Kulture in (avtonomne) Nature, kot se spodobi za razsvetljenca. Pohlinov mestjanski, s tem izkvarjeni jezik je vrnil v njegovo naravno, torej popolno stanje; ga je »očistil«; čiščenje postane v naslednjih dobah osnovni pojem nacionalizma. Ob tem, da je Vodnik gojil kulturni »spomin«, je v celoti deloval vzgojno: pesmi je pisal, da bi te »Slovence prav modrile«; da bi Slovenci dobili tisto kulturo in vednost, brez katere ne bi mogli postati samobiten Narod; torej zveza Kulture in – domače »Zgodovine«. (Kot vidimo, uporablja Bilc že temeljne pojme vsakega naroda.) Vodnikova največja subjektivna zasluga – poenotenje naroda (»zalogo je slovensko spravil skup za vse«) – je hkrati najvišja objektivna vrednota.

Čeprav je Bilc duhovnik, enako kot Stanič in verjetno vsi do zdaj naštetih v tretji knjigi *PSZ* obravnavani slovenski pesniki, v tej pesmi naroda ne utemeljuje na Bogu, kar bi Stanič zagotovo storil. Skupšpravitelj Slovencev je najvišja vrednost: »to ima v sebi vrednost z dragim zlatom«; zlato je največ vredna kovina, je absolutno merilo za vrednost vsega drugega. Neumrljiv ni več le Bog oz. odrešeni človek, če se je očistil vseh grehov, kar še velja za duha Staniča in Lavrenčiča, ampak narodni buditelj in utemeljitelj: Vodnik je »neumrjoče v našem srcu«. – S tem je dana, vsaj v zasnovi, ne še diferencirano in pluralizirano, celotna slovenska struktura.

2.

Žakelj Ledinski in Svetličič kot Prešernova dediča sodelujeta v problematiziranju človeškega življenja oz. v stopnjevanju zavesti o njegovi vprašljivosti, težavnosti; s tem slovensko zavest o svetu ponotranjata, delata bolj različnostno. Iščeta smisel bivanja (»življenja namen«). Onadva in njuni nasledniki bodo v glavnem kombinirali, kar je bilo na začetku postavljeno: delo, marljivost, modrost, ponos, moralnost ipd., obenem pa bodo vse to začeli – in vse bolj – spodbijati, saj se bodo vse bolj znašli v svetu izločenega Boga, torej brez tistega trdnega Smisla in Temelja in Varnosti, ki so tvorili še zanesljivost Staničevega sveta. Zvečevala se bo trudnost, ki jo je čutil že Stanič, a jo je premagal v skladu z Bogom.

Čeprav je Svetličič duhovnik, mu Bog očitno ne pomaga več; ali vsaj v glavnem ne. Svet postaja iz jasno predvidljive poti, na kateri Bog vodi človeka, da se ne bi izgubil, »goščava«, temà, nesreča, zvičajnost – a ne Heglova, ki pelje v umno rešitev, ampak prevara, ki pelje v zablodo. Življenje postane »zevajoče strašno brezno«. To pa je že izkustvo, s katerim se kot osnovnim ukvarja tudi Kosovel; ali pa ga socialno politično dokumentira Torkar kot življenje v stalinističnem zaporu, kot načrtna pošastna mučenost. Torkar upesnjuje: Ironija usode – zgodovine – je ta, da so postali mučitelji prav tisti, ki so revolucijsko zmagali v imenu absolutno osamosvojenega, razsvetljenega radikaliziranega samobitnega človeka. Kar kaže, da so bili Kosovelovi dvomi o revoluciji in njeni vrednoti utemeljeni; da Staničeve drže ni mogoče površno in napuhnjeno odstraniti kot drže srednjeveške praznovernosti, neemancipiranosti, šibkosti, ne-umnosti. Čeprav je res, da sama Staničeva optimistična drža preprostega veselja danes ni več zadostna. A to je stvar nove artikulacije navzočnosti Boga v našem svetu, ne pa možnosti, da bi živeli brez transcendentnega Boga.

Značilno za Svetličiča je, da v problematizaciji sveta ni vzdržal; da je svoje svetobolje nazadnje podredil zoperrazsvetljskemu in zoperavtonomističnemu duhu. Svetličič ne veruje ne le v to, da se lahko človek bori sam zoper zlo – kar je v redu skepsa –, ampak ne vidi niti možnosti, da bi se človek s pomočjo Boga boril, prizadeval, kot veruje Stanič; odpove še tudi človekovi delni avtonomiji, takšni, kot jo zastopa drugi vatikanski koncil. Zanaša se le, kot neboljena deklica pred zmajem, na angela varuha, zgolj na Boga. Zgolj na molitev.

Svetličič je antiteza Koseskemu. Je drža človekove odpovedi sleherni lastni moči. To je linija, ki vodi kasneje do Zajca, le da Zajc ne veruje niti v božjo pomoč več. Bogve, koliko je vanjo v resnici veroval Svetličič. Morda je z bogovdanimi verzi le blažil svoje desperatstvo. Od njegovih časov naprej dobi tudi obup v okvirju pesništva slovenskega Zahoda legitimno pravico do eksistence znotraj naroda in ljudi kot konkretnih posameznih oseb.

Žakelj Ledinski je primer pesnika, ki se v začetku nima za Slovenca, doživi pa narodno razsvetljenje. Se pravi, da ima sredi prejšnjega stoletja slovenstvo že tolikšno moč, da koga iztrga iz potujčenosti, iz prepričanja, da je vredna le nemška – ali italijanska – kultura/družba/zgodovina. S tem je dokazano, da je slovenski nacionalni subjekt tedaj strukturno že emancipiran, celo fascinanten; da je povezan z Moralo, z Resnico oz., z vero ljudi, da pomeni biti zvest lastnemu Narodu biti pošten in pravičen: biti pravi človek. Posebej pomembno pa je, da izraža Žakelj svojo pripadnost slovenstvu kot odpoved emancipirani, verjetno liberalni (nemškutarski) drži, ki dela človeka za prevzetnega (»sem vaju bil pokonci se nositi«, se nikomur »ne ukloniti«). Zdaj se človek v temelju spremeni. A ne v ponižnost do Boga, kot Stanič, ampak do »Mater Slovenije«, do »njene duha«, kar pomeni, da slovenstvo zanj ni le nekaj naravnega, ampak največja osredotočenost biti, prostor Duha, prostor Lepote (»prelesti«). Opredeliti se za »rodno zemljo« pomeni »predramiti« se. Prebujenje ni več v Kristovo obljubo – vero – Novega življenja, ampak v Narod. Začenja se obdobje nacionalizma kot nove psevdoreligije, ki zamenjuje Boga z absolutnostjo Naroda. – Ta linija traja vse do danes. To je linija dejavnega »domoljubja«. Naš dom je »Slovenija«. Žakelj poudarja, da sta simbola za to narodno domoljubje v enaki meri Prešeren in Koseski.

Koseskega slovenska zavest od druge tretjine prejšnjega stoletja naprej ni hotela več priznati iz več razlogov. Eden med njimi je bil gotovo tudi ta, da se je vse do l. 1941 sramežljivo zadrževala pred skrajn(ostn)im nacionalizmom. Prešeren ji je služil za pokritje njene želje, da bi se kazala kot blaga, humanistična, zgolj obrambna, mirna; in je takšna, razen redkih izjem – Levstikov *Tugomer* –, tudi bila. Koseski pa je to držo razkrinkal, ker je govoril direktno, strastno, divje, agresivno, voj(šč)asko, ubijavsko. Seveda v imenu najvišjih vrednot nacionalizma: v imenu Naroda. Za kar si je Koseski prizadeval, je sto let kasneje surovo udejanila slovenska revolucija.

Koseski nenehoma poudarja: »gremo na boj«, na boj za uveljavitev »domačega zakona«, ne človečansko univerzalnega! V jedru nacionalizma je etnocentrizem, poganska plemenska skupnost; da bi nacionalizem izgubil svojo barbarsko naravo, se mora omejiti s humanistično kulturo. Ta kultura pa Koseskemu izrazito manjka. Tudi njegov jezik je znamenje radikalne samovolje ne le jezikovnega, ampak načelnega barbara: besnega nacionalista, ki je v bistvu tak samosilnik, da sam ustvarja tudi zakone jeziku, se ne drži nobenih tradicionalnih okvirjev, zakonov in pravil dane realitete. To svojo brezmerost, ki kombinira novoveški napuh z arhaično barbarskostjo, je Koseski skrival za legitimizem; a je bil to le paravan. Žal je celotna slovenska zavest dozdej nased(a)la temu paravanu; Bleiweis je paravan taktično

potreboval. Resnica je ravno nasprotna od tiste, ki nam jo sporoča konvencionalna sodba o Koseskega poeziji-drži. Koseski je izraz najbolj ekstremne slovenske napadalno osvojevalne drže: tiste, ki jo danes v Evropi najbolj nazorno zastopa vesoljno srbstvo. Dejansko je Koseski najbolj pristen prednik in ideolog slovenske nacionalistične revolucije med leti 1941 do 45, tako partizanske kot domobranske.

Koseski v navajanih verzih ne poudarja le poguma, ki ga kažejo »čvrsti Slovenci«. Bistvena je zveza tega poguma z nasilnostjo, s skrajno vojaško silovitostjo. Nenehoma se vračajo zloženke kot »desnica... udari, razruši ko tresk«; torej rušenje »grade naskočimo, tabor pred nami drobi se ko pesek«. Neverjetna strast po takšnem premaganju nasprotnika, ki je nujno sovražnik, da zmagovanje pri priči preide v destrukcijo drugega, v tisto držo, ki je krščanski najbolj nasprotna; tudi Lavrenčičevi; Kosovel pa ponotranja – kot problem in usodo – obe, a agresivnost zmerom znova sam v sebi preмага. Koseski pokaže resnico nacionalizma: da je vsaj toliko kot potrjevanje jaza v pomembno uničevanje vsega, kar ni – kolektivni – jaz.

Koseski je že nemalo raznovrsten; seveda ne v različnih državah, kot Kosovel, ampak v pluralizaciji momentov znotraj ene same države: znotraj nacionalizma. Važno je, da smo Slovenci do zdaj vse premagali; Slovenci kot del ali srčika Slovanov. (Po logiki, ki je danes za tolikere enaka: Slovenci kot Veneti itn. Med temi rodovnimi vrednotami – Slovenci, Slovani, Veneti – vlada indiferenciacija, enačaj.) Premagali smo obe rimski cesarstvi: zahodno in vzhodno (»dva Rima sta sinom slavjanskih planin pod mečem se vdala«). Burboni – francoski kralji – so »prisegli na bukve slovenske«, tj. na slovenski zakon, na zakon, ki je naš, torej so bili odvisni od nas; odvisnost – podložnost – drugega od našega jaza je eno od bistev in namenov nacionalizma. (Vse to je Prešernu povsem tuje.) Močnejša kot je zavest danosti – da smo Slovenci v prvi polovici 19. stoletja šele etnija, za takšno nas je imel in kot takšne nas je hotel ohraniti Kopitar –, močnejša je ne le iluzijska, ampak aktivistično pobujevalna, propagandno angažirajoča zavest o slovenski premoči nad vsem svetom. Iz takšne zavesti se rodi kolektivni narcizem nacionalizma, ki pa je obenem tudi kolektivni imperializem. Subjektivna strast zamenja trezno oceno realitete in realnih možnosti.

Svoboda je osnovna vrednota nacionalizma: svoboda naroda. Koseski jasno pove, na kaj je vezana: na zmago (»premago«) in s tem na »železo«, tj. na orožje, krogle, nož. Pogum terja, da borec ni sentimentalni; da ni humanist. Staničevo veselje nad svetom, ki je božje harmoničen, se tu radikalizira in poenostri v veselje do boja, do vojne, do ubijanja (radostno vrisnejo, krepko pritisnejo, udarijo srčno, ne štejejo klad – ne štejejo mrtvih). Vse je podrejeno pokonča(va)nju sovražnika: »hujše mi planemo, urnejše zmanemo, v prah spremenimo sovražno pošast«. Nobenega usmiljenja s poražencem. Človek, ki ni naš, ki ne sodi v našo etnijo-nacijo, je s samim tem dejstvom »ostudni tujec«, pokveka, hudič; skažence in izrojence pa je treba odstraniti s sveta, svet od njih očistiti. To pomeni uničiti, kar nismo mi, pa čeprav je to »stoleten hrast« – hrast je simbol germanstva –; tega moramo »v migljaju« – v hipu – »raztrgati«. Razen nas sme biti na svetu le še prah in razsekana drva. Koseski ima trdno vero, da bo do tega kmalu prišlo (»že bliža se dan... zmage«), ne glede na to, da je »sovražnika kot listja broj«, torej zelo veliko. Le iz takšne države je mogoče razumeti slovenski upor l. 1941 zoper tedaj vsemočne Nemce.

Ta upor se upornikom ne zdi tvegan, izzivalno pustolovski; nasprotno. Je upor tistih, ki imajo več od drugih; ki so več od drugih (»več ljubelega naše domovje ima kot celega sveta države, bogastva neskončno v naročju gora« itn.). Te besede niso le pesniška pretiravanja. Izraz »neskončnost« je treba vzeti dobesedno. Prej – pri

Lavrenčiču, Staniču – je bil neskončen le Bog: zdaj sta neskončna Domovina in Narod. Treba je le izločiti hudiča, ki sega z roko po našem bogastvu in po nas, pa bomo večno živeli iz neskončnega bogastva, ki nam je dano po Naravi. To je drža naivnega liberalizma-naturizma-nacionalizma po vsej tedanji mladi Evropi. Koseski le aplicira na Slovence, kar drugi egoistično zadržujejo za Angleže, Francoze, Nemce. (To je drža današnjih slovenskih nacionalističnih desničarskih strank.)

Slovenci za Koseskega nismo narod brez zgodovine, kot smo kasneje za Cankarja in avtokritike. Podobne trditve, kot jih izreka Koseski (in kot jih je Davorin Trstenjak), so izrekli tudi nacionalistično stalinistični Rusi po drugi svetovni vojni in danes enako ustrojeni Srbi. Zdi se smešne, a niso; prej so grozljive, saj utemeljujejo absolutno zahtevo vsake – tudi slovenske – nacije po vladanju nad drugimi; utemeljuje neskončno samozavest neke socialne grupe. Med Koseskega – slovensko itn. – naivnostjo in nesramnostjo je le neznaten prehod; nacionalizem je obenem drža Pravice in Maščevanja, Resnice in Pohlepa, Veličine in Destrukcije.

Zaželeno – lažno dejstvo, da smo – da naj bi bili – Slovenci stebri Avstrije in sveta, utemeljuje pesnik s podatki, ki jih ima za verodostojne. Slovenci sodimo na »prestol« – torej nam je usojeno, da smo kralji – sveta, ker smo takšni že od nekdaj. Niso nas poenotili šele Vodnik ali Trubar ali Prešeren. Naša svetovna slava je prvobitna. Slovenija je bila zaščitnik – v fevdalnem jeziku pomeni to gospodar – Evrope že pred Rimom: »Preden Bizanc in Rim kovala verige narodom, bila Evrope si varuh«, namreč Slovenija! Bila si »mirnemu svetu razum«, tj. tisto, za kar imamo danes štaro Grčijo, za zibelko filozofije. Svetu »bojnemu bila si meč«, torej vojaško najmočnejša, kot država Aleksandra Velikega. Obenem pa je Slovenija ekonomsko najmočnejša na svetu, podobno – ali bolj in sploh – kot sodobna Anglija. Grki in Trojanci so se borili z orožjem, ki jim ga je prodajala – in ga sama izdelovala – Slovenija: »jeklo v trojanski prepir vitezom dajala si«. Na arbelškem bregu je že zmagala »slovenska moč«. Dioklecijan, Justinijan, Belizar so vsi Slovenci. A ne kot banalni nasilneži. Ampak kot nosilci »vere in pravice«. V kar veruje vsak nacionalizem za svoj narod. To je pravica in je Kultura že od nekdaj. (»Učil je, ne zabi, Slovenec modrost, ko glodal še Nемец je medvedovo kost«.)

To je poezija Zedinjene – iredentistične – Slovenije, slovenske zastave, kakršna je obešena po slovenskih domovih dokončno šele v 90. letih tega stoletja. To samostojno državo pa je bilo mogoče doseči le s silo, z maščevanjem: »naprej, naprej žareči meč osvete« itn. Slovenci so božja roka – v duhu izreka in gesla: Bog je z nami! Kar počnemo, je božja volja in v božjem imenu: »Slavenski Jug je božji meč«!

Komunistična revolucija je bila prepričana, da je meč Zgodovine, z zgodovino pa je zamenjala Boga. Domobranska (kontra)revolucija pa je sledila Koseskemu, le da je Nemce kot sovražnike nadomestila s komunisti.

Moramo si torej končno priznati. Najznačilnejši, največji, najbolj pristni ideolog slovenskega nacionalizma in slovenske nacionalne države je Koseski, ne Prešeren!

3.

Od Koseskega vodi linija do l. 1991. Za tretjo knjigo *PSZ* sem izbral zadevne verze Krilana-Pagliaruzzija; več kot pol stoletja kasneje pa so enaki tudi Borovi, le da so nacionalno razredni. Bilc, Vodnik in sorodni so bili še dediči in izraz evropskega razsvetljenstva, ki je spajalo človekovo samozavest z vladavino Uma in Strpnosti; vsako kot idejo. Koseski – za njim Gregorčič, Krilan itn. – pa so dediči

romantike, Napoleona in nemškega narodnega upora zoper Napoleonov francosko imperialistični kvaziuniverzalizem. Tu je konec strpnosti. Vrne se katoliška struktura boja Dobrega z zlim kot boja Boga s hudičem, le da stoji zdaj na mestu Boga naš Kolektiv – naš Narod –, na mestu hudiča pa drugi, tekmeči. (Koseskega hudič – »vrag« – je tujec in kot tak »sam vojvoda brezden peklenskih.«) Kultura, za katero so se zavzemali prvi slovenski razsvetljenci – Zizenčeli itn. – je tu odveč; zamenjalo jo je uporabljano orožje, ubijanje.

Krilan ponavlja Koseskega nacionalistično omejenost, a jo prekriva z več poudarki na plemenitem, moralnem; na poetičnem, celo tragičnem, romantičnem v duhu prijaznega lirizma. S tem dela Koseskega ideje sprejemljivejše v času porevolucijskega dolgoletnega miru, francožefovske blagomirne epohe. V prvi plan pride solidarnost kot humanistična vrednota: »bratom na pomoč«. Koseskega ošabna samozavest se umakne plemeniti dolžnosti, saj je pomoč pozitivna kot taka: bratje vendar ječijo pod strahotnim jarmom okupatorja. Ko gremo vojaško bratu na pomoč, ga osvobajamo; nič ne osvajamo. – Osvajati sicer tudi Koseski ni mislil, saj nam Slovincem pač ne pripada, a je premalo poudarjal moment osvobajanja: etike. Preveč pa moment nasilnosti in destrukcije drugega.

Krilan nazorno kaže, da je in kako je sovražnik pošast, ne pa človek. (Kar trdijo Srbi za bosanske muslimane, ti pa dokazujejo, da so takšni Srbi.) »Kdo ne bil bi šel veselo za sužno rajo v bojni grom?« Ta moment tvori prehod h komunističnemu pojmovanju svete vojne, ki je nacionalno razredno – in človečansko – osvobajanje izpod zatiranja itn. Bistveno je, da Slovenec-Slovan »nikdar več rob ne bo! Rob – suženj – tujcu, ki je povsem konkretno pojmovan kot Turek, kot musliman.

Ironija zgodovine je v tem, da danes Slovenci podpiramo bosanske Muslimane kot žrtve in kritiziramo Srbe – kristjane – kot zločinske agresorje. Danes je le pri Slovencih zmagala humanistična opredelitev – človečanskih pravic itn. Glede nanjo kot na vrednoto pa sorodnost po Krvi, po Bratovstvu ni več odločilna; vse manj postaja važna. Zato moremo govoriti tudi o koncu slovenskega nacionalizma; ta konec se je dogodil po drugi svetovni vojni. Govoriti o tem, da je bil slovenski nacionalizem v prelomu 80. in 90. let tega stoletja pogojen, utilitaren, funkcionalen – da bi dobili svojo državo, ker so nam Srbi vse bolj odrekli avtonomijo –, ne pa slepo psevdoreligiozen, kakršen je srbohrvaški. Srbi in Hrvatje tvorijo danes mimetični par dvojčkov; so v sebi kaotično bojujoča se identiteta. Slovincem se je, kot se zdi, zaenkrat posrečilo, da so iz te mimetične krize pravočasno izstopili. Velika zasluga za to, da je postala humanistično kulturna zavest močnejša od nacionalistične, gre na račun tiste linije slovenskih pesnikov, ki so Koseskega nacionalizem omejili, ga nadomestili z avtorefleksijo in z avtokritiko, ne da bi bili zapadli v vsesplošno desperatstvo. Tudi v tej držki prednjači Kosovel.

Krilanove pesmi so še posebej zanimive, ker pripisujejo Muslimanom tisto, kar pripisuje danes Zahod Srbom: njihovo državo in vladavino primerja Krilan s »temno ječo«, v kateri »stoka« kasužnenj narod, za Krilana srbski in bolgarski; med obema bistveno ne razlikuje; tedaj še ni prišlo do srbsko bolgarske vojne. »Molk in strah okoli njega vlada«, okoli gradu-temnice. »Ž njima bol, gorje, obup, pogin.« To je za uporni del slovenskega naroda veljalo v enaki meri med leti 1941 in 45, le da so igrali vlogo Muslimanov tedaj Nemci in Italijani. Upor zoper nje pa je vse od Koseskega, ki prvi zavestno rearhaizira, do revolucije upor »rodu«; platforma je gentilistična. Bistvena je pripadnost skupni Krvi, tj. posvečeni Naravi rodovne Družine. Najhujši zločin-greh je zoper lastni rod, »rodne brate, »bratenje z neverci«, tj. z drugoverci, ki jim ni priznana pravica do lastne vere. Gre za nacionalistični ekskluzivizem, ki zanika razsvetljensko strpnost.

Nasproti si ne stojita ljubezen do drugega in samopridnost, ampak »pravica« in »krivica«, kakor za slovensko desnico v predvolivni kampanji jeseni l. 1992. (Pravica pa je poistena s »prostostjo«, s svobodo, kar je v nacionalizmu normalno.) Le da Krilan še naivno priznava, na čem temelji Pravica: na maščevanju. Tu je enak Koseskemu; na destrukciji drug(ačn)ega: »hrabro vraga razdejali smo, bol stoletno maščevali smo.«

Krilan razvije notranjo in nujno versko zvezo med Bogom in našim narodom. »Molitev« starega hajduka – danes vidimo resnico hajduštva, ko spremljamo ravnanje kninskih Srbov – ni za ljubezen med narodi, kar je Prešernova drža, ampak za zmagao v vojni, seveda v pravični: a vsaka naša vojna je pravična. (To mislijo tudi današnji Srbi in Hrvatje.) »Iz srca... vre... molitev... do pravičnega Boga«, ta pa je pravičen, ker je »čul prošnje moje«, tj. naše: da je podelil Muslimanom poraz. Zato je prava molitev nacionalista: »Bog pogubi divje kirdžalije, Bog pogubi, zemlja je požrla.« Kaznovati jih morata Bog in Narava. A zaradi pravice: »vso deželo so opustošili, mesta bela in vasi požgali, pomorili jadne prebivalce« – kot počnejo danes Srbi kot maščevanje za hrvaško ustaški pomor Srbov, za pomor, ki ga Srbi sami ocenjujejo kar na milijon ljudi. Torej je treba pobiti milijon Muslimanov in Hrvatov. Logika je nacionalistična, Koseskega. Tudi slovenska l. 1945 do Nemcev in domobrancev – do vseh, ki se ne podredijo naši grupi, ki je edino pravi Rod.

Kako slep je nacionalizem, se vidi iz primerjave Krilanove platforme z današnjo stvarnostjo. Za Krilana je zločinski edino tujec, Musliman. A kar počne v Krilanovi pesmi ta (ruši krščanske cerkve, ubija ljudi v njih), počneta v novejši zgodovini tako Hrvat kot Srb, tako ustaš l. 1941 kot Srb l. 1992; in je, še dodatni paradoks, Musliman v današnjih sporih najmanj nasilen, najbolj blag oz. podoben Bolgaru-pravoslavcu iz Krilanovih pesmi. Vendar nehuje biti tak tudi on. Dogaja se pač vsesplošna rebarbarizacija.

Tega – nujnosti mimetične krize za človeka ali družbo, ki se ne zavedata zle narave nacionalizma – Krilan ni upošteval. Mislil je, enako kot Koseski, da vodi pravično klanje v sveti vojni do tosvetnega paradiža, do blagosti, svobode, lepote, miru, kulture in etike. To je najhujša slepota te linije slovenske zavesti. Krilan v osnovni drži ne zaostaja za Koseskim, le stilno jo blaži: »Naprej! naprej nikar se ne muditi, naj top grmi, morivska puška poka, naj silni meč vihti mogočna roka, da se bo v krvi valjal vrag pobiti!«

4.

Pri Gregorčiču bi mogel najti enako nastrojene pesmi, kot so Krilanove. Vendar sem se raje odločil za izbor nekaterih od tistih, ki vnašajo v slovensko zavest problematizacijo. Obenem pa sem pokazal, kako pesnik ni vzdržal pri tej problematizaciji; zares jo je razvila šele slovenska moderna. Kako se je osebnostno – moralno – v sebi nalomil, se odpovedal liniji avtokritične avtorefleksije in kritiki klerikalno doktrinarno ozkosrčne KC (Katoliške Cerkve). – Aškerc se je odločil za to kritiko, a še bolj kot Gregorčič povsem brez avtorefleksije. Aškerc po svoje nadaljuje Koseskega, le da prida Narodu Idejo liberalne Svobode kot svobodne Misli; to svobodno misel do kraja dogmatizira kot antitezo krščanstvu. In tako kot mimetični dvojček klerikalizma tega ponovi.

V izbranih pesmih Gregorčič kombinira svobodo posamezne osebe z nečim, k čemur so stremeli že drugi slovenski pesniki pred njim, a se jim še zdaleč ni tako posrečilo: s svojevrstno, času ustrezno obnovo slovenske narodne pesmi. Pri Gre-

gorčiču postaja ta osebn(ejš)a, subjektivn(ejš)a. Ne še do kraja, to izvede Župančič, vendar pa tako, da je mogoče govoriti o ravnotežju ali sintezi med kolektivno ljudskim in posamezno osebnim. Te pesmi so dane v tako čudoviti pristni naivnosti – pesnik je človek iz ljudstva, ljudstvo govori skoz pesnika, dosežena je identiteta med obema –, da je še bolj vidna barbarizacija, ki jo je izvedel Koseski. Gregorčičeva narodopisnost deluje kot – in je – namreč izjemno kultivirana: s poslušom za samobitnost narodno ljudskega izročila, narave, jezika, ki pa se kaže obenem kot visoka elitna nacionalna norma. Prav zaradi tega pesnikovega daru in uspešnosti mu je bila pot v avtoproblematizacijo otežena, če ne zavrta.

Ta pot se je odprla – in nastežaj – šele Kosovelu; Kosovel je spoznal, da bi ga vsako istenje z narodnim subjektom oslepilo, preslepilo: mu dalo iluzijo, da govori v njegovem imenu, v imenu svetega Kolektiva, v resnici pa bi z njim manipuliral. Kosovel že ve za to nujno manipulacijo, mahinacijo (ki jo na praktično socialnem terenu izvedejo revolucionarji, Kosovelovi generacijski vrstniki, posebej po svoji totalni zmagi, po l. 1945). Kosovel razvije do kraja Gregorčičevo začetno – še sramežljivo, skromno – problematizacijo. Enotnost Naroda, tako cenjeno od Bilca naprej, zamenja z radikalno fragmentarizacijo. Ne zadovolji se le s pluraliteto posameznih oseb avtonomnih subjektov, to je dosegel Gradnik, ampak razbije enotnost posamezne osebe na tisoče stanj, prebliskov, drž, artikulacij.

Le še en korak in preidemo mejo ter se znajdemo v satanističnem kaosu sadistične načrtne težnje po Pandestrukciji vsega, doseženi v Zagoričnikovi poeziji. Kosovel kot najgloblji versko krščanski pesnik ne verjame v nihilistični diabolizem. (Ta se pri Zagoričniku zadnje čase – po fazi ultrajugoslovenarstva neostalinističnega tipa – alibizira z agresivnim ultranacionalizmom, ki pa je le lumpenproletarska igra ludista, ki meni, da mu je vse dovoljeno, kajti vse mu eksistira le za to, da bi bilo vse uničeno. V tem je Zagoričnik legitimna radikalizacija nacionalizma; tudi Koseskega in Krilana.)

Gregorčič je največji, ko spaja Naravo, Narod, posamezno osebo in Boga; ko vrača Bogu tisto mesto, ki ga je Bog imel pri Staniču – le da je pri Gregorčiču podano skrajno živo, sveže, poetično, s čudežnim darom. Zdi se, da je v mnogih pesmih, kjer se sintetizirajo Narava, Narod in oseba, navzoč Bog, čeprav ni tematiziran. Kajti sama narava ni zmožna dati takšnega Skladja, kakršno posreduje Gregorčič. Narava je v resnici nasilna; je boj vseh z vsemi, prepri, zaporedje kataklizme. Takšni naravi je mnogo bližji Koseski (in nazadnje Zajc). Pri Gregorčiču pa – v njegovih srečnih pesmih – nastopa že ublažena, harmonizirana, dobrotna, lepotna narava: od prijetnega ritma do mile vsebine. To je narava, v kakršno pesnik veruje, da ureja jo Bog; da jo uravnava v skladu s človekovimi – tudi mojimi – željami.

V tej točki – skladnosti z domišljijo in željnostjo jaza – je Gregorčič že moderen subjektivist, le da to skriva pod Boga, ki je v njegovi poeziji pol manipuliran (kot Harmonizator po človekovi želji), pol in odločilneje pa pristen, saj je Gregorčičeva vera v takšnega Boga kar se da namerna. Ko se namernost te vere izgubi, izgubi pesnik tudi božji dar pesnjenja, svežino in očarljivost ljubke neposrednosti. Na tej točki lahko nadaljuje le pesnik avtoanalitik. To pa je Kosovel.

5.

Prvi del tretje knjige zaključujem s tremi pesniki: nazadnje s Koseskim, da pokazem skrajno točko tistega, kar se je začelo z umikom ljudi od Boga, z nacionalizmom kot zgoljčloveško aktivnostjo, ki nujno preide v agresivizem in destruktivi-

zem vsega drugega. Ob Koseskem pa sta dva avtorja, ki vsak po svoje odsevata ta proces destrukcije: Kette na najvišje kultivirani ravni, Knobl na najnižji.

Tudi Knobl – kot vsebinsko idejna radikalna antiteza Koseskemu – je v slovenski literarni zgodovini, tj. zavesti manj upoštevan, kot bi zaslužil. Nanj je pred nekaj leti, ko je izšel reprint njegove pesniške zbirke, opozarjala le Jolka Milič, kar je značilno, saj je nemudoma zaslutila v pesniku sorodno dušo: pandestruktorja, vendar ne na patetični, zgodovino opredeljujoči, avtodestinktivni in predvsem lucidno avtorefleksivni ravni, kot sta recimo Vodušek in Zajc (Zagoričnik je vmes med obema pozicijama, je znamenje lumpenstilnega konca neke zgodovine), ampak na poulični ravni banalnega posmeha, anarhične gostobesednosti, zasebnškega užitka nad vesplošno umazanostjo. Seveda ne gre le za zasebnost nekega pesnika ali kritika, Knobla ali Miličeve.

Gre za njegovo vlogo, za to, kar – nevede – predstavlja tudi za socialno vlogo: za skrajni rob, vendar ne za rob med življenjem in smrtjo, med Bogom in ničem, med družbo in svobodo, ampak za rob kulture, dobrega okusa, moralnosti, vere, ljubezni; skratka, za točko, kjer se vse vredno umaže, zagnoji, potopi v mlako vesplošne indiferenciacije. To je druga plat mimetične krize, je primer, ko ne pride do ekskluzivnega poboja med dvojčkoma (dvema nacijama, dvema totalitarnima ideologijama oz. med tistimi, ki ju poosebljajo), ampak do golega kaosa kot redundance in entropije. Tej poziciji ne bi mogel reči, da je neka konsistentna linija slovenske zavesti. Je le senčen odsev vsakršne jasne, odgovorne zavesti, pa naj je krščanska ali nacionalistična ali avtorefleksivno nihilistična. Je neodgovornost kot taka. Je oblika instinktivne rebarbarizacije. Poetično rečeno ni ne življenje ne smrt, ampak trajnost neeksistence, ki dobi obliko nemarne stvarnosti.

Nisem hotel izbrati najbolj nemarne pesmi te zbirke in tega vidika: *Od prdca*, tiste, ki je navdušila Miličevo. V drugih je Knoblova pozicija bolj značilna v »višjem« pomenu. Kar je pri Kosovelu notranje skrajno diferencirana, eksistencialno strahovito preizkušena fragmentarizacija kot podoba modernega sveta (dalo bi se govoriti že o postmodernizmu tipa à la Deleuze, če ne bi bilo v tej poeziji obenem tako močnega krščanskega momenta odrešenjskosti), je pri Knoblu zgolj kvantifikacija, ki pa je dejansko tudi moderna: kajti kaj je drugega industrializem, ki se je začel prav v Knoblovem času, drugega kot brezkončna pomnožitev, kot prvenstvo kvantitete nad – srednjeveško – kvaliteto, načrtne zunanosti nad ponotranjenostjo, ki jo prvi odkrije Prešeren, a pri nji vzdrži tudi Kosovel?

Knobl zgolj našteva. Ves svet mu je le »krama«, ki se prodaja v »štacuni«. Tudi njegova – in vsakršna – poezija je le krama iz štacune. Vse je le »prodavanje« reči, ki so za samega pesnika dejansko brez smisla; ki so zato prevara. Knobl ne pozna ne Boga ne Naroda ne Kulture ne Etike ne Individualne osebe. Pozna le ničvredno robo, ki pa je fascinantna, privlačna, stvar reklame, a obenem »čudna«, tj. nepotrebna in smešno bedasta. Ljudje so takšni bedaki, da najraje kupujejo prav takšno kramo. V tem se Knobl kot poulični skeptik niti ne moti, le da razen tega ne vidi na tem svetu ničesar: ničesar velikega, kar vidijo Zizenčeli z veličino Luči Knjige, Lavrenčič z veličino Boga, Bilc z veličino Naroda in narodnih Vodij itn. Za Knobla je vse isto: »novi nauki« in »nove bukve«, kar zajema ravno Zizenčelija in razsvetljence, enako kot »poštene velke kurbe«, kar je paradoks ali nebistroumni nesmisel; Knobl uživa v navajanju takšnih nesmislov.

Po svoje je Knobl Šalamunov predhodnik, le da na drugi strani prednostne lestvice; kot je Šalamun načrtni kaos elite, je Knobl načrtni kaos drhali. Kar imaginira Šalamun, je dejansko »pečen led«, »kebrov med«, »svitle kehe«; je nekaj, česar ni oz. kar skušajo tako krščanstvo kot metafizika oz. sleherna naravna arha-

ična religija odpraviti, omejiti. Je protislovje, notranja zmeda, nemožnost identifikacije, prividi, ki jih imajo vse tri omenjene drže za nezdrave, za takšne, ki vodijo v kaos in entropijo; in se v tem ne motijo. Asociacijski surrealizem Šalamunovega kova, ki ga je po eni strani izdeloval že Kosovel, a še kot skrajno resnoben, tragičen, eksistencialno pristen, medtem ko je postal pri Šalamunu ekstremno igriv, namesto verskosti in resnobe je dobil poteze čarovništva, magizma, ta surrealizem načrtnega kaotizma in nediscipline, antiaskoze je dan že v Knoblovi poeziji, čeprav na diletantski ravni. To je slovenska zavest čutila in Knobla anominala, izolirala v neznanost, v območja onkraj kulture, ki jo sama jemlje pač resno. Bil ji je prenevaren. Kot je prenevaren za sleherni kozmos-polis vsak kaotizem, posebno pa lumpenproletarskega tipa: ta tip se je izjemno razrastlel zadnjega četrta stoletja – od Blaža Ogorevca do gledališča Ane Monro.

Knobl je kritičen – do jare gospode, do Nemcev, do luterancev; a iz te kritičnosti nič ne sledi, le posmeh in cinizem. Njegova drža ne vodi do prometejskega upora, ki na začetku sam sebe razume celo kot satanističen – od Byrona prek Baudelairja do Voduška. Niti ne do proletarskega marksističnega, čeprav je bilo v konkretni slovenski revoluciji ogromno Knoblovega duha, le začasno sfanatizirana in asketskega; po vojni se je razmahnil do neslutnih višin kot panlumpenproletarizacija. Knobl postavi v isto vrsto z goljufi in nesmisli tudi »puntarje«, ki so zanj dejansko »šuntarji« in »gavgarji«, zločinci. Kar je marsikdaj tudi v skladu z resnico, le da je Knobl posmehljiv do vsake resnice, kot goli relativist mu je vse »smrklov flajšter« in »iz dreka žalba«. Zanj ni ne junakov, za katere se tako navdušujejo slovenski pesniki od Japlja prek Koseskega do Bora, in ne svetnikov; v tem pogledu je njegova poezija prva ne le zopercerkvena, ampak tudi zoperkrščanska, zopereitična, zoperhumanistična, radikalno amoralna na Slovenskem. V isto vrsto postavlja »nage, mesene svetnike« in »dekličice brez srajc«; vse to mu je »gnili šac«, gnili zaklad. Le da pravega zaklada ni. Človek je obsojen živeti v blatu; Knobl mu svetuje, da naj tam živi z užitkom. Gre za surovi kmetiški hedonizem sofističnega tipa.

Ni naključje, da se tak svet istoveti s pustnim časom. Le v tem času je mogoča človekova »sreča«.

Ostrejše polemike s Staničevim svetom si ne moremo zamisliti, obenem pa moramo priznati, da je enako kot Staničev delaholično proizvodni kapitalski svet danes prisoten na Slovenskem tudi Knoblov hedonistično pišmevuharski; enako kot etični tudi cinični. Če pogledamo realno ravnanje recimo slovenske krščanske demokracije kot stranke in gibanja, opazimo, da je v nji navzoče oboje: poleg retorike »krščanskega etosa in pokončnosti« radikalen relativizem, sklepanje pakta s tistim, ki ga je stranka še mesec dni pred tem označevala kot hudiča; s tem je izenačila hudiča (zlo) in etiko; (dobro) tipično knoblovski postopek. Ni naključje, da je veliki identifikator dobrega in zla izpred četrta stoletja, filozof Ivo Urbančič, danes ideolog (ali je bil vsaj včeraj) ultranacionalizma in Narodno demokratske stranke kot stranke skrajnih demagogov, maščevalnežev, čvekačev, kot bi dejali v Urbančičevi jezikovni maniri.

Knobl se nam zato – zaradi tega, ker je prvi in radikalno izrazil na Slovenskem tudi v umetelni kulturi lumpensvet – kaže kot ena značilnih postav ne le slovenstva, ampak človeške kondicije kot take: kondicije, ki mora računati z obojnostjo: s pepelnico sredo, tj. pokoro v imenu etike in vere, a tudi s pustnim torkom. Kot je Kosovel pesnik skrajne resnobe, dejansko Pepelnice – časa, ko krščanstvo zapoveduje največji post –, je Knobl pesnik tistega užitka, ki ga tako navdušeno označujo slovenske lumpenelite kot Žižkovi učenci: zaželeni paradiž – norma svobode

in zadoščenosti – je svet, v katerem »vsi ljudje uživajo špas«, seveda na najbolj preprosti telesni ravni, kamor Žizka in njegove pač ne smemo uvrstiti: »trebuhu se pasejo in širijo po gosteh«. Deviza je jasna: »jejmo, pijmo, špasejmo in bodimo prav veseli, da bomo bolj debeli«. Debeli v pomenu čim večjega zaslužka in slasti.

Na radikalnost te poezije-drže kaže tudi to, da je odprto sadistična: da uživa v mučenju ljudi. Znotraj – zgolj zunanje – moralistične poze, ki jo pesnik včasih kot koristnostni eliti pritika bistvu, je namen Knoblove pesmi v podajanju mučenja; grešniku naj »megla k očem pada, v kateri bo poper, tobak, naj ga skeli, grize in zbada«; »njegov nos naj bo... od mramorja, raka spačen, zjeden, zgrizen naj bo mu; črepinja njegove glave naj se v fajfo prerodi« itn. To so podobe v duhu Boscha ali srednjeveških podajanj pekla. »Iz mesa, kar ga bo snedel, naj se krote zvržejo in v trebuhu store gnezdo« itn. – preberite si sami, saj v esejih obsežno citiram. A bistveno je, da ne gre za stanje v peklu, tj. v večni obsojenosti na muke, ampak za nekaj, kar Knobl privoščiči sočloveku: »on naj bo poln bolezni... da bo vselej bolan ostal«. Tako naj živi vse dotlej, dokler bo prišel ponj hudič in mu isto stanje – po smrti – podaljšal v večnost. Drža milenarizma, a ne kot idealne utopije na tem svetu, ampak kot njena paralelna antiteza tosvetnega pekla.

Ne bomo se preveč motili, če bomo ugotovili, da je takšno stanje socialno udejanil stalinizem. Po svoje je bil Knobl neverjetno jasnoviden. Njegova nekonvencionalnost je pogumna.

6.

Kette – kot član moderne – vnese že radikalno novega duha v slovensko zavest. Ne zanima ga niti nacionalna propaganda niti zidava etično civilizacijskih norm zunanjega tipa. Nasproti vsem dozdam obravnavanim pesnikom v tretji knjigi PSZ izdeluje držo posamezne osebe, ki ne potrebuje agresivnega kolektiva Nacije ali oblastniškega Cerkve, da bi se počutil varen, suveren, avtonomen, močen; te cilje dosega sam, za svoj račun.

Šele s to držo stopamo Slovenci v zahodni moderni individualistični model sveta in se ustvarja prostor za pristno suverenost človeka, ki je notranja; prej smo bili šele učenci, posnemali smo suverenost od zunaj, zunanjo. Kette prvi izkaže notranjo svobodo človeka: tisto, ki si jo je želel dobiti Gregorčič, a pri tem prizadevanju ni vzdržal in želje ni spremenil v sistematično voljo, kaj šele da bi se mu jo posrečilo udejaniti naravno, kot se je Ketteju. Očarljivost Kettejeve poezije je v bistvu suverenost, svobodnost, skoraj nonšalantnost, bliskavost njegove drže, ki se zato marsikje kaže kot frivolna, skoraj površna, predvsem hedonistična, ideološko skeptična, vseskozi ironična, brez kompleksa nemoči, krivde, sramu do kolektivov, do socialnih moralk, predvsem seveda cerkvene.

Kettejev optimizem – vse mu je v veselje – je zato bistveno različen od Staničevega. Ta je resnobno deloven, skoraj težaški, dosežen z naporom volje, disciplinski, medtem ko Ketteju veselje ni program, ki ga poln trpljenja izpolnjuje, ampak naraven dar, kot prirojena drža – seveda kulturno zgodovinsko »prirojenak«, ki skoraj lahko spaja naivnost in ironijo. Svet je Ketteju predmet užitka, ne(več) cilj Dela.

Kette ne gre v napad na KC ali na krščanstvo; kot da ju ne jemlje resno – povsem različno od svojega neposrednega predhodnika Aškercar, čigar kritika obojega je bila skrajno pezantna, strukturno istovetna s kritiziranim predmetom, dejansko s klerikalizmom. Ketteju sta krščanstvo in KC tako malo pomembna, tako zgolj le še folklor, zunanja institucija, stavba, morda tradicija, da se mu ne zdi

vredno podirati nekaj, kar po njegovem nima več lastne teže in moči. Značilno je, da izbira pesnik prav sakralne prostore – cerkev, kapitelj – kot sceno, v katero naseli povsem zunajkrščansko, tudi zunajetično, le užitek iščooče dogajanje. In se čudim, kako da slovenska literarna zgodovina tega momenta ni dovolj poudarila; ga ni dovolj jasno opazila?

Kettejev pristop k Cerkvi je pendant Cankarjevemu v *Dunajskih večerih*, njihovo dopolnilo. Cankar je bil precej bolj odvisen od sveta, ki ga je kritiziral kot Kette; precej manj suveren. Iz Ketteja bi se bil morda, če bi bil živel dlje, razvil najbolj suveren, samozavesten, »poganski« slovenski pesnik-mislec; nekak slovenski Goethe. Je njegova prezgodnja smrt tudi zgodovinsko socialni omen? Ker Slovenija ni prenesla takšnega, res pristnega in vsestransko obdarjenega razsvetljenca-liberalca? (Vidmar je bil le njegov deformiran, reduciran posnetek.) Je ravno zaradi Kettejeve smrti slovenski liberalizem živega tipa izgubil svojega najmočnejšega in edino pristnega predstavnika? Cankar s svojo antitetičnostjo, polemičnostjo to ni bil. Razumljivo je, da je moral Cankar kmalu zaiti v marksizem kot v reduktivno obnovo katolicizma, v revolucijo, ki je negacija in fantazma, ne pa naravna suverena drža onkraj brezizhodnih enakopravnih antitez.

V cerkvi Kette ne vidi Boga, ampak Njo, dekle, predmet svojega poželenja in oboževanja; hujše blasfemije si tedaj ni bilo mogoče misliti. (Zato je bila Aškercu Kettejeva poezija všeč in jo je izdal.) Ne žari Marija, kot je pesnil Pregelj, to pesem sem obravnaval v eni prejšnjih knjig *PSZ*, ampak Ženska; cilj občudovanja ni božje, ampak Tel(esn)o, ki je prva etapa spolnega. – (Gregorčič si tega še ni upal dobesedno priznati, čeprav ga je prav to privlačevalo.)

Za Ketteja je naravno, da gre v cerkev zaradi poganskega poželenja, ne zaradi vere v odrešenje: oz. odrešenje prizna le na tej ravni: kot navsezadnje spolno. Kar vodi direktno v karnizem zadnjega četrt stoletja na Slovenskem. Upanje ni v odrešenje, ampak v to, ali bo Dekle – Telo – moškega uslišalo. Sicer pa to ni več Gregorčičevo kmetiško dekle; gre za mlado damo. Če je meščanstvo vdrlo v slovensko poezijo-zavest pri Koseskem kot vojaška sila, nadomeščalo je začetno aristokracijo kot barbarsko plemensko militaristično, je pri Ketteju prvič civilizirano. A saj vemo tudi iz izkušenj današnjega Zahoda, kaj zamenjuje vojaškost, ki se alibizira s pravičniško etiko? Užitek, telo, svoboda poželenja.

Bog je v tem okvirju le retorična figura. Niti toliko moči mu pesnik ne pripisuje več, da bi pomenil za udejanjanje njegove telesne želje kakšno oviro. Je, kar je v glavnem na današnjem Zahodu, tudi v postkoncilski Cerkvi: trop iz poetike, lepa tradicija. Gaspari je ena od – reduciranih – izvedb Ketteja. Priljubljenost Gasparijevih risb – razglednic pri današnjih slovenskih katoličanih je zabavno in izdajajoče jim znamenje, kako v resnici doživljajo Boga: kot magično (arhaično) lik iz slovenske folklore. Jasno je, da takšni bravci za Kosovelovo pristno versko poezijo nimajo posluha. Njihov Bog ni onkraj – izkušane – nihilizma, ampak zelo tokraj te dileme: tam, kjer se dilema niti ne nakaže: v konvencionalno kolektivnem.

V tej točki se je Gaspari seveda hudo ločil od Ketteja. V Gaspariju, oba sta iz iste generacije, je vse neosebno, magično folklorno, narodno gentilno, v meščanstvu obujena in reinterpretirana socialna konvencija in psihološka kompenzacija, pri Ketteju pa – blizu Sternenovemu, a tudi Jakopičevemu ateljejsko portretnemu slikarstvu – akt individualno osebne samopotrditve, veselja do osebnega tveganega, celo izzivalnega eksperimentiranja s svetom, z drugimi, s sabo, z lastnimi čustvi, nato pa opazovanje eksperimentov. V takšnem svetu ni nič več nujno, podrejeno socialnim Zakonom etike in konfesije. Življenje je predvsem priložnost za pridobivanje osebnihkušenj telesno svobodnega značaja.

Kette nima moralnih problemov ali strahu pred posledicami, ko celo božji grob – veliko noč – uporabi kot prostor srečanj(a) med njim in Njo. Versko simboliko načelno in sproščeno razloži po svoje: sveče so njegova mladost, tj. svežina, želja, vitalnost, potreba po ekspanziji, Kristus pa zavora, tisti, ki prepričuje, da bi se njegova mladost – osebnost – razvila, razmahnila; je moč, ki pokopuje življenje! To je umrla Kristus. Blížji mu je vstali; a ta mu je le simbol za njegovo – pesnikovo – vstajenje radoživosti in uspešnosti.

Hujše detronizacije in preinterpretacije krščanstva si ne moremo misliti. Kette skupaj z Župančičem vzpostavlja na prelomu stoletij prvo slovensko etapo naravnega vitalizma in načrtnega samopotrjevanja avtonomnih individuov sredi prezavrnega slovenskega, provincialnega in klerikalnega sveta. Ne pravim, da je to edina in glavna poteza slovenske – slikarske, literarne, glasbene – moderne; a ena najvažnejših. Pesnik ne pričakuje od katedrale, od kapitlja, od Cerkve duševnega miru po strahotnih preizkušnjah, obupih, kar je bilo značilno za Cankarja na koncu življenja; ampak mu je edina prava Cerkev »cvetoča devica«. Prepričan je, da ga more edino ta – ženska – potešiti. Kette je res človek – Slovenec – na začetku neke poti. Kot da se je ena etapa slovenske zgodovine in strukture končala: etapa od Zizenčelija do Krilana. Esej o Krilanu končujem z analizo lirske pesmi, v kateri opisuje svojo bližnjo smrt; in umrl je v cvetu let, ne mnogo starejši od Ketteja. Konec Krilanove poezije ni zmaga Naroda, ampak smrt – konec, nemoč – individualne osebe. Individualna oseba se do tedaj ni mogla razviti ali pa le v redkih primerih tako rekoč mitično zunaj realne družbe, daleč nad njo: Prešeren. Družba sama pa je še ni omogočala. Treba je bilo postaviti – odkriti – povsem novo držo-strukturo, da bi moglo priti do suverene posamezne osebe. In to se je zgodilo šele v moderni.

Kette je sicer sila mlad umrl; a tega ni predvideval kot Krilan: kot dejstvo nemoči. Nasprotno: v tipično zgodnje meščanskem panteizmu ga smrt ne straši. Ni več dozveten za opozorila očeta Romualda, na Staničeve itn. groznje s peklom. Pekla za ta novi tip – meščansko liberalnega – Slovenca ni več oz. je le še stanje neizpolnjene – v bistvu telesne – želje. Začela se je epoha sveta brez Boga, z nepotrebnim, zgolj okrasnim Bogom. In se – vsaj na eni ravni – tudi hitro končala; že s samim – dozorelim, preveč preizkušenim, utrujenim – Cankarjem, desetletje kasneje pa s Kosovelom, čeprav empirično traja še kar naprej; danes, po padcu komunizma, dobiva, tudi z novo strankarsko politično konstelacijo, nov zagon. A ta zagon je simuliran, je posnetek, je delanje popravnega izpita za neobglednega učenca.

Devetdeseta leta na Slovenskem ne bodo tisti prodor očarljive svežine, prvega neposrednega začutenja Narave, Sreče, Svobode, Moči, Telesa, ki so ga doživljali mojstri moderne, ampak panbanalizacija, redukcija vsega na korist, spreminjanje svetle želje v neznanški pohlep, zato tem bolj histerično epigonstvo. Človek, ki je ohranil še kaj kulturnega in etičnega okusa, tak je bil nekoč Kette, v politično socialnem in gospodarskem dogajanju današnje Slovenije tako rekoč ne more sodelovati. Naj naredim primerjavo: med tistim, kar bi mogla biti prvotna meščanska – pozitivna, svetla – Slovenija, kakor jo predstavljata Kette in Župančič na prelomu stoletja, in tem, kakršna je danes, ko se znova uveljavlja meščanski svet, je enaka razlika kot med Kettejevo in Zagoričnikovo poezijo; ali, če namesto Zagoričnikove vzamemo za primer vrsto poezij, ki sem jih obravnaval v prvih dveh knjigah *PSZ* (vseh treh Žerjalov, Vidmarjeve, Pregarca itn.), čeprav te poezije niso le izraz, ampak obenem – ponavadi nehotena – kritika omenjenega ogabnega stanja.

Seveda Kette ni le pesnik Užitka in individualne svobode. Kot kompletna, izjemno močna, ustvarjalna osebnost začne in oblikuje tudi tisto, kar postane Koso-

velu glavni »interes«: debato o smislu, opažanje človekovega blodenja, kar je nujno v svetu brez Boga. Le da pesnik odpira to debato še na klasičen način, »goethejevsko«, obvladano, harmonično. V naslednjega četrto stoletja (do 20. let) se bo ta harmoni(zaci)ja razšla, nadomestila jo bo – kosovelovska – radikalna raztrganost. Kar pomeni: obup bo usodnejši za eno ali več stopenj. Kette je še gospodar lastnih vprašanj, dvomov, obupovanj; zanj so še stvar kulture, kultiviranja, moralno intelektualne volje – kar je značilnost prvega meščanstva. Za Kosovela ne več. Pri Kosovelu pride človek kot zgolj človek do vrha Akcije, do Revolucije, tu pa spozna nepresegljivo mejo moči zgolj človeškosti. In se mu znova odpre pot k Bogu, vendar nič več k harmoničnemu, takšnemu, kot ga je učila tradicijska KC v duhu Opeke.

Kettejevo versko poezijo bi bilo treba obravnavati posebej, podrobno; ugotavljati, koliko je v nji Bog le drugo ime za Vesoljstvo, za Naravo; in Kette je predvsem panteist – kot tedanji Zupančič. Treba bo natančno določiti razmerje med dvomom in vero v Kettejevi poeziji, med Bogom in Žensko, med željo in akcijo, med harmonijo in razglasjem. V izboru Kettejevih pesmi sem skušal podati to dvoumno povezavo tako, da sem alterniral verske pesmi s hedonističnimi.

Je Kette premagal indiferenciacijo med obema poloma? Je prišel do osebnega Boga odrešenja in milosti? Mu ni Bog predvsem Sonce, zagotovilo naravne vitalnosti? Celó človekovega notranjega užitka kot doživetja nekakšnega kontemplativnega miru? Čeprav se Kette odloča predvsem za aktivnost, celo za »boj«.

Iz te drže bo nastal nazadnje tudi boj revolucije. Slovensko meščanstvo – ali vsaj en njegov del – bo v revoluciji začutilo možnost, da se regenerira, revitalizira. Bo pa to storilo v duhu Koseskega, z barbarsko agresivnostjo, Borova medvojna poezija, in ne v duhu klasično harmonično suverena osebnega Ketteja. Recimo, da bi bila temu blizu Faturjeva medvojna ali tikpovojna poezija. A ta poezija je ostala v javnosti neznana, posebn(ostn)a, povsem brez vpliva na revolucijo in na slovensko zavest po vojni. Obnoviti jo je hotel vsaj do neke mere Vidmar, a je praktično pokazal, za kakšno ceno: kot alibi stalinizmu kot barbarstvu. Če je hotela ostati klasična pozicija čista, je morala oditi na rob, v čudaštvo. S tem pa je prenehala biti klasična, saj klasika pomeni socialno etično kulturni zgled, normo, ki jo posnema celotna družba, večina – vsaj elitnih – posameznikov. Ta model je paradokсно način, udejanil le Prešeren, ta véliki spoj marginalca in središčnosti.

(Nadaljevanje in konec prihodnjč)



Taras Kermauner

UVOD V TRETJO KNJIGO POEZIJE SLOVENSKEGA ZAHODA

(Nadaljevanje in konec)

II.

1

Molè – prvi obravnavani pesnik drugega dela *PSZ III* – izhaja že iz nove paradigme. Kettejeva klasika preide pri njem v klasicizem. Pri Ketteju je harmoni(zaci)ja še naravna – gre za vrh skladja med naravo in kulturo –, pri Molétu, desetletje kasneje, ostane le še volja do popolnosti; ta volja oz. rezultati, ki jih doseže, so prej ko prej sterilni. Parnasovski klasicizem takšnega tipa je bil na Zahodu realen, ker se je vezal z dekadenco, s skrajno rafiniranim simuliranjem klasične dobe-sloga, s katerim naj bi obogatelo, in končno zmagovito meščanstvo tretje republike obnovilo dobo Ludovika XIV. Vse te predpostavke so pri Slovencih manjkale. Nobenega Ludovika nismo poznali, aristokratska klasika je bila za nas nemško avstrijska, celo v bidermajerski izvedbi kakega Grillparzerja. Za dekadenco ni bilo pravih osnov; to se vidi iz tega, kako hitro so se ji odrekli Cankar, Aškerc in Gangl v dramatikii. Slovencem – celo Nemcem – je veliko bolj prav prišel banalno razumljeni Nietzsche, ki je dajal filozofsko osnovo vitalizmu prvotnega meščanstva, ki se je na Slovenskem porajalo nekaj stoletij za francoskim.

Najbolj pristno je pel Župančičev vitalizem, ubran na Naravo, kot da je izhajal iz najbolj avtentičnih virov zemeljske poezije in biti. Kljub temu da Župančičevi dediči – Stano Kosovel ipd. – niso zmogli obdržati istega pristnega tona, to ni bilo več mogoče, pa je bilo njihovo naprežanje k monumentalizmu, h gigantizmu, k potrjevanju lastne Moči ustreznejše, saj je takšno naprežanje po bistvu histerija, volja, pohlep, potreba po povzpetniškem dviganju navzgor, medtem ko more priti dekadence šele po izkustvu vladanja, bogastva, velikih izkušenj, utrujenosti; utrujen in ekspanziven pa ni mogoče biti hkrati oz. je mogoče – primeri Barrèsa itn. –, ampak le tako, da je ekspanzivna sla kot naturizacija simulirana, kar je vodilo v fašizem. Slovenci smo bili tedaj še vse preveč preprosti, na začetku, brez kulture in izkušnje, osnovani še na narodno ljudskem, kot pri Gregorčiču in nazadnje tudi pri Aškercu, da bi mogli biti utrujeni in da bi sploh kaj svojega preteklega lahko že simulacijsko hiper moderno posnemali. Vse je bilo treba šele postaviti.

Oziroma: utemeljena je bila avtokritika napačnega postavljanja, prisiljenih posnemanj dekadence in esteticizma. Kar se je dogodilo ravno s Kosovelovo kritiko moletovstva, grudnovstva itn. Mladi Gruden je zaman poskušal povezati privatističen hedonizem kvazidekadentnega tipa z nacionalističnim iredentizmom; oboje je zvenelo prazno. Enako Goliovo kvazidekadentno bonvivanstvo kot posnetek veliko-

mestnega sveta. Oba pesnika sta uspela šele tedaj, ko sta odkrila svojo pravo naravo: blag humanizem, ki pa je bil nebogljena reakcija na strahotne dileme časa. Kosovel je šel hitro skozi fazo takšnega iluzionističnega – brez zobega – humanizma v njegovo kritiko.

Molè se bliža narcizmu. Osebni in kolektivni narcizem je temeljna resnica današnjega zahoda. Lahko je »naiven« s stališča samega narcisa, ki se svoje zaprednosti zgolj vase ne zaveda. Objektivno – socialno, zgodovinsko, psihološko – pa je današnji evropski narcizem »zrel«, prezrel in je bil tak že oni iz fin-de-siècla, medtem ko je Molètov stvar njegove posnemovalne volje. Zunanje forme se da posnemati; ne le pesniške oblike (deseterec, sonet, gazelo), ampak tudi pomensko ideološke (narcizem, ekspanzionizem, vitalizem, desperatstvo), vendar za ceno tega, da niso pristne; da niso eksistencialno pretresljive, ker ni tragične avtorefleksije, pa čeprav bi bila nezavedna, kar je paradoks, a čest. Do te avtorefleksije, polne skepticizma, pride šele v Kosovelovi točki. Kosovel osami svoj narcizem in ga sežge, ko ga da pod lupo.

Molè ponavlja Kettejevo figuraliko: da so Bog, svetniki, Marija, cerkev scena in zgolj kvazisakralni predmeti človekovega hedonizma, ki se je približal narcizmu; a ta scena je že povsem zunanja, iskana, klišeizirana: poslikava kake komorne opere. Pristnost ji skuša dati pesnik s tem, da bi kulise (Marijo) naredil vonjivo, torej živo čutno; a zmore le to, da jo polije s parfumom. Vse je umetelno – kar sam kmalu odkrije in s pesnjenjem preneha. Tudi sama narava je naslikana na velike gledališke kartone, kar se vidi iz pesnikove odločitve, da domačo slovensko folklorno mitologijo Gasparijevega tipa, ki je vladala v širokem gibanju moderne, pri mnogih njenih epigonih ali pesnikih druge vrste, nadomesti s svetovljansko mitomanijo, s Parsifalom, Graalom, fontanami, trubadurji, marmorjem, napaberkovano mistiko (»mistično krasoto«).

Ta mistika Slovencem tedaj še ni potrebna. Nis(m)o še izčrpali domače mitologije; je niti še dodobra ne odkrili, kaj šele ustvarili kot pristno lastne; to bomo vzpostavili šele v revoluciji. Pristna mitologija je odsev – in hkratno samorazumevanje – skrajno krvavih dogodkov, bratomorne vojne, ubijanje, izpostavljenosti človeka uničevalnemu kaosu, veličastnim sanjarijam, ki se izkažejo kot zablode (komunizmu); šele kasneje naredijo umetniki iz te žive snovi marmornate ograje, timpanone in peristile.

Edini, ki se mu je tedaj na Slovenskem klasika posrečila, je bil Plečnik, tudi član moderne. Vendar je to zmož, ker je črpal v živem krščanstvu, tudi v naravni religiji grštva kot prednika krščanstva; ker se ni omejil na slovenstvo in na narod; tega je le vključil v univerzalno zasnovo. Ornamentaliko narodopisnega značaja, kakršno so na prelomu stoletij gojili tudi drugi arhitekti, Fabiani, Jager itn., predvsem pa slikarji, Birolla itn., je naredil za pobarvano kožo cerkev, ki so v njegovi izvedbi zaživele v vsej neizmerni veličastnosti vesoljne in obenem intimno avtentične božje moči-slave, medtem ko je tedanji klerikalizem kopiral do kraja izpraznjeno arhitekturo – duha – pozunanjene KC in to prevajal v slog-naravo tako zgrajenih sakralnih objektov, ki so še danes – vrsta tedaj postavljenih velikih cerkva po Slovenskem – znamenje Cerkve, ki se je odtujila tako Narodu kot Bogu, tako Duhu kot Kulturi, tako Resnici kot Duši.

V bistvu je Molè Kettejev epigon. Za epigona pa je značilno, da ne utre novih poti v prihodnost. Nove poti se utrejo šele v naslednji generaciji; največ jih začrta Srečko Kosovel. A jih vse obenem tudi že avtodestruira: v strahotnem doživetju kaosa, v katerem je Molètov artifični esteticizem, ki ga zaman napaja iskana vitalnost, le ena od prvih, sestavljajočih kalejdoskopsko (ne)celoto.

2

V prvih dveh knjigah *PSZ* sem obravnaval pretežno mlajše, še danes živeče in celo prav mlade pesnike in pesnice z obeh strani meje. Šele v tretji knjigi sem segel en bloc v zgodovino. Prvi del tretje knjige je nasploh »historičen«; vsi v njem obravnavani pesniki so umrli že v prejšnjem stoletju. Različen je drugi del: v njem obravnavani pesniki, razen Molèta, so se rodili v našem stoletju, nekateri celo še živijo.

A kljub temu podatku poezija, ki jo analiziram v drugem delu, ni v pravem pomenu besede današnja, kot je tista vseh treh Žerjalov, Šalamuna, Pregarca, Košute, Mermolje itn. Poezija obeh dialektalnih pesnikov, Luscaka in Birtiga – v naslednjih knjigah bi jih rad obdelal še več ali najpomembnejše, ni jih tako malo –, je napisana sicer »danes«, a je po svoji strukturi in vsebini povsem arhaična. Magajnova je pubertetna, Borova in Faturjeva medvojna, medvojnost pa je na poseben način rearhaizirala, heroizirala, ustvarjala predmeščanski svet. Robova je parodična; vsa je nastala pred vojno; njen avtor je bil med vojno ustreljen. V ustreznem pomenu današnji bi bili le Torkarjeva in Bordonova, ki odslikavata povojno slovensko stvarnost, Bordon tudi predvojno, a sta vezani na svet, ki se je ustvaril med vojno in se je po vojni le razkrajal, celo v zločinskih oblikah. Edini resnično današnji, tudi moderni in hipermoderne pesnik v tretji knjigi je Kosovel, ne glede na to, da je umrl pred skoraj tri četrt stoletja. Paradoks, vendar skladen s samo Kosovelovo naravo. Kosovel je opredeljeval slovenski svet daleč v prihodnost.

Tudi to je eden od vzrokov, da Kosovel v svojem času ni bil razumljen oz. da je njegova najpomembnejša poezija izšla šele po njegovi smrti, en njen del šele štiri desetletja kasneje. Kar kaže, da velika osebnost premaguje čas. Duh časa je le nekaj sekundarnega.

V tretji knjigi so štirje primerki politične poezije, čeprav so med sabo različni; tudi dokaz pluralnosti pesništva slovenskega Zahoda. Koseski in Bor sta – vsak v svojem času – aktivista, propagandista, ustvarjavca bojevitih platforme bojujočega se slovenskega naroda. Njuna političnost prehaja od običajne rabe besede, sploh pa od strankarske, to kot nosilca enotnosti ideologij celo zanikata, k vojaškosti. Gre za držo nacionalnosti, ki pa je v enem primeru imperialistično agresivna, v drugem revolucionarno totalitarna, kar je v določeni točki isto.

To točko dokumentirano razkrinka(va)ta Torkar in Bordon. Čeprav sta tudi ta dva sodelavca narodnoosvobodilnega gibanja – boja (NOG), Torkar zapornik v nemškem taborišču, Bordon celo partizan, je posebnost – in bistvo – njunih poezij kritika revolucionarnega sistema oz. oblasti, ki je izšla iz NOG, politično moralna, a na grozovitih osebnih izkušnjah lastne tragične eksistence utemeljena, kar pomeni, da presega politično poezijo običajnega tipa, bolj ali manj časnikarsko, ideološko, racionalno, zunanjo, socialno; razkrije se in potrdi kot personalno avtentična, kot neposredno izpovedna, kot lirsko izrazna.

Sicer se pa vidi že pri Boru – in celo Koseskem –, da je politicum v odločilnih trenutkih zgodovine neke socialne skupine, predvsem pa v razmerah vojne kot nenehne smrtne nevarnosti za bojujoče se in za podjarmljene, radikalno osebna stvar: stvar življenja in smrti, meje med obema oblastema, s tem pa zmerom odlikovani predmet umetnosti. Pri Boru prehaja politicum v Revolucijo, v Vizijo, v etično/zločinsko agresijo, v véliki Obrat Zgodovine, v čas osebno bivanjskih odločitev, ki uvajajo smrt, drugim in odločujočim se. Na tej točki je most k Faturjevi poeziji, ki ni napadalno revolucionarna, ampak tragiško monumentalistična, kar je drug vidik iste zadeve. Te – Faturjeve – eroike pa Torkar in Bordon ne moreta deliti, saj

ne izhajata več iz veličastne vizije, najprej zgolj nacional(istič)ne, pri Koseskem, nato tudi razredno internacional(istič)ne, pri Boru. Vizija se zanju neha, tudi vse veličastje, ki je zvezano s takšnimi vizijami; ostane le še banalen zločin.

Danes nimata ne slovenski nacionalni odpor Srbom oz. Jugoslaviji na prelomu 80. in 90. let, ne »revolucija«, izpeljana zoper komunistične totalitariste, značaja nečesa veličastnega; razen za naivne, za patentirane navdušence in retorje. Današnji cilj slovenstva je pospešeno civiliziranje, ustvaritev funkcionalne pravne – tudi socialne – države in civilne družbe (CD), ki bi bila vsaj deloma zavarovan in avtonomen prostor osebnih pobud, ustvarjalnosti, pluralitete, pristne socialnosti, če smemo o družbi sploh kdaj govoriti kot o pristni; a se ravno v prostoru CD stikata svet izvernih individualnih oseb kot dejansko edini pristni in v poudarjenem pomenu resničn(ostn)i človeški svet in svet družbe, ki kot praktiko inertna, tj. institucionalno materialno fizična realiteta omogoča udejanjanje osebnih pobud in svetov v odtujenem svetu fizike.

Prav ta meja/spoj med CD in družbo, tudi državo, vojaškim kompleksom, ideologijami na eni in intimteto posameznih oseb na drugi strani je osnovna téma obravnavane Kosovelove poezije. Kosovel zajema tako rekoč vse, in to diferencirano, medtem ko so Koseski, Bor, Magajna itn. enostranski. Ni nenavadno, da so zato vizije, ki motivirajo Kosovela, kozmične, ne le planetarne, kot je Borova, ampak zunajčasne in takšne, da so na robu trodimenzionalnosti. To je kar najbolj današnja téma slovenske literature, obdelavane v t.i. postmoderni. Vendar gre Kosovel tudi čez ta okvir, značilen za različna gibanja – drže new agea. Čezenj pa more iti, ker živi tudi – in odločilno – v kristološki, v kristocentrični viziji. Ta je namreč transcendentna in soterična.

Tako za Bordona kot za Torkarja, za oba povojna zapornika, je značilno, da je Revolucija zanju le vmesna epoha; da se po prihodu iz povojnega zavora vrneta k humanizmu, kakršnega sta gojila pred vojno, konec 30. let. Marksistična revolucija oz. komunistična Partija je znala izjemno spretno pritegniti humaniste Bordonovega tipa, dediče razsvetljenstva, ki pa so razsvetljenje razumeli tudi etično, kot sekularizirano, laicizirano krščansko moralno. L. 1941 so bili prepričani, kot vsa nestalinistična slovenska levica, da je – bo – prav Revolucija zagotovila udejanjanje humanističnih idealov, tistih, ki jih je desnica, tudi katoliška, zavirala in preprečevala zaradi svojega avtokratskega, kolektivističnega, oblastniškega, podrejevalnega duha. V stvarnosti pa se je dogodilo ravno nasprotno: zmagovita Partija je postala še bistveno bolj avtokratska, nasilna, svobodo jemajoča in cinična od klerikalne KC. To je Bordon opazal že pred vojno, kot piše v pesmi, ob sporazumu Ribbentrop–Molotov in ob sovjetsko finski vojni, vendar je to spoznanje dal – je dala vsa slovenska oz. celotna evropska levica – med vojno v oklepaj. Kajti med vojno je šlo za biti ali ne-biti v sveti vojni z nemškimi nacisti in italijanskimi fašisti.

Humanistična drža je predvsem protest zoper nasilje, nesprejemanje »pravičnega«, koristnega nasilja kot vrednote. Z vidika te drže postajata stalinizem in hitlerjanstvo isto: »pregnanstvo, ječe, črna pogorišča«. Bordon predvideva to l. 1939; čez nekaj let doživi sam grenko potrditev tega predvidevanja; in ne le on. Kar je spoznanje in izkušnja z daljnosežnimi posledicami za slovensko zavest. Do tega obdobja – od let 1941 do 1951 – je slovenska zavest v glavnem, razen pri redkih genialnih posameznikih, Majcnu, Mraku, Kosovelu, nemalo opredeljena po milenarističnih utopijah, tako na levici kot na desnici. (Pri tej je utopičnost vezana na KC kot na tosvetno silo, ki ima moč oblikovati vsaj pogojno idealno družbo.) Potrebna je bila le konkretna realizacija revolucije, s tem tudi kontrarevolucije v klasični obliki, ne le državljanske, ampak tudi bratomorne svete vojne, da bi se – da se je

– razkrila nemoč, iluzornost, zločinskost, zaostalost gentilizma, etnocentrizma, hili-azma, totalitarizma.

Šele tedaj se je začela na Slovenskem dejansko prijemati splošna zavest o nujnosti CD kot prvenstvene vrednote, torej o nujni eksistirati v relativnem svetu, pomanjkljivem, grešnem, krivičnem, vendar pa takšnem, v katerem je mogoče vzdržati. Sanje, ki so se do tega prelomnega trenutka vezale na uredništev milenaristične Družbe-Občestva, celo na vojaško metodo, Koseski, Bor, so se zdaj privatizirale. Ljudje – pesniki – so spoznali, da so kot intimne te zanje zgolj privatne; da so sanjarije, fantazija. Kar so prej udejanjali z orožjem, so zdaj opredelili kot fantazmo. – To je osnovna pomenska struktura predvsem poezije mladih, obravnavane v prvi in drugi knjigi *PSZ*; ne le Šalamuna.

3

Predvojni humanizem Bordonovega tipa še ni bil zadosti civilen; bil je še preveč moral(ističen): enako Torkarjev. Ko sta ga oba po letu 1950 obnavljala, tudi še nista zmogla prave modernitete, značilne za CD. Še sta istila CD in človekovo osebno moralo, družbo in intimo; še sta postavljala intimno etiko za objektivno merilo ali os ali temelj družbe. To je s stališča skeptične CD seveda nesmisel, nemožnost; oz. to se, če hoče ta cilj neka skupina realizirati, nujno spremeni v totalitarno nasilje. Šele razumna (raz)ločitev osebnega kot avtentično resničnega na eni in na drugi strani socialnega, kaj šele državnega, je pogoj ustreznemu funkcioniranju CD, s tem pa koncu milenarizmov in državljanjskih vojn in totalitarizmov, iz katerih izhajajo.

Značilno je, da je pri takšni zaostali totalitarni drži v začetku 90. let ostala le še Z(unanja)KC, tj. slovenska katoliška skupnost (SKS), še posebej v njenih strankah, v SKD, v SLS, v NDS. Ne razume še zgodovinskega dogajanja, njegovega osrednjega dogodka: konca arhaične dobe. Zato hote rearhaizira, hoteč se vrniti k Staniču, Lavrenčiču, Romualdu, vendar, vsaj v predvolivni dobi, v radikalizirani obliki agresivnih total(itar)nih socialnih gibanj. Upajmo, da gre le za zaostalost nekega socialnega segmenta. Politični sporazum SKD z liberalci in bivšimi komunisti kaže, da se vsaj en del desnice hitro uči; da se je bil pripravljen takoj odpovedati etiki, viziji, načelnosti, »pokončnosti«, »krščanskemu etosu«, »Resnici in Pravici«, ko mu je bilo ponujeno sodelovanje pri oblasti, delež pri delitvi koristi-interesov-plena. Za pravno državo je ta amoralnost ugodna, saj je današnja parlamentarno pluralistična strankarska demokracija utemeljena na sporazumu polaščevalcev, pohlepnežev, interesentov, pogodbenih strank, ne pa na totalnih vizijah, ne na radikalni krščanski etiki ljubezni do drugega; pač pa na razumni ljubezni do sebe. Na Slovenskem se začenja obdobje relativizma, utilitarizma, nazorske in verske strpnosti, s tem tudi nihilizma in hedonizma. Katoliška desnica je – z ravnanjem SKD – na to pristala. Zadovoljuje se s tradicionalistično retoriko, s katero svoje odločitve alibizira in prikriva; a to pomeni le delovanje v območju fantazmatike.

Ni naključje, da Rebula in njegovi tako strastno odklanjajo (hiper)moderno poezijo, saj ta kritično in radikalno – s svojo načelno »grdotnostjo«, izgubljenostjo – odslikava in razkrinkava današnjo realiteto, tudi tisto, ki jo udejanja ZKC. Ideološka verbalistika ZKC (SKS) sodi v predel modern(istič)ne ali postmoderne poezije, v njeno fantastiko, v svet privatnih želj, ki je povsem neobvezen, saj je fiktiven: simuliran. Le da se moderna poezija, vsaj v svojih vrhovih – Šalamun –, tega zaveda in se s tem – uživajoče – svobodno igra (zato je »vrednostni« temelj CD), ZKC pa tega noče priznati, ne sebi ne drugim; zato ostaja diletantska oz. celo

direktno cinična. Cinizem Šalamunove poezije je igran, cinizem današnje pozunajne katoliške retorike pa resnoben, iluzijski, s tem arhaičen in smešen. Prehaja v bližino Koseskega, prikritega z Opeko.

Razlika med nezadostnim – ne dovolj avtokritičnim – predvojnim Bordonovim (Torkarjevim itn.) humanizmom (posledica pomanjkanja njegove avtokritičnosti, skepse, realizma se je pokazala v tem, da so ti humanisti tako zlahka nasledili leninskemu diabolizmu) in današnjim postmodernizmom, kakor ga upesnjujejo vsi trije Žerjali, Vidmarjeva, Peršolja in drugi v obeh prejšnjih knjigah *PSZ* obravnavani zahodni pesniki, je prav v predpostavki, da more – in mora – postati etika sama na sebi kriterij družbe. A ker so humanistični pesniki vzeli to predpostavko skrajno zares, so prešli iz ideološkega območja v tragično: v zaporu so doživljali nemožnost poistovetenja morale in družbe, pa vendar se morali niso odpovedali; eksistencialno so se mogli ohraniti ne toliko zaradi vere v moralo, ampak zaradi svojega vitalizma (Bordon, posebej pa še Torkar in celotna njuna generacija: Zupan itn.).

Tu pa je intervenirala nujna posledica: z vitalizmom so prešli od etizma k praktičnemu relativizmu oz. utilitarizmu, čeprav so vitalnost skušali razumeti še po starem: kot objektivno vredno Moč Narave. Tu so se skazali za dediče Staniča, Svetličiča in Žaklja, Koseskega, Krilana, Gregorčiča itn. Bistvena zarezka med tem tipom njihovega razsvetljenstva, ki je klasično, in postmodernim, je odnos do narave: klasika veruje v njeno Moč, Veličino, Pravost, v to, da je prav Narava rešitev, posebno če se jo človeku posreči etizirati, disciplinirati, podrediti (pri Staniču s pomočjo Boga), postmoderna sprejme resnico, da je namerna le konstrukcija, fikcija, naključje, snov, sicer nevarna in tako močna, da udarja človeka po lastni kaotični »volji«, a s tem zbegana, izgubljena, nepredvidvena, nenujna, kot bedast velikan, ki mlati okrog sebe, a se ga da pretentati, saj je brez razuma. – O čemer govori že stari mit o odnosu med Polifemom in Odisejem.

Asociacijskost hipermoderne (postmoderne) poezije je v skladu s povedanim: je popustitev kaotizmu slepe narave. Človek si to naravo podreja tehnično – jo konstrukcijsko reducira (Hanzkova poezija permutacij) –, obenem pa ji popušča, kadar jo začuti kot najbolj pristno v samem sebi: kot spolno – a tudi kakršno koli drugo – slo; tedaj se konstituira kot Užitek. Torkar sicer že čuti ta užitek – tudi že Rob pa še prej Molè oz. njegov zgled Kette, torej celotna slovenska »liberalna« pesniška linija –, a ga še podreja Trpljenju, s tem svoji moralni Zaslugi; zato je Torkar ultramoralist, s čimer alibizira svoj hedonizem in vitalizem. Postmoderna – Vidmarjeva – pa ne potrebuje več alibija. Užitek podaja direktno, celo v povsem odprti spolnosti ali pa v predajanju čemur koli, se pravi vsemu, kar pade pesniku – današnjemu človeku – na pamet. CD in pravna država skrbita le za to, da ta svoboda ni na škodo drugega. A tudi ta skrb je relativna; zlo(čin) – prestop, prekršek zakona – postaja vse bolj rafiniran. Postaja celo sam – v sadomazohizmu – užitek.

Ni hujšega kritika tako klerikalnega hinavstva, tudi današnjega neoklerikalnega etnocentrizma, ki je glavna poteza današnje SKS, in liberalističnega libertinsko neomejenega hedonizma in individualističnega egocentrizma, ki vse bolj prehaja v narcizem (SKS pa v kolektivni narcizem), kot je Kosovel, ki je povrhu še kritik marksizma in revolucionarnosti, čeprav mu je ta drža še najbližja, saj se zdi v 20. letih najbolj etična, najbolj učinkovita, najbolj čista, najbolj dejavna, najlepša, a ji genij kmalu uzre meje oz. notranjo nemožnost, ki je celo lažn(iv)ost. Zato je – edini od obravnavanih pesnikov v vseh treh knjigah *PSZ* – Kosovel ne le tisti, ki je spregledal in zavrgel, kar je, upajmo, danes na Slovenskem že vsesplošno diskreditirano, komunizem in klerikalizem, ampak tudi liberalizem, čeprav je sprejel njegovo

pozitivno dediščino: svobodo posamezne osebe, razkroj arhaičnih kolektivnih form, skepsa do tosvetnih milenarističnih vizij, identifikacijo privatnega in javnega, etike in družbe. – Danes je najsilovitejši zagovornik te identifikacije ZKC: Kot modela socialne etike, se pravi kot obnove arhaizma, novega konvencionalizma, in posodobljenega modela bratovstva-terorja, omejitve ali črtanja svobodne posamezne osebe, ki ravna po svoji (za)vesti, ponovno podrejanje posamezne osebe Skupnosti, ki jo kontrolira cerkvena hierarhija.

Positiven liberalizem ali bolje LD (liberalna družba) je le objektivni socialno strukturalni pogoj za to, da človek kot posamezna oseba v svetu reagira na nov način. A načina sta dva: ali hedonistično, cinično, narcisoidno, fantazmagorično, kot reagira postmoderna (današnja slovenska literarizirajoča filozofija in esejistika – od Hribarja do Tomija Virka – zagovarja prav to reakcijo in smer, seveda ob nji tudi pretežno aktualna postmoderna časnikarska srenja); ali v duhu – če hočete, tudi nove – evangelizacije, kakor jo je razumel Kosovel (pa tudi Gradnik, Majcen, Mrak, Strniša).

Kosovel je pristal, kot kaže moja analiza *Integralov-Konstrukcij*, na ultramoderni ali postmoderni objektivni svet – na kaos, naključja, konstruktivizem, ime njegovih Konsov je izvedeno iz spoznanja, da človek le konstruira t. i. »objektivni« svet. Kosovel se je predal zato asociativizmu. Vendar se s tem ni zadovoljil kot večina mladih pesniških narcisov, niti ni asociativizma fantazmagorično nadgrajeval s kozmocentrizmom, z neomagizmi, kot Šalamun, ampak je zavzel do njega kritičen odnos, pravzaprav avtokritičen, saj je priznal, da je ta asociativizem (kaos) njegovo »pristo« bistvo, bistvo njegove nesamovoljne – ne po lastni volji hotene, le od objektivitete kot načelna strukturalna samovolja vzpostavljene svetovne – celo kozmične eksistence.

Vendar bi sama (avto)kritika ne zadoščala. Vodila bi nujno le v pospešeno avtodestrukcijo, četudi bi bila lucidno avtorefleksivna, saj kritika brez rešilne Arhimedove točke ne more biti drugega kot prazna, neskončna, slaba negacija, negativizem. Kosovel je odkril, da negacija negacije ne da, kot je v duhu Hegla učil tedanji slovenski revolucionarni – negativistični – marksizem, nove pozitivitete, ampak le vse radikalnejšo destrukcijo, pot v nič. Kosovelovo predvidevanje je realna zgodovinska slovenska Revolucija stoddostno potrdila. Negacija negacije se je skazala za magično fikcijo, za iluzijo. Revolucija temelji na avtofascinirajočem se samoslepljenju. – To Kosovel v svoji poeziji odkriva.

Kosovel je našel trdn(ejš)o točko: Krista, a ne pojmovanega v duhu Ušeničnika ali Stresa, ne kot garancijo oblasti določene socialne skupine, ampak kot pristno Transcendenco, ki je v stiku z vsako posamezno osebo, ta pa v temelju ni podredljiva Družbi, le Bogu oz. prek Njega sočloveku. – Jaz bi dodal: tudi Cerkvi, če je ta skrivnostno Kristusovo telo, ne pa družba, kajti družbe ni, če ni bratovstvo-teror ali dogovorni prostor za skupni užitek. Kristusovo, tj. božje telo je ime za okno, ki je odprto iz tega sveta v onega, za svobodo v Bogu. Zato tako ostro razločujem notranjo in zunanjo KC. Zunanja dostikrat ni bila boljša od stalinizma in drugih totalitarizmov. Notranje pa oblastniška hierarhija in hinavski teror socialne etike ne moreta ne zajeti ne obvladati. Poskušata, a, hvala Bogu, zaman. Umetnost odkriva – in hvali – notranjo; zunanjo radikalno zavrača.

Del Bordonove – tudi Torkarjeve – drže pa je sprejemljiv tudi za postmoderno družbo, za CD, za pozitivni liberalizem, in ne nazadnje tudi za krščanstvo, saj je to – v svoji neklerikalni obliki – fundus, iz katerega črpa liberalizem in ga le reducira. Točneje: liberalizem je enostranska korekcija krščanstva, kakor se je deformiralo

v ZKC od tridentinskega koncila naprej, posebno pa v 19. stoletju, do srede 20. stoletja oz. do drugega vatikanskega koncila.

Duh tega v slovensko KC v glavnem še ni prodril, le k posameznikom. Kot celota je slovenska KC še predkoncilska. Zadržanje ZKC v predvolilnem boju l. 1992 jo je razkrinkalo: ljubezen se je umaknila pohlepu, usmiljenje agresivnosti, dobroti pravičništvu, solidarnost maščevalnosti, strpnost oblastništvu, verskost ideologizmu, milina sovraštvu; vseh teh negativnosti pa se ZKC niti ni zavedela – in se jih še danes ne –, kar je njena dodatna slabost. Dokler ne bo zmožna – odprta – za dialog z drugimi, predvsem pa znotraj sebe kot avtokritika in avtorefleksija, ne bo prestopila oslovskega mosta ne do krščanstva ne do CD.

Tako dolgo ne bo razumela ne Kosovela ne Balantiča; tega bo le izkoriščala za ideološko zastavo kot »domobranskega pesnika«, za kar ga razglaša eden njenih glavnih ideologov. Kosovel, posebno v *Integralih*, je temeljna preizkušnja za slovenskega kristjana. Ali zmore ta kristjan že misliti evangeljsko, koncilsko, kristocentrično. Ali pa še tiči v etnocentričnem arhaičnem bratovstvu-terorju. Kosovelova poezija tako ni le velika kot umetnost, ampak ima še zmerom izjemno pomembno nacionalno socialno, kulturno vzgojno funkcijo. Seveda onkraj pojmovanja Naroda, Družbe, Kulture in Vzgoje, kakor jo razume klasična slovenska zavest od Staniča do Šorlijeve, od Gregorčiča do Alberta Miklavca.

4

Bordon je na meji med naivno samoumevno vero v udejanljivost humanističnih vrednot, kar je bilo za Staniča predpostavka eksistence in dejstvo, zagotovljeno od Boga, na eni in skepo na drugi strani.

Predvojni slovenski humanizem se je razvijal od bolj preprostega, neavtokritičnega, pri Samcu, Grudnu, že pri Budalu, k takšnemu, ki mu je dvom domač. Kot da se Bordon ne more odločiti: dvoumnosti svoje pozicije – pozicije, ki je dala alibi in vrednost revoluciji – ne radikalizira v kaos in v etiko, neutemeljeno v objektivno socialnem, čeprav nekako ve, da človek zaman išče v svetu »pravico, ljubezen, čast, poštenost in resnico«. A to spoznanje je brez dvoma že iz povojnih časov, iz dobe, ko so te vrste humanisti doživljali zlom svojega – vrednostnega – sveta, obenem pa se njegovim predpostavkam niso mogli odreči.

Grudnu, ki je umrl kmalu po vojni, je bilo to grenko spoznanje še prihranjeno. Mlajši humanisti – kot Mermolja, Čuk itn. – pa so svoj humanizem tako olajšali, vrednostne predpostavke – moralne zahteve in vrednostna pričakovanja – tako zmanjšali, da so dejansko prešli omenjeno mejo in iz humanizma naredili minimaliziran, blag, prijazen, neagresiven, solidarnosten, površen, razpoloženjski hedonizem. Niso potegnili skrajnostnih konsekvenc kot Šalamun ali Vidmarjeva. Naslonili so se na tradicijo estetsko kulturnega polhedonizma, polesteticizma, kakršnega so kot Kettejevi in Župančičevi dediči razvijali že Lovrenčič v krokijih narave in atmosferskih razpoloženj, Gruden v slikanju morskih akvarelov, in vrsta drugih pesnikov, ki so se zadovoljili z nezahtevniim uživanjem narave, pogledov, vedut, tihožitij. Vse do najmlajših, do Kostnapflove, do Vite Žerjal, pri kateri je takšen kultivirani svet še skrit kot obrazec pod asociacijsko kubističnim vrhnjim razkrojem.

Eden redkih slovenskih humanistov, morda zadnji, pristni med njimi, najbolj kompleten, vztrajen, osebnostno močan, je Ciril Zlobec. Kljub vsej kritičnosti, spoznanjem, da ostaja sam zoper vse, oz. da najdeva varnost in trdnost le v odnosu med dvema, v zakonu in družini, ne popusti od svojega obsežnega projekta, ki ga je vse bolj udejanjal, da uvrsti v trdni svet moralno socialne gotovosti tudi dom(ačijo),

rod, narod, družbo, pokrajino, enobejevstvo, zgodovino, izročilo in prihodnost. Zlobčeva poezija raste od začetnega minimalizma in opore v naravi k celovitemu in obenem diferenciranemu svetu, ki mu v tem – v načrtnem antipostmodernizmu – na Slovenskem ni para. Ni naiven kot Bordon. Kljub vsemu zrelemu izkustvu ne preide v obup in stanje nesrečne zavesti; tudi Bordon ne povsem zares, njegova skepsa je bolj deklarativna. Zlobec je zadnji branik sveta, ki se zdi, da ga je kaos načel in požrl.

Čeprav pa Zlobcu včasih sam ostro nasprotujem, saj menim, da je svet, ki ga obnavlja, neobnovljiv, pa dejansko deloma temu svetu tudi sam pripadam, kot pripadam celo Staničevemu svetu: svetu discipline, dela, etike, resnobe in vere v utemeljenost vsega tega na absolutnem. Le da ne verjamem v to, da je ta svet utemeljen v naravi, tradiciji, zgodovini, rodu. Mislim, da je opredeljevanje za solidarnost, za sleherno družbenost in socialno etiko stvar osebne odločitve in posameznih akcij, torej nečesa subjektivnega; ob tem seveda verjamem, da je takšen – pozitiven – svet tudi in predvsem posledica božje milosti. A ta božja milost ni predvidljiva, ni je mogoče ne izsiliti ne priklicati z ničemer; niti z dobrimi deli ne in ne z molitvijo, še najmanj pa s kakršno koli človeško, kaj šele socialno – politično itn. – (cerkveno) akcijo.

Tu se z Zlobcem razločujeva. Sam da mnogo več na etično akcijo, ki ima socialno garancijo. Zato je bil lahko – čeprav zmeren, antistalinističen, razumen, za nastajanje slovenske CD koristen in zaslužen – humanističen politik. Zato politika nista mogla biti ali ostati Bordon in Torkar; preveč se jima je zrušil svet humanizma. Oba sta se zatekla v svet poezije. A spet ne dovolj radikalno; ne onkraj vseh etičnih vrednot, kot recimo Grafenauer, v okvirju *PSZ* pa njegovi epigoni. Tudi ne kot Boris A. Novak, ki sicer ohranja etiko – predvsem etiko družine –, a jo razume kot kozmično Harmonijo etične Lepote.

Poetološka drža Bordona (in Torkarja) je v sebi blokirana. Je napol odločitev za Poezijo (»edino pesmi, iz srca zapete . . . tolažijo ljudi . . . jim pomagajo skoz hude dni«, se pravi, da ima le Poezija etično moč tolažbe); napol pa vendar še za politiko, čeprav ne za borovsko vizionarsko revolucijsko milenaristično, ampak za politiko kot etično kritiko dane slabe stvarnosti, izhajajočo iz avtonomije posamezne svobodne osebe (pravi človek le »rad obdeloval bi svojo njivo«). – Seveda ne za strankarsko politiko, ki z etiko in z javno resnico nesramno manipulira – od desnice do leve.

Kritika totalitarizma, klerikalnega in stalinističnega, je liberalna in sprejemljiva: rodimo se kot enaki, živimo kot različni; pluralizem – diferenciacija – je nujen. Ni pa nujno vistosmerjanje, poenotevanje v terorističnem bratovstvu. Bordon kliče sorodno kot njegov generacijski tovariš Pirjevec, le da splošno filozofsko geslo – pustiti biti – poosebi: »pustite me živeti«; pustite vsakogar, ne le pesnika. Ta klic, ki je v razmerah totalitarizma, črnega in rdečega, krik preganjanega, je dejansko navzoč že v pomenski strukturi začetnega slovenskega razsvetljenstva, že pri Zizenčeliju. Kajti Luč Razuma in Knjige-Kulture je smotrna, sploh funkcionalna le pri človeku, ki živi iz sebe, samobitno. Samobitnost je namreč luč, ki razsvetljuje vsako osebo posebej, odznotraj, individualno, ne pa luč, s katero delijo svetlobo-resnico človekovi najrazličnejši varuhi. Do največje zavesti o tej človekovi posameznosti kot avtonomnosti pride pri Ketteju. Pri Kosovelu pa se že sproblematizira.

Individualna (avto)kritična – zavest je nujen pogoj, a ne zadošča. Če ostaja sama, brez Boga-Krista-absolutnosti-milosti, vodi v individualizem, to pa je v samopridnost, v individualno buržoazno epikurejstvo, celo v sibiritstvo. Tega se je zavedal že Stanič, ko je opozarjal, kam pelje Knoblova filozofija vdajanja telesnosti

in požrešnosti. Stanič dobesedno zapiše: »hočemo žretje in greh« – žretje je greh – »pustiti, življenje mora sveto biti«, tj. posvečeno višjim smotrom, ne užitku. Stanič je kot malokateri slovenski pesnik zastopnik moralne volje, samoodpovedi uživaštvu, ljubitelj velikih naporov, kar je s pridom uporabil kot vrhunski, evropsko pomembni planinec-plezalec. S tem pa tudi že hipermoderni človek ekstremne učinkovitosti, rekorder, tako rekoč profesionalni športnik. V tem sovpadanju srednjeveškega tradicionalizma in hipermoderne drže je – ne le pesniški – čar dvoumne in vendar sintetične Staničeve drže.

5

Kritiko Borovega revolucijskega agresivizma sem podal že na drugem mestu: v knjigi o Balantičevi poeziji (*Ogenj, ki prečiščuje*). Svoje analize-sodbe ne bi rad ne ponavljal ne stopnjeval, saj je jasna; ni mi pa do tega, da bi prešel v antikomunistično propagando. Ta le posnema antifašistično, kakršno so gojili nekdanji komunisti; in je danes povsem deplasirana. Potrebno bo spet spremeniti kót gledanja: odkrivati pozitivne strani partizanstva in komunizma – glede na histerično ofenzivo današnjega antikomunizma, ki bi bil danes najhujša nevarnost za slovenstvo – za CD in pravno državo –, če ne bi bil že na prvi pogled tako neboljen, tako zgolj verbalističen, tako zgolj sklop patetiziranih privatnih želj. Poudarim naj torej le nekatere vidike Borove medvojne poezije oz. izvedem naj primerjavo med njo in Bordonom oz. Torkarjem.

Bordon in Torkar s svojo zaporniško poezijo dokumentirano in prepričljivo dokazujeta, da se je medvojni Bor zmotil; da revolucijska akcija, ki je nastala kot ateistična radikalizacija razsvetljenstva zaradi spoznanja-izkušnje, da strpno humanistično meščanstvo ne more uresničiti nobenega razsvetljenskega ideala začetnim meščanskim sanjam ustrezno, ni utemeljena v realiteti, tj. v zgodovini, družbi, človekovi naravi, ampak da je le izraz histerizirane, militarizirane – kolektivne – želje. Bor pravzaprav točno kritizira ne le tedanje meščanstvo ampak tudi današnje, saj ugotavlja, da se zapeljuje v narcizem (»Hamleti zakleti«); da ni mogoče živeti le v »strahu« in »dvomu«. – To uvideva tudi Kosovel; ne najde pa iz te slepe ulice izhoda Vodušek.

Žal poišče Bor – kot večina tedanjih najbolj pogumnih, odločnih, odgovornih, smrt tvegajočih Slovencev – napačno rešitev-pot: stalinistično revolucijo, utemeljeno na pogansko barbarski maščevalnosti, na pobijanju drugega kot zl(eg)a, na neizmerni surovosti, ki naj bi kot planetarno kozmično čiščenje pripeljalo od očiščenega – idealnega, lepega, dobrega, nedolžnega – sveta. Pripelje pa – stvarnosti – do tistega, kar mirno, brez zagrenjenih in maščevalnih očitkov ugotavlja Bordon v tem, ko opisuje delovna taborišča za bivše partizane, ki nočejo sklanjati glave pred novimi oblastniki. »Joj, zdaj imaš, ker bil si partizan«. Bordonova dezorientiranost, ki je dezorientiranost tedanjega slovenskega humanističnega levičarja, se kaže v naslednjem verzu: »in to bi hotel biti še ta dan«, razen če pesnik ne misli na nujni in etični nacionalni upor, ki pa ni isto kot stalinistična razredna revolucija.

Bordon dobesedno pravi, »da resnico spoznavaš tudi za bodočo žico«, seveda ne za tisto, za katero so zaprli nacisti svobodoljubne Slovence, ampak nekdanji svobodoljubni Slovenci – komunisti – vse, ki niso pripravljeni postati hlapci. »Kultura« in »socialistična morala« se Bordonu razkrijeta kot »teater« v slabem pomenu besede: kot perverzno spolno izživiljanje; kultura je v tem okvirju zopora le sredstvo – alibi – za uživaštvo, ki je spačeno zato, ker ga ječarji ne dovolijo. Celo v zaporu se uveljavlja Užitek kot nova resnica sveta: tudi kot resnica Borove mogočne Revolu-

cije. Borova – tudi lastna Bordonova – vera v Internacionalo, tj. v zmago milenarizma, je končana; kajti v zaporu oz. na Golem otoku je vse vere konec: »ob rezkih zvokih internacionale ni niti njen nekdanji vernik vstal«. Človek se reši le tako, »da skrije lahko se v svoj kot«. Jetniku stalinističnega zapora pač ni mogoče očitati, da je asocialen, če se je umaknil iz zgodovine; kajti ta se je pokazala kot past, kot napaka, kot nečlovečnost. Bor – in vsi njemu podobni z njim – je pač tako neznansko poenostavljaj, da je tudi delna resnica-pravica (upor zoper okupatorja itn.) postala nazadnje vprašljiva, ker se je preveč poistila z razredno revolucijo.

Bor zaničuje – seveda l. 1942 – vse, ki »pobegnejo . . . v samoto srca«. Bistveno za jetnika, kar vidimo iz Torkarjevih *Jetniških sonetov*, če se noče rešiti, pa je prav tak pobeg. Ohranjati vero v življenje in minimalno odpornost mu pomaga žival: muha. Težko si je zamisliti večjo oddaljenost, kot je med veličastno Borovo vojaško Zgodovino in cepetanjem muhe, ki se trudi, da se ne bi utopila v vrču vode. Jetnik je človek, ki živi v minimaliziranih okoliščinah, ne dosti različnih od muhe. Komunistem je obetal raj na zemlji, udejanil pa je stvarnost, v kateri je človek reduciran na muho, na žival nižjega tipa. Solidarnost, o kateri so sanjali predvojni humanisti in jo je, na višji in učinkoviti ravni objubljala revolucija, je po vojni le še solidarnost med človekom, ki je do kraja osamljen – osamila ga je optimistična oblast, ni se osamil sam –, in muho.

Bor je upesnjeval nasvete, kako naj človek premaga »zakletost« v zaprte »sobe« – z vojaško revolucijsko Akcijo. A ko jih je človek poslušal in udejanil, je udejanil mnogo bolj omejen, s strahom preprežen, obupan, zaklet svet, kot je bil predvojni meščanski; tako osamljenega posameznika, kot ga slika povojna slovenska poezija mladih, recimo Minatti, ki je po rodu tudi Primorec, pred vojno, v buržoaznem svetu, ni bilo. Stalinizem ne dopušča niti solidarnosti med dvema. Zlobčevo poudarjanje ljubezni med dvema in družine je treba razumeti iz tega izkustva: ne kot konvencionalno ponavljanje tradicije, ki se kaže v desn(ičarsk)i poeziji, ampak kot beg pred terorjem stalinizma, kot reševanje iz osamljenosti preganjanega in izgubljenega posameznika, ki je dosegel, enako pri Menartu in Koviču, mejo totalne izgubljenosti: niča.

Življenje jetnika, kar je vsakdo v stalinističnem sistemu, je »brez ljubezni«; brez spolne in brez čustveno duševne. Je redukcija človeka na žival, ki ji je odvzeta celo možnost spolnosti; reducirana je na stroj. Kar si je mehanski materializem, že Descartes, ne šele Helvetius, predstavljal kot idealno bistvo človeka – Mehaniko –, je bilo v stalinizmu, tudi slovenskem, dobesedno uresničeno; seveda v groteskno tragični obliki. Kajti če bi bil človek res le mehanska reč, bi bilo vse v redu, saj ga ne bi nič bolelo.

To držo zunajbolečnosti je udejanila povojna poezija reizma, Hanžek itn., ki je mehaniko razumela kot kibernetiko; s tem je človeka reševala pred bolečino srca, pred izgubo smisla. Kajti v svetu, kjer se ne postavljajo razkrajajoča vprašanja in kjer ni občutljive osebe, ki teži po celovitosti in dopolnitvi, tudi ni prepadov; ni nič kot problema, ni obupa in zla. Reizem je v svoji avtokritični – ne v avtofascinativni – varianti odgovor na zaslužjenost v stalinizmu, na človeško bolečino, ki ni ozdravljiva. Ta igrivi reizem je doma tudi v pesništvu slovenskega Zahoda; recimo – v radikalni obliki – pri Feu Volariču, pesniku, ki ga dozdej še nisem obdelal.

Torkar je kot obnavljevalec predvojnega humanizma, za katerega je srce – čustvo – poleg etike temeljna vrednota, (p)ostal pesnik neutolažljive bolečine osamljenega jetnika: tiste minimalne točke ali prostora – prostora v srcu –, ki ga sadistični despot ne more ne obvladati ne zatreti, le če je človek dovolj odporen, vitalen. V tem nenadzorljivem prostoru srca pa se dogodi tisto, kar postane dve

desetletji kasneje osnova postmoderne poezije oz. današnjega človeka: spolna sla, sla po solidarnosti, težnja po smislu, vse, kar je lepo in slastno, postane neuničljivo, ko se in ker se preseli v sanjarijo. Kar kasneje do potankosti in silno diferencirano izvede Šalamun, je dano kot osnovna pomenska struktura že pri Torkarju, že v njegovem jetniku, ki si zmore predstavljati v domišljiji vse, od spolno telesne ženske do spolnega zlitja med njo in sabo.

Se to pravi, da se je – vsaj v slovenskem primeru – začel postmoderni svet želja in užitka v stalinističnem zaporu, v najbolj ogroženi točki človeške komaj še eksistence? To bi bil prispevek Slovencev – in vsega evropskega Vzhoda – k razvoju Zahoda. Na Zahodu so želje kot resnica sveta nastale iz zasičenosti bogate skoraj plemiške aristokracije, od Baudelairja naprej, že od Musseta, na Vzhodu pa iz radikalnega političnega terorja, iz dejstva, da so svet prenavljajoči Oblastniki spremenili vse v taborišče-samico.

Vzporednost Torkarjeve povojne in Borove medvojne poezije je kar neverjetna. Torkar – kot kritična posledica Bora – terja ljubezen, Bor uči: »v sebi zatri ljubezen, kdor ljubiš novi svet!« Torkarju je rešitev, vsaj psihična, če vidi, kako prinaša v samico čebela »prah pelodov, prašnikov in cvetja, vonj medu«, torej niti ne rože, ampak vsaj vonj po nji, njen prah; Bor pa poje: »Iz slehernega srca poženi – ne roža: bajonet!« S tem bajonetom človek-revolucionar uresničuje novi svet: »pest za pest! Nož za nož! Strel za strel«, v resnici več strel, močnejše pesti, več udarcev z nožem, kot jih je sovražnik zmožen zadati nam. Kaj ostane pri revolucionarju, ki ga lastni kolektiv vrže v ječo? Da v spominu-zavesti na nekdanje skupno praznovanje Prvega maja, delavskih praznikov (ki so jih solidarno slavili danes vodilni tovariši, jetnikovi rablji, in jetnik, ko še ni bil jetnik) podivja, ko spozna, da »so me izdali«; njegova akcija je parodična, do kraja nemočna, smešna in vendar pretresljiva. Kajti ne more drugega, kot da destruira vse, kar mu je pri roki; a to je komaj kaj. To je le tisto, kar mu je koristno: »naenkrat s stolom v celici sem vse razbil.«

Važno je to, da so ga pazniki ukrotili in z drogo uspavali, kar pomeni, da imajo absolutno moč nad njim – kot čuti današnji človek absolutno premoč Sistema nad sabo in tudi zato beži v drogo. Še bolj kruto je, da je upornik zoper meščanstvo lahko začel z revolucijo v razmerah nacizma-fašizma, ki očitno nista bila tako močna, tako totalitarna, da bi mogla njegov upor preprečiti. Zares totalitaren je postal šele stalinizem, ki je ne le v kali zatrll vsak upor – že nestrinjanje z oblastjo –, ampak je dovolil kvečjemu le tip upora, ki pomeni avtodestrukcijo: samomor. Zanos destrukcije zla, kot ga je opeval Bor, se udejani kot nemoč človekove destrukcije sebe in vsega sveta, ki mu je na razpolago. To pozicijo, ki jo je politično objektivnostno dokumentiral Torkar, je nato poetično in filozofsko razvil Zajc kot osnovno resnico današnjega sveta. Sveta, ki si ga Stanič ni mogel niti zamisliti; ki pa si ga je morda, nezavedno želel lumpenproletarski nizko anarhistični Knobl.

Eksistencialne dileme, ki jih postavlja Bor, je oblikoval že Kosovel, le da je doživetje »praznote« pri Kosovelu vsestransko, tako usodno in osebno, bivanjsko, da zgolj socialni odgovor nanj ni zadovoljiv; Kosovelu ne zadošča, da bi človek našel le primerno socialno vlogo zase ali da bi znova prebudil tok zgodovine, sredi katere bi sam oživel. Kosovel ve, da je tak aktivizem le zunanji; sam se odloča zanj, ga – v domišljiji in premisleku – preizkusi, a zavrne. Borova – revolucijska, splošna slovenska zgodovinsko-socialna – varianta je le ena variant, ki jih predela, premisli, upošteva. Moč – usodnost – Borove je le v tem, da se je socialno zgodovinsko realizirala; da je postala fizični okvir za dva milijona Slovencev, za njihovo zgodovino in družbo od l. 1941 ali 45 do 1990. Njena moč ni v njeni pravilnosti, ampak

v tem, da jo je toliko ljudi sprejelo in da je nato revolucijska – partijska – elita vzela večino življenja na Slovenskem v zakup, pod svojo upravo in oblast; da je vse total(itar)no determinirala.

Medtem so bili ljudje kot Bordon in Torkar – trpno – determinirani. Vendar, bi dejal Hegel, le v slabi stvarnosti, v tisti, ki dejansko ni bila v skladu z Logiko – Duhom, strukturo – Zgodovine, čeprav je bila ravno o tem prepričana. Delovala je – nasilno in strašno – pol stoletja. Danes je odpadla kot pomota. In bi bila le pomota, če ne bi bila storila toliko zla; če ne bi lastne ljudi, ki so ji verjeli, pripravljala do tega, da so se hoteli rešiti iz stiske tudi s samomorom, z vsesplošno avtodestrukcijo, v katero je na osebni ravni prehajala vsesplošna socialna – gospodarska, kulturna, duhovna, politična – blokada (ustvarjalnosti). Zato Torkar sklepa enega od svojih sonetov: »bi... kot čebela tih in sam umrl.« Ali drugi sonet z mislijo-željo, naj bi postal sam le strup, ki ga bodo izpili njegovi sodniki in jih bo tako, čeprav »v onemoglem besu«, ubil. Resnica postaja v tem mejnem položaju sveta le še »strup«. Kajti druge možnosti razen smrti žrtve in smrti rablja, dejansko dveh umorov, ni v svetu, kjer je »dobrota, ljubezen, bežnost, človečnost vedno bolj lažniva.«

Tudi Bor je doživljal strašen svet: »domovino« kot »kletko«, ves »planet« kot »ječo«. Na tedanjem svetu so prav tako vladali »laž, zvijača, strahota, smrad«. Boru je jasno, da »drvi« takšna »Evropa s svojimi bogovi... v prepad«. Le da je obstajala zanj – tudi za tedanjega Torkarja in Bordona – drugačna rešitev: moč Upora, socialno razredno upanje, celo vera v absolutno gotovost Preobrata zgodovine; objektivnemu toku zgodovine, da se je treba le pridružiti, čeprav vojaško, in vse bo rešeno. A prav ta poenostavitev problema je osnovni krivec za polom revolucije. Na tej točki se tako silno razlikujeta Bor in Kosovel, čeprav ta, že pred Borom, enako ostro ugotavlja propad Evrope. Vendar se predpostavka, da bo Evropa rešena z nasiljem, pa čeprav revolucionarnim, Kosovelu podre, kajti v svojem duhovnem laboratoriju, v katerem eksperimentira – simulira – z variantami rešitve, dožene, da rodi nasilje le nasilje. Navsezadnje je prav nacistično fašistična Evropa kot najbolj antihuman(istični)a izšla iz predpostavke, da je mogoče z nasiljem kaj rešiti; kajti tudi fašisti-nacisti so bili revolucionarji.

Na to je slovenski marksistični revolucionarni duh povsem pozabil. Ni se zavedal, da s svojim revolucionarnim nacionalizmom sam prehaja v slovenski fašizem; da strukturira tisto, kar oblikujejo Srbi šele danes: nacistalinizem. Prav Borova dikcija najbolj pristno odkriva ta slovenski nacistalinizem, (Borov klasicizem ga je kasneje prikril. Italijanski fašizem je izhajal tudi iz futurizma, iz Marinettija; iz tega pa sta izhajala tako Kosovel kot Bor, ta pod vplivom Majakovskega in morda Zogovića). Le da je Bor Marinettija posnemal, verujoč v pravo Prihodnost, ki jo bo udejanila Revolucija, medtem ko je Kosovel to vero zavrgel, ker je spoznal njeno zapeljivost in zmotnost: to, da so vse konstrukcije fikcije; da je edina trdna realiteta Krist kot bela točka transcendence in osebnega – osebne zgodovine – odreševanja.

To točko v slovenski zavesti-zgodovini posebej poudarjam in se posebej dolgo zadržujem pri nji s podrobno analizo, da bi pokazal, kako važna in nova je bila. Njen pomen ni enak njeni resnici. Resničnost njene fakticitete – tudi tega, da je bila razmnožena. Umor – ni v skladu z njeno krščansko resničnostjo; nasprotno, kvečjemu je njeno nasprotje, kot takšna pa je predstavnik Hudiča. In je v hudem nasprotju s slovenskimi državami, ki sem jih obravnaval prej: s Staničevo, Lavrenčičevo, Bilčevo. Se pa začenja pri Koseskem – kot nezadržan agresivizem – in celo pri Ketteju kot zamenjava božjosti kot absolutnosti z zgolj individualnostjo kot posameznim užitek. Mar ni leninizem ta posamezni užitek, viden pri Ketteju ali

Molétu, ohranil, le da ga je skrtil, v tem ko ga je preinterpretiral kot kolektivno vizijo? A je bila navsezadnje to kolektivna vizija sadizma, ne odreševanja.

Skratka, Bordonova in Torkarjeva poezija dokazujeta slepilnost Borovega pričakovanja, kaj se bo zgodilo po uspešni revoluciji: »Svetu zavlada Človek!« »Novi svet« je pokazal, da »krdela barbarov iz gnezda džungelskih kač« ne »poginejo«; da niso poginila, ampak so se prav v revoluciji obnovila, ne da bi se »revolucionarni poet« tega zavedal. Pač pa sta se morala tega kruto ozavestiti Bordon in Torkar in večina tedaj živečih Slovencev z njima.

7

Odnosov do vojne, do NOG, do revolucije, do upora in smrti je – lahko – veliko. Faturjev je povsem drugačen od Borovega. Povojna slovenska vzgojno ideološka kulturno politična zavest je skušala uničiti ali vsaj na najmanjšo mero zmanjšati pluralnost teh odnosov. Kot tako rekoč edino vredno, kot najbolj reprezentativno je propagirala Borovo držo, čeprav napol zakrito – paradokso hinavstva. Faturjeve skoraj omenjala ni, čeprav je Fatur opeval isto zgodbo: slovensko trpljenje pod nacifašizmom. Poseben pomen pesništva slovenskega Zahoda in sploh pesništva, ne le slovenskega, je ravno v tem, da oblikuje in vzdržuje pluralnost drž, viziranj, svetov. Prav literatura je bila tista, ki je v dobi totalitarizma najbolj ohranjala pluralizem. ZKC je ohranjala le dualizem, a še tega le tako, da je skušala ne le v varianti totalitarizma, ampak kot prepričanje, da je le enotnost in dogma KC pravilna, resnična, torej ohranjljiva – svojega tekmeča, Partijo, spodbiti kot resnico in jo nadomestiti s sabo kot edino, seveda edino pravo Močjo. Medtem ko je krščanstvo N(otranj)e KC prostor pluralizma: najrazličnejših osebnih drž, videnj, čustev, doživetij, celo resnic, le da vse vodi božja milost, tj. težnja po odrešenju, ljubezen do drugega kot drugega.

Dostikrat je kdo, ki se nima za kristjana, a dopušča drugega, bližji Kristusu kot doktrinaren katoličan, ki mu je predvsem do zmage Našosti. Prav to sporočilo posreduje Kosovelova poezija, saj kaže, skoz kakšne blodnjake, kaos, preizkušnje, samoslepila roma človek, ko se bliža Bogu oz. mora romati, da se mu prebudi posluš za transcendentnega Boga; da ne ostane njegovo razmerje do Boga le tradicionalistično, kolektivistično, s tem pogansko arhaično, neosebno, navsezadnje politično oblastniško, v najboljšem primeru pa predvsem natur(istič)no. Za tradicionalizem je v *PSZ* precej primerov; ne le Beličičeva poezija, tudi Janežičeva, Šorlijeve itn.

Kosovelovo krščanstvo je po bistvu vse nekaj drugega, čeprav je tudi Kosovel preživel tradicionalistični naturizem kot gentilizem, nacionalizem, t. i. impresionizem krajinarske poezije, zaupanje v Mater ipd. A se mu je kasneje vse to sesulo kot privid. Če se vnemam za Kosovelov tip krščanstva, se prav zato, ker je v njegovi poeziji presežen vsakršen omejevalni in pollaščevalni monizem. Upam, da je ta moja misel v skladu z nazori drugega vaticanskega koncila, ki jemlje prvenstvo Cerkvi kot uradni, administrativni, oblastniški ustanovi, s tem njeni hierarhiji in dogmam, na prvo mesto pa postavlja svobodno vest posamezne osebe. To pa je mogoče storiti – oz. sploh razumeti – šele v svetu, ki je vsaj deloma presegel arhaični kolektivizem; torej v svetu liberalizma. Ta je pogoj. Zato je treba biti zelo pazljiv in diferenciran v kritiki liberalizma: sprejeti njegovo svobodo, odkloniti njegov ateizem, zgolj sekularizem, zgolj produktivizem, hedonizem.

KC sicer uči božji nauk, ga – ne le kot kulturna ustanova, ampak kot božje telo – hrani, sam liberalizem bi nanj pozabil, nima pa KC kot ustanova sama na sebi

moči/možnosti, da nosi osebno resnico; ta je zmerom le delež posameznih oseb, njihovih osebnih (pre)izkušenj, iskanja. Zato je krščanska resnica šele sad človekovih blodenj, romanja, ne pa nek trden racionalen sistem pravih resnic ali načel. V duhu drugega Vaticanuma, kot ga razumem, so načela le vodila, smernice, okvirji krščanskega iskanja resnice. Nobeno zunanje – recimo politično, kar je karikaturno početje – pristajanje na zakramente, na verske resnice ipd. ne more biti zadovoljivo krščansko. Takšno priseganje na Resnico kot na Našo resnico je le izvod iz poganske dobe.

8

Ne moremo si predstavljati večje razlike, kot je med Kosovelovo in Birtigovo versko poezijo; o Birtigovi moremo kot o verski govoriti le pogojno, čeprav je Birtig duhovnik. A njegova misel je tako arhaična, kolektivnostna, dejansko poganska – in v tem značilna za današnjo SKS (slovensko katoliško skupnost) –, da je v primerjavi z njo celo Stanič predstavnik moderne in bližji koncilski veri. Birtigova drža je iz časa pred nastopom Zizenčelija (Valvasorja).

V PSZ sem Birtigovo – jecljavo – poezijo uvrstil ne le zaradi nacionalnih vzrokov, ker dopolnjuje slovensko zavest v Italiji, na robu narodnega ozemlja in zavesti; tudi ne le zaradi svojega nagnjenja do pluralizma, saj tako arhaično kolektivistične poezije umetni pesniki niti ne morejo doseči – Birtig piše kot eden izmed kolektiva, čeprav kot njegov edini vodnik. Zanimala me je predvsem verska razsežnost njegove poezije ali versko socialna. Čeprav l. 1985 še nisem ustrezno poznal SKS – spoznal sem jo v zadnjih dveh letih, odkar se je politično strankarsko angažirala in ko je v nekaj mesecih odpadlo njeno krščanstvo, zamenjalo ga je pohlepno polaščanje na vseh terenih –, pa sem seveda že jasno razločeval med kolektivističnim arhaizmom, zoper tega sem se vse življenje prizadeval, videl sem ga udejanjenega predvsem v Partiji, na eni in eksistencialnim personalizmom, ki me je vodil kot mentor že od moje rane mladosti, na drugi strani.

Birtigova, Luscakova ipd. poezija se mi je zdela – in se mi še zdi – presunljiva v svoji otroški nebogljenosti, začetništvu, amaterizmu, ki je več kot le simpatično ljubiteljstvo. Ta – moja – simpatija do nerazvitih, ubogih, obrobnih pa ne sme zakriti resnice, ki se skriva pod nebogljenostjo. Obstaja nevarnost, da bi postala ta (kšna) drža znova totalitarna, kot je bila Tomčeva in Ehrlichova, če bi ji uspelo prebiti se v prvi slovenski plan, kot je hotelo strankarsko politično krilo SKS v zadnjih dveh letih. Kajti ideje, vrednote, duhovni svet, na katerem temelji večina današnje – povsem tradicionalistične – SKS, je svet Birtiga in Luscaka, svet, ki teži iz gentilizma v nacionalizem, v katerem prepušča Bog prvo mesto Narodu, a je tudi Bog – bolj bog – sam predvsem najvišji Gospodar, Varuh, naravna moč, ne pa milost iz transcendence, ne drža ljubezni do drugega kot drugega, ampak le pristranost do našega. To je svet izpred dobe in duha krščanstva. Ali pa, čeprav ne pri Birtigu, zoper duha krščanstva. Takšen postane šele pri današnjih slovenskih politizirajočih teologih.

Birtigu je »najdražji raj... ljubi slovenski dom«. To je drža kakega Pavčka; zato ni čudno, da je prav Pavček za SKS najbolj priljubljen in pristen pesnik. Krščanstvo gentilistu ni dom za vse in za različne, tudi – morda predvsem – za grešne, za zločince, ampak za naše, za našo družino. Zlobec je hotel vrniti očetni dom, a z zavestjo, kaj vse loči pesnika – današnjega človeka od očetnega doma. Zato je za Zlobca očetni dom pesniško etična vizija, medtem ko je za Birtiga – in SKS – nujno obnovljiva socialno ideološka monolitna realiteta; za prej omenjene

teologe je dosegljiva celo politično strankarsko, kar pomeni najhujšo zoperkrščansko samoslepilo. Birtig naivno izpove, da »le tebi« – domu in domovini – »ljubezen odkrivam«; ne drugemu kot drugemu, niti ne Bogu kot Vélikemu drugemu.

Staničev odnos do doma je bil trezen, obvladan, stvar etične volje in delovanja, torej že posreden. V tem pogledu je Stanič enako kot Vodnik na začetku slovenske moderne zgodovine, medtem ko tiči Birtig tako globoko v ruralizmu, da gre pri njem celo za naravno re-medievalizacijo. Kar je paradoks, saj vsaka obnova – re – ne more biti več naravna. Bolje rečeno: Birtig – in večina SKS – re-naturalizira. Njegova – njihova – naivnost je tako nevtrokritična, tako samoumevna, da se praznovernikom kaže kot naravna, kot arhaično pristna. Takšna slepota je v Birtigovem primeru – pri beneških Slovencih – razumljiva in benigna; pri tistih v osrednjem slovenstvu, ki hočejo Slovence prekvasiti z birtigovskim duhom, pa je fašistoidna, saj totalitarizira. V njihovem primeru ni razlike med totalitarizacijo in retotalitarizacijo.

Druga vrhovna vrednota – poleg Domovine – je Birtigu Mati. To kaže na matriarhalizem kot alibi za dejanski, na kmetih še obstoječi fevdalni patriarhalizem, ki se moralno ponuja kot tutorstvo; kot drža varuha nad še nedozorelim, otroškim, nebogljenim, neemancipiranim narodom in osebo. Boj zoper liberalizem kot nosivca svobode je v tem okvirju le boj za nadaljevanje oz. sploh za vzpostavitev hlapčevstva. Pogoj evangelijskemu krščanstvu je svobodna avtonomna posamezna oseba; v okvirju zgolj kolektiva ali pretežno kolektiva ostaja slovensko katolištvo pogansko arhaično. Če kje, vidimo to iz Kosovelove poezije kot destrukcije kolektivistične indiferenciacije. Materina »vernost« ni tista vernost, o kateri govorita Rahner in von Balthasar, ampak je drža, ki skrbi za obnavljanje preteklih modelov gentilizma oz. za to, da ne bi prišlo do individualizacije otrok. Ta je možna šele onkraj upora fevdalnemu skrbništvu, šele onkraj revolucije.

Zato moramo Borovo pozicijo prav razumeti. Napačna – celo zločinska – je v prazni veri v vsemoč Revolucije; pozitivna in nujna pa je kot destrukcija tistih socialnih in ideoloških modelov, ki preprečujejo človekovo emancipacijo, avtonomizacijo. Človek je Bogu podoben – torej takšen, kot ga je Bog ustvaril – šele tedaj, če je samobiten (vendar ne najvišje bitje sveta, ne Gospodar namesto Boga kot ljubezenskega Stvarnika); če ni suženj-hlapec; če misli s svojo glavo in se moralno odloča po svoji vesti, ne pa, da izpolnjuje ukaze predpostavljjenih ali Kolektiva. Šele kot samostojen in svoboden more postati Bogu partner v dialogu. Očitno je bil najprej potreben boj – polemika, revolucija – zoper vse, ki človeku niso dovolili osamosvojitve, da bi mogel v naslednji fazi človek polemiko zamenjati ali vsaj dopolniti s pogovorom. A kako naj ne bi bil človek enakopraven v pogovoru z vsemi ljudmi, tudi s cerkveno in državno hierarhijo, če je – v posebnem pomenu – enakopraven celo z Bogom. Človek namreč ni enako močan ustvarjavec kot Bog; človek je v bistvu le božji izdelek, ki se je nemalo pokvaril. Pa je vendar obenem tudi ustvarjavec – Bog ga je za to programiral. Svoboden je do zadnje možnosti, do samomora; sam Bog mu je dal to možnost, s tem možnost greha.

Človek to svobodo udejanja: kot graditelj v Staničevem duhu, kot agresivnež v duhu Koseskega, kot upornik v skladu z Borovo pobudo, kot tisti, ki se odpoveduje svoji svobodi in se vrača v pogansko živalski naravni kolektiv v smeri Beličiča in Janežiča; ali pa tako, da izkoristi božji dar, se postavi na svoje noge, prevzame za svoja dejanja odgovornost in se napoti romat skoz tisočere čudežne in grozljive dogodivščine življenja; tako je storil Kosovel.

Birtigova Mati skuša svojim otrokom to – izkušnjo in preizkušnjo – preprečiti, odvzeti, jih s tem infantilizirati. Današnji kristjan s takšnim likom matere nima kaj

početi. Narobe; Zahod kaže, kako prav takšna mati – kot današnja realizacija Velike strašne matere, kot krvoses in tiran, kot sadist in spolna izprevrženka – krepí človekov beg v narcizem. O vsem tem se Birtigu ne le ne sanja, ampak vsega tega niti noče priznati kot legitimen del slovenske zgodovine in strukture. Pač pa se tega zaveda – in to ironično artikulira v svoji poeziji – Šalamun. A Šalamun je v tem vzporejanju lahkoten, tudi ciničen, predvsem igriv in deklarativno suveren. Medtem ko doživlja Kosovel to spoznanje detronizacije matere – tudi domovine itn. – kot strahotno tragedijo. A se ne ustavi pred njo. Lahko ostane resnoben in odgovoren, ker sluti božjo pomoč: ker prevaja transarhaično krščanstvo, Boga, ki se je že izvil iz spon nediferencirane nature in običajev.

Birtig ceni »delo«, »trud«, vendar kot vrednoto, ki jo otroku posreduje mati; delo je vredno, ker če delamo, posnemamo mater. Stanič je bil modernejši. Ve, da z delom proizvajamo ter tako – s pridobljenim kapitalom – ustvarjamo kapitalistično družbo, utemeljeno na delavcih, ki so obenem lastniki; Stanič je predhodnik današnjega ljudskega kapitalizma, ki je že ideja začetnega meščanstva. O tem pri Birtigu ni sledu. Pri njem gre za tisti Ora et labora, kakor ga razumeta glavna ideologa slovenske rearhaizacije, remedievalizacije, deemancipacije posameznih oseb, Rebula in Capuder: delaj pod komando Matere, Z(unanje) KC, ne iz svobodne pobude, ki jo je v človeka vsadil Bog.

9

Zato ni nenavadno, da preide Birtig od človeške matere pri priči k Mariji, pojmovani po srednjeveško, fevdalno; prav takó pojmovano Marijo je lani slovenska KC obnovila kot zaščitnico Slovencev. Birtigova pesem Mariji izraža natančno ta svet. Resnica je v Zaščitnici, ne v svobodnem človeku. Človek je »sirota«, zato »prosi« za »dobrote«. Pri Bogu mu jih bo izprosila Marija. Ta zamisel je primerna, če kristjan dopolnjuje lastno ustvarjalnost, ki poteka iz božje volje, z zaupanjem v Boga, v Njegovo milost, z vednostjo, da je v osnovi edina moč Bog in ne človek. Če pa Boga potegne iz transcendence v Imanenco, če ga razume kot oblast, če ga poisti z ZKC, se iz tega postopka izcimi povsem drugačna formula: da človek ostaja varovanec oblastnikov, nesamostojni del enotnega nedeljivega telesa narodnega in cerkvenega družbenega Kolektiva. To pa je poganška drža, ki načrtno preprečuje porajanje pristnega krščanstva.

Marija je v Birtigovi pesmi zagotovilo tega, da Slovenci ne bi postali moderna nacija; to pesnik poisti z »moderno norostjo«; enako Rebula, Capuder in politizirajoči teologi. Prošnja, naj Marija »ohrani... našo družino«, tj. slovenski narod, »zdravo«, je v resnici prošnja za blokiranje razvoja Slovencev. Puristom – ti dosežejo histerični vrh očiščevanja v nacizmu, to očiščevanje nima nobene zveze z Balantičevim, ki je osebno versko, ne pa socialno moralno krvno – je vse, kar ni v skladu z arhaično tradicijo, bolno, skvarjeno, izrojeno. Birtig je naivni predstavnik gentilizma, medtem ko je Snój njegov najbolj kultivirani, esteticizirani vrh. – Čeprav se prav v Snojevi poeziji dogaja okuženje Čistosti: prav s spolno in versko načrtno pohujšljivostjo. Gre za sintezo Čistosti in Užitka, kar je paradoks. Snój je v svoji realni poeziji bistveno bolj diferenciran in višji kot v svoji – hribarjanski – ideologiji.

Pa vendar se Birtig vrača k Staniču: k njegovemu tipu »veselja«, le da ga kombinira z gregorčičevskim čustvom. Moderni svet enači s »sanjarsko drogo«, kar je v bistvu točno, le da vleče iz te ugotovitve same negativne konsekvence. Moderni svet za širokogrudno, odprto, velikodušno, pluralistično krščanstvo ni le svet »moralnih sil, duhovne smrti«, za takšnega ga ima tudi Rebula in njegovo rekonservirajoče

slovensko gibanje; ampak je v njem vse mogoče, zlo in dobro, pa tudi videz, ki otežuje razločevanje zla in dobrega. Prav Kosovel je, ki se mu od vseh Slovencev to najjasneje odpre. Tako pojmovana Marija, kot je pri Birtigu in v prevladajočem delu današnje SKS, pa daje prav protestantski kritiki ZKC kot repoganizirajoče. Takšna Marija je mitsko magična sila, v bistvu iz istega kova kot »sanjarska droga«.

Birtigov tradicionalizem sledi tudi iz njegovega odnosa do duhovnikov. V njih ne vidi prerokov, zglednih ljudi, ki bi z gorečnostjo svoje vere in kot novi apostoli Evropo ter slovenstvo reevangelizirali. Zadošča mu njihova uradniška drža, v kateri vidi karizmo. To sicer drži; duhovnik ima posvečene roke. A zgolj takšni duhovniki ne bodo rešili KC na Slovenskem. Slovenec potrebuje danes konkretne odgovore na temeljna vprašanja, ki so najbolj diferencirana vprašanja Zahoda. Z maševanjem, s podeljevanjem zakramentov duhovnik ne bo potešil žeje po smislu, ki je vse močnejša v današnjih mladih Slovencih. Duhovnik bi moral biti poleg mašnika, ki opravlja cerkvene posle, tudi filozof, teolog, etični zgled, analitik, poučen o današnjem svetu in njegovih mnogoštevilnih zavestih, da bi ustrezal terjatvam tako časa kot ljudi.

Žal takšnih duhovnikov danes na Slovenskem skoraj ni. So, kakršen je opisani v Birtigovi pesmi; tudi pobožni, skromni, verni, a na način arhaične družbe, povsem nesposobni, da bi primerno odgovarjali na najvišja vprašanja zgodovine. Ker pa je kmetištva na Slovenskem komaj še kaj, je tradicionalni lik duhovnika vsak dan bolj anahron. Žal med njimi še niti zavesti ni, kaj bi bila – poleg podeljevanja zakramentov – njihova krščanska naloga. Ker čutijo svojo nezadostnost, jo skušajo popraviti ponavadi na najbolj napačen način, pač tako, kakor jim to svetujejo njihovi ideologizirajoči teologi: v smeri strankarske politizacije, ekonomizacije, pridobivanja oblatniških pozicij. Takšna reakcija pa je še slabša od tiste, s katero se zadovoljuje Birtig.

Birtigova je zaostala; politično duhovništvo pa je osnovni greh zoper krščanstvo kot vero odreševanja in ljubezni do drugega kot drugega. Z nošnjo »Kristusovega bandera« v procesijah in v strankah bo KC na Slovenskem vsak dan bolj izgubljala tekmo z new ageom. Naivna vera v »Petrovo skalo«, v njeno »trdnost«, v to, da »stoji duhovnik v božji svetosti«, da »brani pravico, širi resnico« itn., je na trhljih nogah. Prav predvolilna kampanja je pokazala, da je mnogo duhovnikov postilo resnico in pravico z interesi določene skupine Slovencev; da ljubezni ni razumelo kot – morda predvsem – ljubezni do tistih, ki Cerkev preganjajo. Pogoj za ustreznega današnjega duhovnika pristnega evangelijskega krščanstva je radikalen odmik od kakršne koli posvetne skupine, kaj šele stranke. Je prehod v držo, ki je enaka do vseh, do naših in tujih in sovražnih. Predvsem tem je prinesel Kristus blagovest, ne pa pravičnikom; pravičniki so judovsko poganski – rimski – pojem. Zato bi se morali današnji slovenski duhovniki učiti pri Kosovelu, Mraku, Cankarju, Strnišu, Majcnu, ne pa pri tekstih, ki jim jih posreduje psevdoversko cerkveno politično časopisje.

Luscakova poezija le variira Birtigovo ali Birtigova Luscakovo ali obe kako tretjo; vseeno. Luscak le še bolj poudarja naravo. Obnaša se, kot da ni ne zgodovine ne problematizacije sveta. Vse je »ljubo in sladko, vse »se smeje«, ker je pomlad. Preprost optimizem, ki sam na sebi ni brez cene, a je v takšni obliki, kot ga posreduje pesnik, za današnjega človeka neuporabljiv. Kot da beremo plasti, ki so jih izkopal arheologi globoko izpod zemlje. Pesnik pripoveduje trajne modrosti. Prav to ga ovira, da bi prešel v živ odnos do sodobnosti, ki je vse prej kot modra; ki je en sam – veličasten, blazen, sleparski, občudovanja vreden, nejasen – eksperiment. Z odpovedjo eksperimentu, inovaciji, živemu življenju zgodovine dobimo morda notranji mir, a za ceno samoskopljenja. Tudi do Boga ni več mogoče tako, da

človek odpravi zgodovino; drugi Vaticanum je v tem sporočilu jasen. Zgodovina pa razbija preprosto luscakovsko modrost, saj terja nenehne nove analize in akcije, nenehno prilagajanje sistema spremenjenim razmeram okolja.

Bistvo Luscakove in Birtigove poezije je, da ohranjata – želita ohraniti – sistem, kakršen je bil, ko Slovenci še niso sodelovali v zgodovini. A že Zizenčeli jih je odprl v zgodovino. Birtig in Luscak dokazujeta, da se človeška re-akcija nikdar ne neha; da zmerom znova poskuša ustaviti tok časa in obnoviti zunajčasni model, kakor ga je zamislil srednji vek. Pristni krščanski model je seveda drugačen. Stvarjenje se zgodi v času. Človek je, po krščanskem nauku, bitje časa, čeprav ne le bitje, ki se obrablja in teži v smrt; tako misli ateistični Foucault. Za krščanstvo je človek bitje prihodnosti, Novega časa, bitje, ki skoz preizkušnje dozoreva, se spreminja, deluje, se srečuje, rešuje neznansko število ugank. Res se bliža smrti, a obenem tudi ustvarja svet skoz zgodovino in predmete materialne vrste. Da je to strašno naporen, tvegan, nejasen posel, dokazuje Kosovelova poezija; obenem pa prav ta poezija uči, da to ni posel brez upa zmage. Kajti Kristus kot Bog, kot absolutum je stalno merilo, cilj, temelj, ki spremlja to človekovo v prihodnost in v svet odprto dogajanje. Luscak in Birtig, v nasprotju z Rahnerjem in von Balthasarjem, pa bi rada to dogajanje ustavila oz. vrnila na predpostavljeno izhodišče arhaične družbe.

Magajnova poezija je eden od primerov narcisizma, vendar danega na konvencionalno tradicionalen način, povsem neavtoreflektiranega. Je resnica Birtigove drže. Brž ko vstopi vaško arhaični kolektiv v moderno kapitalistično družbo, tudi v socialistično, če hočete, saj je produkcijska, alienirana itn., se v sebi zlomi. Rezultat zloma je Magajnova poezija: nevrotičen beg posameznika v sanje, vendar ne v postmoderno estetske, kot pri Ivu Svetini, ampak v privatno diletantske. Magajnova poezija je primerna le za sociološko psihološko analizo, kot recimo Remškarjeva in Luscakova. Vendar pozna PZS mnogo poezij istega tipa, a na višji ravni; recimo že Birsovo, obeh Pertotovih ipd.

10

Nazadnje nam ostane le še Robova poezija. V prvem delu analiziranega niza ima vzporednico v Knoblu, a omejeno držo le-tega presega, saj ni le lumpenproletarsko posmehljiva, ampak vodi tudi v etični in socialno vojaški upor; Roba kot upornika-partizana Italijani ubijejo. Rob nadaljuje tisto linijo slovenske poezije, ki jo je začel Zizenčeli in je vršičila v dvoglavosti Bora in Torkarja (Bordona). Je skeptičen do vsakršnih, posebej pa še do totalitarnih oblasti. Je upornik, levičarski humanist, uživač. Upor in užitek povezuje z bohemsko svobodno gesto. Težko si mislimo, da ga po vojni ne bi zadela Torkarjeva in Bordonova usoda, saj je imel od vseh najbolj nabrit jezik in je bil najbolj nepodredljiv. Obenem pa je bil konservativen, kar kaže tip njegove verzifikacije; kot sta bila – bolj od Bora – konservativna Bordona in Torkar – na sploh večina slovenske predvojne humanistične levice. V tej točki, čeprav ne le v tej, je poezija – in zavest – te levice padla daleč za Kosovela, 30. leta za 20. leta. Kosovel je v tretji knjigi PZS gotovo daleč najbolj moderen pesnik; ne le najbolj odprt, ampak tudi najbolj ranljiv. Rob je svojo ranljivost skrival za klasično konvencionalno – formo.

Robu znotraj PSZ sledi Kravos; tudi Košuta z nekaterimi ironizmi; a sta oba bolj današnja. Robu jemlje moč pretirana zgolj političnost njegove poezije in zgolj parodičnost. Ehrlichu in Stražarjem se posmehuje; seveda pred profesorjevo smrtjo, ne kasneje. Očita jim njihov skriti namen: oblastništvo, celo koritarstvo. (Dogajanja zadnjih dveh let so to usmeritev bojevite SKS potrdila.) Paradokсно: filomarksi-

stični, libertarni Rob je bližji pristnemu krščanstvu kot tisti, ki jih kritizira. Ni mu do oblasti. Je sicer bohem in uživač, a tega hinavsko ne skriva. Predvsem pa mu ni do užitka v oblasti. Posebej Roba moti agresivnost Stražarjev oz. političnih udov SKS: da grejo »na lov«, da so goniči-preganjavci; da pretepajo (»bunke bodo padale« itn.). Tragična ironija usode je, da je imel Rob v tej kritiki katoliškega totalitarizma sicer prav, da pa se ni zavedel, da bo totalitarizem skupine, ki se ji je sam pridružil v prepričanju, da je svobodnjaška, še bistveno bolj napadalen; da je dobesedno krvav in ubijavski. Rob pač ni imel časa, da bi napravil avtokritiko idejnih predpostavk in življenjskih odločitev, značilno za Torkarja in Bordona.

V Robovi poeziji se ponavljajo poezije slovenske preteklosti, le da parodirane; parodija je eno od sredstev modernitete, s katero ta ruši tradicionalno konvencijo; znotraj PSZ je tak predvsem Kravos. Rob kritično obnovi Koseskega. Čuti njegov sovražno besni, ekskluzivizem; zato ga aplicira na Stražarje, na slovenski klerofašizem. Kritizira njegovo samozaprto, samozaverovanost (»njemu vse se prav izteče, saj ga čuva vere soj«), manipulacijo z vero-krščanstvom. Rob razkrinkuje »pobožnost« ambicioznejšev, povzpeticov, ki z vero alibizirajo svoj pohlep. V tem je zelo aktualen. Obnova Koseskega v slovenskem nacionalizmu iz začetka 90. let dobi z Robovo poezijo koristno in civilizacijsko nujno spremljavo. Če bo L(iberalna) D(družba) na Slovenskem uspela kot prazni prostor svobod posameznih oseb, bo to tudi Robova zasluga, zasluga vseh razkrinkovalcev samoumevnega totalitarizma.

V parodiji na Aškercčev *Mejnik* pa je Rob še posebej aktualen. Zdi se, kot da zadeva najbolj pogostni tip današnjega slovenskega državnega poslanca, ki se pobesnelo in obenem hinavsko udeležuje vsesplošnega ropanja, izhajajoč iz neutolažljivega pohlepa (ob tem pa neusmiljeno moralizira). Le da je bil Aškerc še humanist, enako Rob, oba še človeka, ki sta verovala v človekovo osebno vest, zato v občutek krivde, v kes, v pokoro. Slaba plat liberalizma je v tem, da krivdo, kes, občutek za greh ipd. odpravlja. Vse to lahko obnovi le krščanstvo. Vendar ne takšno, kot ga razodeva današnja politično strankarska SKS oz. tisti katoličani, ki se jim posmehuje Rob; za te je krščanstvo predvsem sredstvo zasebnega – in kolektivnega – uspeha. Pač pa je zgledno takšno, kakršnega predlaga Kosovel.

Enako sodobna je Robova pesem *Slovenska*. Problem razprodaje slovenske lastnine tujcem je še bolj pereč, kot je bil pred vojno. A je tudi večja zavest Slovencev, ki pravi, da je nacionalizacija enako slaba. Danes vemo, da bo rešitev te dileme skrajno težka. V Evropo je treba priti, Evropa pa je svet nadnacionalnih *multikompanij, anacionalnega kapitala, vladavine Tehnike in Profita nad konkretnimi življenjskimi svetovi posameznikov*. Rob gleda na problem še z vidika predvojne in levice, ki vse nedopustno poenostavlja. Zato ta Robova drža ne more biti potokazna. Če bi se ravnali po nji, bi prišli do Bora in do Bordona; v slepo ulico; ponovno na isto krožnico. Vzorna je le Kosovelova, ker ta sveta ne poenostavlja. Ker ga drži odprtega v vsej njegovi mnogoobraznosti, protislovnosti, paradoksnosti, nerazrešljivosti, enigmatičnosti, tragičnosti. Kosovel ve, da je rešitev mogoča, a na povsem drugi ravni: na ravni stika posamezne osebe s transcendentno, ne pa s socialnim inženiringom, kardeljevsko revolucijo ali s stresovsko socialno moralo.

Rob se odloča za držo, ki jo je radikaliziral Bor. Bor njegove verze skoraj dobesedno ponovi. Rob odklanja Kristusov nauk o neupiranju zlu. (Ki ga, nota bene, prav tako odklanja današnja SKS, posebno pa njen agresivno strankarski del.) Epigram končuje: »če kdo odbije ti nos, daj mu kar celo glavo!« Bor pa piše, le nekaj let kasneje, sredi revolucije: »On tebi brco, ti njemu poljub! Ti njemu kruha, ti njemu strup!« Ker je tako, sklepa Bor, je potrebno devizo obrniti: »Mi pa pravimo, kdor te zgrabi za vrat, trešči ga v gobec – pa bodi tvoj brat. Pest za pest!

Nož za nož! Strel za strel!» Tako daleč Rob ne gre. Ostane v bližini Bordona in Torkarja. Pri humanizmu. Zato ustreljen.

Zdaj bi moral – in najboljšeje – spregovoriti o pesniku, čigar poezija pomeni ne le vrh tretje knjige *PZS*, ampak enega vrhov slovenske poezije kot take. Vendar sem uporabil metodo, da sem o Kosovelu govoril ves čas, primerjaje ga z drugimi pesniki. Vse to moje razpravljanje je le uvod v analizo Kosovelove poezije. Kosovelovo – pesniško in eksistencialno, civilno in versko – držo imam za merilo drugih drž in življenj. Tudi svojega.