

SAŠO JERŠE (UR.)

SLOVENSKI KRAJI SPOMINA
LIEUX DE MÉMOIRE

SLOVENSKI KRAJI SPOMINA

LIEUX DE MÉMOIRE

Uredil: *Sašo Jerše*

Lektura: *Anja Muba*

Oblikovanje in prelom: *Petra Jerič Škrbec*

Fotografije: *Gregor Ravnjak, Jože Preglau*

Fotografija na ovitku: *Jože Preglau*

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Ljubljana, 2025

Prva izdaja

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Naklada: 250 izvodov

Cena: 34,90 EUR

Knjiga je nastala v okviru raziskovalnega programa Slovenska zgodovina (P6-0235) na Oddelku za zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ki ga financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovativno dejavnost (ARIS) iz proračuna Republike Slovenije.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://ebooks.uni-lj.si/ZalozbaUL>

DOI: 10.4312/9789612976422

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=247714051

ISBN 978-961-297-645-3

E-knjiga

COBISS.SI-ID 247346179

ISBN 978-961-297-642-2 (PDF)

KAZALO

Sašo Jerše	
SLOVENSKI KRAJI SPOMINA, <i>LIEUX DE MÉMOIRE</i>	7
Tjaž Mihelič	
HČI SPOMINE, ZGODOVINA	23
Ana Lavrič	
SLOVENSKI KATOLIŠKI SPOMINSKI IMAGINARIJ	37
Peter Štih	
SLOVENSKI KRAJ SPOMINA ODDALJENE PRETEKLOSTI	59
Anton Snoj	
LEUKHUP SPOMIN!	73
Sašo Jerše	
»APOTEOZA PRIMOŽA TRUBARJA«	91
Božo Repe	
RUDOLF MAISTER	111
Oto Luthar	
PRVA SVETOVNA VOJNA, NJEN SPOMIN IN NJEGOVA ODSOTNOST	125
Božidar Jezernik	
KRAJ SPOMINA IN POZABE	139
Mitja Ferenc	
ZAMOLČANI KRAJI SMRTI	159
Gal Kirn	
»PRIMITIVNA AKUMULACIJA KAPITALA IN SPOMINA«	171
Mitja Velikonja	
MNEMOGEOGRAFIJA POTLAČENEGA	193
Helena Janežič	
»ČAKANJE JE DOZORELO«	207

Peter Mikša	
TRIGLAV	223
Marko Zajc	
SPOMIN OSAMOSVOJITVE, OSAMOSVOJITEV SPOMINA	235
Roman Kuhar	
KRAJI MAVRIČNEGA SPOMINA	249
Marta Verginella	
SLOVENSKE MEJE IN PREGRADE	267
Matevž Čelik	
PROIZVAJANJE PROSTOROV SPOMINA	283
Irena Selišnik	
ŽENSKI KRAJI SPOMINA	295
Urška Strle	
KRAJI SPOMINA SLOVENSKE DIASPORE	305
Marija Wakounig	
DESETI OKTOBER	325
Sašo Jerše	
O SLOVENSKEM NARODU	339
<i>LES LIEUX DE MÉMOIRE SLOVÈNES</i>	463

ZAHVALA

Na jutro po dnevu in večeru, ko sem urednik te knjige, zbirke esejev o slovenskih krajih spomina, *lieux de mémoire*, urejal še zadnje njene korekture, je svet obšla novica, da se je v visoki starosti z zemeljskega sveta poslovil Pierre Nora. Mož brez posebnosti, kot se je označil sam, sicer član *Académie Française*, je pol stoletja dajal teme in tempo ne le francoskemu zgodovinopisju in sicer humanistiki in družboslovju, bil je vseh nas impresarij. Delo, s katerim je razprl novo perspektivo raziskovanja preteklosti in sedanjosti, so bili prav kraji spomina, *lieux de mémoire*, kar je topos, s katerim je označil fenomene, v katerih se skladišči spomin skupnosti, ki določa njeno pomnjenje. Njegova razmišljanja o nacionalnem spominu in pomnjenju so obkrožila in spremenila svet.

Da so se zadnje uredniške korekture k tej knjigi in odhod Pierra Noraja na elizijske poljane, kjer v večnosti živijo pravični, junaki in ljubljenci bogov, srečali v času, razumem kot zadovoljstvo neba in Hada in najprej Kronosa, boga časa, nad to knjigo. Zadovoljstvo je lahko veliko. Svoje imenitne, dragocene in navdihujoče eseje zanjo so prispevali odlični slovenski raziskovalci spomina in pomnjenja. Zelo sem jim hvaležen zanje, hvaležni jim bodo, verjamem, tudi njihovi bralci.

Kronos je tej knjigi ves čas njenega nastajanja stal ob strani. Knjiga je nastajala dolgo časa. Mnogi so na naši poti k njej omagali. Pogrešali jih bomo.

Rad se bom spominjal dragih sodelavk in sodelavcev, katerih pomoč mi je bila posebej dragocena. Polona Torkar, Anja Muha, Eva Vrbnjak, Jure Preglau in

Tjaž Mihelič so izkazovali razumevanje in potrpljenje, ki jih izrazi hvaležnosti ne morejo doseči.

Likovno opremo za knjigo sta prispevala Jože Preglau in Gregor Ravnjak. Njune fotografije so subtilno, sublimno približevanje skulpturi akademika Jožeta Muhoviča z naslovom *Memento*, ki je, kot svoje delo razlaga kipar, »enigmatičen kontrapunkt prostorsko-materialne objektivnosti in njene duhovno-semantične organizacije«. Skulptura je lice toposa kraji spomina, *lieux de mémoire*. Narejena je iz plazemsko rezanega in varjeno valjanega železa, kot da iz najtrše kovine so tudi kraji spomina. Skulptura je postavljena pred Koroškimi pokrajinskimi muzejem v Slovenj Gradcu. Fotografije so darilo knjigi.

»Zgodovina je vselej sumničava do spomina in njeno resnično poslanstvo je zatrtje in uničenje spomina,« je v uvodniku v svoj *opus magnum*, *Les lieux de mémoire*, pisal Pierre Nora. Spoznanje je darilo. Navdih je onkraj časa. Kraji spomina so punt zoper zgodovino.

Kronos z nami!

Sašo Jerše

Sašo Jerše

SLOVENSKI KRAJI SPOMINA, *LIEUX DE MÉMOIRE*

Poizkusi z mesijanskim časom

Spomin je strup in pozabljenje je strup. – Hladna in boleča praznota je kazen za neposlušnega. To je zakon Reke. To je zakon reke.

Vitomil Zupan, *Tretji zaplodek* (1941)

I.

V intervjujih, ki jih je ob svojem stotem jubileju, le nekaj let pred smrtjo, dal tržaški pisatelj svetovne slave Boris Pahor, imata osrednje mesto dve besedi, okrog katerih se sicer združujejo vsa pisateljeva razmišljanja. Gre za besedi pričevanje in spomin. Zaveza k pričevanju o človeških izkušnjah 20. stoletja, ki so bile, je govoril Pahor, predvsem izkušnje hudega in trpljenja, ter ohranjanje spomina nanje in ohranjanje spomina na zgodovinski tekst, tj. zgodovinsko pripoved, ter zgodovinski kontekst in zgodovinski tek, ki so do takšnih izkušenj pripeljali, sta bila za čislane pisatelja civilizacijska nuja in edino mogoča etična drža, bila sta civilizacijska in etična zaveza do naroda in nacije, pa tudi do človeka in človeštva sicer.

S takšno držo se je Boris Pahor paradigmatično umeščal v sodobni diskurz spominjanja, ki je tedaj zavzemal in zavzema danes v javnem prostoru eno izmed osrednjih mest. Njegovo osrednje sporočilo, njegov osrednji motiv, ki je obenem njegovo osrednje vodilo, je mogoče strniti z besedami: Brez spomina na preživeto trpljenje in prestano hudo se hudo vrne in trpljenje ponovi. Zgodovina, znanost o preteklosti ali, bolje, znanost o človeku v preteklosti, ima v takšnem diskurzu kar najbolj pomembno, odgovorno, aktualno, celo aktualistično vlogo in nalogo, takšni vlogi in nalogi ji diskurz vsaj vselej pripisuje oziroma, natančneje, ji ju oprta. Zgodovina, znanost o človeku v preteklosti, postane s tem pripoved o človeku v prihodnosti za človeka v sedanjosti. Pripisovanje takšne vloge in naloge pa od zgodovinske znanosti seveda terja svojo razlago in stališče, in to prav posebej zato, ker sodobni spominski diskurz ni ne nekakšna naravna danost ali nuja niti ne antropološka konstanta posameznikov in njihovih družb, pač pa je zgodovinski fenomen mlajšega datuma. Naj našo trditev ponazorimo z nekaj primeri.

Po porazu v peloponeški vojni v letu 404 pr. n. št. je oblast v Atenah s pomočjo Špartancev prevzela skupina tridesetih »tiranov« in brutalno obračunala s prejšnjo »demokratično« oligarhijo. Žrtev prevzema oblasti je bilo tisoč petsto, kar je pomenilo nekako pet odstotkov atenskih državljanov, in sledila je sprememba ustavnega reda, ki so jo prav tako spremljale številne brutalnosti. A potem ko so po dobrem letu »demokrati« zbrali dovolj vojaške moči, da so zrušili režim »tiranov«, je bila, kot poroča Aristotel, sklenjena spravna mirovna pogodba, ki je med drugim določala prepoved spominjanja na dogodke, ki so atensko državo tako močno pretresli.

Slabih štiristo let kasneje, dva dni po umoru Cezarja, 17. marca 44 pr. n. št., je imel Cicero v senatu govor, v katerem je Rimljane pozival, naj večna pozaba zabriše spomin na še sveže krvave spore v rimski državi: »Omnem memoriam discoriarum oblivione sempiterna delendam.« In v Senekovih *Controversiae* so lahko Rimljani spet in spet prebiral misel, da se je pred državljansko vojno najlaže zaščititi prav s pozabo: »Optima civilis belli defensio oblivio est.«

In skoraj dve tisočletji kasneje je eden izmed zmagovalcev v 2. svetovni vojni, Winston Churchill, v svojem znamenitem govoru v Zürichu 19. septembra 1946 upal na »the blessed act of oblivion«, zveličavno pozabo, ki naj pade na sprte in sovražne narode, mednje vnese spravo in šele zares prinese pravo zmago, tj. zmago miru. A predtem morajo, je tudi menil Churchill, biti kaznovani tisti, ki so povzročili vse hudo in vse trpljenje. Enako, ali vsaj zelo podobno, so slabi

dve tisočletji prej razmišljali tudi atenski »demokrati«, potem ko so osvojili nazaj oblast, ki so jim jo bili predtem vzeli »tirani«.

Te sicer le precej poljubno izbrane primere iz različnih preteklih časov je mogoče videti v izrazitem kontrastu s sodobnim spominskim diskurzom. Trditi je mogoče, da je sodobni spominski diskurz izrazit fenomen 20. stoletja, ki se podaljšuje v 21. stoletje, je torej izrazit fenomen modernih ter postmodernih in postpostmodernih, *woke* in *postwoke* družb. O razlogih za to naj se na tem mestu ne ustavljamo posebej, vprašati pa se moramo po naravi tega diskurza.

Hudo in trpljenje seveda nista edino, kar sodobni spominski diskurz zaposluje in zapolnjuje, in vendar sta prav hudo in trpljenje njegovi posebej poudarjeni prvini, kar velja tako za spominjanje posameznikov kakor tudi za spomin njihovih skupnosti. »Samo to, kar ne preneha boleti, ostane v spominu,« je zapisal Friedrich Nietzsche. Pisal pa je tudi: »To sem storil, pravi moj spomin. Tega nisem mogel storiti – mi pravi ponos in ostaja neizprosno. Nazadnje – odneha spomin.« Obe filozofovi sentenci opozarjata, prvič, na prvi dinamo spominjanja, tj. ponos, ki ga je z Nietzschejem razumeti kot željo, še več, kot gon po preživetju z ohranjanjem lastnega, enkratnega bodisi osebnega bodisi kolektivnega sebstva, in drugič na najbolj ozko spominsko sito, na katerem se nabirajo izkušnje iz preteklosti, namreč hudo in trpljenje ali vsaj občutek obojega. In vse to velja, naj poudarimo, tako za spomin posameznika, kakor tudi spomin skupnosti, za kolektivni spomin, torej.

Filozofove misli ni na slikarsko platno menda nihče prenesel bolje kot belgijski nadrealist René Magritte. Magritte se je k temi spomina vračal vedno znova in pri tem vedno znova poudarjal ranljivost človekove osebe in še prav posebej rahločutnost in ranljivost človekovih zaznav, pa tudi človekovo ujetost v svoje lastne zaznave, v svojo lastno konstruirano resničnost, v svojo nadrealnost. »Ko spomin zavzame mesto v prostoru,« je ob neki priložnosti dejal Magritte, »se to zgodi najprej v človekovi glavi.« In dejal je tudi, da je človek, ki se spominja, dvakratna žrtev, namreč žrtev dogodkov, ki so ga prizadeli, in žrtev spomina na dogodke, spomina, ki je zrasel v njegovi glavi.

Ali rečeno z besedami Dore Apel, ene izmed najbolj odličnih sodobnih raziskovalk spomina, ameriške umetnostne zgodovinarke in kulturne kritičarke, iz njene knjige *Priklicati spomin na svoje mesto*, ki je izšla nedavno: »Lahko bi rekli, da je spomin zapisan na kraju, kraj pa je zapisan na telesu.« Ali natančneje, rečeno z besedami slovenskega pesnika in pisatelja Vitomila

Zupana, »spomin je strup in pozabljenje je strup«, kraj spomina se izpisuje na telesu na način, da ga pohablja. Še se bomo vrnili k temu žalostnemu spoznanju ob koncu te knjige.

II.

Študije Mauricea Halbwachsa, Pierra Noraja, Reinharta Kosellecka, Jana in Aleide Assmann, Paula Ricoeurja in številnih drugih raziskovalcev spomina, njegove narave ter njegovih ustroja in teka, filozofovo in umetnikovo spoznanje, ki smo ga skicirali zgoraj, prepričljivo potrjujejo. Potrjujejo pa te študije tudi misel o tesni povezanosti osebnega spomina posameznika in spomina njegove skupnosti, ki jo je v svojem pionirskem in danes klasičnem, kanonskem delu *Les cadres sociaux de la mémoire*, tj. kolektivni spomin, iz leta 1925 zapisal prvoomenjeni francoski sociolog Halbwachs, misel namreč, da je posamezniku sicer vselej mogoče oblikovati, ohranjati in negovati njegov lastni osebni spomin, a da posameznik pri tem nikoli ni osamljen, njegovo spominjanje je vselej izpostavljeno razlagam preteklosti, ki sicer obstajajo ali, bolje, vladajo v njegovi skupnosti, in vselej ga (so)oblikujejo vsakokratne vladajoče kognitivne matrice njegove skupnosti, sooblikuje, če že ne določa, ga kultura *lato sensu* njegove skupnosti.

Vse to pa je, rečeno z nemški filozofom Niklasom Luhmanom, koincidenca, kar pomeni toliko kot zdaj smo, zdaj je, kar je, in že ni in že nas ni, zdaj je in že ni, in vse je, kar je, in kar je, je zdaj zdaj manj, kot zdaj je nič, in je in že ni nič, nič ni, in slednjič je bilo, kar je bilo, se zdi, da je bilo, vse, kar je in je bilo in bo, se slednjič pravzaprav le zdi, da je, in ni, in tako je, in tu ni kaj. Spomin je torej pojmovati kot kulturnozgodovinski fenomen danega časa in trenutka, kot fantazmični trenutek trenutka v trenutku trenutka, in kot takšnega tudi, kot že rečeno, vladajoči spominski diskurz v vsakokratni politični skupnosti.

Ob vrsti vprašanj, na katera proučevalci spomina ne dajejo enoznačnih, menda pa tudi ne morejo dati dokončnih odgovorov, pa so si vendarle enotni v tezi, da pri oblikovanju, negovanju in ohranjanju spomina ne gre le za kulturni fenomen, pač pa obenem za izrazito politično, ali bolje, oblastno vprašanje. Besedo politika je pri tem razumeti v njenem najbolj izvornem, pa tudi vrednostno povsem nevtralnem smislu, namreč kot tisti segment v življenju skupnosti, v katerem se sprejemajo odločitve, ki zadevajo vse člane skupnosti

in so za člane skupnosti slednjič, naj obračamo kakor koli že, zavezujoče. In besedo oblast naj razumemo v smislu Michela Foucaulta, namreč kot zapleteno mrežo gospostvenih in podložniških razmerij, ki ne morejo obstajati brez svojega lastnega oblastnega legitimatornega diskurza. Njegova temeljna sestavina pa je tudi spominski diskurz, ki ga sestavljajo gradniki v spomin izklesane preteklosti, ki jih je francoski zgodovinar Pierre Nora poimenoval »kraji spomina«.

Spominski diskurz tako nikakor ni le, kot bi se moglo zdeti na prvi pogled, praznično opravilo, privzdignjeni govor na prazničnih slovesnostih, pač pa je, nasprotno, vsakodnevno opravilo, in kot takšno tudi izrazito funkcionalno, tudi umazano, opravilo, je nujno potrebni hočeš nočeš vzvod za oblikovanje identitete skupnosti ter identitetno, tj. idejno ali ideološko, nazorsko, nacionalno in siceršnjo interpelacijo njenih članov. Kraji spomina skupnosti so torej njeni *loci communes*, idejni, rečeno z Magrittom pa celo fantazmični, temelji, na katerih in s katerimi politična skupnost oblikuje sebe, legitimira svoja oblastna razmerja in se daje prepoznavati drugim skupnostim. Zgodovina, znanost o človeku v preteklosti, ima pri vsem tem velikansko vlogo in spomin skupnosti na preteklost in njeno sklicevanje na zgodovino sta kar najtesneje povezana. In vendar gre za povezavo z Janusovo glavo.

Razkorak med epistemologijo zgodovine na eni strani in zaznavami spomina na drugi bi namreč težko mogel biti večji. Takole razlike v njuni fenomenologiji opisuje že omenjeni veliki francoski zgodovinar akademik Pierre Nora.

Spomin in zgodovina, zdaleč da bi bili sopomenki, se kažeta v svojem temeljnem nasprotju. Spomin je življenje, ki so ga v njegovem imenu spočele živete družbe. Spomin ostaja vselej v stanju nenehnega razvoja, odprt je za dialektiko spominjanja in pozabljenja, ne zaveda se svojih deformacij, ki si sledijo ena za drugo, ranljiv je za manipulacije in priposedovanja, dovzeten je za dolga spanja in periodična prebujenja. Na drugi strani pa je zgodovina rekonstrukcija tistega, česar ni več; rekonstrukcija, ki je vselej problematična in nikoli ne dokončna. Spomin je nenehno aktualni fenomen in je vez, ki nas povezuje z večno sedanostjo; zgodovina je reprezentacija preteklosti. Spomin, v kolikor je afektiran in ima svojo sebi lastno magijo, prevzema le tista dejstva, ki mu ustrezajo; spomin goji pomnjenja, ki morejo biti izven vsakega fokusa

ali pa jih je mogoče zaznati šele s teleskopom, ki so globalna ali pa razbita na vse konce, partikularna ali simbolna – pomnenja, ki se odzivajo na vrsto spodbud in različne načine cenzure in jih je mogoče projicirati na različna fenomenološka platna.

Zgodovina, ki je intelektualna in sekularna produkcija, kliče k analizi in kritičnosti. Spomin vzpostavlja rituale spominjanja znotraj polja svetega; zgodovina, ki je vselej prozaična, jim jemlje gotovosti. Spomin je slep za vse, razen za skupino, ki jo povezuje, kar pomeni, kot je dejal Maurice Halbwachs, da obstaja toliko spominov, kolikor je skupin, ter da je spomin po svoji naravi mnogovrsten in vendar specifičen; je kolektiven in vendar individualen.

Zgodovina, na drugi strani, pripada vsakomur in nikomur, dejstvo, na katerem zgodovina utemeljuje svojo univerzalno avtoriteto. Spomin korenini v konkretnem, v prostorih, gestah, podobah in predmetih; zgodovina se strogo navezuje na časovne kontinuitete, razvojne stopnje in odnose med stvarmi. Spomin je absoluten, medtem ko je zgodovina lahko le relativna, stvari lahko razumeva le v njihovih medsebojnih povezavah. Srce zgodovine je kritični diskurz, ki je antiteza spontanemu spominu.

Zgodovina je vselej sumničava do spomina in njeno resnično poslanstvo je zatrtje in uničenje spomina.

Naj takšen izrazit razkorak med zgodovino in spominom ilustriramo s slovenskima zgledoma, zgledoma slovenskega spominskega diskurza, dvema prizoroma iz, kot bomo nato v nadaljevanju še morali videti, slovenske ne le spominske žaloigre.

Eno osrednjih mest v slovenskem kolektivnem spominu ima nadvomno slovenska reformacija in njen prvak Primož Trubar (ok. 1509–1586), avtor prvih knjig, tiskanih v slovenskem jeziku, tj. *Catechismus* (1550) in *Abecedarium* (1550), ter avtor prvih prevodov delov Biblije v slovenščino. Spominu nanj in sicer na literarni opus slovenskih reformatorjev je posvečen celo državni praznik, dan reformacije, ki se praznuje 31. oktobra. In v tem slovenskem nacionalnem spominu velja Primož Trubar ne le za utemeljitelja slovenske tiskane besede, pač pa tudi za »očeta slovenske besede«, kot je ob neki priliki pisal literarni zgodovinar Igor Grdina, celo »očeta slovenskega naroda«, kot ga je ob neki drugi, a vendarle prav enaki priliki označil

literarni in kulturni zgodovinar Jonatan Vinkler: Njegov opus in opus njegovih reformatorskih sopotnikov je vodil k povezovanju razbite narodne skupnosti in k političnemu povezovanju Slovencev; njihov opus da je bil »tektonski prelom«, tako Grdina, v preteklosti slovenskega naroda, saj da se je z njim »jasno artikulirala, formulirala in na ravni knjižnega jezika tudi dejansko vzpostavila samosvoja slovenska skupnostna identiteta«, kot je pisal zgodovinar Vasko Simoniti.

Onkraj takšnih razlag je bil Primož Trubar v slovenskem spominskem diskurzu povzdignjen v nacionalnega svetnika in opus slovenskih reformatorjev ostaja do danes pojmovan kot konstitutivni del narodove preteklosti, pa tudi sedanjosti. Še mnogo več, slovenski reformatorski opus predstavlja, je menil teolog Edvard Kovač, »temelj slovenske nacionalne etike«.

Na slikarsko platno je takšen skoz in skoz romantični pogled na Trubarja in sicer slovensko reformacijo kongenialno prenesel eden redkih slovenskih slikarjev, ki so se ukvarjali s historičnim slikarstvom, Leon Koporc (1926–2003). Ob 400. obletnici Trubarjeve smrti je namreč v ognjenih barvah naslikal monumentalno platno, ki s silno dramatičnostjo upodablja slovensko dogajanje za časa Trubarja, pa tudi onkraj njegovega, vse do konca časov in poslednje sodbe vselej njegovega in obenem našega slovenskega časa. Platno nosi kar najbolj ustrezni, mnogokratno pomenljivi naslov *Apoteoza Primoža Trubarja*.

A razkorak med takšnim romantičnim spominskim pogledom na slovensko reformacijo na eni strani in sodobnim historičnim pogledom, tj. pogledom sodobne zgodovinske znanosti, na drugi strani bi le težko bil večji. Sodobnemu historičnemu pogledu se namreč slovenska reformacija kaže le kot religiozno gibanje, le kot svojevrstne misijonarjenje, in Primož Trubar najprej kot pavlinski kristjan. Njegovega slovenstva, in naj je bilo to kakršno koli že, sicer ni zanikovati, a bilo je le orodje njegovega misijonarskega poslanstva, kot ga je razumel sam in vanj verjel zoper vsakršno upanje. Ob koncu časov, kot je verjel, mora pripeljati pogansko ljudstvo, za kakršno je imel Slovence, k »pravi veri« in s tem na pot odrešenja in zveličanja, saj so sicer Slovenci zapisani gotovi večni pogubi. Zgodovinski Trubar je tako najprej kristjan, ki želi slediti svojemu Božjemu klicu – in postati svetnik v krščanskem, pavlinskem smislu –, in ves njegov trud in s tem ves njegov opus je scela religiozen in onkraj vsakršne nacionalnosti. Slovenski spominski pogled teh religioznih prvin slovenske reformacije, ki so ji vsa lastna, ki jo obenem in vzpostavljajo in sploh opravičujejo, kot da ne vidi.

Drugi naš zgled je iz novejšje zgodovine, dogajanja na Slovenskem v času 2. svetovne vojne. Slovensko narodnostno ozemlje je bilo tedaj, prvič, razkosano med nemške, italijanske, madžarske in hrvaške okupatorje, politično, idejno, pa tudi socialno in kulturno povsem razdeljena slovenska narodna skupnost je bila tedaj, drugič, soočena s komunistično revolucijo. Oboje je vodilo najprej v oborožen upor proti okupatorjem, ki ga je slednjič prevzela in vse do konca vojne vodila komunistična partija s svojo revolucionarno agendo. Vodilo pa je oboje tudi v državljansko vojno, v kateri so si nasproti stali komunistični revolucionarji na eni strani, na drugi pa slovenski predvojni stari režim, ki je svojo idejno oporo najdeval v Katoliški cerkvi, vojaško pa v kolaboraciji z okupatorji, s katerimi je vzpostavil svoje bojne odrede. Ob tem ni mogoče dovolj poudariti, da sta obe strani svoj boj razumeli kot izključno edino pravi, edino pravični in tako edino le dovoljeni boj za narodovo osvoboditev, pri čemer so partizani svoj boj razumeli kot boj zoper okupatorje, revolucionarji kot boj proti okupatorjem in proti t. i. reakciji in za vzpostavitev novega komunističnega reda, domobranci pa kot boj zoper »brezbožni komunizem« in vnovično vzpostavitev predvojnega starega režima.

Takšna izključujoča in nepomirljiva nasprotja iz časa 2. svetovne vojne se v slovenskem zgodovinskem spominu ohranjajo do danes. Medtem ko je v našem prvem primeru, tj. slovenski reformaciji, slovenski nacionalni spomin danes večidel poenoten, ima skorajda enovito podobo slovenskega kraja spomina, pa v primeru 2. svetovne vojne ni tako. V tem primeru lahko gledamo not in ven dva kraja spomina, enega, ki v t. i. narodnoosvobodilni borbi in z njo zlovešče spredeni revoluciji vidi enega največjih, najslavnejših momentov v zgodovini slovenskega naroda, in drugega, ki v 2. svetovni vojni in slovenski državljanski vojni in revoluciji ter komunističnem sistemu, ki je tej mnogokratni vsej krvavi slovenski nesreči sledil, največje zlo, ki je kadar koli doletelo slovenski narod.

Prelomljen pa je še enkrat pogled na dogajanje med 2. svetovno vojno in njuna opisana »kraja spomina«. Namreč, tudi slovensko zgodovinopisje ostaja nepojmljivo razdeljeno. Ne svoje analize ne svoje razlage tedanjega dogajanja na Slovenskem še ni poenotilo, v svojih analizah in razlagah se še ni streznilo, še se opiva na krajih spomina, ki naj so sicer le predmet treznega znanstvenega proučevanja trezne analize in trezne razlage. Ali drugače, spet rečeno s Foucaultom, še je ujetnik svojega spominskega diskurza oziroma, natančneje, svojih medsebojno nepomirljivih spominskih diskurzov in s tem v primežu treh valptov vsakokratnega diskurza, tj. treh »velikih izključitvenih sistemov,

ki zadevajo diskurz, tj. prepovedana beseda, razločevanje norosti in volja do resnice«. Še so besede, ki se jih drug drugemu odreka, še so mračna stanja duha, ki ostajajo drug drugemu nedoumljiva, še je volja do resnice, druga drugi neznosna.

In tako se, rečeno z nekaj obupane metafore, stoletna slovenska državljanska vojna nadaljuje in še en obupni prizor slovenske spominske žaloigre sledi še enemu prav takšnemu prizoru. Oboje bo še predmet našega razmišljanja.

III.

Ob tovrstnih razmerjih med zgodovino in spominom se v ospredje postavlja nekaj vprašanj, ki zadevajo tako predmet proučevanja sam, tj. spomin, kakor tudi epistemologijo njegovega proučevanja. Kdaj in na kakšen način se oblikuje, razvije, ohranja, neguje in spreminja ter ugaša in slednjič umira spomin posameznika in njegove skupnosti? Na kakšen način in kdaj se razvijajo, spreminjajo in zamirajo koncepti preteklosti – in prihodnosti in sedanjosti, k čemur se tudi še vrnemo – političnih in siceršnjih entitet, tudi, seveda, narodni in nacionalni, ki nas v esejih te knjige posebej zanimajo? Ne igrajo v tej zvezi, kot se je v svojem razmišljanju o človekovi naravi spraševal Foucault, ključne vloge institucije za produkcijo védenja in oblikovanja resnice, institucije oblasti, torej, torej tudi zgodovinopisje? Da oblasti pri tem ni pojmovati v njenem ozkem smislu državnih ter paradržavnih institucij, pač pa kot gosto mrežo gospostvenih razmerij, je že omenjeni foucaultovski teorem, ki more služiti kot eno izmed epistelomoških orodij pri analizi spominskega diskurza in analizi strategij njegove produkcije in rabe.

In naposled vprašanje, ki si ga zastavljamo z nemškim zgodovinarjem Rudolfom Vierhausom, namreč, ali je zgodovinska veda že v dobrem stanju, da bi pojasnila historične fenomene 20. in zgodnjega 21. stoletja? Da je tudi ta zgodovinski čas, enako kakor druge zgodovinske čase, razumevati kot obdobje *sui generis*, tj. kot svojevrstno kulturno entiteto, je dejstvo, ob katerem je v zgodovinopisju mogoče najti širše soglasje. Enako kakor nemara tudi ob tezi, da razvoj epistemologije zgodovinske znanosti nikakor ni zaključen. Potem ko se je v 20. stoletju zgodovinopisje na široko, z velikimi angažmaji in impresivnim izplenom odprlo svojim t. i. sorodnim vedam, zlasti sociološkim vedam, antropologiji in geografiji, so v 21. stoletju pred njim novi

spoznavnostni horizonti, h katerim se zgodovinopisje more obrniti ob pomoči in v sodelovanju s filozofijo in primerjalnim jezikoslovjem, psihologijo in nekaterimi naravoslovnimi znanostmi, zlasti nevroznanostmi. Da je spomin ali, natančneje, rečeno s Tajo Kramberger, memorija kot vozlišče osebnih spominov in kolektivega spomina skupnosti, impregnirano z vladajočim oblastnim diskurzom, le ena izmed tako individualnih kakor tudi kolektivnih nevroz, je mogoče le predrzna kavarniška teza. In vendar je vsaj od zgoraj omenjene Halbwachsove študije in od Magrittovih platen naprej znano spoznanje, da so pri oblikovanju tako spomina skupnosti kakor tudi spomina posameznika vselej na delu zavedne in nezavedne, racionalne in iracionalne strategije, matrice in procesi, pa tudi njihove iztirjenosti, ki morejo ali hoté ali nehoté posameznika in skupnost držati v spominskih krču in strahu, iz katerih slednjič izhajajo prizadeti in ranjeni spomini, pa tudi spomini, ki jih ne moremo označiti drugače kot nasilni, popadljivi, steklinasti spomini.

Enega prvih, danes kanoniziranih nacionalnih poskusov soočanja s tovrstnimi vprašanji predstavljajo tri knjige esejev, ki jih je pod naslovom *Les lieux de mémoire*, tj. kraji spomina, uredil že omenjeni francoski zgodovinar Pierre Nora med letoma 1984 in 1986, v katerih so se njihovi avtorji posvetili različnim gradnikom in vidikom francoskega nacionalnega spomina. »Moj namen je bil,« je ob izidu prve knjige pisal Nora, »da na mesto občih, tematskih, kronoloških ali linearnih raziskav postavim analizo krajev – v vseh pomenih te besede –, v katerih se na poseben način osredišča, uteleša in kristalizira spomin francoske nacije.« Naj gre za spomenike iz kamna in brona, npr. spomenike »velikim možem« francoske države, vojaške spomenike in grobnico francoskih kraljev v Saint-Denis; naj gre za simbole in embleme, kot so trikolora, *Marseillaise* ter *Marianne* in 14. julij; naj gre za stavbe, kot sta katedrali Notre-Dame in Chartres, Versailles ali Eifflov stolp; naj gre za francoska ustavna besedila, kot sta deklaracija o pravicah človeka in državljana ter napoleonski zakonik, ali pa za zgodovinopisna dela kot npr. *Grandes Chroniques de France*, knjige Jules Micheleta ali zgodovinska šola *Annales*; naj gre za konfesionalne, svetovnonazorske ali politične linije ter linije družbenega habitusa, ki so delile ali delijo Francijo, namreč, delitvene linije med katoličani in hugenoti, med levico in desnico, gaulisti in komunisti, med Francozi in priseljenci, med veliko in malo buržuazijo in delavstvom; naj gre za *Iskanje izgubljenega časa* Marcela Prousta ali sicer za »le génie de la langue française«. V vsem tem, tj. v vseh teh krajih spomina, je skladiščen kolektivni spomin francoske nacije, v teh krajih spomina se francoski nacionalni spomin kristalizira in obenem se skozi njega razodeva *techné* francoskega spominjanja.

Sintagma kraji spomina je torej metafora, ki se zgleduje pri mnemotehničnih strategijah rimske retorike, tj. *loci memoriae*, in, kot razlaga nemški arheolog in kulturni antropolog Jan Assmann, označuje prostorske in materialne, narativne in nenarativne točke, na katerih temelji in okrog katerih najdeva svojo orientacijo nacionalni spomin. Ali rečeno drugače, nacionalni kraji spomina so materialne in nematerialne simbolne figure, ki določajo nacionalno pomnjenje.

Impresivnemu francoskemu zgledu so sledila podobna naprezanja v Italiji, na Nizozemskem in Danskem ter v Švici, Avstriji in v Nemčiji. Nemško zgodovinoisje je predložilo kar dve monografski obravnavi te teme, in sicer analizo sodobnega nemškega spominskega diskurza ter analizo spominskega diskurza Nemške demokratične republike, diskurza propadle politične entitete, ki pa do danes še ni povsem ugasnil. *The British museum* in njegov tedanji direktor Neil MacGregor sta poleg tega Nemcem in pa najprej svojim obiskovalcem podarila veliko razstavo in obsežen katalog z naslovom *Germany – Memories of a Nation*, ki je bila edinstvena te vrste in je v muzealski obravnavi teme postavila nove standarde. Opravljene so bile tudi raziskave, ki so tematizirale nadnacionalne ter transnacionalne kraje spomina, npr. evropske kraje spomina in kraje spomina držav Vzhodne Evrope pa tudi spominsko kulturo preteklih političnih entitet oziroma izbranih civilizacijskih krogov, npr. antični kraji spomina in kraji spomina krščanstva. In predmet diskusije je bil tudi koncept krajev spomina sam ter epistemologija proučevanja, kot sta jo postavila oziroma začrtala Pierre Nora in njegov krog.

Vse te raziskave ter raziskave in diskusije, ki so jih spremljale oziroma so jim sledile in v katerih so sodelovali tudi slovenski zgodovinarji, Marta Verginella, Borut Klabjan, Oto Luthar, Martin Pogačar in drugi, pa kulturolog Mitja Velikonja ter kulturni antropolog Božidar Jezernik ter umetnostna zgodovinarica Beti Žerovc in literarni zgodovinar Marijan Dović, kažejo na to, da koncepta krajev spomina in epistemologije njihovega proučevanja, kot sta se oblikovala v Norajevih *Les lieux de mémoire*, pri proučevanju krajev spomina drugih nacionalnih skupnosti oziroma civilizacijskih ali kulturnih krogov ne gre brez zadržkov prevzemati. Potrebna je vsakokratna izostritev analitičnega pogleda na preteklost skupnosti in pri vsakokratnem izboru krajev spomina upoštevati vidike prostorske ter civilizacijske in kulturne vpetosti skupnosti, politični oziroma ustavni ustroj skupnosti in njeno politično kulturo, oblastna in siceršnja družbena razmerja, ki vladajo v skupnosti, in slednjič njen politični imaginarij ali, rečeno bolj natančno, njeno sociodicejo.

Svet, v katerem živimo, tudi svet spomina, je namreč najprej svet političnih in oblastnih fikcij, tj. zamišljenih političnih in oblastnih misli in besed in dejanj – tako besedo politika kakor besedo oblast naj razumemo v smislu, kot smo ga že očrtali zgoraj –, obenem pa je svet nemirne stvarnosti in obenem svet naprežanj za njeno preseganje v mislih, besedah in dejanjih. Med stvarnostjo na eni strani ter političnimi in oblastnimi fikcijami na drugi zevajo velikanski prepadi spoznanj, v katerih pa se ustvarja temelj političnih skupnosti in njene oblasti, oblikujejo pa se tudi torišča njihovega spominskega diskurza, njihove spominske pripovedi.

To je svet izgubljenega ali vsaj, kot se vselej zdi, izkrivljenega in vselej ogroženega smisla, obenem je svet nenehnega iskanja smisla. Delirij je, ki daje svojemu času in svetu njegov smisel. Ta delirij imenujemo sociodiceja.

Spomin se iz nje rojeva, sociodiceja mu je pisana mati. To ni paradoks, tudi to dejstvo je del delirija.

IV.

Ne da bi se v teh uvodnih razmišljanjih in sicer v tej knjigi mogli posvetiti vsem posameznim vidikom in sicer vsem prvinam in posebnostim ter legam in lazom slovenskega nacionalnega spomina oziroma slovenskega spominskega diskurza, ki bi jih bilo potrebno upoštevati pri odkrivanju, analizi in razlagi slovenskih krajev spomina, želimo s to zbirko esejev ponuditi v razpravo izbor slovenskih krajev spomina in obenem očrt slovenskega spominskega *téchne*. Pri tem gre, kot že menimo, za tiste gradnike slovenskega spominskega diskurza, ki imajo tako v slovenskem javnem prostoru kakor tudi v osebni, nemara celo intimnem razumevanju posameznikov, ki so del slovenske politične (nacionalne) skupnosti, takšno pomensko in simbolno kvaliteto, da jih je mogoče videti kot gradnike slovenskega nacionalnega diskurza oziroma, natančneje, slovenskih nacionalnih diskurzov.

Ob tem naj posebej poudarimo, da razumevanje teh spominskih gradnikov ni ne nujno, ne vedno, ne sicer bodisi že kako kakor koli pomensko enoznačno in njihova simbolna kvaliteta nikakor nima ne nujno ne vedno za vse posameznike enake vrednosti. In vendar gre, menimo, za tiste gradnike slovenskega spominskega diskurza, ki si jih deli slovenska narodna oziroma nacionalna skupnost, s katerimi pa more zidati različne, celo nasprotno si pripovedi o

preteklosti in z njimi oblikovati različne, celo nasprotne si pripovedi vedno svojevrstne že kakšne sedanjosti o že kakšni preteklosti za morda nekoč že kakšno prihodnost.

V.

Poudariti se nam zdi vredno še en vidik, ki zadeva našo temo, tj. spomin, pa tudi preteklost vobče in pisanje zgodovine prav posebej. Rečeno drugače, poudariti se nam zdi vredno družbeni pomen časa. Ob tem se moramo najprej vprašati, kaj pravzaprav je čas?

Kaj je čas? Vse nas navaja k odločitvi, da čas vidimo kot eno izmed orodij, s katerimi družbe obvladujejo in urejajo svojo stvarnost, in sicer tako svojo sedanjo bodisi stvarno ali zamišljano stvarnost, kakor tudi svojo stvarno in zamišljano preteklost in zamišljano prihodnost. Sedanjest, preteklost in prihodnost v družbenem smislu in redu tako niso različni časi, niso »različne časovne jase smisla«, kot razlaga nemški sociolog Armin Nassehi, »pač pa predstavljajo dva časovna modula: sedanjo preteklost in sedanjo prihodnost«, ki sta nam razpolago za urejanje naše vsakokratne stvarnosti.

Ali povedano drugače, v družbenem smislu preteklost in prihodnost *per se* ne obstajata, v svojih očeh, beri v svojih zamišljanjih, najprej in nato s svojim govorjenjem in s tem z delovanjem ju šele vzpostavljajo vsakokratni ustvarjalci stvarnosti, vzpostavljajo ju hkrati s svojo sedanjostjo. Malo smisla ima torej običajno govorjenje o »sočasnosti nesočasnosti«, kar je kronocentrizem, oblikovan okrog teze o moderni kot soncu vseh časov – tezo imamo za muzealijo –, smiselno pa je pripoznati in si ozavestiti sočasnost sočasnosti, tj. sočasnost sedanjosti, preteklosti in prihodnosti.

Sočasnosti sočasnosti gre dodati še mesijanski čas, kot ga je le malo pred svojo smrtjo uvidel nemški filozof Walter Benjamin. Mesijanski čas je čas človeka s človekom v času, z drugim človekom v drugem času, čas spomina je, resnicoljubnega in s tem odrešujočega spomina. Tako na eni strani, na drugi strani je to čas, ko se sočasnosti zlijejo v en sam trenutek v času onkraj časa: V mesijanskem času je »vsaka sekunda duri«, je v svojem slovitim delu *O pojmu zgodovine* pisal Walter Benjamin, »skozi katere more stopiti Mesija.« Benjaminovih razlag nikakor ne gre razumeti le kot teoloških, čeravno jih je mogoče razumeti tudi kot take, razumeti jih je kot spodbudo k mišljenju,

drugačnemu, bolj občutenemu mišljenju vseh naših časov, in s tem nas samih. Benjaminova razmišljanja so spodbuda, da bi mislili sebe na novo. Mesijanski čas je namreč čas apokalipse, tj. novega časa in nove stvarnosti.

Tudi mesijanski čas je orodje naše stvarnosti. Je čas odrešujočega spomina. Je čas svobode, vsaj obeta svobode.

Kraji spomina, *lieux de mémoire*, so trenutki mesijanskega časa, če smo le resnicoljubni in tako svobodni.

Izbrana literatura

- Adriansen, Inge, *Erindringssteder i Danmark. Monumenter, Mindesmærker og Mødesteder* (Kopenhagen 2010).
- Assmann, Aleida, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee* (Frankfurt am Main 1993).
- Assmann, Aleida, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München 1999).
- Assmann, Aleida, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention* (München 2016).
- Assmann, Aleida, *Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen* (München 2020).
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992).
- Assmann, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (München 2007).
- Boer, Pim den, Duchhardt, Heinz, Kreis, Georg idr. (ur.), *Europäische Erinnerungsorte 1. Mythen und Grundbegriffe des europäischen Selbstverständnisses* (München 2011).
- Boer, Pim den, Duchhardt, Heinz, Kreis, Georg idr. (ur.), *Europäische Erinnerungsorte 2. Das Haus Europa* (München 2012).
- Boer, Pim den, Duchhardt, Heinz, Kreis, Georg idr. (ur.), *Europäische Erinnerungsorte 3. Europa und die Welt* (München 2012).
- Brix, Emil, Bruckmüller, Ernst, Steck, Hannes (ur.), *Memoria Austriae*. Bd. 1. *Menschen, Mythen, Zeiten*; Bd. 2. *Bauten, Orte, Regionen*; Bd. 3. *Unternehmer, Firmen, Produkte* (Wien idr. 2004–2005).
- Brubaker, Rogers, Cooper, Frederick, *Beyond ›identity‹, Theory and Society* 29 (2000) 1–47.
- Buchinger, Kirstin, Gantet, Claire, Vogel, Jakob (ur.), *Europäische Erinnerungsräume* (Frankfurt am Main 2009).
- Csáky, Moritz (ur.), *Orte des Gedächtnisses* (Wien 2000).
- Marijan Dović, Jón Karl Helgason (ur.), *National Poets, Cultural Saints – Canonization and Commemorative Cults of Writers in Europe* (Leiden, Boston 2017).

- Francois, Étienne, Schulze, Hagen (ur.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 zv. (München 2008).
- François, Étienne, Serrier, Thomas (ur.), *Lieux de mémoire européens* (Paris 2012).
- Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris 1925).
- Hobsbawm, Eric J., *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780* (München 1990).
- Isnenghi, Mario (ur.), *I luoghi della memoria. Personaggi e date dell'Italia unita* (Roma, Bari 1997).
- Isnenghi, Mario (ur.), *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita* (Roma, Bari, Laterza, 1996).
- Isnenghi, Mario (ur.), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita* (Roma, Bari 1997).
- Isnenghi, Mario (ur.), *L'Italie par elle-meme. Lieux de memoire italiens de 1848 à nos jours* (Paris 2006).
- Jerše, Sašo, *Angelus novus. O sedanji preteklosti. – Prihodnosti.* (Ljubljana 2023).
- Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.
- Jezernik, Božidar, *Nacionalizacija preteklosti* (Ljubljana 2013).
- Koselleck, Reinhart, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten* (Berlin 2010).
- Koselleck, Reinhart, *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt 2000).
- Kreis, Georg, *Schweizer Erinnerungsorte. Aus dem Speicher der Swissness* (Zürich 2010).
- MacGregor, Neil, *Germany. Memories of a Nation*, katalog razstave (London 2014).
- Majerus, Benoit idr., *Dépasser le cadre national des »lieux de memoire«. Innovations méthodologique, approches comparatives, lectures transnationales [...]* (Bruxelles 2009).
- Markschies, Christoph, Wolf, Hubert (ur.), *Erinnerungsorte des Christentums* (München 2010).
- Meier, Christian, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit* (München 2010).
- Nora, Pierre, Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, *Les lieux de mémoire. 1, La République* (Paris 1984).
- Nora, Pierre (ur.), *Les Lieux de mémoire. 1, La République* (Paris 1984); 2, *La Nation* (Paris 1986); 3, *Les France* (Paris 1986).
- Nora, Pierre, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (Frankfurt a. M. 1998).
- Nora, Pierre (ur.), *Présent, nation, mémoire* (Paris 2011).
- Olschowsky, Burkhard, idr. (ur.), *Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Erfahrungen der Vergangenheit und Perspektiven* (München 2011).
- Ostermann, Patrick, Müller, Claudia, Rehberg, Karl-Siegbert (ur.), *Der Grenzraum als Erinnerungsort. Über den Wandel zu einer postnationalen Erinnerungskultur in Europa* (Bielefeld 2012).
- Pagon, Neda, Čepič, Mitja (ur.), *Nacionalna identiteta in kultura* (Ljubljana 2003).

- Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris 2000).
- Sabrow, Martin (ur.), *Erinnerungsorte der DDR* (München 2009).
- Stein-Hölkeskamp Elke, Hölkeskamp Karl-Joachim (ur.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt* (München 2006).
- Stein-Hölkeskamp Elke, Hölkeskamp Karl-Joachim (ur.), *Erinnerungsorte der Antike. Die griechische Welt* (München 2010).
- Todeschini, Giacomo, Verginella, Marta, Vinci, Anna Maria (ur.), *Storia e memoria. Raccontarsi e raccontare il passato / Zgodovina in spomin. Pripovedujmo in pripovedujmo si preteklost* (Trieste 2014).
- Vauday Patrick, Zupanc Paula, Močnik, Rastko, Rotar, Drago B., *Histoire de l'oubli en contextes postsocialiste et postcolonial / Zgodovina pozabe v postsocialističnem in postkolonialističnem kontekstu* (Koper 2009).
- Velikonja, Mitja, *Titostalgija. Študija nostalgije po Josipu Brozu* (Ljubljana 2009).
- Verginella, Marta, *Meja drugih. Primorsko vprašanje in slovenski spomin* (Ljubljana 2009).
- Wesseling, H. L. (ur.), *Plaatsen van herinnering. Nederland in de twintigste eeuw* (Amsterdam 2005).
- Yates, Francis, *The Art of Memory* (London 1966).

Prva različica eseja je bila kot znanstvena razprava z naslovom »Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav« objavljena v *Zgodovinskem časopisu*. – Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.

Tjaž Mihelič

HČI SPOMINE, ZGODOVINA

Apologija

I.

»**T**ako smo sredi današnjega dne. Ali ni prav raziskovanje skupinskega spomina, temelja pri iskanju identitete, tisti predmet, ki danes najbolj spodbuja raziskovanja in razmišljanja zgodovinarjev v sodelovanju z drugimi strokovnjaki humanističnih in družbenih ved?» Tako je pisal Jacques Le Goff, sloviti francoski medievist, v svojem predgovoru k znamenitemu delu drugega slovitega francoskega medievista Marca Blocha *Apologija zgodovine*, zadnjega dela slednjega, nastalega v viharjih druge svetovne vojne. In enako bi lahko zapisal danes. Nič se ni spremenilo in hkrati se je spremenilo vse. Velik zasuk se je sicer zgodil pred štirimi desetletji, od sredine osemdesetih let 20. stoletja dalje, ko je vprašanje spomina stopilo skozi velika vrata na parket zgodovinske znanosti. In vendar se danes kljub temu zdi, kot da nas še zmeraj obseda komaj neulovljivo vprašanje razmerja med zgodovino in spominom, oziroma da ga zgodovinarji pravzaprav niso nikoli zares ozavestili, in če ga niso ozavestili, kako si zamišljajo svoj poklic, ali še več in huje, kako vedo, kaj je zgodovina.

Opredelitev razmerja med zgodovino in spominom je pomembna, saj na njej temelji odnos zgodovine do drugih znanosti, brez dvoma ne le humanističnih znanosti, kar jasno nakazuje uvodni, Le Goffov citat, pa tudi odnos zgodovine do sveta. Brez jasne opredelitve se utegne zgodovina izgubiti v vsesplošnem spominskem diskurzu, kjer bomo zanjo zaman iskali pravo mesto. Brez pravega mesta zgodovine v družbi se družbi vedno slabo piše. Zgodovina uči, v najbolj žlahtnem pomenu besede!

Zgodovina se tako zdi danes vse prevečkrat kot starka, preveč šibka, da bi dvignila svoj glas in v svet zakričala svoje spoznanje. In takšna je zaradi zgodovinarjev. Naša razmišljanja so torej apologija zgodovine, obenem pa tudi apologija spomina, saj je že tako, da mu vsak streže po življenju, ko ga trpa v lastne okvire. O napetem odnosu med zgodovino in spominom je pisal francoski zgodovinar Pierre Nora, ki sicer pravi, da je »[z]godovina vselej sumničava do spomina in njeno resnično poslanstvo je njegovo zatrtje in uničenje«. Kakopak si ga prizadeva uničiti, saj presega meje zgodovine in se dviga visoko, previsoko. Takšni ptici je treba oskubiti peruti, da jo bo vsaj nekaj časa sram letenja. A zgodovina pozablja, da ima spomin, drugače kot ona sama, ves čas tega in onega sveta, osmišlja čas *tu* in *tam že tu*. Perje bo slej ko prej zraslo nazaj in pogled v oddaljenem letu bo vsakič bolj širok in samozavesten, celo nasilen.

II.

Ravno vprašanje časa pa je tisto, ki je pri vsem tem najbolj zagonetno, in sicer trojno: za razumevanje spomina, prvič, in njegovega odnosa do zgodovine, drugič, in tretjič, tudi za zgodovino samo. O pomenu razumevanja časa za zgodovinsko znanost je srbski sociolog Todor Kuljić pisal, da je konec 20. stoletja na področju razumevanja vprašanja časa prinesel velik napredek. Pojavilo se je več skupinskih časov in v tem oziru več zgodovin, kar nam jasno nakazuje, da je ravno čas eden ključnih vidikov v polju zgodovine. Že dlje časa vemo za več časovnih perspektiv, čemur se je zlasti posvečal Reinhart Koselleck, korifeja nemške zgodovinoisne znanosti, z uvajanjem pojmov *pretekla prihodnost*, *sedanja preteklost* in *prihodnja preteklost*. V tem večplastnem pojmovanju lahko vidimo razlikovanje zgodovine od spomina kot »družbenointegrativne podobe preteklosti«.

A pomudimo se najprej na začetku, ko se je rojevala evropska kultura, v antiki, pa naj zato ne bomo prepoznani kot »malikovalci izvirov«. Na kakšnem mestu je v antiki »počival« čas, ali bolje, Čas – Kronos?

Kronos nam je dobro znan kot najmlajši izmed dvanajstih titanov, ki so bili sinovi boginje Gaje, Zemlje, in boga Urana, Neba, najprej je bilo rojenih šest titanov in nato še šest njihovih sester, titanid. Kronos je bil sicer najmlajši, a je veljal za njihovega vodjo. S svojo sestro Reo je imel več otrok, med njimi tudi nekaj teh, ki so bili kasneje uvrščeni med dvanajst bogov Olimpa. Kmalu je izvedel za prerokbo, ki je napovedovala, da ga bo eden izmed njegovih potomcev strmoglavil z oblasti, tako da je vse svoje otroke požrl, razen Zevs, ki mu je bilo prizaneseno zaradi njegove skrbne matere. Zevs ga je kasneje porazil ter rešil svoje brate in sestre iz očetovega trebuha, vse titane pa je izgnal v Tartar. Nekateri viri sicer navajajo, da naj bi bili kasneje osvobojeni, a za nas to ni več pomembno. Opozoriti pa moramo, da pogosto prihaja do zamenjave med Kronosom (titanom) in Kronosom (bogom časa), čemur sem bil pred pisanjem pričujočega eseja podvržen tudi sam. Posebej v slovenščini je to zelo problematično, saj se oba zapisujeta enako, čeprav je njun grški koren besede različen: Kronos (titan) je zapisan kot Κρόνος, Kronos (bog časa) pa kot Χρόνος. Gre namreč za različni božanstvi. A ni presenetljivo, da sta se pomešali, saj je do tovrstnih zamenjav vlog, glede na to, kako podobne vloge so bogovi upodabljali, kakšne povezave so med njimi vzpostavljali ljudje itd., pogosto prihajalo, tu pa imamo opraviti še s podobnima imenoma. Do zamenjave med njima je moralo priti zgodaj, saj npr. Cicero v svojem delu *De Natura Deorum* pravi, da so s Saturnom, ki je nekakšna starorimska ustreznica Kronosu, oziroma kar z »obema« označevali bitje, ki »vzdržuje potek in kroženje letnih časov ter časovnih obdobij, tako označeno božanstvo poznamo že v grščini, kajti grško ime za Saturna je ‚Κρόνος‘, kar pomeni enako kot ‚Χρόνος‘, prostor časa«. In še nadaljnje pojasni, kako je prišlo do imena Saturn, to naj bi odražalo, da je »saturaretur annis«, torej »nasičen z leti«. Nadaljnje povzame bajko, ki podkrepi prejšnjo trditev, in sicer naj bi imel Saturn navado požirati svoje sinove, kar pomeni, da se čas ali v tem primeru Čas »nenasitno nažira z leti, ki so že pretekla«. O prehajanju pomenov lahko beremo tudi v sodobnih interpretacijah. Eno izmed njih ponuja Samuel L. Macey v obsežnem zborniku – urednik katerega je – *Enciklopedija časa (Encyclopedia of Time)*, kjer več avtorjev obravnava vidik časa skozi prizmo različnih znanosti. Omenjeni v geslu »Saturn-Kronos« govori o tem, da je bila identifikacija Saturna oz. Kronosa s pojmom časa najverjetneje posledica napačnega identificiranja Kronosa (titana) s Kronosom (bogom časa). Nadalje govori o Saturnu oz. Kronosu kot dualističnem bogu, ki je bil na eni strani nasilen bog, na drugi pa »bog, ki je vladal v zlati dobi mirne civilizacije«. Temna plast je bila skoraj

gotovo povezana s podobo Kronosa kot maščevalca do svojih otrok. Zanimivo je tudi, kako so bila prehajanja razumljena pri filozofih in dramatikih. Že Plutarh piše, da je bil Saturn oz. Kronos prepoznan kot Kronos (bog časa), poosebitev časa. Predsokratika Anaksimander in Solon naj sicer ne bi delala tovrstnih izenačevanj med bogovoma, a sta pisala, da čas razkrije zlobno in nepravilno. Tovrstni koncept časa je prevzel tudi dramatik Sofokles v *Elektri*, h kateri se bomo vrnil ob koncu naših razmišljanj, in *Kralju Ojdipu*. Pri njegovem sodobniku Pindarju lahko sklepamo, da je povezoval Kronosa (boga časa) s Kronosom (titanom), saj je Čas imenoval kot očeta vsega, kar bi lahko prenesel iz vloge Kronosa (titana), saj je le-ta bil oče nekaterih bogov Olimpa, med njimi tudi Zevsa, ki je imel vlogo vodje bogov, tako kot je imel pred njim Kronos (titan) vlogo vodje titanov. Nadaljnje je tudi on Resnico, kot Sofokles, razumel tako kot hči Zevsa kot hči Časa. Naj nam bo ta hitra skica zapletenega odnosa med tema dvema božanstvoma dovolj za namene naših razmišljanj na tem mestu, sicer pa kar kliče po natančnejši, bolj obširni in še bolj pozorni razčlembi.

Koncept časa v grškem svetu pa ni temeljil samo na Kronosu (bogu časa) ali da bi on poosebljal edini način dojemanja časa. Grška družba je namreč poznala tri glavne principe časa: *kronos*, *ajon* in *kajros*, in tudi slednja sta bila utelešeni božanstvi. Ajon predstavlja čas v absolutnem smislu in je tako popolnoma nasproten kronosu, ki je vedno predstavljen skozi navezavo na nekaj, navadno na človeško življenje. Ajon moramo tako videti kot predstavo večnega časa, saj bi bil dobeseden prevod besede »večen« v starogrškem jeziku »Αἰών«, torej ne mineva. Tako nam pojmi, ki se vežejo na *kronos*, tj. preteklost, sedanjost, prihodnost, niso v pomoč ali vsaj niso zadostni. *Kronos* je linearen čas, preteklost je v njem zaključena in se ne vrača, prihodnost pa je nikoli doživeta, vedno prihajajoča. Pogosto je Ajon kot božanstvo upodabljano z zodiakom, kar še bolj poudarja njegovo ciklično naravo. Torej imamo na eni strani cikličnost z ajonom in linearnost s *kronosom*. *Kajros* pa bi lahko prevedli kot prav ali, bolje, ugoden trenutek. Če nam *kronos* predstavlja kvantitativen vidik časa, *kajros* zastopa kvalitativnega, in sicer da določeno dejanje v seriji dogodkov ne bi bilo možno kadarkoli, temveč zgolj *takrat*. *Kajros* najbolje razumemo, če vemo, da se dogaja »zapovrstjo«, torej da zajema določeno mesto v seriji dogodkov, kot smo napisali, in da je pomen *kajrosa* v celoti odvisen od njegovega mesta v zaporedjih in presečiščih dogodkov. Skozi našo analizo bomo ugotovili, da razmišljanje zgolj skozi prizmo preteklosti, sedanjosti in prihodnosti ni dovolj za razumevanje zgodovine. Branje drobnega dela O

pojmu zgodovine Walterja Benjamina, nemškega filozofa in zgodovinarja, kjer je pojem kajrosa nadgrajen, nam bo pri tem v veliko pomoč.

Glede na pomembnost razumevanja različnih konceptov časa lahko bolje razumemo, zakaj je prišlo do zamenjave med Kronosom (titanom) in Kronosom (bogom časa), slednji jim je predstavljal »očeta vsega«, kakor se je na podoben način izrazilo več antičnih mislecev. On je stvaritelj bogov, h katerim so se obračali z molitvami. Hkrati pa je pomembno brati Orfike, ki Kronosu (bogu časa) dajejo brezpogojno prvenstvo. Pri njih je zapisano, da je on prvi med vsemi in da so bili iz njega porojeni Aeter, Kaos in Erebos. Da brez njega ne bi bilo ničesar. To nam ponuja dobro izhodišče za nadaljnjo razpravo, saj kako naj bi karkoli obstajalo zunaj časa, zunaj kategorije trajanja. Se pravi, čas je bil pred vsemi in samo v njem lahko živijo stvari, drugače bi, si mislim, nihale med skoraj-začetkom in skoraj-koncem, obstajale bi in hkrati ne bi našle nič oprijemljivega, da bi lahko zares trdile, da obstajajo. Aristotel v *Poetiki* v poglavju o zunanjem obsegu dejanja v tragediji zapiše, da je celota »vse, kar ima svoj začetek, sredino in konec« in da tragedija posnema »celotno in zaokroženo dejanje s primernim zunanjim obsegom«, hkrati pa izpostavi, da je lahko nekaj celota tudi brez primerne zunanjskega obsega. Začetku, po njegovem, nekaj sledi, sredina je za nečem pred njo, in iz nje naprej nekaj sledi, konec pa nastane iz nečesa in mu nič več ne more slediti. Brez tega pa ni celote, ni celovitosti stvari, saj tudi ni zakonitosti, ki bi vzpostavljale odnose med enim in drugim. Pred nami bi se risale številne, za vse naokrog uničujoče sile, ki bi same podirale svoje stvaritve, še huje, uničujoče sile, ki bi uničevale sebe, sile brez smisla, čas pa ponuja, kakršen koli naj že bo, vsaj možnost ali začetno točko, da se osmislijo.

Nadaljnje pa se je treba v času organizirati, se ga zavedati, misli, ideje same zase ne morejo obstajati, za to pa je potreben spomin oziroma Spomin ali, bolje, Spomina, če si dovolimo svojevrsten prevod grške boginje. Mnemozine je bila boginja spomina, titanida, hči Urana in Gaje in mati vseh muz, te so bile porojene iz njene zveze z Zevsom. Naš prevod, če naj ga tako imenujemo, je v nasprotju z veljavnim (do zdaj je bila namreč prevajana kot Spomin ali pa slovenjena kot Mnemozine, česar ne uzurpiramo), ki se zdi za našo razpravo preozek. Tu je uporabljen, da kar najbolj poudari odnos, ki se nam bo kmalu izrisal, hkrati pa nosi v svojem izrazu pridih lastnega širokega zaobjema tako kompleksnega pojma. V slovenski historiografiji se je ob začetku tretjega tisočletja pojavil problem prevajanja termina spomin, ki se je zdel preveč

splošen. Na to sta opozarjala Drago Rotar in Taja Kramberger v prevodu dela *Kolektivni spomin* Mauricea Halbwachsa, ki je izšel pri založbi Studia humanitatis (prvi kot prevajalec in slednja kot avtorica spremne besede). Razločujeta namreč med spominom in memorijo, zlasti Kramberger je o tem obširno razpravljala v svoji doktorski disertaciji ter v drugih znanstvenih prispevkih, kar se mi zdi čisto smiselno in vredno še tehtnejšega premisleka kot pa mu je bilo in je namenjenega prostora. Na tem mestu pa bomo zaenkrat še vedno uporabljali pojem spomina kot vseobsegajočega, ker bomo le tako lahko svojo poanto najjasneje predstavili. In če se vrnemo k tej skorajda terminološki opombi: naš »prevod« (s Spomina namesto Spomin) prvenstveno zaobjame, da gre za žensko, boginjo, torej Spomino, v njenem imenu pa se skriva tudi pomenska pluralnost. Koren besede govori o spominu, beseda celostno pa je, če se izrazimo z jezikoslovno terminologijo, feminativ in tako lahko govori tudi o memoriji. Zdaj pa se moramo ozreti k njenim otrokom – muzam.

Teh je bilo devet: Erato, muza ljubezenske poezije, Evterpa, muza glasbe, lirske poezije, Kaliopa, muza epike, Melpomena, muza tragedije, Polihimnija, muza himen, Talija, muza komedije, Terpsihora, muza plesa, Uranija, muza zvezdoslovja in nazadnje ta, ki nas bo najbolj zanimala, Klio, muza zgodovine. Že hiter pregled muz nam tudi brez poznavanja njihovega »sorodstva« razkrije, da je pri vsem, čez kar bedijo in je v njihovi skrbi in zavetju, močno prisotna komponenta časa in posledično težnja po njegovem uravnavanju. Je že res, da je spomin preveč kompleksen pojem, preveč kompleksen za človeka. Kako bi bilo, če bi ga samega spustili med človeški rod. Zdi se, da bi nas obnorel. Zato Spomina potrebuje svoje hčere, muze, da bi jo pojasnile v vseh mogočih ozirih, potrebuje svoje obvladovalke, potrebuje jih zavoljo sebe in človeka. V tem smislu se nam že razjasnjuje začetna misel o odnosu med spominom in zgodovino. Gre za odnos hčere in matere. A tako kot odnosi niso enostavni v nobeni družini, tudi tu ne bo nič lažje, navsezadnje imamo opravka s stvarmi Olimpa, vedno znova zapletenega v spore, spletke in intrige.

III.

Ker je bil čas ali Čas pred vsemi, na začetku vsega, je za razumevanje spomina in s tem posledično zgodovine nujno, da se najprej ozremo nanj, »in sicer [na] družbeni pomen časa. [...] Kaj je pravzaprav čas? Vse nas navaja k odločitvi, da čas vidimo kot eno izmed orodij, s katerimi družbe obvladujejo in urejajo

svojo stvarnost, in sicer tako svojo sedanjo stvarnost, kakor tudi svojo stvarno preteklo in stvarno prihodnjo.« Tako čas v svoji knjigi z naslovom *Angelus novus* in podnaslovom *O sedanji preteklosti. – Prihodnosti.* opredeli slovenski zgodovinar Sašo Jerše. Kako naj torej v tem oziru vidimo tri klasične gradnike časa, tj. preteklost, sedanost in prihodnost, ter v njihovem kontekstu spomin? Ali lahko ob tem spomin še vedno mislimo skozi linearni horizont?

Prvič, vse se nam mora kazati kot ena sama sedanost. Ali lahko rečemo, da je preteklost zaključena, in ali naj se nam zdi prihodnost nikoli dosežena, nikoli zares doživeta? Tega prav gotovo ne moremo reči. Vse je v en dolgi lok razpotegnjena sedanost. »Sedanost, preteklost in prihodnost v družbenem smislu in redu tako niso različni časi [...], niso 'različne časovne jase smisla', kot piše nemški sociolog Armin Nassehi, 'pač pa predstavljajo dva časovna modula: sedanjo preteklost in sedanjo prihodnost',« povzema Jerše Nassehijevo misel. Ob tem je treba dodati, da takšno razumevanje omogočata spomin in spominjanje, spomin moramo imeti za vezivo med časi. Gre za naš časovni stroj, časovne statve, na katerih tkemo naše razumevanje vsega. A da sploh omogočimo spomin, moramo najprej preko poti spominjanja. Gre za proces, ki vedno poteka v sedanjosti, ker ne more potekati ne v preteklosti ne v prihodnosti. Preteklost je zaradi vloge spomina v času tako vedno ob nas, nikoli nas zares ne zapusti. Spomin prinaša odmeve preteklosti, hkrati pa nam ti odmevi prinašajo misli za prihodnost in bodisi na nezavedni bodisi na zavedni ravni usmerjajo naše delovanje. Torej ne moremo govoriti niti o »pravi«, zaključeni, dokončni preteklosti niti o »pravi«, nedoživeti, večno pričakovani prihodnosti. Lahko pa govorimo o dveh, zgoraj opisanih časovnih modulih. Ustvarjata jo najprej spominjanje in spomin. Sama po sebi ne moreta nastati.

Ali natančneje. Na začetku odstavka smo rekli: V en dolgi lok razpotegnjena sedanost. Ne vemo, kakšen bi izgledal čas brez spomina oziroma, še pred njim, čas brez spominjanja. Lahko si ga predstavljajmo skozi klasično linearno delitev, ki jo lahko ponazorimo na premici: stvari bi tekle in tekle, minevale, bile in nastajale, pravega zavedanja o njih ne bi bilo. Spominjanje imejmo kot točko, ki se dvigne nad to linearnost. Proces spominjanja uvaža poseben čas, čas spominjanja, ki je pravzaprav ekvivalent »čisti«, »goli« sedanosti, saj se samo iz nje lahko vrši. To je čas našega zavedanja sedanjega trenutka, da smo tu in zdaj in nikjer drugje. Hkrati pa je to čas, ki naredi, da stvari niso več samo linearne, ampak postanejo prek njega ukrivljene. V daljavi se nato zablešči spomin, ki seže od sebe pa vse prek »čiste« sedanosti, pri njej pa se ne ustavi,

ampak sili naprej. Ustvari se lok oziroma linija, ki bo tvorila lok. Nastaneta torej sedanja preteklost in sedanja prihodnost. Tako šele lahko razumemo čas v njegovi kompleksnosti. Vedeti pa moramo, da je teh lokov mnogo, množijo se in množijo, prepleteni so med sabo in skorajda jim ni videti konca. To je šele do kraja opisana sedanja preteklost in sedanja prihodnost.

IV.

In kako razumeti zgodovino?

Naslonimo se na še eno misel Saša Jeršeta, izrečeno ob neki njegovi bolj razigrani priložnosti, a zato nič manj intrigantno ali manj pomenljivo: »Spomin je ena sama travma, zgodovina, ki že je svoje vrste znanost, je svojevrstni poskus obvladati to travmo, in preteklost je ves čas z nami, torej je sedanjost, včasih pa tudi že prihodnost, kar je tudi vse dovolj travmatično.«

Zgodovina je torej »poskus obvladati to travmo«, tj. spomin. Dodal bi, da gre za poskus znanstvenega obvladovanja spomina, saj zgodovina vendarle je znanost. Po naši zgornji razlagi časa, kjer spomin nosi precejšnjo vlogo, brez katerega zgodovine ne moremo niti misliti, se, tako mislim ali, več, upam, razumevanje zgodovine končno umika vse preveč zatohlemu prepričanju, da naj bi bila njena domena samo preteklost in da naj bi bila zato znanost o preteklosti. Preteklost sama po sebi ne more biti predmet znanosti, saj, kot piše Marc Bloch v svoji *Apologiji*, kako naj pojavi, ki jih družijo med seboj samo preteklost, postanejo »predmet umskega spoznanja, ne da bi jih poprej prečistili«. A tudi Bloch se s to trditvijo ne odpove preteklosti v tolikšni meri, kot bi se ji moral.

Seveda zgodovinarji razmišljamo znotraj izrazov tipa »prej«, ki ostajajo del našega besednjaka. Pa vendar ni zadosti, da za razumevanje zgodovine preteklost samo »prečistimo«. To je le prvi del poti. Opozoriti se nam zdi vredno, da samo razmišljanje znotraj zgoraj omenjenih treh komponent časa ne zadošča. To je jasno vidno na primeru preveč lahkih sintagem, ki jih zasledimo tako v splošni javni rabi kot tudi v rabi zgodovinarjev, denimo na primeru tiste o »polpretekli zgodovini«, ki jo je kar naprej slišati. Gre predvsem za debato o oslovi senci, saj vse skupaj temelji na zelo poroznih tleh. Postavljeno sintagmo o »polpretekli zgodovini« moramo razložiti takole, če jo želimo pravilno razumeti in s tem prikazati njeno nesmiselnost, in sicer temelji na razlikovanju med zgodovino, ki naj bi bila že vsa pretekla, in zgodovini, ki je »za enkrat« še na pol pretekla.

Prva opredelitev je zgrešena in zaudarja po prepričanju, da je zgodovina in vse z njo povezano domena preteklosti, druga pa bi lahko bila uporabna in bi sprva lahko nakazovala nekoliko ponesrečeno pojmovanje sedanje preteklosti, tako pa si pravzaprav želi biti pretekla sedanjost in njen pogled teži nazaj. Ob tem ga ne smemo razumeti kot pogleda Kleejevega *Angelus novus* in Benjaminove interpretacije njega kot Angela zgodovine, saj on se pomika naprej, temveč kot nekaj, kar si želi, da bo o njem govoril zgodovinar *wie es denn eigentlich gewesen ist*, tj. tako, kot se je pravzaprav zgodilo.

Zgodovina se tako ne ukvarja samo s spominom kot takim, ampak ga poskuša, naj poudarimo, obvladati v vsej njegovi razsežnosti, tudi s časom ali časi, v katerih deluje. Govorjenje o nekakšnem »homogenem« in »praznem« času, kateremu ostro kritiko namenja Benjamin v *O pojmu zgodovine*, niti najmanj ne zadošča. V njem ni nič drugega kot dogodki, ki jih v tem istem času odkriva zgodovinar, pri tem pa ima za pasom dve malhi: v eni je vzrok, v drugi posledica, in ponosno jih pripenja zdaj enemu zdaj drugemu dogodku.

»Čista« sedanjost, za katero smo rekli, da je dvignjena nad linearnost, ne pripada le spominjanju, temveč tudi zgodovinjenju. Od tu zmoti, da ko se nekdo nečesa spominja in o tem piše, že misli, da zgodovini, saj se oba procesa dogajata na isti perspektivi, a je njun namen drugačen. »Čista« sedanjost je nujen čas, je čas, ko se scela zavemo našega trenutka in šele to, kot smo predstavili, ustvarja mnogotere loke in ta čas šele omogoči delovati znotraj njih. Naj se opremo na Walterja Benjamina: »Historični materialist se ne more odreči pojmu sedanjosti, ki ni prehod, ampak stoji v času in miruje. Ta pojem namreč definira prav *to* sedanjost, v kateri zase piše zgodovino. [...] Historično artikulirati preteklost ne pomeni, spoznati je tako, 'kakršna je pravzaprav bila'. Pomeni polastiti se spomina, ki se zabliska v trenutku nevarnosti.«

»Čiste« sedanjosti si torej ne smemo zamišljati kot »prehod«, ampak moment, trenutek, »Jetztzeit«, ki prekine z linearnostjo, prek nje pa zdrvi spomin. V istem deluje zgodovinjenje, ki pa se mora zavedati, da sta sedanja preteklost in sedanja prihodnost že vzpostavljeni. Zavedati se mora, da »[p]rava podoba preteklosti *huške* mimo«.

Preteklost, skratka, moremo spoznati le kot spominsko podobo, ki se nam utrne v našem živem trenutku, v našem 'Jetztzeit'. In ko se to zgodi, se skrajna človeška lega svojega skrajnega trenutka [...] prekrije z njegovimi legami človeka v njegovi preteklosti, v

tem prekritju se ves sprosti človekov spomin sedanje preteklosti, iz katerega vstane spoznanje, tj. zgodovina. In ko se to zgodi, zgodovinar lahko 'zaobjame razmerje, v katero je njegova lastna doba stopila s povsem določeno prejšnjo dobo. [In tako] utemelji pojem sedanjosti kot zdajšnjosti, 'Jetztzeit', v katerem so razpršeni drobci mesijanskega [časa]'.

Od kakšnega časa ali kakšnih časov je po vsem napisanem odvisna zgodovina? Ne gre za to, da bi bili vsi ti časi zgodovinski časi, gre za to, da se jih mora, če je že odvisna od njih, zgodovina zavedati in v skladu s tem jo mora razumeti tudi zgodovinar. To so: »ena sama sedanjost«, torej sedanja preteklost in sedanja prihodnost, »čista« sedanjost in na novo vzpostavljeni mesijanski čas. Takole piše Jerše v knjigi *Angelus novus*:

Mesijanski čas je zgodovinopisni čas [...] je čas človekove sorodnosti s človekom v času, z drugim človekom v drugem času, čas spomina je, resnicoljubnega, občutenega, odrešujočega spomina. Medtem ko je homogeni prazni čas čas tujosti, je mesijanski čas čas sorodnosti. Homogeni prazni čas je čas praznih nizan, mesijanski čas je čas polnih pomenov. [...] prvi čas je čas neprestanega teka, drugi je čas trenutka, ki se je ustavil. [...] Medtem ko prvi čas zaslužnjuje v red svojega časa, tj. oblastni red svojega časa, je drugi čas, ki osvobaja od vsakršnega reda: V mesijanskem času je 'vsaka sekunda duri, skozi katere [more stopiti] Mesija'.

Mesijanski čas je trojni čas: čas zgodovinopisja in čas zgodovine ter čas spomina, njunega, končno, prijateljstva, prava pesem je! »Pravzaprav bi vsaka pesem / imela lahko naslov Trenutek.«, je pisala poljska pesnica Wisława Szymborska. In še pred njo je Johann Wolfgang von Goethe podobne besede položil v usta Faustu: »Da, ta trenutek bi poprosil. / Kako si vendar lep! Postoj!« Hvalimo, zgodovinarji, trenutek. Samo o njem bomo imeli kaj povedati, ostalo so med prsti drseče jagode rožnega venca praznega časa, o katerem je pisal Benjamin.

V.

Zakaj je odnos med spominom in zgodovino tako zapleten, naj se vprašamo ob koncu. Čas je, kot smo skušali pokazati v naši razpravi, glavni vzrok. Že

izvorna dilema med dvema božanstvoma dobro slika to vselej napeto razmerje, saj je bilo času pripisanih ali z njim povezanih vedno več različnih lastnosti. Predvsem pa je ključna ugotovitev, da so ga vsi na nek način razumeli kot prvega ali vsaj, da se je pojavil že v samem začetku. To pomeni, da so se morali vsi do njega opredeljevati in je postal pomembna razsežnost v mislih ne le zgodovine, pač pa tudi posameznika. O tem priča tudi njegovo troravninsko dojetje na primeru kajrosa, ajona in kronosa. In najhuje, kar se lahko zgodi, je, naj sedaj svojo pozornost usmerimo na zgodovino, popreproščenje tovrstnih vprašanj. Naj še enkrat ponovimo: enostavno izenačevanje preteklosti z zgodovino je hudo popreproščenje vsega, ni le poenostavljanje razumevanja. V naši razpravi nam je šlo za to, da smo pol razumevanja obrnili in zgodovino razumemo v širšem kontekstu, torej skozi njeno mater, Spomino. Gre za organizacijo časa, zato je ključno izhajati najprej iz tega pojma. V tem smislu smo se naslonili na grške pojme. Z eno samo sedanostjo smo ustvarili svojevrsten princip ajona, polzodiakalno kolo. S tem ne mislimo, da se stvari na pol ponavljajo, saj to ni možno in prav malo smisla bi imelo to govorjenje, le da so stvari bolj prepletene, kot si mislimo in linearni princip pri tem pade na izpitu. Vse to pa ustvarja spomin. Pojem kajrosa smo prenesli glede na njegovo tolmačenje pri Benjaminu: v mesijanskem času, ki temelji na »pravem trenutku«, lahko vidimo rešitev za zgodovino in njeno vprašanje časa. Z njim se izognemo, da bi zapadli v razmišljanje, ki bi bilo prežeto s homogenim časom, temveč nas to prisili v še večjo težo vprašanja spomina oziroma Spomine in njene osrednje vloge pri razumevanju zgodovine oziroma Zgodovine.

Že v začetku smo pisali, da je spominu ves čas nekdo za petami. Med Zgodovino in Spomino se vzpostavlja težavno razmerje. Za nekakšno ponazoritev tega nam v določenem segmentu lahko služi že prej omenjena Sofoklejeva *Elektra*. Elektra, ki ji v drami pripada prvenstvena vloga, skupaj z bratom Orestom goji strašno zamero proti materi Klitajmestri in njenemu ljubimcu Ajgistu. Umorila sta namreč Agamemnona, njenega očeta in Ajgistovega bratranca. Drama se prične z Orestovo vrnitvijo v Argos, kjer opravi daritev na očetovem grobu, odločen pa je, da se bo zanj maščeval. Elektra živi skupaj z morilcema v palači, vseskozi ohranja spomin na očeta, zato jo mati kaznuje s pomanjkanjem, kar tudi v njej skozi vsa ta leta krepí maščevanje. Voditeljica zbora jo v tretjem prizoru takole opozarja: »Z dobrim namenom ti prigovarjam, / kot zaskrbljena mati ti pravim: / nikar iz gorja ne spočenjaj gorja!« Orest se naposled odloči izvršiti maščevanje. Vzgojitelja pošlje na dvor naj sporoči o njegovi domnevni smrti. To Klitajmestro sicer prizadene, a občuti tudi olajšanje, saj ji je venomer

obljubljal maščevanje. Elektro novica spravi v obup in odloči se sama ubiti Ajgista, kar se ne zgodi. Orest se ji, ker ne more prenašati njene bolečine, razkrije. Kasneje pa ubije svojo mater v znamenitem petnajstem prizoru, Elektra pa, ko zasliši krik umirajoče matere, vzklikne: »Ubij, če moreš, jo še enkrat!« in v nadaljevanju prizora: »Da! Joj! – še za Ajgista!« Drama se zaključi z Orestovim umorom Ajgista in zborovsko poslanico: »O Atrejev rod, skozi morja gorja / si utiral si pot do svobode: / z današnjim podvigom dosegel si cilj!« Tragična junakinja je pravzaprav Klitajmestra, če sledimo Gantarjevi misli, saj je razklana, razdvojena med materjo in žensko. Nekaj takega bi lahko rekli za Spomino: razdvojena je med vlogo matere in vlogo sebe kot boginje, titanide, te, ki organizira čas. In ki se ne pusti nikomur obvladovati. Elektra, nasprotno, ne nosi nobene razklanosti, »je fanatik v službi svojega življenjskega poslanstva, ki ga vidi v maščevanju nad materjo«. Tragična je zgolj, ker jo fanatičnost potegne v vse večje sovraštvo, s tem pa v sebi zanika obstoj ljubezni. Na vsak način želi maščevanje in s tem nekakšno zadoščenje, pomiritev. Tako pa se prav ona v naših očeh kaže kot resnična antagonistka drame. In kakor velja sledeče za Elektro kot negativno dopolnilo Antigoni, kar ugotavlja Gantar v spremni besedi, velja tudi za Zgodovino; obe sledita reku: »Ne, da ljubim – da sovražim sem na svetu!«

Za čas življenja med Zgodovino in Spomino tako ne bo pomiritve. In v zraku bo venomer slutiti ironični komentar zbora, ki samo čaka, da spregovori: »[Z] današnjim podvigom doseg[la] si cilj!« Morda sloga in pomiritev prideta šele po smrti, šele »onkraj«. Takrat bo konec sovraštva in skubljenja perja? V okviru človeškega pa, tako kaže, tega ne bomo doživeli oziroma le v trenutkih, »skozi katere [more stopiti] Mesija«.

»'Jaz sem zgodovina, / ti si preteklost,' pravi spomin.«, bo odmevalo vse dotlej, če sledimo Jeršetovi misli. V mesijanskih trenutkih pa bo z zlatimi fanfarami pospremljena izjava:

»Jaz sem spomin,
ti si več kot jaz,«
pravi zgodovina.

Literatura

- Aristoteles, *Poetika*, prevod, uvod in opombe Kajetan Gantar (Ljubljana 1982).
- Benjamin, Walter, O pojmu zgodovine, *Izbrani spisi* (Ljubljana 1998) 213–225.
- Bloch, Marc, *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic* (Ljubljana 2006).
- Gantar, Kajetan, Morala in nemorala v Sofoklovi »Elektri«, spremna beseda k Sophocles, *Elektra* (Maribor 1985) 89–100.
- Grdina, Igor, Kaj pravzaprav pomeni pisati zgodovino?, *Zbornik Janka Pleterškega*, ur. Oto Luthar in Jure Perovšek (Ljubljana 2003) 539–546.
- Jerše, Sašo, *Angelus novus. O sedanji preteklosti. – Prihodnosti.* (Ljubljana 2023).
- Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.
- Jerše, Sašo, *Spomin je ena sama* [...], e-mail sporočilo z dne 17. 10. 2022 (osebni arhiv).
- Hard, Robin, *The Routledge handbook of Greek mythology. Based on H.J. Rose's Handbook of Greek mythology* (London 2004).
- Kuljić, Todor, *Kultura spominjanja. Teoretske razlage uporabe preteklosti*, ur. Ksenija Vidmar Horvat (Ljubljana 2012).
- Le Goff, Jacques, Predgovor, predgovor k Marc Bloch, *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic* (Ljubljana 2006) 7–36.
- Levi, Doro, Aion, *Hesperia* 13/4 (1944) 269–314.
- Macey, Samuel L. (ur.), *Encyclopedia of Time* (New York 1994).
- Nora, Pierre, Between Memory and History. Les Lieux de Mémoire, *Representations* 26 (1989) 7–24.
- Smith, John E., Time, Times, and the 'Right Time'. Chronos and Kairos, *The Monist* 53/1 (1969) 1–13.
- Sophocles, *Elektra*, prevod in spremna beseda Kajetan Gantar (Maribor 1985).
- Szyborska, Wisława, *Ključ*, izbor, prevod in spremne opombe Jana Unuk (Ljubljana 2015).



Ana Lavrič

SLOVENSKI KATOLIŠKI SPOMINSKI IMAGINARIJ

I.

Slovenski predniki so se s sprejemom krščanstva, ki je že od srede 8. stoletja dalje postopoma oblikovalo njihov način mišljenja in odnos do sveta, integrirali v svet zahodne civilizacije. Krščanska oziroma katoliška vera se je skozi stoletja z narodom tako tesno povezala, da je kot nosilka duhovne in kulturne tradicije postala bistveni del njegove istovetnosti.

Splošne krščanske vsebine so z ozirom na percepcijo naroda ter na njegovo cerkveno-upravno in svetno pripadnost v teku časa dobile določene specifičnosti, ki še zdaj označujejo slovenski verski in kulturni prostor. Tega je vidno zaznamovala delitev med misijonski cerkveni središči Oglej in Salzburg, katerih vpliv se kaže še danes, med drugim v svetniških kultih in patrocinijih, pa tudi v navzočnosti nekaterih značilnih likovnih elementov, kot je npr. zgledovanje po oglejskem prostostoječem zvoniku na območju nekdanjega patriarhata. V zgodovinski spomin so se s svetniškimi kulti in večkrat tudi

formalno, npr. s krogom izbranih umetnikov, vpisale še druge cerkveno-upravne in posestne participacije (npr. posest briksenskih, freisinških in bamberskih škofov), tako škofijske kot redovne, vidne sledi pa je zapustila tudi politična oziroma državna pripadnost ozemlja. Večstoletna vpetost v habsburško monarhijo je z religiozno politiko avstrijske vladarske hiše, t. i. *pietas Austriaca*, tesno povezala vse dedne dežele, tudi slovenske, in oblikovala enoten kulturni prostor. Njegova religiozna podoba se je pozneje prilagodila okoliščinam v stari in novi Jugoslaviji, novo obdobje pa je nastopilo s slovensko osamosvojitvijo. Integriteta omenjenih historičnih pripadnosti je v sledih navzoča tudi v današnjem prostoru in v kolektivnem spominu.

Kulturni prostor, ki ga je skozi stoletja izoblikovalo krščanstvo na področju vseh vrst umetnosti in kulture, je duhovna in materialna dediščina, v katero je vpisana zgodovina naroda. Njegova najvidnejša manifestacija je kulturna krajina, zaznamovana z okoli tri tisoč cerkvami ter nekaj tisoč kapelicami in znamenji, ki predstavljajo daleč največji delež slovenske spomeniške dediščine. Nebeški zavetniki teh cerkva so dali imena številnim krajem, zaznamovali so hribe in doline, ljudstvo pa je z nabožnimi imeni obogatilo tudi slovenski rastlinski svet, kot so npr. šmarnica, Marijine srajčke, laski, čoveljc, kožušček, solzice, knofki, rokavce, grizelj in polnik, Jezusova srajčka, suknjica, brada, kri in drevo, Bogov korček, žlica, bogcova roža, božje drevce; šentjanževka, ivankovka, šentjurjevka, urhovka itd. Kako pomembno vlogo je v življenju naših prednikov imela vera, kažejo kmečke domačije in predmeti ljudske umetnosti, od poslikav na pročelju poslopij do opreme interierja, katerega središče je bogkov kot z razpelom ter slikami Matere Božje in svetnikov na steklu, pa ljudske šege, romanja itd. Ob neštevilnih pričah krščanstva, tj. katolištva, pa je narod na prav poseben način utelešen v tistih krajih, objektih, predmetih, simbolih, literarnih, likovnih in glasbenih delih, obredih, dogodkih idr., ki so postali »kraji spomina« in jih družba kot take prepozna. Njihova memorialna vsebina je retrospektivna, odvisna od današnje percepcije. Spomin se seveda ne veže le na realne lokacije in dela, ampak tudi na njihova umetniška ali mitična poustvarjanja. Nekaj vidikov iz bogatega katoliškega spominskega imaginarija, ki si ga danes ne deli več celotna slovenska politična skupnost, je predstavljenih v nadaljevanju.

Največ nacionalno angažiranih in simboličnih del je nastalo v 19. stoletju v času narodne prebuje, ki je »nacionalizirala« zgodovinski spomin ter

spodbudila zavestno iskanje in ustvarjanje narodnega sloga, kar je dodaten zagon doživelo po razpadu habsburške monarhije, spodbujale pa so ga okoliščine narodne ogroženosti pod pritiskom germanizacije, italijanskega fašizma in diktature jugoslovanskega kralja Aleksandra. Tematika je postala znova aktualna po osamosvojitvi Slovenije. Od umetnikov, ki so obogatili slovenski krščanski (katoliški) imaginarij, sežetek narodnega »poosebljajo« Maksim Gaspari z etnografsko tematiko, Tone Kralj z narodno angažirano umetnostjo in, retrospektivno, baročni slikar Fortunat Bergant z »domačimi« liki Marije in svetnikov. V zadnjem obdobju imaginarij dopolnjuje zlasti Lojze Čemažar na temo slovenskih svetniških kandidatov, v bronu pa ga osebnoizpovedno monumentalizira Mirsad Begić, ki zgodovinske akterje povezuje z arheološkim substratom ter folklorno nadomešča z univerzalnim. Na področju sakralne arhitekture izstopata Ivan Vurnik in Jože Plečnik, ki sta se vsak na svoj način lotila oblikovanja slovenskega narodnega arhitekturnega sloga, prvi, tudi v sodelovanju z ženo Heleno, z narodno obarvanim dekorativizmom, drugi, v prepričanju, da smo Slovenci potomci Etruščanov, kreativno z oblikovnimi izhodišči v klasiki in z osebno predelavo elementov ljudskega stavbarstva. Plečnik se je z vprašanjem narodnega ukvarjal vse do poznih let in ustvaril, kot je zapisal Damjan Prelovšek, »izvirno paleto rešitev, ki z bogastvom zamisli presegajo podobna iskanja v evropski umetnosti«. V okviru obravnavane teme naj izpostavimo cerkev sv. Mihaela na Barju, pri kateri je uporabil materiale in oblike iz ljudskega stavbarstva, cerkev Gospodovega vnebohoda v Bogojini, kjer je strop okrasil z lokalnimi izdelki prekmurske keramike, in cerkev sv. Benedikta v Stranjah, ki po svojem občutenem izrazju velja za njegovo najbolj »slovensko« cerkev. Barjanska cerkev je bila julija 2021 skupaj z drugimi izbranimi Plečnikovimi ljubljanskimi deli, ki jih odlikuje izjemnost arhitektove zamisli, vpisana na Unescov seznam svetovne dediščine.

Substrat oziroma humus krščanstva na slovenskem narodnostnem ozemlju je antična tradicija z relikti materialne in duhovne kulture, s sledovi starih škofijskih središč, npr. v Celeji, Poetovionih, Emoni, in zapuščino tamkajšnjih cerkvenih pastirjev, mučencev in oznanjevalcev evangelija, npr. sv. Mohorja in Fortunata, sv. Maksima Emonskega, sv. Maksimilijana Celjskega, sv. Viktorina Ptujkega idr. Nekatera izročila so bila že v zgodnjem srednjem veku prekinjena, z znanstvenimi spoznanji novega veka v 17. in 18. stoletju pa so spet oživila, npr. lociranje antične Emone v Ljubljano, škofa Viktorina pa nazaj na Ptuj, in bila v 19. stoletju integrirana v narodnostni koncept. Kot spominska obeležja

dobe so najpogostejše predstavljene izkopanine starokrščanske cerkve na Ajdnu in krstne kapele v antični Emoni.

II.

Za slovensko vernost je značilno, da je bila že od začetkov krščanstva med slovenskimi predniki tesno povezana z Marijinim čiščenjem, zato so Marijina svetišča in njene podobe postali pomembni gradniki slovenske identitete ter posledično kraji oziroma objekti narodnega spomina. Izrazito konstitutivno in afirmativno vlogo so dobila zlasti glavna romarska središča. Po pomenu in zgoščeni narodni simboliki izstopa Gospa Sveta na Koroškem, kjer so Karantanci že okoli leta 760 dobili prvo Marijino cerkev, ki jo je posvetil sv. Modest, njihov prvi pokrajinski škof. Kot sedež pokrajinskega škofa je bila najpomembnejše krščansko središče Karantanije in izhodišče tamkajšnje misijonske dejavnosti, postala pa je tudi priljubljena božja pot. Današnja monumentalno podoba je dobila v prvi polovici 15. stoletja, iz tega časa pa je tudi tamkajšnji milostni kip. Za Slovence predstavlja Gospa Sveta, njihova prva stolnica in mati vseh Mariji posvečenih slovenskih cerkva, zibelko krščanstva in slovenstva, skupaj z vojvodskim prestolom in knežjim kamnom pa tudi lastne državnosti. Po prvi svetovni vojni, ko je Koroška s plebiscitom leta 1920 pripadla Avstriji, je zanje sicer postala izgubljena dediščina, obdržala pa je narodnostni naboj, odtlej z elegičnim tonom, zaradi katerega z veliko pieteto še vedno prihajajo k njej. Pri Gospe Sveti, kjer je po izročilu umrl in bil pokopan sv. Modest, »apostol Slovencev«, že stoletja obiskujejo tudi njegov grob, ki ostaja poseben kraj narodovega spomina.

V politično izgubljenem prostoru, na slovenskem etničnem ozemlju zunaj današnjih slovenskih meja, kot kraji spomina Slovence privabljajo tudi nekatera druga Marijina romarska svetišča, npr. Marija na Zilji, Otok na Vrbskem jezeru, Žihpolje pri Celovcu, Marija v Trnju v Železni Kapli, Stara gora pri Čedadu, Repentabor, Krmin. Med njimi posebno mesto pripada Svetim Višarjam v Kanalski dolini, ki so bile osrednja slovenska božja pot, dokler te vloge niso prevzele gorenjske Brezje. Po izročilu so cerkev pozidali na mestu, kjer je leta 1360 pastir iz Žabnic našel kip Matere Božje in pred njim klečeče ovce, ki jih je bil po gori iskal. Cvetočo božjo pot je leta 1786 ukinil Jožef II., a je bila že kmalu zatem obnovljena. Med prvo svetovno vojno, leta 1915, je cerkev zaradi obstreljevanja z granatami zgorela, obnovljeno pa

je po vojni, ko je Kanalska dolina prišla pod Italijo, poslikal Tone Kralj, ki je z značilnimi slovenskimi barvami in motivi, mdr. z upodobitvijo sv. Cirila in Metoda, dal upodobitvam nacionalni predznak. Svete Višarje še vedno ostajajo eden najpriljubljenejših slovenskih romarskih krajev. Postale so povezovalna točka Slovencev iz matične domovine, zamejstva in izseljenstva ter kraj, kjer se srečujejo na tromeji živeči narodi, Slovenci, Furlani, Italijani in Nemci, zaradi česar Višarsko Marijo imenujejo tudi Kraljica Evrope.

Med spominske kraje spada tudi umetnostno plemenita Ptujška Gora, ena najznamenitejših Marijinih božjih poti na Slovenskem. Nastala je okrog leta 1415 kot votivna ustanova predstavnikov štajerskega plemstva, ki so se leta 1396 srečno vrnili iz bitke s Turki pri Nikopolju, kjer je krščanska vojska doživela hud poraz. Cerkev se po izjemni kvaliteti uvršča na prvo mesto med spomeniki gotske sakralne arhitekture na Slovenskem in med odličnejše evropske primerke internacionalnega gotskega sloga. Gre za reprezentativno slovensko spomeniško dediščino, ki se je v kolektivni spomin vtisnila tudi z milostno podobo Marije Zavetnice s plaščem iz ok. 1410, pod katerega se simbolično ne zatekajo le Štajerci, ampak z množičnimi romanji iz vseh krajev Slovenije tudi ves slovenski narod.

Za Slovence ima pomembno spominsko vlogo tudi Sveta gora pri Gorici, kjer je božja pot vzniknila v času, ko se je na Slovenskem razširil protestantizem. Motiv za zidavo cerkve, ki ga je v svoji pridigi *Proti zidavi cerkva* grajal Primož Trubar, je bilo Marijino prikazanje Urški Ferligoj iz Grgarja. Leta 1539 je Mati Božja omenjeni deklici v videnju naročila, naj ji ljudje na Skalnici postavijo hišo in jo tam prosijo milosti. Nagovorila jo je v domačem jeziku in s tem afirmirala slovenščino, ki so jo skrbno gojili prav protestanti. Sveta gora je v prvi vrsti milostni kraj, milostna podoba, pogojno pripisana Palmi Starejšemu, dar oglejskega patriarha Marina Grimanija, pa se je s svetiščem in ljudmi trdno povezala skozi burno zgodovino. Pod Jožefom II. je bila božja pot ukinjena in leta 1793 spet obnovljena. Celoten kompleks je bil med prvo svetovno vojno porušen, po njej pa so ga na novo pozidali. Sveta Gora je postala prostor sožitja različnih kultur, saj jo obiskujejo tudi Italijani in Furlani, Primorcem, ki so kalili svojo narodno zavest v času genocidne italijanske fašistične politike, pa predstavlja narodni simbol, s katerim se identificirajo tudi v izseljenstvu, npr. v Argentini. Podoba Svetogorske Matere Božje je bila 6. junija 1717 slovesno kronana kot druga zunaj Italije, pred njo je ta izreden privilegij leta 1715 dosegla Marijina podoba na Trsatu, za njo pa s trimesečnim zamikom čenstohovska. Spominski dan kronanja, t. i. »kronanco«, ki

jo kot glavni praznik Svetogorske Kraljice obhajajo prvo nedeljo v juniju, moremo po široki odmevnosti šteti med dogodke narodnega pomena.

Vloga osrednje slovenske božje poti pripada Brezjam na Gorenjskem, ki so po prvem čudežnem ozdravljenju pred Marijinim oltarjem leta 1863 zaslovele po vseh slovenskih deželah. Postale so kraj najbolj množičnih pobožnosti in slovesnosti, od vseslovenskih katoliških shodov, zborovanj, taborov in proslav do narodnih romanj, te pa so se z novo cerkvijo, posvečeno leta 1900, še razmahnile. Današnja neorenesančna stavba, s katero so zaradi vedno večjega števila romarjev nadomestili prvotno gotsko vaško podružnico, je bila zgrajena v letih 1889–1900. V njenem okviru so ohranili le nekdanjo kapelo Marije Pomagaj, čez katero so razpeli visoko kupolo. V kapeli domuje milostna podoba, ki jo je okoli leta 1800 ustvaril Leopold Layer po zgledu slike Lucasa Cranacha v cerkvi sv. Jakoba v Innsbrucku. Slika uglednega nemškega umetnika iz prve četrtine 16. stoletja, ki je sto let pozneje, najprej po svoji passavski kopiji, zaslovela zaradi čudežnih uslišanj, se je v neštevilnih posnetkih razširila po habsburškem ozemlju. Layer je brezjansko Marijo Pomagaj barvno in izrazno približal slovenskemu občutju. S porastom češčenja je dobila mnogo naslednic tako doma kot tudi med Slovenci v zamejstvu in izseljenstvu, ki se z njo narodnostno identificirajo. Postala je vsepovsod navzoči slovenski simbol. Njen prvotni oltarni tron so leta 1954 zamenjali z novim po načrtu Janka Omahna, leta 1977 pa je Maks Bergant za sliko izrezljal bogat akantov nastavek. Posebnost brezjanske podobe je, da ni odmaknjena od obiskovalca na hieratični distanci, ampak se mu je povsem približala.

Ljudstvo je Brezjansko Marijo Pomagaj, ki je bila 1. septembra 1907 kronana z veliko slovesnostjo, ki se je razvila v pravi narodni praznik, sprejelo za Kraljico in zavetnico slovenskega naroda. Potem ko so ji leta 1935 zaupali vlogo pokroviteljice evharističnega kongresa v Ljubljani, so čez štiri leta na kongresu Kristusa Kralja predlagali, naj se tudi uradno proglasi za Kraljico vseh Slovencev, njeno svetišče na Brezjah pa za narodno svetišče. Naslov je Vatikan praviloma dovoljeval le državam, Slovenci, za katere je Brezjanska Marija to, kar predstavlja npr. Kazanska Mati Božja Rusom, Čenstohovska Poljakom, Bistrička Hrvatom, pa naj bi ga upravičili tudi z organizacijo omenjenega mednarodnega kongresa. Za slovesno razglasitev naslova naj bi na Brezjah pripravili vseslovenski Marijanski kongres, vendar sta prizadevanja za dolgo zavrli druga svetovna vojna in povojna oblast. Prvi korak na tej poti je bilo šele imenovanje brezjanskega svetišča za baziliko leta 1988, slovesno

razglašeno 27. in 28. maja 1989, drugi pa so sledili po slovenski osamosvojitvi. 15. avgusta 1992 se je na Brezjah slovenski narod slovesno posvetil Mariji, 17. maja 1996 je k Mariji Pomagaj na »slovensko Jasno Goro« poromal papež Janez Pavel II., milostna podoba pa je bila pokroviteljica praznovanja tisočdvestopetdesetletnice krščanstva med Slovenci, katere slavlje je papež naslednji dan vodil v Ljubljani. Ko je naposled Slovenska škofovska konferenca 1. januarja 2000 razglasila brezjansko baziliko za slovensko Marijino narodno svetišče, so Brezje kot simbol narodne identitete postale tudi simbol slovenske državnosti, po besedah tedanjega ljubljanskega nadškofa Franca Rodeta »kraj, kjer se bo utrjevala naša narodna zavest in se bo krepil državniški čut«.

Poleg »kronance« se na Brezjah od leta 1957, ko je ljubljanska škofija za petdeseto obletnico kronanja Marijine podobe iz Rima izposlovala dovoljenje, slovesno obhaja tudi praznik Marije Pomočnice kristjanov na dan 24. maja. Leta 1965, za trideseto obletnico ljubljanskega evharističnega kongresa, je arhitekt Ivan Vurnik z barvitimi dekorativnimi mozaiki pročelju cerkve nadahnil narodno občutje. V duhu t. i. nacionalne romantike je dve leti pozneje, za šestdeseto »kronanco«, okrasil tudi kapelico sv. Frančiška v prenovljenem samostanskem atriju. Še večja umetnostna atrakcija je postal atrij na pragu leta 2016 z odprtjem svetoletnih, t. i. *Svetih vrat*, ki vodijo vanj iz bazilike. Mirsad Begić jih je zasnoval v duhu Jezusovih besed »Jaz sem vrata«. Na zunanji strani je upodobil Križanega z Očetovim obrazom, ko se spušča in z desnico sega v brezno človeškega trpljenja, v osrčje rova »hude jame«, ki jo napolnjujejo lobanje in kosti, kot je zapisal umetnostni zgodovinar Milček Komelj, medtem ko njegova levica nakazuje sled večnosti. Palice, ki se dotikajo Kristusovega telesa, je mogoče razložiti kot popkovino sveta, h kateri je avtor sam postavil vzporednico z vlogo Brezij kot vseslovenskega duhovnega središča, kamor sega popkovina Slovencev. Notranja stran vrat kaže mirno posmrtno plovbo mumije proti povečanju v nesmrtnosti, na njeni poti pa rastline s sadovi kot znanilce življenja. Podobe ponazarjajo zgodbo slehernega posameznika in vsega človeštva, aludirajo pa tudi na tragično izkušnjo slovenskega naroda in mu nakazujejo pot rešitve. Z istim trpljenjem se sooča tudi slika Marjetke Dolinar *Slovenska Guernica*, ki je dobila mesto v brezjanski cerkvi pod korom, nastala pa je leta 2010 v spomin žrtvam revolucionarnega nasilja ob 65. obletnici morije. Slikarka, ki je dobila navdih ob slavni Picassovi umetnini, je v treh horizontalah predstavila jaške Hude jame z žrtvami, betonske pregrade, ki so stotine trupel desetletja skrivale pred svetom, in Božje območje svetlobe in vstajenja. Nebeški horizonti se Slovencem odpirajo na Brezjah, njihovo zaupanje v Marijo Pomagaj pa dokazujejo neštevilni votivni

darovi in zapisi v romarskih knjigah. Leta 1995 so se ji z napisno ploščo poklonili tudi slovenski izseljenci z vsega sveta.

Zgoraj predstavljena osrednja romarska središča na današnjem slovenskem ozemlju so tudi glavne romarske poti slovenskih (nad)škofij, in sicer Ptujška Gora mariborske, Sveta gora koprške in Brezje ljubljanske. Tri nove škofije, ki jih je 7. aprila 2006 ustanovil papež Benedikt XVI., pa so si za osrednja izbrale naslednja svetišča: murskosoboška Marijino cerkev v Turnišču, celjska v Petrovčah in novomeška na Zaplazu. Prvi dve imata vseslovenski pomen predvsem kot dragocena sakralna spomeniška dediščina, tretja pa zaradi »groba« svetniškega kandidata, ki je kot drugi Slovenec dosegel naziv blaženi. Turnišče, že od konca 11. stoletja pražupnija, se je sčasoma razvilo v najpomembnejše romarsko središče Prekmurja. Cerkev se prvič omenja leta 1267 kot kraj sprave med rodbinama Jura in Hahold (Banfi), slednja je prevzela patronat nad župnijo in v drugi polovici 14. stoletja poskrbela za gotiziranje in znamenito poslikavo poznoromanske stavbe. V letih 1913–1915 so pod patronatom beltinskega grofa Antona Zychya poleg stare cerkve zgradili novo in iz stare prenesli vanjo vso baročno opremo. Cilj romarjev je oblečena milostna podoba Marije z Detetom, prvič dokumentirana na bakrorezu iz sredine 18. stoletja. Cerkev Matere Božje v Petrovčah, ki je že zgodaj zaslovela kot romarska, se omenja leta 1442, ko je Friderik Celjski pri njej ustanovil kaplanijo. Prvotna gotška stavba je sedanjo podobo dobila ob barokizaciji v 18. stoletju, izpeljani zlasti s podporo baronov Miglio iz graščine Novo Celje. Srce svetišča je kip t. i. »nasmejane Marije«, s katero se je po zaobljubi s prstanom za večno povezal Franc Miglio, zadnji potomec rodovine. Kapelo, predhodnico cerkve Marijinega vnebovzetja na Zaplazu, t. i. dolenjskih Brezjah, so postavili okoli leta 1800, vendar jo je oblast že kmalu ukazala podreti, da bi zatrla romanja, ki jih je spodbudila v tem času nesprejemljiva zgodba o čudežnem najdenju Marijinega kipa. Pozneje so jo znova pozidali, sedanja cerkev pa je bila z zvonikoma vred dokončana leta 1926. Poleg milostnega kipa Marije Kraljice romarje privabljajo tudi relikvije pesnika Alojzija Grozdeta, ki so jih leta 2011 po njegovi beatifikaciji v svetišče prenesli s pokopališča v Šentrupertu.

Božjepotna tradicija pri cerkvi Marijinega vnebovzetja na Blejskem otoku sega v zgodnji srednji vek, vendar jo v seznam krajev spomina uvrščamo predvsem zaradi njene »estetske« simbolike. Z vencem gora obdano Blejsko jezero z otokom in cerkvijo je namreč najprepoznavnejša podoba Slovenije, ki s svojo idilično lepoto priteguje domače in tuje obiskovalce. Bledu in okoliškemu svetu

pod Triglavom, ki ga je označil za »podobo raja«, ki mu katoliško noto daje prav otoška cerkev, se je poklonil že France Prešeren. V ta svet je Prešeren postavil tudi svojo pesnitev *Krst pri Savici*, objavljeno leta 1836, s katero je v rodovih Slovencev oblikoval odločilno predstavo o pokristjanjevanju, povezanem z izgubo politične svobode. Prelomno dogajanje, v katerem se je Karantanija s krstom Gorazda in Hotimirja, sina in nečaka karantanskega kneza Boruta, začela vključevati v zahodni svet, je umetniško prikazal z zatrtjem zadnjega upora poganske skupnosti zoper krščansko vero ter s spreobrnitvijo in krstom njihovega vodje Črtomira.

Poleg omenjenih je po slovenski zemlji posejanih nad štiristopetdeset drugih Materi Božji posvečenih cerkva, med njimi tudi veliko romarskih, in brez števila kapel. Z njimi je povezano poimenovanje nekaterih naselij, zaselkov in gora, npr. Sv. Marija, Šmarje, Marija Dobje, Marija Gradec, Marija Obršljanska, Marija Reka, Marijina vas, Marijino Celje, Nazarje, Šmarna gora idr. V Ljubljani je po frančiškanski, nekdanji avguštinski, cerkvi Marijinega oznanjenja leta 1786 dobil ime predmestni trg, ki je z urbanističnim razvojem postal osrednje prizorišče mestnega življenja. Po spomeniku Francetu Prešernu, ki so ga postavili leta 1905, so trg leta 1949 preimenovali v Prešernov trg, kar kaže na spremenjen odnos do verskih vsebin v novi Jugoslaviji.

Z nekdanjim habsburškim prostorom Slovenijo vizualno še posebej družijo t. i. Marijini stebri s podobo Brezmadežne, ki jo je cesar Ferdinand III. leta 1647 na Dunaju razglasil za zavetnico Avstrije ob odkritju njej posvečenega stebra na trgu Am Hof, po katerem so se odtlej zgledovale tudi druge habsburške dežele. Z Marijo, ki je navdihnila neštevilne pesmi, skladbe, literarna in likovna dela idr., je slovenska verska in kulturna tradicija močno prežeta. Povezana je z romanji k Marijinim svetiščem, z Marijinimi prazniki, med katerimi kot največji izstopa vnebovzetje, in z vrsto najrazličnejših pobožnosti. Splošno priljubljena je postala molitev rožnega venca in njej namenjena oktobrska pobožnost, razširila se je devetdnevnic v čast Brezmadežni, po sredini 19. stoletja pa je bila vpeljana majniška pobožnost, ki je po knjigi *Šmarnice* izpod peresa Janeza Volčiča, izdani leta 1855, dobila izvirno slovensko ime po priljubljeni majski cvetlici, katere ljudsko ime samo izhaja iz Marijinega. Kot slovenska posebnost se je pri lavretanskih litanijah uveljavilo petje na različne napeve z vmesnim dodajanjem kitic iz Marijinih pesmi. Naj ob tem opozorimo še na siceršnjo ljubezen Slovencev do litanij, ki naj bi jo bili po mnenju strokovnjakov vsrkali od irskih misijonarjev že ob sprejemu

krščanstva. Med drugo svetovno vojno in po njej so v izgnanstvu in emigraciji sestavili celo posebne t. i. slovenske litanije. Zaradi gorečega češčenja Matere Božje so si Slovenci v okviru monarhije pridobili vzdevek »Marijin narod«, kar jim je priznal tudi Alfred Hoppe v leta 1914 izdani knjigi *Des Österreichers Wallfahrtsorte*, v kateri jih je predstavil kot v cesarstvu najvrednejše tega naziva in »najbolj vnete romarje«. Množica cerkva na višinah je vzbujala pozornost mnogim obiskovalcem naših dežel. Hoppe, ki je to množico občudoval kot slovensko posebnost - čeprav se navezuje na predсловansko tradicijo - je pripomnil, da so zrasle zgolj iz potrebe srca, hkrati pa so mu vzpodbudile romanično zamisel, da naj bi Slovenci na izbranem hribu, najprimernejša se mu je zdela Šmarna gora, z združenimi močmi zgradili veličasten nacionalen spomenik pobožnosti, primerljiv najlepšim svetiščem sveta. Kot zgled je navedel poljsko mesto Kalwarya Zebrzydowska. S to mislijo se je pozneje ukvarjal tudi Jože Plečnik.

Obdobje narodnostne zavzetosti slovenske umetnosti je ustvarilo tip t. i. Slovenske Marije. Upodobitve naj bi se domnevno najprej pojavile v krogu leta 1903 ustanovljene skupine Vesna. Prva doslej znana je »razglednica« Maksima Gasparija iz leta 1904, sicer pa so nastajale predvsem v času diktature kralja Aleksandra I. iz občutka nacionalne ogroženosti. Leta 1933 je bila v okviru ljubljanskega jesenskega sejma pod naslovom *Slovenske Madone* prirejena razstava, na kateri je z okoli šestdesetimi deli sodelovalo devetnajst umetnikov. Vesnani, ki so črpali iz ljudskega izročila, so Marijo predstavljali idilično kot slovensko mater v narodni noši z otrokom v naročju in slovensko krajino v ozadju, kakor kažejo zlasti Gasparijeve različice in dela Ivana Vavpotiča. Na motiv iz ljudske umetnosti se je oprl tudi Miha Maleš v grafiki iz leta 1925 in na barvni sliki iz 1936, vendar ga je umetniško preoblikoval v dekorativen emblematičen simbol. V kiparstvu se je takšni zasnovi približal Božo Pengov leta 1930 z reliefom na Plečnikovi Vzajemni zavarovalnici v Ljubljani in štiri leta pozneje s kipom na Šverljugovem znamenju na Bledu, s katerima je po Plečnikovem prizadevanju in njegovih osnutkih skušal ustvariti vzorec slovenske Marije. Nekateri slikarji so nacionalno simboliko izrazili predvsem z belo-modro-rdečo barvno kombinacijo Marijinih in Jezusovih oblačil, ki predstavljajo barve nekdanje kranjske deželne, od leta 1848 pa slovenske narodne zastave. Tih protest proti prepovedi javnega izobešanja narodne zastave, ki je bila sprejeta z vidovdansko ustavo leta 1921, je npr. Šmarnična Marija Helene Vurnik v ljubljanski stolnici iz leta 1927. Čeprav je narodnostni element v prvi vrsti kolorističen, je občinstvo sprejelo za svojega tudi Marijin izraz, prikazan,

»kakor ga naše srce čuti, kakor si Marijo naša domišljija v svojem čustvovanju predstavlja«. Barve slovenske tribarvnice skupaj z ornamentalnimi detajli iz tradicionalnih ljudskih vzorcev je slikarka že leta 1923 uporabila tudi pri ornatu ljubljanskega škofa Jegliča, za katerega je leta 1938 prejela nagrado za umetno obrt v Berlinu. Spoj nacionalnega in katoliškega so tudi podobe Toneta Kralja, s katerimi je opogumljal Primorce pod fašizmom. V slovenske barve oblečeno Marijo je upodabljal kot zavetnico naroda s simboličnim sporočilom, da ga vodi k osvoboditvi. V Volčah pri Tolminu je leta 1927 prizoru dodal še mavrico kot simbol zaveze, v Pevmi pa leta 1934 kačo kot simbol zla (fašizma), ki ga je Marija z nogo poteptala.

III.

Slovenski kulturni prostor so globoko zaznamovale tudi pobožnosti, povezane s Kristusom in njegovo zakramentalno navzočnostjo. Najpogostejše so božične, pasijonske in vstajenjske ter evharistične teme, izražene v različnih običajih, obredih in umetnostnih zvrsteh.

Slovenske ljudske običaje, povezane s cerkvenimi prazniki, je kar najverneje in v svojem značilnem slogu predstavil Maksim Gaspari, član skupine Vesna, ki je narodni izraz umetnosti iskala v etnografskih elementih. V seriji razglednic z motivi narodnega izročila je med adventnimi in božičnimi prikazal npr. pripravo in postavljanje jaslic, kajenje hiše, polnočnico, kolednike in tepežkanje na god nedolžnih otročičev, med velikonočnimi, ki so še prav posebno bogati, pa mdr. cvetno nedeljo, ragljanje, barvanje pirhov, pripravo jerbasa, blagoslov jedi, sekanje, trkanje, kotaljenje pirhov in vstajenjsko procesijo kot vrhunec velikonočnega praznovanja.

Za slovensko božično tradicijo, ki jo je na razglednicah likovno zabeležil Maksim Gaspari, je posebej značilno postavljanje jaslic v bogkovem kotu. Narodna zavest je v 20. stoletju pobudila slovenske jaslice, ki so jih ustvarjali posamezni umetniki, med njimi Tone Kralj in France Gorše, posebno mesto pa imajo tiste, ki jih je leta 1919 na pobudo Ivana Zormana, prvega predsednika Narodne galerije in ustanovitelja Umetniške propagande, naslikal Gaspari. Bile so odtisnjene na papirju in naj bi prišle v vsak slovenski dom. Njihovo domačijsko vzdušje ustvarjajo figure v ljudskih nošah in utrjeno slovensko mesto, namreč Kranj, v ozadju, slikar je običajnim protagonistom dodal še

kočijo s Francetom Prešernom in Primičevo Julijo, tri kralje pa je izbral politično z ozirom na aktualni vstop Slovencev v novo državno tvorbo SHS: prvi je kralj Matjaž, sledita pa mu hrvaški in srbski kralj. Leta 2019, ob stoti obletnici nastanka, so jaslice na novo oživili s postavitvijo v Gasparijevi rojstni vasi Selšček nad Cerknico in jih tako povrnili v narodov spomin.

Pasijonske pobožnosti, namenjene premišljevanju Jezusovega trpljenja, so bile vezane na kalvarije, kapele božjega groba ter trpljenjska in križeva pota, ki so jih v času protireformacije in katoliške obnove v duhu t. i. *pietas Austriaca* pospešeno postavljali v habsburških deželah in z njimi vtisnili značilen pečat tudi slovenski kulturni pokrajini. Objekti pasijonskih pobožnosti, mednje spadajo tudi t. i. svete stopnice, večkrat združeni s češčenjem Žalostne Matere Božje, so postali množično obiskovani romarski kraji. Najznamenitejši romarski in umetnostni spomenik te vrste na Slovenskem je Kalvarija pri Sv. Roku nad Šmarjem pri Jelšah, kjer je župnik Matej Vrečer v letih 1743–1753 dal postaviti slikovite kapelice in jih opremiti z dramatično razgibanimi pasijonskimi prizori, ki jih zaznamujeta poljudno čustvovanje in robata kiparska govorica. Od križevih potov, nameščenih znotraj cerkva, pa si je posebno pozornost pridobil tisti, ki ga je leta 1766 za cistercijane v Stični naslikal Fortunat Bergant, najbolj samosvoj in »najbolj slovenski« med našimi baročnimi slikarji. Na začetku 20. stoletja, ko so slovenski umetniki iskali lasten narodni izraz, je impresionist Rihard Jakopič prav v Bergantovem opusu začutil domačo »štimgo« in prepoznal najzgodnejše narodotvorne elemente, zaradi katerih je slikarja označil za »našega človeka«. Bergantova sakralna dela, v katerih se je ne le približal ljudskemu občutju, ampak se je s protagonisti osebno poistovetil, so reprezentativni segment slovenskega katoliškega imaginarija. Z umetnikovo osebno podoživetostjo Jezusovega trpljenja oplemenitene in likovno sežete stiške križevopotne slike, katerih posnetke so v jubilejnem letu 2000 na veliki petek uporabili pri papeževi pobožnosti križevega pota v rimskem Koloseju, so prepoznavnost slovenske kulture razširile po svetu. Zaradi narodno angažiranega slikarstva moramo omeniti tudi Toneta Kralja, ki je v svojih delih na Primorskem z Jezusovim simbolično združil trpljenje slovenskega naroda pod fašizmom.

Spomin na baročne dramatizirane pasijonske procesije na Slovenskem je obudil v novejšem času najdeni kapucinski rokopis, ki je naslov Škofjeloški pasijon dobil leta 1972 ob izdaji faksimila. Škofjeloški pasijon kapucina Romualda iz Štandreža, Lovrenca Marušiča, je nastal med njegovim bivanjem v loškem samostanu, kjer je v letih 1715–1727 deloval kot pridigar in voditelj

spokorne procesije na veliki petek. Pasijon je bil v rokopisni kodeks, najstarejše ohranjeno dramsko besedilo v slovenskem jeziku, zapisan v letih 1725–1727, nastal pa je na osnovi skoraj stoletne tradicije pasijonskih besedil. Potem ko so ga po osamosvojitvi Slovenije v Škofji Loki začeli znova uprizarjati, je bil leta 2016 kot prva slovenska nominacija vpisan v Unescov Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva.

Ob pasijonskih, velikonočnih, prošnjih, romarskih in drugih procesijah predstavlja največjo manifestacijo katolištva telovska procesija, ki jo Katoliška cerkev kot slavlje Evharistije prireja na praznik sv. Rešnjega telesa oziroma na bližnjo nedeljo. V dobi verskih bojov je imela močan protireformatorski značaj in je prezentirala moč obnovljene potridentske Cerkve. Z bogatim obredjem, sijajnimi rekviziti, glasbeno spremljavo in udeležbo številnih vernikov predstavlja enega najbolj spektakularnih dogodkov cerkvenega leta. Narodnostni značaj ji dajejo narodne noše in običaji, ki pa so jih večidel že opustili, mdr. streljanje z možnarji, puškami idr. V 19. stoletju so se kot javni izraz češčenja uveljavili evharistični kongresi, ki imajo širše razsežnosti, od škofjskih do nacionalnih in svetovnih. V Ljubljani so kongres kot drugega za Jugoslavijo organizirali leta 1935. Tridnevni program so zaključili s slovesnostjo na Plečnikovem stadionu, ki se je je udeležilo 120.000 ljudi iz vse Slovenije in tudi iz tujine. Naslednji kongres je bil vseslovenski. Potekal je leta 2010 na celjskem stadionu, kjer se je zbralo 32.000 ljudi, slavlje pa je bilo povezano z razglasitvijo Alojzija Grozdeta za blaženega. Oba kongresa je spremljala podoba Marije Pomagaj z Brezj, kar je dalo dogodku poudarjen nacionalni pečat.

V slovenski katoliški imaginarij z evharistično vsebino sodijo tudi Plečnikovi izvirno oblikovani kelihi, monštrance, ciboriji in razni liturgični pripomočki, ki razkrivajo njegovo izjemno ustvarjalno moč, inovativnost in globoko osebno vero. Z razstavo mojstrov, edinstvenih tudi v svetovnem merilu, je bil leta 2019 pod naslovom *Plečnik in sveto* kot prvi slovenski umetnik predstavljen v Vatikanskih muzejih.

IV.

Pomemben segment katolištva so svetniki, ki spremljajo vernika v njegovem vsakdanjiku bodisi kot njegovi osebni in poklicni zavetniki in vzorniki, kot

priprošnjiki v nujnih zadevah, za zdravje pri ljudeh in pri živini, za dobro letino, za odvrnitev poplav, suše, ognja in drugih nesreč bodisi kot »naznanjevalci« vremen, t. i. vremenarji. Kult je povezan s podobami, ki jih srečujemo tako po slovenskih domovih kot po cerkvah, versko in vizualno pa kulminira v svetnikom posvečenih božjepotnih središčih. Pri Slovencih so med najbolj priljubljenimi cerkve sv. Jožefa (Celje, Ljubljana, Slovenska Bistrica, Studenci, Trška gora nad Krškim, Ricmanje), sv. Ane (Babna Gora, Leskovec, Mala gora, Sv. Ana pri Borlu, Tunjice, Vrhe pri Teharjah), sv. Petra (Dvor pri Polhovem Gradcu, Kronska gora, Sv. Peter nad Begunjami), sv. Roka (Brežice, Dravlje, Sv. Rok nad Sevnico, Sv. Rok nad Šmarjem pri Jelšah, Sv. Rok pri Rogatcu, Sv. Rok pri Žužemberku), sv. Frančiška Ksaverja (Radmirje, Vesela Gora, Železniki), sv. Antona Padovanskega (Sv. Anton na Pohorju, Idrija, Štanga, Zdenska reber), sv. Primoža in Felicijana (Sv. Primož nad Kamnikom, Otok na Vrbskem jezeru), sv. Valentina (Limbarska gora), sv. Kozma in Damijana (Krka na Dolenjskem), sv. Lucije (Dole pri Polici, Dražgoše, Skaručna, Studenice), sv. Neže (Kum) idr.

Povezava religioznega in nacionalnega se najočitneje odraža v kultu narodnih svetnikov, ki imajo poleg verskega tudi politični vpliv in igrajo pomembno vlogo pri vzpostavljanju in ohranjanju narodne identitete. Slovenci zaradi specifičnega razvoja etničnega prostora nismo imeli svetniških prednikov lastnih vladajočih dinastij, t. i. »heilige Spitzenahmen«, s katerimi se ponasajo npr. Čehi, Madžari in Poljaki, pač pa so bili za oblikovanje naše zavesti relevantni deželni svetniki oziroma zavetniki, ki so bili v času narodne prebuje vključeni v narodni koncept. Posebno zaslugo za to ima lavantinski škof Anton Martin Slomšek, ki se je zavzemal, da bi domači svetniki iz deželne vstopili v širšo družbeno zavest in povezali Slovence kot pripadnike enega naroda, s tem pa postali pomemben gradnik slovenske identitete. Skupaj s sodelavci je objavljaj njihove življenjepise in podobe, zlasti v *Drobtinica*h (1847–1858) in *Djanju Svetnikov Božjih* (1853–1854) in jih tako populariziral po vsem slovenskem ozemlju. Upošteval je tiste, ne glede na njihovo etnično pripadnost, ki so bili v preteklosti, tudi pred naselitvijo Slovanov, povezani s slovenskim prostorom ali neposredno vključeni v zgodovino naroda, pri čemer je dajal prednost prvim mučencem, misijonarjem in karantanskim svetnikom, katerih večino najdemo že v Valvasorjevem seznamu kranjskih deželnih svetnikov v *Slavi vojvodine Kranjske*. Izpostavil je sv. Maksimilijana Celjskega, sv. Viktorina Ptujkega, sv. Justa Tržaškega, sv. Martina iz Savarije, sv. Hieronima, sv. Mohorja in Fortunata, sv. Ruperta, sv. Virgila, sv. Modesta

ter sv. Cirila in Metoda, od karantanskih (protonarodnih) svetnikov pa poleg Modesta tudi Emo Krško in Lihardo s Kamna. Sv. Mohorju in Fortunatu ter sv. Cirilu in Metodu je namenil posebno vlogo: Slovence naj bi v dobi konstituiranja naroda simbolično združevali na jezikovni podlagi, prva dva z Mohorjevo družbo za izdajanje knjig v slovenskem jeziku, ustanovljeno leta 1851 na Slomškovo pobudo, druga dva, ker sta uvajala pismenstvo med slovenske prednike. Slednja sta s Slomškovo bratovščino za zedinjenje z vzhodnimi kristjani, potrjeno leta 1852, povezala Slovence tudi s širšim slovanskim svetom, z ustanovitvijo Družbe sv. Cirila in Metoda leta 1885 pa sta prevzela glavno narodnoobrambno vlogo. Družba je nastala v času zaostrovanja narodnostnih odnosov v monarhiji, da bi podprla šolstvo v narodnostno ogroženih krajih. Proti raznarodovanju so se Slovenci bojevali tudi z umetnostjo, zlasti s podobami obeh vseslovenskih dvojic, ki so našle mesto po številnih cerkvah, slovanskima blagovestnikoma pa so posvečali tudi cerkve in kapele. Slovenski »panteon« z največjim številom domačih oziroma narodnih svetnikov predstavljajo freske Jakoba Brolla pri Novi Cerkvi, nastale leta 1886 po naročilu tamkajšnjega župnika Lavoslava Gregorca, ki je Slomškovo idejo razvil v najbolj premišljen ikonografski program.

Sv. Ciril in Metod sta ostala glavna zavetnika Slovencev tudi v okviru stare Jugoslavije, ki je sveta brata kot povezovalca slovanskih narodov sprejela za državni »simbol«, in v novi Jugoslaviji, ki ju je iz istih razlogov kljub ateizaciji tolerirala in, podobno kot njena predhodnica, instrumentalizirala. Pomembno obrambno vlogo pa sta svetnika po prvi svetovni vojni odigrala na Primorskem, ki je pripadla Italiji. Tu je Tone Kralj z narodnostno zavzetim slikarstvom, posebej s podobami sv. Cirila in Metoda, nadomestil slovensko besedo, ki jo je genocidna fašistična politika pregnala iz javnega življenja, in z njim markiral slovensko etnično ozemlje. Verena Koršič Zorn je ob tem izpostavila edinstvenost Kraljevega opusa v evropskem prostoru, češ da je »že sama zamisel potegniti slikovno izvedeno narodnostno mejo na našem zahodnem robu nekaj popolnoma izvirnega«.

Za priznanje narodnih svetnikov z vidika sodobnega etnosa so si Slovenci začeli prizadevati že v stari Jugoslaviji, najprej za Antona Martina Slomška. Leta 1936 so za pospešitev postopka v Mariboru priredili veličastne Slomškove dneve, ki jih lahko upravičeno uvrstimo med slovenske »spominske dogodke«, in ob tej priložnosti zbrali kar 400.000 podpisov, s katerimi so verniki podprli

na papeža naslovljeno prošnjo za njegovo beatifikacijo. Drugi kandidat je bil misijonski škof Friderik Irenej Baraga, med predlaganimi pa sta bila tudi misijonarja Ignacij Knoblehar in Janez Krstnik Mesar. Prizadevanja so se z drugo svetovno vojno zaustavila, v polni meri pa so se nadaljevala šele s slovensko osamosvojitvijo, po kateri se je seznam slovenskih svetniških kandidatov zelo razširil, zlasti s skupino mučencev 20. stoletja. Dne 19. septembra 1999 je bil Slomšek kot prvi Slovenec razglašen za blaženega; slovesnosti razglasitve, ki jo je na Betnavski poljani v Mariboru vodil papež Janez Pavel II. ob svojem drugem obisku v Sloveniji, se je udeležilo 200.000 ljudi, kar je bil tudi največji shod v zgodovini Slovenije. Za Slomškom je bil leta 2010 beatificiran mučenec Alojzij Grozde, leto zatem pa v skupini drinskih mučenk v Sarajevu redovnici Marija Krizina Bojanc in Marija Antonija Fabjan. Na poti do razglasitve je doslej napredovalo še več drugih kandidatov, med njimi tudi Baraga, ki je leta 2012 dosegel naslov častitljivi božji služabnik. V največjem številu jih je na freski, izdelani v letih 1998–2001 v zunanji kapeli cerkve Marije Kraljice miru na Kureščku, predstavil Lojze Čemažar, ki je z lokalno legendo o spravi sprtih bratov nakazal pot k spravi v slovenskem narodu, pri kateri imajo poleg Marije posredovalno vlogo tudi domače svetniške osebnosti.

Ob slovenskih predstavnikih svetosti se nosilci »stare« nacionalne identitete umikajo nekoliko v ozadje, ohranjajo pa narodotvorni pomen. Spomin na sv. Emo Krško, »slovensko kneginjo«, od leta 2006 oživlja Emina romarska pot, nastala v sodelovanju z Avstrijci; vodi skozi z njo povezane kraje na Koroškem, Štajerskem, Dolenjskem in Gorenjskem, njen cilj pa je svetničin grob v Krki na Koroškem, ki ga Slovenci že stoletja obiskujejo. Slovenstvo v polnosti pooseblja škof Slomšek. Narodni »spominski objekt« predstavljata njegova rojstna hiša na Slomu in grob v mariborski stolnici, v katerega je bil položen leta 1987, življenjske in službene postojanke označuje Slomškova romarska pot, spomin pa ohranjajo tudi po njem imenovane ulice, trgi, šole in druge ustanove v Sloveniji ter med Slovenci v zamejstvu in tujini. Od javnih spomenikov glede na širši družbeni pomen izstopata spomenik v mariborski stolnici, delo Franca Ksaverja Zajca, dokončano 1878, in tisti na trgu pred njo, avtorja Marjana Dreva iz leta 1991, pridružuje pa se jima še celjski, odlit leta 1995 po modelu Karle Bulovec iz leta 1936. Slomškove podobe so razširjene po vsej Sloveniji, spadajo pa poleg podob sv. Cirila in Metoda in že omenjenih Marijinih podob tudi med spominske predmete, ki izseljencem simbolizirajo slovensko domovino in jim pomagajo ohranjati z njo čustveni stik.

V.

Pomemben gradnik in steber krščanstva na Slovenskem predstavljajo samostani kot duhovna in kulturna žarišča, ki so v naš prostor razširjala evropske vplive. Na slovenskem narodnostnem ozemlju so se v srednjem veku naselili benediktinci, cistercijani, kartuzijani, nemški in malteški viteški red, manjši bratje sv. Franciška, pozneje razdeljeni na minorite in frančiškane, serviti, dominikanci, avguštinci, premonstratenci in avguštinski korarji, od ženskih redov pa benediktinke, dominikanke in klarise. V novem veku, v času do jožefinskih reform, so svoje postojanke dobili še kapucini, jezuiti, bosonogi avguštinci, karmeličani in pavlinci, ženskim redovom pa so se pridružile uršulinke, avguštinke in celestinke. Večino samostanov, predvsem starih meniških in kontemplativnih redov, so v zadnji četrtini 18. stoletja zatrla reforme cesarja Jožefa II. in s tem povzročile veliko kulturno škodo. Redovništvo se je začelo vidneje obnavljati v drugi polovici 19. stoletja, predvsem pa v naslednjem. Obnovljenim redovom so se na današnjem slovenskem ozemlju na novo pridružili lazaristi, salezijanci, trapisti in klaretinci ter večje število ženskih redov, med njimi od starejših usmiljenke, karmeličanke, klarise, magdalenke, notredamke in sestre križniškega reda. Samostanska dediščina, od arhitekture in likovne umetnosti do rokopisnih in knjižnih ostalin, sodi v kvalitetni vrh kulturnega patrimonija slovenskega naroda. Prav poseben narodni pomen ima cistercijanska opatija v Stični, najstarejši samostan v Sloveniji, ustanovljen leta 1136, znan po najstarejših in najštevilčnejših latinskih rokopisih na naših tleh, ki je po zatrtju ob izteku 19. stoletja znova oživel in leta 1981 postal kraj množičnih letnih srečanj slovenske mladine. V stavbi Stare prelature je v letu slovenske osamosvojitve začel delovati verski muzej, najprej kot društvena dejavnost, od leta 2003 kot Slovenski verski muzej, od 2006 pa kot Muzej krščanstva na Slovenskem. Je osrednji slovenski muzej za premično sakralno kulturno dediščino in edini, ki pokriva vsebine krščanske tradicije na naših tleh.

VI.

Kulturni prostor je v marsičem pogojen s cerkveno-upravno razdelitvijo ozemlja. Najpomembnejša so škofijska središča, teh je na Slovenskem od leta 2006 šest, ki s stolno cerkvijo in upravnimi stavbami prezentirajo svojo vodilno funkcijo in širijo svoj vpliv na hierarhično podrejene župnije. Stolna cerkev je mati vseh cerkva

v škofiji in kot taka tudi njihov zgled. Cerkvi v Kopru in Ljubljani sta ob gradnji današnjih stavb že imeli status stolne, zato se umetnostno še posebej odlikujeta. V Mariboru je bila ob Slomškovem prenosu lavantinskega škofijskega sedeža iz Št. Andraža leta 1859 v stolno povišana dotedanja mestna gotska cerkev, ob ustanovitvi novih slovenskih škofij leta 2006 pa so višji status dobile tudi opatijska cerkev v Celju, kapitelska v Novem mestu in župnijska v Murski Soboti, prvi dve častitljivi gotski stavbi, tretja pa je od gotske na začetku 20. stoletja obdržala le prezbitერიj. Stolnica v Kopru se postavlja z relikvijami legendarnega koprškega škofa sv. Nazarija in bl. Elija iz Koštabone, spoznavalca. Mariborsko kot sedež škofije, ki je odigrala pomembno vlogo pri slovenski nacionalni formaciji Spodnje Štajerske, zaznamujejo zasluge in spominska navzočnost škofa bl. Antona Martina Slomška. S Slomškovim spomenikom pred glavnim vhodom se od leta 1996, ko je bila še opatijska, ponša tudi celjska stolna cerkev. Novomeška je leta 2015 v počastitev svetega leta usmiljenja in 650. obletnice mesta pridobila bronasta vrata Mirsada Begića z reliefnimi upodobitvami, ki poleg zgodovine mesta ovekovečajo tudi tri beatificirane Dolenjce, Alojzija Grozdeta, Marijo Krizino Bojanc in Marijo Antonijo Fabjan. V Murski Soboti so leta 2020 kot del pomurske identitete izpostavili svojega patrona sv. Miklavža, simbol dobrote, z monumentalnim spomenikom Marjana Dreva v krožišču pred stolno cerkvijo. Kot imenitna baročna stavba katolištvo najbolje in najveličastneje prezentira ljubljanska stolnica, ki je z zgledovanjem po rimskih vzorih v Ljubljano prinesla sled večnega mesta in spada med največje zaklade slovenske sakralne dediščine. V zadnjih desetletjih je zaslovela tudi po Begićevih *Ljubljanskih vratih*, izdelanih leta 1996, na katerih je umetnik upodobil antično Emono kot predhodnico ljubljanske škofije in ljubljanske škofo 20. stoletja, in sicer Antona Bonaventuro Jegliča, Gregorija Rožmana, Antona Vovka, Jožefa Pogačnika, Alojzija Šuštarja in pomožnega škofa Stanislava Leniča, ki v moči dialoga z Odrešenikom opirajo cerkveno stavbo ljubljanske škofije in Cerkve na Slovenskem, nad katero kraljuje brezjanska Marija Pomagaj. Kot vodilni predstavniki slovenskega katolicizma so se zasidrali v zgodovinski spomin in predstavljajo osrednje osebnosti slovenskega katoliškega imaginarija. Akademski kipar Mirsad Begić, doma iz Glamoča v Bosni, je za svoje umetniško delo, s katerim je doslej obeležil vlogo Katoliške cerkve med Slovenci skozi čas, leta 2021 prejel odličje sv. Cirila in Metoda, najvišje slovensko cerkveno priznanje, ob katerem so slovenski škofje poudarili tudi dialoško vlogo njegovih mojstrov, ki povezujejo ljudi različnih nazorov in prepričanj.

VII.

Če skušamo za zaključek tega prispevka, po analogiji z oljno sliko *Apoteoza Primoža Trubarja* Leona Koporca, kot jo v svoji razpravi predstavlja urednik te knjige, zgodovinar Sašo Jerše, v domači umetnosti poiskati primerljiv likovni prikaz krščanstva (katolištva) na Slovenskem, se moramo napotiti k *Slovenskim vratom* ljubljanske stolnice. Tako kot Ljubljanska so bila tudi ta izdelana leta 1996 ob obisku papeža Janeza Pavla II., ki jih je tudi blagoslovil, obeležujejo pa hkrati tudi 1250 let krščanstva na Slovenskem. Papežev obisk, prvi uradni obisk v samostojni Sloveniji, je bil dogodek zgodovinskega pomena na državni ravni, za katoličane pa je pomenil tudi potrditev v veri, ki ima pri Slovencih globoke korenine. Vrata, ki jih je vsebinsko zasnoval Franci Petrič, je oblikoval kipar Tone Demšar. Umetnik je zgodovino krščanstva na Slovenskem upodobil kot lipovo drevo, zasajeno v zemljo antičnega krščanskega izročila (arheološke izkopenine). Njegova rast se začneja s krstom karantanskih knezov Gorazda in Hotimirja in z misijonsko dejavnostjo sv. Modesta (Gospa Sveta, knežji kamen), sv. Pavlina II. Oglejskega (oglejska bazilika) ter svetih bratov Cirila in Metoda, ki sta uvajala pismenstvo in bogoslužje v slovanskem jeziku (knjiga). Sledijo Brižinski spomeniki kot najstarejše zapisano besedilo v slovenskem jeziku (menih v skriptoriju) ter prikaz vloge samostanov kot kulturnih žarišč (sklepnik iz stiškega križnega hodnika) in branikov ozemlja (oborožena vojska nemškega viteškega reda). Čas nadlog in stisk predstavljajo turški vpadi, pred katerimi se ljudstvo zateka v taborske cerkve (konjenik z ugrabljenim otrokom, cerkev v Hrastovljah), in vedno večje zahteve fevdalne gospode, proti kateri se v kmečkih uporih poda v boj za staro pravdo (s kmečkim orodjem oboroženi kmetje). Doba protestantizma obogati drevo s prvimi knjigami v slovenskem jeziku; predstavitev se, da bi obdržala primerno distanco do avtorjev, omejuje na roki, ki, po logični razlagi, dvigata Trubarjev *Katekizem*, prvo slovensko tiskano knjigo, in Dalmatinovo *Sveto pismo*, prvi slovenski celotni prevod *Biblije*. Nad tem se zvrščajo trije škofje kot ključne osebnosti v zgodovini Cerkve na Slovenskem. Kot prvi ljubljanski škof Tomaž Hren, »apostol Kranjske«, zaslužen za njeno rekatolizacijo, čigar lik je umetnik formalno približal protestantskim (zaradi tega je bil celo napačno prepoznan za Trubarja), za njim pa prva slovenska svetniška kandidata, lavantinski (mariborski) škof Anton Martin Slomšek (grozd) in misijonar med Indijanci Friderik Irenej Baraga (knjiga). Dvajseto stoletje je predstavljeno z žrtvami dveh svetovnih

vojn, ki izginjajo v brezno in jim je v uteho le Marija Pomagaj z Brezij (brezjanska cerkev). Tragičnemu prizoru nasproti se pod svobodnim soncem samostojne Slovenije zgrinja množica in s slovenskim nageljnomo pozdravlja papeža Janeza Pavla II., ki z okna na vrhu kompozicije naklonjeno zre na ljudstvo ter na vso zgodovinsko rast in sadove krščanskega drevesa. Na stolničnih vratih so v zgoščeni zgodovinski pripovedi zbrani reprezentativni, v spomin naroda vtisnjeni elementi slovenskega krščanstva, ki ilustrirajo in delno tudi dopolnjujejo pričujočo predstavitev.

Viri in literatura

- Bahčič, Robert (ur.), *Kristus je obliče Očetovega usmiljenja. Sporočilo svetih vrat bazilike Marije Pomagaj* (Brezje 2016).
- Bahlche, Joachim, Rohdewald, Stefan, Wunsch, Thomas (ur.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff* (Berlin 2013).
- Bruckmüller, Ernst, *Nation Österreich. Kulturelles Bewußtsein und gesellschaftlich-politische Prozesse*, Studien zu Politik und Verwaltung 4 (Wien, Köln, Graz 1996).
- Curk, Jože, Vidmar, Polona, Radovanič, Sašo, *Samostani na Slovenskem. Do leta 1780* (Maribor 2008).
- Globočnik, Damir, *Marija Pomagaj na Brezjah. Layerjeva Marija Pomagaj in pričevanja o romanjih na Brezje* (Brezje 2019).
- Hoppe, Alfred, *Des Österreichers Wallfahrtsorte* (Dunaj 1914).
- Jerše, Sašo, »Apoteoza Primoža Trubarja« – romantični pogled na slovensko reformacijo in njegove meje, *Stati inu obstatu* 15–16 (2012) 208–228, 390–391.
- Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.
- Jerše, Sašo, Vera in hotenja. Silhuete religioznosti v zgodnjem novem veku, *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše (Ljubljana 2009) 13–29.
- Koršič Zorn, Verena, *Tone Kralj. Cerkvene poslikave na Tržaškem, Goriskem in v Kanalski dolini / Le pitture murali nelle chiese dell'area triestina, del Goriziano e della Val Canale* (Gorica 2009).
- Kuret, Niko, *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime* (Ljubljana 1997).
- Lavrič, Ana, Narodni svetniki v slovenski umetnosti. Ikonografski programi in družbenopolitični kontekst, *Profano v sakralnem. Študije o vizualizaciji posvetnih teženj in motivov v cerkveni umetnosti*, ur. Mija Oter Gorenčič, Opera Instituti artis historiae (Ljubljana 2019) 241–281.

- Lavrič, Ana, *Pietas Austriaca in njena vizualizacija v umetnosti na Slovenskem (s posebnim poudarkom na Kranjski in Ljubljani)*, *Janez Ludvik Schönleben v luči novih raziskav*, ur. Monika Deželak Trojar (Ljubljana 2021) 431-473.
- Marinšek, Marjan, *Slovenska pravljica Maksima Gasparija. 2, Gasparijeve razglednice, ilustracije in jaslice* (Koper 2007).
- Meke, Katra, »To je pa vendarle naš človek. Ima nekaj, kar je nam sorodno.« *Fortunat Bergant (1721–1769)* (Ljubljana 2021) 45-95.
- Menaše, Lev, *Marija v slovenski umetnosti. Ikonografija slovenske marijanske umetnosti od začetkov do prve svetovne vojne* (Celje 1994).
- Pelikan, Egon, *Tone Kralj in prostor meje* (Ljubljana 2016).
- Petrič, Franci, *Slovenske božje poti. Romanje – popotovanje v veri. Božje poti pripovedujejo* (Ljubljana 2008).
- Prelovšek, Damjan, Narodni slog v slovenski arhitekturi, *Acta historiae artis Slovenica* 3 (1998) 115–126.
- Prelovšek, Damjan, *Plečnikova sakralna umetnost* (Koper 1999).
- Schulze Wessel, Martin (ur.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa* (Stuttgart 2006).

Zahvaljujem se uredniku Sašu Jeršetu za povabilo k sodelovanju in njegove številne dragocene sugestije. Hvala tudi kolegu Damjanu Prelovšku za konstruktivne pripombe.

Razprava je nastala v okviru raziskovalnega programa Umetnost na Slovenskem v stičišču kultur (P6-0061), ki ga iz državnega proračuna sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).



Peter Štih

SLOVENSKI KRAJ SPOMINA ODDALJENE PRETEKLOSTI

Ustoličevanje koroških vojvod in knežji kamen

V slovenskem zgodovinskem spominu, tj. v predstavah, ki jih imajo Slovenci o svoji zgodovini, kanoniziranih predvsem v zgodovinopisju in umetnosti ter v javnem prostoru materializiranih v zgodovinskih pregledih, šolskih učbenikih, prozi, poeziji, slikarskih upodobitvah, plastikah in glasbenih delih, pripada ustoličevanju koroških vojvod prav posebno mesto. Razumljeno je kot obred, s katerim so Slovenci v svoji prvi državi Karantaniji in v svojem jeziku samostojno in demokratično predajali oblast svojim knezom na knežjem kamnu. S tem je postala na glavo obrnjena baza rimskega stebra, preprosti materialni artefakt iz rimskega obdobja, ki je v sekundarni uporabi služil kot mesto, na katerem je v poznem srednjem veku kmet izročal oblast koroškemu vojvodi, simbol primarne, slavne in davno minule narodne zgodovine, ki jo je uokvirjala Karantanija. Knežji kamen, s katerim so Slovenci povezali vrednote in pojme, kot so država, domovina, narod, svoboda, samostojnost, demokracija in slovenski jezik, je danes eden najpomembnejših,

če že ne kar najpomembnejši simbol celotne slovenske zgodovine. O tem zgovorno pričajo njegove številne upodobitve in replike.

Takšno percepcijo odlično ilustrirajo tri upodobitve ustoličevanja in/ali knežjega kamna, ki so glede na mesto, kjer se nahajajo, tudi zelo reprezentativne in izpovedne. Prva je več kot sedem metrov dolgo in dva metra visoko platno *Umestitev na Gosposvetskem polju* Gojmirja Antona Kosa iz leta 1939. Je del cikla štirih motivov iz slovenske preteklosti, s katerimi je umetnik zmagal na natečaju za zgodovinske slike v banski, današnji predsedniški palači v Ljubljani, kjer so do njene prenove leta 2007 krasile dolg hodnik reprezentančnih prostorov in so danes hranjene v Narodni galeriji. Druga je več kot sedeminšestdeset metrov dolga in skoraj poldrugi meter visoka freska v preddverju velike dvorane Državnega zbora, ki v časovnem traku prikazuje zgodovino Slovencev od naselitve do socialistične izgradnje domovine po koncu druge svetovne vojne. Leta 1958 jo je naslikal Slavko Pengov, njeno vsebino pa je pod političnim nadzorom Ivana Mačka - Matije zasnovala posebna strokovna komisija. Med prizori iz srednjeveške zgodovine izstopa po svoji prepoznavnosti prav scena ustoličevanja s knežjim kamnom v središču. Tretja upodobitev je bronast relief Toneta Demšarja na glavnih vratih v ljubljansko stolnico sv. Nikolaja. Ikonografsko ga je zasnoval mons. Franci Petrič, kanonik ljubljanskega stolnega kapitulja, nastal pa je ob obisku papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji leta 1996, ki je vrata tudi blagoslovil. Poimenovana so *Slovenska vrata* in prikazujejo cerkveno zgodovino Slovencev. Spodnji del prikazuje začetke krščanstva, središčno mesto v njem pa zavzemata lipa kot simbol slovenstva in knežji kamen, ki je v tej upodobitvi dobil še vlogo oltarja, saj polaga otrok ob spremstvu matere nanj hlebec kruha. Vsa tri umetniška dela krasijo stavbe, ki reprezentirajo najvišjo državno in cerkveno oblast v Sloveniji, kar dodatno poudarja pomen, ki ga imajo z ustoličevanjem in knežjim kamnom zvezane predstave za slovensko nacionalno ideologijo in zgodovino.

Oboje je seveda tesno povezano in šele interpretacija zgodovine v nacionalnih koordinatah je omogočila umestiti koroško ustoličevanje v slovenski kontekst in razumeti knežji kamen kot spomenik slovenske in ne koroške preteklosti. To pa je omogočil šele koncept narodne zgodovine Slovencev in vključitev Karantanije vanj. Njegovo osnovno ogrodje je konec 18. stoletja, torej v času, ko so se Slovenci začeli oblikovati v narod, ki seveda ni mogel obstajati brez lastne zgodovine, postavil Anton Tomaž Linhart z v nemščini napisanim delom *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije* iz let 1788

oziroma 1791. Na podlagi tedaj uveljavljajočega se razumevanja, ki je etnično-narodne skupnosti izenačevalo z jezikovnimi skupnostmi – »Sprachgeschichte ist Volksgeschichte« –, ter neprekinjene kontinuitete slovenskega jezika z jezikom Slovanov, ki so se konec 6. stoletja naselili v Vzhodne Alpe, mu ni bilo težko podaljšati nacionalne zgodovine v zgodnji srednji vek in vanjo vključiti tudi Karantanijo. Da je bila s tem nacionalna zgodovina projicirana nazaj v čas, ko Slovenci niso obstajali niti kot jezikovna in še manj kot etnična skupnost, se Linhart in za njim tudi številni drugi seveda niso mogli zavedati. Kljub temu je bilo Linhartovo podaljšanje nacionalne zgodovine Slovencev v zgodnji srednji vek in njegovo odkritje Karantanije zanj nadvse pomembno. Poleg tega, da je bilo izrazito narodno konstitutivno, je bilo v nič manjši meri tudi emancipacijsko. Z Linhartovim konceptom, ki se je povsem uveljavil šele z nastopom prve generacije univerzitetno šolanih domačih zgodovinarjev v zadnji četrtini 19. stoletja, so Slovenci končno lahko pokazali, da vendarle imajo svojo zgodovino, ki se po starosti lahko primerja z zgodovinami drugih evropskih narodov. Še več, trdili so lahko, da njihova zgodovina ni le stara, temveč tudi slavna.

Na eni strani se je ta zgodnjesrednjeveška slovenska glorijska nanašala na predstavo, da je bilo slovensko narodnostno ozemlje v 9. stoletju trikrat večje od današnjega in je na severu segalo vse do Donave med Dunajem in Linzem in še čez, na vzhodu pa do Blatnega jezera. A še bolj kot na velik obseg slovenskega narodnostnega ozemlja se je predstava o slavni zgodovini Slovencev v zgodnjem srednjem veku nanašala na Karantanijo. Na podlagi glavnega vira za karantansko zgodovino, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, ki govori o Karantancih kot o slovanskem ljudstvu, ni bilo težko vzpostaviti povezave s Slovenci. Drugi, simbolno še pomembnejši element, ki je povezoval Slovence s Karantanci, pa je bilo ustoličevanje koroških vojvod oziroma karantanskih knezov, ki je po poznosrednjeveških opisih potekalo na knežjem kamnu v slovenskem jeziku. Dodatno identifikacijo s Slovenci je poleg jezika predstavljalo dejstvo, da je bil ustoličevalec kmet, ta pa je bil že v slovenskih zgodovinskih percepcijah 19. stoletja tako rekoč sinonim za Slovenca. Obred, s katerim je bila na simbolni ravni v deželi izročana oblast novemu knezu oziroma kasneje vojvodi, tako ni utelešal samo državnosti Karantancev v zgodnjem in vojvodine Koroške v visokem in poznem srednjem veku, ampak je bil s prenosom težišča na jezikovno kontinuiteto in njeno izenačitvijo s kontinuiteto narodne zgodovine razumljen kot odraz državnosti Slovencev.

Na obred ustoličevanja pa se je navezovala še ena predstava, ki je bila pomembna za slovensko samorazumevanje v 19. in 20. stoletju. To je bila predstava o demokratičnosti njihove družbene ureditve znotraj lastne, svobodne države Karantanije. Po niti ne tako starih predstavah naj bi bila Karantanija po mnenju arheologinje Paole Korošec iz leta 1990 nič manj kot »nekakšna demokratična republika« s »kmečko aristokracijo«, knezom in »neke vrste parlamentom«, ki naj bi ga predstavljal zbor kosezov. Ta predstava, ki je lep primer prenašanja modernih pojmov in vsebin v daljno preteklost, ima precej dolgo tradicijo in je zrasla na eni strani iz splošnih predstav o življenju starih Slovanov, na drugi strani pa iz enkratnosti obreda ustoličevanja koroških vojvod v poznem srednjem veku. Nanjo je močno vplival Johann Gottfried Herder s svojim znamenitim idiličnim opisom Slovanov, ki je postal eno najpogostejših besedil v slovenskih šolskih čitankah. Zaznati jo je že pri Linhartu, ki piše, da je oblast pri Slovanih-Karantancih »slonela na združeni volji ljudstva« in da so »vojvode Karantancev prevzemali svoje dostojanstvo od kmeta, oblečeni v kmečko opravo in njemu prisegali, da bodo služabniki ljudstva, zaščitniki svobode, pravičnosti in revežev«. Najkasneje v času masovnega taborskega gibanja med 1868 in 1871, kjer je bila narodova zgodovina s svojim integrativnim in identifikacijskim potencialom neposredno apostrofirana in kjer se je poudarjalo, da so se končno vrnilo stari časi, ko se Slovenci lahko ponovno svobodno in demokratično posvetujejo o vseh za njih pomembnih stvareh, je predstava o demokratični naravi staroslovenske družbene ureditve postala tudi del zgodovinske zavesti širših slojev prebivalstva. Podobno velik vpliv na široko recepcijo te predstave sta imeli nato dve deli, ki sta izšli nedolgo pred prvo svetovno vojno. Prvo je bil med bralci dolgo časa zelo priljubljen in v učne načrte znova in znova uvrščani zgodovinski roman Frana Saleškega Finžgarja *Pod svobodnim soncem*. Zgodba o slavni dobi Slovanov v 6. stoletju in njihovem idiličnem, junaškem in demokratičnem življenju je v različnih izdajah in (po) natisih doživela za slovenske razmere komaj predstavljivo naklado 230.000 izvodov. Drugo je bila *Zgodovina slovenskega naroda* Josipa Grudna, ki je izšla v še vedno astronomski nakladi skoraj 80.000 izvodov in v kateri avtor poudarja, da je bil knez pri Slovencih »le prvi med starešinami in je prejel svojo oblast iz rok preprostega ljudstva, čigar zastopnik je bil kmet na knežjem kamnu«.

Pri obredu ustoličevanja je pozornost vzbujalo zlasti dejstvo, da je navaden kmet simbolno izročal oblast vojvodi, zaradi česar ga je že Enej Silvij Piccolomini (papež Pij II.) kmalu po sredi 15. stoletja označil kot »slavnost, o kakršni se ne sliši nikjer drugje«. Z Jeanom Bodinom in njegovim delom *O republiki* (*Les six*

livres de la Republique, 1576) je ustoličevanje, ki ga je povzel po Piccolominiu, ta pa po Janezu Vetrinjskemu, prišlo v t. i. pogodbeno (kontraktualno) teorijo o nastanku države in je služilo kot primer pogodbenega prenosa suverenosti z ljudstva na monarha. Odlomek o ustoličevanju je v tem Bodinovem klasičnem delu ponovno postal aktualen konec šestdesetih let prejšnjega stoletja, ko je ameriški Slovenec Joseph Felicijan, ki je v Ljubljani doštudiral zgodovino in leta 1945 emigriral v tujino, odkril, da je ameriški predsednik Thomas Jefferson v svojem izvodu Bodinove knjige med drugim podčrtal mesto, kjer je govora o ustoličevanju koroških vojvod. Iz tega je Felicijan v knjigi *The Genesis of the Contractual Theory and the Installation of the Dukes of Carinthia* iz leta 1967, ki je bila 1995 prevedena tudi v slovenščino, izpeljal misel, da je med vire za znamenito ameriško *Deklaracijo o neodvisnosti* (*Declaration of Independence*, 1776), v katere prvem delu je Jefferson izpostavil enakost med ljudmi in neodtujljivost njihovih temeljnih pravic, treba šteti tudi koroško ustoličevanje.

Felicijanovo odkritje, ki je sicer nadvse zanimivo za vprašanje, do kod vse je segalo poznavanje ustoličevanja, nikakor pa ni na njegovi podlagi mogoče trditi, da je imelo vpliv na oblikovanje *Deklaracije o neodvisnosti*, je dalo mitu o demokratičnem značaju karantanske oziroma staroslovenske družbene ureditve nov zagon. Tako npr. označuje ameriški Slovenec Edward Gobetz v leta 1980 izdani knjigi *Slovenian Heritage* karantansko družbo in ustoličevanje za »enega najbolj impresivnih sistemov demokracije na svetu« oziroma kot »veličastno ljudsko čisto demokracijo«. V anonimnem predgovoru Slovenskega bibliofilskega društva, ki je leta 1995 poskrbelo za prevod Felicijanove knjige, pa piše, da je bila oblast v »slovenski Karantaniji« izbrana »plebiscitarno« in da so »Praslovenci v času njihove največje suverenosti in najdemokratičnejše oblasti, neodvisno in človekoljubno vladali v svoji ogromni deželi od Jadrana do Donave.« Enega od vrhuncev je takšno razumevanje doživelo ob obisku ameriškega predsednika Billa Clintona v Sloveniji leta 1999. Takrat je bilo na spletnih straneh vladnega urada za informiranje mogoče celo prebrati, da »se je zgodba o ameriški demokraciji začela v Karantaniji, prvi slovenski državi iz 7. stoletja«. Slovenski predsednik Milan Kučan pa je v zdravici na slavnostni večerji dejal, da se je »že predsednik Thomas Jefferson pri oblikovanju ameriške Deklaracije o neodvisnosti močno oprl tudi na znamenit obred naših slovenskih prednikov, s katerim so tisoč let nazaj demokratično ustoličevali svoje karantanske kneze na Gosposvetskem polju«. Ustoličevanje kot enega od vzgledov ljudske demokracije za Jeffersona in prijateljstva med ZDA in Slovenijo pa je v svoji zdravici omenil tudi predsednik Clinton.

Te vsečne in rado slišane, v resnici pa povsem mitološke predstave je v zadnjem času prav eksemplarično povzel zapis v glasilu *Občan* iz marca 2015, ki ga izdaja občina Litija in ga je pod psevdonimom Zvonček Norček napisal Zvonimir Kolenc. V njem lahko preberemo, da je bila ob dnevu slovenske zastave leta 2014 v geografskem središču Slovenije v Spodnji Slivni pri Vačah poleg ostalih simbolov slovenstva, tj. zastava, himna, grb, lipa, odkrita po prizadevanjih predsednika društva Heraldica Slovenica Jožeta Lajevca tudi replika knežjega kamna, »ki je simbol slovenske identitete, predvsem pa državnosti in predstavlja središče slovenskega demokratičnega obreda, ki je v svetovnem merilu brez primere. Na podlagi slovenskega ustoličevanja se je utrdila in razvila pogodbeni teorija o prenosu pravice vladanja z ljudstva na vladarja. In več kot tisoč let pozneje je tudi na podlagi poznavanja karantanskega ustoličevanja nastala ameriška ustava, ki jo ima vse svet za izredno napredno in demokratično glede na takratne čase. Slovenci smo že najmanj tisoč let pred njo ne samo poznali teorijo o prenosu oblasti z ljudstva na vladarja, tamveč smo jo dosledno tudi izvajali.«

V predstavah, ki jih imajo Slovenci o svoji najstarejši zgodovini, so tako s Karantanijo povezali pojme, kot so svoboda, država in demokratičnost, ki seveda spadajo v železni repertoar vsake nacionalne ideje in nacionalnega gibanja. Zato ne preseneča, da je bila Karantanija v procesu narodnega oblikovanja Slovencev spoznana in razumljena kot zibelka slovenskega naroda. S tem pa se je tudi Koroška, ki leži sicer na obrobju slovenskega narodnega ozemlja, pomaknila v samo središče slovenstva. Izid koroškega plebiscita leta 1920 je zato južno od Karavank razumljivo povzročil veliko razočaranje in frustracije in Gosposvetsko polje je bilo doživljano kot slovensko Kosovo polje.

Toda kljub temu ni Karantanija izgubila svojega pomena v zgodovinskem samorazumevanju Slovencev niti po prvi niti po drugi svetovni vojni. Pomembno vlogo pri tem je imelo tudi slovensko zgodovinopisje, ki je vztrajalo pri starih nacionaliziranih razlagah zgodnjerednjeveške zgodovine in s tem ohranjalo in generiralo narodove zgodovinske mite. Da je šlo pri tem tudi za povsem zavestno početje, opozarja naslov najboljše monografije o ustoličevanju Boga Grafenauerja iz leta 1952, ki nosi v slovenščini naslov *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev*, medtem ko ima obsežen nemški povzetek naslov *Die kärntner Herzogseinsetzung und der Staat der Karantanenslawen*, tj. Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovanov. Grafenauer se je seveda dobro zavedal vsebinske razlike med

pojmom Slovinci in Slovani in dvojni naslov je zato razumeti na način, da se mu je za »domačo uporabo« in za slovenskega bralca zdelo potrebno vztrajati pri narodotvornem mitu. Sploh je bilo prikazovanje starejše slovenske zgodovine v slovenskem zgodovinopisju izrazito karantanocentristično in temu primerno je bila Karantanija opredeljena kot, kot je pisal Grafenauer, »osrednja os vse slovenske zgodovine v zgodnjem srednjem veku.«

Na vsak način se je torej trudilo pokazati na obstoj neposredne kontinuitete med zgodnjesrednjeveško Karantanijo in Karantanci ter moderno Slovenijo in Slovenci. Toda kako problematičen je takšen prikaz zgodovinskega razvoja, opozarja že dejstvo, da med Karantanci in Slovenci ne obstoji niti imenska kontinuiteta. In če pogledamo še natančneje, vidimo, da lahko sledimo kontinuiteti karantanske tradicije samo na Koroškem, ki je imenska, teritorialna in politična naslednica Karantanije. Tudi je bila na Koroškem karantanska zgodovina razumljena kot del koroške deželne zgodovine že od samega začetka njenega zgodovinopisja, tj. pri Janezu Vetrinjskem v 14., Jakobu Unrestu v 15. in Filipu Theoprastu Paracelsusu v 16. stoletju, ter seveda nič manj pri Mihaelu Gothardu Christalnicksu oziroma Hieronimu Megiserju na koncu 16. oziroma začetku 17. stoletja. V nasprotju s Koroško se južno od Karavank zgodovinski spomin na Karantanijo ni kontinuirano ohranjal, ampak je bila, kot smo videli, ta tradicija odkrita šele pri Linhartu in vzpostavljena retrogradno.

Nemara najbolj vidno pa se neposredna navezava Koroške na karantansko tradicijo kaže prav v obredu ustoličevanja koroških vojvod. Čeprav se tega ne da dokazati, govori največ argumentov v prid temu, da izvira obred na knežjem kamnu iz Karantanije 7. in/ali 8. stoletja. Najpomembnejši med njimi je jezik obreda, ki je bil v poznem srednjem veku slovenski. Dialog med kmetom-ustoličevalcem in njegovimi prisedniki oziroma spremljevalci novega vojvode je na knežjem kamnu potekal v slovenskem jeziku. V tem jeziku je pelo svoje hvalnice tudi ljudstvo, dokler je pač aktivno sodelovalo v obredu. Prav predhodnik tega jezika pa je bil edino v Karantaniji jezik oblasti in moči in obred je lahko le takrat dobil to jezikovno potezo. Prav tako je razumno predpostaviti, da so pri obredu lahko sodelovali le pripadniki karantanske skupnosti, torej tisti, ki so spadali pod oblast karantanskega kneza. Ta oblast je bila omejena na Karantanijo, ki se z verjetno izjemo Mežiške in Mislinjske doline nikoli ni raztezala na prostor južno od Karavank in Kamniških Alp. Kasneje je ustoličevanje postalo obred, s katerim je bila izročana oblast v vojvodini Koroški, knežji kamen pa oblastni simbol te dežele, o čemer

zgovorno priča tudi koroški grb, ki je bil v poznem srednjem veku vklesan nanj. S knežjim kamnom je bila v visokem in poznem srednjem veku povezana predaja oblasti, ki se je nanašala izključno na Koroško, in tudi v tem času knežji kamen ni imel neke vseslovenske konotacije in ni simboliziral oblasti, ki bi se npr. nanašala na (slovensko) prebivalstvo Kranjske in/ali (spodnje) Štajerske ali sploh na obe omenjeni deželi. Tudi potem ko po letu 1414 obred ni bil več v rabi, se je spomin nanj ohranjal izključno na Koroškem. Postal je celo eden najpomembnejših elementov deželne zavesti in zgodovinskega spomina koroških deželnih stanov. Po njihovem naročilu je Josip Ferdinand Fromiller leta 1740 tudi naslikal znamenito fresko ustoličevanja v Grbovni dvorani stanovske Deželne hiše v Celovcu, ki je njen najbolj reprezentativen prostor. Šele z uveljavitvijo absolutizma in marginaliziranjem pomena deželnih stanov je začel ugašati tudi spomin na obred, tako da je knežji kamen klavrno končal celo v privatni kmečki lasti, od koder ga je leta 1862 odkupilo Zgodovinsko društvo za Koroško, ga prepeljalo v Celovec in s tem rešilo propada.

Drugače je bilo pri Slovencih. Ti so identifikacijski in simbolni pomen knežjega kamna za svojo zgodovino odkrili še kasneje kot Karantanijo. Linhart ga v drugi knjigi svojega *Poskusa* iz leta 1791 omenja še povsem nevtrarno kot »okrogel ploščat kamen«, na katerem so koroški vojvode prevzemali oblast od kmeta. Podobno govori Janez Trdina v svoji leta 1866 izšli *Zgodovini slovenskega naroda* o »neki skali, na katero se je usedel prosti kmet«. Knežji kamen je s tem imenom po mojem védenju prvič omenjen šele v istoimeni pesmi Antona Aškercarja iz leta 1888, kjer ga obenem tudi že nagovarja kot pomnik »svobôde naše pokopâne«, »knezov naših préstol je slovenskih« in mesto, kjer »volili smo samí si kneza«. Vendar je pri tem skoraj gotovo, da je imel Aškerc v mislih vojvodski stol in ne knežji kamen, saj ga je umestil na Gosposvetsko polje namesto na Krnski grad in mu pripisal slovenski napis, ki je, sicer v latinščini, izpričan samo na vojvodskem stolu, Urban Jarnik pa ga je leta 1818 razlagal slovensko. Knežji kamen sta od vojvodskega stola nedvoumno razlikovala šele Matko Potočnik in Josip Gruden leta 1910. Prvi ga je v naravoslovnem in zgodovinskem opisu Vojvodine Koroške tudi precej natančno opisal, drugi pa je v že omenjeni *Zgodovini slovenskega naroda* vedel povedati, da so ga imenovali tudi knežji stolec. V povezavi s koroškim ustoličevanjem ga že leta 1848 omenja hrvaški zgodovinar, književnik, politik in propagator ilirizma Ivan Kukuljević Sakcinski v pesmi o Triglavu kot priči slavne zgodovine, ki je med drugim gledal »seljana, / kom na stolcu svomu / Klanjahu se knezi / U koroškom domu.« (Knežji) stolec je bil v slovenščino torej verjetno prevzet iz

hrvaščine. To je nemara tudi razlog, da se poimenovanje ni uveljavilo, čeprav je že Josip Stare v tretjem zvezku *Občine zgodovine za slovensko ljudstvo* iz leta 1878 zapisal, v glavnem sledeč Trdini, da »je pod krnsko goro bila neka skala ali kamneni stolec, na kateri se je vsedel priprost kmet«, leta 1905 pa ga v Dom in svetu omenja tudi samo z začetnicami podpisani F. Fr. v oceni zgodovinske igre Gero češkega pisatelja Aloisija Jiráseka, vendar ne v povezavi s koroškim ustoličevanjem, ampak s polabskimi Stodorani. Je pa po Grudnu še leta 1957 prevzel Josip Jakončič sinonimno poimenovanje knežji stolec za knežji kamen v svoj ciklostilno razmnožen pregled *Zgodovina srednjega veka*, namenjen dijakom slovenskih srednjih šol.

Sicer pa je bilo za identifikacijo Slovencev z obredom ustoličevanja in knežjim kamnom v tistem času zlasti pomembno praznovanje petstote obletnice zadnjega ustoličenja koroškega vojvode leta 1914. S proslavami, igrami in podobnimi prireditvami je imelo proslavljanje masovni značaj, z objavami in predvsem poročili v slovenskem dnevnem časopisu, ki je o njem pisalo izrazito narodno afirmativno, pa se je ustoličevanje dokončno usidralo v narodovo zgodovinsko zavest. Organizirano je bilo tudi romanje h Gospe Sveti in vojvodskemu stolu v njeni bližini, a je bilo zaradi ostrega nasprotovanja koroških Nemcev, ki so vojvodski stol celo zaplankali z leseno ograjo in ga skrili pred pogledi obiskovalcev, odpovedano. Ustoličevanje je s tem v času naraščajočih slovensko-nemških nasprotij dobilo izrazito narodno mobilizacijsko vlogo in knežji kamen je bil na kolektivni ravni prvič povsem jasno razumljen kot simbol starodavne slovenske preteklosti.

Zaradi spremenjene perspektive, ki je v središče zgodovinskega razvoja postavila narod in katere posledica je bila (tudi) retrogradna nacionalizacija zgodovine, se je knežji kamen iz spomenika koroške deželne zgodovine transformiral v spomenik slovenske nacionalne zgodovine in v enega njenih najpomembnejših simbolov hkrati. S tem pa je postal tudi simbol, ki razdvaja. Če so se leta 1914 nacionalna kopja lomila še okrog vojvodskega stola, je kasneje nacionalni prapor prevzel knežji kamen, ki je postal zlasti po osamosvojitvi Slovenije večkrat predmet čezkaravanških polemik in sporov. Njihovo kronologijo in dokumentacijo k njim, kot tudi dokumentacijo o upodobitvah knežjega kamna od srednjega veka naprej, je zbrala leta 2010 Sabine Nikolay v zato dragoceni knjigi. Prvič so se razvneli, ko je Slovenija leta 1991 upodobila knežji kamen na svojem takratnem prehodnem plačilnem sredstvu, t. i. bonih, kar je koroška deželna politika, a ne samo ona, interpretirala kot izraz ozemeljskih zahtev

Slovenije do Koroške. Zgodba se je ponovila jeseni 2005 ob objavi, da bo knežji kamen upodobljen tudi na »slovenski« strani evrokovanca za dva centa. V odgovor je dal koroški deželni glavar Jörg Haider premestiti knežji kamen iz koroškega deželnega muzeja »k sebi«, v stavbo koroške deželne vlade, kjer pa ni ostal dolgo. Zaradi spomeniškovarstvenih kritik na račun njegove prezentacije je bil že marca 2006 prestavljen pod Fromillerjevo fresko v Grbovni dvorani Deželne hiše, kjer je našel svojemu zgodovinskemu pomenu dostojno mesto. Nazadnje je polnil knežji kamen časopisne strani in pisma bralcev pozimi 2011/2012. Takrat je kulturni referent koroške deželne vlade Harald Dobernig izjavil, da je »po vprašanju krajevnih napisov sedaj rešeno tudi vprašanje knežjega kamna« in da »knežji kamen ni slovanski pravni simbol«. Pri izjavi, za katero ni bilo mogoče reči nič drugega, kot da gre »za veliko neumnost«, se je oprl na knjigo arheologov Heima Dolenz in Christiana Bauerja, v kateri so predstavljeni rezultati arheoloških izkopavanj na Krnskem gradu v letih 2006–2010 in kjer prvi avtor meni, da naj bi bil knežji kamen prinesen na Krnski grad šele konec 10. ali v začetku 11. stoletja. Če pustimo ob strani, da tako decidiranega zaključka iz predložene arheološke dokumentacije ni mogoče izpeljati, je izjava koroškega »kulturnega ministra« zgrešena že zato, ker vprašanje slovanskosti obreda ni zvezano s samim knežjim kamnom kot objektom in/ali njegovo lokacijo, ampak s tem, da je obred na njem potekal v slovanskem oziroma iz njega nastalem slovenskem jeziku.

Je pa ob tem pomembno nekaj drugega. Na podlagi pisnih virov, ki opisujejo obred ustoličevanja in so vsi iz poznega srednjega veka, je mogoče utemeljeno meniti, da je bil »kmečki« del obreda na knežjem kamnu na Krnski grad prenešen celo kasneje, kot sta menila Dolenz in Bauer, tj. šele leta 1335, ko je bil za koroškega vojvodo ustoličen prvi Habsburžan Oton Veseli. Takrat je od zadnjega ustoličenja tirolsko-goriškega grofa Majnharda II. (IV.) leta 1286 minilo skoraj pol stoletja in v tem času se je po poročilu Janeza Vetrinjskega v čistopisu njegovega dela *Knjiga resničnih zgodb* iz leta 1342 že veliko pozabilo, tako da je bilo treba stari običaj vzpostaviti na novo. Majnhard je bil po opisu Otokarja iz Geule iz leta 1306/1308 ustoličen še na Gosposvetskem polju in šele vetrinjski opat, ki je sicer tudi opisal Majnhardovo ustoličenje, a pri tem skoraj gotovo prikazal obred, kot je potekal leta 1342 ob ustoličenju Otonovega brata Albrehta II. Hromega, ki mu je tudi osebno prisostvoval, je prvi zapisal, da je potekal na Krnskem gradu. Janez Vetrinjski je bil tudi prvi, ki je od knežjega kamna razlikoval vojvodski stol in ceremonija, ki je po Otokarju potekala na eni sami lokaciji, je pod novo vojvodsko dinastijo dobila dodatno prizorišče. Še

več, po Otokarjevem opisu je bil Majnhard ustoličen na kamnu, v katerega je bil vklesan sedež. Opis, za katerega ni videti razloga, da mu ne bi verjeli, odgovarja samo današnjemu zahodnemu, palatinskemu sedežu vojvodskega stola in ko so po slabega pol stoletja ustoličili Otona Veselega, niso samo prenesli kmečkega obreda na Krnski grad, mu dodali ceremonijo na vojvodskem stolu, ampak so, kot se kaže, prvotni knežji kamen, ki je bil nato uporabljen kot palatinski sedež vojvodskega stola, nadomestili z na glavo obrnjeno bazo rimskega stebra. Simbol starodavne slovenske samostojnosti bi torej prejkone moral biti nek drug kamen in ne kamen, ki ga poznamo danes kot knežji.

A hkrati nas čezkaravanške polemike prav eksemplarično opozarjajo, da je aktualnost stare zgodovine največkrat odvisna od njenega modernega konteksta. Če tega ni, če stara zgodovina ni postala sodobna zgodovina oziroma celo del aktualne politike, potem to v glavnem medijev in (s tem) širše javnosti ne zanima. Tako je bil na Koroškem knežji kamen dolga desetletja v najboljšem primeru razumljen zgolj kot zgodovinski relikv in ne preveč pomemben muzejski eksponat. Spomenik, na katerem je potekal obred v slovenskem jeziku, za nemško govoreče Korošce ni bil ravno pomemben (simbol) in se z njim tudi identificirali niso. Bliže jim je bil vojvodski stol, kjer je v nemškem jeziku potekal drugi del obreda. Potrebna je bila »nesenzibilna slovenska uporaba simbola Koroške in Avstrije« na evrokovancu za 2 centa, da se je, kot se je leta 2006 izrazila predsednica Zgodovinskega društva za Koroško Claudia Fräss-Ehrfeld, zbudila tudi pri nemško govorečem delu Korošcev iz »Trnuljčičinega sna« zavest o pomenu Karantanije in knežjega kamna za Koroško.

Ob tem zopet ni mogoče spregledati, da so po osamosvojitvi Slovenije v obrambo knežjega kamna kot koroškega deželnega spomenika stopili samo nemško govoreči Korošci, ne pa tudi koroški Slovenci. Tudi to je razumljivo, kajti glavni element njihove identitete je slovenski jezik, katerega nesporni konstitutivni pomen v nekdanji deželni ureditvi je izpričan prav z obredom ustoličevanja. Dejstvo je tudi, da so bili na Koroškem Slovenci in njihov jezik v ne tako oddaljeni preteklosti marginalizirani in da se čutijo ogrožene. Še precej sveži dogodki okrog krajevnih napisov in ne tako oddaljene Haiderjeve volilne parole o enojezični Koroški so samo še poglobili strah in nezaupanje enega od obeh avtohtonih narodov v deželi. Posledično razumejo koroški Slovenci knežji kamen, s katerega je v srednjem veku v njihovem jeziku govoreč kmet simbolično predal oblast novemu koroškemu vojvodi, v prvi vrsti kot simbol slovenstva in ne kot simbol dežele Koroške in s tem kot pomembno oporo lastni ogroženi identiteti.

Na podlagi povedanega je mogoče zaključiti, da je zgodovinsko gledano knežji kamen nedvomno koroški spomenik in zato v prvi vrsti simbol koroške preteklosti. A v isti sapi je treba tudi dodati, da povezujejo z njim tudi Slovenci svojo zgodovino. Je del predstave, ki se je začela oblikovati v času narodnega oblikovanja Slovencev in je povezala začetke nacionalne zgodovine Slovencev s Karantanijo, povzeta pa je v pojmu karantanski mit, ki je najmočnejši nacionalnokonstitutivni zgodovinski mit pri Slovencih. Identifikacijska in simbolna polivalentnost knežjega kamna je evidentna in ne gre pričakovati, da bi se ena ali druga skupnost lahko odpovedala svojemu razumevanju preteklosti, kajti to razumevanje predstavlja enega od konstitutivnih elementov njune identitete in samorazumevanja. Zgodovinska znanost lahko tu s svojimi interpretacijami praviloma bolj malo pomaga, kajti zgodovina kot identitetna kategorija ni toliko stvar razuma kot srca. Od tu izvira tudi resignirana ugotovitev Františka Grausa, enega vodilnih evropskih medievalistov druge polovice 20. stoletja, o nemoči znanosti nasproti zgodovinskim mitom.

A ne glede na vse to ohranjata tako ustoličevanje kot knežji kamen svojo zgodovinsko enkratnost in imata lahko veliko sporočilno vrednost tudi za današnji trenutek, le na njuno vlogo je treba pogledati v skladu s časom, v katerem sta bila prakticirana. Namreč, v času, ko so v poznem srednjem veku nastali njegovi opisi, je imelo ustoličevanje centralni pomen za deželo Koroško, njeno samorazumevanje in deželno zavest. Samo dežela je lahko legitimirala novega vojvodo, kar je storila na eni strani z obredom v slovenskem jeziku in kmečkem okolju pri knežjem kamnu, na drugi strani pa z od njega jasno privzdignjenim obredom v nemškem jeziku pri vojvodskem stolu, ki je odgovaljal sočasnim dednim poklonom. S slovenskim jezikom povezan obred pri knežjem kamnu je klical v zavest kontinuiteto s Karantanijo in s tem veliko starost dežele, kar je izpostavil že Janez Vetrinjski in zaradi česar je koroški deželni upravitelj Veit Welzer leta 1523 v duhu deželnoplemiške ideologije in zavesti o »vindišarskem« izvoru njihove domovine in iz tega izpeljevanim posebnim mestom Koroške med ostalimi vojvodinami cesarstva lahko zapisal, da izhaja nadvojvodina Koroška »iz tujega in ne nemškega naroda«. S tem zgodovinskim spominom povezan obred, v katerem sta bila uporabljana oba deželna jezika in v katero so bili vključeni vsi socialni sloji od kmeta do vojvode, pa je, kot je upravičeno opozoril Winfried Stelzer, na simbolni ravni generiral deželno zavest in povezoval deželo na način, ki mu ni bilo para. Prav zaradi tega zgodovinskega konteksta ima knežji kamen vso možnost, da postane v novih časih evropskega združevanja tisto, kar je nekoč že bil, tj. simbol skupne

in nedeljive preteklosti, ki smo jo zaradi delitev 19. in 20. stoletja v veliki meri izgubili iz svojega spomina. Koliko bo ta možnost izkoriščena, je odvisno samo od naše zmožnosti, da si prikličemo nazaj v spomin »izgubljeno zgodovino«, kot jo je poimenoval Helmut Rumpler. Nenazadnje so že stari Grki simbol razumeli kot znak, ki združuje in ne ločuje. Grški *symbolon* je bil iz prelomljenih delov sestavljena celota, iz česar je lahko »prijatelj po dolgih letih prepoznal prijatelja in se je sin prijatelja razkril sinu prijatelja«.

Literatura

- Doležalek, Anja, Praznovanje 500-letnice zadnjega ustoličenja koroških vojvod, *Poslednje ustoličenje na Gosposvetskem polju. Zbornik člankov* (Ljubljana 2013) 105–125.
- Grafenauer, Bogo, *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev* (Ljubljana 1952).
- Grafenauer, Bogo, Ustoličevanje koroških vojvod, gradnja slovenskega državnega mita in vpliv na oblikovanje slovenskega naroda v 19. stoletju, *Slovenci in država. Zbornik prispevkov z znanstvenega posveta na SAZU* (od 9. do 11. novembra 1994) (Ljubljana 1995) 61–66.
- Grdina, Igor, Karantanski mit v slovenski kulturi, *Zgodovina za vse* 3/2 (1996) 51–65.
- Neumann, Wilhelm, Wirklichkeit und Idee des »windischen« Erzherzogtums Kärnten. Das Kärntner Landesbewusstsein und die österreichischen Freiheitsbriefe (Privilegium maius), *Südostdeutsches Archiv* 3 (1960) 141–168.
- Nikolay, Sabine, *Der Kärntner Fürstenstein im Bild. Darstellungen eines europäischen Rechtsdenkmales* (Klagenfurt/Celovec, Ljubljana/Laibach 2010).
- Ogris, Alfred, Fürstenstein und Herzogstuhl – Symbole der Kärntner Landesgeschichte im Widerstreit ethnischer und territorialer Tendenzen in der slowenischen Geschichtsschreibung, Publizistik und Politik, *Carinthia I* 183 (1993) 729–767.
- Štih, Peter, O modernem (ne)razumevanju in (ne)poznavanju stare zgodovine na primeru ustoličevanja koroških vojvod, *Stiplovškov zbornik*, ur. Dušan Nečak (Ljubljana 2005) 33–42.
- Štih, Peter, Suche nach der Geschichte oder Wie der karantanische Fürstenstein das Nationalsymbol der Slowenen geworden ist, *Vergangenheit und Vergegenwärtigung* (Wien 2009) 229–240.
- Štih, Peter, Ustoličevanje koroških vojvod med zgodovino in predstavami: problemi njegovega izročila, razvoja in poteka kot tudi njegovo razumevanje pri Slovencih, *Zgodovinski časopis* 66/3–4 (2012) 306–343.



Anton Snoj

LEUKHUP SPOMIN! KMEČKI UPORI

I. Verolomni kmet

Uporništvo velja za eno najpomembnejših slovenskih lastnosti. Prepoznamo jo lahko kot združevalno lastnost širše skupnosti, ponekod pa tudi kot povsem krajevno značilnost. Zdi se tudi, da v kolektivnem spominu obstaja predstava, da je naše ljudstvo uporno že od nekdaj. Zavest o tej značilnosti se je sicer začela širiti šele v dobi, ko se je prepletala z moderno slovensko narodno zavestjo. Kmečki upori so namreč v zgodovinopisju sprva veljali kot izrazi nezvestobe in hudobije kmečkega prebivalstva. Vsi od Jakoba Unresta do Janeza Vajkarda Valvasorja so pri svojih oznakah uporov izhajali iz nazora tridelne delitve sveta. Po harmonični predstavi naj bi kmečki stan delal za vse, duhovniški za vse molil, viteški pa z mečem vse obranil. Primer upodobitve te vizije pri nas je freska z naslovom *Triplex status mundi*, ki jo je v sedemdesetih letih 15. stoletja v cerkvi Sv. Jurija na Ptujju naslikal Tomaž iz Beljaka. Unrest, ki je znal biti kritičen tudi do gospode, je zaradi rušenja božjega ustroja sveta kmete koroškega upora leta 1478 okrivil zlobnih zvijač in hvalil Boga, da je nadnje poslal neverne Turke. Valvasor pa je upornike iz leta 1515 označil za »krvoločneže« z »razprtimi morilskimi kremplji«.

S trodelno podobo družbe je bila pri nas skladna tudi protestantska etika. Po luteranskem vzoru je Primož Trubar svojemu skromnemu poreklu navkljub vstaje zavračal in kmetom očital zoperstavljanje božji postavi, kar lahko s seboj prinese le pravično kazen. Njegova obsodba sicer ni bila tako huda kot Luthrova, ki je nemške kmečke upornike leta 1525 v svoji vročkrvnosti primerjal kar s pobesnelimi psi, ki jih je treba potolči, pobiti in prebosti bodisi naskrivaj bodisi vsem na očeh. Kmečki položaj se je z ukrepi oblasti pri nas počasi spreminjal šele od druge polovice 18. stoletja dalje. Večina je kljub temu še nekaj časa ostala podložna, kar kažejo kmečke prislege na začetku 19. stoletja, ko so morali kmetje gospodom prisegati nenehno uslužnost. Božji red so zagovarjali še v času marčne revolucije leta 1848. Anton Martin Slomšek je tedaj v svojem pastirskem pismu kmetovo odvisnost imel za povsem samoumevno naravno stanje. Podoben je bil tudi odziv v *Kmetiskih in rokodelskih novicah*, ko so kmetje na Igu napadli turjaško graščino. Upornike so tudi tedaj opisali kot »razuzdane tolovaje«, ki niso vredni, da bi se Kranjci imenovali. Kljub temu so program *Zedinjene Slovenije*, čitalnice in taborsko gibanje privedli do velikega sodelovanja kmečkega prebivalstva, kar je utrdilo idejo, da Slovenci izhajajo iz kmečkega stanu.

II. Od žalovanja do maščevanja

Spomin na kmečke upore se je najprej najbolj izrazito pojavljal v umetnosti. Slovenci že v Prešernovem *Sonetnem vencu* »samó krvavi punt poznamo«. Soneti so bili prvič objavljeni leta 1834, narodno uporniška tematika pa je nato postala priljubljena tudi v prozi in dramatiki. Zanjó značilno je bilo zrcaljenje problemov 19. stoletja v čase kmečkih puntov. Slovenski narodni buditelji so v plemiču podrejenemu tlačanu videli svoj odnos z nemškimi oblastmi. Prav zaradi tega je Mohorjeva družba v Celovcu leta 1868 kot nevarno, hujskaško in premalo pobožno zavrnila Jurčičevo povest *Sin kmečkega cesarja*. Umetniška besedila o uporih so do tridesetih let 20. stoletja večinoma ostala na ravni tragične ljubezenske zgodbe v hudih časih in so včasih vsebovale tudi motiv oziroma napoved krvavega maščevanja nad graščaki. Razpoloženje morda najbolje povzema stavek iz tragedije maščevanja *Gospod s Preseka*, ki jo je leta 1886 napisal Franc Škofič: »Srdit sem na graščaka, ki ljudstvo odira, in na ljudstvo, ki se mu dreti dá.«

Anton Aškerc je bil pri tem eden redkih predstavnikov časa, ki puntarjev ni videl predvsem v nesrečni luči. Zabavala in navduševala so ga njihova dejanja, ki so lahko ponižala še tako ponosnega plemiča. V *Tlaki*, peti od balad *Stare pravde* iz leta 1890, je porogljivo pisal o domišljavih lenuhih iz gradu Mehovo na obronkih Gorjancev, ki jih uporniki preoblečejo v kmete ter naženejo na njivo orat in okopavat. Medtem se kmetje, odeti v svilo, usedejo v senco ter pijoč in pojoč opazujejo plemiški fiasko. »Oh, délati – kaka sramôta!«

V stoletjih pred devetnajstim nam je skoraj izključno znan le kolektivni spomin tistih, ki so v rokah držali pisalo. Kakšna kontinuiteta kmečkega spomina o uporih nam zato ni znana. Bogo Grafenauer ni odkril niti enega primera ljudskega izročila o puntarjih, kar bi mu verjetno uspelo, če bi tovrstno izročilo pri nas obstajalo. Še *Puntarska pesem* izpod peresa Mileta Klopčiča je bila po avtorjevih lastnih besedah prepesnitev nemške puntarske pesmi iz leta 1525. Po drugi strani poznamo več slovenskih ljudskih pesmi in pripovedk o turških vpadih.

V modernem zgodovinopisju se je beleženje kmečkih uporov prav počasi uveljavljalo. Janez Parapat je leta 1869 postal prvi slovenski zgodovinar, ki je upore bolj natančno popisal. V plemičih je videl zatiralca kmečkega prebivalstva. Naslednji se je puntov lotil Josip Gruden v *Zgodovini slovenskega naroda*, kjer je kljub poznejšim kritikam kar pravilno ocenil njihov pomen. Po njegovem mnenju se kmetje tedaj še niso borili za popolno osvoboditev svojega stanu, temveč so se upirali le zaradi hudih bremen, ki so jim bila naložena. Gruden je poleg gospode prepoznal še druge skupine kmečkih zatiralcev. Nad tlačani naj bi se namreč najbolj izživljali grajski upravitelji in valpti. Zaradi tega, je dejal Gruden, so jih kmetje sovražili še bolj kot zemljiške gospode. S preučevanjem kmetov se je začelo ukvarjati vse več raziskovalcev. Na prelomu stoletja se je skoraj izključno z zgodovino kmečkega življenja ukvarjal Anton Kaspret in pri tem odkrival nove razloge za nezadovoljstvo in upore tlačanov. Kasneje sta ga v raziskavah zemljiškega prava in davčnih bremen dopolnjevala tudi Janko Polec in Stanko Jug.

III. Socialni boj in revolucija

Na prelomu 20. stoletja je agrarno vprašanje postajalo eden največjih gospodarskih problemov. Zemljiška odveza je ustvarila nove razmere, ki so zlasti srednje in manjše kmete pripeljale v ponovno krizo. Odškodnine za odvezo so plačevali s

težavo, posesti so se z dedovanjem drobile, davki so rasli, vse skupaj pa je vodilo v zadolževanje in izseljevanje v mesta ali tuje dežele. Krščanski socialist Janez Evangelist Krek je zato v svojih *Črnih bukvah kmečkega stanu* leta 1895 zapisal, da je kmet »večinoma že najrevnejši proletarec«. Marsikdo, ki je največji problem časa videl v družbeni razslojenosti, je zaradi te vzporednice med kmetom in delavcem navdih pričel iskati v kmečkih puntih.

V tem smislu je zanimiv miselni razvoj Ivana Cankarja. Komaj dvajsetleten je trdil, da gredo skrajne prisposodbe predaleč, saj kmet nikoli ni bil revolucionar »tudi takrat ne, ko je požigal gradove«. Istočasno pa je imel slabo mnenje o pisateljih, ki so kmeta podcenjevali in v njem videli zgolj karikaturu. Do predavanj, ki ju je imel dva večera v aprilu 1907 pred občinstvom Delavskega doma v Trstu, je Cankar svoje mnenje spremenil. Zbrano ljudstvo je nagovoril z opominom o prvih dveh pomembnih spomenikih nastajajoče slovenske kulture. Prvo dejanje je pripisal Trubarju in Dalmatinu, katerih vera se mu je zdela povsem postranskega pomena. »Omejena in nerazumna je trditev, da je bilo tisto veliko gibanje samo in edino versko gibanje, da ni torej pomenilo za slovenski narod nič drugega, kakor malopomemben korak iz ene cerkve v drugo, iz enega duševnega suženjstva v drugo.« Hrepenenje po svobodi je po Cankarju privedlo v drugo veliko kulturno gibanje. »Tisti obupani, v svojem obupu do blaznosti pogumni kmetje, ki so požigali graščine in ki so se upirali cesarski vojski s kosami, cepci in vilami, tisti kmetje, ki so obešali valpte in gnali graščake pred plug, niso bili manjši delavci na polju slovenske kulture, nego Trubar in Dalmatin.« Drugi večer v Trstu je Cankar sklenil s pravim revolucionarnim pozivom: »Edina pot je boj ljudstva, brezobziren boj, dokler ne pade poslednja barikada, dokler ni dosežen poslednji cilj! Boj za popolno socialno in politično osvobodjenje [...].« Klic k vstaji se seveda ni nanašal na nevredne meščane, temveč na delavce, ki naj bi svoje tegobe prepoznali prav v stiskah tlačana.

V naslednjem letu je Krekov prijatelj in socialdemokratski politik Albin Prepeluh izdal knjigo *Reformacija in socialni boji slovenskih kmetov*. Kmečki punti so bili zanj »velik kres«, ki sveti daleč v temno prihodnost. Prepeluhovo delavsko poreklo in Krekov zgled sta pisca privedla do precej revolucionarnega opisa uporov, ne pa tudi do sprejemanja drugih marksističnih načel. Ne glede na to so kmečki upori do tridesetih let postali vse bolj zanimivi za marksistični kulturni krog. Bratko Kreft je v tem duhu leta 1937 napisal dramo z naslovom *Velika puntarija*, ki se je v precejšnji meri opirala na zgodovinske ugotovitve.

Hkrati je Kreft v pripoved vključil svoj čas in nazor ter Matiji Gubcu pripisal napovedovanje svetovne revolucije. Interpretacija je zopet zmotila cenzorje, tokrat tiste v službi kraljeve Jugoslavije in dramo so lahko premierno uprizorili le na amaterskem odru v štajerskem Št. Pavlu.

Pred drugo svetovno vojno je razlaga kmečkih uporov postajala vse bolj revolucionarna, vendar ne tako izrazito, kot je postala po letu 1945. Edvard Kardelj je v svoji prvi izdaji *Razvoja slovenskega narodnega vprašanja* leta 1939 punte sicer razumel prevratniško, obenem pa so se mu zdeli preveč spontani in razkropljeni, da bi izoblikovali jasne cilje. Prišteval jih je predvsem v okvir reformacije in jih ni razumel kot prave poskuse, da bi zamajali fevdalni red.

Zgodovinopisni trend pisanja o vsakdanjem življenju, ki se je v Evropi pa tudi pri nas začel v 19. stoletju, so že med vojnoma dopolnjevali vplivi francoske analovske šole. Grafenauer, ki je veliko svojega raziskovanja posvetil puntom, je zato v svoji disertaciji leta 1944 z naslovom *Boj za staro pravdo* zapisal, da so bili kmečki upori »izraz splošnega družbenega in gospodarskega položaja in razvoja kmečkega stanu na Slovenskem«. Liberalne in marksistične skupine pa so se med vojno naprej zgledovale po kmečkih puntih. Črtomir Nagode je tedaj ustanovil skupino z imenom *Stara pravda*, partizani pa so nekatere svoje vojaške enote poimenovali po voditeljih kmečkih uporov. Tako so med drugim nastale brigade Matije Gubca, Ivana Gradnika, Andreja Laharnarja in Ilijev bataljon. Vodilni slovenski komunisti so se istočasno zgledovali po delu Friedricha Engelsa *Nemška kmečka vojna* in puntom pripisovali napredno vlogo v zgodovinskem razvoju. Boris Kidrič se je navduševal celo nad reformatorskim teologom in upornikom Thomasom Müntzerjem. Kmečki uporniki so po teh nazorih veljali najmanj za predhodnike revolucionarjev.

Po drugi svetovni vojni se je »nova zgodovina« analovske šole, ki je deloma že vsebovala elemente historičnega materializma, premešala še s komunistično politično ideologijo. Pri nas je tako nastala idejna zmes, ki je slonela tako na predvojnem meščanskem konceptu slovenskega naroda kot tudi na kmečkem puntu, ki je predstavljal njegovo prvo revolucionarno dejanje. Dopolnjeno izhodišče so zgodovinarji raziskovali in utemeljevali z novimi metodološkimi pristopi, ki so zgodovino skušali pojasniti tudi preko dolgotrajnejših družbenih procesov. Posebno vlogo pri preučevanju kmečkih uporov je dobil predvsem ekonomski vidik. Ferdo Gestrin in Josip Žontar sta največ dodala glede vprašanja trgovine. Sergij Vilfan pa je poleg preučevanja gospodarstva sklepe črpal še iz svojega zgodovinsko-antropološkega pogleda

na pravo, ki je razkrivalo zapletene družbene odnose med zemljiško gospodo in kmečkimi podložniki.

V duhu časa po letu 1945 so (slovenski) kmečki upori novega veka postali izrazito revolucionarni ali pa so vsaj napovedovali socialistične revolucije 20. stoletja. Grafenauer je pri tem vztrajal tudi v svojem zadnjem velikem delu o puntih *Boju za staro pravdo v 15. in 16. stoletju na Slovenskem*, ki je izšlo leta 1974. Uveljavljanje kmečkih uporov v slovenskem zgodovinopisju se mu je zdelo veliko prepočasno. Dosti večji pomen je zato pripisoval vtisom literatov: »[...] spoznanja o pravem pomenu kmečke uporniške misli in bojev [so se] prebijala v zgodovinopisju počasneje kot v literaturi, pa tudi z manjšo jasnostjo presojanja.« Grudnu je na primer zameril njegovo »omiljujočo trditev«, da so se uporniki borili le za olajšanje bremen in ne za popolno ukinitvev fevdalizma. Celo Kardeljev zapis, da kmetje svojih načrtov niso dovolj jasno oblikovali, se je Grafenauerju zdel odločno premalo. Sam je upore opisal kot čisti upor proti fevdalnemu sistemu in njegovemu vladajočemu razredu, saj da se je kazal »v postopnem razvoju kmečkih zahtev, ki so šele počasi zorele iz skromnih pritožb v duhu stare pravde in pravi, jasen, revolucionaren uporniški načrt«.

IV. Spomin na spomin

V zadnjih desetletjih socialistične Jugoslavije so slovenski zgodovinarji spet prihajali do novih sklepov. Grafenauer je kljub svojim izrazitim mnenjem občasno zapisal tudi, da so morda kmetje in njihovi uporniški podvigi bolj znanilci modernega naroda in revolucije, kot pa že njihova izpolnitev. V resnici bomo še med zagrizenimi zagovorniki naroda našli vsaj bežno zavest, da ljudje v srednjem veku ali začetku novega veka niso imeli enake identitete kot nekaj stoletij kasneje. To velja tudi za pravnega zgodovinarja Metoda Dolenca, ki je sicer v arhivih načrtno iskal izvore slovenskega naroda. Njegov učenec in Grafenauerjev prijatelj Sergij Vilfan je o Dolencu dejal, »da je vsaj na nekaterih mestih poudaril, da pojma naroda ne gre presajati v starejša obdobja, le da očitno niti ni poskušal aplicirati to spoznanje na konkretne okoliščine, kar bi imelo zelo globoko segajoče posledice«.

Niti Vilfanova predstava o Slovencih ni bila enoznačna. Za primer vzemimo le članek *Etnografski pogledi na družbeni razvoj Slovencev* iz leta 1965, kjer je

zapisal: »Slovenci so se kot narod v modernem pomenu besede oblikovali na ozemlju, na katerem je v 19. stol. prevladoval slovenski jezik.«, obenem pa v istem besedilu govoril tudi o naselitvi Slovencev v 6. stoletju. V svojih drugih delih se je točnim poimenovanjem bolj ali manj izogibal, večkrat poudaril, da so narodi dokaj moderen pojav, vedno pa je v ljudstvu videl veliko slovenskega. Vilfan je oporekal tudi predstavi o Slovencih kot kmečkem narodu, saj je kmečko prebivalstvo po vsej Evropi predstavljalo veliko večino prebivalstva vse do moderne dobe. Zgodovinar Peter Štih je izpostavil celo nasproten trend, da so bili kmetje na Slovenskem med redkimi, ki so svoje delo na polju zelo pogosto združevali s tovarništvom, furmanstvom, prekupčevanjem in z obrtjo.

Sorazmerno nedaven pojav je pri nas zanikanje Slovencev v vseh predmodernih kontekstih. Teh po skrajnem mnenju nekaterih ni mogoče najti v nobenem obdobju pred začetkom evropskega nacionalizma v 18. stoletju. Zato in zaradi dejstva, da o kmečki samopodobi ne vemo veliko, se taistim ne zdi primerno, da kmečki upor iz leta 1515 imenujemo slovenski. Ob tem pa se moramo zavedati, da poimenovanja v zgodovino prvi niso vnesli niti kmetje niti Slovenci. Kot »windischer bauernbund« so upor opredelili sočasni viri. Ali pridevnik prevajamo kot »slovanski« ali »slovenski« pri tem ni tako pomembno, kot se zdi, saj so bili v vsakem primeru mišljeni Slovani v Notranji Avstriji. Poleg tega sta bila tedaj pojma »Slovenci« in »Slovani« za domačine bolj ali manj izmenljiva. Isto besedo je namreč uporabil tudi Trubar, ko je slovenščino prevajal z »Windischen Sprach« in med svojimi ljubimi Slovenci sprva morda videl vse bližnje katoliške Slované, vključno s tistimi na Hrvaškem. Leta 1560 pa je o svojih slovenskih delih dejal: »Sem pa kraljevemu dostojanstvu javno v posvetilnem pismu in prav tako v svoji poslanici, nanj naslovljeni, pisal, da hočem imeti za presojevalce in sodnike svojih spisov samo Kranjce, Spodnještajerce, Korošce, Istrane in tiste iz Slovenske marke, ne pa Bezjakov, Hrvatov, Čehov ali Poljakov«. Poleg deželnih ločnic pa nas mora v sklopu razprave o imenu upora zanimati tudi tista med Slovenci in Nemci. Celo Peter Štih je o protestantskih piscih dejal, da so slovensko skupnost prepoznali na naddeželni ravni, kar je vodilo v novo obliko rodoljubja in domoljubja. »S takšnimi in podobnimi mislimi, [...] se je poleg obstoječega deželnega in dinastičnega patriotizma začelo oblikovati novo domoljubje, ki zagotovo še ni bilo nacionalno, a je takšne zametke vendarle že vsebovalo.«

Tako iz zgodovine kot iz antropologije vemo, da uporaba jezika sama po sebi ne pomeni etnične pripadnosti. Etnija se lahko vzpostavi na različnih temeljih,

prav pogosto pa se kljub temu vzpostavlja tudi na jeziku. Po razmišljanju antropologa Fredrika Bartha in njegovih sodelavcev v zborniku z naslovom *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* iz leta 1969 lahko sklepamo, da bi tako Trubar kot cesarski viri za posamezne skupine težko uporabljali etnične oznake, če med njimi ne bi videli nekakšne ločnice. Pri tovrstnih oznakah, piše Barth, so pomembne tako predstave, ki jih ima neka etnija o sebi, kot tudi predstave, ki jih imajo skupine druga o drugi. Tako so sicer menili že starejši antropologi, ki so trdili tudi, da se lahko etnije vzpostavijo le, če so med seboj skoraj povsem ločene. Barthov doprinos pa je ugotovitev, da etnije ne nastajajo v izolaciji, temveč se oblikujejo v odnosu do svojih sosedov. Prav tako predstav o razlikah med njimi ne vzpostavi umik, temveč, prav nasprotno, stik. Prav stalna komunikacija je tista, ki med skupinami vzdržuje distanco.

Zgodovinar Sašo Jerše je slovenskost upora opisal z besedami, da »gre pri tem za izpostavljanje ene same partikularnosti upornikov, tj. njihove etnične oziroma jezikovne pripadnosti, ki je sicer ne gre zanikovati, a za upornike vsaj po današnjem védenju ni bila bistvena, če so se z njo sploh ukvarjali.« Najpomembnejša skupna točka upornikov je nedvomno njihovo kmečko poreklo. Niti to sicer ne predstavlja vseh upornikov, saj so številni prihajali tudi iz rudarskih in obrtniških krogov, celo iz vrst meščanov in klerikov. Če so bili kmetje, so bili tudi voditelji uporov bolj uspešni kmetje, ki so se povzpeli s svojim trgovskim udejstvovanjem. Ker pa nimamo podatkov o kmečki samopodobi, lahko ugotovimo, da je bila etnična oznaka bistvena vsaj za opazovalce, ki so jo nato prenesli tudi v vire. Kot »Auflauff im Windischen Land« so upori zapisani v *Germaniae Chronicon* leta 1538, leto pozneje kot »der windischen pauern auffstandt« v listini krškega škofa in nazadnje še pred letom 1561 kot »Bauern-Aufruhr in Windischland« v *Spiegel der Ehren*.

Pisci 16. stoletja so kmečke upornike poimenovali z etnično oznako. Oprli so se na slovenski jezik, ki ga je govorila večina upornikov in so zato označevalec prenesli na vse, čeprav so se uporu pridružili tudi nemško govoreči kmetje. Morda so s tem želeli poudariti tudi, da je bil upor izrazito barbarske narave. V pripadnikih tujih skupin ljudje pogosto vidimo drugačnost, neredko tudi zaostalost. Luther je imel pravične in častne Nemce za najboljše med ljudstvi, čeprav je priznal, da so nagnjeni k pitju. Bistre in prepričljive Italijane pa je opisal predvsem kot nadute skeptike, ki so povrh vsega še sodomiti. Zgodnjenovoveški zgodovinopisci v Furlaniji so barbare videli tako v svojih

sosedi Slovanih kot tudi v bolj oddaljenih Bavarcih. Pri slednjih so sklepali celo, da so svoje necivilizirano poreklo zakrili le z dodatno črko, ko je *Auaria* postala *Bauaria*. Etnične ločnice so bile tudi v zgodnjem novem veku lahko precej močne. Zagotovo pa so bile v ospredju predvsem v določenih razmerah. Mnogo antropologov zato poudarja relacijski oziroma situacijski značaj etnij.

Viri niso pisali o notranjeavstrijskih uporih, čeprav so se kmečke zveze iz posameznih dežel prvič povezovala na širši ravni, saj pojem Notranja Avstrija še nekaj časa ni bil dovolj uveljavljen. Kmalu po uporih na Dunaju natisnili letak z naslovom *Ain neues lied von den kraynerischen bauern*, ki je poudaril slovenske besede puntarjev »Leukhup, l. l. l. woga gmajna!«, hkrati pa jim je pripisal zgolj kranjsko poreklo in tako zamolčal meddeželne povezave upora. V *Spiegel der Ehren*, ki je nastal na Bavarskem, pa je kronist dežele upora imenoval *Windischland*. Krivdo za upore je delno pripisal pritiskom slovenskega plemstva, »Windischen Adel«, nemudoma zatem pa opisal upiranje kmetov pri Brežicah, v Slovenski marki, »an der Windischmark wo die Gurk in den Saufluß fällt«. Vir je upor pripisal kmetom slovenskih dežel. Njegov izvor je ob tem skrčil na manjši del Kranjske, ki je predvsem v 12. in 13. stoletju nosil ime Slovenska marka (*Marchia Slavonica que vulgo Windismarch dicitur*) in je bil kasneje le še geografski pojem. Sodeč po viru naj bi se torej upor začel v Slovenski marki in se razširil na ostale slovenske dežele. Etnično poimenovanje je obenem s seboj nosilo tudi dodaten prizvok barbarskega značaja upornih kmetov, ki v uradni predstavi že sami po sebi niso imeli najboljšega slovesa.

Manj obtožujoč, a vseeno tragičen je bil ton opisa slovenskih puntov v šolskih knjigah stare Avstrije. V učbeniku iz leta 1911 najdemo le tri omembe Slovencev. Prvič v zvezi s samostojnostjo v Karantaniji, drugič v času Karolingov, naposled pa še kot kmečke upornike. Šolstvo se je pri nas od reform Marije Terezije naprej počasi sekulariziralo in leta 1869 dokončno postalo stvar države. Kot aparat za vzgojo avstrijskih državljanov je učilo tudi uradno razlago zgodovine. Slovence so v teh učbenikih sicer predstavljali domačini, vendar ne brez občutka za primernost, ki je ustrezala Dunaju. Nazadnje so na nekaterih mestih ostali skladni z načinom, ki ga današnje zgodovinopisje pripisuje predvsem slovenski narodni vzgoji. Slovence so izenačili s Karantanci in jim tako pripisali kontinuiteto z modernim časom. Le kmečke puntarje so morali poimenovati bolj previdno, saj upor proti habsburški oblasti ni mogel imeti pozitivne plati. V učbeniku zato najdemo podnaslov »Slovenski kmečki punti«, kasneje pa le sklicevanje na Notranjo Avstrijo in posamezne dežele brez omembe slovenskega

prebivalstva. Kot akterji v zgodbi nastopajo ubogi, a tudi nasilni (slovenski) kmetje, dobrohotni cesar in objestna gospoda, ki je poglavitni antagonist. Idejo, da so upor leta 1515 zakuhali Slovenci v modernem pomenu besede, je kljub sramežljivemu poudarku po svojih predstavnikih v izobraževalnem sistemu širila tudi avstrijska država in ne le slovenski narodnjaki.

Daleč v preteklost postavljeno predstavo o slovenskem narodu je Vilfan prvič izpodbijal že leta 1965 in jo skozi leta tudi bolj izčrpno pojasnil. Neprestano ponavljanje ugotovitve, da se ljudje v predmoderni dobi niso imeli za Slovence, kot so se imeli v 19. stoletju, zato že pol stoletja ni povsem nič novega in koristi predvsem trenutnim političnim in ideološkim ciljem. Anthony D. Smith je na to opozoril že v devetdesetih letih ter zapisal, da oba skrajna pogleda »dramatizirata in preveč poudarjata sicer pomembne pojave in trende. Oba služita sedanjim interesom bodisi nacionalističnim bodisi protinacionalističnim.« Prav je imel Štih, ko je dejal, da svojih prednikov nikoli ne bomo več videli enako, kot sta jih razumela Aškerc ali Cankar. Temu lahko dodamo le, da Slovenci kljub temu ne bodo kar izginili iz zgodovine, vsaj dokler bosta še obstajala Slovenija in slovenska zgodovina.

Drug pojem, ki ga zgodovinarji vse težje umeščamo v kontekst kmečkih uporov, je pojem revolucije. V družbi in zgodovinopisju se je s punti začel povezovati nekoliko kasneje kot pojem naroda, prav tako pa je tudi s pojemanjem njegovega pomena. Po besedah Bojana Godeše je bilo iskanje vzporednic in podobnosti med punti in OF večinoma preseženo že pred letom 1991. Dejansko punti pri nekaterih avtorjih ostajajo velik navdih za primerjavo z modernimi revolucijami. Nekaj tovrstnih prispevkov je tudi v zborniku *Leukhup! Kmečko upornišstvo v obdobju predmoderne* iz leta 2017. Prav tam najdemo tudi novejša primerjave z modernim časom, ki odkrivajo težaven odnos med kmeti in komunističnimi oblastmi. Slab odnos do kmetov je v socialistični Jugoslaviji in Sovjetski zvezi, enako kot v fevdalnem okviru, vodil v nezadovoljstvo in bi zagotovo vodil tudi v večje število vstaj, če komunisti kmečkega stanu ne bi tako uspešno zatirali.

Pri Grafenauerju je veljalo, da so bila revolucionarna vsa kmečka dejanja in zahteve, ki jih ni mogel povezati s predstavo o »stari pravdi«. Kmečke inovacije, kakršne so bile organizacije njihovih zvez in zahteve po pravici do odločanja o davkih, lastnem sodstvu, nameščanju duhovnikov ter svobodnem trgovanju, so Grafenauerju kazale na prevratniški značaj uporov, ki so pomenili »v svoji končni obliki obračun s fevdalno oblastjo nasploh«.

Nedvomno so bile nekatere zahteve kmečkih zvez precej skrajne. Najbolj drzna je bila ideja o kmečkem cesarskem namestništvu v Zagrebu, ki so si jo zamislili ob hrvaško-slovenskem uporu leta 1573. Kmetje bi tako sami odločali o svojih bremenih in tudi drugih vprašanjih. Pri tem bi neposredno odgovarjali le samemu cesarju. Nejasno je, ali so uporniki verjeli, da lahko vsa svoja hotenja dosežejo, ali so bile nekatere točke predvsem del pogajalske strategije. Že zaradi pogajanja samega pa lahko kmečke upore izključimo iz revolucionarne kategorije. Komunistično vodstvo Karađorđeviću ali Hitlerju ni pošiljalo pisem z zahtevami niti ni stremelo po osebni avdienci, kar so kmetje pri cesarju maja 1515 v Augsburgu dejansko dosegli.

Zahteve kmečkih upornikov v poznem srednjem veku in zgodnjem novem veku bolj spominjajo na *gravamina* plemiških stanov, ki so jih ti izrekli deželnemu knezu. V sklopu tedanjega ustavnega tipa, ki ga imenujemo stanovsko-monarhični dualizem, so stanovi ob dednem poklonu pri deželnemu knezu s svojimi pritožbami skušali doseči izboljšanje svojega položaja in obenem stremeli tudi po čim večjem kopičenju oblasti. Pri pogajanjih so se tako kot kmetje večinoma sklicevali na tradicijo, prav tako pa so kljub temu pogosto poskušali pridobiti tudi povsem nove privilegije.

Kmetje in predstavniki nekaterih drugih poklicev so bili iz pomembnih pogajalskih zborov izključeni in zato niso imeli niti pravega predstavnništva med odločevalci. Z upori so do političnega dialoga hoteli priti s silo. V smislu privilegijev, ki bi jim omogočali lastno odločanje o davkih, izbiri duhovnikov in drugih zahtevah, jim to ni uspelo. Prav tako jim ni uspelo prizadevanje, da bi se kot skupina ali stan vključili v uradno priznan način diskusije z vladajočimi sloji. *De facto* pa so se z upori vseeno uvrstili na politični zemljevid. Le v tem smislu imamo kmečke upore lahko za uspešne podvige, ki so za svojo prepoznavnost plačali visoko ceno.

Kmečki upori pri nas niso poskusi zavrnitve fevdalnega reda, temveč načrt, kako se vanj bolj uspešno vključiti. Kmečki sloj se je namreč tedaj šele dodobra vzpostavil. Pred koncem srednjega veka za njegov nastanek še ni bilo pravih pogojev, saj so se do tedaj kmetje v oblikah zajmov in posledično tudi v svojem pravnem položaju lahko zelo razlikovali. Še posebno med 10. in 13. stoletjem so se namreč razvrščali v vse mogoče odtenke med nesvobodnimi in svobodnimi. Za zemljiške gospode je nižje sodstvo nad njihovimi kmeti postalo splošna pravna norma šele na podlagi privilegijev 14. stoletja. V drugi polovici 15. stoletja pa se je nato za večino kmečkega prebivalstva uveljavilo

načelo, da je njihov pravni status prirojen, kar je vodilo tudi v povsem jasno ločitev med različnimi družbenimi sloji. Posledica poenotenja položaja je nato postala tudi potreba po politični udeležbi. Podlago za to so kmetje zagotovo videli v nekaterih svojih institutih in v redkih funkcijah, ki so jih med gospodi opravljali posamezniki s podeželja. Primer prvih so bile soseske, ki so se izven dosega zemljiških gospodov sestajale v središčih vasi, pogosto pod lipo, in urejale svoje notranje zadeve, kot je bila paša. Ena od številnih sopomenk soseske je bila prav gmajna. Gospodov tako zbiranje ni prav nič motilo, pa tudi ne zanimalo, vse dokler zasedanja niso presegala vaških okvirov. Redki kmetje so lahko sodelovali tudi v uradnih organih. Župani so ponekod kot prisledniki sodelovali celo na zasedanjih deželskih sodišč. Velikega vpliva tam niso imeli, zagotovo pa so bili sovaščanom pomemben vir informacij. V puntih so zato župani lahko postali kmečki predstavniki, prek katerih so se povezovale različne vasi in naposled tudi dežele. Kot je ugotavljal Vilfan, so na Goriškem v prvi polovici 16. stoletja in tudi drugod v alpskem svetu, v Švici, na Tirolskem in Salzburškem, kmetje zastopali svoje interese celo na deželnih zborih. Po vsej verjetnosti je bil to še najbolj oprijemljiv cilj, ki so si ga uporniki lahko zastavili.

Vsaj glede kmečke revolucionarnosti in z njo povezane ljudske religioznosti v slovenskem zgodovinopisju zaenkrat še primanjkuje primerjalnih študij. Radikalne programe poznamo že v nemški kmečki vojni leta 1525. Kidrič se ni na slepo zastonj zgledoval po Müntzerju. Treba pa je dodati, da so, tako kot oblastni načrti, tudi uporni vzgibi tedaj prihajali iz globoko vernih predstav. Med najbolj nazornimi predstavniki drugačne razlage božjega ustroja sveta je zagotovo eden od vodij angleškega upora leta 1381. Duhovnik John Ball je kot dolgoletni nasprotnik cerkvene in posvetne oblasti začetek vstaje pričakal kar za zapahi. Ko so ga puntarji osvobodili, je podeželane v svojih pridigah pozival, naj skupaj od kralja zahtevajo svobodo, uživanje skupnega imetja in izenačenje svojega stanu s t. i. gospodo, ter dodal, da jim mladi kralj tega zagotovo ne bo odrekel. V nasprotnem primeru, je odločno dejal, bodo do zdravila za svoje tegobe pač prišli na drug način.

Poročanja o prevratniških puntarskih mislih in dejanjih moramo jemati z neko mero zadržanosti, saj so jih vendarle pisali njihovi nasprotniki, ki jih je kmečki bes dodobra prestrašil. So zato kmečke zahteve prikazane kot najhujša plemiška nočna mora? Istočasno je dobro imeti v mislih, da lahko ljudje v vsakem času in prostoru prihajajo do podobnih idej. Ob še tako zakoreninjeni

tradiciji si lahko zamislimo tudi njeno nasprotje ali, kot pravi Jerše, mogoče si je bilo predstavljati poizkus pogube in izbrisa vladajočih stanov, na katerega je opozarjala pesem iz škofjeloške kapele Sv. Trojice. Podlaga teh idej pa je bila v vseh primerih biblijska. Pomislek najdemo celo pri slovenskih komunistih, ki so poudarjali povezavo s panti. Boris Zihlerl je še pred drugo svetovno vojno zapisal, da so kmečki boji »oblika razrednega boja v fevdalizmu« in se hkrati spraševal, ali niso bili kmečki vzgibi tudi »reakcionarni«. Je mogoče, da so se sklicevali na nekakšno »prakrščansko stanje«? Dvom je nato nemudoma povsem zavrnil. V resnici je kmečka miselnost svoj navdih iskala prav v božji pravičnosti. Če bi torej pristali na revolucionarnost najbolj skrajnih oblik kmečkih uporov, bi morali dodati, da je šlo pri njih za krščansko revolucionarnost. Pa čeprav je imela Cerkev te predstave za povsem heretične, kmetje pa so si hkrati o Cerkvi mislili svoje. Vzporednice med panti in modernimi revolucijami zagotovo obstajajo, vendar niso nič bolj prepričljive, kot je povezava med Slovenci tistega in tega časa. Kmečki upori so bili ravno toliko revolucionarni, kot so bili narodni.

V. Prihodnost kmečkih uporov

Kmečki upori so zakoreninjeni v slovensko skupinsko zavest. Uradno se spomin na pante ohranja predvsem v sklopu obletnic in muzejskih razstav. Še posebno veliko obeležij je nastalo v času okrog štiristoletnice hrvaško-slovenskega panta leta 1973. Na Ljubljanskem gradu, kamor vodi Cesta slovenskih kmečkih uporov, so postavili spomenik, ki ga je oblikoval kipar Stojan Batič. Kmetje stojijo, skupaj nagnjeni v enoten blok, v nebo pa se vzpenjajo njihove strašljive, na drogeve natakne kose. Pokončni kosi sestavljata tudi Batičev spomenik *Punt in revolucija*, ki stoji v Brežicah. V Krškem so se kmečkim uporom poklonili s stvaritvijo Toneta Kralja. Odkrili so spomenik Matiji Gubcu in po njem poimenovali tudi glavni trg ter prenovljeni stadion. Istočasno so v Tolminu leta 1973 praznovali dvestošestdeseto obletnico svojega panta. Kralj je oblikoval tudi tamkajšnji spomenik. Nastal pa je še ikonični grb Občine Tolmin, delo slikarja Janeza Trpina. V spomin na tolminski punt leta 1713 je na grbu uprizoril grad v plamenih s krvavim obzorjem v ozadju.

Na Tolminskem je nova obeležja sprožila tristoletnica tolminskega panta. *Puntarsko leto* so otvorili s kulturno prireditvijo na tolminskem gradu, kjer

so z baklami poustvarili vtis gorečega gradu. Osnovna šola Tolmin je za svoje otroke priredila več projektov na temo kmečkih uporov. V Tolminskem muzeju so že leta 2012 izvedli niz predavanj *Punt se bliža*, na obletnico pa še razstavo z naslovom *Nad Gorico po pravico*, ki so jo posvetili predvsem vsakdanjemu življenju na Tolminskem in Goriškem v času uporov. Izdali so tudi knjižno obliko stripa *Tolminski punt 1713* Remigia Gabellinija in v muzeju razstavili njegove izvirne risbe. Tam je proti koncu leta potekal še znanstveni simpozij »Veliki tolminski punt 1713–2013: nova dognanja«. Prav tako je ob obletnici Pošta Slovenije izdala priložnostno znamko in poštni žig, Banka Slovenije pa zbirateljske kovance s podobo, ki jo je oblikoval Jernej Kejžar. V razmakih med števili v letnici 1713 je na novcu upodobil štrleče burkle, cepca in koso. Istočasno je izšel ponatis romana *Tolminci* Ivana Preglja in nov strip *Veronika* po motivu ljudske pesmi *Riba Faronika*. Poleg osrednje slovesnosti v športni dvorani tolminskega šolskega centra je občina organizirala tudi dva pohoda. Enega na bližnjo vzpetino Mengore, kjer so se nekoč sestajali puntarji. Tam so otvorili spominsko ploščo s posvetilom: »V spomin in slavo pogumnim možem, ki so tu snovali tolminski punt in 27. marca 1713 zazvonili k upor.« Na spomeniku je vklesan še prvi del soneta *Punt* Alojza Gradnika. »Dovolj si, sodrga, nam krvi pila, / dovolj si živim nam odrla kože! / Dan sodbe prišel je in dan plačila!«, se glasi tretja kitica. Potekale so tudi druge prireditve, od *Puntarskih dni*, ko so v starem delu Tolmina uprizorili sejem po starem vzoru, nastopa Simfonikov RTV Slovenija do maše zadušnice, ki je za usmrčene puntarje potekala na Travniku v Gorici.

Tudi petstota obletnica slovenskega kmečkega upora je spodbudila k obuditvi spomina. Projekt *Le vkup 1515–2015* je združil veliko število ljudi in institucij. Vodstvo je prevzel Posavski muzej Brežice, zaenkrat edini slovenski muzej, ki se lahko pohvali s stalno razstavo o kmečkih uporih v 16. stoletju. V sklopu projekta so izdali *Puntarski časopis*, organizirali likovni natečaj za osnovne in srednje šole, priredili državno proslavo in strokovno ekskurzijo, izvedli terensko raziskavo o kmetih iz Posavja in s Kozjanskega ter projekt novembra 2015 zaključili z znanstvenim simpozijem, ki je bil izhodišče za nastanek zbornika *Leukhup!*. Ob obletnici je razstavo z naslovom *Kri bo tekla za svobodo zlato* otvoril še Pokrajinski muzej v Celju, Pokrajinski muzej Kočevje pa je poleg postavitve razstave *Leukhup, leukhup woga gmaina* razglasil tudi tematsko leto, v katerem so prirejali različne poučne in kulturne dogodke.

Drugod v družbi in umetnosti se morda predvsem zaradi spremembe načina življenja Slovencev punti nekoliko umikajo. Živi ostajajo bolj posredno, kot

opomin na nevarnost krivic tujih ali domačih gospodarjev. Nagovarjajo tiste, ki gojijo uporni duh. Bodrijo tistega, ki zmore pretrpeti vse mogoče, vendar naposled svoje brani za vsako ceno. Upor predstavlja obredno sprostitev nezadovoljstva. Kar pride po tem, je drugotnega pomena in zato pri večini ostaja neznanka. Tako sporočilo nosi *Puntarska*, pesem Iztoka Mlakarja iz leta 1992. V njej poje: »Jz sm, ku zdej se reče, nekvalificiran kmet / Jn ku vsak kmet znou zmerom sm dosti potrpet / Nervozen zdej ratavam, pomagat si ne znam / Ma sej nisem kriv, če take jz prednike imam.« Napetost se stopnjuje, ko ugotavlja, da se v njem prebujata duh prednikov. Sanjari o vrnitvi zlatega srednjega veka in naposled bojevito zaključijo: »Sem se moderniziral, sekirce nimam več / Ma tudi sz motorku bi padla glava preč.« Po drugi strani kmečki upori ostajajo spodbuda tistim, ki verjamejo v svojo skupnost in v vstajah vidijo vzor, ki je bodisi že pripeljal do vzpona bodisi bo do zmage ljudstva šele privedel.

Spomin na punte je izrazito močan na Goriškem. V veliki meri je zagotovo posledica njihovega burnega 20. stoletja, ki jih je po obdobju soške fronte odrezal še od domovine. Iz vojne vihre so prišli naravnost pod fašistični kap. Uporniški duh se je tam odražal že v delovanju organizacije TIGR, kasneje pa tudi v različnih poimenovanjih. Na Kneži v Baški grapi imajo tako Dom puntarjev, od koder izhaja tudi Klub malega nogometa Puntar Kneža, ki igra v Tolminu. Lokalni duh je v svoje ime vključila tudi glasbena skupina Jazz Punt Big Band. To pa so le drobci in vtisi, ki bi lahko vodili v bolj poglobljeno antropološko oceno o pomenu spomina na kmečke upore pri modernih Slovencih. Še bolj kot to pa bi nas utegnilo zanimati, kakšni so izzivi današnjega kmečkega prebivalstva. Na pomanjkanje takega antropološkega raziskovanja je opozoril Miha Kozorog v zborniku *Leukhup!*, točneje v prispevku, ki je nastal na podlagi portretov posavskih kmetov. Raziskovanje kmetijstva je po njegovem mnenju precej podhranjeno, kar je podprl tudi z opažanjem, da je v zadnjih letih Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije zavrnila več prijavljenih projektov, ki bi se s to tematiko ukvarjali. Teza zadnjega predloga je predpostavljala tudi, da se tako v znanstvenih krogih kot v medijih pojavljajo predvsem stereotipne podobe slovenskega kmeta, ki na razvoj celotne panoge nimajo blagodejnega vpliva. Kozorog je temu dodal, da »smo se s producenti problematičnih pripovedi o različno »drugih« in »drugачnih« rasno, nacionalno, jezikovno, spolno, identitetno itd. že bolj ali manj uspešno spopadli, a moramo na kritično analizo družbene vztrajnosti predsodkov do podeželanov in kmetov še počakati«. »Le vkup« bi lahko torej zopet postal poziv tako kmečkih kot akademskih puntarjev.

VI.

Leukhup z nami

Uporništvo velja za eno najpomembnejših slovenskih lastnosti. Zgodovina in spomin, čeprav prepletena, nista istovetna. S časom postane namreč povsem običajno, da spomin ubira svoje poti in se pri tem bolj malo zanima za zgodovinske povezave ali nasprotja. Kot smo videli, so pri nas spremembe v družbi pripeljale do novih predstav, ki slovenstva in uporništva kljub skupnem nastanku ne dojemajo več kot neločljivih. Tudi akademska debata se zato v veliki meri vrti okrog (ločenih) vprašanj revolucionarnosti in narodnosti upornikov. Zgodi se celo, da se od zgodovine vse bolj oddaljujemo, tem bolj ko se v puntarje vživljamo. Kmečke upornike lahko zato razumemo bodisi kot talce kolektivnega spomina bodisi kot srečneže, ki so se prav zaradi vzporednic z nami uspeli prebiti daleč v njihovo prihodnost. Čemu bi se jih sicer tako goreče spominjali? Brez vzporednic z današnjim časom bi odnos med kmeti in zemljiškimi gosposi zanimal le redkokaterega nezgodovinarja.

Viri in literatura

- Barth, Fredrik (ur.), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (Boston 1969).
- Cankar, Ivan, *Zbrano delo*, Petindvajseta knjiga, Politični članki in satire. Govori in predavanja (Ljubljana 1976).
- Froissart, Jean, *Chronicles* (London 1978).
- Fugger, Johann Jakob, von Birken, Sigmund idr., *Spiegel der Ehren des Höchstlößlichen Kayser- und Königlichen Erzhauses Oesterreich* (Nürnberg 1668).
- Grafenauer, Bogo, *Boj za staro pravdo v 15. in 16. stoletju na Slovenskem* (Ljubljana 1974).
- Grafenauer, Bogo, *Kmečki upori na Slovenskem* (Ljubljana 1962).
- Jerše, Sašo (ur.), *Leukhup! Kmečko uporništvo v obdobju predmoderne. Zgodovina, vzporednice, (re)prezentacije* (Ljubljana, Brežice 2017).
- Jerše, Sašo, Vera, upanje, oblast: O notranjeavstrijskem političnem imaginariju v času verskih vrenj, *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše (Ljubljana 2009) 67–103.
- Mullett, Michael A., *Martin Luther* (London, New York 2004).
- Pirc, Matija in Franc Komatar, *Zgodovina srednjega in novega veka do westfalskega mira: za višje razrede srednjih šol* (Ljubljana 1911).
- Smith, Anthony D., The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism, *Companion Encyclopedia of Anthropology* (London, New York 1994) 706–733.

- Snoj, Anton, *Narodno-patriotska vzgoja osnovnošolskih slovesnosti v času kraljeve Jugoslavije. Diplomsko delo* (Ljubljana 2016).
- Strohmeyer, Arno, *Svoboda politike in moč vere: studije o politični kulturi deželnih stanov habsburške monarhije v času verskih vojn (ok. 1550–ok. 1650)* (Ljubljana 2011).
- Štih, Peter, »Čas merjen z vatlom in platno s stopinjami«. Vilfan kot kritik nekaterih zakoreninjenih predstav o slovenski zgodovini, *Arhivistika, zgodovina, pravo. Vilfanov spominski zbornik*, ur. Nataša Budna Kodrič in Tatjana Šenk (Ljubljana 2007) 175–190.
- Štih, Peter in Vasko Simoniti, *Na stičišču svetov. Slovenska zgodovina od prazgodovinskih kultur do konca 18. stoletja* (Ljubljana 2009).
- Štih, Peter, Poglavje iz nacionalizirane zgodovine ali O zgodnj srednjeveških začetkih zgodovine Slovencev, *Studia Historica Slovenica* 5 (2005) 105–132.
- Vilfan, Sergij, Etnografski pogledi na družbeni razvoj Slovencev, *Predavanja. 1. seminar slovenskega jezika, literature in kulture* (Ljubljana 1965) 52–75.
- Vilfan, Sergij, *Pravna zgodovina Slovencev. Od naselitve do zloma stare Jugoslavije* (Ljubljana 1961).
- Vilfan, Sergij, *Zgodovinska pravotvornost in Slovenci* (Ljubljana 1996).
- Zupančič, Nina, *Kmečki upori kot učna tema v 5. razredu devetletne osnovne šole, diplomsko delo* (Ljubljana 2014).



Sašo Jerše

»APOTEOZA PRIMOŽA TRUBARJA«

ROMANTIČNI POGLED NA SLOVENSKO REFORMACIJO IN NJEGOVE MEJE

»Apoteoza Primoža Trubarja«
Leona Koporca (1986)

Leon Koporc (1926–2003) je bil eden redkih slovenskih slikarjev 20. stoletja, ki se je v svojem ustvarjanju posvečal tudi temam slovenske preteklosti oziroma preteklosti vobče. Pri tem je Koporc ostajal zvest svojemu siceršnjemu slikarskemu izrazu, ki sta ga zaznamovali dva značilnosti, ki se utegneta zdeti na prvi pogled nasprotni, nemara celo nezdržljivi, v Koporčevem slikarstvu – prav posebej v njegovih upodobitvah podob iz preteklosti ter bibličnih prizorov – pa se kongenialno dopolnjujeta. Koporčeve slikarske podobe so namreč izrazito narativne in v svoji narativnosti izrazito nazorne. Obenem pa se prizori, ki jih upodablja, zdijo kakor prizori iz sanj. Osebe kot da stopajo pred gledalca iz nekega drugega sveta, odtegnjenega zakonitostim realnosti, in zdi se, da se pred gledalcem ustavijo le za hip, le zato, da bi mu prenesle svoje sporočilo, v istem trenutku pa se že umikajo nazaj v svoj

svet. Lahko bi torej rekli, da Koporc preteklost razumeva in upodablja obenem v realistični in nadrealistični maniri. Njegove podobe preteklosti so sicer še zveste realnosti zgodovinske pripovedi, a obenem to realnost na svojevrsten način presegajo, ji s tem dajejo nadrealistični izraz oziroma kažejo na njeno nadrealistično razsežnost. Ali povedano drugače, Koporc preteklost razumeva kot nadrealistični privid, ali bolje, kot privid nadrealnosti, ki v realnost posega, ji prinaša svoje sporočilo in realnost svojemu nadrealističnemu sporočilu zavezuje.

V takšnem slikarskem zamahu je Leon Koporc upodobil tudi Primoža Trubarja oziroma slovensko reformacijo, oljno platno, ki ga je naslikal v letu 1986, v letu torej, ko se je spominjalo 400. obletnico Trubarjeve smrti. Platnu je Koporc dal naslov *Apoteoza Primoža Trubarja*, v svoji slikarski pripovedi pa je izhajal, kot bomo videli v nadaljevanju razprave, iz védenja o slovenski reformaciji, kot ga je oblikovala in zagovarjala humanistična znanost njegovega časa in kot se je vtisnilo v sodobni oziroma moderni slovenski spomin.

V središče platna je Koporc postavil Trubarja, ki s svojo postavo giganta obvladuje celotno slikovno pripoved. Pred Trubarjem leži njegov knjižni opus, v njegovem pogledu, usmerjenem v gledalca, pa lahko prepoznavamo dve Trubarjevi osebni značilnosti, kot se nam kažeta skozi njegov opus in njegovo življenje, namreč veliko odločnost in veliko zahtevnost. V Trubarjevem pogledu lahko vidimo tudi samozavest ter ponos pa tudi svojevrstno svetniško blaženost, mirno ali, bolje, pomirjeno distanco do nemirnega dogajanja, ki utegne zaposlovati gledalca. Levico polaga Trubar na svojo prvo knjigo, katekizem, in njen kazalec na svoje prve besede, ki jih je dal natisniti, namreč besede *Vsem Slovencem, mir, gnado inu pravo spoznane božje skozi Jezusa Kristusa prosim*. O btem svojo desnico razpira v svetniško, mučeniško držo in z njo kaže na svoja učitelja in podpornika ter svoje sodruge in sopotnike, rečeno v dikciji slike, Trubarjeva desnica kaže na apostole slovenske besede. Še več, Trubar s svojo desnico slovensko besedo celo ustvarja in s tem ustvarja slovensko domovino samo: nad dlanjo Trubarjeve desnice se namreč kaže pogled na Trubarjev rojstni kraj Rašico in tamkajšnji mlin njegovega očeta.

Z desnico torej kaže Trubar na tržaškega škofa Pietra Bonomo, v čigar šoli se je Trubar menda najprej seznanil z idejami humanizma in zgodnje reformacije. Trubarjeva desnica kaže nadalje na slovenske reformatorje, med njimi menda tudi na prevajalca biblije Jurija Dalmatina ter na enega izmed protestantskih duhovnikov, predikantov, čigar obraza Koporc pomenljivo ni

izrisal, da bi s tem pokazal na bistvo poslanstva, ki so mu bili reformatorji zavezani: ne uresničevanje osebnih hotenj, pač pa oznanjevanje evangelijskega sporočila. Enako kot Trubar, imata tudi škof Bonomo ter Trubarjev podpornik štajerski baron Hans Ungnad, ki je upodoben na sredini, svoji desnici razprti v svetniško držo in se, prav tako enako kot Trubar, obračata h gledalcu. Ungnad, ki je zapustil svojo domovino Štajersko, kjer so vladali katoliški Habsburžani, da bi lahko na Württemberskem prosto živel v svoji evangelijski veri, se na Koporčevem platnu kaže kot simbol verske stanovitnosti pa tudi politične utopičnosti: vztrajanje v evangelijski veri v upanju, da bo le-to mogoče prosto živeti, je bila v slovenskih deželah v Trubarjevem času pač le utopija. Skupaj z Bonomom, ki ga lahko na platnu razumemo kot simbol krščanske tradicije, iz katere je reformacija seveda izšla, ter v svetniški drži upodobljenim Trubarjem, ki pooseblja slovensko besedo, Ungnad sestavlja svojevrstno reformacijsko trojico. Gre za, če govorimo v dikciji Koporčevega platna in v dikciji njegovega sočasnega, tj. modernega razumevanja slovenske reformacije, za sveto trojico slovenstva, ki jo sestavljajo krščanska tradicija (Bonomo), vztrajanje v utopiji svobodne vere (Ungnad) ter slovenska beseda (Trubar). Osrednje mesto gre pri tem slovenski besedi, na kar kažejo gigantska Trubarjeva podoba ter z velikimi črkami izpisana beseda *Abecedarium* v spodnjem levem kotu slike, slednjič pa tudi naslov slike same – *Apoteoza Primoža Trubarja*. Še več, tema, s katero imamo opraviti na Koporčevem platnu, je pravzaprav apoteoza slovenske besede, ali bolje, slovenske Besede.

Slovenska trojica ni brez sovražnikov ali vsaj nasprotnikov niti ne brez usodne, pogubne vizije. Iz levega kota se tako Trubarju in njegovim že približuje protireformacijska komisija, v dikciji Koporčeve pripovedi bi morali reči celo – protislovenska komisija. Povsem v ozadju slike, a obenem v njenem središču, se razpira pogled na Tübingen, kraj Trubarjevega izgnanstva – Trubarjev *nigdirdom* –, na drugi, desni strani slike pa se za Trubarjevimi rameni dogaja konec sveta, v dikciji slike bi mogli reči, da se dogaja konec slovenskega sveta. Široka ramena pokončne drže Trubarjeve odločne osebe ter slovenska trojica pa se kažejo, kot lahko beremo na platnu, kot edino jamstvo, da slovenski svet vendarle ne propade in Slovenci vendarle ne postanejo brezdomci, izgubljeni propadlega sveta. Ali je to jamstvo nekaj realnega oziroma realističnega ali pa gre le za nadrealistični privid, pa je vprašanje, na katerega si mora gledalec slike in premišljevalec njenega sporočila odgovoriti sam.

I.

»Greh pred imenom Trubarjevim« Geneza romantičnega pogleda na slovensko reformacijo

Če se sedaj ozremo čez slovenski znanstveni in publicistični opus o slovenski reformaciji, potem lahko vidimo, da je Koporčeva »Apoteoza Primoža Trubarja« izrazita in izrazito nazorna upodobitev slovenskega pogleda na slovensko reformacijo, kot se je vzpostavil v zadnjih dobrih stotih letih v slovenski humanistiki, in sicer v slovenski zgodovinski zavesti. Povedano drugače, Koporčeva »Apoteoza« ni le upodobitev Trubarja, in sicer slovenske reformacije, pač pa je obenem tudi upodobitev sodobnega slovenskega pogleda na Trubarja in slovensko reformacijo. In ta pogled je, kot bomo videli, scela romantičen in v svoji romantičnosti dodobra nadrealističen, in takšen gledano vsaj s strogega historičnega stališča.

Ob tem moramo poudariti, da je razumevanje slovenske reformacije v slovenskem zgodovinopisju in sicer v slovenski humanistiki vendarle dovolj deljeno, čeravno vselej pospremljeno z afirmativnimi ocenami. Na eno stran lahko tako postavimo mnenje Vaska Simonitija, ki v slovenski reformaciji vidi predvsem začetek oblikovanja slovenskega knjižnega jezika, s tem pa oblikovanje tiste osnove, ki je »kasneje vodila k povezovanju razbite narodne skupnosti in k političnemu oblikovanju Slovencev«, identiteta ljudi slovenskega prostora pa da je bila v Trubarjevem času ponajprej zaznamovana z okvirom vsakokratne politične skupnosti, tj. s političnim okvirom vsakokratne dežele, in se je tako izpričevala in dokazovala v njihovi deželni zavesti. Na drugi strani pa lahko vidimo razmišljanja literarnega zgodovinarja Igorja Grdine, ki v Trubarjevem opusu sicer enako kakor Simoniti vidi temeljni kamen slovenske književnosti, vidi pa v njem tudi »tektonski« prelom v slovenski preteklosti. Trubarjev opus da je bil namreč, meni Grdina, odraz nove slovenske stvarnosti, ki se ni ozirala na obstoječe politične meje, pač pa je kot svoj »naravni prostor« videla prostor, v katerem so živeli Slovenci: Trubar da je »nedvoumno opredelil slovansko etnično-kulturno skupnost med Alpami, Panonijo, Furlanijo in Jadranom kot posebno entiteto s samosvojo identiteto«. V 16. stoletju se je tako, še piše Grdina, »jasno artikulirala, formulirala in na ravni knjižnega jezika tudi dejansko vzpostavila samosvoja slovenska skupnostna identiteta«,

ki da je bila »dolgo časa [...] povsem nedvoumna povezovalka ljudi v alpsko-jadranskem prostoru.«

Interpretativna razlika je torej dovolj velika, in vendar imata mnenji skupno dvojje. Najprej si delita temeljo znanstveno védenje o slovenski reformaciji, kakor so ga oblikovali literarni zgodovinarji France Kidrič, Ivan Prijatelj in Mirko Rupel ter ga je kasneje dopolnil teolog in zgodovinar Jože Rajhman. Njihovo delo je, je zapisal Grdina, »artikuliralo, formuliralo in definiralo mesto Primoža Trubarja tako v slovenski kolektivni zavesti kot v različnih znanstvenih disciplinah.« Ta ugotovitev bi ne mogla biti bolj točna in opozorja na še drugo skupno značilnost obeh zgodovinskih mnenj, namreč na njun splošni interpretativni okvir. Obe mnenji vidita namreč slovensko reformacijo scela vpeto v slovensko nacionalno zgodovino in ji pripisujeta konstitutivno mesto pri oblikovanju slovenske nacionalne identitete. O slednjem v slovenskem zgodovinopisju in sicer slovenski humanistiki obstaja soglasje, povsem nasprotna pa so si mnenja glede tega, ali je slovensko nacionalno zgodovino videti kot zgodovino moderne – besedo uporabljam v historičnem smislu – slovenske skupnosti, »zamišljene« v dolgem 19. stoletju, in kot identitetni okvir, vzpostavljen z moderno slovensko »kolektivno memorijo«, ali pa gre, vse drugače, za zgodovino ljudstva »naše preteklosti«, našega prostora in našega jezika, ki je prav z zapisom svojega, tj. našega jezika dobilo svojo potrditev in se je v tako potrjeni biti začelo oblikovati v moderni slovenski narod in slednjič moderno slovensko nacijo. Diskusija med zagovorniki ene in druge teze nikakor ni zaključena in se na raziskovalnem polju slovenske reformacije tudi ne odvija, četudi bi utegnile nemara raziskave prav tega področja pojasniti mnoge dileme in tako z dolžno znanstveno erudicijo osvežiti stare artikulacije, formulacije in definicije. Skratka, pogled na slovensko zgodovinopisje in humanistiko in njuno razumevanje in vrednotenje slovenske reformacije nam danes kaže, da ima slovenska reformacija trdno »definirano« mesto v slovenski nacionalni zgodovini ter da stoji na osrednjem, odličnem mestu pod svodom »sveta slovenstva«. Gre za tisti historični svod, ki sega od nas do »nas« oziroma od »nas« do nas: Trubar in slovenski reformatorji so, če si sposodimo misel romunskega zgodovinarja Roumena Daskalova, »zgodnejši 'mi' in mi smo kasnejši 'oni'«. V luči takšnega razumevanja se seveda lahko jasno kaže, kako pod tem historičnim svodom oznanja »Trubarjev program jutranjo zarjo novega dne,« kot je pred dobrimi stotimi leti zapisal France Kidrič.

Leto 1908, leto torej, ko se je slavilo štiristoletnico Trubarjevega rojstva, je bilo za opredelitev Trubarjevega mesta in mesta slovenske reformacije v slovenski

zgodovinski zavesti in humanističnih znanostih sicer posebej pomembno. Oboje se je namreč tedaj artikuliralo skozi velike akademske in časopisne polemike in formuliralo v zelo različnih akademskih in ideoloških pogledih. In slednjič se je definiralo v nazoru, ki ga je povzel France Kidrič z besedami o Trubarju ter jutranji zarji in novem dnevu. Trubarjevo pisateljsko prvenstvo v slovenskem jeziku sta sicer že v začetku 19. stoletja pripoznala Matija Čop, ki je v Trubarju videl izumitelja kranjskega jezika, ter Jernej Kopitar, ki je Trubarja označil za »našega Kolumba«. Koncem 19. stoletja, zlasti pa v začetku 20., v času razvnetih nacionalnih strasti ter katoliško-liberalnega nasprotja, pa je vrsta korifej slovenske literature in znanosti Trubarjevo pisateljsko prvenstvo stilizirala v narodno in nacionalno. Prvi in najbolj glasen zagovornik takšnega videnja je bil tedaj Anton Aškerc. Potem ko je s pesnitvijo *Novi svetnik* iz leta 1886 oblikoval parabolo na politična in idejna nasprotja svojega časa, parabolo, ki se topi v jedki ironiji, je z epom *Primož Trubar*, napisanim slabih dvajset let kasneje, ustvaril program, ki ga moremo, ne da bi zares pretiravali, označiti za hagiografskega. Ep se prične s prologom, ki je beatifikacija Primoža Trubarja za svetnika slovenskega naroda.

Vstani iz vékov minulih megle,
živ prikaži tu se pred menoj
ti, ki dolgo te že iščem željno,
javi se mi, naš rojak heroj! [...]

Ti si! ... Pod visokim belim čelom
bliska se oči ti živih par ...
Evangelj slovenski nosiš v desni,
in odeva dolg te črn talar ...

Ko svetnik z ozarjenim temenom
tak stojiš visoko pred menoj ...
In čim dalje gledam te zamišljan,
večji se dozdeva lik mi tvoj.

Kdo je velik ? Kdor z glavo se jasno
dviga nad površje svojih dni;
kdor obzorje premotri široko
z bistrimi sokoljmi očmi.

Kdo je velik? Kdor rojakom svojim
kaže pot iz sužnjega mraku
v sonca in svobode domovino
z baklo plamenečo brez strahu.

Kdo je velik ? Kdor svoj čas izpolni,
kdor življenja vso žrtvuje moč
idealom in najvišljim ciljem,
dokler smrt ga ne zagrne v noč ...

Ti si tisti velikan! Med nami
prvi bojeval si sveti boj
za svetlobo in vesti svobodo –
in ves narod šel je za teboj.

Pal z orožjem si sred boja,
predno zmage je napočil dan ...
Mi orožje smo pobrali tvoje –
in slovenska knjiga ta je bran.

Ali »evangelj« ni knjiga naša,
»Sveto pismo« in »postila« ni ...
Spremenila se ji je vsebina
knjigi do današnjih dni.

Česa drugega smo mi sinovi!
Misli druge mislijo glavé
Naše, srca čutijo drugače,
Usta nam drugače govoré.

Samo v svojo moč mi epigoni
Tvoji danes še verujemo,
Ne za dogme, nego za spoznanje,
Za resnico se vojskujemo.

Ustvarjena je bila s tem vsa romantična podoba Trubarjevega narodnega prvenstva, še več, Trubarjevega narodnega svetništva, ustvarjena brez ironije in potlej ohranjana v polni veri. Da podoba ni bila zgolj metafora, je Aškerc potrdil v polemiki, ki jo je njegov ep sprožil, v hrupni razpravi ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva pa zapisal besede: »Naši reformatorji s Trubarjem na čelu morajo biti našim ljudem narodni svetniki – kakor je Čehom narodni svetnik Jan Hus!« Aškerčeva Trubarjeva podoba se je nato globoko vtisnila v slovensko znanstveno in kulturno publicistiko, čeravno ne brez zadržkov, kakršni so bili na primer zadržki Otona Župančiča – svojim vznesenim besedam ob pogledu na Bernekerjevo Trubarjevo plastiko »Glej, mož prepričanja in mož dejanja« je dodal zadržane »Ne mučenik: on, kmečki sin, ne sanja / in Husov naša zemlja ne rodi« – ali pa oni Frana Ilešiča, ki je menil, da je Trubar storil le, »kar je bilo naravno«, ter da je le »moliti in za nebesa skrbeti [...] učil Slovence.« Slednjega, namreč verskega vzgiba Trubarju menda res ni odrekal nihče izmed raziskovalcev in premišljevalcev njegovega življenja in opusa, in vendar je bila v ospredje vselej postavljena Trubarjeva vera v slovenski jezik, vera slovenskega jezika, Trubarjeva *slovenska* vera sploh: »Mit besede in jezika« da je bil, je menil literarni zgodovinar Boris Paternu, »bistvena sestavina reformacije,« torej tudi slovenske reformacije. S pogledom na teološke prvine reformacije, pa naj gre za reformacijo vobče ali Trubarjeve religiozne nazore posebej, je takšna teza zagotovo vsaj diskutabilna, če že ne povsem napačna, očitno pa je, da je slovenska beseda, kakor jo je najprej zapisal Primož Trubar in so jo nato zapisovali slovenski reformatorji, postala in ostaja bistveni, še več, mitski element razumevanja Trubarjeve oziroma slovenske reformacije v modernem in današnjem času. Slovenski narod je, trdi sociolog Marko Kerševan, *creatura verbi*, ustvarjen z besedo: »Zaradi izjemnega mesta, ki ga je slovenski (knjižni) jezik dobil pri nastajanju moderne slovenske narodne identite – kot njen okvir in sredstvo – je protestantsko jezikovno in književno delo postalo del slovenske ‚kulturne memorije‘.« In še več, kot ugotavlja teolog Edvard Kovač, današnjemu slovenskemu pogledu se Trubarjevo delo ne kaže le kot konstitutivni del njegove preteklosti in njegovega nacionalnega spomina, pač pa kot temelj slovenske nacionalne etike. Skratka, z nekaj pretiravanja lahko moderni, sodobni slovenski pogled na Trubarja in slovensko reformacijo strnemo takole: V začetku je bila beseda in beseda je bila pri Trubarju in beseda je bil Trubar sam. Vse je iz nje nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega. V njej je bilo slovensko življenje in to življenje je bilo luč ljudi in ta luč sveti v slovensko temo. A tema je še ni zares sprejela.

S tem pa tak slovenski pogled na Trubarja in sicer slovensko reformacijo razkriva svojo scela romantično naravo. Besedo »romantičen« oziroma »romantika« uporabljamo pri tem v njenem historičnem, poetičnem smislu, namreč kot besedo za poskus, da bi »majhnemu dali visoki smisel, običajemu skrivnostno podobo in končnemu sij neskončnega«, če uporabimo besede nemškega romantika Novalisa. Prav v pogledu nemških romantikov na Lutra in sicer nemško reformacijo je namreč mogoče videti paralelo k slovenskemu pogledu na Trubarja in slovensko reformacijo. Novalis, Lessing in Herder, zgodnji nemški romantiki, so namreč Lutra stilizirali v najodličnejši dogodek prebujajoče se, kot so menili, nemške nacije. Pri tem so se navdihovali pri Heglu, s Herderjem pa je romantično videnje nemške reformacije dobilo najbolj vehementne poteze. Herder je bil tako na primer mnenja, da je Luter iz »spanja dvignil velikana«, namreč nemški jezik. S Heinrichom von Treitschkejem je takšno videnje dobilo nove spodbude. Luter, je na primer pisal von Treitschke, »je narodu v kri vlil železa«. Nemškemu romantičnemu pogledu na reformacijo je moč sicer dokončno pošla sredi 20. stoletja.

Slovenskemu romantičnemu pogledu njegova moč, nasprotno, še ni pošla. Vera v stvariteljsko moč Trubarjevega slovenskega jezika ter razumevanje jezika kot »najglobjega« in »najzvestejšega«, kot nenadomestljivega zrcala slovenske duhovne podobe, kot današnji pogled na Trubarja in njegovo zapuščino označuje umetnostni zgodovinar Milček Komelj, nam, nasprotno, razkrivata romantično vero »sveta slovenstva« in vero vanj in se, z drugimi besedami, izkazujeta kot prva dokaza *slovenske* vere, slovenske nacionalne religije. Trubarjev delež k tako pojmovanemu »svetu slovenstva« in njegovi veri se v luči takšnega pogleda jasno kaže kot »genialen«, kot ga je označil Jože Rajhman, in »neminljiv«, kot ga označuje Marko Kerševan.

II.

**»Vsem Slovencem gnado, mir inu pravu
spoznane božje skuzi Jezusa Kristusa prosim.«
Trubarjevo pavlinsko krščanstvo**

»Grešili smo pred imenom Trubarjevim. In zakaj? Zato ker smo ga do danes sodili edino z verskega in protiverskega stališča. In poslednje je bilo večja krivica za moža, ki je stal samo na verskem stališču, ker se v tedanji dobi

na drugo postaviti ni mogel.« S to mislijo pa je v tistem pomembnem letu 1908 svoj esej z naslovom *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* začel Ivan Prijatelj in z njo opozoril na z idejami svojega časa prežete ocene o Primožu Trubarju, njegovem delu in njegovem času, ne da bi se sam mogel idejam svojega časa scela izviti in se jim hotel povsem odreči. In čeprav so ideje Prijateljevega časa, kakor so se oblikovale v tedanjem katoliškem taboru na eni strani ter liberalnem na drugi – ideje same ter njihovo ideološko oziroma politično nasprotje –, danes bodisi le še muzealne bodisi trdna osnova romantičnega *slovenskega* spomina, to ne jemlje aktualnosti Prijateljevim besedam. Nasprotno, s pogledom na romantično *slovensko* stališče, postavljeno na temelje *slovenske* vere, s katerega se danes najprej presoja in vrednoti slovensko reformacijo, nas Prijateljeve besede silijo k vnovičnemu razmisleku. Namreč, ali ni prav presojanje in vrednotenje Trubarja in slovenske reformacije s takšnega romantičnega *slovenskega* stališča tisti »greh pred imenom Trubarjevim« in tista velika »krivica« do moža, ki je stal samo na verskem stališču, ker se na drugo postaviti ni mogel?

Ob tem moramo reči najprej dvoje. Najprej moramo pripoznati Trubarjevo slovenstvo, kakor ga je izrazil s svojimi prvimi slovenskimi besedami, ki jih je dal natisniti – besedami *Vsem Slovincem gnado, mir inu pravu spoznane božje skuži Jezusa Kristusa prosim* – in ga je vedno znova izpričal v svoji veliki skrbi za rojake in ga potrdil s svojim izjemnim angažmajem za svoj slovenski jezik. O takšnem Trubarjevem slovenstvu priča ves njegov opus, opus njegove besede in njegovih dejanj. A če se pozorno sklonimo nad ta Trubarjev opus, potem moramo, drugič, videti tudi, da ob motrenju Trubarjevih vzgibov in motivov in slednjič uspehov nikakor ne more biti najbolj pomembno – kot izhaja iz romantičnega pogleda –, kdo vse so mogli biti *Slovinci*, ki jih je Trubar nagovarjal in med katere je seveda prišteval tudi sebe, in kdo vse so mogli biti njegovi rojaki in kdo vse je mogel razumeti njegovo zapisano besedo in kakšna je ta bila in kdo vse si je mogel obetati dobrobit njegovih dejanj in kdo pač ne. Vse to so lahko pomembna vprašanja tako zgodovinopisja kakor sicer humanističnih znanosti in to so brez dvoma pomembna vprašanja *slovenskega* spomina. In vendar, če bi se ustavili le ob teh vprašanjih, ali bi ne »grešili« pred imenom Trubarjevim in mu ne delali »krivice«?

Ko gre namreč za Trubarjev opus, gre za mnogo več. Ne gre le za vprašanja, ki so, če se izrazim s Trubarjevimi besedami oziroma besedami njegovega pobožnega časa, le od tega sveta. Gre za mnogo več, gre za verska vprašanja

oziroma versko stališče, na katerem je, kot je pisal Ivan Prijatelj, Trubar edino mogel stati. Gre za stališče kristjana. Takšno stališče v Trubarjevem času, kakor tudi sicer nikoli, seveda ni bilo edino možno, kot je menil Prijatelj. Vse drugače, imelo je rivala, ki ga je Trubar imenoval mameluško krščanstvo, vera besede brez razumevanja, prepričanja in srčnosti, in imelo je sovražnika, pa naj so bili to papež in papežniki ali pa Turki. In vendar se je Trubar nemara res mogel postaviti le na krščansko stališče, in sicer zato, ker je bilo to stališče njegove vere, upanja in zaupanja: »Vera je srčno, gotovo in trdno zaupanje v Božje reči,« je pisal v svoji pridigi o veri, je trdno zanašanje na »Božjo preprosto, golo obljubo«. Na takšnem stališču je Trubar samozavestno, kot govori njegov opus, in ves svoj čas, kot je trdil sam, vztrajal. Pod svojo podobo iz leta 1578, ki jo je vrezal Jakob Lederlein in je bila prvič objavljena v delu *Ta celi noui Testament*, je dal postaviti besede iz psalma: Moje zaupanje, Gospod, od moje mladosti. Ne zavrzi me v času starosti, ko gre moja moč h koncu, me ne zapusti (Ps 71,5,9). To so besede vernika, človeka, ki verjame, ali bolje, hoče verjeti. In ker hoče verjeti, dela. Bojuje svoj boj in teče svoj tek: »Če me vnovič pokličete in se hočete z mano zavoljo Kristusa spustiti v vsakršno nevarnost, tedaj sem se dolžan pokoriti Vašemu klicu, pa naj me stane telo in življenje. To hočem storiti,« je pisal Trubar protestantskim stanovom na Kranjskem, potem ko ga je ukaz kranjskega deželnega kneza in cesarja Ferdinanda I. pognal v begunstvo.

Trubarjev izbor besed psalmista, postavljenih pod njegovo podobo, tako menda ni samo priložnosten, podoba pa je tudi sicer posebej povedna. Na njej se nam Trubar kaže v resnobni, mirni, ali bolje, pomirjeni drži človeka s knjigo in človeka knjige, učenjaka, rekli bi celo humanista. V humanistični maniri je namreč na rob podobe svojemu imenu dal postaviti še tretje ime, *Carniolanus*, torej Kranjec, s čimer je, tedaj že za vedno v svojem *nigdirdomu*, pokazal na svoj izvor, če že ne tudi na svojo deželno, torej politično zavest. O knjigi, ki jo Trubar na tej svoji podobi drži v rokah, lahko sicer prav tako samo ugibamo, in vendar smemo prepričani v njegovo pobožno naravo, kot se nam kaže iz njegovih spisov, verjeti, da je knjiga Sveto pismo, morda prav *Ta celi noui Testament*.

To se nam more zdeti še posebej verjetno, če se ozremo na Trubarjeve verske nazore oziroma na njegovo teologijo. V njej je, kot je v svojih študijah pokazal Jože Rajhman, videti teologijo križa, *theologia crucis*, tj. pripoznavanje Kristusovega trpljenja in vstajenja kot osrednjega dogodka v zgodovini človeštva, ali bolje, človeka, kot izpolnitev njegove zgodovine oziroma

kot njeno dopolnitev. Gre za, kot smemo reči v duhu tega nazora, izjemen dogodek, ki je zunaj zgodovine in je Božja milost. Da pa bi bil človek deležen te Božje milosti, mora verovati. Vera je, je pisal Trubar v svojem osrednjem teološkem besedilu *Eni dolgi predgovori*, »koker ena roka, mošna oli ana druga posoda, s katero mi Jezusevo blagu primemo ali vzamemo,« je posoda torej, s katero človek sprejme Božjo milost. »Tako vero dobite od Boga skuzi tu poslušane te besede božje inu skuzi te vsakdane molitve,« je še pisal v tem svojem predgovoru, v pridigi o veri pa tudi: »Brez Božje besede ne more biti prave vere. Božja beseda in prava vera morata biti vselej skupaj; beseda je temelj, na katerega se vera naslanja in na katerem gradi.« Trubar je v svojih teoloških razmišljanjih izhajal torej iz *dejstva* Božje milosti na eni strani, ki se zavoljo Kristusove smrti in vstajenja razliva nad vse ljudi, ter Božje *besede* na drugi, ki o tem Kristusovem zasluženju priča in človeku šele odpira pot do Božje milosti same. Z drugimi besedami, Božja beseda človekovo vero utrjuje, predvsem pa očiščuje in jo dela pravo: »Prava krščanska vera v človeku ustvari take dobre navade in mišljenje in ga popolnoma spremeni. Iz nespametnega postane moder, iz grešnika naredi svetnika, skratka, iz pekla ga postavi v nebesa.« Trubar se v svojih teoloških razglabljanjih tako izkazuje – naj to poudarim, čeravno se utegne zdeti samoumevno – kot izrazit krščanski mislec, *orator*, molivec, ki želi ves slediti sporočilu evangelijev ter razmišljanjem in naukom apostola Pavla. Z drugimi besedami, Trubarja moremo videti kot izrazitega pavlinskega kristjana. Ne samo, da je s Pavlom, zlasti z njegovim prvim pismom Korinčanom, utemeljil svoje prevajalsko delo, ter da je Pavla sicer videl kot najpomembnejšega razlagalca Svetega pisma; Pavlova pisma so, je pisal v svojem posvetilu k *Svetega Pavla listuvi*, »nedopovedni nebeški zaklad«. Ne le to, tudi dikcija Trubarjevih pisanj je zelo podobna Pavlovi. Pa ne le dikcija pisanj, tudi nameni pisanj so scela Pavlovi.

Trubar in slovenski reformatorji so se s svojim slovstvenim in sicer pastoralnim delom vendarle obračali ne le na katoliško in po njihovem mnenju krivoverno, *fals* verno ljudstvo, pač pa – podobno kot Pavel in apostoli – na sicer menda dobro in bogaboječe, pa vendar maloverno, praznoverno in vraževerno, celo pogansko ljudstvo. To ljudstvo pravega svetopisemskega sporočila dotlej še ni bilo slišalo ali ga bralo in je tako ostajalo s prazno posodo vere, torej v prazni veri na Božjo milost in slednjič na zveličanje. Ob koncu časov, ki da je bil vse in vse bližji, kot so menili Trubar in njegovi, so morali biti nepoznavanje in nevednost ali ignoranca glede prave krščanske vere posebej usodna, naravnost pogubna, in zato prvi razlog za misijonarski angažma pravih kristjanov:

evangeljsko in pavlinsko sporočilo sâmo ter zavest o skorajšjem koncu sveta Trubarja in reformatorski krog, iz katerega je izšel, in sicer slovenske reformatorje spodbudila k njihovemu misijonarjenju, jim dajala poguma zanj in odločnosti, da pri njem vztrajajo, čeravno izpostavljeni velikim oviram in velikim tveganjem. V tem smislu moremo razumeti tudi Trubarjeva, na prvi pogled sicer povsem brezupna naprežanja v zvezi s *Cerkovno ordningo*, ki je bila res tako zelo daleč od tega, da bi lahko polno zaživela, in vendar je bila obenem tako poln odraz Trubarjeve želje, da vzpostavi pravo in pristno krščansko skupnost; Trubar je vendarle želel biti najprej Božji služabnik, ki gradi Kristusovo cerkev tako, da oznanja Božjo besedo v ljudem razumljivem jeziku. Oznanjevanje evangelija, kar seveda predpostavlja naprežanje za življenje po evangeliju, je namreč temeljna značilnost pavlinskega krščanstva. »S srcem namreč verujemo in tako smo deležni pravičnosti, z usti pa izpovedujemo vero in tako smo deležni odrešenja,« piše apostol Pavel v pismu Rimljanom (Rim 10,8). V prvem pismu Korinčanom pa Pavel pravi: »Vsem sem postal vse, da bi jih nekaj pridobil. Vse pa delam zaradi evangelija, da bi imel delež pri njegovi obljubi« (1 Kor 9,22). In tako tudi Trubar. Seveda je Trubar svoje poslanstvo videl v tem, da živi in dela kot slovenski reformator oziroma kot reformator njemu *prelubih Slovencev*, in iz vere v to svoje poslanstvo je izvajal svoje odločitve in dejanja in še prej svoja hotenja. In vendar, če naj skušamo videti Trubarjevo vero in njegova hotenja z njegovega verskega, torej krščanskega stališča – »s stališča domorodcev« torej –, potem moramo imeti pred očmi, da je sporočilo, ki naj ga je Trubar oznanjal, onstran človekove vere in njegovih hotenj in seveda tudi onstran njegovih dejanj, je onstran zgodovine: krščanska resnica je singularna v svojem sporočilu – »Ni ga tukaj. Vstal je, kakor je rekel.« (Mt 28,6) – in univerzalna po svoji naravi: »Ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus.« (Kol 3,11). Ali drugače, z besedami francoskega filozofa Alaina Badiouja: »[Krščanske resnice] ne avtorizira nobena identiteta in tudi sama ne konstituira nobene identitete. Ponujena je vsem oziroma namenjena vsakomur.«

Ker je torej, kot lahko vidimo iz njegovih spisov, stal na takšnem verskem stališču, je Trubar lahko zavzel pomirljivo, spravljivo in menda res celo povezujočo držo v razpravah o perečih teoloških vprašanjih, ob katerih so se razhajale različne reformacijske smeri. In mogoča mu je bila njegova »eklektična odprtost«, ki jo v njegovem opusu prepozna Jonatan Vinkler. Še več, spravljiva teološka drža in siceršnja intelektualna odprtost sta mu bili *conditio sine qua non* za oznanjevanje prave krščanske vere.

Občutek poklicanosti k oznanjevanju prave krščanske vere in želja oblikovati pristno krščansko skupnost med *prelubimi Slovenci*, tj. oblikovati »cerkev slovenskega jezika«, ter zavest o možnostih za njeno življenje, ki je nemalokrat presegala življenje sâmo, so zaznamovali Trubarjevo religioznost in religioznost njegovih sopotnikov. In bili so torišča za nastanek Trubarjevega izvirnega in izjemnega, nemara res genialnega opusa. Rajhmanovo misel o Trubarjevi genialnosti je torej vzeti zares. Razumemo naj jo v polnem pomenu besede *genij*, kot označbo izjemnega in izvirnega Trubarjevega duha, ki pa v očeh Trubarja, kristjana, ni mogel biti njegov, pač pa Kristusov. V čem je bilo tedaj Trubarjevo slovenstvo? Ni bil to le klic poganom, poklicanim k svetosti? Ali ni tega klica slišati že v prvih slovenskih besedah, ki jih je Trubar dal natisniti, besedam *Vsem Slovincem gnado, mir, milost inu pravo spoznane božje skuzi Jezusa Kristusa prosim?* In ustavimo naj se tudi ob tisti veri, ki je v Trubarju videla in še vidi svetnika. Ali ni v Trubarju res videti svetnika? Pa ne svetnika, za kakršnega ga je razglasil Aškerc in ga moremo v *slovenski* veri častiti in mu slediti do danes, pač pa svetnika v pavlinskem smislu in s tem v Trubarjevem lastnem, kot scela religioznega, pobožnega človeka, človeka, ki želi verovati prav in prav tudi živeti. Saj Trubar pravi sam: »Prava krščanska vera iz grešnika naredi svetnika, iz pekla ga postavi v nebesa.«

III.

Slovenska reformacija med romantičnim kladivom in krščanskim nakovalom

»Biti romantičen ni nič drugega kakor stopnjevati kvaliteto,« je zapisal Novalis. In prav tak, ves romantičen, je sodobni slovenski pogled na slovensko reformacijo, Trubarja in njegovo kvaliteto in sicer kvaliteto slovenske reformacije je povzdignil na raven narodne genialnost in nacionalnega svetništva. Oboje pa ima svoje meje. To so meje krščanske resnice, kot jo razodevajo evangeliji ter pisma apostola Pavla. In le v luči te resnice moremo razumevati Primoža Trubarja in slovenske reformatorje in njihov misijonarski reformacijski angažma. Kot nam namreč kaže njihov knjižni in pastoralni opus, so bili slovenski reformatorji zavezani edinole krščanski resnici, še več, morali so ji biti edinole zavezani, če se ji niso hoteli izneveriti in se s tem izneveriti poslanstvu, ki so ga imeli za svojega. Temelj krščanske resnice pa je

prepričanje, da Bog, o katerem piše Biblija in ga je Kristus imenoval Očeta, človeka brezpogojno ljubi, in je prepričanje, da je učlovečenje, smrt in vstajenje božjega Sina edino, kar človekovo življenje sploh osmišlja; in je prepričanje, da je mogoče ob branju Biblije in z molitvijo Boga osebno spoznati in se mu tako približati, in je prepričanje, da je smisel človekovega družbenega življenja mogoče zadobiti le v konceptu krščanske ljubezni, tj. *caritas*. In slednjič je prepričanje o prepričanju samem: namreč, da krščanska vera ni zunaj časa in sveta ali nemara celo zoper svet, pač pa da se po poti razuma in empatije oblikuje v času za svet, tj. v konkretnem historičnem času za konkretno historično okolje.

Spoznati Trubarja-reformatorja in slovensko reformacijo, ju razumeti in empatično počastiti je torej mogoče le ob pripoznavanju krščanskega horizonta, v katerem sta se oblikovala, spoznati ju je mogoče le v njunem lastnem, tj. krščanskem konceptu. Da bi bilo to zares mogoče, pa je potrebno odložiti romantično kladivo, s katerim se kleše sodobni oziroma moderni torzo slovenske reformacije, in pripoznati krščansko nakovalno, na katerega so bila napeta vera in hotenja slovenskih reformatorjev. V spoznavanju njihove vere in njihovih hotenj pa moramo Trubarju in sicer slovenskim reformatorjem seveda verjeti na besedo, verjeti jim moramo na njihovo slovensko besedo.

Post scriptum

Sledeč sporočilu torej, ki so mu bili zavezani slovenski reformatorji, bi morali podobo Primoža Trubarja in slovenske reformacije izrisati precej drugače kot je to po navdihu svojega časa storil Leon Koporc. V osrednjo, glavno ploskev bi mogli postaviti temeljno sporočilo krščanstva, namreč sporočilo o Kristusovem vstajenju – »Ni ga tukaj. Vstal je, kakor je rekel.« (Mt 28,6) –, sporočilo, ki je bilo sicer eden najbolj priljubljenih prizorov protestantske umetnosti. V desno krilo bi mogli postaviti Trubarja-vernika, čigar vera in hotenja so scela in trdno temeljila na tem krščanskem sporočilu, Trubarja torej kot simbol krščanske stanovitnosti. V levo krilo pa bi morali postaviti Trubarjevo velikansko delo: pričavanje za krščansko resnico v slovenskem jeziku.

Literatura

- Elze, Theodor, *Primus Trubers Briefe* (Tübingen 1897).
- Dolinar, France Martin, Cerkvene razmere na Slovenskem v 16. stoletju, *III. Trubarjev zbornik, Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja*, ur. Franc Jakopin idr. (Ljubljana 1996) 148–156.
- Dolinar, Darko idr. (ur.), *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije* (Ljubljana 1986).
- Grdina, Igor, Do „fine moke 00“ mletu Trubarjevo vprašanje, *Stati inu obstatu. Revija za vprašanja protestantizma* 3–4 (2006) 202–235.
- Grdina, Igor, Reformacijski tokovi na Slovenskem, *Zgodovinski časopis*, 61/1–2 (2007) 59–74.
- Grdina, Igor, Primož Trubar na evropski karti duha, *Primož Trubar. 1508–1586. Ob petstoletnici rojstva*, ur. Maja Lozar Štamcar (2008) 9–17.
- Grdina, Igor, Jonatan Vinkler idr. (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja*, knj. I–IV (Ljubljana 2004–2008).
- Grmič, Vekoslav, Korenine Trubarjeve teološke misli, *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 6, ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza (Ljubljana 1986) 129–138.
- Guggisberg, Hans R. (ur.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten* (Heidelberg 1993).
- Ilešič, Fran (ur.), *Trubarjev zbornik* (Ljubljana 1908).
- Jakopin, Franc idr. (ur.), *III. Trubarjev zbornik, Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja* (Ljubljana 1996).
- Janko, Anton (ur.), *Slovenci v evropski reformaciji šestnajstega stoletja* (Ljubljana 1986).
- Jerman Frane, Idejne prvine reformacije, *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 6, ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza (Ljubljana 1986) 121–128.
- Jerše, Sašo (ur.), *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času* (Ljubljana 2009).
- Kerševan, Marko, Protestantizem in slovenska ljudska religioznost v 16. stoletju, *Slovenci v evropski reformaciji*, ur. Anton Janko (Ljubljana 1986) 91–104.
- Kerševan, Marko, Slovenci in protestantizem danes, *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan (Ljubljana 2006) 13–57.
- Kerševan, Marko, Trubarjeva reformacija. Primož Trubar v kontekstu reformacijske teologije, *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše (Ljubljana 2009) 196–214.
- Kerševan, Marko (ur.), *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa* (Ljubljana 2006).
- Kidrič, France, *Primož Trubar* (Ljubljana 1951).

- Kluge, R.-D. (ur.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich* (München 1995).
- Koruza, Jože, Die literarische Forme der Predigten Primus Trubers, *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit*, ur. R.-D. Kluge (München 1995) 268–277.
- Kos, Janko, Trubers Begründung des slowenischen Schrifttums und die metaphysische Wende in der Theologie Luthers, *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit*, ur. R.-D. Kluge (München 1995) 258–267.
- Kurillo, Andrej, Religija in nacionalizem, *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan (Ljubljana 2006) 59–74.
- Kuzmič, Franc, Književnost in teologija Primoža Trubarja, *Primož Trubar. 1508–1586. Ob petstoletnici rojstva*, ur. Maja Lozar Štamcar (2008) 31–35.
- Loserth, Johann, *Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im 16. Jahrhundert* (Stuttgart 1898).
- Lozar, Štamcar Maja (ur.), *Primož Trubar. 1508–1586. Ob petstoletnici rojstva* (Ljubljana 2008).
- Melik, Vasilij, Mesto reformacije v slovenski zgodovini, *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 6, ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza (Ljubljana 1986) 15–19.
- Mihelj, Sabina, Protestantizem in slovenski nacionalizem. Analiza medijskih reprezentacij ob dnevu reformacije (1992–2003), *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan (Ljubljana 2006) 75–142.
- Mörke, Olaf, *Die Reformation – Voraussetzungen und Durchsetzung* (München 2005).
- Neweklowsky, Gerhard idr. (ur.), *Protestantizem pri Slovencih – Protestantismus bei den Slowenen* (Wien 1984).
- Paternu, Boris (ur.), Protestantism and the Emergence of Slovene Literature, *Slovene Studies* 1–2 (1984).
- Pogačnik Jože, Kulturološki model reformacije v jugovzhodni Evropi, *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 6, ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza (Ljubljana 1986) 75–91.
- Pogačnik Jože, Begriffsbestimmung der Kultur in der slowenischen Reformation, *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, ur. R.-D. Kluge (München 1995) 211–225.
- Pogorelec, Breda, Koruza, Jože (ur.), *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 6 (Ljubljana 1986).
- Pörtner, Regina, Confessionalisation and Ethnicity. The Slovenian Reformation and Counter-Reformation in the 16th and 17th Century, *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002) 239–278.
- Prijatelj, Ivan, *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* (Ljubljana 1908).

- Raeder, Siegfried, Primus Trubers Lehre vom Abendmahl, *Slovenci v evropski reformaciji šestnajstega stoletja*, ur. Anton Janko (Ljubljana 1986) 149–164.
- Raeder, Siegfried, Die theologische Orientierung slowenischer Reformatoren, *III. Trubarjev zbornik. Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja*, ur. Franc Jakopin idr. (Ljubljana 1996) 73–85.
- Rajhman, Jože, Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557–1575), *Slovenci v evropski reformaciji šestnajstega stoletja*, ur. Anton Janko (Ljubljana 1986) 165–172.
- Rajhman, Jože (ur.), *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana 1986).
- Rajhman, Jože (ur.), *Pisma slovenskih protestantov* (Ljubljana 1997).
- Rajšp, Vinko idr. (ur.), *Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber 2008 [...]* (Ljubljana, Dunaj 2011).
- Rupel, Mirko, *Primož Trubar. Življenje in delo* (Ljubljana 1962).
- Rupel, Mirko (ur.), *Drugi Trubarjev zbornik. Ob štiristoletnici slovenske knjige* (Ljubljana 1952).
- Rupel, Mirko, Berčič, Branko (ur.), *Slovenski protestantski pisci* (Ljubljana 1966).
- Sakrausky, Oskar, Die theologische Bedeutung der Bibelübersetzung Jurij Dalmatins, *Carinthia I* 171 (1981) 159–170.
- Sakrausky Oskar, Die europäische Bedeutung der Reformation in Slowenien, *III. Trubarjev zbornik. Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja*, ur. Franc Jakopin idr. (Ljubljana 1996) 101–109.
- Sakrausky, Oskar (izd.), *Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk* (Wien 1989).
- Schindling, Anton idr. (ur.), *Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg* (Stuttgart 2011).
- Šmitek, Zmago, Trubar in Turki, *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza (Ljubljana 1986) 159–169.
- Štuhec, Marko, Nekatera izhodišča sodobnega zgodovinopisja o reformaciji, *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše (Ljubljana 2009) 33–44.
- Vitorović, Nenad Hardi, Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva, *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan (Ljubljana 2006) 217–263.
- Vitorović, Nenad Hardi, Protestantska ‚politična teologija‘. Jürgen Moltmann, Miroslav Volf, Eberhard Jüngel, *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan (Ljubljana 2006) 265–324.
- Vitorović, Nenad, Politčne razsežnosti Trubarjeve reformacijske misli, *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše (Ljubljana 2009) 273–284.
- Ziherl, Boris, Družbeno-politični temelji reformacijskega gibanja na Slovenskem, *Drugi Trubarjev zbornik. Ob štiristoletnici slovenske knjige*, ur. Mirko Rupel (Ljubljana 1952) 7–14.

Zupan, Sabina, *Umetniški opus Leona Koperca*, diplomska naloga (Ljubljana 2004).
Žvanut, Maja, *Prelubi Slovenci, njihova vera, pobožnost in praznoverje, Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše (Ljubljana 2009) 133–142.

Prva različica eseja je bila kot znanstvena razprava z naslovom »Apoteoza Primoža Trubarja – Romantični pogled na slovensko reformacijo in njegove meje« objavljena v *Stati inu obstati – Revija za vprašanja protestantizma*. – Jerše Sašo, Apoteoza Primoža Trubarja – Romantični pogled na slovensko reformacijo in njegove meje, *Stati inu obstati* 15/16 (2012) 208–228.



Božo Repe

RUDOLF MAISTER

Od zgodovinske osebnosti do osrednje mitološke figure slovenskega kolektivnega imaginarija

»Pogumna, neustrašna, nenavadna, karizmatična [...], takšna naj bi bila Maistrova pot. Takšen je bil general in pesnik Rudolf Maister. Drzno in odločno je zavzel državne in narodne meje ter postavil temelje današnji slovenski državi. Vendar kljub temu v slovenskem kolektivnem spominu dolgo ni zasedel ustreznega mesta. V novih časih pa se je Rudolf Maister kot feniks dvignil iz pepela... General široko odpira vrata in spet samoza-vestno, usodno premika meje: za nov pogled na slovenske kraje in za novo pot v prihodnost.«

Uvodni zapis na spletni strani www.rudolfmaister.si

Citirani zapis je le ena izmed mnogih nekritičnih glorifikacij, ki danes spremljajo ime Rudolfa Maistra. Možakar v uniformi, s košatimi brki in sabljo v današnji slovenski krajini spomina stoji visoko nad vsemi drugimi. Na vrh, višji od simbolnega Triglava, je prišel po tridesetletnem premočrtnem vzponu. Leta in desetletja prej je bila njegova pot mnogo bolj ovin-kasta. Potrpežljivo je moral čakati v anonimnosti ali prenašati za zgodovinske osebe običajne bodisi stvarne bodisi nestvarne politične in strokovne kritike svoje osebnosti in svojega dela.

Spletno poizvedovanje – za natančno število bi bila potrebna raziskava, ker podatki danes še niso sintetizirani – pokaže, da je danes po Maistru poimenovanih več kot šestdeset ulic, šol, društev itd. Ima številna spominska znamenja, table in druga obeležja, svoj državni praznik, raznolike oblike čaščenja ob obletnicah, npr. leto Rudolfa Maistra, ki je bilo leta 2024 po odloku Vlade Republike Slovenije, društva ki sistematično skrbijo za njegovo mitiziranje ...

Prva obeležja Maistra so nastala še v času Kraljevine SHS, sledilo jih je tudi nekaj v času Socialistične republike Slovenije. Njegov doprnski kip je bil v občinski stavbi v Mariboru postavljen leta 1926, nato je bil še pred prihodom nemške okupatorske vojske v mesto umaknjen. Po vojni je doživel več selitev, med njimi je bil leta 1971 iz muzeja, kjer je bil pospravljen v pozabi, vrnjen v občinsko stavbo, leta 1978 je bil prestavljen pred osnovno šolo Šentilj, nato pa v kadetnico. Ob obletnici leta 1958 so borci za severno mejo v Mariboru dobili spomenik, na katerem je stiliziran lik generala Maistra. Če k temu dodamo še celopostavni kip v Kamniku iz leta 1970, pa celopostavni spomenik iz leta 1987 na tedanjem Leninovem, sedaj Maistrovem trgu v Mariboru – danes vleče sabljo proti Hrvaški, da ne bi prišlo do avstrijske jeze, če bi jo obrnil proti Šentilju – in nekaj drugih spominskih obeležij in poimenovanj, bi bilo to morda z dodatnim kipom v Ljubljani in še čem glede na njegovo zgodovinsko vlogo povsem spodobna obeležitev tudi v samostojni državi. A ne, po slovenski osamosvojitvi se je sprožil maistrovski plaz glorifikacije: spomenik na konju v Ljubljani pred glavno železniško postajo (1999), že naslednje leto še eden pred ministrstvom za obrambo, nato v Kranju (2002), Ljutomeru (2010), Ptuj (2012) ...

Maistra prekaša le ena zgodovinska figura, France Prešeren, namreč. Ta ima daleč čez sto poimenovanj kulturnih institucij, ulic, trgov in mnogo drugega, najbolj prestižno kulturno nagrado, vrsto spominskih obeležij, najbolj prepoznaven slovenski spomenik v Ljubljani, še enega manjšega na Bledu, pa v številnih drugih državah, v Pragi, Splitu, Zagrebu, nazadnje ga je leta 2018 dobil v Podgorici. A Prešeren in Maister resnici na ljubo le nista iste kategorije zgodovinskih osebnosti. Prešeren je bil ključna osebnost pri oblikovanju slovenskega jezika in kulture, pri nastanka naroda, torej, Maister pa je bil lokalni vojaški poveljnik, pomemben za ohranitev dela slovenskega ozemlja.

A bodimo razumevajoči in Maistra sprejmimo v kategorijo tistih vojakov, ki so »postavili temelje današnji slovenski državi,« kot pravi vzhičeni stavek

na spletni strani Maistrovih poti. Če ga damo v družbo dveh takih, tj. Josipa Broza - Tita, poveljnika jugoslovanske partizanske vojske, edinega zavezniškega poveljnika, ki je bil v bitkah ranjen, predsednika Jugoslavije, najbolj zaslužno zgodovinsko osebo, da je Slovenija dobila republiško državnost in spremenila zahodno mejo, ter Franca Rozmana - Staneta, legendarnega partizanskega poveljnika, je Rudolf Maister absolutni zmagovalec. Tito, pri katerem se vojaška funkcija potencira s politično in državniško, je padel na kakšnih od dvajset do trideset poimenovanj, edini impozantni celopostavni kip v nadnaravni velikosti je uspel ohraniti le v Velenju, nekdanjem Titovom Velenju. Komandantu Stanetu je uspelo ohraniti med petnajst in dvajset poimenovanj, nekaj spominskih obeležij – osrednji je v vasi Lokve pri Črnomlju, kjer je bil glavni štab partizanske vojske in kjer so v spomin nanj redna spominska srečanja –, in osrednji spomenik v Ljubljani, ki je hkrati spomenik partizanskemu boju z alegorijo zmage. Pri slednjem pa gre bolj kot ne za t. i. »nevidni spomenik«, mimo katerega ljudje na križišču Slovenske ceste in Šubičeve ceste hodijo, ne da bi ga zares videli oziroma zaznali. Komendant Stane je dobil tudi svoj spominski kovanec. Slovenska vojska ima do njega ambivalenten odnos, ki je v partitokratski, ideološko razdeljeni Sloveniji odvisen od tega, kdo vlada in kdo ima obrambnega ministra, saj po fevdalni delitvi resorjev in interesov ministri postanejo praktično absolutni gospodarji na svojem področju. Vojašnico v Ljubljani, ki je bila imenovana po Francu Rozmanu – Stanetu, so v času desnega ministra Aleša Hojsa leta 2012 preimenovali po Edvardu Peperku, padlem teritorialcu pri Trzinu. Svojo vojašnico je Franc Rozman - Stane za uteho dobil v času levega ministra Romana Jakliča leta 2013 v Celju.

Rudolf Maister je Slovenski vojski še posebej prav prišel tudi zato, ker je lahko od njega in prostovoljcev za severno mejo – po novejših interpretacijah »prve slovenske vojske« – naredila zgodovinski lok do teritorialne obrambe v času osamosvojitve in s tem do Janeza Janše, ki pa ga večinski del slovenske javnosti le ne sprejema kot neposredne figure »osvoboditelja«, njegovi zvesti privrženci pa si, nasprotno, na Maistrovem mestu čaščenja želijo prav njega. Zadnja v vrsti takšnih poskusov sta bila ustanovitev Muzeja osamosvojitve, ki naj bi postal nekakšen mavzolej osamosvojiteljske elite, in pobuda za postavitve spomenika slovenski osamosvojitvi. Prvi je propadel, drugi se bo izvedel, kako in s katerimi obrazi na spomeniku, je seveda odvisno od tega, kdo bo ob odkritju spomenika na oblasti.

Z Maistrom se je novodobna vojaška indoktrinacija izognila partizanski vojski ali jo vsaj v daljšem zgodovinskem loku minimizirala. Hkrati pa je odprla prostor za interpretacijo, da sta »prvi« slovenski vojski ob koncu prve svetovne vojne med drugo svetovno vojno sledili dve ideološko različni, partizanska in domobranska, obe slovenski, čeprav slednja sicer pod nemškim nadzorom in z dvakratno prisego Hitlerju. To pa ni nekaj, kar bi se v novodobni politični vzgoji posebej izpostavljalo.

Josip Broz - Tito in Franc Rozman - Stane, некоč oba simbola jugoslovanskega in slovenskega narodnoosvobodilnega boja in državnosti, sta postala žrtvi političnih sprememb po letu 1991 in ostrega ideološkega in kulturnega boja, ki jim je sledil in v katerem je prišlo do številnih preimenovanj. Tito je bil deležen celo pravno zaukazane interpretacije zgodovine, saj je ustavno sodišče prepovedalo, da bi se ulica v Ljubljani zaradi avtokratske narave režima in zločinov v času Jugoslavije poimenovala po njem. Prepoved je postala nekakšen precedens – preprečiti še kakšne podobne poskuse poimenovanja.

V nasprotju s stigmatiziranimi dotedanjima vojaškima junakoma, je nova ideološka stvarnost samostojne države Rudolfu Maistru omogočila vzpon na slovenski spominski Olimp.

Tudi del strokovnega zgodovinopisja je po osamosvojitvi sodeloval pri mitizaciji Rudolfa Maistra. Procesi zgodovinopisne revizije so bili sicer mnogo širši in globlji, Maister je le del, resda pomemben del, mozaika reinterpretacij dotedanjih zgodovinskih spoznanj. Te so v zgodovinopisju nujne, potrebne in del naravnega, nenehnega procesa spoznavanja preteklosti. Vendar je tu šlo za nekaj drugega. Šlo je za stvarnost nove, mlade in relativno lahko nastale države, ki razen želje po vstopu v EU ni vedela, kaj bi sama s sabo. Nenadno doseženi »vrh« zgodovine je bilo zato treba zgodovinsko-logično utemeljiti. Temu se je iz različnih razlogov, naj so bili ideološki, politični, oportunistični, koristoljubni, hitro prilagodil tudi del zgodovinopisja. In je, tako kot sicer povsod po Balkanu, z interpretacijami za nazaj, »izoliranjem« nacionalne zgodovine od širših procesov, z gradnjo »zgodovinskih mostov« in vzpostavljanjem premočrtne zgodovine pomagal ustvariti novo podobo slovenske preteklosti. Leta 1992 je zgodovinar Janko Prunk s knjigo *Slovenski narodni vzpon* konjunktorno zakoličil novi trend, ki se izraža v hribo-lazniškem, povednem naslovu. Temu so sledile številne druge študije o »slovenski osamosvojitvi« leta 1918 in Državi SHS. Ta je iz enomesečne prehodne tvorbe večjega dela avstroogrskih južnih Slovanov, ki je bila del

širšega jugoslovanskega procesa združevanja, naenkrat postala prva oblika slovenske državnosti.

Seveda bi bilo poenostavljeno, pa tudi krivično, vse, kar je bilo o Maistru pa tudi sicer o njegovem obdobju napisanega, vreči v isti koš, ker veliko vidikov tedanjega časa in njegovega delovanja in življenja do tedaj ni bilo obravnavanih ali pa so bili obravnavani le pomanjkljivo. Ampak že tako veliko povečanje zanimanja zanj, vzpostavljanje društev in inštitucij itd., ki so se ukvarjale izključno z njim ter financiranje raziskav, razstav, spominskih sob, razprav in javnih diskurzov, ki so Maistra obravnavali iz različnih perspektiv, od vojaške in politične do kulturne in simbolne, je samo po sebi pokazatelj naprežanja vzpostavljanje njega kot središčno figuro slovenske samostojne države. Ob tem se neizogibno zastavlja vprašanje, namreč, ali je bil Maister predtem, tj. v obdobju socializma, zapostavljen ali obravnavan nepravilno? Tako percepcijo je novi pogled na zgodovino dejansko vsaj ustvaril: Maister je bil zapostavljen, zgodila se mu je zgodovinska krivica, in pika. Skorajda v vsakem zapisu o Maistru je možno prebrati to trditev.

Analitičen pregled pisanja o Maistru v strokovni in poljudni literaturi prejšnjega obdobja tega ne potrjuje. Še več, trdimo lahko, da je bil Maister z zgodovinopisnega stališča v socialističnem obdobju obravnavan bolj objektivno, kot to velja za obdobje po osamosvojitvi. Torej se bolj kot vprašanje, koliko se je Maistru dejansko godila krivica v prejšnjem obdobju, postavlja vprašanje, kako (ne)kritično je obravnavan in slavljen v novem ideološkem in narodnostnem konceptu zgodovine po nastanku samostojne države. Vse to so teme, ki bodo slovensko zgodovino pisje še dolgo zaposlovale.

Kritika dotedanje obravnave Maistra se je sicer začela že konec osemdesetih let, ob iztekanju slovenskega jugoslovanskega obdobja. S spominskim zbornikom *Boj za Maribor 1918–1919* ga je začel zgodovinar, novinar, urednik, vojaški častnik Janez J. Švajncer.

Švajncer v uvodu k tej svoji knjigi o Maistru uporablja danes povsem uveljavljen običajen apologetski slog in kaže odločno averzijo do Kraljevine SHS in nato Kraljevine Jugoslavije in njene vloge pri določitvi meja. Jedro njegove kritike je, da tudi v socialističnem obdobju, enako kot v kraljevini, slovenski boj za narodno svobodo leta 1918 ni bil predstavljen in obravnavan kot nekaj izvirnega, marveč zgolj kot prehod iz ene monarhije v drugo in kot posledica nekaterih drugih bolj ali manj pomembnih dogodkov. V njih pa so odločilno

vlogo imele velike sile, torej je srbska vojska v Sloveniji naredila eno samo veliko škodo, edino ozemlje, ki da smo ga dobili, pa da je tisto, ki ga je osvojil general Maister. Maistrova vojska da ni bila samo skupek prostovoljcev, kot so jih podcenjevalno imenovali, pač pa da je bila na ravni prave sodobne armade. V širšem političnem kontekstu pa da se enomesečni prehodni državi avstroogrskih Južnih Slovanov Državi SHS ni priznavalo, da je šlo za samostojno in neodvisno republiko.

Naj za ilustracijo Švajncerjevih zgodovinopisnih akrobacij navedemo naslednjo trditev: »Svoje meje na severu leta 1919 smo si Slovenci potegnili sami, s svojimi oficirji in vojaki. Česar nismo obdržali takrat, pa je uspelo tujcu.« Švajncer to dokazuje s trditvijo, da je slovensko-srbska ofenziva maja in junija 1919 na Koroškem sicer vojaško uspela, kljub temu pa »smo Slovenci izgubili celo popolnoma slovenske dele Koroške«.

Švajncer je ob tem »pozabil«, da je bila uspešna jugoslovanska ofenziva popravljanje katastrofalne slovenske ofenzive aprila 1919, zaradi katere so Avstrijci pognali Slovence čez Dravo, prišli do Slovenj Gradca, pa skozi predor v Področci skorajda pred Jesenice. Če bi bilo to stanje izhodišče za pogajanja na pariški mirovni konferenci in bi se njegova trditev, da »česar nismo obdržali takrat, pa je uspelo tujcu«, uresničila, bi bila Slovenija danes zagotovo pač precej skrčena, ob tem, da so v kritičnih trenutkih prodiranja italijanske vojske novembra 1918 njen pohod v Ljubljano, ki ga je vlada SHS celo pripravljala, preprečili srbski vojaki, vojni ujetniki, ki so se vračali iz ujetništva. Uspešna ofenziva, med katero je jugoslovanska vojska pod poveljstvom Krste Smiljanica popravila katastrofalno aprilsko ofenzivo, pa kasnejšega plebiscita ni mogla rešiti. Ta je bil prvenstveno zgrešenost tedanje slovenske politike.

Tezo, da je bila Maistrova zgodovinska vloga omalovaževana, zanikana ali zamolčevana, je po osamosvojitvi začel zagovarjati tudi Bruno Hartman, literarni zgodovinar, dramatur ter prevajalec in publicist, v svoji knjigi *Rudolf Maister – General in pesnik* iz leta 1998. A tedaj je Hartman negativno obdobje v dojemanju Maistra omejil predvsem na prvi dve desetletji po drugi svetovni vojni: »V sedemdesetih in osemdesetih so se začele razmere spreminjati: duhovna moč še živih Maistrovih sobojevnikov je v novem rodu prebudilo drugačno dojemanje generala Maistra,« je pisal.

Maistrovi soborci so poleg svojih drugih zadev leta 1966 res dosegli tudi ustanovitev Zveze borcev za severno mejo. Vendar ima Hartmanova ugotovitev

svoj drug razlog. Prav Hartman je bil namreč tisti, ki je v sedemdesetih in osemdesetih letih napisal glavna besedila o Maistru, vključno s prispevki za slovenske in jugoslovanske enciklopedije in leksikone. In drugi so povzemali po njem. Brez dvoma je Hartman Maistrovo vlogo kot sicer odličen intelektuallec znal postaviti v pravi zgodovinski kontekst. Po Hartmanu naj bi obravnav generala Maistra v socialističnem obdobju izhajala iz razredne percepcije, pri čemer naj bi prednjačili slovenski komunisti. Ti naj bi v njem videli sovražnega predstavnika delavskega razreda. Podobno torej, kot so gledali nanj avstrijski socialdemokrati, slednji sicer tudi z nacionalno konotacijo, ker naj bi šlo za predstavnika sovražnega slovenskega meščanstva.

Koliko je bilo tovrstne politične obravnave in kakšen vpliv je imela, je težko soditi, saj literatura konkretnih primerov ne navaja. Za potrditev ali zavrnitev take ocene, bi bilo potrebno kar nekaj zgodovinskega napora, pregleda govorov politikov – med katerimi so bili nekateri vplivni tudi med prostovoljci, npr. Franc Leskošek - Luka –, sestankov partijskih in drugih organov in komisij, ki so bili zadolženi za zgodovino. Morda, toda tu gre za ugibanje, se je kaj od tega dogajalo na lokalni ravni, ker Maribor v tistem času ni ravno slovel po razgledanih partijskih funkcionarjih. Je pa še danes tam mogoče slišati kritike na račun tedanjih posameznih vodilnih slovenskih funkcionarjev, ki naj bi bili sovražni do Maistra, a brez navedb virov.

Edina večja znana partijska obravnav Maistra se je zgodila v oktobru leta 1977, ko je o njem na pobudo CK ZKS razpravljala skupina zgodovinarjev, France Filipič, Rado Jan, Dušan Nečak, Janko Pleterski, Mirko Stiplovšek, Tone Zorn in Milan Ževart. Razprava je bila sklicana zaradi pobud in predlogov, da se Maistru v Mariboru postavi spomenik. Uvodoma je Rado Jan dejal, da se »ob tem zdravorazumsko povsem utemeljenem zahtevku v zgodovinski publicistiki pojavljata dve nasprotujoči si oceni o njem. Prva gleda nanj zgolj z nacionalnega vidika in pri tem zanemarja socialno razredni vidik, druga zapostavlja ljudsko-meščansko nacionalni vidik in izpostavlja zgolj socialistično delavski razredni vidik. Za prve je Maister idealiziran narodni junak, za druge skoroda ‹beli general›. Takšne so polarizacije. Povsem pravilna ni ne prva ne druga ocena.«

Razprava je bila analitična, na visokem strokovnem nivoju in razprava prav nič ne kaže na odklonilnost do Maistra ali njegovo omalovaževanje. Pravzaprav bi si lahko le želeli, da bi da bi se podobno profesionalen odnos ohranil tudi po osamosvojitvi. Naj izpostavimo nekaj poudarkov iz razprave. Opozorimo naj zlasti na poglobljeno in celovito analizo Maistra in njegovega zgodovinskega

konteksta, ki jo je naredil že omenjeni Janko Pleterški. V ideološko političnem kontekstu ga je res imel za »produkt tedanje vladajoče meščanske ideologije. To je bila ideologija slovenskega, narodno bolj radikalnega, liberalnega meščana«. Vendar je Pleterški Maistra postavil v nacionalni in širši mednarodni kontekst. Glede potrditve smrtne obsodbe dveh obsojencev, kar je bila v tistih časih ena glavnih kritik Maistra, pa je rekel: »To je nedvomno dejstvo in nimamo nobenega namena opravičevati ga. Seveda moramo vedeti, da je bil Maister vojaški poveljnik, ki mu je to padlo po sili razmer na mizo in se je moral o tem odločiti. Odločil se je tako. Vendar, če bi šli sedaj samo s tega vidika, potem je seveda treba vedeti, da je hkrati v Dravogradu pet obsojencev pomilostil [...] Tudi to je treba gledati v kontekstu«. Podobno je glede smrtnih obsodb ocenjeval Milan Ževart, ki je tudi prikazal Maistrove razloge za odnos do stavke železničarjev. Zatrdil je tudi, da v gradivu ni podatkov o Maistrovi vlogi pri dušitvi upora. Mirko Stiplovšek je v analizi stavke povedal, da je imela stavka prevladujoč nacionalno-politični značaj, socialno-ekonomski pa je bil drugotnega pomena in tega so skušale tedanje slovenske oblasti rešiti.

Glede spomenika se razpravljavci niso opredeljevali, opozarjali so na premislek, kakšna bo reakcija Avstrije, kaj bi to pomenilo za manjšino – bil je to namreč čas hudih pritiskov na slovensko manjšino na Koroškem – in razmišljali, da bi bilo takemu spomeniku smiselno dati kontekst tvorca domovine in doma, kot so Poljaki storili s Pilsudskim, ker to mednarodno ne bi bilo problematično. Problem naj bi sicer po informaciji Filipiča v Mariboru rešili tako, da bi nova osnovna šola dobila ime po boricah za severno mejo, Maistrov spomenik iz avle občinske skupščine pa bi šel v javni prostor pred šolo v Šentilju, ki nosi ime po generalu Maistru. S tem bi se izognili spomeniku na konju, ki s sabljo kaže proti Avstriji.

Kot najbolj kritičen pisec o Maistru je bil po osamosvojitvi ocenjevan France Klopčič, še posebej njegova knjiga *O preteklosti drugače* iz leta 1984. Klopčič, predvojni komunist, ki je leta preživel v sovjetskem gulagu in bil velika moralna avtoriteta, naj bi Maistra ocenjeval s stališča historičnega materializma in sovjetske politične kritike osebnosti po Stalinovi smrti.

Klopčič v knjigi – gre za ponatisnjen članek, ki je najprej izšel v Časopisu za zgodovino in narodopisje leta 1979, že tam pa je nanj odgovoril Lojze Ude – pravi, da pri priznavanju zaslug boja za Maribor in severno mejo ni razlik in ta mnenja so prevladujoča, vendar »v pretiravanju zaslug zaidejo v skrajnost, v kult osebnosti Maistra. Kot poveljnik vojaških sil je pokazal akcijsko

sposobnost, razumevanje perečih nalog in politični pogum. Izrazil je avtentičen interes za osvoboditev Slovencev, za narodno oblast. V tem smislu je Maister nosilec občaslovenskih interesov, ki je z obrambo in utrditvijo severne meje znatno prispeval k osvoboditvi Slovenije, a s tem k ustanovitvi nove jugoslovanske države«. Klopčič sicer pri tem poudarja, da imajo velike zasluge tudi drugi častniki in vojaki in da brez njihove požrtvovalnosti »sam Maister, pa naj ga še tako kujejo v oblake, ne bi mogel biti, kar je postal«. V nasprotju z ocenami, da je Maister predstavljal interese in cilje liberalnega slovenskega meščanstva, pa Klopčič trdi, da so »viharni prevratni dnevi jeseni 1918 dvignili prav Maistra iz nižin naroda, kakor dela vsaka pristna revolucija. V obrambi Maribora in severne meje se ni našel na vodilnem mestu noben poklicni politik in strankarski zastopnik, sposoben za to nalogo, ki jo je izpolnil Maister«. Kot zaslugo mu šteje tudi, da je šel dlje od Narodnega sveta v Ljubljani. V nadaljevanju pa Maistru očita, da je dal zadušiti vojaški upor v Mariboru in da je bil to protiljudski akt, saj so vojaki izražali socialne interese ljudstva. Mimogrede, Lojze Ude je Klopčiču med drugim ugovarjal z zanimivim argumentom, da obsojena in ustreljena vojaka nista bila boljše-vika, ker sta se spovedala, prejela zakramente in nista umrla junaške smrti, kot je to običajno za boljše-vike.

Skratka Maister je po Klopčiču izpolnil narodne cilje, odpovedal pa je pri socialnih in tu »zgodovina zariše kruto ločnico«. Jedro njegove kritike sicer ni toliko na Maistru kot na slovenskem meščanstvu: »Pomembnejše se mi zdi ugotoviti, da je bil Maister v bojih za severno mejo na ravni, ki bi jo moralo doseči in zavzeti slovensko meščanstvo kot razred, a tega ni storilo. Ni bilo sposobno zagotoviti pravične, to je etnične meje slovenskega naroda na zahodu. Proti Italijanom ni poslalo niti enega vojaka, izgubili smo Slovensko primorje, 400.000 ljudi in to je bil polom slovenske buržoazije, ki na zahodni fronti ni promovirala ne Maistra ne borcev za severno mejo. Ker se je slovenska buržoazija, ki je vodila slovensko družbo v svojih dejanjih naslanjala na zgrešene politične zamisli, ali pa jih sploh ni imela, ni bil dosežen cilj Zedinjene Slovenije.«

Med zgrešenosti Klopčič šteje »pogubno antantofilstvo« in nekritično vero v ZDA in Wilsona, pa tudi »strah pred nezadovoljnim in puntarskim ljudstvom.« »Dogodki kot oktobrska revolucija in revolucionarni razvoj v Evropi so slovensko meščanstvo dobesedno držali za vrat,« je tedaj še pisal Klopčič.

Če odmislimo t. i. historični materializem, ki ga lahko očitamo Klopčiču in obenem posodobimo njegovo razredno izrazoslovje, se njegove ugotovitve ne

razlikujejo kaj bistveno od tistega, kar lahko beremo v današnjih resnejših zgodovinopisnih študijah.

Brez dvoma Rudolfu Maistru ne moremo odrekati pomembnega položaja v procesu oblikovanja slovenskega nacionalnega zavedanja v obdobju po prvi svetovni vojni in prav posebej ne zaslug za pridobitev ozemlja, saj je na terenu odigral ključno vlogo pri zagotavljanju, da je Maribor z okolico ostal del Slovenije. Vendar pa bi bilo pretirano trditi, da je celotna Štajerska avtomatično postala del Slovenije zgolj zaradi njegovega delovanja. Arhivi pariške mirovne konference in držav udeleženk namreč kažejo, da je bilo odločanje o mejah odvisno od številnih dejavnikov, kot so ocene komisij na terenu, politične intervencije, diplomatska dogovarjanja in drugo. Na koncu so ključno vlogo odigrali glavni zmagovalci, »veliki štirje«, pred tem pa predsednik komisije za meje André Tardieu. Obvladovanje ozemlja je v konkretnem mariborskem primeru, kljub nemškim demonstracijam in streljanju, imelo določen vpliv na diplomate. Kaj lahko pa bi bilo tudi obratno, kot je bilo v primeru jugoslovanske osvojitve Celovca. Vendar je jugoslovanska vojaška intervencija z uspešnim prodorom kljub zapovedanemu umiku na demarkacijsko linijo odmaknila verjetno razpravljanje o meji na zatečenem stanju po neuspehi aprilski ofenzivi leta 1919. To pa bi lahko pripeljalo do izgube tudi velikega dela današnje slovenske Koroške.

Rudolf Maister je bil kot intendantski častnik sposoben organizator, kar je bilo v tistem odločilnem času ob improvizirani, šibki, omahujoči in različnim vplivom podvrženi vladi SHS v Ljubljani odločilno. S pomočjo Antona Rosine, poslovneža in podjetnika iz Maribora ter širše mreže podpornih organizacij in posameznikov, ki prispevali k oblikovanju in financiranju Maistrovih sil in vsaj minimalno plačevali Maistrove prostovoljce – kdo pa bi se v času lakote in pomanjkanja, po štirih letih vojne šel borit zastonj –, je uspel organizirati solidne prostovoljske enote. To je bilo pomembnejše, kot če bi se bojeval sam, čeprav je sicer v majski in junijski ofenzivi leta 1919 sodeloval kot poveljujoči častnik. Brez te organizacije prostovoljskih enot za bojevanje sploh ne bi bilo. V tem kontekstu je Maistrova vloga za Maribor, mesto, ki je v 20. stoletju izgubilo najprej nacionalno, po razpadu Jugoslavije pa še razredno identiteto, gotovo simbolna. Ima pa tudi aktualni pomen, saj se danes nemški in avstrijski vpliv v mesto in okolico vztrajno vračata – ekonomske investicije, okrog štirinajst tisoč ljudi iz mesta in okolice na dnevnem na delu v Avstriji.

A vrnimo se k našemu začetnemu vprašanju. Zakaj je sicer pomembna zgodovinska osebnost v slovenskem kolektivnem imaginariju prerasla svojo

zgodovinsko vlogo v svojem času in ni več zgolj zgodovinski lik, vreden obravnave v dobrem in slabem, temveč mit? Zakaj je Maister za nazaj postal mitska figura, ki presega vse vladarje, celo cesarja Franca Jožefa in maršala Josipa Broza - Tita? Zakaj je postal utelešenje imaginarnega, mesijanskega kralja Matjaža, ki se je prebudil šele potem, ko je država že nastala in Rudolfa Maistra, generala in pesnika, za nazaj vzpostavil kot osrednjo figuro bojevnika za slovensko zemljo, kulturo in jezik?

Vzroki za to so zapleteni, tako psihološki kot ideološki, pomembna pa je tudi že orisana reinterpretacija slovenske identitete, ki so jo po slovenski osamosvojitvi na vsak način hoteli ločiti od svojega jugoslovanskega obdobja. Zgodovina, ki je bila v preteklosti obravnavana v kontekstu širše jugoslovanske, je bila po osamosvojitvi izolirana na ozko prizmo slovenskega nacionalnega gibanja. Maister je zaradi svojega prispevka k zaščiti dela slovenskega ozemlja postal idealen kandidat za ključno simbolno figuro slovenske osamosvojitve, saj iz glavnega živečega vojaškega osamosvojitelja zaradi kulturnega boja in poznavanja tistega, kar se je v resnici zgodilo med desetdnevno vojno, kljub trudu desnega političnega spektra ni bilo mogoče narediti kralja Matjaža. In tako je figura Maistra v nekaj letih po osamosvojitvi prešla iz vloge domoljubnega generala v status nacionalnega simbola.

To seveda ni edinstven primer. Nasprotno, gre za pogost pojav, značilen za nacionalne države, še posebej majhne. Naj si zato ob koncu fenomen zgodovinske metamorfoze Rudolfa Maistra ogledamo še skozi tri teoretične pristope.

Z analizami transformacije zgodovinske osebe v kulturno figuro z mitološko težo so se in se do danes ukvarjajo mnogi pisci. A za ta konkreten primer lahko zelo nazorno uporabimo metodologije mitov in znakov, kot so jih v svoji delih razvili francoski filozof Roland Barthes, ameriški zgodovinar, filozof, pisatelj romunskega porekla Mircea Eliade in italijanski zgodovinar in literarni zgodovinar Umberto Eco, trije zagotovo najbolj eminentni pisci svoje stroke. Čeprav izhajajo iz različnih teoretskih okolij, vsak izmed njih ponuja pomembno perspektivo za razumevanje, kako in zakaj neka osebnost vstopi v mitološki register kulture. Povezuje jih prepričanje, da mit ni pasivna stvar neke preteklosti, temveč aktivna kategorija vsakokratna sodobnosti. Eliade bi Maistra interpretiral kot sakralnega ustanovitelja, ki v arhetipskem smislu vzpostavlja svet, Eco kot kulturni znak, ki omogoča sodobno pripoved o narodni identiteti, in Barthes kot ideološki mit, ki prikriva zgodovinske napetosti in projicira narod kot večno danost.

1.

Maister kot sakralna figura

Mircea Eliade v svojih delih, predvsem v *The Sacred and the Profane – The Nature of Religion* (1957) in *Myths, Dreams and Mysteries* (1960), utemeljuje mit kot strukturirani izraz arhetipskih izkušenj, ki posamezniku in skupnosti omogoča orientacijo v svetu. Ključna razlika med sakralnim in profanim prostorom in časom omogoča, da zgodovinske osebnosti v določenih kulturnih okoliščinah prevzamejo status arhetipskih junakov. Eliadejev koncept „herosa civilizatorja“, tj. junaka, ki z dejanjem ustvarja red iz kaosa, ponuja okvir za razumevanje Maistra kot figuro ustanovitve. Ob koncu prve svetovne vojne, ko se na ozemlju razpadajoče Avstro-Ogrske ustvari politični, mednacionalni, vojaški in teritorialni kaos, Maister nastopi kot nosilec reda: zameji prostor, brani narod, vzpostavi simbolno in dejansko suverenost. V kulturnem spominu njegovo dejanje ni zgolj zgodovinski dogodek, temveč ritualni trenutek, ki se v kolektivnem imaginariju neprestano ponavlja. Kot pravi Eliade, se mit vedno znova obnavlja skozi ritual, in tako Maistrov dan, ki ga obeležujemo kot državni praznik, postane obred ponovne vzpostavitve svetega reda. To Maistrov lik dvigne v sakralno sfero.

2.

Maister kot funkcionalni mit

Umberto Eco v knjigah *A Theory of Semiotics* (1976) in *Inventing the Enemy and Other Occasional Writings* (2012) poudarja, da se znaki, simboli in miti v sodobni družbi nevede reproducirajo, pogosto kot orodja kolektivne identitete. Po Eco mit ni nekaj nadnaravnega ali primitivnega, temveč kulturološki konstrukt, ki omogoča pomnjenje ne glede na zgodovinsko resničnost. V tem okviru bi bil Maister za Eco funkcionalni mit, tj. lik, ki je iz zgodovinskega konteksta prešel v semiotični sistem, kjer pomeni pogum, nacionalno suverenost, vojaško odločnost, kulturno trdnost. Te lastnosti niso naključne, temveč so produkt postosamosvojitvene ideološke konstrukcije, ki išče temelje slovenske državnosti v zgodovinsko prepričljivih figurah. Maister se kot kulturni znak povezuje s simboli očetovstva naroda, s krščanskimi motivi žrtvovanja – zapostavljen, ignoriran, podcenjevan –, pa tudi s popkulturnimi arhetipi heroja. Njegov pomen ni odvisen od dejstev, temveč od diskurzivne rabe, ki v določenem zgodovinskem trenutku zadovoljuje potrebo po narativni konsolidaciji narodne identitete.

3. Maister kot mitološki znak

Roland Barthes, utemeljitelj semiotske teorije v knjigi *Mythologies* (1957) razčleni, kako kultura uporablja znake, da jih spremeni v psevdonaravne resnice, mit pa definira kot drugi red pomenjenja, kjer realno postane nosilec ideologije. Za Barthesa ni ključna vsebina mita, temveč učinek naravnosti, ki ga proizvaja. V tem duhu je Maister zgodovinski lik, transformiran v naravni simbol slovenskosti. Maistrova podoba, upodobljena na kipih, v šolskih učbenikih, na državnih proslavah, spominskih kovancih itd., danes tudi v internetni obliki, proizvaja ideološko fikcijo, po kateri je narod vedno obstajal, imel svojega branilca in naravne pravice do prostora. V tem procesu se resnična zgodovinska kompleksnost Maistra, njegova osebna politična stališča, socialna (razredna) vpetost, notranje dileme, npr. vojak-pesnik, napačne odločitve [...] zglati in izprazni, da lahko figura funkcionira kot prenosnik nacionalne resnice.

Maister je torej vzorčni slovenski primer pretvarjanja zgodovinske osebnosti v nosilca naroda kot osebe, je simbol in mit, ki namesto zgodovinske resnice svoji skupnosti ponuja aktualni politični smisel. Ni le general iz let 1918 in 1919, temveč ogledalo tega, kako Slovenci želimo razumeti svojo preteklost in kako jo skozi mit ob zadnjem velikem zgodovinskem prelomu (po)ustvarjamo na novo.

Naj naša razmišljanja sklenemo z razlago Antona Trstenjaka, psihologa, teologa in duhovnika, svojčas enega najboljših poznavalcev človeških ravnanj in tistega, kar radi označujemo kot »slovenski narodni značaj«. Trstenjak je odnos do Maistra nekaj let pred prihajajočo Maistrovsko evforijo, leta 1985, opisal kot projekcijo vseh lastnosti, ki jih človek pogreša in potrebuje na svoji življenjski poti, kot projekcijo prednosti in zmožnosti, ki naj bi jih človek sicer sam uresničeval, personificira v svojem idealu. Takole je Trstenjak pisal v svoji knjigi *Človek, bitje prihodnosti*.

Tako smo po letu 1918 vse junaške odlike in dotlej manjkajoč cesarski sij projicirali v prvega in edinega slovenskega generala R. Maistra, ki nam je veljal za simbol osvoboditve [...] Čeprav Maister ni bil nikoli strateg na bojišču, temveč samo intendantski častnik, in čeprav so ti mladi njegovi častniki prišli z bojišča z večjimi izkušnjami in preizkušenim junaštvom, so videli in hoteli

videti v svojem generalu poosebljene vse vojaške vrline in odlike. Vse odlično so projicirali vanj; to so potrebovali, ker so le tako lahko ohranili svoje navdušenje in junaštvo. Isto je delalo z njim vse slovensko ljudstvo. Vemo: nekdo je moral priti in biti v zame-no za vladarja. Tako bi se tudi general Maister po znanem psiho-loško zgodovinskem odvijanju dogodkov polagoma mitologiziral, postal bi za potomce kasnejših rodov že pravljica, mit, če ne bi tega razvoja zaustavil narodnoosvobodilni boj s partizanstvom med drugo svetovno vojno, ki je generala Maistra in njegovo delo s staro Jugoslavijo vred hudo zasenčil in mu vzel njegov sij [...]. Res pa je: mit nikoli ne zastari. Mit je pravzaprav le zastarela uto-pija: je načrt za prihodnost, ki je že zdavnaj zdrknila v preteklost, nekakšna fosilija utopije.

Zgodilo pa se je prav nasprotno. Anton Trstenjak je umrl leta 1996 in tako še dočakal, da je fosilna utopija oživila. Rudolf Maister, novi kralj Matjaž, se je prebudil, mitološko odrešil Slovence in postal njihov simbol vojaške odločno-sti ter domoljubja in državnosti. V slovenski mitologiji najnovejšega reda tudi že ima svojega naslednika. A ta z njim, z Maistrom, takšni so pač miti, nima nič. Ni namreč ne general ne pesnik, za začetek.

Izbrana literatura

- Barthes, Roland, *Mythologies* (Paris 1957).
 Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics* (Bloomington 1976).
 Eco, Umberto, *Inventing the Enemy and Other Occasional Writings* (Boston 2012).
 Eliade, Mircea, *Myths, Dreams and Mysteries* (New York 1960).
 Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York 1957).
 Hartman, Bruno, *Rudolf Maister, general in pesnik* (Ljubljana 2006).
 Klopčič, France, *O preteklosti drugače* (Ljubljana 1984).
 O pomenu in zgodovinski vlogi generala Rudolfa Maistra ob razpadu Avstroogrske in nastanku Države Srbov, Hrvatov in Slovencev, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 2 (1986) 178–193.
 Švajncar, Janez J. (ur.) *Boj za Maribor 1918–1919. Spominski zbornik ob sedemdesetletnici bojev za Maribor in severno Štajersko mejo na slovenskem Štajerskem* (Maribor 1988).
 Trstenjak, Anton, *Človek, bitje prihodnost. Okvirna antropologija* (Ljubljana 1985).

Oto Luthar

PRVA SVETOVNA VOJNA, NJEN SPOMIN IN NJEGOVA ODSOTNOST

I.

Obrobni spomin in/ali spomin iz obrobja

Na vprašanje, zakaj v slovenskem kolektivnem spominu ni prišlo do mitologizacije spomina na prvo svetovno vojno, kot jo poznamo v državah Antante, je mogoče prepričljivo odgovoriti le, če običajno rekonstrukcijo vojaških operacij in njihovih posledic dopolnimo z analizo spomenikov, posvečenih njihovim žrtvam. Točneje, ob premisleku o donedavni marginalizaciji spomina na padle v prvi svetovni vojni se je treba zavedati, da je do klasične monumentalizacije spomina nanje prišlo samo na obrobju slovenskega prostora. Samo tako je mogoče obenem relativizirati prepričanje, da je do poznih 80. let 20. stoletja spomin na t. i. Vélíko vojno trpel zaradi povelíčevanja spomina na drugo svetovno vojno. Lahko pa razmišljamo o zadržanosti, ki jo je narekovalo dejstvo, da se je večina Slovencev borila na strani centralnih sil. Sodeč po obeležju na Avali v Beogradu so kralj Aleksander in vlada SHS/Kraljevine Jugoslavije poudarjali spomin na padle na strani Antante.

Po drugi strani je pregled dosedanje literature na to temo pokazal, da se doslej še nihče ni resno ukvarjal s tem, da je spomin na padle v prvi svetovni vojni hitreje blede tudi zato, ker je bila večina spominskih obeležij postavljenih na robu slovenskega ozemlja ali sorazmerno daleč od slovenskega ozemlja, na bojiščih vzhodne oziroma južne oziroma solunske fronte. Javni spomin na veliko vojno v Sloveniji je bil tudi zato omejen predvsem na pokopališča in redke spomenike in spominska obeležja v središčih posameznih krajev v okolici Ljubljane ter na Gorenjskem. Celó v mestnem središču Ljubljane ga ne najdemo. In prav to je v izrazitem nasprotju z obeleževanjem spomina na padle v prvi svetovni vojni v državah Antante oziroma v nekaterih državah zaveznicah. V Franciji, Veliki Britaniji, Belgiji, Avstriji, Nemčiji, na Portugalskem, Avstraliji in Novi Zelandiji so spomenike postavili v središča večine mest in naselij, ponekod celo po vaseh, v Sloveniji oziroma Dravski banovini pa so jih v mestnih in krajevnih središčih postavili zgolj v izjemnih primerih, neredko v bližini osrednjih cerkva.

Osnovno topografijo spomenikov v spomin padlim v prvi svetovni vojni si je mogoče ogledati na portalu Arzenal, ki hrani zbirke inštitutov ZRC SAZU (<http://www.arzenal.si>). Zbirka je nastala v okviru raziskovalnega programa Historične interpretacije 20. stoletja in projekta Kolektivni spomin in kulturna dinamika. Zbirko so kasneje dopolnili sodelavke in sodelavci Muzeja za novejšo zgodovino v Ljubljani.

Ob takšnih dejstvih lahko o spominu na prvo svetovno vojno govorimo kot o lokalnem spominu, v posameznih predelih Slovenije pa celo le kot o družinskem oziroma zasebnem spominu, spominu, ki so ga ohranjali redki javni spomeniki, farne plošče in posamični samostojni spomeniki na farnih pokopališčih, za slednje so se, denimo, odločali predvsem v Prekmurju. Precej drugače je bilo v drugih slovenskih pokrajinah, z izjemo Primorske, ki je bila med obema vojnoma sestavni del Kraljevine Italije. Padli v italjanski vojski so tam vključeni v kolektivno spominsko pokrajino kostnic, na spomenikih avstroogrskih pokopališč po Krasu, v Vipavski dolini, v dolini Soče, Ukancu in Bohinjski Bistrici pa so zapisana imena slovenskih vojakov iz drugih delov Slovenije. Omenimo naj tudi, da je bilo pred širitvijo smučišča manjše vojaško pokopališče tudi v Kranjski gori, od koder so ostanke pokopanih prepeljali na Jesenice.

II.

Dulce et decorum est pro patria mori

Z organiziranim in s tem tudi reglementiranim oziroma podržavljenim spominom so bili tako soočeni predvsem na Primorskem in samo tam je mogoče najti napis *Dulce et decorum es pro patria mori*, ki ga sicer srečujemo na grobnicah ali vojaških pokopališčih po zahodni Evropi in ZDA, najti ga je tudi na osrednjem spomeniku nacionalnega pokopališča v Arlingtonu (Arlington National Cemetery), največjem vojaškem pokopališču v ZDA, ki se nahaja v Virginiji, nedaleč od središča Washingtona, in hrani spomin na padle v vseh ameriških vojnah. Na slovenskem ozemlju je, kot že rečeno, do tovrstnega poobčenja oziroma do nacionalizacije množične smrti prišlo predvsem na njegovem obrobju. Prav tako je samo na severnem delu Primorske mogoče najti vojaška pokopališča, ki spominjajo na monumentalizacijo spomina v drugih delih zahodnega sveta. Prav tam se je namreč rodila formalizirana in v veliki meri tudi oblikovno reglementirana spomeniška pokrajina. Gre za spomenike, ki vključujejo tudi imena navadnih vojakov, po drugi strani pa na njih vklesana imena ne spominjajo na konkretne može, očete, brate, sinove, sovaščane in someščane, temveč predvsem ali zgolj na pripadnike določenega naroda, naroda, ki od tega obdobja naprej ne biva več v kraljevini, cesarstvu ali zvezni državi, temveč v domovini. V pozivu za dom in cesarja oziroma kralja v ospredje stopi dom, cesarstvo pa zamenja domovina. Po drugi strani so, podobno kot v času renesanse, tudi v obeleževanju spomina na padle v prvi svetovni vojni znova oživel element javnega spominjanja iz časa antike, le da od 1916 dalje tradicionalni latinski slavospev vključuje tudi navadne vojake, kar pa ne pomeni tudi popolne izenačitve vseh padlih. Poveljniki in plemiči so tudi v tem primeru ohranili svoje privilegirano mesto. Vsakokratni tujci, npr. Slovenci, Čehi, Slovaki idr. v avstroogrski ali v srbski oziroma dobrovoljski vojski ali za Maročani in Alžirci v francoski, pa so se, nasprotno, znašli v izrazitem depriveligiranem položaju, če so sploh ostali vidni.

Glede na povedano je slovenski javni spomin na prvo svetovno vojno po eni strani mogoče razumeti kot pasivno recepcijo soočenja dveh temeljnih komemorativnih režimov, po drugi strani pa kot izrazito tradicionalno spominjanje. Padli v tej vojni si namreč delijo prostor z vsemi drugimi mrtvimi.

Za lažje razumevanje pasivne recepcije italijanske kolektivizacije in avstrijske individualizacije spomina na padle si lahko pomagamo z osnovno analizo obeh oblik komemoriranja, o lokaliziranem spominu pa pričajo sorazmerno gosto posejane farne plošče oziroma že omenjeni spomeniki sredi farnih pokopališč. V okviru pričujočega besedila se zato v prvem delu osredotočamo na posmrtno individualizacijo in diferenciacijo padlih vojakov Antante, v drugem pa ugotavljamo, v katerih točkah se pokopališča antantnih sil razlikujejo od pokopališč sil osi. V analizi slednjih bomo primerjali italijanske kostnice in avstroogrska pokopališča ob Soči in na Krasu, vmes pa bomo sledili tudi slovenskim imenom, ki jih je mogoče najti tako na t. i. »Srbskem vojnem pokopališču« v Solunu, v okviru kostnice na Oslavju, kot tudi na avstroogrskih vojaških pokopališčih ob Soči, na Poljskem in v Ukrajini.

Pred konkretno analizo pa je treba predstaviti vsaj osnovna teoretska izhodišča za pričujočo tematizacijo. Podobno kot ugotavljajo Jeffrey Olick, Aleida Assmann, Jay Winter in drugi, ki so skušali rekonstruirati razloge za oblikovanje moderne spominske kulture, kaže tudi začetke t. i. »spominskega buma« v Franciji, Belgiji, Veliki Britaniji in ZDA iskati v prelomnem dogajanju ob koncu 19. stoletja. Pri tem mislim predvsem na proces, v katerem se je stoletje spomenikov prevesilo v obdobje spominskih obeležij. Podobno kot ameriška kulturologinja Marita Sturken tudi v tej razpravi razlikujemo med spomeniki, ki spominjajo na preteklost, in spominskimi obeležji, ki želijo, da umrli tako ali drugače ostajajo sestavni del življenj poznejših generacij. Njim se namreč predpisujejo ideali in težnje, ki bi jih morale upoštevati in jim slediti. In prav v tej točki so spominska obeležja, posvečena padlim v prvi svetovni vojni, prelomnega pomena. Ob poskusu, da bi predstavili nepredstavljivo množino smrti, kakor tudi zaradi svojevrstne demokratizacije kulta mrtvih, spomeniki prvi svetovni vojni materializirajo skupni spomin kot konstitutivni element nacionalne identitete.

Glede na to lahko, podobno kot Jay Winter, spomenike razumemo kot podlago za popredmetenje in objektifikacijo spomina oziroma kot »prizorišče simbolne izmenjave, v okviru katere se uveljavlja specifično pojmovanje naroda«, kot je pisala Winter. Tako jih ne moremo brati samo kot izraze žalovanja in ohranjanja spomina, temveč predvsem kot artefakte, ki ustvarjajo nove pomene in nove interpretacije. Pri tem nas mora zanimati tudi, na kakšno retoriko, simboliko in koreografijo so se naslanjali njihovi ustvarjalci oziroma v kakšni simbolni preobleki se jih skuša uveljaviti.

III.

Dokler nas smrt ne loči

Eden najboljših primerov za primerjalno analizo različnih načinov komemoracije predstavlja solunsko pokopališče Zejtinlik, prizorišče neposrednega srečanja štirih nacionalno zaznamovanih protokolov spomina na padle vojake. Kot konglomerat različnih spominskih protokolov močno spominja na multikulturne metropole, v katerih si različne etnične oziroma kulturne skupine delijo isti prostor, sicer pa živijo bolj ali manj ločeno. Skupni so jim le infrastruktura, zakonodaja in, denimo, vreme, vse drugo pa oblikujejo skladno s svojo vero, tradicijo in statusom. O tem pričajo tudi poimenovanja tega vojaškega pokopališča, med katerimi niti srpsko niti francosko niti italijansko niti britansko ne sledi uradnemu imenu, ki je Salonika (Lembet Road) Military Cemetery. Po drugi strani pokopališče, ki si ga lastijo štiri države in ima prav toliko tudi imen, v resnici predstavlja popolno kakofonijo spomina. In to ne glede na dejstvo, da so vsi, ki so na njem pokopani, padli v isti vojni in na isti strani.

To velja tudi za redke Slovence, ki so pokopani na t. i., srpskem delu pokopališča, vendar niso vključeni v uradne komemoracije. Srbsko obarvana je bila vsakoletna komemoracija na tem pokopališču še pred razpadom druge Jugoslavije. Vedno je potekala pod okriljem srbske republiške, kasneje pa nove oziroma stare srbske zastave in v spremstvu srbskih praporov in to kljub dejstvu, da so nekateri pripadali jugoslovanskim dobrovoljskim enotam. Ob Srbih je bilo med njimi še največ Slovencev, med njimi Janko Svorcan in Karlo Bader, ter Črnogorcev, Bošnjakov in Makedoncev, tem pa so v precej manjšem številu sledili Hrvati, Čehi in Slovaki. Največ se jih skriva med tistimi, ki sodijo v nabor »217 NEPOZNATIH srpskih ratnika – zarobljenika prenetih iz Carigrada« oziroma »78 NEPOZNATIH srpskih ratnika prenetih iz Solunskog fronta«.

Podobna usoda kot Slovence na srpskem delu pokopališča je doletela tudi afriške vojake v francoski vojski na francoskem delu. Nanje spominjajo samo imena kot npr. Yabita ali Moekie, samo imena torej, brez priimkov in brez oznake vojaške enote. V skupnost vseh padlih v francoskem kontingentu jih združuje le nesorazmerno velik osrednji spomenik z napisom *Morts pour la France*. Enak napis najdemo tudi na posebni kapelici in na obeh manjših

skupnih spomenikih hierarhično ločnih delov. Na enem so pokopani prostovoljci, na drugem pa redni vojaki z generalom Franchetom d'Espereyem ki je poveljeval antantnim silam solunske fronte, na čelu. Francija je namreč prispevala največ vojakov in opreme. Med 243 bataljoni je skoraj polovica, tj. 111, pripadala francosko-italijanskemu kontingentu, po orožju, predvsem po številu letal, tj. devetindvajset eskadronov proti petim, pa je ta daleč presegala angleško, grško in srpsko vojsko.

Čeprav tik ob njem, se britanski del pokopališča od francoskega razlikuje tudi po tem, da na njem ne najdemo niti ene besede o prelitih krvi ali narodu ali državi. Na britanske nagrobnike so vklesana samo imena posameznikov, ki bodo »večno živela v spominu preživelih«. Individualizirani so tudi posamezni »podnapisi«. Ob običajni informaciji o enoti, *The Rifle Brigade, South Wales Borderers, Manchester Regiment, Army Cyclist Corps, Royal Scots Fusiliers, Cheshire Regiment* itd., – in rangu neredko srečamo tudi posvetilo preživelih soprog, mater ter tu in tam tudi očetov in drugih sorodnikov. Tako ob klasičnih *At rest his duty done* oziroma *Thy will be done* srečamo tudi bolj osebna posvetila, ki jih v drugih nacionalnih sekcijah ni. Individualnost posameznih spomenikov poudarja tudi hortikultura ureditev, saj niti dveh spomenikov ne krasijo podobne rože ali grmovnice.

Nekam med francosko nacionalistično pompoznostjo in britansko individualizacijo je mogoče umestiti simboliko italijanskega dela, ki je organiziran okoli nekakšne mrliške vežice, značilnega kipa *Alpina* in osrednjega spomenika v obliki prelomljenega dorskega stebra. Posvečen enemu izmed poveljujočih oficirjev nastopa v podobni vlogi kot grobnica oziroma kenotaf vojvode D'Aosta ob vznožju kostnice v Sredipolju.

IV.

Dokler nas smrt ne združi

Povsem drugačen spomin ponujajo in predpisujejo avstroogrška pokopališča, ki so za spomin na padle Slovence v prvi svetovni vojni še posebej pomembna. Če na dobrovoljce v srbski vojski spominjajo samo fotografije in opisi spomenikov v romunski Dodbrudži in Zahodni Srbiji, so na avstroogrških spomenikih padlim v prvi vojni slovenska imena in priimki sestavni del uradne spominske krajine. To velja tako za spomenike v Galiciji kakor za

tiste ob Soči. Razlika je le v tem, da so na vojaških pokopališčih v današnji Poljski in Ukrajini ta imena tu in tam celo potrjena, preverjena in ponovno odkrita, imena na srbskem delu »srbskega« vojaškega pokopališča v Solunu pa še čakajo na zgodovinsko »verifikacijo«. Zaenkrat lahko o tem, da gre za Slovence, sklepamo samo v primerih, ko gre za omembe v spominskih zapisih.

Najbolj zabrisan ostaja spomin na tiste, ki so padli v Dobrudži saj nanje spominjajo samo skupinski spomeniki v obliki piramide, ki jih najdemo tudi na različnih vojaških pokopališčih na Krasu in Vipavski dolini; npr. v Vojščici, Lipi, Dutovljah in Šempetru pri Novi Gorici.

Padli v prvih spopadih, v katerih so sodelovale tudi »srbske dobrovoljske enote«, verjetno ne bodo nikoli deležni spominske reinkarnacije, ki je zaupana novodobnim spomenikom v poljskih Gorlicah, ukrajinskem Lvovu, postavljenem leta 2018. Spomin nanje bo verjetno ostal podobno zabrisan in nezaželen kot spomin na Prostovoljce in Dobrovoljce nasploh. Če sodimo po odstranjeni spominski plošči, ki je na Gosposvetski cesti v Ljubljani spominjala na Augusta Jenka, vodjo Preporodovcev, bo v spomin na padle slovenske Dobrovoljce v okolici Silistre in Dobriča ohranjal samo spominski zbornik *Dobrovoljci kladivarji Jugoslavije* iz leta 1936 in solidni članek na Wikipediji.

Slednje se preprosto ne more meriti z nastajajočo novo, poudarjeno nacionalno označeno spominsko pokrajino na Krasu, na Poljskem in v Ukrajini, katerih reprezentativen primer je spomenik padlim slovenskim vojakom v Doberdobu, ki sta ga leta 2017 družno odkrila tedanja predsednika Slovenije in Italije Borut Pahor in Sergio Mattarella. Pobudo zanj naj bi dala slovenska skupnost v Italiji, dočim sta spomenika v Gorlicah in Lvovu posledica slovenske »spominske diplomacije«. Izraz je skovanka za potrebe pričujočega besedila, temelji pa na praksi obeleževanja spomina na prvo svetovno vojno po 1991. Začelo se je s »tradicionalnim srečanjem ob Ruski kapelici pod Vrščem« in se nadaljevalo s postavljanjem spomenikov v Italiji, Ukrajini in na Poljskem. V ta okvir sodi tudi »veliki betonski nič« sredi Ljubljane, ki je sodeč po noveli zakona o postavitvi spomenika žrtvam vseh vojn iz leta 2009 posvečen »žrtvam vseh vojn in z vojno povezanim žrtvam«, v preambuli novele zakona pa so posebej omenjene tudi žrtve prve svetovne vojne.

V. *Presente*

Vsi z državnimi častmi odkriti spomeniki pa ne pričajo samo o razumevanju tovrstne nacionalizacije kraja spomina, temveč govorijo tudi o tem, da tudi do nedavnega prezrti mrtvi v uradno topografijo spomina ne morejo vstopiti brez formalizirane odločitve posamezne države. Če je ponavljajoči se napis *presente* doslej veljal samo padlim na italijanski strani in če je posvetilo na avstroogrskih vojaških pokopališčih veljalo deloma tudi slovenskim vojakom, so ti po postavitvi posebnega spomenika sedaj prisotni samo zato, ker jim je to dovolil državni protokol.

Sicer pa se spomenik v Doberdolu pridružuje obstoječi pokrajini dveh diametralno nasprotnih tipov vojaških spomenikov ob Soči. Na levem bregu spodnjega toka reke najdemo avstroogrška pokopališča, z izjemo kostnice v Redipugliji, na nasprotni strani reke pa je Mussolinijeva vlada dala postaviti kostnice, med katerimi je še posebej zanimiva tista v Kobaridu, katere del je tudi pokopališče s pokopališko kapelo.

Ne glede na to pa se kobariška kostnica ne more kosati s tisto v Sredipolju oziroma Redipugliji. V vasi na skrajnem jugovzhodnem izteku kraške planote je namreč v tridesetih letih prejšnjega stoletja zraslo spominsko obeležje izjemnih razsežnosti. Kar ni uspelo živim vojakom v letih od 1915 do 1917, ko je fronta zaradi prevelike previdnosti italijanskega glavnega štaba obtičala na obronkih kraške planote, je po vojni uspelo fašističnemu režimu, ki je njihovo smrt instrumentaliziral za potrebe širitve na vzhod. S tem ko so projektantom naročili, da se ob magistralni cesti med Trstom in Gorico s stožčastim stopniščem zarijejo v kraški rob, so nakazali smer svojih političnih ambicij. Kaskade, ki se spuščajo po zahodnem pobočju vzpetine Sei Busi (Šest gričev), se vijejo od vstopne ploščadi pa vse do vrha vzpetine, iz katere se dvigujejo trije ogromni križi. V središču prve izmed dvaindvajsetih prostornih teras izstopa že omenjeni več ton težak kenotaf, posvečen vojvodi Aosta. Vzhodno od njega, vse do obzorja, ki ga predstavlja nebo nad Krasom, pa obiskovalce nagovarjajo neskončni napisi ene same besede – PRESENTE. V tem primeru naj bi ta ponazarjala večno navzočnost oziroma prisotnost sto tisoč stoosedeminosemdeset vojakov, ki so se »odzvali klicu [italijanske] domovine«.

Nekoliko manj doslednosti pri ločevanju med padlimi srečamo v okviru kostnice na Oslavju, ki zaseda vzhodni iztek Goriških Brd. Spominsko obeležje, sestavljeno iz osrednjega objekta cilindrične oblike s svetlobno kupolo in stranskimi stolpiči, ki ohranja spomin na sedeminpetdeset tisoč znanih in dvanajst tisoč neznanih vojakov italijanske III. armade, je namreč postalo tudi simbolno zatočišče za petstodevetintrideset pripadnikov avstroogrske vojske, med njimi tudi Slovencev. Dodatna posebnost je manjši spomenik pred vhodom v spominski park Oslavje, posvečen italijanskim prostovoljcem iz Zadra, Pule, Poreča, Kopra, Trsta ter drugih istrskih in dalmatinskih krajev Avstro-Ogrske. Kljub sarkofagom generalov, ki zasedajo klet, spomenik na Oslavju ne more kosati z dimenzijami kostnice v Redipugliji, dimenzijami, ki nikakor niso naključne. Sestavni del simbolnega sporočila vseh treh kostnic je namreč tudi boj za dokončno zedinjenje države. Padlim v tej vojni naj bi uspelo to, kar ni uspelo njihovim dedom, ki so se leta 1866 v vojni z Avstrijo morali ustaviti ob reki Tagliamento na vzhodnem robu furlanske ravnine.

V Krminu je general Petitti zaradi avstrijske premoči na osrednjem delu fronte avgusta 1866 moral podpisati premirje, ki je po oktobrski ratifikaciji mejo med habsburškim cesarstvom in Kraljevino Italijo ustalila na »predzadnji reki«. Končni cilj italijanskih sil sta bila Soča oziroma Trst z Istro. Podoben prizor se je takrat odigral na severnem odseku fronte, kjer bi Garibaldi s svojimi prostovoljci najverjetneje osvojil Trento, če ga tričlansko vojaško vodstvo ne bi pozvalo, naj se vrne nazaj na »beneško mejo«.

Zanimivo je, da je podobno razmišljala tudi velika večina italijanskih vojakov, ki vojne niso doživljali kot nesmiselno klanje, temveč so verjeli, da s svojim žrtvovanjem povezujejo njen skrajni vzhodni rob države v skupno celoto. Postavitev glomaznih spomenikov torej ne priča samo o ekspanzivnosti fašizma, temveč tudi o popolni nacionalizaciji spomina na prvo svetovno vojno v Italiji. Nenazadnje so tisti, ki so v vojsko in vojno stopili kot Sicilijanci, Kalabriji, Benečani, Furlani, Rezijci itd., iz nje prišli kot Italijani.

Podoben sklep ponuja predvsem spomenik v Sredipolju, ki je med drugim tudi največji italijanski spomenik. Še več, njegova monumentalnost in pieteta jasno pričata o razvoju dogodkov po prvi vojni. Pri tem mislimo seveda na vzpon fašizma in priprave na zadnje poglavje *risorgimenta*. Sodeč po anekdoti iz obdobja uveljavitve fašistične stranke Italije naj bi Mussolini kralju že leta 1922 napovedal uresničitev garibaldinskih sanj, ki so v mnogočem presegale meje kraljevine s savojsko dinastijo na čelu. Za pričujočo tematizacijo pa je

pomembna predvsem fašistična interpretacija prve svetovne vojne. Po mnenju Mussolinijevih somišljenikov si je dogajanje na Tirolskem, v Furlaniji in na Krasu zaslužilo veliko več pozornosti, predvsem pa bistveno veličastnejši spomin nanj. In projekt v Sredipolju je poosebljal prav to, grandioznost in poenotenje vseh smrti v skupno žrtev za narodne ideale. Verjetno se je Thompson ob enem izmed obiskov tega kraja, ki je prežet z elementi fašistične arhitekture in simbolike, spomnil tudi na razmišljanje Walterja Benjamina in na njegovo opozorilo, da pred fašisti in nacisti ni bil varen niti spomin na mrtve. Pri tem je imel pred očmi tudi približno 6.000 italijanskih komisij, ki so od leta 1923 naprej po različnih krajih in mestih intenzivno razpravljale o spomenikih, posvečenih prvi svetovni vojni. Posledica njihovega dela je domala neskončna množica spomenikov v večini parkov, trgov in drugih delih mest ter vasi po vsej državi. Podobno kot v osrednji Sloveniji so se imena padlih znašla tudi na fasadah farnih cerkva, najpogosteje v bližini obstoječih obeležij v spomin na lokalne dostojanstvenike.

O tem, da to ni značilno samo za 30. in 40. leta prejšnjega stoletja, pričajo številni sodobni primeri instrumentalizacije spomina na mrtve vojake, pa tudi druge žrtve iz vsega sveta. Pri tem ne mislimo samo na inflacijo spomenikov, o kateri smo govorili na začetku, temveč tudi na poskuse bolj ali manj nasilnega preoblikovanja spomina na prvo in drugo svetovno vojno. V Sloveniji je v zadnjih letih zanimanje veljalo predvsem spomenikom druge svetovne vojne oziroma judovskemu delu ljubljanskega osrednjega pokopališča Žale, tarča »neznanih storilcev« pa so bili tudi spomeniki prve svetovne vojne. Med bolj znanimi primeri je desakralizacija spomenikov na avstroogrskem pokopališču v Logu pod Mangartom, na katerem so »mladoletniki iz Nove Gorice« z elementi srbskega grba, »štiri S«, porisali »muslimanske« nagrobnike.

V nasprotju z italijanskimi spominskimi obeležji oziroma že omenjenimi kostnicami so avstroogrška pokopališča razmetana ob celotni fronti, in sicer od Loga pod Mangartom na severu do Gorjanskega na jugu. Tovrstna, domala značilna razdrobljenost se kaže tudi v velikosti in sestavi teh pokopališč. Nekatera so sorazmerno velika in opremljena z dodatnim osrednjim spomenikom oziroma več spomeniki, druga so manjša in zato tudi manj opazna. Pri teh se je pogosto ohranilo samo skupno obeležje, neredko v že omenjeni obliki piramide. Med njimi jih je nekaj posvečenih tudi določeni etnični skupini vojakov, najpogosteje Madžarom, ki so si

mimogrede prisvojili tudi slovaške vojake. Pred nedavnim, leta 2010, je tudi v tem primeru prišlo do ločitve, saj so slovaški vojaki v Ločah pri Tolminu dobili svoje posebno obeležje. Ne glede na to so pokopani še naprej združeni, o njihovi nacionalni pripadnosti pa lahko sklepamo samo po imenih na posameznih »nagrobnikih«.

Kjer pa je do ločevanja vendarle prišlo, npr. v krajih Lipa, Gorjansko in Vojsčica, spominsko obeležje ne odraža nadnacionalnega tovarištva, ki se je spletlo, ko so zdesetkane nacionalne enote začeli združevati v skupne oddelke.

O podobnem nesporazumu med mrtvimi vojaki in živimi ustvarjalci spominske pokrajine pričajo tudi že omenjeni napisi, ki slavijo žrtvovanje za domovino. Prvič zato, ker so avstroogrski vojaki v nasprotju z Italijani vojno večinoma doživljali kot nepotrebno zapravljanje človeških življenj, drugič pa zato, ker so si pod domovino vse bolj predstavljali samo posamezne dele monarhije. O tem ne nazadnje priča tudi gibanje prepородovcev, ki so zavrnilo služenje v avstroogrski vojski in kot prostovoljci že leta 1914 stopili v srbsko vojsko, oziroma so se na vzhodni fronti ob prvi priložnosti predali Rusom. Na tem mestu še posebej opozarjamo na razliko med prostovoljci in dobrovoljci. V slovenskem primeru so bili prostovoljci tisti organizirani ali neorganizirani zagovorniki jugoslovanske ideje, ki so na začetku vojne zbežali v Srbijo in se skupaj s srbskimi vojaki bojevali od vsega začetka vojne. Najbolj znan izmed njih je gotovo Avgust Jenko, leta 1912 soustanovitelj srednješolske tajne organizacije *Preporod*, ki je v predstavah njegovih tovarišev in somišljenikov veljala za »prvi revolucionarni jugoslovanski pokret državno-političnega in kulturnega prepорода med Slovenci«. Končni cilj gibanja Združenega kluba slovenskih akademikov, ki je poosebljal ideje prepороdovcev, pa je bil »ujedinenje vseh Jugoslovancev kot enega naroda v samostojni jugoslovanski državi«. O njem so razpravljali v časopisu *Preporod*, ki se je po prepovedi preimenoval v *Glas Juga*. Na čelu organizacije je bila »vrhovna komanda« oziroma »Kladivarji« oziroma tajni krožek petorice, ki so jo ob Avgustu Jenku sestavljali še France Fabijančič, Vladislav Fabijančič, Lovro Klemenčič in dr. Josip Berce, ki se jim je pozneje pridružil še pisatelj Juš Kozak. Njihov »častni zaupnik« je bil tudi pesnik Oton Župančič, za svojo »krepko oporo« pa so šteli celo Ivana Cankarja. Nedvoumni vodja prepороdovcev je bil Jenko, ki je kljub svoji mladosti in videzu, bil naj bi »lep kot devojka in mlad kot kaplja rose«, na straneh časopisa *Preporod* skušal

»zbuditi spečo energijo Slovanstva« oziroma pozival k združevanju treh narodov v »eno narodno telo«. Tudi zato ne preseneča, da je poleti 1914 med prvimi odšel v Srbijo in med prvimi tudi padel, in sicer v noči od 16. do 17. avgusta v bitki na planini Cer. Pod njo sedaj tudi on gostuje v družbi svojih srbskih soborcev in redkih prostovoljcev iz Hrvaške in Vojvodine.

Avgusta Jenka in njegovih v opisani spomeniški in spominski krajini ne najdemo. Podobno kot tistih, ki so bili mobilizirani v italijansko in avstroogrsko vojsko. Če in ko pa jih najdemo, spomin na njihovo »častno« smrt ni nikoli dosegel krajev, od koder so prišli. Ostali so del italijanskega spomina, ki se razteza po celotnem Apeninskem polotoku. O tem ob izjemnem številu spomenikov od lombardijskega Bergama do sicilijanskega Nota priča tudi cela mestna četrt v Benetkah. V okraju S. Elena, na skrajnem vzhodu osrednjega beneškega otoka, so vse ulice, uličice, sprehajališča in prehodi poimenovani po prizoriščih italijanskega oziroma soškega bojišča. Vzhodno od Giardinov, kjer domuje znameniti Beneški bienale sodobne umetnosti, se po Corso dei Carso ali po Viale 4. Novembre lahko sprehodimo do klopčiča ulic, uličic in trgov, ki vsi do zadnjega spominjajo na dele soške fronte, začenši s Piavo (viale Piave), Sabotinom (calle Sabotino), Oslavjem (calle Oslavia) in Podgoro (calle Podgora), bolj znanim pa sledijo še calle Zugna, calle Pasubio, calle Rovere, calle Buccari, calle Montello in Campo di Grappa ...

Spomin na slovenske vojake v italijanski vojski je povečini ostal tam, kjer so padli. Dom je doseglo samo sporočilo o njihovi smrti in zato nanje spominjajo samo obeležja na domačih pokopališčih.

Glede na to bi bilo pričujočo razpravo mogoče skleniti z ugotovitvijo, da je nacionalizacija kolektivne vojne žrtve v slovenskem prostoru zamujala za dobo cele generacije. Ali rečeno drugače, poskus nacionalne diferenciacije v vojni ubitih je moral počakati na ideološko apropiacijo mrtvih v času pred, med in (petdeset let) po drugi svetovni vojni.

Literatura

- Doss, Erika, *Memorial Mania. Public Feeling in America* (Chicago – London 2010).
 Harvey, Karen (ur.), *History and Material Culture. A Student's guide to approaching alternative sources* (London, New York 2009).

- Hazler, Vito, Dediščina vojaških pokopališč, kapelic, spomenikov in spominskih znamenj prve svetovne vojne na Slovenskem, *Dediščina prve svetovne vojne. Reprezentacije in reinterpretacije* (Ljubljana 2021) 41–86.
- Luthar, Oto (ur.), *The Great War and Memory in Central and South-Eastern Europe* (Leiden 2016).
- Saunders, Nicholas J, Matter and Memory in the Landscape of Conflict: The Western Front 1914–1919, *Contested Landscapes. Movement, Exile and Place* (Oxford 2001) 37–53.
- Svoljšak, Petra, Antoličič, Gregor, *Leta strahote. Slovenci in prva svetovna vojna* (Ljubljana 2018).
- Thompson, Mark, *The White War - Life and Death on the Italian Front 1915–1918* (London 2007).
- Turk, Ernest, Jeras, Josip, Paulin, Rajko (ur.), *Dobrovoljci kladivarji Jugoslavije 1912–1918*, (Ljubljana, Maribor 1936).



Božidar Jezernik

KRAJ SPOMINA IN POZABE

Pokopališče za žrtve italijanskega koncentracijskega taborišča na otoku Rabu

Nacionalni »kraj spomina«, piše Sašo Jerše, so vse tiste materialne in nematerialne simbolne figure, »ki določajo nacionalno pomnjenje«. Nacionalno pomnjenje pa določajo tako tiste figure, ki ležijo na teritoriju določene nacije, kot tiste, ki iz teh ali onih razlogov ležijo izven njega. Enega takih slovenskih krajev spomina predstavlja spominsko pokopališče v zalivu Kampor na otoku Rabu, zgrajeno v spomin slovenskim in hrvaškim internirancem iz Ljubljanske in Reške province, ki so jih italijanske oblasti na silo pognale v koncentracijsko taborišče na otoku Rab in so tam ostali za zmeraj.

I.

Koncentracijsko taborišče Rab

V koncentracijsko taborišče na Rabu so prvih stosedemdeset internirancev prignali 27. julija 1942, novi transporti pa so prihajali še v začetku oktobra 1942. Po navedbah poveljnika druge italijanske armade generala Maria Roatte je bilo najvišje dnevno število internirancev v koncentracijskem taborišču

na Rabu deset tisoč petsto dvainpetdeset. Večina jih je bilo z Notranjskega, Dolenjskega, iz Bele krajine ter iz Čabra in okolice. Približno dve tretjini jih je bilo iz Ljubljanske province, preostali so bili iz Reške province, od koder so prignali tja vse, od nosečnic in dojenčkov do starcev.

Prvi interniranci so bili nastanjeni v majhnih šotorih. Lesene in zidane stavbe za njihovo nastanitev so začeli graditi avgusta 1942, gradnja pa se je zavlekla in so nizke šotore dokončno podrli šele sredi januarja 1943. Izgradnja koncentracijskega taborišča je na Rabu potekala domala vse do njegovega razpada septembra 1943, njegova edina zaključena celota je bilo pokopališče oziroma »peti sektor«.

Življenjske razmere v koncentracijskem taborišču na Rabu so bile praviloma trše kot drugod, zato je bila tudi med tamkajšnjimi interniranci v zadnji tretjini leta 1942 izredno visoka umrljivost. Zlasti hudo so bili prizadeti otroci in starejši ljudje. Po podatkih iz samostanske kronike je bil prva žrtev Vilim Malner, rojen 22. maja 1942 v Sragerju pri Čabru, umrl 5. avgusta 1942. Umiranje v večjem številu se je nadaljevalo do konca januarja 1943. Dispenzirani župnik z Iga in rabski interniranec Filip Marješič je spisal obsežnejšo pesnitev, ki je v številnih prepisih krožila med slovenskimi interniranci. Začenja se z naslednjimi stih.

Otok Arbe – letovišče, kras Jadranskega morja,
zdaj postalo si grobišče naroda slovenskega.
Tu so zbrani vsi stanovi: radnik, kmet in advokat,
tu so naši že grobovi – kje je naša blagodat?

Za odnos taboriščnih oblastnikov do internirancev sta bili značilni vzvišenost in brezobzirnost, zanje so bili vsi »slavi« raso in kulturno manjvredni. Zato ne čudi, da so jih obravnavali z veliko malomarnostjo in da niso poznali niti natančnega števila žrtev taborišča. Na vprašanje, koliko rabskih internirancev je za vedno ostalo na otoku, še vedno nimamo enoznačnega odgovora. V začetku januarja 1953 je France Potočnik na pokopališču v zalivu Kapor naštel tisoč sedeminpetdeset grobov. Pred slovesnim odprtjem spomenika žrtvam rabskega taborišča je *Slovenski poročevalec* v začetku februarja 1953 objavil tisoč devet imen umrlih. K seznamu so dodali prošnjo, naj bralci sporočijo »imena vseh, ki so umrli v taborišču, na poti iz rabskega v druga taborišča (Visco, Gonars, Reka), ali pa pozneje neposredno na posledicah mučenja in stradanja na Rabu«,

a jih ni na seznamu, da bi lahko »graditelji vklesali v spomenik vse žrtve in s tem očuvali zgodovini dokument italijanskega nasilja«. Vendar podatkov o dodatnih žrtvah niso zbrali.

II.

Osvobodilna fronta v koncentracijskem taborišču

V koncentracijskem taborišču na Rabu se je znašlo več tisoč neznancev, večina od njih je v tesnem prostoru in skrajno slabih življenjskih razmerah prej ali slej v drugih internirancih videla predvsem grožnjo za lastni obstoj. Vzpostaviti ilegalno organizacijo v takih razmerah je bilo vse prej kot enostavno, a sčasoma so jo vendarle vzpostavili in aprila 1943 je organizacija OF samo v Taborišču I povezovala že nad štiristo članov. Glavni organizator tajne politične organizacije internirancev je bil Jože Jurančič. Nekdanji interniranci so si ga zapomnili po tem, »kako je na silo vlekel zamorjene in sestradane izpod šotorov, da niso obležali za vedno«. Na Rabu so bili poleg Slovencev internirani tudi Hrvati in pozneje še Židje, vendar je za vse obveljala enotna politična in vojaška organizacija, saj je veljala tam ena sama ločitev: »antifašistični jugoslovanski patrioti na eni in okupatorjevi ovaduhi na drugi strani«. Imeli so namreč skupnega sovražnika, tj. »fašističnega okupatorja«, in skupen cilj, tj. osvoboditev. Skupni sovražnik in skupen cilj sta predstavljala močno povezovalno silo, zato tudi enotna politična in vojaška organizacija ni bila nikoli pod vprašanjem. »Morda so se bolj ločili Ribničani in Notranjci«, se je spominjal Franc Drenovec, »kakor pa Slovenci in Hrvati«.

Komiteja KPJ v slovenskem in v židovskem taborišču sta kljub zastraženi žični pregraji med taboriščema uspela vzpostaviti povezavo in tesno sodelovanje. Za koordiniranje dela in organizacije Osvobodilne fronte v slovenskem taborišču in Narodnoosvobodilnega odbora v židovskem so ustanovili izvršni odbor NOO za obe taborišči. Sekretar izvršnega odbora je bil Jože Jurančič, židovski član pa Viktor Hajon. Izvršni odbor za obe taborišči so tvorili isti člani kot komite KPJ za obe taborišči, ker je bilo tako najlažje koordinirati delo obeh odborov in obeh komitejev. Komite KPJ je izdelal načrt za osvoboditev taborišč in vključitev internirancev v narodnoosvobodilni boj. S tem namenom

so v okviru komiteja osnovali vojni odsek pod vodstvom Franca Potočnika, katerega naloga je bila v slovenskem in židovskem taborišču oblikovati jedro bodoče vojaške enote, ki se bo vključila v Narodnoosvobodilno vojsko.

8. septembra 1943 je med italijanskimi vojaki in karabinjerji zavladalo velikansko navdušenje. Vojaki so zapuščali stražarska mesta, metali kape v zrak in orožje po tleh ter se glasno veselili: »Andiamo à casa!«, tj. Gremo domov! Izvršni odbor OF je ocenil, da sta zaradi »kapitulacije Italije« nastopila takojšnja ničnost aneksije Ljubljanske province, kakor tudi takojšnje prenehanje internacije. Internirance so takoj opozorili na disciplino in prepovedali ukrepanje na lastno pest, da ne bi v kaotičnih razmerah prišlo do človeških žrtev. Določili so delegacijo, ki naj bi šla naslednjega dne zjutraj h komandantu italijanske vojaške posadke Vincenzu Cujuliju in mu v imenu internirancev sporočila, da se ne čutijo več interniranci, temveč svobodni ljudje. Vendar bodo kljub temu ostali prostovoljno še določen čas v taborišču in si naslednjega dne na javnem mitingu izvolili svojo »samoupravo«. Cujulija so povabili k udeležbi na mitingu.

Miting je potekal 10. septembra 1943. Ob desetih dopoldne so se okrog zasilnega govorniškega odra, postavljenega sredi Trga lakote in okrašenega z veliko slovensko zastavo s peterokrako zvezdo, v slovesnem razpoloženju zbrale kolone slovenskih, hrvaških in židovskih internirancev. Prišlo je precej italijanskih vojakov in karabinjerjev, med njimi tudi do zob oboroženi komandant taborišča Cujuli, ki so ga spremljali oficirji s čeladami na glavah. Jurančič ga je z govorniškega odra pozdravil z dvignjeno pestjo: »Smrt fašizmu!«, na kar so zbrani interniranci gromko odgovorili: »Svoboda narodu!« Presenečeni Cujuli je s svojimi oficirji pozdravil po vojaško. Jurančič je potem izrazil zadovoljstvo, da je Italija prestopila v krog zaveznikov v borbo za cilje, za katere so interniranci trpeli v taborišču. V nadaljevanju je podal oris splošne situacije, predstavil dosedanje člane izvršnega odbora. Prisotni so z vzklikanjem odobrili dotedanje delo izvršnega odbora in nato so z »demokracijskimi volitvami« izvolili še nove člane izvršnega odbora in potrdili razne komisije. Izvršni odbor OF je tako »prevzel oblast nad bivšim taboriščem«. Na mitingu so potrdili tudi sklep, da bodo na popolnoma prostovoljni osnovi ustanovili vojaško enoto v moči ene brigade, in izvolili Franca Potočnika za komandanta in Jožeta Jurančiča za njenega političnega komisarja.

Za Jurančičem so nastopili še drugi govorniki, ki so pozivali internirance v akcijo za osvoboditev taborišča. Množica je z navdušenjem sprejela poziv in z vihrajočimi zastavami med prepevanjem in vzklikanjem v italijanskem jeziku, naj živi mir, da je konec vojne, naj živi Badoglieva vlada in podobnih

parol krenila proti stražarnici pri vhodu v taborišče. Nekateri vojaki so že med manifestacijo miru in konca vojne izročali svoje orožje ženskam v povorki, svoje orožje so brez upiranja predali tudi stražarji. Poleg italijanskih vojakov, ki je bila tedaj še v taborišču, so pozneje povsem razorožili vse vojake in karabinjerje na otoku. Italijanski vojaki so se namreč 11. septembra 1943 začeli seliti v mesto Rab, da bi se tam vkrcali na ladje. Na poti proti pristanišču so jih oboroženi oddelki nekdanjih internirancev prestregli in jih delno z zvijačo, delno s silo razorožili, zatem pa še vse tiste, ki so se že bili vkrcali na ladje. Tako je brez enega samega strela prešlo v roke nekdanjih internirancev orožje celotne italijanske vojaške posadke na otoku Rabu, ki je štela približno dva tisoč dvesto vojakov in karabinjerjev, tj. dva tisoč pušk, petnajst mitraljezov in šest topov. Vse vojake so odstranili s taboriščnega območja v pristanišče Rab, od koder so se vkrcali na ladje za pot v Italijo. Italijanski vojaki, ki so ostali brez vodstva, so se razkropili. Nekateri so odpluli proti severu, morda v smeri Reke ali Trsta, drugi so skušali priti v Italijo z improviziranimi sredstvi. Znano je, da so jih precej prestregli Nemci in so končali v nemških koncentracijskih taboriščih. Bilo pa je tudi nekaj takih, ki so se napotili v hribe in se priključili jugoslovanskim partizanom.

Razorožitev italijanske posadke na otoku Rabu, ki so jih orožja razlastili neoboroženi interniranci, predstavlja dogodek, ki nima primerjave v svetovni zgodovini. Še posebej veličastno pa je dejstvo, da ne med razoroževanjem ne pozneje niso likvidirali niti enega samega vojaka ali karabinjerja. Pa ne zato, ker nekateri nekdanji interniranci ne bi hoteli obračunati s svojimi rablji. Mnogi izmed njih bi rade volje pravico vzeli v svoje roke, a jim je to preprečil izvršni odbor OF. Ta je že v svojem prvem javnem proglasu, v katerem se je razglasil za edinega zakonitega predstavnika »naše narodne oblasti«, najstrožje prepovedal »vsako osebno obračunavanje in maščevanje na lastno pest«. Kršilcem prepovedi pa je zagrozil, da se neizvrševanje teh navodil »smatra za nepokorščino IO in ima posledice«.

III.

Ustanovitev Rabske brigade

Ves dan 12. septembra 1943, dan po razorožitvi italijanske posadke na otoku Rabu, so potekali nabori za Rabsko brigado. Puško in municijo so večinoma že vsi imeli, če ne, so jo dobili. Borci so iz skladišč prejeli perilo, čevlje,

obleko, kape, menažke in podobno. Židovska dekleta so v taboriščni šivalnici prekrojjevala italijanske kape v triglavke in šivale nanje rdeče zvezde. Tako je bila formirana, oborožena in opremljena brigada s tisoč sedemsto šestdesitimi borci, ki se je nato v polni bojni opremi izkrcala na kopno. Rabska brigada je svojo prvo akcijo izvedla 13. septembra zvečer, ko je stodvajset njenih borcev na treh motornih jadrnicah odplulo na otok Cres. Tam so obkolili mesto, razorožili italijansko posadko in zaplenili še novo orožje in municijo.

Tri dni pozneje je Rabska brigada začela zapuščati otok Rab in odšla v domovino »v borbo za dokončno uničenje fašizma«. Do 19. septembra so bili izkrcani vsi borci, nato se je začelo izkrcavanje neborcev, tako da 21. septembra 1943 na Rabu ni bilo več nobenega Slovenca. Zbor celotne Rabske brigade je bil v Bakru, od koder so nadaljevali pot proti Mašunu. Zaprisego borcev Rabske brigade so opravili 24. septembra 1943 na travniku za mašunskim gradom. Kot častna četa je bila postrojena Šerčerjeva brigada. Raport komandanta brigade je sprejel poveljnik Glavnega štaba NOV in POS Franc Rozman-Stane. Zaprisego je v verskem obredu opravil tudi Jože Lampret, verski referent XIV. divizije. V krajšem govoru ob tej priložnosti je poudaril, da je »boj slovenskega naroda za osvoboditev v najgloblji in najtesnejši zvezi s krščanskimi načeli, ki so načela bratstva, svobode in ljubezni«.

Preden so nekdanji interniranci zapustili otok Rab, so se skupno poslovili od tistih, ki so tam ostali za vedno. Pevski zbor je zapel pesem *Žrtvam*, nato je zbrane nagovoril Jože Jurančič. Za njim je Igor Gruden recitiral svojo pesem *Otok Rab*, spesnjeno v času internacije. Potem je Anton Vratuša obudil spomine na trpljenje v taboriščih in žrtve, od katerih so se poslavljali, in spregovoril o svetli prihodnosti. Vera Hreščakova je nato deklamirala Borovo pesmi *Žrtvam* in Drago Blanča Kajuhovo *Skozi dež in vihar*, pevski zbor je zapel še pesem *Lipa zelenela je*. Po končanem kulturnem programu je Jurančič prisegel v imenu nekdanjih internirancev, da bodo »maščevali ta strašen zločin« in da ne bodo »nikdar pozabili vašega trpljenja«. Ponovno je zadonela pesem *Žrtvam*, tokrat v izvedbi židovskega pevskega zbora. Na poti s pokopališča so vsi skupaj peli *Hej, Slovani*.

IV.

»Trst je naš!«

Pokojne internirance so na Rabu pokopavali na posebnem pokopališču, zgrajenem samo zanje, vse od 27. avgusta 1942 dalje. Pred tem so posmrtni ostanke devetnajstih internirancev pokopali na majhnem vaškem pokopališču v zalivu Sv. Eufemije. Tako imenovani »peti sektor« je med zelenjem Kamporskega zaliva ležal kot »velika zevajoča rana«, obdana z naloženim kamenjem. Sredi pokopališča je stal velik lesen križ, pod njim pa so se vrstile dolge vrste gomil, označene z leseni križi, na katerih so bila imena pokopanih pod njimi.

Pokopališče je bilo nato prepuščeno zobu časa vse do leta 1950, ko je Glavni odbor Zveze borcev v Ljubljani opremil dijaško delovno skupino, da bi »z leti zelo zanemarjeno« pokopališče rabskih žrtev očistila in opravila tudi druga potrebna dela, da obiskovalcev ostankov koncentracijskega taborišča ne bi bilo treba »biti sram zaradi premale skrbi, ki smo jo do sedaj posvečali Slovenci ostankom onega taborišča, ki je še danes priča velikega trpljenja našega ljudstva v njegovi borbi za svobodo«. Dve leti pozneje se je Glavni odbor odločil za večji poseg. V pokopališču rabskih internirancev so namreč videli »največji skupni grob Slovencev izven ožje domovine« in tako kot »kričeč dokument strahotnega početja italijanskega fašizma pred desetimi leti«. Zato so se odločili, da se na deseto obletnico osvoboditve iz koncentracijskega taborišča in ustanovitve Rabske brigade oddolžijo »mučenikom rabskih taborišč« s tem, da jim »temeljito« uredijo njihovo zadnje domovanje in jim postavijo »dostojen spomenik«. Pobudniki akcije niso imeli dvomov, da se bo svečano odkritje urejenega pokopališča razvilo »v mogočno vsenarodno manifestacijo«.

Pietetni razlogi, se zdi, pa niso bili edino vodilo. Po letu 1945 se je namreč na dnevnem redu znašlo pereče vprašanje določitve zahodne meje z Italijo. Italijanska stran je zahtevala rapalsko, jugoslovanska pa narodnostno mejo. Z mirovno pogodbo, sklenjeno leta 1947, je bilo ustanovljeno Svobodno tržaško ozemlje (STO), razdeljeno na coni A in B. Ko so zahodni zavezniki brez vednosti in soglasja Jugoslavije razglasili, da bodo Cono A predali v upravo Italiji, se je jugoslovanska vlada odločno uprla. Na množičnih protestnih mitingih po vsej državi so si jugoslovanske oblasti prizadevale kapitalizirati slabe spomine na čas italijanske okupacije in jih kanalizirati pod geslom »Trst je naš!«.

Kot eno najmočnejših orožij v propagandni vojni so jugoslovanske oblasti uporabile koncentracijsko taborišče na otoku Rabu. V tem vzdušju je izvršni svet Ljudske republike Slovenije uvrstil »spomenik NOB v Kamporju na otoku Rabu« med spomenike »širšega nacionalnega značaja«, ki so jih tedaj gradili iz republiških sredstev. Poleg sredstev iz republiškega proračuna je Odbor za postavitve spomenika na Rabu sprožil obširno akcijo pridobivanja prostovoljnih prispevkov, da »ovekovečijo spomin na 4000 žrtev« in uredijo »največji slovenski grob«. S prostovoljnimi prispevki so zbrali dodatnih osem milijonov dinarjev, kar je bila velika vsota.

Odbor za postavitve spomenika na Rabu pri Glavnem odboru Zveze borcev NOV v Ljubljani so ustanovili konec leta 1952. Sestavljali so ga nekdanji rabski interniranci, z veliko energije ga je vodil komandant nekdanje Rabske brigade Franc Potočnik. Jožeta Jurančiča ni bilo med njimi. 4. aprila 1949 so ga namreč aretirali, in to kljub poslanski imuniteti, ki jo je imel kot zvezni poslanec. Leta 1952 so ga odpeljali v Bilečo, od tam pa naslednje leto na Goli otok.

Odbor za postavitve rabskega spomenika pri Glavnem odboru Zveze borcev NOV Slovenije je gradnjo spomenika in izvedbo ostalih del zaupal arhitektu Edvardu Ravnikarju. Posebna komisija odbora je že prve dni januarja 1953 odpotovala na Rab, da bi ugotovila stvarno stanje in ukrenila, kar je bilo v začetni fazi potrebno. Po prvotni zamisli naj bi zgradili monumentalno kostnico, ki bi »dobila ves svoj poudarek s svojo dominantno lego«. Ogled na terenu pa je pokazal, da v zastavljenem roku tega ne bi bilo mogoče izvesti. Trupla so bila namreč pokopana v ilovnati zemlji, zato še niso popolnoma razpadla, bilo pa jih je tudi preveč za prekop. Spremenjeni načrt je predvideval izgradnjo »solidnega« zidu okrog pokopališča in »temeljito ureditev« taborišča, postavitve manjšega zidanega objekta, v katerem bi bili spominska knjiga, orodje grobarja in manjši muzej, ozelenitev pokopališkega prostora in postavitve spomenika na spodnjem robu pokopališča ter izgradnjo večje tlakovane ploščadi. Kakor ugotavlja William Curtis, je Ravnikar za predlogo uporabil »zasnovo mediteranskega mesta s kopenskimi in morskimi vrati, glavno ulico (dubrovniški Stradun) in trgom in jo pretvoril v mesto mrtvih«.

Odbor za postavitve spomenika na Rabu je sprejel predlog spomenika v obliki urejenega pokopališča, oblikovanega in urejenega tako, da bi vse bilo kar najbolj trajno in ne bi zahtevalo posebne nege. Podolgasto pokopališče se navidezno izteka v morje in, kakor je zapisal Venceslav Winkler, »kadar pogledaš nanj,

gledaš naravnost proti domačim krajem – vsaj v grobu imajo žrtve prost pogled proti domu«. Arhitekt je zasnoval ograjeno zemljišče v horizontalnih stopnjah, da nalivi ne bi več odnašali zemlje, in mu dal dva arhitektonska poudarka: vhodno ploščad in pokrit prostor, kjer se nahaja mesto spomina s spominsko knjigo, dvema razstavnima vitrinama in stenskim mozaikom, delom akademskega slikarja Marija Preglja. Simbolika mrežasto razdeljenega ozadja dveh figur je povzeta po uradni ideološki govorici žrtvovanja za višje ideale pravične, socialistične družbe. Slikar je uporabil simbole nasilja, tj. goreče hiše, mrtve živali, vislice in fašistična butara s sekiro, in njihovo nasprotje, tj. peterokraka zvezda, tovarniški dimniki in Triglav. Gre za simbole fašizma, vojne in obupa na eni strani in socializma, miru in upanja na drugi. Na tej podlagi je upodobil shirani moški telesi, ki simbolizirata smrtni boj umirajočega zapornika in moč upornika, ki je raztrgal verige na vkleenjenih rokah.

Na plenarni seji Odbora za postavitev rabskega spomenika so dne 25. januarja 1953 sklenili, da bo svečanost ob odkritju spomenika potekala na desetletnico osvoboditve iz rabskega koncentracijskega taborišča in ustanovitve Rabske brigade. Dogovorili so še, da bodo izdali *Rabski zbornik* z dokumentarnim in literarnim gradivom, objavili kompleten seznam žrtev taborišča po italijanskih podatkih in ga dopolnili z imeni do tedaj še neznanih žrtev. Prav tako so se odločili zbrati imena borcev in funkcionarjev Rabske brigade in političnih aktivistov, ki za svoje zasluge do tedaj še niso bili ali pa so bili premalo odlikovani, da bi ob svečanosti prejeli primerna odlikovanja.

V.

Podjetje Vojna pošta 3234 Bakar

Že med svojim obiskom na otoku Rabu je komisija vzpostavila stik z lokalnim gradbenim podjetjem, zmožnim prevzeti zemeljska dela in zgraditi obzidje pokopališča, vsa dela v kamnu pa je zaupala podjetju Vojna pošta 3234 Bakar, ki je razpolagalo »z vsemi potrebnimi pogoji ter ima kamnolome na otokih Goli in sv. Grgur«. Pogodbo za izvedbo prve faze del na pokopališču v zalivu Kampor so s podjetjem Vojna pošta 3234 Bakar sklenili na Reki 1. aprila 1953, in sicer v znesku 28.446.210 dinarjev.

Od začetka delovanja taborišča na Golem otoku do leta 1953 se je tamkajšnje taborišče uradno imenovalo Radilište Mermer, tj. Delovišče Marmor. Sčasoma

so na Reki odprli podjetje Velebit in od tam upravljali s proizvodnimi obrati na Golem otoku, kjer so imeli tudi razstavni prostor za potencialne kupce. Podjetje je spadalo pod upravo zvezne Udbe in je od leta 1949 vse do leta 1963 s posebnim dovoljenjem najvišjega vodstva države opravljalo ilegalne zunanjetrgovinske transakcije za zagotavljanje deviz za potrebe federacije in Udbe. Njegovi delavci so delali veliko, zaslužili pa tri skromne obroke hrane na dan. Na drugi strani je Udba vlagala le malo, a zato žela bogato. Produkta prisilnega dela internirancev na Golem otoku so organi Udbe prodajali tudi v tujino, pri čemer se niso ozirali ne na veljavne zakonske predpise ne na moralo in so trgovali z italijansko stranjo na veliko celo na vrhuncu tržaške krize.

Glavni proizvodni panogi Podjetja Velebit sta bili obdelava kamna in lesa. Po navedbah Vladimirja Dedijerja je ideja o Golem otoku kot prostoru za izolacijo »Stalinove pete kolone« sprožil kipar Antun Augustinčič med iskanjem kakovostnega marmorja, kakor je carrarski. Leta po koncu druge svetovne vojne so bila leta obnove in izgradnje nove družbene ureditve, ki je obetala popoln prelom s preteklostjo in izgradnjo »novih časov«. Za to sta bili bistvenega pomena manifestacija in manipulacija spomina: temnejša je bila preteklost, svetlejša je izgledala prihodnost. Izgradnja »novih časov« tudi ni bila mogoča brez novih herojev, ki so imeli pomembno družbeno nalogo potlačiti padle heroje preteklosti čim globlje v kolektivno pozabo. Nepregledna množica upodobitev herojev »novih časov«, izdelana v kamnu in bronu, je zapolnila središča mest po vsej državi in zaznamovala brezštevilne kraje spomina na »prelomne« zgodovinske dogodke, da bi kot nekaki poroki nove resnice varovali »bratstvo in enotnost« in »skupno pot v svetlo prihodnost«.

Golootoški kamen sicer ni imel pričakovanih lastnosti, a v »novih časih« njegove uporabne vrednosti to ni zmanjševalo. Za »prevzgojo« internirancev je namreč zadoščalo že, če so kamenje prenašali s kupa na kup in kamen razbijali kar s kamni namesto s kladivi. Ker pa Udbe ni zanimala zgolj »prevzgoja« internirancev, temveč tudi denar, so bili interniranci prisiljeni v izdelavo raznih uporabnih predmetov. Leta 1953 so začeli s serijsko proizvodnjo talnih ploščic, s katerimi so tlakovali vse javne in privatne objekte v Jugoslaviji, saj je bil golootoški pogon dolgo časa edini proizvajalec teh ploščic v Jugoslaviji. Poleg ploščic so izdelovali še mize, stole, pepelnike, vaze, nočne svetilke s senčnikom iz enega kosa marmorja rdečebele barve in podobno. Predelava kamna pa je vključevala tudi izdelovanje kamnitih podstavkov za kipe narodnih herojev in padlih borcev.

Interniranci na Golem otoku so poleg drugih izdelkov izklesali tudi vse kamnite izdelke za spomenik žrtvam italijanskega koncentracijskega taborišča na Rabu. Ob tem je posebej poudariti, da so pri tem podjetju prisilno delali tudi nekateri nekdanji interniranci iz rabskega taborišča. Še več, med prisilnimi delavci na zaključnih delih pri izgradnji spominskega pokopališča na otoku Rabu je bil tudi Jože Jurančič, kar seveda pomeni, da je Jurančič kot zapornik na Golem otoku na sosednjem otoku Rabu postavljaj spomenik samemu sebi in zgodovinskemu dogodku iz septembra 1943. Njegovo tragedijo je jedrnato opisal Slavoj Žižek: najprej je vse žrtvoval za zmago komunizma, po zmagi komunistične partije v vojni in izvedeni socialistični revoluciji pa mu je njeno vodstvo vse vzelo in ga potisnilo v senco družbene pozabe. In res, ne na komemoraciji ob desetletnici osvoboditve koncentracijskega taborišča in mesta Raba in ustanovitve Rabske brigade ne v katerem od številnih člankov, objavljenih v slovenskem časopisju ob tej priložnosti, Jurančičevega imena ni mogoče najti. Njegovo ime zaman iščemo celo v *Rabskem zborniku*, čeprav je v njem priobčen obsežen članek Franceta Drenovca o nastanku in delovanju organizacije Osvobodilne fronte v času internacije in članek o vojaški organiziranosti internirancev, prispevek Franca Potočnika. Slednji ga je v knjigi svojih spominov, objavljeni dve leti prej, naslavljaj z »naš predsednik«.

Ta zlovešči molk sam po sebi zgovorno potrjuje, da sta tako Odbor za postavitve spomenika na Rabu kot njegov predsednik od samega začetka dobro vedela, kje se je tedaj nahajal Jože Jurančič. Očitno je tudi, da jih to ni motilo ne v času dogovarjanja s podjetjem Vojna pošta 3234 Bakar ne ob spominski slovesnosti 12. in 13. septembra 1953, ko so se javno spominjali vseh zaslužnih za osvoboditev koncentracijskega taborišča na otoku Rabu in njegovega mestnega središča.

VI.

Družbeni okvir spominjanja in katarze

Ob desetletnici osvoboditve koncentracijskega taborišča in razorožitve italijanske vojašne posadke in osvoboditve otoka Raba je na otoku v soboto oziroma nedeljo 12. in 13. septembra 1953 potekala veličastna spominska svečanost, ki jo je pripravil koordinacijski odbor Zveze borcev Hrvatske in Slovenije s sodelovanjem okrajnega ljudskega odbora. Spominsko svečanost so

povezali s proslavo desete obletnice osvoboditve mesta Rab, ki so ga osvobodili nekdanji slovenski in hrvaški interniranci. Dvodnevno praznovanje obeh desetletnic so v sodobnem tisku napovedovali kot »praznik bratstva naših narodov, skovanega v osvobodilnem boju tudi med interniranci in prebivalci tukajšnjih krajev, katere je povezala mržnja do tujega tirana in skupni napor za osvoboditev«. Proslavi sta na otok Rab pritegnili več tisoč obiskovalcev iz Slovenije, Gorskega Kotorja, Severnega Primorja, Paga in drugih bližnjih otokov, prisostvovali so jima tudi številni visoki predstavniki slovenske in hrvaške ljudske oblasti.

Osrednji del spominske svečanosti je potekal v nedeljo, 13. septembra, ob prenovljenem pokopališču za rabske internirance. Pred slavnostno tribuno z napisom, da italijanski zločini ne bodo pozabljeni, se je zbralo več tisoč udeležencev. Govorniki so obujali spomine predvsem na čas italijanske fašistične oblasti in te spomine postavljali v kontekst aktualne napetosti na meji z Italijo. V tem kontekstu je prenovljeno pokopališče slovenskih in hrvaških internirancev služilo kot velika kulisa za spodbujanje čustvenega odziva na aktualen konflikt na zahodni meji države. Tako so bili intonirani tudi vsi govori. Kot prvi govornik je nastopil član hrvaškega izvršnega sveta Marko Belinić. V krajšem govoru je pojasnil, da je svečanost posvečena »žrtvam Slovencev in Hrvatov, ki so se junaško borili proti fašizmu in umirali na tem polju«. Pribil je, »da bo spomenik na grobišču za vedno obtoževal italijanske fašistične zatiralce«.

Za njim je strahote tamkajšnjega koncentracijskega taborišča opisal nekdanji komandant Rabske brigade. Potočnik je poudaril, da je Rab zavzemal med vsemi koncentracijskimi taborišči posebno mesto, ker je bil namenjen za »popolno iztrebljenje Slovencev«. Italijanski zavojevalci so po Potočnikovih besedah pošiljali v »taborišče smrti« na Rab napol nage in bose ljudi obojega spola, vseh starosti, nedorasle otroke, kjer je »v strašnih mukah in trpljenju umrlo 5.000 internirancev«. Poudaril je, da to »ni nikako pretiravanje, marveč so to zgodovinska dejstva, katerih dokaz je to ogromno pokopališče«. V svojem govoru je nato podrobno obudil spomin na odporniško gibanje slovenskih internirancev v rabskem taborišču. Kot prelomni datum je označil 5. januar 1943, ko se je v Taborišču I osnoval izvršni odbor Osvobodilne fronte, »osrednji vodnik vseh rabskih internirancev«. Orisal je razvoj organizacije Osvobodilne fronte med interniranci in ustanovitev ilegalnih vojaških enot, s pomočjo katerih so se interniranci sami osvobodili in nato osvobodili še

mesto Rab. Na koncu se je spomnil še spominske slovesnosti, ki so jo na istem mestu pred natanko desetimi leti, 13. septembra 1943, nekdanji interniranci priredili v slovo od mrtvih tovarišev, preden je Rabska brigada krenila na »svoj zmagoviti pohod do končne zmage«. V obsežnem govoru ni našel prostora za omembo imena Jožeta Jurančiča. Ni pa pozabil na koncu aktualizirati dogodkov. Naglasil je, da rabsko »taborišče smrti« ni bilo le »dokument večne sramote italijanskih osvajalcev, marveč tudi dokaz izredne življenjske sile, požrtvovalnosti in borbenosti našega ljudstva, ki so ga vodile ideje Komunistične partije, Osvobodilne fronte in narodnoosvobodilne borbe«.

Podobne poudarke so naredili tudi drugi govorniki, ki so zatrjevali, da je rabsko pokopališče v opomin vsem tistim, ki grozijo na jugoslovanski zahodni meji in si hočejo prilastiti jugoslovansko ozemlje, »za katero se je vsak Jugoslovčan pripravljen boriti do zadnjega diha«.

Obnovljeno pokopališče slovenskih in hrvaških žrtev italijanskega fašizma potemtakem ni bilo namenjeno zgolj ohranjanju pietetnega spomina, temveč so si ga zamislili kot »sramotni kamen italijanske kulture in 'junaštev' na naših tleh«; tamkajšnjih »5.000 grobov« naj bi za vedno pričalo o »kulturnem poslanstvu« italijanskega imperializma. S preurejenim pokopališčem s »5.000 grobovi« za rabske internirance so tedaj hoteli izraziti trajno obtožbo za zločine italijanskega imperializma med drugo svetovno vojno, hkrati pa svojim otrokom in njihovim otrokom dati jasen opomin, »naj do zadnje kaplje krvi branijo domovino, če bi jo napadel sovražnik, naj se varujejo 'dvatisočletne rimske kulture' kakor garjevega psa«.

Po končanem govornem delu svečanosti je generalni tajnik Centralnega odbora Zveze borcev Jugoslavije in narodni heroj Želimir Stojnić odprl svečano okrašeno in urejeno »grobišče slovenskih in hrvatskih internirancev, žrtev zločinov italijanske vladavine na naših tleh«. Svojci rabskih žrtev so tedaj v veliko kamnito žaro stresli zemljo iz svojih domačih krajev. Ob zvoku žalnih koračnic so odprli vhod na pokopališče. Delegacije so položile vence, množica pa se je razlila med grobovi, iščoč imena pokojnih svojcev na bakrenih ploščicah. Med njimi menda ni bilo nikogar, ki ne bi prinesel venca ali šopka cvetja iz domovine. Iz vseh strani je odmeval presunljiv jok tistih, ki so našli bakrene ploščice z imeni svojih dragih in pred njimi prižigali sveče. Poročevalci so opisovali ganljive prizore, ko so nekatere črnooblečene žene naricale za svojimi pokojnimi možmi in otroki in pri tem nekatere celo »jokaje greble v zemljo, kakor da bi hotele še poslednjič objeti svoje može, sinove, hčere, ki počivajo tam v rabski zemlji«.

VII.

Preseganje strašne preteklosti

Celoten kompleks italijanskega koncentracijskega taborišča je bil po osvoboditvi taborišča v mesecu septembru 1943 prepuščen zobu časa. Večjih posegov ni doživelo edinole pokopališče, čeprav so posamezniki v povojnih letih odkopavali posmrtno ostanke svojih umrlih svojcev. Vendar ko je ob sedemletnici svoje rešitve z Raba učitelj Etbin Bojc, nekdanji rabski interniranec, peljal učence domžalske osnovne šole na ogled in so »z vencem in komemoracijo dostojno počastili spomin na tisočere rabske žrtve«, je med »neštetimi poimenovanimi in nepoimenovanimi grobovi« še vedno mogel najti tudi grobove z imeni nekaterih svojih nekdanjih sointernirancev. V začetku 50. let se je tudi na prostoru pokopališča namreč zgodilo, da je kakšen lastnik zemljišča »jednostavno preko grobova napravio njivu«.

Po pogosto citiranem opisu »petega sektorja« Silverija Pakiža, je bilo pokopališče rabskih internirancev po desetletju obstoja videti kot »nepregledna vrsta temnosivih prstenih grobov brez zelenja, z nizkimi lesenimi križi, prava mrliška njiva, tako zelo turobna in brez slehernega umetnega povečanja turobnosti, kakor je pač bilo grenko in žalostno životarjenje pokojnikov v rabskem taborišču«. Ta podoba se je spremenila šele leta 1953, ko je bilo pokopališče za praznično priložnost »odeto v ves blesk in sijaj, ki ga moreta dati le spoštovanje in ljubezen«. Za to priložnost so namreč na pobudo Zveze borcev narodnoosvobodilne vojne Slovenije ob sodelovanju gospodarstva ter vsega prebivalstva in podpori slovenskega in hrvaškega izvršnega sveta po načrtu arhitekta Edvarda Ravnikarja postavili »veličastno spominsko grobišče«, medtem ko je slikar Marij Pregelj izdelal spominsko obeležje – »vsem mrtvim v spomin in živim v opomin«.

Mobilizacija družbe za obrambo državnih meja je pieteto do pokojnikov potlačila v globino kolektivne pozabe. Zato urejeni spominski kompleks sicer stoji na mestu nekdanjega pokopališča, toda nova ureditev ne ohranja več izvornih individualnih grobov, kakor so jih svojim žrtvam odmerile italijanske taboriščne oblasti. Arhitekt je imel pred očmi estetski in propagandno mobilizacijski učinek, medtem ko mu je etični vidik nekako ušel izpred oči. Ravnikar je skupaj s sodelavci ustvaril lepo urejeno mesto mrtvih s 1056 označenimi individualnimi grobovi, vendar kamnitih blokov s ploščicami ni

razporedil v skladu z obstoječim razporedom grobov, temveč jih je dal postaviti v skladu z okoliškim prostorom. Longitudinalna postavitev nagrobnih kamnov daje na prvi pogled »vtis prostora brez tretje dimenzije«, kar nedvomno prispeva k estetskemu učinku celote. Na račun lepega videza na celotnem pokopališču pod prav nobeno bakreno ploščico z imenom pokojnika ne ležijo posmrtni ostanki osebe, katere ime je natisnjeno na njej. Tragična posledica ureditve spominskega pokopališča, popolne podreditve etičnega estetskemu in propagandnemu učinku, je stanje, v katerem so žrtve italijanskega fašističnega nasilja ostale še brez tistega, kar so jim dopustili celo taboriščni oblastniki: svojega groba.

VIII.

Metamorfoza spomina

Danes potekajo komemoracije na spominskem kompleksu v zalivu Kampor na konec tedna, ki je datumsko najbližji 11. septembru. Takrat predstavniki hrvaških in slovenskih oblasti, predstavniki občin, zvez veteranov antifašističnega boja in združenj preživelih internirancev ter širša javnost prinašajo vence in prižigajo sveče, preživeli pripovedujejo svoje zgodbe mlajšim generacijam, izvajajo se kulturni in glasbeni programi v svrhu ohranjanja spomina na žrtve koncentracijskega taborišča Rab. Najbolj odmevna komemoracija je potekala 5. septembra 2020, ko sta se predsednik Republike Slovenije Borut Pahor in predsednik Republike Hrvaške Zoran Milanović udeležila spominske slovesnosti ob obletnici osvoboditve nekdanjega italijanskega fašističnega taborišča na otoku Rabu. Predsednika sta položila venec k spomeniku žrtvam »italijanskega fašističnega terorja«. Po spominski slovesnosti sta si predsednika ogledala fotografsko-dokumentarno razstavo z naslovom *Zadnji pričevalci / Poslednji svjedoci – spomini internirancev italijanskih fašističnih taborišč*. Kot je ob tej priložnosti na twitterju objavil slovenski predsednik, dejstvo, da sta se komemoracije prvič skupaj udeležila predsednika Slovenije in Hrvaške, »simbolizira pomen prijateljstva in skupnega zavedanja o potrebi po ohranjanju spomina, ki naj bo tudi opomin«. Primorski dnevnik je v svojem poročilu ob dogodku spomnil, da »spominskega parka v Kamporju, ki je delo znanega slovenskega arhitekta Edvarda Ravnikarja, do danes še ni obiskal noben uradni predstavnik Italije«. In izrazil upanje, da bo skupna Milanovičeva in Pahorjeva »pietetna poteza, ki ima tudi politični simbolni naboj«, spodbudila Rim, da

na Rab pošlje vsaj italijanskega veleposlanika v Zagrebu, da se tam »pokloni žrtvam italijanskega nasilja in da se opraviči za povzročeno trpljenje«.

Na kulturno-zgodovinski pomen spominskega parka v zalivu Kampor na otoku Rabu so opozorili tudi avtorji razstave, ki je zastopala Slovenijo na deveti mednarodni razstavi arhitekture Metamorph v Benetkah od 12. septembra do 7. novembra 2004. Avtorji razstave niso želeli pokazati, »v kakšni meri in s kolikšnim zaostankom sodobna slovenska arhitektura sledi modnim trendom, ampak manj znano arhitekturno dediščino polpretekle dobe, ki po svoji kvaliteti sodi v sam vrh evropske arhitekture«. Z njo so želeli tudi ponovno umestiti Edvarda Ravnikarja »kot enega od velikih mojstrov arhitekture druge polovice 20. stoletja«. Razširjeno razstavo z naslovom *Arhitekt Edvard Ravnikar. Spominsko pokopališče arhitekta Edvarda Ravnikarja na otoku Rabu, 1953* so nato še istega leta predstavili v Narodni galeriji v Ljubljani. Avtorji razstave so ob tej priložnosti zapisali, da je Slovenija vstopila v EU in s tem v novo epizodo svoje zgodovine, a slovenska zgodovina se s tem »nikakor ne začinja od začetka«. Ravnikarja so predstavili kot avtorja modernega središča Ljubljane, Kranja, urbanizma Nove Gorice, pa tudi spominskega kompleksa na otoku Rabu, »ki je morda njegovo najbolj lirčno in večni arhitekturi posvečeno delo«, nastalo »kot poetični opomin na strahote druge svetovne vojne«. »Smrt je le ena od metamorfoz življenja«, so zapisali, »in mrtvi imajo tako, kot živi, svoje mesto, kjer bivajo naprej.« Na Rabu je arhitekt Ravnikar za predlogo spominskega kompleksa uporabil zasnovo mediteranskega mesta s kopenskimi in morskimi vrati, glavno ulico in trgom in jo pretvoril v mesto mrtvih. V tem mestu so grobovi zasnovani kot urbano tkivo, ki dopolnjuje monumentalno strukturo«. Poudarili so še, da je spominski kompleks sicer nastal v dobi ateističnega socializma, vendar ima vse elemente krščanske nekropole: do njega vodi Via Sacra, središče označuje obelisk kot nadomestek cerkvenega zvonika, zraven je kript s sarkofagi in mozaikom. Ravnikarjeva sinteza krščanskega in antičnega, ocenjujejo postavitelci razstave, naj bi spominskemu kompleksu dala dimenzijo absolutnosti.

Kot smo videli, pa si vprašanja pravice žrtev taborišča do groba, ki so za zmerom ostale na otoku Rabu izključno zato, ker so bili Slovenci oziroma Hrvati, a so ga ob preureditvi »petega sektorja« v spominski kompleks nepovratno izgubile, ne zastavljajo ne organizatorji vsakoletnih spominskih komemoracij ne avtorji postavitve razstave o estetskih dosežkih Edvarda Ravnikarja, ob kateri je ostalo povsem neproblematizirano. Od svojega svečanega odkritja leta 1953

Mesto mrtvih v zalivu Kampor prekriva vedno globlja senca tehtnih vprašanj političnih odnosov med tremi državami in koeksistence njihovih narodov, kakor tudi njegovega estetskega vidika. V tej senci se sicer neopazno, a iz leta v leto bolj očitno spreminja v mesto brezimnih mrtvecev, torej v kraj pozabe.

Viri in literatura

- B. K., Pretresljiva svečanost na Rabu, *Slovenski Poročevalec* 14/217 (14. 9. 1953) 1.
- Babič, M., Otok Rab, *Tovariš* VI/28 (3. 8. 1950) 449.
- Barič, Ivo, *Spomenički kompleks Edvarda Ravnikara na Rabu* (Rab 2018).
- Bobinac, Vladimir, *Informbiroovac. Uspomene iz Titova Alcatraza* (Zagreb 2017).
- Curtis, William J. R., Abstraction and Representation. The Memorial Complex at Kampor, on the Island of Rab (1952–3) by Edvard Ravnikar, *Edvard Ravnikar. Architect and Teacher* (Wien, New York 2010) 33–50.
- Dešman, Miha in Hrausky, Andrej (ur.), *Arhitekt Edvard Ravnikar. Spominski kompleks na otoku Rab, 1953 / Architect Edvard Ravnikar. Memorial Complex on the Island of Rab, 1953* (Ljubljana 2004).
- Drenovec, Francè, Osvobodilna fronta v rabskem taborišču, Uredniški odbor, *Rabski zbornik* (Ljubljana 1953b) 113–132.
- Drobníč, Zlata, Iz rabskega dnevnika, *Borec* 4 (1966) 345–348.
- Ferenc, Tone, *Rab – Arbe – Arbissima. Konfinacije, racije in internacije v Ljubljanski pokrajini 1941–1943. Dokumenti* (Ljubljana 2000).
- Fortis, Alberto, *Viaggio in Dalmazia* (Venezia 1774).
- IOOF, Poročilo IOOF internirancem. Rab, 10. september 1943a ob 3. popoldne. Arhiv Inštituta za zgodovino delavskega gibanja.
- IOOF, Proglas. Rab, 10. september 1943b. Arhiv Inštituta za novejšo zgodovino Ljubljana, fond Rab.
- IOOF, Poročilo IO internirancem. Rab, 10. september 1943c ob 21,00. Arhiv Inštituta za novejšo zgodovino.
- Ivelja, Ranka, Intervju, *Dnevnik*, Objektiv, 6. julija 2013, 8–10.
- Janež, Herman (ur.), *Pričevanja rabskih internirancev (1942–1943)* (Ljubljana 1985).
- Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.
- Jezernik, Božidar, *Boj za obstanek. O življenju Slovencev v italijanskih koncentracijskih taboriščih* (Ljubljana 1983).
- Jezernik, Božidar, *Non cogito ergo sum. Arheologije neke šale* (Ljubljana 1994).
- Jezernik, Božidar, Koncentracijsko taborišče Rab – Manjkajo osnovni podatki, *Svobodna misel*, 8. novembra 1996, str. 23.
- Jezernik, Božidar, *Goli otok – Titov gulag* (Ljubljana 2013).
- Jurančič, Josip, *Iz šole za narod* (Ljubljana 1930).

- Jurančič, Jože, Epilog, *S. Matejev (=Silverij Pakiž)* (Rab 1944) 46–51.
- Jurančič, Jože, Politično življenje in delo v taborišču, *Pričevanja rabskih internirancev (1942–1943)* (Ljubljana 1985) 95–102.
- Juvančič, Ivo, Italijanski okupator v Ljubljani 1941–1943, *Prispevki za zgodovino delavskega gibanja* 1 (1962) 63–140.
- Juvančič, Ivo, Izpiski iz okupatorjevih dokumentov, *Ljubljana v ilegali* 3 (Ljubljana 1967) 102–139.
- »Komisija za ugotavljanje zločinov okupatorjev in njihovih pomagačev za Slovenijo« in »Inštitut narodne osvoboditve pri predsedstvu vlade LRS«. *Zločini italijanskega okupatorja v »Ljubljanski pokrajini«, 1, Internacije* (Ljubljana 1946).
- Kozinc, Željko, Pozaba, ki boli in žali, *Tovariš* (3. 11. 1966) 10–13.
- Kralj, Drago, Pozaba, ki boli in žali, *Tovariš* (5. 11. 1965) 14–17.
- Krušec, Tomaž, Spominski kompleks Kampor na otoku Rabu, *Arhitekt Edvard Ravnikar. Spominski kompleks na otoku Rab, 1953 / Architect Edvard Ravnikar. Memorial Complex on the Island of Rab, 1953* (Ljubljana 2004) 37–70.
- Krušec, Tomaž, Spominski kompleks na otoku Rab, *Arhitektura, raziskave* 2 (2013) 19–29.
- Logar, Cene, Goli otok, *Borec* 4–5–6 (1991) 265–335.
- Lukić, Vojin, *Brionski plenum. Obračun sa Aleksandrom Rankovićem – sećanja i saznanja* (Beograd 1990).
- Majzelj, Katarina, S petimi otroki na Rab, *Slovenke v narodnoosvobodilnem boju*, 1. knjiga (Ljubljana 1970) 379–380.
- Malnar, Ivan, *Patnje u fašističkim logorima Italije 1942–1943* (Rijeka, Čabar 2003).
- Malnar, Slavko, Predgovor; *Patnje u fašističkim logorima Italije 1942–1943*, (Rijeka, Čabar 2003) 5–10.
- Marković, Dragan, *Josip Broz i Goli otok* (Beograd 1990).
- Mihailović, Dragoslav, *Goli otok*, 1. knjiga (Beograd 1990).
- Mohorič, Milena, *Motivi z Raba* (Ljubljana 1946).
- Mrgole, Zvonka, *Telče – 750 let od prve omembe v pisnih virih do danes*. Diplomatska naloga (Maribor 2005).
- Odbor za postavitev spomenika na Rabu. Poročilo o delu odbora. Glavnemu odboru Zveze borcev NOV, dne 20. februarja 1953. Arhiv Slovenije, AS 1238, RO ZZB NOV Slovenije, škatla 376.
- Potočnik, Franc, *Koncentracijsko taborišče Rab* (Koper 1975).
- Previšić, Martin, *Povijest Golog otoka* (Zaprešić 2019).
- Ravnikar, Edvard, Spomenik NOB na Rabu, *Arhitekt* št. 11 (1954) 14–15.
- Smole, Barica, Telški bog, Življenje in delo učitelja Jožeta Jurančiča, *Rast* 1 (2002) 36–43.
- Strmčnik, France, Pedagoške zgoode in nezgode z Goličave (intervju z Jožetom Jurančičem), *Šolska kronika* 2 (1999) 348–352.
- Škufca, Jože, Jože Jurančič (1902–1998), *Dolenjski list*, 26. novembra 1998, str. 17.

- Šnuderl, Makso, *Fašistično domobranski teror nad Slovenci* (Komisija za ugotovitev zločinov okupatorjev in njihovih hlapcev pri predsedstvu SNOS 1944).
- Šušteršič, France, Tiranova zadnja pot *Ljubljanski dnevnik* 2, št. 158 (1952) 3.
- Šušteršič, France, Rab (istorijat), *Otpor u žicama* (Beograd 1969) 395–400.
- Šušteršič, France, Rab 1943, *Borec* 10 (1973) 540–556.
- Šušteršič, France, *Trg lakote* (Ljubljana 1977).
- Uredniški odbor, *Rabski zbornik* (Ljubljana 1953).
- Vratuša, Anton, Predgovor, *Pričevanja rabskih internirancev (1942–1943)* (Ljubljana 1985) 9–14.
- Vratuša, Anton, *Iz verig v svobodo – Rabska brigada* (Ljubljana 1998).
- Walston, James, History and Memory of the Italian Concentration Camps, *The Historical Journal* 1 (1997) 169–183.



Mitja Ferenc

ZAMOLČANI KRAJI SMRTI

Zamolčani spomini

I.

Od maja 1945 do januarja 1946 je bilo na slovenskih tleh pomorjenih okoli petnajst tisoč Slovencev, večinoma slovenskih domobrancev. Poleg njih pa je bilo pomorjenih tudi nekaj deset tisoč pripadnikov drugih jugoslovanskih narodov, ki jih je vojni vihar zajel na slovenskih tleh. To je bil čas, ko je na tisoče ljudi izgubilo življenja brez sojenja in brez sodbe. To je bil čas, ko se zmagovalci niso mogli vzdržati načela, naj maščevanje počaka, dokler se jeza ne poleže. Doslej je bilo popisanih več kot sedemsto različnih krajev, kjer naj bi bili posmrtni ostanki vojnih in povojnih žrtev, ki jih ni smelo biti. Govorimo o krajih smrti, moriščih, ki jih največkrat označujemo s prikritimi grobišči in morišči, za katere je nova jugoslovanska in slovenska komunistična oblast zaukazala, naj se izbrišejo iz spomina.

Zamolčani kraji smrti in v njih posmrtni ostanki ljudi ležijo na zelo različnih mestih, predvsem na krajih, kjer so obstajale možnosti, da se je lahko umorilo večje število ljudi, zatem pa zločin zakrilo. Največ jih je v ta namen prirejenih in izkopanih jamah. Večinoma so v redkem gozdu, gozdnih jasad ali pa tudi na lokacijah, na

katerih so kasneje urejali smetišča, parkirišča, sadovnjake, ribnike. Ta grobišča je večkrat razkrila narava sama ali pa so prišla na dan pri gradbenih izkopih.

Druga skupina so rudniški jaški in zaklonišča, med njimi je najbolj zloglasen jašek sv. Barbare v Hudi jami, kjer je bila najdba grobišča izredno srhljiva. Domneva pa se, da največ žrtev leži v rudniških razpokah Starega Hrastnika, kjer naj bi bili pomorjeni bosanski in črnogorski četniki in slovenski domobraci.

Tretja skupina krajev smrti so protitankovski jarki. Delno raziskani so le trije, pri Teznem pri Mariboru, pri Celju in v Mostecu pri Brežicah. Najbolj množično slovensko grobišče je protitankovski jarek pri Teznem pri Mariboru, v katerem ležijo večinoma vojaki Neodvisne države Hrvaške. Ob gradnji avtoceste je bil majhen del jarka raziskan. Na dolžini sedemdesetih metrov je bilo izkopanih več kot tisoč sto trupel.

Zadnja skupina grobišč pa so kraška brezna. V skoraj osemdesetih breznihi so jamarji našli na posmrtno ostanke ljudi. V nekaterih breznihi bi lahko vsak posameznik, če bi se spustil vanje, stopil na človeške kosti, nekatera pa so zato, da bi prikriji sledi, minirali. So pa tudi takšna, kjer so, da bi zločin zakrili, spremenili v smetišča.

Tisto, kar sodobno Slovenijo loči od drugih demokratičnih držav, s katerimi se često primerjamo, je odnos do zanikanih žrtev druge svetovne vojne. Ti kraji smrti, tako vojakov, kakor tudi civilistov, so bili vse do preloma režima leta 1990 načrtno in skrbno zamolčani. Bili so zavrženi z zemljo, zakriti, uničeni. Žrtve v njih pa izbrisane iz javnega spomina. Da je treba za okupatorji in njihovi sodelavci izbrisati vsako sled, je že sredi maja 1945, torej le nekaj dni po uradnem koncu vojne na naših tleh, določalo navodilo jugoslovanskega notranjega ministra, ki so ga posamezni federalni ministri v celoti ali prilagojeno razposlali nižjim oblastem. Navodilo, ki je veljalo za Slovenijo, je zahtevalo, naj zavržejo z zemljo in skrijejo vsa grobišča tistih žrtev, ki so jih šteli v skupino narodnih izdajalcev. Navodilo je bilo večkrat ponovljeno in se je ohranjalo vse do demokratičnih sprememb, kljub temu pa usoda pobitih ljudi ni mogla ostati skrita. Redkim posameznikom je namreč iz taborišč, zaporov in tudi morišč uspelo pobegniti in so o tem pripovedovali najožjim sorodnikom. Veliko jih je iz strahu pred smrtjo tudi pobegnilo čez mejo, tako da se je o prikritih moriščih več vedelo izven Slovenije kot pa doma. Vsako namigovanje ali pripovedovanje o množičnih pomorih je bilo strogo kaznovano. Kako

huda je bila bojazen oblasti, da bi zločini prišli v javnost, in tudi obratno, kako zelo so se ljudje bali o tem javno govoriti, pričajo številni primeri. Najbolj nazorno pa smo to lahko opazovali pred vsakoletnim dnevom mrtvih, ko so vse do preloma režima leta 1990 policisti oziroma uslužbenci Službe državne varnosti preganjali sorodnike, ki so prišli prižgat sveče na mesta, kjer naj bi ležali posmrtni ostanki sorodnikov.

Irski pregovor pravi, da so solze, ki tečejo, grenke, še grenkejše pa tiste, ki ne. Iz zgodovine je znano, da se zločina za večno ne da skriti. V slovenski javnosti se je dvajset let po zločinu o njem le šepetalo, po tridesetih letih prvič spregovorilo, po štiridesetih vedelo za tri ali štiri grobišča, po petdesetih letih pa se je njihovo število podeseterilo. In osemdeset let po zločinu je raziskanih ali delno ekshumiranih dvestoštiriindvajset grobišč oziroma krajev smrti.

Spoznanje, da bi morali začeti grobišča tudi raziskovati, je dozorevalo počasi. Prav tako tudi spoznanje, da bi morali morišča urediti in označiti. Še najtežji je bil razmislek o tem, kaj storiti s posmrtnimi ostanki. Prevladovalo je namreč mnenje, da jih ne bi izkopali, razen v primerih, ko nanje naključno naletijo gradbeni delavci. Rezultati del na teh krajih smrti so bili glede na vse omenjene pomisleke predolgo zelo skromni. Povezani so bili tudi z odporom, da bi se v ta namen uporabljale javne finance. Preveč je bilo sklicevanj na administrativne ovire. Zato so svojci žrtev kraje smrti velikokrat urejali in označevali po svoje. Na debela okoliških dreves so izrezali križe, postavljali križe iz kamnov in iz železa, uredili priložnostne podstavke, na katere so polagali sveče in cvetje. Kar ni naredila država, so v skromnem obsegu in po svoje naredili sorodniki žrtev. Z zgodovinskega vidika lažje pojasnimo, da je bil zločin zamolčan, grobovi pa prikriti v obdobju povojnega komunističnega režima. Težje pa pojasnimo, da so minila tri in pol desetletja od osamosvojitve, premiki na ravni urejanju krajev smrti pa ostajajo skromni. Zaukazana molčečnost in prepoved označevanja grobov pobitih dejanskih in namišljenih nasprotnikov komunističnih oblasti je povzročila več kot pol stoletno bolečino sorodnikov, ki pri marsikom še vedno traja. Osemdeset let po koncu 2. svetovne vojne smo pri urejanju krajev smrti verjetno šele nekje na polovici poti. Do konca ne bomo prišli nikoli. Kajti priti do konca, bi pomenilo tudi, da bi sorodniki teh žrtev dobili zadoščenje. Ampak tudi ti sorodniki, ki bi jim dostojen pokop še nekaj pomenil in prinesel zadoščenje, odhajajo s tega sveta. Vemo, da človek tolikokrat umre, kolikokrat izgubi svoje drage. V primerih, ki jih navajam v nadaljevanju, so solze umile dušo le v primeru družine Hudnik, kjer so sorodniki s svojo trdno voljo najprej

odkopali in nato pokopali svoje drage. V vseh drugih primerih, predvsem najbolj množičnih mest spomina, kot sta Spominski park Teharje in Kočevski Rog, so možnosti za to skorajda nične.

II.

Grenke so solze, ki tečejo; še grenkejša tista, ki ne. (Irski pregovor)

Družina Hudnik

V časniku *Delo* je bila maja 2018 objavljena osmrtnica družine Hudnik. Sporočala je, da sta sin Alojz in hči Marija Vera ter vse sorodstvo novembra 1942 v »nikoli dojeti človeški krutosti in grozi trenutka izgubila očeta Alojza, mamo Marijo Manco, staro mamo Frančiško, mater 12 otrok, teti Frančiško in Ivano z njenim nerojenim detetom ter strice Matijo, Poldeta, Janeza, njegovo ženo Albino in Mihaela, Martinovčeve iz Sela nad Dobrovo. Ob spoštljivem in bolečem spominu smo jih v najožjem družinskem krogu položili k večnemu počitku v družinski grob, na pokopališču pri Marijini cerkvi na Dobrovi pri Ljubljani. In z božjo lučjo spoznanja, kaj je edino prav in kaj nam prinaša pravi mir v najini duši, s sestro želiva sporočiti naslednje: Vsem tistim, ki so si usodnega 24. novembra v Dolgem grabnu s krvjo Martinovčevih enajstih, povsem nedolžnih žrtev, umazali roke in vest, ODPUŠČAVA storjeno dejanje in prosiva tudi TEBE ljubi Bog: ODPUSTI !«

Kmalu po objavi osmrtnice je bil opravljen pogreb umorjenih. Predsednik RS Borut Pahor je kasneje povabil vse člane Hudnikove družine v predsedniško palačo in se jim javno opravičil v imenu države za medvojno storjeni zločin nad družino Hudnik.

Pot do tovrstnega zaključka tragične usode te družine pa ni bila ne lahka, ne enostavna. Prvi in pomemben del te poti je prava plat družinske tragedije. Ta je zapletena in težka. Saj sodb in drugih listinskih dokumentov, npr. ukaza o neposredni likvidaciji družine, ni bilo, kar je nasploh značilnost velike večine tovrstnih tragičnih dogodkov. Kako spremeniti ali popraviti nekaj, kar ne obstaja? Če ni dokumenta oziroma sodbe, kako ju razveljaviti? Ustavno sodišče je v takih primerih upoštevalo rešitev, da se lahko namesto sodbe, ki bi se jo »izpodbijalo«, uporabi tudi drugi dokument, ki je bil uporabljen bodisi pri zaplembi ali pa

opisuje, zakaj je do nekega dejanja sploh prišlo. Tak dokument se lahko uporabi v sodnem postopku za doseg rehabilitacije. V primeru družine Hudnik je to pomenilo, da sodišče ni sprejelo oprostilne sodbe, ampak je v »napadenem« dokumentu razveljavilo tiste oznake krivde, ki so bile temelj za izvedeno likvidacijo in zapletbene odločbe. Kakšna je bila usoda družine Hudnik?

Hudnikova domačija leži v neposredni bližini kraja, kjer je bila januarja 1943 podpisana *Dolomitska izjava*. Po zapisu Petra Hribarja, ki je v pomoč družini pri razkrivanju preteklosti sodeloval kot neke vrste tretja oseba, je bilo treba zagotoviti maksimalno varnost za vse udeležence in člane Izvršilnega odbora OF, za člane vodstva Dolomitskega odreda in vodstvo VOS (Varnostno obveščevalne službe). »Cilj je bil dvojen: Polastiti se Hudnikove kmetije za udobno preživetje zime za vodilne, kar pa je bilo samo nadaljevanje nepopisno krutega partizanskega nasilja v letu 1942, katerega namen je danes povsem jasen in ga lahko strnemo pod skupni imenovalac tega obdobja: vse za revolucijo in prevzem oblasti! Podoben zločin kot nad Hudnikovimi je bil storjen štiri dni prej na drugi strani doline.«

Po različnih zapisih so Hudnikovo družino s Hruševega pri Dobrovi 17. novembra 1942 v domači hiši Pri Martinovcu obiskali partizani, ki naj bi iskali pobeglega partizana. Ker naj bi mu družina pomagala pri skrivanju, so odpeljali brate Alojza (42), Poldeta (29), Matijo (28) in Ivana (34) z ženo Albino in sestrmi Francko (46) in Ivano (31). Zaslišali naj bi jih na nekem skednju pri Babni Gori, likvidacija pa se je verjetno zgodila 24. novembra. Žena Alojza Hudnika Marija (38) naj bi umrla isti dan, stara mati Franciška (67) pa je bila umorjena blizu vasi. Od celotne družine Hudnik sta pri življenju ostala le otroka: Alojz (4) in Marija Veronika (5). Štab Dolomitskega odreda je tamkajšnje prebivalce obvestil, da so člani družine prejeli zaslužen kazen. Otroka sta bila poslana k sorodnikom, v njihov dom pa se je naselilo partizansko vodstvo.

Spomladi 1943 so v eni od prvih operacij proti Dolomitskim partizanom hišo požgali Italijani. O usodi družine Hudnik se ni smelo govoriti, prvi javni zapis pa je bil objavljen šele leta 1992. Domnevni kraj smrti sta avtorju tega zapisa za potrebe priprave evidenc prikritih grobišč septembra 2003 pokazala domačin Franc Zibelnik in France Perme. Avtor je kraj vključil v evidenco oktobra istega leta pod zaporedno št. 200. Več kot sedemdeset let po tragičnih dogodkih sta se Alojz in Marija Veronika odločila, da ostanke najdeti, odkopljeta in jih preneseta na pokopališče. Arheološki izkop je bil opravljen spomladi 2015 v skritem grabnu v Huzmanovem gozdu v Polhograjskih dolomitih. Najprej

so bili odkriti le trije skeleti v enem grobu, zatem pa so bila dela prekinjena. Iskanje drugega groba, v katerem bi bili preostali člani družine, se je poleti 2016 nadaljevalo in je pripeljalo do odkritja slabo ohranjenih posmrtnih ostankov ljudi, najmanj treh, lahko pa tudi petih oseb, ki pa niso omogočali natančnejše določitve njihovega spola in let. Kot so zapisali arheologi, je bil povsem možen sekundaren zakop posameznih kosti, torej, da so bili skeleti že prekopani, o čemer so govorili tudi nekateri domačini. Žrtev bi tako lahko bilo v obeh grobovih najmanj šest, lahko pa tudi osem.

Alojz Hudnik in njegova žena Olga sta obiskala vse kraje, kjer so se leta 1942 zgodili krvavi obračuni s člani Hudnikove družine. Iskala sta informacije in ljudi, pa tudi imena oseb, neposredno vpletenih v zločin. Zaznavala sta strah pri tistih, ki so vedeli več, kot so povedali. Večkrat sta obiskala morišče in tudi kraj pokopanih žrtev. Večkrat sta prehodila pot, ki so jo prehodili člani družine od Sela do Dolgega grabna. Po večkratnih obiskih sta tudi sama vedela več in sta si ustvarila celovito podobo dogodka, ki je za zmeraj zaznamoval njihovo družino.

Zato je bila toliko pomembnejša odločitev, ki jo je sprejel Alojz, ko je izvedel, da je eden od sinov morilca iz sosednje vasi, ki se je sam prostovoljno javil, da izvrši to kruto dejanje, še živ. Alojz Hudnik ga je obiskal. A ko sta se srečala, ni bilo potrebno veliko besed. Oba sta vedela, zakaj.

III.

Človek tolikokrat umre, kolikokrat izgubi svoje drage

Park spomina Teharje

Dne 10. oktobra 2004 je bil odkrit osrednji spomenik zamolčanim žrtvam poveljnih pobojev. To je bilo dvanajst let po objavi javnega natečaja za idejno rešitev za izgradnjo spominskega objekta in devet let po tem, ko je država z odlokom o ureditvenem načrtu za Park spomina Teharje dodelila območju osrednje mesto simbolnega spomina na več tisoč pomorjenih. Nekdanje taborišče Teharje je bilo v 2. svetovni vojni najprej nemški center za predvojaško vzgojo, maja 1945 pa ga je novo slovensko vojaško in politično vodstvo spremenilo v zbirno taborišče. Sestavljeno je bilo iz sedemnajst večjih barak in nekaj manjših.

S taboriščem je upravljala vojaška in politična policija OZNA (Oddelek za zaščito naroda). Vanj so pripeljali med štiri tisoč in štiri tisoč petsto s Koroške vrnjenih ali doma zajetih slovenskih domobrancev, poleg njih pa so se znašli tudi civilisti. Natančno število žrtev, katerih eksekucije so izvajali pripadniki OZNA in KNOJ (Korpus narodne osvoboditve Jugoslavije), ni znano.

Sredi sedemdesetih let prejšnjega stoletja je območje nekdanjega taborišča postalo deponija za odpadni material iz celjske Cinkarne. Ko so pri delu naleteli na posmrtno ostanke, naj bi jih po nekaterih trditvah zasuli, po drugih pa potisnili na drugo mesto. Prostor za deponijo celjske Cinkarne je bil izbran načrtno, da bi se zabrisale sledi za taboriščem in zakril prostor, kamor so odlagali umrle in umorjene v taborišču. Tri leta po demokratičnih spremembah na območju taborišča novi posegi za deponijo niso bili več dovoljeni. A prostor je bil spremenjen do neprepoznavnosti. Okoli njega sta se širila smrad in ropot, nad moriščem pa je bilo vadbišče za golf. Že leta 1991 je bilo ugotovljeno, da v tako spremenjenem in degradiranem okolju ni mogoče iskati žrtev in jih prekopati. Zato je bila sprejeta odločitev, da se celotno območje uredi v park, na katerem bo prostor tudi za spominski objekt. In tako je bil trinajst let po nastanku samostojne države park spomina Teharje po številnih zapletih, odtegotovanju sredstev in odsotnosti politične podpore odprt. Leta 2014 je bil Bukovžlak – Spominski park Teharje razglašen za spomenik državnega pomena z namenom, da izboljša pietetni odnos na avtentični zgodovinski lokaciji in poudari spomenik, ki ga je zasnoval ki je posvečen žrtvam in je priča spoštljivega odnosa države Slovenije do žrtev vojne in povojnih pobojev. Cilj, ki je bil določen v odloku, ni dosežen. Spominski park je bil prepogosto zatočišče vandalov, narkomanov. Teharje simbolno zaživijo zgolj v začetku novembra, ko najvišji državni predstavniki tam položijo spominske vence.

IV.

Rov sv. Barbare v Hudi Jami

Rov sv. Barbare v Hudi Jami je bil kot kraj smrti evidentiran leta 2000. Kot je pogosto značilno za grobišča oziroma morišča, ki niso smela obstajati, se je o njem slišal samo »ljudski glas«. Ta je navajal, da je v Hudi jami okoli dva tisoč žrtev, Slovencev, Hrvatov, vojakov in civilistov, ki naj bi bili pomorjeni pri dveh jaških. Dostop do jaškov ni bil mogoč. Mogoče je bilo prehoditi po rovu

le okoli tristo metrov do prve pregrade, ki je preprečevala dostopati naprej. Ob tej pregradi so se ustavili tudi raziskovalci.

Leta 2008 je Komisija Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč sprejela odločitev, da se jaška v Hudi jami raziščeta. Po napornem pridobivanju soglasij se je sredi poletja pred rovom sv. Barbare zbrala manjša skupina rudarjev, kriminalistov, rudniških reševalcev in predstavnikov vladne komisije, da bi začeli z delom. Tisto, kar jih je čakalo za prvo pregrado, za katero je bil rov do vrha napolnjen z jalovino, je bilo še deset pregrad. Z deli so lahko nadaljevali dnevno po dva metra in pol, saj je bil mogoč zgolj ročni izkop in odvoz z samokolnicami. Najdebelejša pregrada med temi enajstimi je bila debela skoraj pet metrov. Več, kot je bilo pregrad, bolj so bili raziskovalci prepričani, da je samo zavedanje o stopnji zločina lahko pripeljalo do tako obsežnega in sistematičnega preprečevanja dostopa do žrtev.

Po skoraj osmih mesecih odstranjevanja ovir so 3. marca 2009 raziskovalci naleteli na žrtve. Ker v rudniku ni bilo zraka, je bila gmota, ki so jo zagledali, dejansko množica nerazpadlih trupel. Najprej je bilo treba iznesti štiristo sedemindvajset žrtev iz rova, nato pa se je začelo raziskovati še v jašku in rudarji so kmalu naleteli na še več trupel. Dela so tekla počasi, preiskovalni sodnik je odredil, naj se posmrtni ostanki iznesejo zgolj v globini petih metrov, da se ugotovi približno število žrtev v osemindvajset metov dolgem globokem jašku. Z dolžine le petih so iznesli skeletne ostanke tristo šestindvajset oseb. V nasprotju s pričakovanji so nato dela zaustavili in po odločitvi ministra za delo so preostale žrtve ostale v jašku, tiste pa, ki so iznesli, so položili v t. i. kostnico, pravzaprav skladišče v rudniku. Vrata v rudnik so zaprli. Opazno je bilo, da je bila Huda jama za takratno vlado prehuda. Ministrstvo za delo je v naslednjih letih skoraj v celoti omejilo nadaljnje raziskovanje prikritih krajev smrti in komajda vzpostavljen sistem njihovega vračanja v javen spomin je bil za nekaj let ustavljen. Po šestih letih je s pomočjo predsednika države končno dozorela sprememba politične smeri, ki je omogočila nadaljevanje del. Okostja iz zasilne kostnice v rudniku so se prenesla na mariborsko pokopališče Dobrava, izkopi žrtev iz jaška pa nadaljevali. V jašku so našli še šeststopenindvajset trupel, ki so jih prav tako prepeljali v Maribor. Skupaj je v Hudi jami smrt dočakalo tisoč štiristo deset ljudi. A obiskovalec mariborskega pokopališča, kamor so bili začasno pokopani, bo le s težavo našel kraj pokopa in opis.

Dela v Hudi jami z zastoji, izkopi in iznosi so skupaj trajali šest let, kažejo pa na silno nelagodje pristojnih državnih organov ob takšnih odkritjih.

Deležna so bila tudi sovražnih in hudobnih odzivov javnosti. Največkrat je bilo slišati, da moramo pustiti preteklost za seboj in gledati v prihodnost, očitke, da z iskanjem kosti razdvajamo narod in da se s tovrstnim postopanjem spreminja tudi naša zgodovina. Če na očitke pogledamo nekoliko podrobneje, ugotovimo, da ne gre za sočutje, za spomin, za dejstvo, da so to vsi naši mrtvi, ampak za poenostavitve, namerno zavajanje, laži in nasploh negativen odnos do posmrtnih ostankov t. i. poražencev v 2. svetovni vojni. Če se bo danes obiskovalec prišel poklonit spominu na žrtve v Hudi jami, bo tam našel le tablo z napisom »Žrtve vojne in povojnega nasilja. Huda jama«. Predstave o tem, da bi znotraj rudnika uredili svojevrstno muzejsko predstavitev, ki bi vstopajočim omogočala celovito spoznati okrutno usodo žrtev Hude jame se, kot kaže, ne bodo uresničile.

Vae victis, gorje premaganim, je nekoč rekel rimski zgodovinar Livij. Žrtve iz Hude jame so bile leta 2015 položene na mestno pokopališče v Mariboru na Dobravi. Iz morišča so jih odpeljali v osemdeset kilometrov oddaljeni Maribor. Odločitev je takrat požela tudi veliko nasprotovanj, predvsem odraz pričakovanja, da bodo žrtve pokopane v bližini morišča oziroma v bližini taborišča, v katerem so bile pred odvozom v Hudo jamo. To se iz različnih razlogov ni zgodilo, saj na Teharjah kostnice ni, Park spomina Teharje pa po svojem statusu tudi ni pokopališče, kamor bi lahko položili posmrtno ostanke. Da dejstva, da je spominski park vmeščen na devastirano, okoljsko neprimerno območje, niti posebej ne izpostavljam.

V.

Pogrebna maša za domobrance na napačnem kraju smrti

Jama pod Krenom v Kočevskem Rogu

8. julija 1990 je v Kočevskem Rogu potekala pogrebna maša za po vojni pobite domobrance. Potekala je zgolj tri mesece po prvih svobodnih in večstrankarskih volitvah. Bližina obeh datumov kaže na to, da se je nova oblast zavedala odgovornosti, ki jo ima do žrtev, ki jih do takrat ni smelo biti. Pogrebna maša, ki jo je vodil ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar, na njej pa je govoril tudi predsednik predsedstva Republike Slovenije Milan Kučan, je potekala v neposredni bližini

grobišča Jame pod Krenom. Udeležilo se je več deset tisoč ljudi. Takrat so se vzbudila pričakovanja, da bo država hitro in učinkovito vrnila žrtve t. i. druge strani v javni spomin, njihova morišča pa uredila oziroma označila. Prav na tem simbolnem kraju, ki je bil najbolj v zavesti Slovenk in Slovencev, saj je bilo v Kočevskem Rogu življenje odvzeto več tisoč po vojni pobitim domobrancem, se je v naslednjih tridesetih letih zgodilo toliko preobratov, da so bila prvotna pričakovanja privedena do absurda.

Po tridesetih letih je prostor, kjer je potekala pogrebna slovesnost, neprehoden, zarasel ga je smrekov gozd. Od prve demokratične izvoljene vlade, ki je utrjevala demokratizacijo in izvajala osamosvojitve, ni bilo mogoče pričakovati, da se bo ob pogrebni maši še temeljiteje angažirala pri urejevanju in raziskovanju povojnih množičnih grobišč. Razsežnosti, do katerih smo se raziskovalci dokopali kasneje, ko je bilo evidentiranih preko sedemsto lokacij prikritih grobišč, takrat niso bile znane. V začetku 90. let se je med politiki uveljavilo mnenje, da bo za spominski dolg zadoščalo, če bosta na dveh simbolnih mestih, na Teharju in v Kočevskem Rogu, postavljena spomenika, ki bi spominjala na simbolni grob zamolčanih žrtev. A na natečaju leta 1995 izbrani projekt, spominska kapela pri Jami pod Krenom v Kočevskem Rogu, arhitektk Martine Tomšič in Polone Filipič, je več kot desetletje čakala na izvedbo. Vlade so le deloma namenjale v proračunih sredstva za gradnjo, upravne enote, pa so s postopki zavlačevale. Verjetno se je tudi iz upora proti oblastnemu obnašanju za izgradnjo kapele v Kočevskem Rogu angažirala skupina občanov s kiparjem Stanetom Jarmom na čelu in ob cesti, ki vodi do grobišča, poleti 1998 postavila Križev pot Slovencev. Gre za več metrov velike hrastove skulpture. Ker del politike z izbrano rešitvijo ni bil zadovoljen, je avgusta 2000 celo naročil Društvu za ureditev zamolčanih grobov, da v kratkem času tam zgradi drug spomenik in to brez vsakršnih dovoljenj. Urbanistični inšpektor je zanj celo izdal odločbo za odstranitev, saj je menil, da gre za črno gradnjo, kar se kasneje ni izvedlo. Šele leta 2004 je bil po desetletnem premagovanju različnih pravnih ovir in očitkov, ki sta si jih izmenjevala Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve in Upravna enota Kočevje, spomenik, izbran na razpisu, postavljen. Tako danes na najbolj znanem grobišču v Kočevskem Rogu stojita dva spomenika, ki sta ju postavili različni vladi, tj. vlada Andreja Bajuka in vlada Antona Ropa.

Da smo se leta in leta domobrancev s pogrebno mašo spominjali na nepravem mestu, so jeseni 2004 ugotovili študentje Oddelka za zgodovino Filozofske

fakultete Univerze v Ljubljani, ki so s preiskavo območja okoli obeh znanih grobišč v Kočevskem Rogu ugotovili, da so predmeti slovenskih domobrancev na drugem kraju, pri Jami pod Macesnovo Gorico, medtem ko so pri Jami pod Krenom našli predmete, ki niso pripadali slovenskim žrtvam temveč Hrvatom in Srbom. Šele trideset let po simbolnem pokopu domobrancev v Jami pod Krenom, je bila spominska slovesnost slednjič izpeljana na pravem mestu pri Jami pod Macesnovo Gorico. Oktobra 2022 so iz grobišča Jama pod Macenovo gorico iznesli skeletne ostanke okoli tritisoč štiristopetdeset žrtev, za katere Komisija Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč nima soglasja za pokop v glavnem mestu države.

VI.

Ukinitev dneva spomina na žrtve komunističnega nasilja in peticija Evropskemu parlamentu

Enaintrideset let po nastanku slovenske države je bil razglašen Nacionalni dan spomina na žrtve komunističnega nasilja. 14. vlada Republike Slovenije ga je razglasila s sklepom z dne 12. maj 2022, prvič se je ta dan spomina obeleževalo 17. maja 2022. Vlada je tedaj zapisala, da samostojna Republika Slovenija »vedenja o razsežnosti komunističnega nasilja, kot tudi občutljivosti do žrtev in preganjanih, ni mogla v zadostni meri prenesti v kolektivno zavest, zato je tudi odnos do žrtev komunističnega totalitarizma še vedno in čedalje bolj nepieteten.« A že leto za tem je 15. slovenska vlada ta nacionalni dan spomina ukinila. To je storila kar na korespondenčni seji na večer pred praznikom, tj. 16. maja 2023.

Takšnega odnosa tako do zgodovinskega spomina, kakor sicer do države ni mogoče razumeti. Ali res ne moremo razumeti bolečin svojcev pomorjenih, ki še po osemdesetih letih ne vedo, kje leže njihovi najbližji? Ali res ne moremo razumeti bolečin zapornikov v taboriščih, bolečin žrtev nasilnih razlastitev premoženja, žrtev montiranih sodnih procesov, prisilnih izgonov iz kraja bivanja, žrtev streljanja na državni meji? Z ukinitvijo Nacionalnega dneva spomina na žrtve komunističnega nasilja je 15. slovenska vlada na še nezaceljene rane natrosila sol in jih potisnila v tišino in osamo. S to odločitvijo je vlada tudi simbolno zanižala obstoj teh žrtev in izkazala svoj veliki primanjkljaj v spoštovanju osnovnih civilizacijskih norm in nadaljevanje

ideološkega ločevanja na naše in na tiste, ki si ne zaslužijo ne groba nie spomina. Nemški predsednik Richard von Weizsacker, bil je nemški predsednik v letih 1984 in 1994, je dejal, da kdor si zatiska oči pred preteklostjo, postane slep za prihodnost. Upanje, da bo vlada, ki je ta nacionalni dan spominjanja ukinila, to ob prepoznanju svoje zmote kmalu popravila, se žal ni uresničilo. Saj so že modreci vedeli, da človek, ki naredi napako in je ne popravi s tem zagreši še hujšo napako. In to velja tudi za oblast. Tudi zaradi tega je bila 12. julija 2023 v Evropski parlament vložena peticija o ohranjanju spomina na žrtve povojnega komunističnega obdobja v Sloveniji, da bi v imenu tistih, ki jih je nedemokratični režim prizadel in v imenu sorodnikov žrtev, opozorila na kratenje dveh temeljnih pravic. Pravic, ki so univerzalne in ki jih Evropa spoštuje in vsebuje v svojem etičnem kodeksu. To je pravica do spominjanja in pravica do dostojnega pokopa. Odbor za peticije Evropskega parlamenta je 24. junija 2025 predlog resolucije podprl, o resoluciji je nato 8. julija 2025 razpravljal še Evropski parlament in jo podprl.

VII.

Odrekanje pravice do pokopa romskim žrtvam in žrtvam iz Jame pod Macesnovo gorico

Tega poglavja slovenske zgodovine, ki bi izenačilo odnos do vseh žrtev, Slovenci očitno še ne moremo zapreti. Tudi ob osemdesetletnici konca druge svetovne vojne nismo mogli pokopati romskih žrtev, večinoma žensk in otrok, kakor tudi ne 3450 žrtev iz Jame pod Macesnovo Gorico, katerih skeletni ostanki tako še vedno ostajajo v gajbicah za sadje in ponivilnih vrečah. Sprašujemo se, zakaj smo pri usmiljenju, pri sočutju pri temeljnem civilizacijskem dolgu, ki ga je uveljavila že Antigona, tako veliki zamudniki. Sprašujemo se, kako bomo brez zapiranja tega neslavnega poglavja naše zgodovine in kot kaže tudi naše sedanjosti, ki je očitno gluha za te izzive, šli naprej tako kot posamezniki, kakor tudi kot skupnost? Tisti, ki se ne spominjajo preteklosti, so obsojeni na to, da jo bodo ponavljali. Tega si ne želimo ne zase, kaj šele za naše otroke in vnuke. Naj v našem narodu ne prevlada Kreonov duh, ki je ločil trupla bratov Polinejka in Eteokla, poraženca in zmagovalca, na tistega, ki si pokop zasluži, in onega, ki ga je prepustil ujedam. A od Sofoklejeve dobe sta minili že dve tisočletji in pol. Ali res v vsem tem času v kulturi spominjanja nismo naredili koraka naprej?

Gal Kirn

»PRIMITIVNA AKUMULACIJA KAPITALA IN SPOMINA«

Spominske vojne kot diskurz narodne sprave
v (post)jugoslovanskem prostoru

I.

Marx in spominske študije v (post)jugoslovanskem prostoru

Enzo Traverso, italijanski zgodovinar s svetovnim ugledom, pravi, da ima zamujeno srečanje med marksizmom in spominskimi študijami opraviti z njunima različnima predmetoma raziskovanja ter sočasnimi metodološkimi razlikami. Poleg tega bi lahko rekli, da je zamujeno srečanje izid zgodovinskega procesa ločevanja marksizma od zgodovine spominskih študij, ki je zaznamovalo obdobje po letu 1980, še pred propadom državnega socializma v Srednji in Vzhodni Evropi. Premik k postmarksizmu in eksplozivnemu vzponu spominskih študij lahko tako vidimo kot del splošnega procesa »kulturalizacije«, ki ga dokazuje odsotnost razredne analize na številnih področjih humanistike in družboslovja. V postsocialističnih državah

je bil ta proces pogosto politično motiviran in prisoten na široki paleti intelektualnih spreobrnitev, od (ne toliko) marksističnih stališč do liberalnih in nacionalističnih stališč. Zgodovinski revizionizem je bil glavna sestavina teh spreobrnitev, vse od novih zgodovinarjev, ki so reinterpretirali zgodovino izključno skozi nacional(istič)no prizmo, pa do hajdegerjanskih filozofij, ki so posvojile »nacionalno samobitnost«.

Konservativni nacionalistični revizionizem je bil v osemdesetih letih še posebej močan v Sloveniji in Srbiji. Močan ideološki premik je pomenil, da je bila herojska partizanska in jugoslovanska ustava nadomeščena z diskurzom, ki je osvetljeval travmatične točke v zgodovini vsakega posameznega jugoslovanskega naroda. Ta žarišča so uokvirila konkurenčne etnične viktimizacije in rehabilitirala nacionalistične, celo fašistične osebnosti iz preteklosti. Naj omenim nekaj priljubljenih kulturnih del iz tistega časa, kot so gledališka predstava *Golubnjača* v Srbiji, romani Dobrice Ćosića in Vuka Draškovića iz osemdesetih let, predvsem pa njuna obramba kosovskih Srbov, v Sloveniji pa veliki roman Toneta Svetine *Ukana* ter nove filozofe in zgodovinarje v krogu *Novе revije*, ki je leta 1987 odkrito zavzela in objavila nacionalistični program. V srbskem zgodovinopisju je bil antifašistični konsenz porušen s »pionirskim« delom *Saveznici I Jugoslovenska Ratna Drama* Veselina Đuretića iz leta 1985, v katerem je zagovarjal kolaboracionizem in četništvo, češ da je njihova naloga bila ohranjanje srbskega nacionalnega bitja. Skratka, vzporedno z rojstvom novih nacionalnih držav je potekala neizpodbitna tranzicija v kapitalizem. Pričujoče besedilo ponovno vpeljuje marksistično analizo v razumevanje seizmičnih premikov ideologije in spomina, tj. spominskih vojn, ter ekonomskih premikov, ki so deakumulirali družbeno premoženje.

Obstoječe (post)jugoslovanske študije so zagotovile solidne teoretične in zgodovinske analize za evalvacijo razpada socialistične Jugoslavije. Te lahko kategoriziramo v dve struji. Prvo, marginalnejšo politično-ekonomsko strujo, ki se večinoma nanaša na koncept svetovnih sistemov in (neo)marksistične analize s fokusom na vse izrazitejši periferizaciji naraščajočih razrednih neenakosti, pojemajoči socialni državi in na procesu privatizacije, predstavljajo, denimo, Rastko Močnik, Ana Podvršič in Ana Veselinović, in drugo, kulturno strujo, ki se osredotoča na kritiko revizionizma in nacionalistične ideologije mdr. Milivoj Bešlin, Dario Brentin, Lev Centrih, Jelena Đureinović, Gal Kirn, Oto Luthar in Milan Radanović. Ta druga struja je kritično preiskovala ekscese

nacionalizma in vlogo medijev pri tem ter povezave med nacionalizmom in intelektualnimi elitami.

(Post)jugoslovanski spominski revizionizem ni bil izjemen. Ideološke premike v tej zvezi bi bilo treba umestiti znotraj dolgoročnega obrata, k neokonservativni reakciji v kontekstu evropskega zgodovinopisja in uradnega oziroma javnega spomina. Toda v (post)jugoslovanskem kontekstu so spominske vojne, ki so se pričele sredi osemdesetih let, razveljavile antifašistični konsenz in pripravile teren za nasilen razpad države v devetdesetih letih. Ob tem se je razvilo močno subkulturno gibanje jugonostalgije, ki se je zoperstavila nacionalističnemu javnemu spominu. Jugonostalgija ne pomeni zgolj strukture občutij, ki obujajo spomine in idealizirajo »dobre, stare čase«. Gre prej za to, da je vidna v najrazličnejših vsakodnevni dejavnostih, od komemoracij partizanskih bitk in priljubljenosti jugoslovanskih pesmi pa do komodifikacije spomina in travmatičnega, ali pa tudi ne, sprijaznjenja z izgubo države in njene socialistične družbene blaginje.

Trdim, da če se politično-ekonomska analiza ne ukvarja dosledno s spominom, drži tudi nasprotno, torej, da pri zgodovinskih in spominskih študijah (post) jugoslovanskega prostora umanjka doslednejši pristop, ki bi lahko ovrednotil spreminjajoča se razmerja med politično ekonomijo in kolektivnim spominom. Ker je teoretiziranje razmerij med spominom in kritikami politične ekonomije v času postsocialistične tranzicije izjemno pomanjkljivo, poskušam s pričujočo razpravo premostiti vrzel med tema dvema pristopoma in se vrniti k Marxovi konceptiji primitivne akumulacije kapitala.

Marxov koncept je bil pred kratkim posodobljen v pristopih, ki vrednotijo neoliberalno prestrukturiranje in »terapije šoka« in ga bom tu razširil tudi na razumevanja sprememb v nacionalistični spominski krajini ter kapitalistični tranziciji v (post)jugoslovanskem kontekstu. Namesto domneve o prevladi kapitala oziroma države bom prikazal kompleksno in spremenljivo dinamiko razmerij med družbenimi instancami kapitalistične ekonomije ter ideologijo in državo. V prvem delu bom pokazal, kako je primitivna akumulacija kapitala v času medetničnih vojn pripeljala do obsežne demontaže ali celo uničenja social(istič)ne infrastrukture, kar je povzročilo deakumulacijo družbenega premoženja in lastnine. Za zagon novega cikla kapitalistične akumulacije so bili potrebni tako propad in uničenje kot denacionalizacija družbenega premoženja. V drugem delu pa bom analiziral to, kar sem poimenoval »primitivna akumulacija nacionalističnega spomina«,

ki je ravno tako delovala dialektično: spominska vojna je bila najprej sprožena sredi osemdesetih let z namenom razveljavitve antifašističnega konsenza in enotnosti socialistične Jugoslavije, pri tem pa je ustvarjala nov nacionalistični imaginarij. Pravzaprav je bilo »izumljanje nacionalnih tradicij« in ustanavljanje nacionalističnih »krajev spomina« politično delo konservativnih intelektualcev, ki so pričeli z revizijo javnega spomina, povezanega z drugo svetovno vojno in s partizanskim antifašističnim obdobjem. Slednje je utemeljeno obveljalo za osrednji steber socialistične Jugoslavije, tj. federalna in antifašistična zapuščina, na kateri je stala, obstala ali padla socioekonomska solidarnost samoupravljanja. Novi nacionalistični akterji so zlasti v Sloveniji in Srbiji v osemdesetih letih napadali antifašistični konsenz z izpostavljanjem partizanskih zločinov, vzpostavljanjem nacionalnih žrtev in celo rehabilitacijo fašistične kolaboracije. Slednjič bo razprava skušala osvetliti glavne točke prevladujočega spominskega projekta v Sloveniji, katerega cilj je bil pospešitev narodne sprave in revizija javnega spomina. Narodno spravo, katere cilj je sprava med antifašističnimi partizani in fašističnimi kolaboracionisti, so spodbudili desničarski kulturni krogi in intelektualci. Spominske vojne so se materializirale, torej dosegle množice, v trenutku, ko so si jih v poznih osemdesetih letih nacionalistični politiki prilastili in jih instrumentalizirali.

II.

Teoretična opomba k t. i. primitivni akumulaciji kapitala

V Marxovem *Kapitalu* je najbolj bistvena vstopna točka preučevanje kapitala skozi analizo sveta blaga in oblik vrednosti. Naposled se pojavi vprašanje razmerja med delavci in kapitalom ter odkrito politično vprašanje: delo proizvaja »presežno vrednost«, s tem pa posledično vedno vstopi v asimetrično razmerje s kapitalom. Marx je namesto sloganov o svobodi in enakosti pred zakonom pokazal, da nastanek in vzdrževanje kapitalističnega načina produkcije temeljita na neenakosti in izkoriščanju. Delavci ponujajo svoje delo, a nimajo možnosti izbire pogodbenih pogojev in imajo zelo malo besede pri procesu vrednotenja svojega dela, tj. pri procesu, ki določa plače in dobičke. Marxova teoretična načela so se izkazala kot posebej tehtna v

zadnjem obdobju intenzivnega globalnega kapitalizma. Marxova načela namesto o silnicah prostega trga, ki naj bi oblikovale harmonično polje pod vodstvom »nevidne roke trga«, govorijo o družbenih konfliktih in globalnih neenakostih, o porastu revščine in krizi prekomernega kopičenja in logistike, vse to pa povzroča vidno kaotična in konfliktna razmerja v »kapitalističnem svetovnem sistemu«.

V zaključku prvega zvezka *Kapitala* nam Marx, namesto nadaljevanja svoje konceptualne analize kapitala, predstavi kratko zgodovinsko analizo izvora kapitalizma, in sicer njegovega nastanka kot produkcijskega načina. V buržoazni politični ekonomiji je bil kapitalizem pogosto povezan z izvirnim mitom o liku Robinsona Crusoeja, katerega individualni podjetniški duh je ustvaril celosten sistem, sicer na samotnem otoku. V nasprotju s tem je Marx pokazal, da je bil za vzpostavitev kapitalizma v prvi vrsti potreben niz zgodovinskih pogojev. Najpomembnejši pogoj prehoda v kapitalizem je bila zunajekonomska omejitev, tj. nasilje. Namesto »nevidne roke trga« in marljivih kapitalistov je pravzaprav šlo za nastanek trdnih povezav med državno oblastjo in močjo kapitala. Za nastanek »svobodne« delovne sile je moralo najprej priti do ograjevanja skupne zemlje. Ograjevanje je potekalo z različnimi stopnjami represije in pripeljalo do razlastitve kmetov. Potepuhe in berače je bilo treba disciplinirati, jih, če se je to zdelo potrebno, zapreti ali celo usmrtiti. Primitivna akumulacija kapitala je notranje zagotavljala potrebno delovno silo za proizvajalce. Na ta način je v tovarne, tj. v proizvodnjo potiskala razlaščene potepuhe in berače, hkrati pa izvajala nasilje nad emancipiranimi ženskami. Tudi kolonialna osvajanja, ki so sicer veljala za civilizacijska prizadevanja, so dejansko enako brutalno zasušnjevala in izvajala genocid nad osvojenim prebivalstvom, pri tem pa poskrbela za zunanjo širitev kapitalističnih trgov. Marxov koncept primitivne akumulacije kapitala je bil napisan z vidika kolonialne vojne in iz države izhajajočega razrednega nasilja. Na tem mestu se vzpostavljajo asimetrije znotraj kapitalističnega svetovnega sistema ter med delavci in kapitalom, prav tako pa spomin kapitala oziroma kapitalizma strukturno pozablja na ta izvorni mit in nenehno nasilje. Pozabljanje nasilnih začetkov kapitalizma je del njegove strukture, z drugimi besedami iluzija o njegovem idiličnem izvoru je strukturna.

Če je za Marxa in številne generacije marksistov primitivna akumulacija kapitala presenetljivo dolgo ostala na robu teoretskih preokupacij, ali ne bi mogli reči,

da je mogoče nasilje primitivne akumulacije dokaj lično prenesti tudi v študije spomina, v jedro njihove spominske ekonomije? Kot pokaže Ann Rigney že sama struktura konstelacije (študij) spomina temelji na paradigmi nasilja. Tako kot pri marksistični kritiki politične ekonomije, kjer imamo med delavcem in kapitalistom na izkoriščanju utemeljeno asimetrično razmerje, imamo znotraj študij spomina in z njim povezane travme konstitutivno in asimetrično razmerje med storilci in žrtvami, ki temelji na nasilju. Vendar pa so spominski oziroma travmatični vložki in časovni okviri spomina zelo različni.

V marksistični teoriji je izkoriščanje osnova strukturnega ekonomskega antagonizma in se vzdržuje skozi neenako razmerje. Organiziran delavski razred se tega ne sme zgolj zavedati, temveč se mora proti temu tudi boriti z revolucijo, reformo ali obojim. V okviru spominskih študij je torej nasilje obravnavano kot prelom v vsakdanjem življenju, posledice tega nasilja pa so občutne še dolgo po »izvornem« nasilju. Te travmatične posledice je nato mogoče obravnavati z zelo različnimi strategijami, s spravo in rehabilitacijo, pozabo, popravo idr. Tako kot je bila za marksistično teorijo dolgo časa značilna preokupacija z logiko in družbenimi odnosi kapitala, pri čemer je ignorirala druge oblike dominacije, npr. raso in spolno, ignorirala pa je tudi nasilje, je bila za spominske študije značilna preokupacija z entiteto in nasiljem države in naroda, pri čemer je večinoma ignorirala ekonomsko nasilje, tj. kapital ter različne logike zatiranja in razrednega izkoriščanja. Če je marksistična teorija dolgo ostala vpeta v sfero ekonomije in strukturnega nasilja kapitala, potem je spominske študije, pa tudi ogromen del zahodne spominske kulture, oblikovala nejasna analitika totalitarnega nasilja in žrtvenega položaja. V nasprotju z nejasno analitiko lahko najdemo pristop Michaela Rothberga, ki lucidno pokaže, kako se lahko konvencionalni pristopi v spominskih študijah uskladijo s heterogenimi oblikami nasilja in njihovimi zgodovinami. Poleg tega, če želimo, da kritične študije spomina upoštevajo kompleksnost časa, nasilja in interdisciplinarnosti področja, bi moral poziv k spominskemu aktivizmu in solidarnosti z zatiranimi nujno segati onkraj nacionalnega okvira ter osrednje vloge države in njenih (izobraževalnih, kulturnih, represivnih idr.) aparatov.

Najpogosteje citirano Marxovo besedilo v navezavi s spominskimi študijami je nedvomno esej *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*, v katerem se moreča teža preteklih bojov in travm naseljuje v zavest živih, da bi odigrala svojo vlogo v prihodnji »družbeni revoluciji«. Četudi Marx ni

napisal nobene tehtne teoretizacije spomina, lahko izpostavimo tri vidike spomina, ki so prominentno predstavljeni v njegovi analizi kapitalizma: (1.) ikonoklazem kapitala kot pozaba tradicije, (2.) raziskovanje kompleksnih prehodnih časovnosti spomina in kapitala zlasti v času družbenih sprememb, in (3.) formativna vloga spomina za zavest delavskega razreda. Marxov esej usmerja drugi vidik, ki je neposredno povezan s primitivno akumulacijo spomina.

III.

Primitivna akumulacija spomina v (post)jugoslovanskem prostoru

Kako lahko potemtakem konceptualno povežemo področja spominskih študij in marksistično teorijo? Predlagam, da je ena izmed možnih poti njihovega srečanja elaboracija Marxovega pojma »primitivne akumulacije«, ki se razprostira med kapitalistično tranzicijo in temeljito revidiranim javnim spominom ter spominsko krajino. Primitivno akumulacijo spomina štejem za najvitalnejši del zgodovinskega procesa, ki se je odvijal v sredini in ob koncu osemdesetih let prejšnjega stoletja v socialistični Jugoslaviji. To je bila prava spominska vojna in je služila kot ideološko gorivo, ki so ga nato politične elite instrumentalizirale za zaostritev političnih konfliktov in mobilizacijo ljudi v medetničnih vojnah v devetdesetih letih. Medetnične vojne so nato povzročile popolno uničenje življenj in socialistične infrastrukture, nacionalistični spominski projekti pa so pospešili tranzicijo, pri čemer je ekonomska razlastitev delovnih ljudi ostala neizpodbijana.

Seveda jugoslovanski socializem ni bil raj na zemlji, kljub razlikam z drugimi socialističnimi državami, zgodovinskim dosežkom v izobraževanju, družbeni infrastrukturi in storitvah ter eksperimentiranju z delavskim samoupravljanjem, s čimer je bila dosežena relativna družbenoekonomska blaginja in participacija v sferi (re)produkcije. Hkrati pa je bila politična struktura jugoslovanskega samoupravljanja v precejšnji meri avtoritarna. Jugoslovanski komunisti so sledili načelu demokratičnega centralizma, kasneje redefiniranega kot »dogovorni socializem«, ki je slednjič zahteval, da člani partije in preostala družba sledijo posebnim direktivam, o katerih so odločali najpomembnejši politični organi socialistične oblasti in jih sprejemali na večjih kongresih Zveze komunistov.

Ko se osredotočimo na področje javnega spomina, so glavne politične in kulturne institucije vlagale trud in sredstva v spomin in obeleževanje partizanske in antifašistične dediščine, ki je veljala za temelj nove socialistične in federativne Jugoslavije: komemorativna formula žalovanja za žrtvami fašistične okupacije in kolaboracionizma na eni strani ter proslavljanja zmage partizanskega osvobodilnega boja na drugi sta bili kulturno utelešeni v široki paleti praks, muzejev, spomenikov in kulturnih artefaktov. Dejstvo, da je zgodovinsko gledano jugoslovanskemu partizanskemu antifašističnemu odporu, ki so ga v večji meri organizirali komunisti, Antifašistična fronta žensk in demokratične leve sile, uspelo samemu osvoboditi Jugoslavijo, je bilo sestavni del uradne ustave socialistične Jugoslavije in je tvorilo njeno ideološko in politično osnovo.

Ravno tako je pomembno, kot upravičeno trdi Nelida Silič - Nemec, da pri kulturi spominjanja ni šlo le za uradno politiko oziroma od zgoraj vsiljeno spominjanje. Pravzaprav je bilo v prvem desetletju po vojni pretežno organizirano od spodaj in je nastalo kot spontana spominska reakcija na grozote in herojska dejanja druge svetovne vojne. Pripadniki lokalne skupnosti, med katerimi so mnogi izgubili družinske člane, so čutili močno potrebo po obeleževanju spomina na žrtve in junake, ta potreba pa se je materializirala v različnih »ljudskih arhitekturnih spomenikih«. Od sredine petdesetih let naprej lahko zasledimo bolj organizirana komemorativna prizadevanja pod vodstvom združenj veteranov in komisij, medtem ko v poznih šestdesetih in sedemdesetih letih začnejo postavljati večje število alternativnih poznomodernističnih spomenikov, poleg populistične mitologizacije kulturnih del, ki so skozi glasbo in partizanske filme obravnavala partizanski boj. Takšna prenasajenost vsled obsežnosti platforme žanra partizanskih umetnin je postopoma privedla do izpraznitve antifašističnega in partizanskega spomina, kar je oslabilo lasten etični predpis Jugoslavije o »nikoli več« vrnitvi v državljansko vojno in fašistični kolaboracionizem, prisoten med drugo svetovno vojno.

Sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja je bil temeljni ustroj socialistične Jugoslavije, ki je temeljil na medrepubliški solidarnosti, tj. preprečevanju naraščanja neenakosti med republikami, in skupnem spominu na partizansko antifašistično preteklost, temeljito izpodbijan in sčasoma porušen. Izpodbijanje se je pričelo po smrti predsednika Jugoslavije Josipa Broza Tita leta 1980. Bil je nesporni vodja socialistične Jugoslavije, njegova smrt pa je povzročila dolgotrajno politično krizo znotraj političnega aparata. Ni bilo jasno, kdo bo dobil prednost v zvezni jugoslovanski politiki, kasneje pa so med seboj začela

tekmovati republiška vodstva Zveze komunistov, kar je po besedah srbskega zgodovinarja Dejana Jovića popoln prikaz »odmiranja Jugoslavije«. Hkrati je Jugoslavija utrpela hude posledice naftne krize sedemdesetih let, naraščajoče brezposelnosti in poglobljanja gospodarske krize, ki jo je še zaostрила uvedba neoliberalnih varčevalnih politik, vsiljenih s strani Mednarodnega denarnega sklada (IMF) in drugih kreditnih institucij v zgodnjih osemdesetih letih. Poleg sistemskih pretresov je obstajala tudi močna demokratična civilna družba in stavke delavcev, ki so zahtevale več socializma in več demokracije. Številne med temi političnimi akcijami od spodaj navzgor so bile deležne represije. Najhujši odziv pa je bil v avtonomni pokrajini Kosovo, ki je pozneje z vzponom Slobodana Miloševića na oblast prav tako izgubila avtonomijo.

Civilna družba ni bila zgolj progresivna, temveč tudi zelo reakcionarna, zlasti znotraj kulturne elite, predvsem med pisatelji in intelektualci v Srbiji in Sloveniji, kjer so postale dejavne protisocialistične, protijugoslovanske in (skrajno) nacionalistične pozicije. Ko so se začeli odvijati dramatični dogodki na Kosovu, so ravno intelektualci prvi ustvarili nacionalistična »disidentska« besedila in deklaracije, s katerimi so usmerjali nacionalistična čustva in celo pozivali ljudi k orožju. Ti intelektualci so govorili o ohranjanju in obrambi »nacionalne biti« ter poudarjali večno nacionalno vlogo žrtve. Vsa ta njihova dejanja so bila alarmantna znamenja zgodnjega obdobja spominskih bojov. Njihova prva tarča je bila Jugoslavija in njen skupni kolektivni spomin, antifašistični boj ter solidarnost med narodi. Vse večje vlaganje v nacionalistični spomin se je odvijalo skupaj z razgradnjo ekonomske solidarnosti med delavci in republikami s pomočjo komercialnih bank in mednarodnih kreditnih institucij, kar je republiška vodstva prisililo k vsakršnim preračunavanjem na podlagi lastnih nacionalnih interesov in slednjič k postopnemu odmiku od Jugoslavije.

Koncept primitivne akumulacije kapitala ni bil vidneje zastopan v analizi procesa preobrazbe iz socializma v kapitalizem v poznih osemdesetih letih, devetdesetih letih in pozneje. Zelo malo avtorjev iz postjugoslovanskega prostora je predlagalo potencialno uporabo koncepta bodisi za poudarjanje konfliktnih razsežnosti vojne in kapitalistične tranzicije bodisi za analize političnega antagonizma, usmerjenega proti delavskim organizacijam. Ob razmišljanjih o teh vprašanjih je lahko zelo koristna analiza neoliberalizma Davida Harveyja, saj pokaže, kako napreduje novi cikel kapitalistične akumulacije z razlastitvijo velikega dela prebivalstva ter koncentracijo moči

in bogastva v rokah peščice. Primer jugoslovanske postsocialistične tranzicije je še posebej zanimiv za Harveyjev argument o »akumulaciji z razlastitvijo«. Najprej je socialistična Jugoslavija v petdesetih letih prejšnjega stoletja uvedla družbeno lastnino, kar je pomenilo, da so delavci postali neposredno vključeni v gospodarjenje s proizvedeno vrednostjo v svojih delavnicah, družbena lastnina pa se je nato razširila na družbena stanovanja, tovarne, področja kulture in športa ter na gozdove. Posledično so vsi družbeni sektorji prišli v roke združenj proizvajalcev oziroma uporabnikov, torej družbe nasploh. Družbenega premoženja in infrastrukture niso nikoli preprosto upravljali politični birokrati, kar je bilo sicer omogočeno z nacionalizacijo premoženja, kot se je zgodilo v mnogih socialističnih državah. Proces privatizacije se je zavlekel ne le zaradi vojnih razmer, značilnih za postjugoslovanski kontekst, temveč tudi zato, ker so morale na novo in demokratično izvoljene vlade najprej poddržaviti družbeno infrastrukturo, podjetja in zemljišča. To, kar so v zgodnjih devetdesetih letih evfemistično poimenovali »denacionalizacijski« proces, je najprej predpostavljalo nacionalizacijo vseh najpomembnejših gospodarskih panog ter privatizacijo drugih, denimo socialnih stanovanj, s posebnimi zakoni. Nacionalizacijo večjih podjetij je izvedla dobro povezana in skrbno izbrana skupina ljudi, tesno povezana z vladajočimi ter oligarhi in tajkuni, s prodajo tega poddržavljenega premoženja pa se je razvila značilna oblika pajdaškega kapitalizma, ki je izjemno škodljivo vplivala na družbeno premoženje in siceršnje življenje ljudi.

V Sloveniji, kot najmanj od vojne prizadeti državi nekdanje Jugoslavije, ki je (bila) mnogim vzor demokratične tranzicije, je bil proces »divje« privatizacije v devetdesetih letih deležen nekaj medijske pozornosti, kasneje pa je bil potrjen obliki političnega nadzora, ki ga je vodila posebna agencija za revizijo lastninskega preoblikovanja gospodarskih družb. Mnogi od teh primerov niso bili predloženi sodišču, vendar številke govorijo same zase. Leta 2004 je bilo v zadnjem poročilu agencije ugotovljeno, da je bilo v letih do 2002 več kot tisoč primerov priznanih in kompenziranih v višini skoraj poldruge milijarde evrov. Glavna oblika slabega gospodarjenja pri premoženjskih spremembah je bila ugotovljena v primerih neutemeljenega odpisa terjatev in nepravične delitve dobička prek posredniških družb. To kaže na očitne krivice do delavcev.

Toda še preden se lahko lotimo ekonomske preobrazbe, je treba nasloviti še eno večjih razsežnosti primitivne akumulacije kapitala, tj. vojno. Če kapitalistične tranzicije v nekdanjih sovjetskih državah večinoma niso spremljali vojaški spopadi, je bilo v (nekdanji) Jugoslaviji nasilje odločilna sila in tranzicijski okvir

na vseh družbenih ravneh, tj. ekonomski, politični, kulturni in vojaški. Za resen premislek o tem, kaj je v (post)jugoslovanskem prostoru pomenila primitivna akumulacija kapitala, je treba začeti pri njeni najbolj nasilni manifestaciji. Trdim, da je treba, če želimo brati primitivno akumulacijo v natančnem dialektičnem smislu, razlastitev še bolj razširiti na tisto, kar bi lahko imenovali »vojni kapitalizem«, tj. obliko kapitalizma, ki ji je uspelo mobilizirati družbo in vojaške sile v vojno, zlasti s primitivno akumulacijo spomina, k čemur se v nadaljevanju še vrnemo. Tovrsten vojni kapitalizem je povzročil dejansko in vseobsegajočo deakumulacijo družbenega kapitala ter razpad drugih načinov produkcije in menjave, ki so bili vzpostavljeni med samoupravljanjem. Na vojne v nekdanji Jugoslaviji lahko gledamo kot na ultimativno »potrošnjo«, tj. fizično potrato in uničenje treh temeljnih vidikov: (1.) simbolnega nasilja nad emancipatornimi idejami, povezanimi z jugoslovanskim federalizmom, neuvrščenostjo, socialističnim samoupravljanjem, spolno in narodnostno enakopravnostjo, (2.) simbolnega in realnega nasilja nad (delovnimi) ljudmi, ki so se zaradi svoje lokaliziranosti, prepričanj ali drugih razlogov upirali preoblikovanju v etnične subjekte (novih nacionalnih držav) ter (3.) nasilja nad infrastrukturo, premoženjem in družbenim tkivom, ki so bili ustvarjeni, akumulirani in so postali družbena last v socializmu.

Namesto bolj konvencionalne primitivne akumulacije kapitala v nekdanjem Vzhodnem bloku, ki je napredovala z menjavo lastništev in razlašanjem podjetij, države, zemljišč in javnega sektorja, je v postjugoslovanskem prostoru vojni kapitalizem za sabo pustil ogromno uničenje ter povzročil deakumulacijo nekdanjega družbenega premoženja in infrastrukture samoupravne družbe. Razpad socialne varnosti in socialističnega trga z njegovimi specifičnimi zaščitnimi institucijami ter časovnimi režimi ni privedel le do bankrota številnih podjetij in tovarn, temveč tudi do vrtoglavega naraščanja brezposelnosti. To je pripeljalo do intenzivne akumulacije velikanske »rezervne armade« delovne sile, ki je bila bodisi mobilizirana za vojno bodisi pripravljena na selitev. Izkušnjo postjugoslovanskega konteksta bi lahko opisali kot izrazit primer nerazvitosti. Naj ta del svojih razmišljanj sklenem s citiranjem Dejana Dedića, ki je vztrajal, da je bil nacionalizem ključna sila kapitalistične tranzicije, pri čemer je treba na ta nacionalizem gledati tudi kot na posledico kapitalizma.

Nacionalizem ni pojav, ki je ločen od »tranzicijske logike«. Nasprotno, nacionalizem je ustvaril prostor za vzpostavitev neoliberalizma, genocid pa je radikalna posledica privatizacije, ki se je začela v

devetdesetih letih. Pozneje je bil z opolnomočenjem »demokratičnih« tranzicijskih vlad in privatizacijskih zakonov (ki jih je večina držav nekdanje Jugoslavije sprejela v poznih devetdesetih in zgodnjih letih novega tisočletja) genocid končno legaliziran. Genocid, etnično čiščenje in nacionalizem so torej služili kot osnova za akumulacijo presežne vrednosti ter tlakovali pot vključevanju nekdanjih jugoslovanskih družb v sistem globalnega kapitalizma.

Ob tem predlagam popravek Dedičevega argumenta, in sicer njegovega komentarja, da sta bila genocid in etnično čiščenje logična posledica privatizacije. Prvič, v tistem zgodovinskem trenutku, ki ga omenja, je prišlo do nacionalizacije družbene lastnine, ne do privatizacije same po sebi, in drugič, trdim, da so bile vojne posledica primitivne akumulacije tako kapitala kot tudi spomina. Z drugimi besedami, tranzicija ni sledila preprosti formuli: ekonomske spremembe so terjale politično-pravne, ideološke in kulturne spremembe. Za razumevanje zgodnje faze preobrazbe je treba obrniti vrstni red: razpadu Jugoslavije je botrovala z ideološkim spominom povezana raven: državno usmerjana primitivna akumulacija. To pomeni, da so družbo usmerjale in mobilizirale demokratično izvoljene stranke z obsežno pomočjo medijev in kulturnega aparata. Namesto starega in izpraznjenega socialističnega slogana o bratstvu in enotnosti je v postjugoslovanskem prostoru zavladala narodna enotnost, ali natančneje, postjugoslovanski prostor je bil razbit na novo poenotene narode. Mobilizacija ljudi za vojno, če bi ta bila potrebna, je potekala v imenu enega naroda v eni državi in ni sledila nobeni racionalni ekonomski formuli.

Razkroj, razpad in nadaljnje vojne so izjemno negativno vplivale na gospodarstva teh novih držav. Zgodnja devetdeseta leta so zaznamovali izjemna gospodarska stiska, nezakonita trgovina z orožjem, vojno dobičkarstvo in klientelistična omrežja, ki so si prisvajala in upravljala nekdanja podjetja v družbeni lasti. Z vidika nacionalne politične ekonomije tranzicija in vojne niso bile ekonomsko »racionalne«, saj so velika podjetja izgubila svoje nekdanje trge in ekonomske povezave. Večina je bila spravljena na kolena in na koncu poceni prodanih ali zaprtih, medtem ko so se posledično morale cele države soočiti z visoko oziroma vsaj višjo brezposelnostjo in izseljevanjem, skupaj z včasih postopnimi, včasih nenadnimi procesi prestrukturiranja. Ta izjemno iracionalen in nasilen proces je bil v tranzitološkem diskurzu pogosto razumljen kot »dohitevanje Zahoda«, v Sloveniji celo kot »zgodba o uspehu«. Šele po vsem tem popolnem uničenju lahko govorimo o podreditvi nacionalizmov in držav logiki kapitalistične ekonomije.

IV.

Glavno prizorišče spominske vojne: narodna sprava

Ne pomirja spornega spomina, temveč akumulira nasilje

V tem razdelku razpravljam o tem, kako je bila uradna spominska politika socialistične Jugoslavije sredi osemdesetih let resno izpodbijana in kako so nove politično-komemorativne strategije narodne sprave in rehabilitacije lokalnega fašizma iz druge svetovne vojne pripravile teren za kapitalistično tranzicijo in medetnične vojne. Ravno spominske vojne so bile tiste, ki so medetničnim vojniam dale dominanten okvir s kapitalizmom na obzorju. Pri primitivni akumulaciji spomina gre za vsiljevanje dolgoročnega, etnonacionalističnega narativa o specifičnem, herojskem in v mnogih primerih viktimiziranem narodu. Dejansko je to vzporednica z zgodbo o podjetniku Robinsonu Crusoeju v Marxovi kritiki mita o izvoru kapitalizma: junaška žrtev, narod heroj, na samotnem otoku sredi razburkanega morja zgodovine. V kontekstu poznosocialistične Jugoslavije se je akumulacija nacionalističnega spomina gibalala med odkrito negativnim in celo ikonoklastičnim pogledom na vse, povezano z jugoslovansko, socialistično, antifašistično preteklostjo na eni strani ter bolj generativnim pogledom, ki je vzpostavljala imaginarno slavo enega naroda v eni državi, na drugi strani. Mitologizacija nacionalne preteklosti je pridobivala epske razsežnosti v različnih prispevkih in deklaracijah reakcionarne inteligence, politikov in cerkvenih predstavnikov sredi in konec osemdesetih let ter pozneje.

Najpomembnejši razpravi, ki sta odkrito pozdravljali nacionalistični imaginarij in legitimizirajoči narativ o enem narodu v eni državi, sta memorandum Srbske akademije znanosti in umetnosti leta 1986 ter sedeminpetdeseta številka literarne revije *Nova revija* v Sloveniji. Govore, s katerimi so si prilaščali posebne spominske dogodke in pomagali pri vzpostavitvi novih nacionalističnih spominskih mest, so imeli vodilni politiki Zveze komunistov, npr. v Sloveniji je potekala najpomembnejša komemoracija med antifašisti in fašističnimi oziroma nacističnimi kolaboranti v Kočevskem rogu leta 1990, srbski primer pa je bil govor Slobodana Miloševića na Gazimestanu leta 1989. Odklonilno, celo prezirajoče sklicevanje na Jugoslavijo in socializem je postalo del praznega ritualiziranega zaključka članka ali govora, osrednje afirmirajoče sporočilo

pa je bilo usmerjeno v obrambo ozkih nacionalnih interesov ob razglašanju novih nacionalističnih spominskih projektov. Kulturniška inteligenca je skupaj z liberalnimi strujami v socialističnem političnem aparatu oblikovala antihegemonski blok, ki je premagal starejše profederalne in protitoistične kadre v podružnicah Zveze komunistov, v novi demokratični civilni družbi pa so se konservativne sile znotraj Cerkve vključile v proces »totalitarizma od spodaj«, ki si je prizadeval za ekonomske in ideološke spremembe. Ravno te sile, večinoma del nastajajoče politične elite, so sprejele projekt enega naroda v eni državi, ki je nastal na kapitalističnem obzorju.

Konservativni spominski revizionizem je v Jugoslaviji našel svoj najčistejši izraz v starem, romantičnem vzoru enega naroda v eni državi. Ob tem je povsem na mestu analizirati eno izmed osrednjih spominskih strategij, tj. narodno spravo, ki se na prvi pogled zdi dostojanstvena, saj na videz »pomirja« ideološki boj v javnih spominskih razpravah. Slogan in strategija t. i. narodne sprave sta v Sloveniji postala zelo priljubljena sredi in konec osemdesetih let oziroma za njen poznejši osrednji državni spominski projekt, v drugih državah nekdanje Jugoslavije pa je postala pomembnejša v prvem desetletju novega tisočletja, po vojnah v devetdesetih letih. Slovenija se sicer že dolgo ponaša z najbolj demokratično in »vzorno« tranzicijo, ki naj bi vključevala tudi »ustrezno« soočanje s preteklostjo v kulturni krajini, ki je sicer sinonim za »sporen spomin«. In vendar trdim, da je ta podoba napačna in da je na videz pomirjevalen diskurz, tj. diskurz narodne sprave, dejansko sprožil spominsko vojno, ki je nedavno pripeljala do rehabilitacije (lokalnega) fašizma in odkrito sodelovala pri nacionalizaciji in etnizaciji družbe.

V Sloveniji je razpravo o narodni spravi sprožila Spomenka Hribar. Bila je ena ključnih disidentskih intelektualk, ki je objavljala v največjih revijah tistega časa. Predvsem pa je bila leta 1987 objavljena v že omenjeni sedeminpetdeseti številki literarne revije *Nova revija*, v kateri je razglasila antikomunistični program za nacionalno osamosvojitve Slovenije. Uredništvo *Nove revije* je tedaj v uvodu poudarilo, da gre za »pobudo za drugačno razmišljanje o Slovencih, za novo koncepcijo slovenstva, ki naj bi se konstituiralo v ustanovah potencialno suverena naroda in v njegovem vsakdanjem življenju – glede na začetke nove zgodovinske epohe«. Številka je bila sestavljena iz več različnih sklopov, od filozofskega hajdegerjanstva do bolj zgodovinskih in političnih del.

Intervencije Spomenke Hribar so nato postale priljubljena pomenska sidrišča, ki so služila ustvarjanju novih spominskih mest in javnega spomina na drugo

svetovno vojno. Glavni zagon narodne sprave je bil sprožitev procesa pomiritve med fašisti in partizani. Takole je leta 1987 pisala Spomenka Hribar.

Sprava pa pomeni tudi »pristanek« na našo zgodovino. Omogoča nam, da tako v revolucionarjih kakor v kontrarevolucionarjih vidimo konec koncev nesrečne »sinove svoje matere«, se pravi, da jih primarno vidimo in priznamo kot ljudi (neke epohe). To seveda nikakor ne pomeni sprejemanja ideologije! Zmote so človeške, ni pa jih mogoče sprejemati in perpetuirati. Toda nesprejemanje ideologije še ne pomeni ekskomunicirati njihove nosilce; razločiti moramo torej človeka IN ideologijo.

Moralistična zdravorazumska opredelitev narodne sprave je zakopana v argument »narodne zemlje«, ki trdi, da je sprava izkop »zemlje, iz katere rasteta ljubezen in spomin«, do nje pa lahko pride le »med nami kot ljudmi«. Sprava postavlja simbolno ekvivalenco in relativizira preteklost, tj. žrtve vseh vojn so enake. Diskurz se tako predstavlja kot na videz protivojna moralna vzvišenost. Naslednji korak znotraj sprave in po njej je, da prav vsi, tj. tako fašisti kot antifašisti, tako nacionalisti kot internacionalisti, pripadajo istemu »nacionalnemu bitju« in so torej zgolj »sinovi svoje matere«. Osnovna formula sprave je enačenje vseh žrtev in njihova nacionalizacija. Spomenka Hribar trdi, da je fašistična okupacija povzročila veliko civilnih in partizanskih žrtev, vendar pa je treba upoštevati tudi partizanske zločine in predvsem izvensodne poboje fašističnih kolaborantov. Po njenem mnenju lahko torej upamo na spravo slovenskega naroda šele takrat, ko bodo vsi zločini prepoznani in predelani z odpuščanjem ali kaznijo.

Spomenki Hribar je sredi osemdesetih let uspelo močno popularizirati narodno spravo, pri čemer je odkrito pozivala k spominski vojni z uradnim diskurzom antifašizma in javnim spominom socialistične Jugoslavije. Po tem, ko je objavila več člankov, so glavni politični akterji začeli pozivati k narodni spravi, kar je kulminiralo z deklaracijami Katoliške cerkve in Socialistične skupščine Slovenije v začetku marca 1990. Nekaj mesecev kasneje, julija 1990, so nekatere politične sile, komunisti in Katoliška cerkev pripravili veliko skupno komemoracijo ob 45. obletnici poveljnih pobojev fašističnih kolaborantov. Na komemoraciji se je ljubljanski nadškof Alojzij Šuštar rokoval s predsednikom Zveze komunistov Slovenije in pozneje prvim predsednikom samostojne Slovenije Milanom Kučanom. Slednji je imel govor, v katerem je priznal poveljne zločine na strani komunistov in partizanov, Šuštar pa mašo

za spravo med mrtvimi z živimi. To je bilo prvo uradno javno opravičilo in priznanje preteklih zločinov, ki je bilo zaokroženo v simbolni gesti rokovanja opozicijskih taborov.

Spominska prireditev je potekala v Kočevskem rogu, spominskem prizorišču, kjer je bil med drugo svetovno vojno sedež slovenskega partizanskega poveljstva in je bil dolgo povezan z delovanjem partizanskega osvobodilnega boja na Slovenskem. Od tega trenutka naprej je postal osrednje spominsko mesto žalovanja za povojnimi poboji fašističnih kolaborantov, ki so jih britanske sile iz Pliberka na Koroškem v Avstriji vrnile partizanom. Nekaj fašističnih vojnih ujetnikov je bilo zaprtih, nekaj izgnanih, precejšnje število, ocene se gibljejo med petnajst in trideset tisoč žrtev, pa je usmrtila komunistična tajna policija in deli partizanske vojske. To so bili vojni zločini, za katere ni nihče odgovarjal in so pustili madež na partizanskem osvobodilnem boju.

Toda kar se je začelo kot etični poziv k spravi in predelovanju tragičnih dogodkov iz preteklosti, je postalo predmet političnih manipulacij nastajajočih skrajno desničarskih sil in Katoliške cerkve. Kar naj bi bila pravna razprava med (nekdanjimi) partizani in njihovimi združenji na eni strani ter Katoliško cerkvijo in predstavniki novih državnih strank na drugi strani, je ostalo zakoreninjeno v kulturnem boju in se pravzaprav ni ukvarjalo s preteklostjo. Namesto tega je bila logična posledica rehabilitacija fašističnih kolaborantov kot enakopravnih, celo bolj moralno dostojnih akterjev, druge svetovne vojne. Takšna konstelacija zamegljuje asimetrična razmerja in vzroke fašizma, izogiba pa se tudi vprašanju sedanjega antagonizma in pa tega, kako so nove elite profitirale s tranzicijo.

Kako se v tem primeru povezuje primitivna akumulacija spomina s primitivno akumulacijo kapitala? Katoliška cerkev se je, opogumljena z zgodovinskim razvojem dogodkov ob osamosvojitvi leta 1991, premaknila s sprva defenzivne pozicije žalovanja k iskanju »nove resnice«. Ko so bili poboji fašističnih kolaborantov uradno priznani kot zločin in je bilo iskanje grobov žrtev institucionalizirano v komisiji, ki jo je financiral državni zbor, je napočil čas za zahtevo priznanja škode in »nepravične« razlastitve premoženja s strani prejšnjega režima. Premik k (re)nacionalizirani spominski politiki je prišel hkrati z zahtevo po »nacionalizaciji« družbene lastnine. Ni presenetljivo, da je največji delež pri tem prenosu lastnine in moči pridobil majhen sloj nekdanjih kapitalistov, del nekdanjega vladajočega razreda, v katerem je bila Cerkev hegemonski akter. Nobena skrivnost ni, da je največja posestnica gozdov in nepremičnin postala Katoliška cerkev, ki je poleg ideološkega opolnomočenja

tudi najbolj ekonomsko profitirala. Nov državni proračun je vključeval plačila zdravstvenega in pokojninskega zavarovanja kleru in vračilo cerkvenega premoženja, ki ga je socialistična država razlastila.

Skratka, projekt »narodne sprave« je postal, strogo rečeno, osrednja ideologija vladajočega razreda in pomembna značilnost slovenskega državotvornega in spravnega procesa. Diskurz, ki se je sprva zdel pomirjevalen in blažilen, se je uveljavil pri nastajajočem političnem razredu, nikakor pa ne v slovenski družbi na splošno, še toliko manj, ko vrednotimo njegovo aktivno vlogo pri razpadu antifašističnega konsenza v jugoslovanskem kontekstu. Spominske vojne so že pripomogle k definiciji etnoreligijske prizme vojn v devetdesetih letih.

VII.

Facit

Nastanek nove države in kapitalistična tranzicija sta običajno pospremljena z različnimi nivoji in stopnjami nasilja, ki sem jih opisal kot proces »primitivne akumulacije« spomina, države in kapitala. Trdil sem, da Marxov koncept tako imenovane primitivne akumulacije kapitala govori o premalo teoretiziranem razmerju med kapitalom in spominom, ki namesto spomina na nasilje in ekonomski antagonizem spodbuja uprizarjanje kulturnih označevalcev in ideologij. V primeru (post)jugoslovanske tranzicije so bile te ideološke spremembe izpodbijane z dominantnim retrospektivnim zmagoslavnim narativom, ki je leto 1989 postavil kot miren proces, ki ni izpodbijal nacionalizma ali kapitalistične tranzicije. Če pogledamo natančneje, odkrito nasilna tranzicija ravno tako ni omejena zgolj na Jugoslavijo, temveč je vidna tudi, denimo, v Gorskem Karabahu, Čečeniji, Abhaziji, Gruziji in pravkar, ko pišem to razpravo, v Ukrajini.

Razprava želi prispevati k preučevanju postjugoslovanske tranzicije in spreminjanja spominske krajine z vpeljevanjem elaboriranega marksističnega koncepta primitivne akumulacije kapitala. Preoblikovanje in uničenje socialistične, federativne in antifašistične Jugoslavije je vključevalo vrsto večnivojskih nasilnih procesov. Primitivna akumulacija nacionalističnega spomina je bila bistvenega pomena pri izpodbijanju antifašističnega konsenza v zgodovinopisju in javnem spominu nekdanje države. Tovrstna primitivna akumulacija je svojo najčistejšo manifestacijo našla v diskurzu narodne sprave

in rehabilitaciji lokalnega fašističnega kolaboracionizma. Ta proces so v začetku devetdesetih let spremljale tako organizirane kot spontane spominske akcije od spodaj: od ikonoklastičnega uničevanja partizanskih in socialističnih spomenikov do preimenovanja ulic in uničevanja knjig.

Skratka, to pravno in s spominom povezano čiščenje nedavne preteklosti je okrepilo prevladujočo politiko zgodnjih devetdesetih, tj. politiko etničnega čiščenja, ki je bila vpisana v jedro specifične kapitalistične tranzicije postjugoslovanskega konteksta. Tisti, ki niso v smislu etnične identitete pravilno pripadali in se prilagodili na novo zamišljenim nacionalnim državam, so bili smrtno ogroženi. Mobilizacija ljudi za morebitno vojno je potekala v imenu ideologije »enega naroda, ene države«.

Medvojna akumulacija nacionalističnega spomina je izjemno negativno vplivala na gospodarstva novih držav. Za racionalno akumulacijo kapitala so obveljale neoliberalne reforme s šok terapijo na nekdanjem Vzhodu z namenom dohitevanja Zahoda, vse to pa je na koncu pomenilo velikansko katastrofo v nekdanji Jugoslaviji. Poudaril sem, da je pravilneje govoriti o primitivni deakumulaciji kapitala, kar pomeni, da je bilo treba pozabiti na destruktivni del tranzicije. Vojne so ultimativna oblika uničenja, v primeru Jugoslavije pa je šlo za dejansko deakumulacijo socialističnega premoženja ter uničenje infrastrukture, ljudi in emancipatornih idej, tj. neuvrščenost, socialistično samoupravljanje, enakopravnost spolov in narodov. V ta prostor nasilja in vojne sem postavil generativno razsežnost spominskih vojn od sredine do konca osemdesetih let. Spominske vojne so v poznosocialističnem jugoslovanskem kontekstu utrdile temelje za izumljanje nacionalnih tradicij in konkurenčnih nacionalnih viktimizacij, obenem pa so zamegljevale razredne antagonizme in razlaščenje delovnih ljudi med kapitalistično tranzicijo. Spominske vojne so bile (proti)avantgarda prihajajočih vojn v devetdesetih.

Razpravo sem sklenil s kratko analizo na videz pomirjevalnega diskurza o javnem spominu v slovenskem kontekstu, namreč narodne sprave. Ob koncu osemdesetih let je že postala velik nacionalni spominski projekt, ki je v imenu spravljenega naroda enačil fašiste in antifašiste. Med kontradiktornim razvojem dogodkov se nasilne epizode niso interpretirale kot kristalizacija in radikalizacija sistemskega razvoja ter političnih in ekonomskih antagonizmov, temveč bolj kot moralni in terapevtski laboratorij, katerega namen je bil ozdravitev naroda.

Kljub pomiritveni noti, ki je (bila) lastna diskurzu o narodni spravi, je (bil) to pravzaprav bojni krik, bistven del spominskih vojn, katerih intelektualni in politični zagovorniki iz sredine osemdesetih let so (bili) še zlasti dejavni v Sloveniji in Srbiji. Za prevladujoči spominski revizionizem je (bil) torej značilen odkrito negativen odnos do jugoslovanske, socialistične in partizanske preteklosti. Ta odnos je prispeval k spominskemu premiku, ki je razkrojil sicer nestabilno solidarnost med ljudmi in narodi Jugoslavije.

Literatura

- Arrighi, Giovanni in Silver, Beverly J., *Chaos and Governance in the Modern World-System* (Minneapolis 1999).
- Balibar, Etienne in Wallerstein, Immanuel, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities* (London 1991).
- Bembič, Branko, Kolikšna je bojna pripravljenost socialnega partnerja?, *Prvotna akumulacija med zgodovino in konceptom* (Ljubljana 2013) 82–96.
- Brentin, Dario, Pauković, Davor in Pavlaković, Vjeran, The controversial commemoration. Transnational approaches to remembering Bleiburg, *Politička Misao* 55/2 (2018) 7–32.
- Breznik, Maja in Močnik, Rastko, Organized memory and popular remembering: the encounter of Yugonostalgia theories with socialism, *Memory Studies* 15 (2022) 1055–1069.
- Buden, Boris, *Transition to Nowhere* (Berlin 2020).
- Centrih, Lev, Krašovec, Primož in Velagić, Tanja (ur.), *Oddogodenje Zgodovine – Primer Jugoslavije. Tematska številka ob 60. obletnici revije Borec* (Ljubljana 2008).
- Cmrčnjak, Sašo, Slovenska sprava: zgodovinski pregled, *Zgodovinski časopis* 70/3–4 (2016) 382–436.
- Dedić, Nikola, Yugoslavia in Post-Yugoslav Artistic Practices: Or, art as . . . , *Post-Yugoslav Constellations* (Berlin 2016) 169–190.
- Dragović-Soso, Jasna, *Saviours of the Nation. Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism* (Montreal 2014).
- Dureinović, Jelena, *The Politics of Memory of the Second World War in Contemporary Serbia. Collaboration, Resistance and Retribution* (London 2020).
- Feindt, Gregor, Krawatzek, Félix, Mehler, Daniela, et al., Entangled Memory. Toward a Third Wave in Memory Studies, *History and Theory* 53(1) (2014) 24–44.
- Fritsch, Matthias, *The Promise of Memory* (New York 2005).
- Ghodsee, Kristen, Tale of 'Two Totalitarianisms': The Crisis of Capitalism and the Historical Memory of Communism, *History of the Present. A Journal of Critical History* 4 (2014) 116–142.
- Harvey, David, *The New Imperialism* (Oxford 2003).

- Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford 2005).
- Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence (ur.), *The Invention of Tradition* (Cambridge 1988).
- Hribar, Spomenka, Logika sovraštva in sprava, *Nova Revija* 57 (1987) 74–104.
- Immler, Nicole L., Rigney, Ann, in Short, Damien (ur.) *Memory Studies 5. Special Issue – Reconciliation and Memory. Critical Perspectives.* (2012).
- Jović, Dejan, *Yugoslavia. A State that Withered Away* (West Lafayette 2009).
- Karge, Heike, *Steinerne Erinnerung – versteinerte Erinnerung? Kriegsgedenken im sozialistischen Jugoslawien* (Wiesbaden 2009).
- Kirn, Gal, Anti-totalitarian monuments in Ljubljana and Brussels, *European Memory in Populism* (London 2019) 47–68.
- Komel, Mirt, The Yugoslav wars as the primordial accumulation of capital, *Fast Capitalism*, https://www.uta.edu/huma/agger/fastcapitalism/8_1/komel8_1.html, 24. 8. 2022.
- Kuljić, Todor, On the Conversion and Self-Consciousness of the Yugoslav Social Science Intelligentsia, *Revolution and Order. Serbia After October 2000* (Beograd 2001) 369–383.
- Kuljić, Todor, *Kultura spominjanja* (Ljubljana 2012).
- Labica, Georges, *L'expropriation Originelle* (Paris 2001).
- Losurdo, Domenico, *War and Revolution. Rethinking the Twentieth Century* (London 2015).
- Luthar, Oto, Preimenovanje in izključevanje kot sestavni del postkomunistične kulture spomina v Sloveniji, *Prispevki Za Novejšo Zgodovino* 54/2 (2014) 195–211.
- Magaš, Branka, *The Destruction of Yugoslavia* (London 1993).
- Mastnak, Tomaž, Totalitarizem od spodaj, *Družboslovne Razprave* 4/5 (1987) 91–98.
- Močnik, Rastko, Social change in the Balkans, *Online Eurozine*, <http://www.eurozine.com/articles/2003-03-20-mocnik-en.html>, 24. 8. 2022.
- Nora, Pierre, in Kritzman, Lawrence D., *Realms of Memory: Rethinking the French Past* (New York 1996).
- Perelman, Michael, Od Adama Smitha do Angele Merkel: kratka zgodovina prvotne akumulacije, *Prvotna akumulacija med zgodovino in konceptom* (Ljubljana 2013) 54–81.
- Petrović, Tanja, The Past that Binds us: Yugo-nostalgia as the Politics of the Future, *Transcending Fratricide. Political Mythologies, Reconciliations, and the Uncertain Future in the Former Yugoslavia* (Baden-Baden 2013) 129–147.
- Radanović, Milan, *Kazna i Zločin. Snage kolaboracije u Srbiji* (Belgrade 2016).
- Rigney, Ann, Remembering Hope. Transnational activism beyond the traumatic, *Memory Studies* 11/3 (2018) 368–380.
- Rothberg, Michale, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford 2009).
- Rusinow, Dennison, *The Yugoslav Experiment 1948–1974* (London 1977).

- Stankovič, Peter, *Rdeči Trakovi. Reprezentacija v slovenskem partizanskem filmu* (Ljubljana 2011).
- Šumi, Irena, Slovenski antisemitizem, živ pokopan v ideologiji slovenske narodne sprave, *Časopis za kritiko znanosti* 43/260 (2015) 69–84.
- Tomasevich, Jozo, *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945. Occupation and Collaboration* (Stanford 2001).
- Traverso, Enzo, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory* (New York 2017a).
- Traverso, Enzo, Totalitarianism between History and Theory, *History and Theory* 56/4 (2017b) 97–118.
- Troha, Nevenka, Guštin, Damijan in Čepić, Zdenko, *Slovenija v vojni 1941–1945* (Ljubljana 2017).
- Velikonja, Mitja, *Titostalgia* (Ljubljana 2009).
- Veselinović, Ana, Atanacković, Petar in Klarić, Željko (ur.), *Izgubljeno u Tranziciji. Krička analiza procesa društvene transformacije* (Beograd 2011).
- Wachtel, Andrew, *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia* (Stanford 2000).

Pričujoče besedilo je prevod članka s trajnim dostopom »‘The primitive accumulation of capital and memory’: Mnemonic wars as national reconciliation discourse in (post-) Yugoslavia« iz revije *Memory studies* (let. 15, št. 6, str. 1470–83: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/17506980221133724>).

Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Protesti, umetniške prakse in kultura spomina v postjugoslovanskem kontekstu«, ki ga je podprla Agencija za raziskovalno dejavnost RS (ARRS, J6-3144). Prevod Gal Kirn in Mišo Mičić.



Mitja Velikonja

MNEMOGEOGRAFIJA POTLAČENEGA

Jugoslavija v prostorskem spominjanju Slovencev

Tko može biti toliko glup da kaže da je Jugoslavija
mrtva samo zato što ne postoji?

Viktor Ivančić, *Jugoslavija živi vječno* (2010)

I.

V newyorškem MoMA (Muzej moderne umetnosti) je bila v drugi polovici leta 2018 na ogled odmevna in dobro obiskana razstava z naslovom »K betonski utopiji: Arhitektura v Jugoslaviji 1948–1980«. Na ogled so bili »betonski« pomniki jugoslovanskega socializma, prostorski simboli njegove pospešene modernizacije, urbanizacije, socialne emancipacije in kulturnih specifik, med njimi mnogi, ki so postavljeni v Sloveniji ali so bili delo slovenskih arhitektov, oblikovalcev, umetnikov, urbanistov in gradbincev. Jugoslavija je bila »v ospredju takratnega mednarodnega arhitekturnega dogajanja predvsem zato, ker je bila večstransko povezana z arhitekti z obeh strani železne zavese, pa tudi s tistimi iz Afrike in z Bližnjega vzhoda«, je tedaj zapisal kurator, zgodovinar arhitekture Martino Stierli. Tako kot vsaka druga

»govoreča arhitektura« je tudi jugoslovanska simbolizirala, je pisal zgodovinar George Mosse, »ideale lepega in svetega na neposreden in nedvoumen način, ta funkcionalna značilnost pa je bila pomembna za kasnejši razvoj nacionalne liturgije, saj so jo ljudje zato lažje razumeli«. Dejstvo, da so razstavo postavili v ZDA, ne pa v kateri od držav naslednic Jugoslavije, je samo po sebi pomenljiv simptom zavračanja ali amputiranja materialnega spominjanja nanjo, ki se na različne načine in različno intenzivno pojavlja na njenih nekdanjih tleh zadnja tri desetletja in pol.

Republika Slovenija pri tem ni izjema, kljub temu da je Jugoslavija kot država »zasedla« glavniino političnega življenja večine Slovencev v 20. stoletju polnih dvainsedemdeset let in več mesecev čez (1918–1991) in je, hoteli ali ne, osrednja polpretekla zgodovina Slovenije. Večina sedanje slovenske industrije, urbane krajine, infrastrukture, strateških investicij, osnovnih komunikacij in političnih, socialnih, akademskih, kulturnih, izobraževalnih ter nacionalnih institucij izhaja ravno iz jugoslovanskih časov. Večina današnjih prebivalcev Slovenije je bila rojena v njenih desetletjih. Če ne bi bilo jugoslovanskega okvira, bi bil pač kakšen drugi, a dejstvo je, da se večine danes obstoječega, materialnega, in večine danes živečih ne da ločiti od teh sedmih jugoslovanskih desetletij.

Širši okvir pričujočega razmišljanja je, da v uradnih diskurzih in političnih praksah v zadnjih petintridesetih letih pri nas prihaja do radikalne *dejugoslovanizacije* in dekomunizacije spominjanja na desetletja socialistične Jugoslavije. Zdi se, kot da socialistične Jugoslavije na slovenskih tleh nikoli ni bilo, kot bi se zgodovina začela leta 1991. Če se omenja, nastopa kot protipol sedanji *samostojni, demokratični, evropski* Sloveniji; namesto opombe, ideološke izraze in nazive dosledno pišem v poševnem tisku. Priča smo še enemu mnemoničnemu *salto mortale*: uradno se Jugoslavije in njenega socializma ne spominja več in pika. Na drugi strani pa čedalje gosteje brstijo različne oblike temu nasprotnega, neuradnega, kolektivnega in individualnega spominjanja na jugoslovanska desetletja.

V tem eseju me zanima prostorsko spominjanje, tj. mnemogeografija, na socialistično Jugoslavijo, pa tudi pozabljanje nanjo: na področju arhitekture, urbane krajine, spomenikov, javnih prostorov, toponimov in fizičnih meja. Odgovarjal bom na vprašanja, koliko Jugoslavije je v današnjih slovenskih »krajih spomina«, ki jih kot »materialne in nematerialne simbolne figure, ki določajo nacionalno pomnjenje« imenuje slovenski zgodovinar Sašo Jerše. Kje

in kakšna so njena spominska mesta, »kjer se spomin kristalizira in kjer se skriva«, torej kje so, rečeno s francoskim zgodovinarjem Pierrom Norajem, »*lieux de mémoire*«, mesta spomina, kjer ni več *milieux de mémoire*, resničnih okolij spomina? Kje »spomin v arhitekturnem smislu postane kamen« ali pozabljena ruševina? Kakšna je usoda njenih »betonskih« in vseh drugih prostorskih utopij? Odgovori na ta vprašanja so razpeti med omenjeni skrajnosti uradnega zavračanja, ignoriranja ali revidiranja na eni strani in njihovega kolektivnega ohranjanja, neuradnega afirmiranja in emancipiranja na drugi, skratka, med mesti pozabe Jugoslavije in mesti spominjanja nanjo.

Dialektika spominjanja in pozabljanja je tesno povezana s strukturami družbene moči, z aktualno ideološko-politično konfiguracijo. Odvisna je od nazorskih prepričanj in neposrednih ambicij skupin, ki imajo v danem trenutku družbeno in politično hegemonijo, in na drugi strani onih, ki je nimajo. Nosilci družbene moči nenehno poganjajo proces selekcioniranja in ustvarjanja podob pravšnje preteklosti, ki služi njihovemu obvladovanju sedanjosti. Na ta način postane današnji »ekorcizem« vsega jugoslovanskega in iznajdevanja novih etničnih, političnih in kulturnih tradicij pri nas popolnoma razumljiv, čeprav k sreči še zdaleč ne dosega groteskne »arheologizacije spominjanja« tipa projekt *Skopje 2014*.

Vsakršno, tudi prostorsko spominjanje Jugoslavije je za dominantne institucije in diskurze v sodobni Sloveniji hudo problematično, ker je preveč nadnacionalno za t. i. *tisočletne sanje* o njeni nacionalni suverenosti; ker je preveč socialistično in socialno za njen sedanji neoliberalni gospodarski in politični primež; ker je preveč multikulturno za njeno samoslovenskost, preveč multietnično za njeno nacionalno homogenost; ker je preveč balkansko za njeno današnjo evropskost; ker je preveč neuvrščeno za njeno sedanjo privrženost NATO vojaško-industrijskemu kompleksu; ker je preveč subverzivno za konservativno pravšnjost njenega kulturnega mainstreama; in ker je preveč modernistično za njen neotradicionalni obrat.

Temeljita *dejugoslovanizacija* in dekomunizacija na Slovenskem nista omejeni zgolj na uradno, državno spominjanje ali na politično desnico. Tudi na t. i. strankarski levici, katere prednice so bile jugoslovanske »družbeno-politične organizacije« Zveze komunistov Slovenije (ZKS) in Zveze socialistične mladine Slovenije (ZSMS) ali celo v Zvezi borcev NOB, se skušajo otresti izročila tako Jugoslavije kot njenega socializma. NOB se, denimo, reducira zgolj na nacionalno osvoboditev in mantra zadnjih treh in pol desetletij gre,

da če ne bi bilo partizanske osvoboditve, ne bi bilo niti samostojne Slovenije. Ob tem pa se namerno ignorira dvoje dejstev. Prvič, da je bila slovenska partizanska vojska od samega začetka del jugoslovanske, in drugič, da je bila osvoboditev tesno prepletena s socialistično revolucijo. Obeleževanje preživelih partizanskih praznikov se danes popolnoma slovenizira in hkrati izganja kakršnakoli razredna konotacija. Na Hrvaškem take procese problematizirata, denimo, zgodovinarja Dragan Markovina in Vjeran Pavlaković.

Naj povzamem. Preteklo stoletje na Slovenskem je zaznamoval niz »zgodovinskih prelomov« oziroma »eksplozij v zgodovinskem kontinuumu« v smislu Walterja Benjamina. Politična pokrajina se je radikalno rekonstruirala štirikrat, tj. po padcu habsburške monarhije, v času okupacije, po osvoboditvi in po osamosvojitvi. V fizičnem prostoru je od simbolov vsake prejšnje države, njenega režima in njenih voditeljev ostalo bore malo ali nič nepreimenovanega, neporušenega ali nespremenjenega. Štirikrat so ga zasekale globoke in konfliktno diskontinuitete na vseh področjih družbenega življenja, od geopolitičnih umestitev in družbeno-ekonomskih struktur do kulturnih in mentalitetnih vzorcev. Mednje sodijo seveda tudi načini spominjanja.

II.

Ob vsakem globokem radikalnem prelomu zazija vprašanje, kaj ukreniti z »nepotrebno«, grenko dediščino preteklega. Spomin se namreč vedno veže na nekaj čutnega, na predmet, prostor, okus, vonj, glas ali zvok, vse to so učinkoviti *aide-mémoire*. Uradno spominjanje je lažje »očistiti« neprijetne preteklosti kot pa neuradno oziroma kolektivno, nematerialno od materialnega. Nematerialne ostaline dovčerajšnjega sistema, tj. ideje, diskurzi, institucije, imena, predpisi, zakoni, šolski kurikulumi, se relativno lahko menjajo ali vsaj potisnejo iz uradnega spominanja, prisilno pozabijo. Večji problem predstavlja materialna, v tem primeru prostorska dediščina, torej nekdanja »pozunanjena«, nepremakljiva, petrificirana, dobesedno »zabetonirana« ideologija. Ta priklicuje v spomin, opominja, da je tu nekoč nekaj obstajalo. »Pokrajina deluje kot prostorska razgrnitev pomenov; koncepti in njihovi označevalci pojasnjujejo površino zemlje«, trdi ruska preučevalka kulturne konstrukcije prostora Olga Lavrenova. Organiziranje in imenovanje prostora (in časa) je izhodiščno ideološko dejanje vsake oblasti: najbolj »objektivizirano«, najbolj »nevtralno«, dobesedno »stvarjenje *ex nihilo*«. Ideologija prostora (in časa)

govori učinkovito, »sama zase«, brez besed in prepričevanj, je najgloblja točka vsakega reda, ki se razvije iz njega. Zato se v vsaki družbi najbolj srdit ideološki boj bije prav za prostor.

Po mojem mnenju obstajajo, najbolj splošno rečeno, tri oblike uradnega spreminjanja pomena prostorov: popolno uničenje, pozaba ali reinterpreteriranje. Po prvi svetovni vojni so poleg številnih nemških ali nemško zvenecih toponimov in institucij iz javnosti izginili številni kamniti ali kovinski dvoglavi orli, simboli habsburškega cesarstva, in kipi njegovih protagonistov, mdr. feldmaršala Josefa Radetzkyega v Ljubljani in »presvitlega« cesarja Franca Jožefa I. v Mariboru. V Ljubljani so poprsni kip slednjega, ki je bil na nekdanjem Sodnijskem, danes Slovenskem oziroma Miklošičevem trgu, postavljenem leta 1908, deset let kasneje zamenjali z onim slavista Frana Miklošiča. Namesto teh so v kasnejših letih samo v Ljubljani postavili štiri spomenike kralju Aleksandru I. Zedinitelju: konjeniški na Kongresnem trgu, ki ga je ustvaril Lojze Dolinar, je stal le slabo leto, saj so ga poleti 1941 porušili italijanski okupatorji; socialistične oblasti so drugega pred viško gimnazijo po vojni preprosto spremenile v partizanskega z napisom *Slava žrtvam za svobodo*; tretji je bil postavljen pred Tobačno tovarno; četrtega, tistega v avli ljubljanske univerze, so umaknili neznano kam, o tem izdatno piše slovenski etnolog Božidar Jezernik. Ubitemu kralju je bilo tudi drugod po Sloveniji postavljenih, da bi jih kasneje umaknili, več spomenikov ali obeležij, mdr. v Zagorju in Radljah ob Dravi. Njegovemu očetu, Petru I. Osvoboditelju, so konjeniškega postavili pred ljubljanskim Magistratom leta 1931. Prav tako ga je oblikoval Lojze Dolinar in prav tako so ga uničili Italijani. Med drugo svetovno vojno so vse tri okupatorske uprave takoj začele s preimenovanjem ulic in krajev, čemur je po osvoboditvi sledilo novo preimenovanje. Prostorski pomniki prve Jugoslavije so torej izginili že pred oblikovanjem druge, ostali so zgolj tisti nacionalnega pomena. Po osvoboditvi so bili na Primorskem odstranjeni pomniki in insignije italijanskega fašizma, toponimi ponovno, nekateri pa nanovo, slovenjeni, z velikimi črkami izpisani borbeni citati Benita Mussolinija na stavbah pa prebeljeni.

Brezštevilna prostorska rekonstruiranja Slovenije najbolj povzemata dva primera. Znamenita in večkrat predelana Vila Bled je prehajala iz rok v roke vsakokratnih veljakov: kranjskega kneza, jugoslovanskega kralja, nacistične zasedbene uprave, komunističnih oblastnikov in sodobnih podjetnikov. Ljubljansko transverzalo Wienerstrasse iz habsburških časov so v

Karadžordževićvih preimenovali v Tyrševo cesto, v socialističnih od leta 1952 v Titovo cesto, z letom 1991 pa razdelili na Slovensko in Dunajsko cesto.

III.

Katera izmed oblik uradnega spreminjanja pomena prostora, torej ali uničenje ali amnezija ali reinterpreteriranje, je prevladala v zadnjem takšnem politično vratolomnem prehodu na Slovenskem? Kam so izginile »infrastrukture federalizma«, kot pravi / ... / Kulić, kje so pozabljene, kje dobijo nov pomen? Prva od treh oblik je preprosto brisanje dotedanjega, prostorski memoricid. Nove oblasti so iz javnih prostorov odstranile, večinoma spet v neznano, kipe Tita in Kardelja ter rdeče zvezde, recimo z novogoriške železniške postaje. Nove oblasti so na stotine ulic, poti, šol, ustanov, institucij ipd., ki so nosila imena protagonistov in dogodkov iz jugoslovanskih časov (Titovo Velenje, Univerza Edvarda Kardelja, Zihorlovi dnevi, Kraigher sklad itn.) purificirale v bolj nacionalno in politično pravšnje. A mnoga imena so ostala in še danes nosijo imena teh istih, Tita in Kardelja ter slovenskih narodnih herojev ter kulturnih osebnosti, vojskovodij in pomnikov drugih jugoslovanskih narodov (Nikola Tesla, Ivo Andrić, Josip Juraj Strossmayer, Fran Krsto Frankopan, Petar Zrinski, Petar Petrović Njegoš, Vidovdan, Vladimir Gortan, Ljudevit Gaj, Vladimir Nazor ipd.). In skorajda ni bilo prestavljanja ali uničevanja partizanskih spomenikov, kot se je to množično in sistematično dogajalo v drugih postsocialističnih državah, posebej v nekdanjih jugoslovanskih, o čemer izdatno piše že omenjeni Vjeran Pavlaković. Samo v devetdesetih in samo na Hrvaškem je bilo uničenih okoli tri tisoč spomenikov in pomnikov NOB.

Eden najbolj razvpitih incidentov je bilo podiranje visokih, na stil avantgarde iz dvajsetih let prejšnjega stoletja spominjajočih jamborov z rdečimi zvezdami na vpadnicah v Ljubljano, ki si ga je na začetku devetdesetih privoščil takratni ljubljanski župan Jože Strgar, a so bili leta 2018 postavljeni nazaj na svoje staro mesto. Drugi tak incident je bila premestitev impresivnega spomenika narodnemu heroju Jožetu Lacku iz leta 1956, delo kiparja Jakoba Savinška, iz središča Ptuja na tamkajšnje pokopališče leta 1992, kjer kljub protestom ostaja še danes.

Druga oblika uradnega spreminjanja pomena prostora je amnezija: dotedanji pomen se preprosto »pozabi«. Danes redkokateri sprehajalec po sicer lepo vzdrževani Poti spominov in tovarštva okoli Ljubljane, ki je postavljena na

mestu nekdanjega okupatorskega obroča okoli nje, opazi ali celo vé, da je na več mestih posajenih osemnosemdeset dreves v Drevored v spomin na tovariša Tita, ki je umrl v Ljubljani v svojem osemnosemdesetem letu starosti. Ta mesta so označena s posebnimi oznakami in s številko osemnosemdeset. V spomin nanj, rodil se je namreč v bližnjem Kumrovcu, so v bližini Bistrice ob Sotli leta 1981 ustanovili Spominski park Trebče, ki so ga leta 1999 preimenovali v Kozjanski park. Številni pomembni spomeniki iz prejšnjih desetletij, svetišča prejšnjega političnega sistema in skupne države, so danes kljub svoji monumentalnosti in umeščenosti v središča mest skoraj popolnoma spregledani. Le potrdim lahko misel avstrijskega pisatelja Roberta Musila, da »nič na svetu ni tako nevidnega kot spomenik«, zlasti iz prejšnjega režima. Redko so okrašeni ob nekdanjih praznikih, še redkeje ali sploh nikoli pa se ob njih izvajajo slovesnosti. Tipična primera stojita na ljubljanskem Trgu republike, nekdanjem Trgu revolucije: bronasti Spomenik revolucije kiparjev Draga Tršarja in Vladimirja B. Mušiča iz leta 1975 ter tisti v čast Edvardu Kardelju in tovarišem kiparjev Draga Tršarja in Fedje Koširja iz leta 1981.

Drugi so zaradi njihove središčne lokacije ostali bolj integrirani v mestno življenje. Prvi primer je impresivni spomenik Titu v Velenju, postavljen leta 1977, gre za repliko znamenitega kipa Antuna Avgustinčiča, ki meri v višino s podstavkom šest metrov. Drugi je Spomenik NOB Slavka Tihca iz leta 1975, popularno Kojak, ki stoji na mariborskem Trgu svobode. Tretji primer pa je murskosoboški Spomenik zmage iz leta 1945, delo avtorjev Vladimirja Arončika ter Zdenka in Borisa Kalina, z napisom v ruščini in slovenščini »Večna slava junakom, padlim v boju za svobodo in neodvisnost bratske Sovjetske zveze in Jugoslavije«, ki ga ob pomembnih obletnicah obiskujejo tudi uradne slovenske, ruske, ukrajinske in gruzijske delegacije. Ob tem velja omeniti, da je bil spomenik namenjen uničenju v konfliktnem letu 1948, a je vseeno nekako čudno preživel. Omenim naj še obelisk v središču zdravilišča Rogaška Slatina z imeni borcev, ki, kot pravijo vklesane črke, »padli so jugoslovanska zemlja zate.«

Najbolj pogosto in najbolj učinkovito politično spreminjanje pomena prostora je njegova reinterpretacija. Asimiliranje oziroma integriranje v nov ideološki diskurz prinese drugačno razumevanje prejšnjega tudi v prostorskem smislu. Simptomatičen je primer slovenskih meja, ki so bile izbojevane v imenu in okviru Jugoslavije, a jih zaradi tega danes nihče ne postavlja pod vprašaj kot sicer vse drugo jugoslovansko (in socialistično). Boji za severno mejo v dramatičnih letih 1918 in 1919 so potekali v imenu Jugoslavije in ne Slovenije,

torej kratkotrajne Države Slovencev, Hrvatov in Srbov in kasneje Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, pod poveljstvom generala Maistra, stotnika Lavriča, nadporočnika Malgaja, srbskega generala Smiljanića idr. Na zahodu je rapalska meja Jugoslavije zasluga podpolkovnika srbske vojske Švabića, ki je sredi novembra 1918 pri Vrhniki učinkovito zaustavil proti Ljubljani prodirajoče Italijane, a je danes popolnoma pozabljen tako med Slovenci kot med Srbi, obema narodoma je to »odvečen«, »neuporaben« spomin. Priključitev Primorske po drugi svetovni vojni je ravno tako potekala v jugoslovanskem okvirju, ne le v slovenskem, kar se danes očitno zlahka pozablja. Nosilci novega nacionalizma tudi prostorsko brišejo vse jugoslovansko in ga enostavno preimenujejo v slovensko.

IV.

In vendar, nematerialne in materialne dediščine Jugoslavije se ne da popolnoma uničiti, pozabiti ali reinterpretirati. Naj nadaljujem s temo prejšnjega odstavka: boj za meje po prvi svetovni vojni se kljub temu ni mogel ogniti navezavi na Jugoslavijo. Tako na plakatu za veliko razstavo v ljubljanskem Narodnem muzeju ob stoletnici koroškega plebiscita »Slovenci, za zmiraj gre!« med oktobrom 2020 in aprilom 2021 najdemo znano politično karikaturu z nasmejanim Slovincem, ki je premagal avstrijsko pošast in Slovenko, ki prav tako radostno v rokah drži šopek cvetja ter napis *Jugoslavija*. Ameriška raziskovalka tovrstnih spominskih (dis)kontinuitet Marita Sturken trdi, da »obnovljeni« oziroma »povrnjeni« spomin kot del kulturnega spominjanja pomeni, da »je treba vprašanje njegovega porekla in odnosa do izkušnje dojemati kot zapleteno mešanico pripovedi, premeščanja, skupnih pričevanj, popularne kulture, govoric, domišljije in kolektivnih želja.« Kakšne so torej značilnosti neuradnega, alternativnega, novega, celo subverzivnega prostorskega spominjanja na socialistično Jugoslavijo v današnji Sloveniji, kako se nekdanja skupna država nanovo prostorsko mnemonizira? Koliko Jugoslavije (in njenega socializma) v prostorskem smislu je ostalo in celo znova nastaja danes v Sloveniji?

Prvič, prostori spominjanja na nekdanjo Jugoslavijo se pospešeno digitalizirajo, dematerializirajo, selijo na medmrežje. Med najbolj razširjenimi mesti »spletne Jugoslavije« so facebook skupine, različne »jugoslovanske« spletne strani, blogi, instagram, klepetalnice, youtube itn. Če sarkastično parafraziramo

srbsko svetosavsko ideologijo: namesto »zemeljske« imajo zdaj »nebeško Jugoslavijo«, dobesedno »v oblaku«, *in the cloud*. Slovenski preučevalec virtualnega spominjanja Martin Pogačar govori o aktualnih »digitalnih *post-mortem*« komemoracijah za umrlim, kar naveže na materialno spominjanje v družbi: »teritorialni princip oblikovanja skupnosti je v mnogočem izzvan in preizpraševan s principom oblikovanja skupnosti in spominjanja preko digitalnih srečevanj.« Takšna, *a posteriori* ustvarjena digitalizirana prizorišča Jugoslavije so seveda Baudrillardovi simulakri v polnem pomenu besede: »hiper-Jugoslavija«, njena pretirana, manieristična izpeljava; omenjena Marita Sturken je sijajno razložila procese kičifikacije spominjanja, »disneylandizacija«, kakršna v realnosti nikoli ni obstajala. Nematerialni prostori spominjanja kompenzirajo umikanje materialnih in prostorskih iz javnega prostora, »digitalna Jugoslavija« je preživela njeno smrt v realnem prostoru in se nemoteno razvija naprej z novimi nosilci.

Drugič, zaradi *dejugoslovanizacije* in dekomunizacije prostorskega spominjanja na Slovenskem se večja število slovenskih »zgodovinskih turistov« na takšna spominska mesta izven meja Slovenije. Če teh pomnikov ni doma, jih pač najdejo v postjugoslovanski tujini. Slovenski (jugonostalglični) turisti zvesto, redno in množično »romajo« na spominska mesta druge Jugoslavije od Kumrovca do Hiše cvetja na Dedinju, od Brionov do Jablanice in Jajca. Rezultati mojih terenskih raziskav jugonostalgije kažejo, da na teh prizoriščih proporcionalno prevladujejo prav slovenski obiskovalci. Zanje Jugoslavija ni več tu, doma, temveč tam, drugje.

Tretjič, za mesta spominjanja na Jugoslavijo paradoksalno bolj »skrbi« slovenska desnica kot uradna »levica«, seveda v negativnem smislu, v smislu obeleževanja mest zmage nad njo. Ihtavo demoniziranje Jugoslavije, v katerem se združita ideološka diskurza antikomunizma in antibalkanstva, je postalo prava obsesija slovenskih desničarskih govorcev, medijev, strank in institucij. Tipičen primer so prizorišča poveljnih pobojev, storjenih v imenu dveh zanje izrazito protislovenskih ideologij in praks, jugoslovanske in socialistične. Nenehno ju obnavljajo samo zato, da bi ju lahko še globlje pokopali. Drugi pomenljivi primer najdemo na spomeniku Jožetu Pučniku, ki je bil postavljen poleti 2016 v Lenartu v Slovenskih goricah: »Jugoslavije ni več, zdaj gre za Slovenijo!«

Uradni državni diskurz se od tega loči samo po tonu, ne pa po vsebini, kar je očitno iz pomnikov osamosvojitvene vojne, ki slavijo zmago nad *okupatorsko*

jugoslovansko armado, recimo na trikotnih protitankovskih ovirah, na katere so pritrjene spominske plošče. Na obeleževanjih dosežkov iz časov povojne modernizacije, recimo na razstavah industrijskega oblikovanja, arhitekture, na obletnicah otvoritev industrijskih obratov ali začetka gradnje novih mest ali naselij, se pogosto izrezuje kakršno koli referiranje na Jugoslavijo in na njen socializem. Zelo podobno je tudi na strani takoimenovanih »levih strank« in organizacij, ki jugoslovansko socialistično obdobje preskočijo, v najboljšem primeru slovenizirajo in dekomunizirajo: tipičen primer so partizanske proslave, na katerih v tranzicijskem času praviloma ni omenjeno niti eno niti drugo.

Četrtrič, »povrnjeni spomin je postal družbeno gibanje«, rečeno z Marito Sturken, na področju popkulture in oglaševanja. V odsotnosti fiksnih mest spominjanja na Jugoslavijo se pojavlja niz začasnih. Različni nočni klubi čedalje pogostejše prirejajo *Yu-parties* z izborom jugoslovanske pop in rock glasbe; njihov parket za en večer simbolno postane Jugoslavija. Eden izmed njih, postojnski, je celo nosil ime Ambasada Jugoslavija. A prvi tak je bil, tega ne gre pozabiti, v Avtonomnem kulturnem centru Metelkova že sredi devetdesetih. Podobno je s koncerti nekdanjih jugoslovanskih in aktualnih post-jugoslovanskih glasbenih zvezd: dvorane naenkrat postanejo »začasne Jugoslavije«, Jugoslavije v malem; o tovrstnih koncertih kot mestih spominjanja na Jugoslavijo izdatno piše beograjska muzikologinja Ana Petrov. V zadnjem poldrugem desetletju je bilo v Sloveniji organiziranih kar nekaj razstav o umetnosti in blagovnih znamkah iz tistih časov, in čeprav je bil poudarek na slovenski ustvarjalnosti, je bila ta jasno umeščena v jugoslovanski socialistični kontekst. Navajam zgolj nekaj nedavnih primerov: razstava »Južna ozvezdja – Poetike neuvrščenih« v Muzeju sodobne umetnosti Metelkova; »Na robu – Vizualna umetnost v Jugoslaviji 1929–1941« v Moderni galeriji; »Alan Ford teče častni krog« v Narodni galeriji; »Tito in fotoaparat« Joca Žnidaršiča v galeriji Fotografija; »V iskanju človeka« socrealističnega fotografa Vlastje Simončiča v Galeriji S; razstava »Umetnost spomenikov Jugoslavije 1945–1991« v galeriji Dessa.

Na Jugoslavijo in njen socializem spominja tudi na stotine novih političnih grafitov, šablon, nalepk in drugih oblik *street arta* tipa *Tito, OF, Born in SFRJ, Dan republike* ipd., predvsem na Primorskem, pa tudi številni grafitarski prežitki iz časov neposredno po drugi svetovni vojni *Trst Istra Gorica Reka, Tukaj je Jugoslavija, Živelo bratstvo in enotnost, Hočemo Tita, SFRJ* itn., ali ohranjeni in obnavljani večdesetmeterski kamniti napisi Titu, vsi na primorskih hribih

nad Novo Gorico, Branikom, Renčami, Lipico in Dekani. Še čisto v središču Ljubljane, na Miklošičevi ulici zraven avtobusne postaje, je mogoče videti petinsedemdeset let star grafit *Napred Hercegovci*, posvečen 29. hercegovski diviziji NOVJ, ki je med prvimi vstopila v osvobojeno Ljubljano. Ponekod so na javnih mestih še vedno vidni reliefi ali instalacije z jugoslovanskimi zastavami in komunističnimi insignijami, npr. v Logu pri Ljubljani in v Cerknici idr. Na Šentjakobskem gledališču še vedno stoji pomnik preporodovcem, ki so se navduševali za bratstvo in enotnost jugoslovanskih narodov in za ustanovitev svobodne države Jugoslavije. Nekdanja federacija se v Slovenijo prostorsko vrača tudi »instantno«, »na hitro«, v simboliki različnih protestnih shodov, na katerih se vijejo jugoslovanske zastave in tiste ZKJ, ter nosijo druga obeležja »izbrisane« federacije. Trenutni »vdor« Jugoslavije je v takih okoliščinah namenjen kritiki aktualnega stanja v Sloveniji.

Jugoslavija, seveda brez eksplicitne izreke njenega imena, se v različnih *Nostalgčnih dnevih* kampanjsko vrača v trgovske verige, ko so po znižanih cenah naprodaj izdelki blagovnih znamk iz tistih časov, denimo *Smoki*, *Cedevita*, *Životinjsko carstvo*, *Bajadera* ipd. Jugoslovanske »kotičke« je mogoče najti v antikvariatih, na boljših sejmih in na zbirateljskih prireditvah. In nenazadnje, mesta komemoracij za socialistično Jugoslavijo je najti v mnogih domovih širom Slovenije v obliki starih fotografij, uokvirjenih slik, recimo s sprejema v pionirsko organizacijo ali služenja vojaškega roka, albumov, diplom, knjig, posvečenih tistemu času in njegovim vrednotam, zbirki značk, znamk, medalj in drugih parafernalij *Made in Yugoslavia*. Nekdanja država se v takih primerih »pripelje domov«, domestificira. Skrajni primer tega je spominski park mini-Jugoslavija oziroma *Yugoland*, ki si ga je na svojem posestvu v bližini vojvodinske Subotice postavil nek navdušen jugonostalgik.

V.

Naj sklenem, mnemogeografija Jugoslavije v današnji Sloveniji sledi širši dialektiki odnosa do nedavne zgodovine, za razumevanje katere moramo nujno upoštevati aktualna razmerja (ne)moči v družbi. *Dejugoslovanizacija* in dekomunizacija prostorskega spominjanja sta neločljiva od procesov in sočasna s procesi širše politične *dejugoslovanizacije* in dekomunizacije spominjanja na Slovenskem. Prav tako pa so neločljivi in sočasni tudi odpori zoper njiju. Uradna demonizacija, brisanje, amnezija ali revizija preteklega

se »korigira«, kompenzira, uravnoteži z različnimi oblikami neformalnega prostorskega spominjanja: z digitalizacijo, s turistifikacijo izven njenih meja, s popkulturalizacijo, konsumerizacijo in komodifikacijo, z instantnostjo in kampanjskostjo njenih prostorov, v obliki jugoslovanskih prostorskih prežitkov in z njihovo domestifikacijo. Vsak od njih kaže, da je za njihove nosilce v današnji Sloveniji premalo Jugoslavije in jo zato ohranjajo ali celo malce prostorsko rekonstruirajo, si jo vrnejo vsaj za kratek čas in v omejenem obsegu. Hegemoni pritiski lahko spomine na Jugoslavijo dematerializirajo, dislocirajo ali utišajo, ne pa uničijo. Na plano prihajajo na nepričakovane načine, z nepričakovanimi nosilci, ob nepričakovanem času in, kar je tema te razprave, na nepričakovanih prostorih. Bolj kot diskurzi in institucije novih oblasti ihtavo potlačujejo njim neprijetno jugoslovansko dediščino v prostoru, bolj jim ta vrača udarce, bolj se bo vsepovsod obnavljala ali nanovo ustvarjala.

Literatura

- Benjamin, Walter, *Illuminations* (New York 2007).
- Ciglenečki, Marjeta, Monuments to the National War of Liberation in Slovenia. Erection, Reception and Negative Public Opinion, *Balkan Memories. Media Construction of National and Transnational History* (Bielefeld 2012) 207–217.
- Huyssen, Andreas, Monumental Seduction, *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present* (Hanover and London 1999) 191–207.
- Ivančić, Viktor, *Jugoslavija živi vječno. Dokumentarne basne* (Beograd 2011).
- Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.
- Jezernik, Božidar, *Mesto brez spomina. Javni spomeniki v Ljubljani* (Ljubljana 2014).
- Jezernik, Božidar, *Jugoslavija, zemlja snova* (Beograd 2018).
- Kulić, Vladimir, Building Brotherhood and Unity. Architecture and Federalism in Socialist Yugoslavia, *Toward a Concrete Utopia. Architecture in Yugoslavia 1948–1980* (New York 2018) 27–40.
- Lavrenova, Olga, *Spaces and Meanings. Semantics of the Cultural Landscape* (New York 2019).
- Nora, Pierre, Between Memory and History: Les Lieux de mémoire, *Representations* 26 (1989) 7–24.
- Markovina, Dragan, *Jugoslavija u Hrvatskoj. (1918–2018). Od euforije do tabua* (Zagreb 2018).
- Mosse, George L., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815–1933)* (Bologna 1999).
- Musil, Robert, *Posthumous Papers of a Living Author* (New York 2006).

- Pavlaković, Vjeran, *Blowing Up Brotherhood and Unity. The Fate of World War Two Cultural Heritage in Lika, The Politics of Heritage and Memory* (Zagreb 2014) 351–394.
- Pavlaković, Vjeran, Ispunjenje tisućljetnog sna. Strategije simbolične izgradnje nacije u Hrvatskoj, *Strategije simbolične izgradnje nacije u državama jugoistočne Europe* (Zagreb 2016) 27–60.
- Petrov, Ana, *Jugoslovenska muzika bez Jugoslavije. Koncerti kao mesta sećanja* (Beograd 2016).
- Pogačar, Martin, *Media Archaeologies, Micro-Archives and Storytelling. Re-presencing the Past* (London 2016).
- Stierli, Martino, Networks and Crossroads. The Architecture of Socialist Yugoslavia as a Laboratory of Globalization in the Cold War, *Toward a Concrete Utopia. Architecture in Yugoslavia 1948–1980* (New York 2018) 10–15.
- Sturken, Marita, Narratives of Recovery. Repressed Memory as Cultural Memory, *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present* (Hanover and London 1999) 231–248.
- Sturken, Marita, *Tourists of History. Memory, Kitsch, and Consumerism from Oklahoma City to Ground Zero* (Durham and London 2007).
- Velikonja, Mitja, Ways of Remembering Yugoslavija. The Yugoslav Rear-View Mirror, *Yugoslavia From a Historical Perspective* (Beograd 2017) 515–547.
- Velikonja, Mitja, *Post-Socialist Political Graffiti in the Balkans and Central Europe* (London, New York 2020).



Helena Janežič

»ČAKANJE JE DOZORELO«

Pregled slovenske osamosvojitvene misli

Topos Slovenija je pred dobrimi tridesetimi leti dobil nov pomen. Od 25. junija 1991 označuje sodobno demokratično državo. V letu 1992 je Slovenija doživela mednarodno priznanje s strani držav Evropske unije in številnih čezmorskih držav ter se včlanila v Organizacijo združenih narodov. Pot od dežele, poseljene s Slovenci, do države Slovenija je tekla skozi mnoge čase in se iz plahih in skromnih omemb razlila v mogočen val, ki se je slednjič stekel v nastanek lastne države in pomenil uresničitev mnogih sanj.

Oznako Slovenci je v 16. stoletju prvič zapisal Primož Trubar. Jezik, v katerem je pisal, je imenoval slovenski jezik, bralce, ki jih je s tem jezikom nagovarjal, pa Slovence. Izid Pohlinove *Kraynske grammatike* leta 1768 predstavlja začetek slovenskega narodnega preporoda, ki se je v duhu razsvetljenstva širil, gojili so ga prebujeni posamezniki, med drugim združeni tudi v krožku razsvetljenca in mecena Žige Zoisa. 18. stoletje je čas, ko je prevladalo prepričanje o enem, slovenskem narodu. Kot antipod Korošcu, Kranjcu in Štajercu se je vedno bolj uporabljal pojem Slovenec. Naraščalo je navdušenje za vse, kar je slovensko in prispevalo k prvemu zapisu besede Slovenija v Vodnikovih pesmi *Ilirija zveličana* leta 1816. Leta 1843 je Janez Bleiweis začel z izdajanjem *Kmetijskih in rokodelskih novic* (1843–1902), ki so v takratnem času in prostoru opravile izjemno delo. Ta, za Vodnikovimi *Lublanskimi novicami* (1797–1800) drugi

časnik v slovenskem jeziku, je leta 1844 kot posebno slavnostno prilogo prinesel pesem Ivana Vesela, v kateri je v tisku prvič omenjena beseda Slovenija.

Z nastopom tako imenovane pomladi narodov leta 1848 sta bila jezik in ime slovenskega naroda nesporna, teritorialno vprašanje pa še ni bilo povsem razjasnjeno.

Besede Slovenija, Slovenec in slovenski jezik so s svojo usidranostjo v zavest dale podlago in težo politični zahtevi, ki so jo Slovenci kot narod oblikovali prvič v svoji zgodovini. Program *Zedinjena Slovenija* je prvi jasno izražen in zapisan korak k ideji ene, skupne entitete vseh pripadnikov slovenskega naroda. V marčni revoluciji leta 1848 so številni narodi takratnega Avstrijskega cesarstva videli priložnost narodne krepitve. Svojo narodno pomlad so doživeli tudi Slovenci, ki so s programom *Zedinjene Slovenije* namesto razdrobljenosti na dežele Kranjsko, Štajersko, Primorsko in Koroško zahtevali skupno kraljevino Slovenijo v okviru Avstrijskega cesarstva ter enakopravnost slovenskega jezika v javnosti. Prvi je zahteve že marca 1848 oblikoval celovski stolni kaplan in narodni buditelj Matija Majar - Ziljski in jih objavil v *Kmetijskih in rokodelskih novicah*. Istega dne so dunajski Slovenci zahteve naslovili na kranjske deželne stanove. Pozneje so nastajali še drugi, bolj natančni in odločni programi, med drugim tudi peticija graških Slovencev in program dunajskega društva Slovenija. Ohranjenih enainpetdeset podpisnih pol dokazuje, da je program dobil množično podporo. Podpisano peticijo so predložili avstrijskemu parlamentu, ki je obravnaval ustavne načrte o preureditvi monarhije. Po razpustitvi parlamenta in razglasitvi centralistične oktroirane ustave naslednjega leta so takšne zahteve postale brezpredmetne, kljub temu pa je program *Zedinjena Slovenija* po letu 1848 ostal trajna politična zahteva, ki je v slovenski javnosti odmevala v prelomnih zgodovinskih trenutkih. Znova ga je bilo čutiti ob državnozborskih volitvah leta 1867, množično potrditev pa je dobil v taborskem gibanju v letih 1868–1871.

Zahteve programa *Zedinjena Slovenija* so odmevale tudi v deklaracijskem gibanju, ki je zraslo iz v dunajskem parlamentu prebrane *Majniške deklaracije*, pa tudi iz nezadovoljstva Slovencev v Avstro-Ogrski monarhiji in velike želje po miru. Leta 1917 je namreč še vedno divjala prva svetovna vojna, večina slovenskega ozemlja pa je bila del Avstro-Ogrske monarhije, v kateri je tega leta ponovno oživelo parlamentarno življenje. Slovenski, hrvaški in srbski poslanci v dunajskem parlamentu so se povezali v Jugoslovanski klub in njegov predsednik Anton Korošec je v državnem zboru 30. maja 1917 prebral

skupno izjavo, imenovano *Majniška deklaracija*. V njej so zahtevali združitev južnih Slovanov, živečih v monarhiji, v avtonomno enoto. V zadnjih mesecih vojne je bilo tako prvič v slovenski narodni zgodovini jasno izraženo stališče o Slovencih kot subjektu državnosti. V deklaracijskem gibanju, široki akciji, ki je potekala po vsem slovenskem ozemlju, so v podporo izjavi zbrali okrog dvesto tisoč podpisov.

Konec velike vojne je prinesel drugačen razplet. Po razpadu habsburške monarhije je večina slovenskega naroda dober mesec dni živela v novo ustanovljeni Državi Slovencev, Hrvatov in Srbov. V njej so imeli Slovenci do trenutka združitve s Kraljevino Srbijo prvič v svojem narodnostnem razvoju svojo državno oblast. Po združitvi se je dobri dve tretjini vseh Slovencev znašlo v Kraljevini SHS, vendar je že Rapalska pogodba med novonastalo Kraljevino SHS in Kraljevino Italijo leta 1920 od slovenskega narodnega telesa odrezala dobro četrtino vseh Slovencev in skoraj tretjino slovenskega etničnega ozemlja.

Ko je Kraljevina Jugoslavija septembra 1931 razglasila oktroirano ustavo, je velik del jugoslovanskih političnih sil zahteval njeno odpravo in obnovitev demokracije ter federativno preureditev države. Podobne zahteve so oblikovali tudi v Sloveniji. 31. decembra 1932, po nekaterih virih pa 1. januarja 1933, jih je v obliki politične deklaracije objavila Slovenska ljudska stranka (SLS) in jih zapisala v *Slovenski deklaraciji*, t. i. Punktacije Slovenske ljudske stranke, ki so jo širili ilegalno v obliki letakov. Program je poleg srbske in hrvaške terjal tudi vzpostavitev slovenske federativne enote v jugoslovanski državi in priznanje slovenske nacionalne individualnosti, imena, zastave, etnične skupnosti, finančne samostojnosti ter politične in kulturne svobode. Liberalni tabor je deklaracijo ostro obsodil in poudaril, da je bila z vstopom v Kraljevino SHS za vselej izrabljena slovenska pravica do samoodločbe.

Če se pri razmišljanju o slovenski osamosvojitveni misli ne omejimo le na ideje o Sloveniji kot povsem samostojni državi, moramo vsekakor omeniti Antona Novačana, samosvojega politika in pisatelja, ki je v časopisu *Republikanec* leta 1923 izpostavil zahtevo po Jugoslaviji kot konfederaciji. V njej naj bi Slovenija imela podoben položaj, kot ga imajo zvezne države ZDA ali švicarski kantoni. Za prvo zanesljivo zahtevo po samostojni slovenski državi pa nekateri štejejo zapis literata Boža Voduška v *Križu na gori* leta 1926/27, v katerem pravi: »Lastna država je za narod enak ideal kakor za poedinca osebna svoboda. Ona je za narod ravno tako nujna zapoved samospoštovanja kakor za poedinca.«

Brez dvoma lahko zapišemo tudi, da segajo korenine ideje o neodvisni slovenski državi v Akademski klub Straža, ki ga je leta 1932 ustanovil Lambert Ehrlich in je združeval katoliške študente. Ehrlich se je rodil v Žabnicah v Kanalski dolini, mimo njegove rojstne hiše je vodila pot na Višarje, kjer je kasneje kot bogoslovni profesor in mladinski vzgojitelj velikokrat predaval na višarskih dijaških tečajih. Po posvetitvi se je ob duhovniškem delu posvečal tudi prosvetno-političnemu delovanju med svojimi rojaki na Koroškem in bil zaradi poznavanja razmer kot izvedenec leta 1919 imenovan za člana jugoslovanske delegacije na mirovni konferenci v Parizu. Leta 1922 je postal profesor primerjalnega bogoslovja in apologetike na teološki fakulteti mlade slovenske univerze v Ljubljani. Ideja o samostojni Sloveniji je začela v njem zoreti že na pariški konferenci, ko je ugotavljal, da je le narod, ki ima lastno državo, tudi upoštevan. Po letu 1932 je za samostojno Slovenijo navduševal mlade na Svetih Višarjah, ki so prav zaradi njega postale nekakšna sveta gora slovenstva. Svoja videnja slovenstva je Ehrlich najbolj izčrpno in poglobljeno razložil v daljnovidni pridigi leta 1933, njegova ideja o samostojni Sloveniji se je v zgodovino zapisala kot Višarska ideja ali Višarska Slovenija. Slovenijo je zaradi njene lege na stiku vseh treh večjih evropskih jezikovnih skupin videl kot evropski povezovalni element. Poudaril je, »da se bo slovenski narod ohranil le, če bo tudi samostojna država Slovencev v prihodnji evropski ureditvi postala njen aktualni sestavni del«.

Konec leta 1941 je oblikoval ilegalni politični program z naslovom *Slovenski problem*, v katerem je predvidel tri možnosti naddržavnih povezav Slovenije: konfederativno Jugoslavijo, veliko srednjeevropsko konfederacijo od Baltika do Egeja ali pa Slovenijo kot samostojno državo v zaledju Trsta pod mednarodnim protektoratom, ki jo je imenoval »Švica Vzhodne Evrope«. Dokument ni imel vidnega odziva na domačem niti na mednarodnem prizorišču, čeprav je bil po tajnih zvezah poslan zaveznikom, njegova velika vrednost pa je v vztrajanju pri vzpostavitvi slovenske državne suverenosti kot temelju rešitve slovenskega narodnega vprašanja.

Kljub temu, da je ban Natlačen zavrnil njegov predlog ustanovitve podtalne slovenske oblasti, je Ehrlich nadaljeval svojo pot po lastni zamisli. Ilegalno glasilo Ehrlichovega Akademskega kluba Straža *Slovenija in Evropa*, čigar prva številka je izšla novembra 1941, kaže svež pristop do združene Slovenije in iskanje rešitve v povojni demokratični Evropi in »nikoli več Jugoslaviji«, kakor je vzkliknil maja 1941 v ljubljanski stolnici. V glasilu je med drugim objavil članek *Slovenski problem*, ki je ohranjen v več verzijah, ter *Slovensko*

deklaracijo, v kateri, »izhajajoč iz enodušne volje slovenskega naroda, da hoče po sedanji vojni doseči popolno rešitev tisočletnega slovenskega vprašanja«, zapiše slovenski program v duhu evropskega povezovanja. Maja 1942 je Ehrlicha likvidirala Varnostno obveščevalna služba Komunistične partije Slovenije, njegovo idejo o združenih in samostojni Sloveniji pa so še naprej negovali in razvijali njegovi nasledniki.

Konec druge svetovne vojne je na Slovenskem pomenil tudi vzpostavitev komunistične oblasti. Slovenijo je zapustilo med dvajset in petindvajset tisoč političnih beguncev, od katerih so jih dvanajst tisoč angleške oblasti vrnile v Jugoslavijo. Preostali so naslednjih nekaj let prebili v begunskih taboriščih v Avstriji in Italiji, nato pa se razselili v nove domovine širom zemeljske oble. Največ jih je svoj novi dom našlo v Argentini, izseljevali so se tudi v ZDA, Kanado, Avstralijo in evropske države.

Leta 1945 je odšel v tujino velik del slovenske inteligence in večji del protikomunističnega vodstva meščanskih strank. S sabo so odnesli tudi misel o slovenski samostojnosti. Njihovi pogledi na slovensko prihodnost niso bili povsem enotni. Nekatere skupine so se zavemale za Slovenijo v okviru Jugoslavije, druge pa za suvereno in neodvisno Slovenijo. Med slednjimi so bili v večini pripadniki slovenske politične emigracije, ki je razvila močno literarno, znanstveno in publicistično dejavnost, v katerih je našla prostor tudi slovenska osamosvojitvena misel. Zaradi prepovedi uvažanja izseljenskih publikacij, katerih vsebina je bila »nasprotna našemu gledanju na poglobljena življenjska vprašanja«, kakor pravi uvod k uradnemu seznamu prepovedanih knjig iz leta 1945, ni dosegla slovenskih bralcev. Tako je marsikateri izseljenski program ostal nepoznan, kar je komunističnemu sistemu v domovini manjšalo skrbi glede njegove nadaljnje eksistence.

Že kratek sprehod skozi razvoj slovenske osamosvojitvene misli med slovensko emigracijo nam pove, da se je ideja o neodvisni slovenski državi, ki so jo emigranti prinesli iz domovine, v izseljenstvu razvila, in veliko prej kot v domovini dobila pomen edine, za razvoj slovenskega naroda sprejemljive rešitve. V domovini je bila misel na samostojno Slovenijo utišana, ustrahovana in nezaželeno. Bila je ena najbolj prepovedanih in obsojenih le na šepetajoče omembe vse do 80. let prejšnjega stoletja.

Že 23. marca 1946 je bil v Rimu ustanovljen Akcijski odbor za zedinjeno in suvereno slovensko državo (AO). Njegovo vodilno silo je predstavljal

Ciril Žebot, nekdanji član Akademskega kluba Straža, ki je sodeloval tudi pri pisanju *Slovenske deklaracije*. V Mariboru rojeni pravnik je bil najmlajši doktorand v takratni Kraljevini Jugoslaviji in od leta 1941 predavatelj na ljubljanski Pravni fakulteti. Od leta 1937 je bil tudi eden od vodij kluba katoliških študentov Straža ter sodelavec Lamberta Ehrlicha. Leta 1943 se je pred gestapom umaknil v Rim, 1947 pa emigriral v ZDA, kjer je predaval na univerzah v Pittsburgu in Washingtonu. Kot velik zagovornik narodne sprave in neodvisne slovenske države ter eden glavnih ideologov kasneje ustanovljenega Slovenskega državnega gibanja je bil hud trn v peti povojnim slovenskim oblastem.

AO je ustanovil skupaj s somišljeniki »v zvezi z nameravanim uresničenjem Svobodnega tržaškega ozemlja«. V letih 1946 in 1947 je odbor poslal zahodnim zaveznikom več spomenic z zahtevami po ustanovitvi slovenske države, ki naj bi obsegala celotno slovensko etnično ozemlje, kar so zapisali tudi v interni publikaciji *Znamenje ob poti* in glasilu *Slovenska država*. V prvi številki *Slovenske države* so pojasnili, da je bil AO ustanovljen »z namenom, da sproži in začasno vodi vseslovensko gibanje za uresničenje temeljnih slovenskih narodno-političnih točk, ki so skupne vsem Slovencem (razen komunistične manjšine) brez ozira na drugovrstne nazorne in strankarske razlike med njimi.«

Žebotova knjiga *Slovenija včeraj danes in jutri* v dveh delih iz let 1967 in 1969, ki velja za eno od štirih uradno prepovedanih knjig v SR Sloveniji, prinaša razmišljanje o problemih slovenskega razvoja. Njen avtor je bil do konca predan misli na samostojno Slovenijo, ki jo je še v letu pred svojo smrtjo razvijal v knjigi *Neminljiva Slovenija*. Izšla je le tri leta pred razglasitvijo slovenske samostojnosti.

Izjemno življenjsko moč in predanost slovenstvu najdemo tudi pri slovenskih beguncih po drugi svetovni vojni, ki se v begunskih taboriščih Italije in Avstrije niso prepustili malodušju in obupu. Že nekaj dni po odhodu iz domovine so v taborišču sredi polja ustanovili šolo in poskrbeli, da so osnovnošolski in srednješolski otroci lahko nadaljevali in zaključili šolanje. V nemogočih razmerah so začeli izdajati časopise in revije, z delom so pričeli pevski zbori, gledališke družine, telovadna in športna društva, zaživele in razmahnile so se obrtne delavnice, v katerih so kljub pomanjkanju orodja in materiala izdelovali skoraj vse potrebno za življenje. Med begunci je kljub negotovi prihodnosti živel tudi misel na samostojno Slovenijo. Idejo samostojne slovenske države

je gojil in zagovarjal France Dolinar, ki je imel novembra 1945 v begunskem taborišču Servigliano v Italiji več predavanj na to temo. Leta 1948 je v begunskem taborišču v Spittalu v Avstriji pod psevdonimom Peter Levičnik objavil brošuro *Slovenska državna misel* s podnaslovom *Ob stoletnici njenega oživiljenja*. V mislih je imel seveda program *Zedinjene Slovenije* iz leta 1848. Izvodi brošur so krožili tako po avstrijskih in italijanskih begunskih taboriščih kakor tudi v Trstu, Gorici in Rimu. Dolinarja, ki je cerkveno zgodovino študiral na rimski jezuitski univerzi Gregoriana in bil nato arhivar v Vatikanskem tajnem arhivu, lahko poleg Ehrlicha označimo za preroka slovenske države, saj je bil povsem prepričan, da bo slovenski narod preživel le, če bo imel lastno državo. To je stalno ponavljal v svojih spisih in v pismih prijateljem po vsem svetu.

Slovenska osamosvojitvena misel se je po svetu pojavljala tako, kot so se selili slovenski emigranti. Leta 1949 so se iz Italije v Chicago priselili Štefan Falež, Dušan Humar, Ludvik Leskovar, Mirko Geratič in Slavko Novak ter že decembra začeli izdajati časopis *Slovenska pravica*. Naslednje leto jo je nadomestila že omenjena *Slovenska država / For a free Slovenia*, ki je sprva izhajala v Chicagu, od leta 1954 do 2001 pa v Torontu. Namen glasila je bil jasen, saj so že v prvo številko lista zapisali: »Čeprav majhen, ima slovenski narod pravico do popolne narodne samostojnosti. Najpopolnejša oblika narodne samobitnosti pa je lastna narodna država. Karkoli hočemo, za karkoli se borimo in s komurkoli sodelujemo, mora imeti svojo podlago v naši najosnovnejši pravici: v lastni DRŽAVNI SAMOSTOJNOSTI. Lastna SLOVENSKA DRŽAVNOST je NAŠA PRAVICA; naša dolžnost je, da to našo pravico javno proglasimo in da se za to našo pravico borimo. SLOVENSKA DRŽAVA naj bo zato izraz volje vseh zavednih Slovencev doma in v tujini, ki se zavedajo, da mora slovenski narod biti NA SVOJI ZEMLJI SAM SVOJ GOSPOD.«

Po Žebotovi selitvi v New York je z delom na novi lokaciji nadaljeval tudi AO. Leta 1950 so sestavili (drugo) *Slovensko izjavo*, v kateri so se zavzemali za združeno republiko Slovenijo, ki bo »prosta vsake zunanje nadvlade in notranjega samodrštva«. Izjavo je podpisalo tristo petdeset izobražencev, njihove podpise je Ciril Žebot zbral v knjigi in jih izročil amerškemu Odboru za svobodno Evropo. Poudaril je, da »podpisniki hočejo, da bo bodočnost njihove domovine, bodočnost svobodnega ljudstva, ki si bo samo krojilo svojo usodo pod lastno narodno vlado v okviru široke zveze svobodnih in enakopravnih narodov Srednje Evrope«. Izjava je bila objavljena v oktobrski

številki *Slovenske države* leta 1988, podpisniki izjave pa obelodanjeni v prvi številki posebne priloge *Slovenske države*, ki je izšla ob mednarodnem priznanju Slovenije leta 1992.

Z ukinitvijo Svobodnega tržaškega ozemlja leta 1954 je AO prenehal z delovanjem. Njegovo vlogo je prevzelo Slovensko državno gibanje (SDG), ki je bilo ustanovljeno leta 1954 v ZDA in Kanadi. Temeljno poslanstvo gibanja je bilo seznanjanje tujine s slovenskimi težnjami po samostojnosti. Avgusta 1955 so se pripadniki SDG iz ZDA in Kanade zbrali na posvetu v Torontu in sprejeli dvanajst sklepov in poudarili, da je »SDG gibanje, ki hoče priboriti slovenskemu narodu uresničenje njegove naravne pravice do lastne državnosti in to v nič manjšem obsegu, kot jo bodo uživali drugi evropski narodi.« Mesečnik *Slovenska država* je na posvetu postal uradno glasilo SDG.

Neodvisno od AO so somišljeniki slovenske državne ideje delovali tudi v Argentini. Leta 1953 so ustanovili društvo Slovenski dom, ki je izdajalo glasilo *Slovenska pot / Camino esloveno*. Njegova stalna in zvesta sodelavca sta bila Pavle Verbic in Tine Duh, urejal pa ga je Jože Kessler, ki je v članku *Narod sredi Evrope*, objavljenem leta 1953 v *Slovenski državi*, poudaril, da je »slovensko ljudstvo samobiten narod z lastno preteklostjo, tradicijo, kulturo in zavestjo narodne skupnosti, katere (ljudstvo) biva na strnjenem ozemlju. Po zakonu narodnega razvoja ima tak narod pravico do tiste stopnje organiziranega življenja, ki se ji pravi vladati samemu sebi in je tako nosilec suverenosti. Slovenski narod mora imeti lastno državo, saj je to cilj vsakega naroda, poleg tega pa izpolnjuje tudi vse predpogoje – ima lastno zemljo, dognan jezik, visoko splošno izobrazbo in lastno kulturo.« V glasilu *Slovenska pot / Camino esloveno*, ki se je leta 1958 idejno priključilo SDG, so člani gibanja zapisali še bolj natančno izoblikovane težnje in poudarili zgodovinskost izjave, ki bo »v borbi za slovensko svobodo in neodvisnost kot temelj služila vsem svobodoljubnim in zavednim Slovencem v zamejstvu«. Obenem naj bi predstavljala tudi konec nenačelnosti, ki je slovensko politično življenje obvladovala od leta 1918 dalje in poenotila njihove cilje o samostojni slovenski državi. Pomemben poudarek izjave je, da naj Slovenija pravico do svoje države doseže na miren način.

Najbližje matični domovini so o slovenski državi razmišljali v sosednji Italiji, predvsem v zamejskem prostoru. V Trstu je leta 1956 po zamisli prof. Jožeta Peterlina nastal Slovenski kulturni klub, ki je zbiral dijaško in delavsko mladino. Vrsto let je prirejal sobotne večere s predavanji, literarnimi in koncertnimi

nastopi. Večkrat so razpravljali tudi o suvereni slovenski državi in temo predstavili v klubskem glasilu *Slovenska misel* (1956–1957). Že uvodni članek prve številke je prinašal misel o nujnosti in logičnosti samostojne slovenske države.

Močan in edinstven pečat je na zemljevid slovenske osamosvojitvene misli dodal v Trstu delujoči pisatelj in publicist Franc Jeza, doma iz Spodnje Hajdine pri Ptuj. Tik pred vojno se je vpisal na pravno fakulteto v Ljubljani, vendar je zaradi vojnih dogodkov ni mogel končati. Mnogo let kasneje je dokončal študija etnografije in etnologije na univerzi v Gradcu. Po okupaciji Slovenije se je Jeza kot krščanski socialist vključil v OF, med akcijo za osvoboditev zaprtih prijateljev so ga oblasti prijele in obsodile na dosmrtno ječo. Po kapitulaciji Italije se je vrnil v Ljubljano, bil kmalu spet aretiran, zaprt najprej v ljubljanskih zaporih in nato poslan v koncentracijski taborišči Dachau in Überlingen. Po vojni se je zaposlil pri *Slovenskem poročevalcu*, ko pa je spoznal značaj poveljnega režima v Jugoslaviji, se je jeseni leta 1948 odločil za tajni odhod na Zahod.

Naselil se je v Trstu, kjer je delal do leta 1954 pri zavezniški častniškarski agenciji AIS. Po priključitvi Trsta Italiji je Udba poskrbela, da je izgubil stalno službo. Preživel se je kot sodelavec na radiu Trst A, katerega arhiv je poln njegovih dramskih del, mladinskih zgodb, novel, dramatiziranih povesti, prevodov, ocen in predavanj. Ustanovil in urejal je revijo *Stvarnost*, kasneje preimenovano v *Stvarnost in svoboda*. Leta 1959 je izšla njegova študija o gospodarskem položaju Slovencev v Jugoslaviji pod naslovom *Nova tlaka slovenskega naroda*. Na podlagi števil, ki so jih objavljali tedanji režimski mediji v Sloveniji, je kritiziral gospodarsko izkoriščanje Slovenije s strani Beograda, nemoč slovenske partije, da zavaruje slovenski nacionalni interes, zaustavi nižanje kulturne in družbene ravni slovenskega naroda, gospodarsko emigracijo v druge evropske države in nizko rodno, ki slabi biološko moč Slovencev.

V šestdesetih letih je v Trstu deloval AO za neodvisno Slovenijo, ki ga je osnoval prav Jeza s somišljeniki. Večino dela v odboru je opravil sam, med opaznejšimi je bilo tiskanje propagandnih letakov, ki so Slovence pozivali, naj se trudijo za neodvisnost in samostojnost Slovenije. Jeza jih je največkrat ob koncih tedna, ko so Slovenci prihajali v Trst, zatikal za brisalce jugoslovanskih avtomobilov s slovenskimi registrskimi tablicami, pošiljal jih je tudi v Slovenijo na naslove posameznih izobražencev. Zagovarjal je načela demokracije, pluralizma in slovenske državne neodvisnosti in iz vseh zornih kotov osvetljeval prednosti in nujnost lastne države v svobodi.

V svojih zadnjih letih je v samozaložbi izdal pet zbornikov s pomenljivimi naslovi *Alternativa* (1978), *Iniciativa* (1979), *Demokracija* (1980), *Akcija* (1981) in *Neodvisna Slovenija* (1983). Za Jezo je bila edina resnična in možna alternativa samo demokratična, neodvisna slovenska država, ki bi morala biti država vsega slovenskega naroda, z ustavno zagotovljenimi demokratičnimi in človekovimi pravicami ter svoboščinami. Slovenska država naj bi bila federativno urejena, pri čemer bi imela vsaka dežela svoj deželni zbor, ki bi odločal o zadevah, za katere bi bila dežela pristojna. Jeza je zbral okoli sebe največ pripadnikov različnih političnih smeri in pogledov, poleg tega pa so v zbornikih, ki jih je urejal, objavljali tudi avtorji iz Slovenije, kar je bilo pomembno za širjenje misli o samostojni Sloveniji tudi v domovini.

Za negovanje in širjenje slovenske osamosvojitvene misli so skrbeli tudi Študijski dnevi Draga, ki jih je tik za mejo na pobudo profesorja Peterlina organiziralo Društvo slovenskih izobražencev v Trstu. Srečanja, ki so sprva potekala v vasi Draga, nato na Opčinah, še danes predstavljajo prostor razprav o slovenstvu, demokraciji in demokratični rasti Slovenije. Udeleženci Drage so leta 1969 med drugimi poslušali predavanje Franca Jeze z naslovom *Kakšno pot naj si izbirajo Slovenci za najboljšo mednarodno uveljavitev*, v katerem je zelo jasno povedal, da ta pot predstavlja samostojno slovensko državo. Problematika o osamosvojitvi Slovenije je bila na Študijskih dnevih Draga nazorno izpostavljena leta 1984 na predavanju pisatelja in publicista Bojana Štiha *Vprašalna pola sodobnega slovenstva*, vrhunec študijskih dni 1989 pa je bilo nedvomno predavanje pravnika in politika Franceta Bučarja z naslovom *Slovenija med Evropo in Balkanom*. Avtor je v njem ocenil, da so »Slovenci pred odločilno preokretnico, in to enako in morda še bolj, kot so bili leta 1848, 1918, 1941 ali 1945. Čas je torej primeren, da Slovenija izstopi iz Jugoslavije.«

Pomudimo se še na Apeninskem polotoku in omenimo brošuro z naslovom *Slovenija 1968 kam?*, ki jo je leta 1968 izdala skupina Slovencev v Rimu in se podpisala kot Skupina Ypsilon slovenskih akademikov. Sestavljali so jo prof. Ivan Rebernik, uslužbenec v knjižnici papeške univerze Gregoriana, Franček Križnik, rimski študent, duhovnik in kasnejši urednik, ter Roman Žužek, duhovnik. Na dvajsetih straneh drobne knjižice so analizirali položaj Slovenije v okviru Jugoslavije in ugotavljali, da je »jasno, da predstavlja Jugoslavija Slovincem z gospodarskega stališča nenehno izgubo ekonomskih sredstev

in prepreko k normalnemu gospodarskemu razvoju«. Tudi ta knjiga je bila v Jugoslaviji uradno prepovedana.

Prav tako v šestdesetih letih 20. stoletja je v Münchnu začelo izhajati glasilo *Slovenska svoboda*, ki ga je pripravljala Akcijski odbor za neodvisno Slovenijo (AONS), nekakšen evropski predstavnik SDG. Akcije AONS so dosegle tudi Slovenijo. Po domovini so somišljeniki AONS skušali razširjati letak, ki je obsojal gospodarsko izkoriščanje vladajoče diktature in prebivalstvo pozivali k spremembam.

Slovenska osamosvojitvena misel je rasla in se razvijala tudi v Argentini. Tamkajšnje Slovensko državno gibanje je beležilo svoje delovanje v glasilu *Smer v slovensko državo*, ki je začelo izhajati leta 1965. Bralcem so sporočili, da je njihov cilj »razglasitev izvirne suverenosti slovenskega naroda v državnem okviru slovenske republike s strani predstavnikov slovenske oblasti«. V Argentini je leta 1969 nastalo novo glasilo s težnjami po slovenski osamosvojitvi *Sij slovenske svobode / Alba de la Libertad Eslovena*, ki ga je od prve številke prevečala misel o uresničitvi lastne slovenske države. Po razdoru s Slovensko kulturno akcijo (SKA), do katerega je prišlo prav zaradi različnih pogledov na usodo Slovenije, ga je ustanovil Ruda Jurčec, medvojni urednik *Slovenca* in *Slovenčevega koledarja*. Po koncu vojne je preko Rima odšel v Argentino, kjer je sodeloval pri razvijanju slovenskih organizacij in glasil. Poleg Franceta Dolinarja, ki je deloval v Rimu, ter v Argentini živečih somišljenikov Božidarja Finka in Alojzija Geržiniča je pri *Siju slovenske svobode* aktivno deloval še Mirko Javornik, ki je po vojni zapustil domovino in se po letu 1961 ustalil v ZDA. Tudi on je bil vnet zagovornik samostojne in svobodne Slovenije, s svojimi nastopi in pisanjem na to temo je nadaljeval tudi po odhodu iz domovine. V knjigi *Pero in čas* je objavil svoj govor *Narodova pot in smer*, ki ga je imel leta 1950 v Trstu. Po vsej verjetnosti je tudi avtor dveh prispevkov, v katerih zagovarja neodvisno slovensko državo in sta bila leta 1951 objavljena v publikaciji *Tabor*. V zapisu je odločno postavljena teza, da si morajo Slovenci prizadevati za nastanek samostojne in neodvisne države.

Neodvisno od ostalih gibanj je leta 1971 v Bernu v Švici začelo delovati Slovensko narodno predstavništvo, ki je leta 1978 ustanovilo časopis *Slovenski glas*. V prvi številki so objavili svoj politični program in zapisali, da je najvišji cilj slovenskega naroda združitev slovenskega ozemlja v neodvisni slovenski državi.

V ZDA, Kanadi, Argentini, Avstraliji in posameznih evropskih državah je slovenska osamosvojitvena misel živela in preživela po zaslugi predanih posameznikov, ki so verjeli v njeno uresničitev. Rahel odklon od te premočrtne vere predstavlja izjava SDG v začetku sedemdesetih let, ko so pod vtisom razrešitve Aleksandra Rankovića in sprememb, ki jih je začela slovenska republiška vlada pod vodstvom Staneta Kavčiča ocenili, da so se v SFRJ že začeli procesi v smeri večje suverenosti republik. Leta 1970 je Žebot s somišljeniki naredil največji korak k zbliževanju stališč z režimom v domovini in izdal izjavo z naslovom *Za zavarovanje slovenske suverenosti*, ki naj bi pomenila nekakšen plebiscit za Slovenijo. Po Kavčičevem padcu in utišanju liberalnih idej pa so tudi emigranti ponovno videli prihodnost v državi, ki bi bila popolnoma neodvisna in ne v povezavi z jugoslovanskimi narodi.

Po ekskurzu skozi pojavnost slovenske osamosvojitvene misli v emigraciji lahko zapišemo, da se je le-ta sredi osemdesetih let poenotila v stališčih glede prihodnosti svoje matične domovine in jo v večini videla kot samostojno in neodvisno slovensko državo. Slovenija pa je bila takrat še vedno del Jugoslavije, v kateri je bila oblast v rokah Zveze komunistov (ZK) in njenega dosmrtnega predsednika Tita. Svoboda združevanja je bila zelo omejena, kljub temu pa se je v petdesetih letih začela uveljavljati generacija intelektualcev, ki jih je oblast vse pogostejše označevala kot opozicijo ali kulturniško opozicijo. Združevala se je ob revijah, ki so bile vse po vrsti ukinjene, avtorji prispevkov pa obsojeni na zaporne kazni. Cenzura se je stopnjevala na literarnem, gledališkem in tudi glasbenem polju. Titova smrt leta 1980 je spremenila tok političnih dogajanj in v osemdesetih je v deželo kljub vsemu začela prihajati pomlad. Porodila in razmahnila se je zaradi jugoslovanske krize ter pod vplivom političnega vrenja v Vzhodni Evropi, spodbujena pa je bila s slovensko osamosvojitveno mislijo, ki je imela možnost rasti izven matične domovine.

Med prvimi znanilci slovenske pomladi je *Nova revija*, ki je februarja 1987 v znameniti 57. številki objavila *Prispevke za slovenski nacionalni program*. Misli o samostojni slovenski državi so bile prvič po koncu druge svetovne vojne v Sloveniji spet zapisane in veljajo za programski temelj slovenske osamosvojitve. Tiskani izvodi revije so bili dobesedno razgrabljeni, ponekod celo v nekaj urah. Jez je začel popuščati.

Pobudo za dialog med oblastjo in novo nastajajočo opozicijo je prevzelo Društvo slovenskih pisateljev (DSP), ki je opozarjalo predvsem na pasti

predlogov sprememb ustave SFRJ, ki jih je predlagalo zvezno predsedstvo. Po izjemno obiskanih javnih tribunah so leta 1987 pripravili *Teze za Ustavo Republike Slovenije* in jih kot *Gradivo za slovensko ustavo* objavili v posebni številki *Časopisa za kritiko znanosti*. Poznamo jih tudi pod imenom *Pisateljska ustava*.

Poseben mejnik v preboju slovenske osamosvojitvene misli in premik v zavesti Slovencev v domovini predstavlja proces proti četverici ali afera JBTZ. Aretacija treh novinarjev in zastavnika JLA zaradi izdaje vojaške skrivnosti leta 1988 je sprožila spontane proteste, ki se jih je udeležilo več deset tisoč ljudi. Tudi množični protesti pred vhodom na vojaško sodišče, v katerem je potekalo sojenje, so pripomogli k padcu obstoječega režima.

Misel na samostojno Slovenijo je dobila krila z *Majniško deklaracijo*, predstavljeno 8. maja 1989 na protestnem zborovanju na Kongresnem trgu v Ljubljani, prebral jo je pesnik Tone Pavček. Simbolno se je navezovala na Koroščevo *Majniško deklaracijo* iz leta 1917. Z njo so slovenske opozicijske politične stranke prvič odločno zahtevale suvereno in demokratično državo slovenskega naroda, v kateri bi samostojno odločali o povezavah z južnoslovanskimi in drugimi narodi v okviru prenovljene Evrope.

Jeseni istega leta je slovenska skupščina sprejela amandmaje, ki so ustavno omogočili prehod iz socialističnega v tržno gospodarstvo in prehod iz enopartijskega v večstrankarski sistem ter Sloveniji zagotovili neodtujljivo pravico do samoodločbe.

Konec leta 1989 je bila z namenom skupnega nastopa na prvih demokratičnih volitvah po več kot petdesetih letih ustanovljena predvolilna koalicija DEMOS, ki je na volitvah aprila 1990 dobila največ glasov in sestavila vlado.

Sprejetje in razglasitev *Deklaracije o suverenosti države Republike Slovenije*, ki je razglašala suverenost in nadrejenost republiške zakonodaje nad zvezno ter sprejetje konkretnih ustavnih zakonov v smeri osamosvojitvenega delovanja vlade v letu 1990 so pomenili pospešek na poti do osamosvojitve. Dan prelomne in zgodovinske odločitve pa zagotovo predstavlja 9. november 1990, ko so poslanci koalicije Demos v Poljčah na Gorenjskem z aklamacijo sprejeli, da se 23. decembra 1990 izvede plebiscit za samostojno in neodvisno Slovenijo.

Plebiscita se je udeležilo 93,2 odstotkov volilnih upravičencev, med katerimi je »ZA« samostojno in neodvisno državo Slovenijo glasovalo 88,2 odstotkov

vseh volivcev oziroma petindevetdeset odstotkov tistih, ki so se udeležili plebiscita. S tem najvišjim dejanjem narodne samoodločbe je bil postavljen temelj za državno osamosvojitve Slovenije.

Slovenska osamosvojitvena misel, ki je zorela in rasla skozi stoletja, je postala resničnost. Slovenci smo na podlagi plebiscitarne odločitve 25. junija 1991 dobili svojo državo.

Opomba. Citat v naslovu eseja je vzet iz brošure *Slovenija 1968, kam?* (Trst 1968, 18), ki je izšla leta 1968 v Trstu in je bila v SR Sloveniji prepovedana z objavo v *Uradnem listu* (Odločba o prepovedi vnašanja in razširjanja brošure »Slovenija 1968 kam?«, *Uradni list SFRJ* 14/1968, 302).

Viri in literatura

- Dolinar, France, *Slovenska državna misel* (Špital ob Dravi 1948).
- Čuješ, Rudolf (ur.), *Dr. Lambert Ehrlich, stražar naših svetinj* (Antigonish 1992).
- Godeša, Bojan, Ehrlich in zasnova slovenske države, *Ehrlichov simpozij v Rimu* (Rim 2002) 279–308.
- Griesser Pečar, Tamara, Ciril Žebot: prizadevanje za samostojno Slovenijo, *Acta Histriae* 1 (2018) 277–304.
- Javornik, Mirko, *Pero in čas II. Izbor iz pisanja od 1927 do 1977* (Trst, Washington, Buenos Aires 1981).
- Jeza, Franc, *In zgodil se bo čudež. Premišljevanja o slovenski samostojnosti in demokraciji* (Ljubljana 2012).
- Nared, Janez, Slovenska povojna politična emigracija in razvoj ideje o neodvisnosti Slovenije, *Dve domovini* 13 (2001) 133–163.
- Predhodniki slovenske osamosvojitve v našem zamejstvu*, *Mladika* 9–10 (2011) 1–16.
- Sij slovenske svobode / Alba de la libertad Eslovena* (Buenos Aires 1969–1980).
- Slovenija 1968, kam?* (Trst 1968).
- Slovenija in Evropa* (Ljubljana 1941–1942).
- Slovenska država / For a free Slovenia* (Toronto 1950–2001).
- Slovenska pot / Camino esloveno* (Buenos Aires 1953–1966).
- Slovenska pravica* (Barberton 1949–1950).
- Slovenska svoboda* (München 1964).
- Slovenski glas* (Bern 1978–1986).
- Slovensko usodo krojimo vsi: predavanja študijskih dni v Dragi, 30.–31. avgusta 1969, 5.–6. septembra 1970* (Trst 1971).

Smer v slovensko državo / Rumbo hacia el estado esloveno (Buenos Aires 1965–1984).

Žebot, Ciril, *Neminljiva Slovenija. Spomini in spoznanja iz razdobja sedemdesetih let od Majniške deklaracije* (Celovec 1988).

Žebot, Ciril, *Slovenija včeraj, danes in jutri. Misli ob petdesetletnici prve slovenske vlade* (Washington 1968, 1969).



Peter Mikša

TRIGLAV

Uvod

Gore so geografska stalnica in spremljevalke človeškega razvoja. Najdemo jih na vseh celinah, skupaj pa obsegajo dobrih 20 odstotkov Zemljinega kopna. So pa zaradi reliefne razgibanosti in podnebnih razmer ter otežene gospodarske izrabe med redkeje poseljenimi območji. To še posebej velja za visokogorja s svojo »kamnito puščavo«, kjer ni rodovitne prsti.

V gorah so bila svetišča in daritveni oltarji že v pradavnini, hkrati pa so gore dobile značaj nedostopnosti. Večina verstev je gore praktično do 19. stoletja smatrala za nevarne, saj naj bi na/v njih domovala različna demonska bitja. Hkrati pa so gore pojmovala kot prostor stika z bogovi, tako se je oblikoval tudi pojem svetih gora. Z oblikovanjem nacionalne zavesti in z enačenjem ozemelj in posameznih narodov pa so gore postale tudi simboli teritorialne pripadnosti. Tovrstno vlogo pri Slovencih odigrajo Alpe, ki se na ozemlju Slovenije delijo na Julijske Alpe, Karavanke ter Kamniško-Savinjske Alpe. Zlasti Julijske Alpe z najvišjim vrhom Triglavom so pomembne za nacionalno utemeljitev Slovencev in njihove identitete. Danes se gora Triglav pojavlja v kar dveh od treh državnih simbolov. V grbu Republike Slovenije in preko grba v zastavi Republike Slovenije

Zakaj in kako pa so gore postale simbol slovenske nacionalne identitete? Razloge za umestitev gora in predvsem naše najvišje gore na prestol simbolov

slovenstva najdemo v preteklih zgodovinskih dejanjih in dogodkih, ki so gore Slovincem močno približali. Predvsem v času krepitve slovenske narodne zavesti v 19. stoletju je simbolno prilaščanje gorske pokrajine in alpske kulture pridobilo eno osrednjih mest v izoblikovanju Slovencev v »boju« z nemško-avstrijsko zavestjo. Prizadevanja za narodnostno samostojnost Slovencev so se takrat prenesla iz mest, časopisov, taborov in čitalnic tudi v gore. To je pripomoglo, da smo se Slovenci prvič poistovetili z gorami, zlasti s Triglavom. A gore je bilo najprej »odkriti«.

I.

Odkrivanje gora

Prebivalci pod gorami, nabiralci zelišč, lovci, ki so sledili ranjeni divjadi in pastirji med iskanjem izgubljene drobnice ter živine so že od nekdaj pristopali v gorovje, ne da bi kdo za to vedel ali to zabeležil. Ker so od razsvetljenstva dalje gore vse večkrat obiskovali tujci, so tudi domačini začeli spreminjati odnos do njih. V gore so začeli voditi in spremljati tuje turiste, jim nosili tovor in jih varovali, ob tem pa tudi zaslužili. Vsi prvi turisti so bili raziskovalci gora, ki so bili poklicno, strokovno ali pa zaradi svoje dejavnosti tesneje povezani z naravo in gorskim okoljem. V sklopu svojih raziskovalnih pohodov so ga preučevali in opisovali in tako opravili tudi prve dokumentirane pristope na vrhove. Med prvimi, ki je opisal in sploh prvič zapisal prve znane pristope na nižje ležeče slovenske gore, je bil Janez Vajkard Valvasor v svojem velikem delu *Slava vojvodine Kranjske*, obširnem znanstvenem pregledu dežele Kranjske, ki je bilo izdano leta 1689. Začetke kartografskega predstavljanja domačih gora predstavlja nekaj desetletij kasneje izdelana karta *Ducatus Carnioliae Tabula Chorographica*, tj. *Krajepisni zemljevid Kranjske*, ki jo je Janez Dizma Florjančič de Grienfelda končal leta 1744. Obrisi vrhov na zemljevidu seveda niso realni, orografska podoba še manj in geografski položaj je približen. Florjančičeva karta je pomembna za nas, ker se na njej prvič pojavi Triglav in to z navedbo, da gre za najvišji vrh tega območja.

To pa je že čas, ko so današnje slovenske Alpe postale zelo zanimive za posamezne naravoslovce, predvsem tujce, ki so naše vrhove preučevali in na mnoge med njimi v okviru svojih raziskovalnih odprav tudi prvi pristopili. Eden najpomembnejših je bil Baltazar Hacquet, ki se je konec 18. stoletja

osredotočil predvsem na Triglav. Nanj se je prvič poskusil povzpeti leta 1777, a je prišel le na vrh Malega Triglava. Uspešno je nanj priplezal leta 1779 in 1782. Mimo Hacqueta ne moremo niti pri pregledu objavljenih zemljevidov v 18. stoletju. V svojem delu *Oryctographia Carniolica oder physikalische Beschreibung des Herzogthums Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder*, ki je v štirih knjižnih delih izhajal od leta 1778 do 1789, je objavil zemljevid Krainska Deschela, tam pa lahko zasledimo tudi prvo slikovno upodobitev Triglava; Hacquet je namreč v leta 1778 izdanem prvem delu omenjene knjige prikazal bakrorez najvišje gore na Kranjskem, ki jo imenuje Veliki Terglau.

II.

Odkrivanje in osvajanje Triglava

Sploh prvi uspešen dokumentiran vzpon na vrh je bil zabeležen leta 1778, ko so na težko dostopni glavi Triglava stali štirje prvoprstopniki, domačini iz Bohinja: lovec Štefan Rožič, rudarja Matevž Kos in Luka Korošec ter ranocelnik Lovrenc Willomitzer, po rodu iz Ogrskega. Kasneje so jih poimenovali »štirje srčni možje«, vzpon pa se je zgodil v okviru raziskovalne odprave barona Žige Zoisa.

Pot »štirih srčnih mož« ob prvem pristopu na vrh je trajala tri dni. Prvi dan, 24. avgusta 1778, so prišli iz Bohinja do pastirskih stanov na Velem polju, naslednji dan so šli na ogled za najboljšimi prehodi na vrh Triglava ter so v ta namen preiskali tri dele gore in se do večera vrnili nazaj na Velo polje, kjer so prenočili. 26. avgusta zjutraj so od tam krenili po poti, ki se jim je prejšnji dan zdela najboljša za dosego cilja, tj. proti hrbtu Kredarice, od tam preko Zelenega plazu (tako so imenovali Triglavski ledenik; na nekaterih zemljevidih tudi Zeleni sneg) v zahodni smeri pod zadnjo glavo Triglava in od tam po severnem robu na najvišjo točko Triglava. Vreme jim je dobro služilo, bilo je jasno, brez vetra in ne premrzlo. Willomitzer je ugotovil, da bi moglo na vrhu stati do petdeset ljudi, ni pa našel nobene sledi, da bi bil tam gori že kdaj kak človek. Na vrhu so se pomudili kaki dve uri, v tem času naj bi vsekali v dve skali zanje pomembne začetnice imen in priimkov: Jožef II., Sigmund Zois, Baltazar Hacquet, Jožef Štefancič, Lovrenc Willomitzer, Christian Novak, Štefan Rožič, Matevž Kos, Luka Korošec. Nato so kladivo in dleto zagostili v skalno razpoko in se še istega dne vrnili domov. V sestopu so zaznamovali pot, da bi jo prihodnje leto lažje našli.

III.

Boj za gore

S pojavom industrijske družbe v 19. stoletju se je v mestih pojavil tudi prosti čas, ki so ga ljudje izkoriščali na različne načine. Rojevati sta se začela gorski turizem in šport, planinstvo in alpinizem, skupaj z njima pa v slovenskih gorah tudi narodni boj med Nemci in Slovenci za primat pri osvajanju gora, nadelavi stez, gradnji koč, lahko bi tudi rekli pri markiranju oziroma obvladovanju prostora. Sprva so bile nemške planinske društvene organizacije tiste, ki so se najprej pojavile v slovenskem gorskem svetu in si ga v skladu s tedanjim razmišljanjem tudi privzele. Tam so markirale poti, ki so jih označevale zgolj z nemškimi napisi in gradile lastne planinske koč. Temu se je uprla manjša skupina slovenskih domoljubov in ljubiteljev slovenskih gora, ki je v Ljubljani leta 1893 ustanovila Slovensko planinsko društvo (SPD).

Konec 19. stoletja je slovenska planinska organizacija že štela več kot 1300 članov (v letu ustanovitve le nekaj več kot 200) in postavila več kot deset koč, uredila in označila številne poti ter izdajala društveno glasilo Planinski vestnik. Na Triglavu je že stal Aljažev stolp, najvišja slovenska markacija, ki ga je leta 1895 tja postavil dovški župnik Jakob Aljaž, član SPD. Z nakupom vrha Triglava in postavitvijo stolpa je Aljaž dobesedno otel Triglav nemštvu. Onemogočil je njihove načrte in proglasil vrh za vseslovensko goro, za uradni simbol slovenstva in hkrati poudaril zbiranje vseh Slovencev okrog nje, ne glede na deželne meje, ki so takrat trgale slovensko narodnostno ozemlje. Slovenci so takšne zmage na narodnih frontah doživljali zelo srčno, dvigale so jim samozavest. Predvsem postavitev stolpa je bila tisto dejanje, ki je v javnosti v naslednjih letih najbolj odmevalo in nakazovalo zmago Slovencev nad Nemci. Slovenci so prek Aljaža, njegovega nakupa vrha in gradenj slovenskih koč čutili, kot da svojo zemljo trgajo iz nemških rok nazaj v slovenske. Slovenske gore so se prav skozi ta narodni boj na prelomu v 20. stoletje trdno usidrale v narodno identiteto in postale viden simbol slovenstva.

Toda zgodba »boja za gore« se tu še ni končala. Slovenci so dobili novega nasprotnika. Z razpadom Avstro-Ogrske in podpisom Rapalske pogodbe (1920) med novoustanovljeno Kraljevino SHS in Kraljevino Italijo, ki je z mejo močno posegla v slovensko etnično ozemlje, se je nacionalni boj v gorah preusmeril od Nemcev k Italijanom. Nova meja je Julijske Alpe presekala

po osrednjem grebenu, državna meja pa je potekala tudi prek Triglava. Tekmovanje za gore, zlasti za Triglav, se je kazalo v številu planincev, ki so se podali na njegov vrh z obeh strani, v številnih grafitih, ki so se pojavljali na Aljaževem stolpu, na skalah na vrhu Triglava, kočah itd. Zahodne Julijske Alpe so čedalje bolj dobivale italijansko podobo, npr. z italijanskimi zemljepisnimi imeni in simboli ter novimi visokogorskimi zgradbami. Prav določevanje nove meje in italijanska ekspanzionistična politika sta najverjetneje dodatno pripomogla, da je Triglav še močneje posta(ja)l simbol Slovencev, k temu pa je gotovo pripomoglo tudi italijansko izražanje Triglava oz. Monte Tricorna kot simbola Italije.

Po drugi svetovni vojni je bilo tovrstnega nacionalnega boja konec. Poimenovanja vrhov, prvenstvenih poti, koč in drugih nacionalnih markacij v visokogorju je postalo izključno slovensko. Triglav je iz slovenskega simbola postal tudi simbol Jugoslavije, ki pa je v večnarodni državi hkrati podzavestno vedno označeval Slovence. Vse to je znatno prispevalo k slovenski gorski identiteti in patriotizmu. Ob razglasitvi samostojne Slovenije leta 1991 je še isti večer na zasneženem vrhu Triglava zaplapolala slovenska trobojnica, simbol Triglava pa je prešel v slovenski državni grb in preko njega v zastavo. Z uvedbo evra v Sloveniji je Triglav prišel tudi na evrske kovance in tako tudi danes označuje (gorsko) identiteto Slovencev v večnacionalni evropski povezavi.

III.

Triglav v podobah

Čeravno Valvasor, kot lahko razberemo iz njegovih opisov v *Slavi vojvodine Kranjske*, konec 17. stoletja še ni poznal Triglava po imenu, se to poznavanje močno spremeni že nekaj desetletij kasneje. Leta 1701 je župnik Matija Ločnikar narisal panoramo Triglavskega pogorja z imenom »Veliki Triglau«, dobrih štirideset let pozneje pa je izšlo že omenjeno Florjančičevo delo, zemljevid kranjskega ozemlja, na katerem je pri Triglavu zapisano »Mons Terglau Carniolae altissimus«. V 19. in začetku 20. stoletja so gorsko pokrajino in tudi Triglav slikovno upodabljali zgodnji planinski krajinarji, na primer Anton Karinger in Marko Pernhart, kasneje tudi Ladislav Benesch, Valentin Hodnik, impresionisti Ivan Grohar, Rihard Jakopič, Matija Jama

in drugi. Slikar in ilustrator Maksim Gaspari je leta 1904 v okviru svojega propagandnega delovanja, usmerjenega v bujenje narodne zavesti, izdelal razglednico *Iz naroda za narod*, na kateri je slovensko ozemlje upodobil s tremi ključnimi prostorskimi identifikatorji: Triglavom, Ljubljanskim gradom in Jadranskim morjem.

Triglav je bil v tem času tudi povezovalno sredstvo s slovenstvom v pesniških in prozaičnih delih. Že France Prešeren je v *Uvodu h Krstu pri Savici*, napisanem leta 1835, Slovence postavil pod okrilje »kranjskega sivega poglavarja« in začrtal oblikovanje simbola, na katerega se bo kasneje najmočneje navezovala slovenska narodna in nacionalna (prostorska) identiteta. Pesnik Oton Župančič je v svoji pesnitvi *Duma*, napisani v letih 1904–1908, domovino označil s Triglavom in Karavankami kot poglavitnima toponimoma. Nagrobnik njegovim trem literarnim sopotnikom iz slovenske moderne, Cankarju, Ketteju in Murnu, ki ga je leta 1924 v Ljubljani zasnoval arhitekt Dušan Grabrijan, postavljen pa je bil na Žalah leta 1925, je v vrhnjem delu oblikovan tako, da simbolično ponazarja Triglav.

Leta 1919 je upodobljen na prvih slovenskih znamkah, namreč znamenitem verigarju iz leta 1919. Osnutke zanje je naredil slikar Ivan Vavpotič in Triglav upodobil med nogami sužnja, ki trga okove. Triglav se pojavi tudi na prvih poštnih znamkah samostojne države leta 1991. Triglav »igra« glavno vlogo v prvem slovenskem igranem celovečernem (nemem) filmu *V kraljestvu Zlatoroga* iz leta 1931, drugi film, *Triglavske strmine* iz leta 1932, ima Triglav že v imenu.

Kot simbol Slovencev ga je prvič leta 1934 upodobil arhitekt Jože Plečnik v načrtu za tako imenovano Šverljugovo Marijino znamenje pred župnijsko cerkvijo na Bledu, ki je prvotno stalo pod Šverljugovo vilo, današnje vilo Epos. Umestil ga je na kamniti plašč kipa Matere Božje. Na perutih dvoglavega kraljevega orla je upodobil tri grbe tedanjih jugoslovanskih plemen, tj. srbskega, slovenskega in hrvaškega, pri čemer je slovenski grb oblikoval kot Triglav, nad katerim sveti šesterokraka zvezda grofov Celjskih. Plečnik ga je kot slovenski simbol uporabil tudi na Univerzitetni knjižnici v Ljubljani. Ko ji je bil leta 1945 priznan tudi pravni status slovenske nacionalne knjižnice in je iz Univerzitetne knjižnice postala Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, so do leta 1948 nad vhod namestili nov napis in na balkonsko balustrado slovenski grb. Tega je pod Plečnikovim nadzorstvom po vsej verjetnosti risal Peter Trpin.

IV.

Iz simbola v grb

Vendar pa to niso bile edine upodobitve Triglava. Najbolj poznana je upodobitev treh stožcev, katerih srednji je višji, stranska pa sta enaka. Tako je bil tudi opisan Triglav v prvi slovenski ustavi leta 1947, v kateri je opis slovenskega republiškega grba. Stilizacija izhaja iz časa druge svetovne vojne, ko ga je takoj po okupaciji Slovenije prevzela odporniška stran. Postal je simbol Osvobodilne fronte slovenskega naroda (OF): v njenem ilegalnem tisku, na letakih in plakatih, denarju in na obveznicah posojila svobode, v imenih njenih podskupin in glasil, na štampiljkah, v obliki vojaške kape triglavke in tako dalje.

Takšno podobo prvič srečamo ob razmahu narodnoosvobodilnega boja v zadnji tretjini leta 1941. Izmisliła sta si jo arhitekta Marjan Tepina in Edo Ravnikar in jo predlagala na neki seji matičnega odbora Osvobodilne fronte arhitektov. Za ta znak naj bi se odločila zato, ker ga je bilo mogoče hitro in enostavno narisati. Kot tak naj bi bil prvič viden na trosilnem listku, kakršne so pripadniki OF trosili po ljubljanskih ulicah 28. oktobra 1941, na predvečer praznovanja 29. oktobra. V poročilu o praznovanju, objavljenem v Slovenskem poročevalcu, informativnem vestniku Osvobodilne fronte, piše, da je v Ljubljani »na zidovih mrgolelo znakov Osvobodilne fronte«, vendar ne omenja posebej lika Triglava.

Novembra je bil znak Triglava kot simbol Osvobodilne fronte že splošno uveljavljen. Pojavil se je tudi na naslovnici Slovenskega poročevalca, prvič 8. novembra 1941. V komunikeju Izvršnega odbora Osvobodilne fronte v Slovenskem poročevalcu 5. decembra 1941 piše, da so bile za praznik 1. decembra 1941, ko je Osvobodilna fronta uspešno izvedla že drugo plebiscitarno manifestacijo svojih pripadnikov, ljubljanske ulice posute s slovenskimi zastavicami, z zidov pa so »blesteli znaki Osvobodilne fronte – Triglav s črkami OF«. Vsi ti prvi znaki Osvobodilne fronte so imeli poleg stožcev Triglava napisani še črki OF. To kratico so sprva pisali na razna mesta, končno pa se je ustalila med stožci. Proti koncu vojne pa je črki OF zamenjala (rdeča) zvezda.

Po sprejemu odloka o priključitvi Slovenskega primorja združeni Sloveniji in Jugoslaviji sredi septembra 1943 in po zasedanju zbora odposlancev slovenskega naroda v začetku oktobra istega leta v Kočevju so po zamisli

Franceta Bevka vnesli v znak nov del: valovite črte v vznožju lika Triglava, simbol slovenskega morja. Prve risbe dopolnjenega znaka je izdelal akademski slikar Božidar Jakac. Njegov osnutek za poštno znamko, ki je datiran s 16. oktobrom 1943, ima že vse dotlej razvite dele prihodnjega državnega grba: lik Triglava, morja, zvezdo in še kratico OF, ki pa je kmalu odpadla.

Stilizirani simbolni vlogi Triglava lahko sledimo tudi na partizanskih plačilnih sredstvih – obveznicah, priznancih, potrdilih in bonih, tako tistih, ki jih je izdajal gospodarsko-finančni odbor OF, kot kasneje tistih, ki jih je izdajal Denarni zavod Slovenije pri predsedstvu Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta. Na partizanskem denarju lahko leta 1944 zasledimo novo stopnjo razvoja grba. Osnutke za plačilne bone, ki so jih izdali konec septembra 1944, je izdelal arhitekt Branko Simčič. Na bonih je tudi že narisana Triglav z valovitimi črtami v vznožju, ki ponazarjajo naše morje. Triglav je obdan z nekakšnim vencem žarkov, ki nad najvišjim stožcem oklepajo peterokrako zvezdo. Kratice OF ni več. Simčič je kombinacijo Triglava in morja po osvoboditvi dopolnil še z lipovimi vejicami. V letu 1944 je Simčič iskal še drugačne upodobitve grba. Poskusil se je opreti na staro tradicijo grbov. Triglav z morjem je postavil na temen ščit, nad njim je postavil peterokrako zvezdo, ščit sam pa obdal z lipovima vejicama in trakom. Podoba grba na ščitu pa se ni uveljavila, četudi so jo veliko uporabljali, pač pa sta lipovi vejici in trak, ki ju povezuje, prišli v kasnejšo podobo grba. Marca 1944 je izdelal naslovnico pisemskega papirja in osnutek za žig predsedstva Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta (SNOS). Na obeh je upodobil grb s Triglavom in morjem. Obdana sta z vencem žitnih klasov, povezanih s trakom, ki zgoraj oklepajo peterokrako zvezdo. To je že podoba republiškega grba, ki je ob ustavni uzakonitvi dobila samo še lipovi vejici. Venec žitnih klasov okoli srednjega dela grba je gotovo posnet po grbu Sovjetske zveze in po znaku, ki so ga jugoslovanski komunisti uporabljali v dvajsetih letih.

Na svoji prvi seji 26. aprila 1945 je predsedstvo SNOS sprejelo osnutek slovenskega republiškega grba. Odločitev predsedstva je bila prva uradna odločitev o podobi prihodnjega republiškega grba. Vprašanje končne podobe grba pa se je postavilo šele ob pripravah osnutka ustave Ljudske republike Slovenije, to je po drugem zasedanju SNOS. Sprožilo ga je predsedstvo narodne vlade Slovenije. Iz dopisa organizacijskega sekretarja predsedstva SNOS Josipa Globevnika z dne 19. oktobra 1946 izvemo, da je predsedstvo poklicalo nekaj arhitektov in profesorjev, naj napravijo osnutke republiškega

grba. Svoje osnutke so predložili arhitekti Boris Kobe, Edo Ravnikar, Branko Simčič, akademski slikar Anton Gojmir Kos in inženir Herman Hus. Predloženi osnutki se po vsebinski zasnovi niso bistveno razlikovali, niso pa si bili podobni po likovni izvedbi. Pregledali so jih predsednik predsedstva SNOS Josip Vidmar, predsednik narodne vlade Miha Marinko in podpredsednik vlade Marjan Breclj, soglasno so se odločili za osnutek arhitekta Branka Simčiča. Simčičev osnutek je predsedstvo poslalo v dveh izvodih predsedstvu narodne vlade, ki je enega poslalo v Beograd, kjer so hoteli uskladiti podobe republiških grbov. Slovenski osnutek pa v Beogradu očitno ni doživel nobene spremembe, saj je bil 15. decembra 1946 objavljen v dnevnem časopisju v nespremenjeni obliki.

V javni razpravi o osnutku ustave je bilo danih več pripomb in predlogov za dopolnitev republiškega grba. Pripombe so se nanašale na določitev barv posameznih delov grba, na napis na traku, na obogatitev grba z lipovimi vejicami, kakor tudi na sam opis grba. Ustavodajni odbor ustavodajne skupščine je te predloge sproti obravnaval. Na svoji drugi seji 2. januarja 1947 se je ustavodajni odbor odločil, da v osnutek ustave ne bo vnesel določil o barvah grba. Na tej seji je član odbora Marjan Breclj sporočil, da bo vlada pripravila »predlog novega osnutka grba, ki vsebuje v povezavi s trakom lipovo cvetje kot znak slovanstva, s čimer bi odpadla vsaka potreba vstaviti v trak kak datum, za kar so bile izražene želje«. Na svoji osmi seji 8. januarja 1947 je ustavodajni odbor sprejel končno besedilo tretjega člena osnutka ustave, ki govori o republiškem grbu. Predlagala sta ga Marjan Breclj in Anton Ingolič, zadnji stavek opisa grba pa sta že na tretji seji predlagala Anton Ingolič in Anton Melik. Imenovani člen je določal: »Državni grb Ljudske republike Slovenije je polje, obdano z žitnim klasjem. Klasje je spodaj povezano s trakom in prepleteno z lipovimi listi. Med vrhovoma klasja je peterokraka zvezda. V spodnjem delu polja so na dnu tri valovite črte, predstavljajoče morje. Nad njimi se dvigajo trije stožci, katerih srednji je višji, stranska pa sta enaka; stožci predstavljajo Triglav.« To besedilo je bilo kot tretji člen ustave Ljudske republike Slovenije sprejeto na zadnji seji Ustavodajne skupščine 16. januarja 1947. V slavnostni izdaji ustave iz leta 1947 je grb naslikan z zlato barvo in rdečo obrobo, zvezda pa je rdeča in ima zlato obrobo. Ta grb se v podrobnostih razlikuje od zadnjega objavljenega osnutka. Triglav je nekoliko višji, klasi so polni in z osinami segajo prav do zvezde, tudi lipovi listi so razporejeni bolj dognano. To upodobitev grba moramo šteti za izvirno. Slovenski grb je opisan tudi v ustavi Federativne ljudske Republike Jugoslavije iz leta 1948: »Državni

grb Ljudske Republike Slovenije je polje, obdano z žitnim klasjem. Klasje je spodaj povezano s trakom in prepleteno z lipovimi listi. Med vrhovoma klasja je peterokraka zvezda. V spodnjem polju so na dnu tri valovite črte, predstavljajoče morje. Nad njimi se dvigajo trije stožci, katerih srednji je višji, stranska pa sta enaka; stožci predstavljajo Triglav.« Opis grba v ustavi iz leta 1963 je doživel le stilistične spremembe, v nespremenjeni obliki je bil vključen tudi v ustavo iz leta 1974.

V procesu osamosvajanja Slovenije od Jugoslavije je bilo vsebinsko zastavljeno in načrtovano, da nova država Slovenija dobi grb in zastavo. V Osnutku Ustave Republike Slovenije leta 1990 o grbu in zastavi še ni govora. Skupščina Republike Slovenije je 8. aprila 1991 v dnevnem časopisju objavila javni natečaj za oblikovanje grba Republike Slovenije, prispele predloge pa je pristojna komisija ocenjevala 23. in 27. maja 1991. Razdeljeni v tri skupine so izmed 87 prejetih predlogov izbrali štiri finalna natečajna dela. Nagrade niso podelili, so pa odkupili dela avtorjev Branka Vovka, Marka Pogačnika, Bojana Haberla in Daneta Petka. Na koncu je bil izbran predlog akademskega kiparja Marka Pogačnika. Ta je grb oblikoval tako, da ima obliko ščita, v sredini katerega je na modri podlagi silhueta Triglava v beli barvi, pod njim sta dve modri črti, ki predstavljata slovensko morje in reke, nad njim pa so v obliki navzdol obrnjenega trikotnika razporejene tri zlate zvezde, s katerimi je ohranjen spomin na zlato barvo v zgodovinski zastavi dežele Kranjske. Spekter treh barv slovenske tribarvnice zaključuje rdeča barva, ki deluje kot obroba ščita na levi in desni strani. Uradni zapis novega slovenskega grba v ustavi iz leta 1991 pa se glasi: »Grb Slovenije ima obliko ščita. V sredini ščita je na modri podlagi lik Triglava v beli barvi, pod njim sta dve valoviti modri črti, ki ponazarjata morje in reke, nad njim pa so v obliki navzdol obrnjenega trikotnika razporejene tri zlate šesterokrake zvezde. Ščit je ob stranicah rdeče obrobljen. Grb se oblikuje po določenem geometrijskem in barvnem pravilu. Zastava Slovenije je belo-modro-rdeča slovenska narodna zastava z grbom Slovenije. Razmerje med širino in dolžino zastave je ena proti dve. Barve zastave gredo po vrstnem redu: bela, modra, rdeča. Vsaka barva zavzema po širini tretjino prostora zastave. Grb je v levem zgornjem delu zastave tako, da sega z eno polovico v belo polje, z drugo pa v modro.«

Literatura

- Lovšin, Evgen, *V Triglavu in v njegovi sosesčini. Planinske študije in doživetja* (Ljubljana 1944).
- Kos, Janez, Grb Socialistične republike Slovenije, *Arhivi* 6/1–2 (1983) 7–14.
- Mikša, Peter, Prvi raziskovalci slovenskih gora in prvi dokumentirani pristopi nanje, *Zgodovinski časopis* 67/3–4 (2013) 390–405.
- Mikša, Peter, Ajlec, Kornelija, *Slovensko planinstvo* (Ljubljana 2015).
- Mikša, Peter, *Triglav in Jakob Aljaž* (Ljubljana 2017).
- Mikša, Peter, Ogrin, Matej, Glojek, Kristina, Od kod gorska identiteta Slovencev?, *Geografski obzornik* 64/3–4 (2017) 10–28.
- Strojin, Tone, *Triglav, gora naših gora* (Maribor 1980).
- Strojin, Tone, *Zgodovina slovenskega planinstva. Slovenska planinska organizacija SPD-PZS, 1893–1948–2003* (Radovljica 2009).



Marko Zajc

SPOMIN OSAMOSVOJITVE, OSAMOSVOJITEV SPOMINA

I.

Spomin in knjiga

Če me spomin ne vara, sem v času osamosvojitvene vojne (1991) bral knjigo *Trije možje v čolnu, da o psu niti ne govorimo* angleškega humorista viktorijanske dobe Jeroma Klapke Jeroma (1889). Najbrž me ne, kdo bi vedel. Kot preverljivo empirično zgodovinsko dejstvo bi lahko opredelili podatek, da sem bil v danem historičnem trenutku star petnajst in pol let. In da sem zaključil prvi letnik prve generacije gimnazije v Ivančni gorici po propadlem usmerjenem izobraževanju. Brez petic, a tudi brez popravnega izpita. Ne vem kaj naj počnem s spominskim podatkom, da sem si knjigo sposodil pri stricu, če pa malo bolje pomislim, sem si želel sproščenega branja, ki bi me odvrnilo od peze težkih časov, ki so viseli nad nami. Knjižico bi lahko prebral v enem popoldnevu, kot običajno, vendar sem tokrat bral drugače. Knjigi sem se posvetil z vso skrbnostjo zavestnega eskapizma. Obrnil sem vsako besedo in ponovil vsako dogodivščino. Popolnoma sem se vživel v veslanje po zgornji Temzi in gizdalinske karakterje poznega 19. stoletja. Da je šlo za psihološki mehanizem bežanja pred potencialno kataklizmo, dokazuje

tudi to, da se kljub podrobnemu branju vsebine skoraj ne spomnim. Zato sem se odločil, da se bom za to priložnost ponovno vrnil na kraj mojega spomina in preveril kje sem takrat sploh bil.

Težava je le v tem, da najbolj uveljavljeni koncept kraja spomina (*lieu de mémoire*), ki ga je razvil francoski zgodovinar Pierre Nora, nujno vključuje skupnost. Kraji spomina so lahko tudi stvari, celo nematerialne tradicije, vendar morajo vključevati več ljudi. Moj kraj spomina na osamosvojitve in vojno pa je zgolj moj. Nihče drug ne povezuje *Treh mož v čolnu* (in psa) s slovensko osamosvojitvijo. To neomajno dejstvo bi lahko izkoristil za širšo razpravo. Pa ga ne bom. Samo tolikanj bodi povedano, da je spomin v svoji osnovi individualni pojav, dva človeka nikoli ne moreta deliti povsem istih spominov. Po drugi strani pa individualni spomin ne more obstajati izven družbe, ampak je tudi ta družbeno pogojen. Pojem kolektivnega spomina se v spominskih študijah veliko uporablja, obenem pa je podvržen tudi precejšnjim kritikam in niansiranjem. Razlikujemo lahko tako denimo med kolektivnim spominom in zbranim spominom, ki ustreza razliki med individualističnim in kolektivističnim dojemanjem fenomena spomina. Ampak vse to se mene tokrat ne tiče. Knjiga je lahko sicer vzoren kraj spomina, vendar moji knjigi primanjkuje ljudi, ki bi se ob njej spominjali istih stvari.

Moja knjiga je le moj kraj spomina slovenske osamosvojitve.

Ne pišem torej zgodovinskega znanstvenega članka, ampak zgodovinsko navdahnjeni esej. V prej omenjeni gimnaziji so me naučili, da mora esej vsebovati subjektivni pogled in tega se bom oklepal z vso resnostjo. Naredil bom tisto, česar akademski zgodovinarji nikoli ne bi smeli, javni intelektualci in politiki pa to počnejo z neznosno nonšalanco: na poljubno zgodbo, v mojem primeru na humoresko 19. stoletja, bom nalepil nekaj zgodovinskih primerjav. Namenoma bom vlekel povezave, ki so zgodovinsko povsem neutemeljene, vendar zvenijo utemeljeno in preudarno. Da je omenjeno delo primerno za to vlogo, dokazuje že prvi stavek avtorjevega predgovora: »Poglavitna lepota te knjige ni toliko v njenem leposlovnem slogu ali v obsegu in koristnosti podanega poročila kakor v njeni preprosti resničnosti.« V žanru spominske literature o slovenski osamosvojitvi ima pojem resničnosti ključno vlogo. Vsi akterji slovenske osamosvojitve so se lotili pisanja spominov na osamosvojitve zato, da bi predstavili svojo resnico. Janez Drnovšek je tako celo poimenoval svojo knjigo spominov *Moja resnica* iz leta 1996. Seveda niso vsi akterji osamosvojitve tako odkrito

izražali zavest o lastni subjektivnosti. »Moč nemočnih je resnica,« je zapisal Janez Janša na prvo stran svojih *Okopov*.

Skrivnost politične memoraistike in publicistike je izbor pravih naslovov. Omenjeni Janša je en tak šolski primer. Do leta 1988 je bil na svoji strani (*Na svoji strani*, 1988), med letoma 1988 in 1991 se je premikal (*Premiki*, 1992), v obdobju med letoma 1991 in 1994 je okopaval (*Okopi*, 1994). Poljedelske analogije si nisem izmislil, v sklepnem poglavju *Okopov* je Janez Janša poudaril, da mora biti »na polju stari pridelek pobran, plevel pa populjen, preden se posadi novo seme.« A vsi akterji slovenske osamosvojitve se niso posvečali rodni grudi. Dimitrij Rupel, denimo, je zrl v samo skrivnost države (*Skrivnost države*, 1992). Oba sta izdala spomine na osamosvojitve leta 1992, ko so bili spomini na osamosvojitve še sveži kot vroče žemljice. Sveže te žemljice gotovo več niso, so pa zaradi stalnega pogrevanja še vedno tople.

II.

Kriza

»Vsi smo se prav klavrno počutili in to nam je že začenjalo iti na živce,« lahko preberemo v prvem poglavju moje knjige osamosvojitvenega spomina. Vsak, ki je doživel drugo polovico osemdesetih in osamosvojitveni čas, se lahko poistoveti s tem stavkom. Tako kot štirje prijatelji, namreč George, William, Samuel in J., se je tudi slovenska družbena pamet v različnih agregatnih stanjih ukvarjala s pravimi vzroki slabega počutja in obče krize. Narator J. je odkril google-samoozdravljenje že davno pred izumom medmrežja. Ugotovil je namreč, da ima simptome vseh bolezni, o katerih je bral v medicinskih priročnikih. Prestrašen je odhitel k zdravniku, ki mu je predpisal en funt težek goveji zrezek in eno malo pivo na vsakih šest ur, deset milj sprehoda in posteljo natanko ob enajstih zvečer. S slovensko družbo je bilo podobno. V obdobju med Titovo smrtjo in prvimi večstrankarskimi volitvami je bil žanr »krizologije« v razcvetu. Razprave so bile kljub konkretnim znakom krize, kot so socialne težave, inflacija itd., praviloma visoko intelektualne, celo futuristične. Slovenski kritični intelektualec – mišljen je kot tipska figura, običajno moškega spola – ni zamudil odlične priložnosti za vaje v slogu. Leta 1985 je *Nova revija* na slovenske, jugoslovanske in tuje razumnike naslovila posebno anketo o jugoslovanski krizi. K sodelovanju je pozvala

tudi tuja zveneča imena, kot so Czesław Miłosz, Peter Handke in Thomas Luckmann.

Svetovne intelektualne korifeje se niso oglasile, o krizi so razpravljali predvsem novorevijaši in njihovi jugoslovanski znanci. Po mnenju Jožeta Pučnika je jugoslovanski realsocialistični sistem »regresiral« od razsvetljenskega modela družbe. »Leninistični« model naj bi bil predvsem neučinkovit. Predlagal je spremembo političnega sistema, zmanjšanje pristojnosti federacije, samostojnost narodov ter večstrankarski parlamentarni pluralizem. Filozof Ivan Urbančič je šel še dlje. Trdil je namreč, da realni socializem ni le regresija razsvetljenskega modela, ampak naj bi bil nezdružljiv z bistvom sodobne modernizacije, ki temelji na vsesplošni kibernetiki. Kibernetika modernizacija naj bi sama na sebi neizogibno ukinjala leninistični sistem. Poleg tega naj bi socializem obravnaval človeka kot »metafizično živo proizvodno silo«, v »nebitnost pa potisnil človekovo etnično-narodno faktičnost.«

Tudi v primeru razprav o krizi v osemdesetih letih so se pojavljale privlačne in preproste rešitve v stilu govejega zrezka in malega piva, čeprav to ni bilo tako očitno na prvi pogled: parlamentarna demokracija, tržno gospodarstvo in čim večja samostojnost naroda. V knjigi o popotovanju po Temzi se je avtorju zapisalo: »Sami sebi smo se zdeli kakor vitezi iz kake stare legende, ki jadrajo čez nekakšno skrivnostno jezero v neznano kraljestvo somraka, v prostrano deželo zahajajočega sonca.« Prostrana dežela zahajajočega sonca je bila prav tako cilj slovenskih vitezov osamosvojitve. Kje natančno bo ta dežela, v konfederativni Jugoslaviji ali arkadijski Evropi narodov ali oboje, tega niso natančno vedeli, so pa vedeli, da bo nekje na zahodu.

III.

Trava in želodec

Po večerji pred prvim spanjem prijateljev na prostem je pripovedovalec meditiral o tem kako prebavni organi vladajo človekovim možganom: »Zares smo najbednejši sužnji svojega želodca. Ne segajte po morali in pravičnosti, prijatelji, budno varujte svoj želodec in ga hranite skrbno in po pameti. Potem bosta prišli krepost in zadovoljstvo ter vladali v vašem srcu, ne da bi se vi za to kaj trudili.« Vprašanje prehrane ima veliko vlogo pri javnem spominu na osamosvojitve Slovenije. Prvi predsednik slovenske vlade, oziroma bolj točno,

predsednik izvršnega sveta prve večstrankarske vlade Lojze Peterle se je ob dvajsetletnici osamosvojitve spominjal, da so »po plebiscitu poslušali, da bomo travo jedli.« Tako se je spominjala tudi Komisija za pravičnost in mir, za svoje koncepte pravičnosti in miru posebej glasna izvidnica rimsko-katoliške Cerkve na Slovenskem, v izjavi ob trideseti obletnici plebiscita: »Tudi grožnje, da bomo »jedli travo«, niso zalegle. Bili smo pripravljeni na žrtve in odpovedi. Predvsem pa smo bili enotni in prvi zgled enotnosti so dali politiki.« Podobno se je spominjal pravnik in nekdanji ustavni sodnik Tone Jerovšek junija 2021, ki je jasno povedal, da je bila levica proti osamosvojitvi, hkrati pa je bil eden redkih, ki se je spomnil, da je bila slovenska politika v času osamosvojitve neenotna in da je bila enotnost zgolj trenutna. Na zgodbo o samostojni slovenski travi ni pozabil minister Zvonko Črnač iz *Slovenske demokratske stranke* (SDS) v nagovoru ob 30. obletnici samostojne države Slovenije v Pivki: »Takrat so nekateri, predvsem pripadniki opcije, ki jim samostojna država ni bila intimna opcija, strašili ljudi pred osamosvojitvijo na različne načine. Od tega, da bomo jedli travo, če postanemo samostojni, do tega, da itak nikamor ne bomo mogli, ker nas ne bo priznal nihče.«

Zdi se, gotovi pa ne moremo biti, da so omenjeni akterji povzeli travnato prisposodbo po besedilu *Politične priprave na osamosvojitve* Jožeta Pučnika iz leta 2002. Nekdanji vodja socialdemokratov in prvak Demosa si je alegorijo s travo in ostale izjave politikov, skeptičnih do osamosvojitve, razložil kot namerno strašenje prebivalstva in vnašanje zmede v sicer pregreto ozračje razpadanja Jugoslavije. Pučnik je izjavo o prehranjevanju s travo pravilno pripisal funkcionarju tedanje Liberalne stranke (ZSMS-LS) oziroma Liberalno-demokratske stranke (LDS) Miletu Šetincu. Ta je inkriminirano primerjavo izrekel 10. novembra 1990 na 14. (zadnjem) kongresu ZSMS-LS, ki je bil hkrati tudi prvi kongres LDS. Mile Šetinc je v govoru zatrdil, da suverenost Slovenije zanima LDS le toliko, kolikor omogoča udobno, spodobno in mirno življenje tudi tistih, ki niso ali ne želijo biti Slovenci. Šetinc ne bi jedel samo trave zgolj zaradi časti in ponosa, četudi je ta zgolj slovenska. Herojstvo bodo izbrali takrat, ko ne bodo imeli več svobodne izbire. V tem smislu naj bi bila LDS sredinska stranka.

Če je Šetinčeva izjava v popreproščen in ideološko preparirani različici ostala v javnem spominu, pa je nekoliko utonilo v brezno slovenske pozabe, da se je trava vpletla tudi v pestro skupščinsko dogajanje v mesecih pred plebiscitom leta 1990. Na skupni seji vseh treh zborov skupščine 21. novembra 1990 je Sonja

Lokar, poslanka Stranke demokratične prenovе, naslednice nekdanje Zveze komunistov Slovenije, izjavila naslednje: »Za svobodo in samostojnost Slovenije sem pripravljena, če je to potrebno, jesti, ne samo krompir, ampak tudi travo. Nikomur pa ne nameravam dovoliti, da bi ne samo mene, ampak vse ljudi v tej državi, potisnili v položaj, ko bomo travo jedli zaradi neumnosti, in ne zato, ker nismo imeli pametnejše izbire. Slabo pripravljen in samo v Demosove roke položen plebiscit, zame ne bi bil dovolj veliko jamstvo, da se nam ne bo zgodilo prav slednje. Zato: ZA plebiscit, vendar ne za kakršnegakoli.« Iz citata lahko razberemo, da je šlo pri morebitni konzumaciji trave predvsem za politično razpravo o naravi plebiscita, ne pa za nasprotovanje izrekanju na plebiscitu. Ni nenavadno, da se omenjena izjava v javnem spominu slovenske desnice ni ohranila, v nasprotju z znanimi solzami iste političarke ob odhodu slovenskih delegatov iz 14. kongresa Zveze komunistov Jugoslavije (ZKJ). Spomin je gotovo kreativen mehanizem, ampak za razmerje med želodcem in politiko v tem času je potrebno razjasniti naslednje vprašanje: od kod se je vzel krompir?

Omenjanje krompirja je v neposredni zvezi z meditiranjem poslanca Zelenih Slovenije Stanka Buserja na isti seji. Buser je zagovarjal odkrito besedo v zvezi s ceno osamosvojitve: »Kot sin malega kmeta naj povem naslednje, recimo, ljudem, bolj težko kot danes bomo težko živeli. Če pa bomo, bo to tudi naša usoda, vendar jim povejmo, da tisto hrano, ki jo bomo jedli, pa če bo tudi v oblicah krompir vsak dan brez mesa na mizi, bo ta krompir naš, ki smo ga pridelali na naših njivah. Prepričan sem, da bo ta krompir vsak dan debelejši in proti koncu, morda petih let, se bo našlo tudi meso ob tem krompirju. Pa še nekaj kot Zelen. Ta krompir in vso drugo hrano bomo pridelali tudi v zdravem okolju.«

Krompir je omenil tudi poslanec opozicijske LDS Mojmir Ocvirk, čigar priimek se sklada s tematiko razprave zgolj slučajno. Ocvirk ni bil navdušen nad pesimističnimi krompirjevimi primerjavami, ki so jih izrekli poslanci vladne strani: »Vprašanje suhega krompirja. Po dosedanjih izkušnjah v tem parlamentu me ne presenečajo take diskusije, kot smo jih danes že slišali, da bomo eno leto, dve leti jedli krompir, dokler dolgo ne bo bolje. Pričakujem do odločitve o referendumu oziroma plebiscitu, da mi Vlada seveda optimistično predstavi program, ki ga bom živel naslednje dve leti, tako da slovenski narod ne bo deležen ne vem kako velikega pomanjkanja.« Poslanec krščanskih demokratov Ciril Kolesnik se z Ocvirkovim mnenjem ni strinjal in je nasprotoval praznemu optimizmu, pri čemer je iz krompirja

prešel celo na celulozo: »Osebo raje jem krompir tudi pet let kot to, kar gospod Ocvirk predlaga, da bi jedli krompir in ob tem radiral stavek za stavkom iz optimističnega programa Izvršnega sveta in žvečil dobro ali slabo celulozo iz naših prestarih papirnic dve leti ali kaj podobnega.«

In kranjska klobasa, bistvo slovenskega žitja? V osamosvojitvenem parlamentu o njej sploh niso razpravljali, še izraz klobasa se je pojavljal predvsem v smislu »klobasati«. Izjemo predstavlja poslanec Socialno demokratske zveze Anton Tomažič v razpravi o plebiscitu. »Opozicija zahteva od vlade jasna in nedvoumna zagotovila, garancije, številke, podatke, da se nalije čistega vina,« je bil jasen Tomažič, »toda, če govorim v prisposodbi: to me spominja na kaznjence, ki je več desetletij trohnel v zaporu in sanjal o svobodi, ko pa pride dan izpustitve in mu odpro vrata v svet, pa začne pred temi odprtimi vrati mencati, si obračati žepe, spraševati, koliko zunaj stane klobasa s pivom, kdaj se je podražila, kako da je tako draga, kako kažejo napovedi na borzi, itd., kajti danes mi odpiramo Sloveniji vrata, vrata v svobodo. Svoboda pa je nekaj, kar se ne meri v procentih, niti v promilih.« Poleg klobase in piva je Tomažič skupščini nalil tudi čistega vina. Kratka raziskava digitaliziranih stenografskih zapisnikov je pokazala, da so si poslanci prve večstrankarske skupščine v obdobju 1990–1992 kar triinpetdesetkrat nalili čistega vina, medtem ko so o žganju molčali.

Glede na zgornje omembe bi utegnil študent zgodovine, ki bi delal diplomu iz kulinarčnih vidikov osamosvojitve, sklepati, da je bila slovenska pridobitev državne samostojnosti v znamenju trave, krompirja in celuloze. A kot se v politični zgodovini večkrat dogaja, stvari niso tako preproste. Novinarji Mladine so ob koncu novembra 1990 opravili kratko raziskavo o kulinariki kot viru poslanskih idej. Razpravo o hrani naj bi začel šef vlade v senci Emil Milan Pintar, ki je trdil, da stopnja usodnosti odločitve skupščine ne more biti enaka stopnji usodnosti fižolove juhe. Viktor Žakelj, šef socialistov, stranke, ki je plebiscit predlagala, pa je trdil, da se nacionalne mitologije ne da namazati na kruh.

Vse to se je pozabilo, v spominu politike je ostala le zelena trava. Podobno kot je v mojem spominu ostal grafit, ki je sredi devetdesetih let krasil vogal Masarykove in Šmartinske ceste v Ljubljani: »Ne bo sprave brez trave.« Ta trapasta, a ne povsem neutemeljena, kritika uveljavljene politike spomina v Sloveniji je relativno dolgo vztrajala na betonski ograji, dokler je ni dokončno povozil čas skupaj z betonom. Medtem je zelena travica politične desnice šele dobro zabrstela v novo življenje naučenih fraz.

IV.

Intimnost

»Ko sem začel pisati to knjigo, sem se odločil, da bom v vseh stvareh strogo resnicoljuben; in tako bo tudi, če bom moral v ta namen uporabiti neumne fraze,« se je v humoreski opravičeval Klapka Jerome, ko se je ujel pri ponavljanju pisateljskih klišejev. Če resnica ustreza neumni frazi, jo mora pisatelj izraziti z neumno frazo, je bil prepričan Jerome. V politiki je pogosto drugače, saj tu šele ponavljanje fraz ustvarja resnico. Ponavljanje v politiki ni šala, ampak težaško in dolgotrajno delo, delo in del tistega je, kar imenujemo populizem.

In ena takih najbolj ponavljajočih se fraz slovenskega političnega prostora je tista o osamosvojitvi kot intimni opciji. Fraza izvira iz citata, povzetega po intervjuju Milana Kučana za hrvaško revijo *Danas* proti koncu januarja 1990. Citat je ljubljansko *Delo* objavilo 31. januarja 1990. »O odcepitvi Slovenije od Jugoslavije je težko celo misliti, ker to ni nikoli bila moja najintimnejša opcija. Z njo se ne morem sprijazniti. Toda taka Jugoslavija za nikogar ni dobra,« je zaupal Kučan hrvaškim novinarjem v dnevih po odhodu slovenske delegacije s 14. kongresa ZKJ 22. januarja tistega leta. Milan Kučan osamosvojitve ni omenjal, govoril je o odcepitvi, kar seveda ni isto.

V tistih dneh je bila Slovenija že v predvolilni vročici. Koalicija Demos je 17. januarja sprejela *Deklaracijo o slovenski samoodločbi*, v kateri se je zavzemala za »oblikovanje novih izhodišč za sožitje jugoslovanskih narodov.« Na deklaracijo demokratične opozicije naj bi vplivale »globoke politične spremembe v Vzhodni Evropi in nove ideje o prihodnji Evropski konfederaciji.« Ponovili so zahteve *Majniške deklaracije* o »suvereni državi slovenskega naroda«, ki se sama odloča o povezavah z »južnoslovanskimi in drugimi narodi«. Slovenska država je »lahko utemeljena le na spoštovanju človekovih pravic,« so bili jasni pri Demosu. Našteli so tri prednostne politične naloge: svobodne in poštene volitve aprila 1990; referendum, ki bo slovenskemu narodu omogočil določiti naravo svoje države in plebiscit, s katerim bodo lahko Slovenci svobodno izrazili svojo voljo. Zapisali so: »Slovenska združena opozicija se zavzema za konfederacijo suverene Republike Slovenije z drugimi jugoslovanskimi narodi.«

Nato je 9. februarja 1990 Jože Pučnik obiskal politične predstavnike koroških Slovencev v Celovcu, kjer je predstavil Demosov program. Poleg odstranitve »enopartijskega komunističnega režima«, je izpostavil tudi »spremembo

položaja Slovenije v Jugoslaviji v smislu konfederacije.« Spregovoril je tudi o »vse polno nesporazumih« s sobesedniki v tujini, ki menijo, da je Demos proti evropskemu pojmu federacije in da navija za izstop iz Jugoslavije v obdobju, ko se vsa Evropa združuje.

Na eni strani imamo torej Kučana, ki se ne more sprijazniti z odcepitvijo, na drugi strani pa Pučnika, ki bi spremenil Jugoslavijo v konfederacijo. Kučanov intervju v ugledni zagrebški reviji je bil namenjen jugoslovanski publiki, medtem ko je Pučnik pihal na dušo slovenskim zamejcem v Avstriji. Tako kot je jugoslovanska javnost različnih nazorov in izvorov v tem obdobju z upravičenim strahom gledala na slovensko osamosvajanje, tako je tudi slovensko zamejsko skupnost upravičeno skrbela izguba Jugoslavije kot zaščitnice njihovih interesov in pravic. Pri obeh izjavah ni pomembno le kdo in kdaj jih je izrekel, ampak tudi komu sta bili namenjeni. Najbrž bi bilo tudi prenačljeno trditi, da Pučniku in Kučanu osamosvojitve ni bila intimna opcija, bi pa lahko zaključili, da se januarja 1990 niti Kučan niti Pučnik nista odkrito in javno zavzemala za popolno neodvisnost Slovenije. Že iz Demosove deklaracije lahko sklepamo, da opozicija ni strogo ločevala osamosvojitve od Jugoslavije, čeprav v obliki ohlapne konfederalne zveze in (najverjetneje) kot nujno prehodno fazo. Kučan je zavračal odcepitev, tega izraza so se v Demosu prav tako izogibali. Gotovo ni bilo slučajno, da so demosovci govorili o konfederaciji Republike Slovenije z drugimi narodi, ne pa republikami. S tem niso samo poistovetili slovenskega naroda s slovensko republiko oziroma državo, o čemer je v Sloveniji vladalo soglasje, ampak so ponujali roko tudi tistim nacionalistom v Jugoslaviji, ki so hrepeneli po reviziji republiških meja: Narodi so tiste entitete, ki se bodo dogovarjale, ne pa v avnojske meje ujete republike Jugoslavije. Meje Republike Slovenije so imeli seveda za nedotakljive.

Kot so ugotavljali komentatorji *Mladine* 26. januarja 1990, se je Demos s to deklaracijo oddaljil od prvotnega stališča *Majniške deklaracije*, ki naj bi neposredno zahtevala samostojnost Slovenije. Pavel Gantar si je to potezo razlagal z nenaklonjenim stališčem Demosovih političnih prijateljev zunaj Jugoslavije do »enostranskih odločitev« in s predvolilnim taktiziranjem. Slovenci bi sicer radi samostojno Slovenjo, vendar brez nehotenih posledic in negotovosti. Po navedbah Mihe Kovača je revija *Novosti* objavila intervjuje z Jožetom Pučnikom, Franjom Tuđmanom in Vukom Draškovićem, torej s tedaj najvidnejšimi zagovorniki konfederalne ureditve v Jugoslaviji. Po mnenju Pučnika bi lahko s konfederalno ureditvijo rešili vse jugoslovanske težave.

Drašković in Tuđman pa sta predvsem izpostavljala revizijo meja Srbije in Hrvaške. »Sklep je jasen,« je razmišljal Kovač: »konfederacija Jugoslavije pomeni državljansko vojno med Srbi in Hrvati in ne bo ga zidu, ki bi bil dovolj visok, da bi preprečil pljuskanje krvi čez Sotlo.« Kritični novinar seveda ni predlagal rešitev, saj zakaj pa naj bi jih, je pa po drugi strani kritiziral tudi slovenske komuniste. Predsedstvo slovenske ZK je ob izbruhu množičnih demonstracij na Kosovu izrazilo mnenje, da bi morala na Kosovu večje pristojnosti dobiti federacija. Kovač je izjavo opredelil kot licemerno: ZKS na svojem ozemlju ne dopušča intervencije federacije, na Kosovu pa jo zahteva. »Drugače povedano, če smo že za konfederacijo, se imamo sicer pravico zgražati nad kršenjem človekovih pravic na Kosovu, prav nobene pravice pa nimamo soliti pamet Srbom ali zahtevati, da zvezna država na Kosovu intervenira.«

Zgornji primeri kažejo torej predvsem, da v razmerah razpadajoče jugoslovanske federacije, pluralizacije jugoslovanskega političnega prostora in razmaha konkurenčnih nacionalističnih projektov v politični praksi ni bilo povsem jasno, kaj samostojnost sploh pomeni. Samostojnost ni bila ena, možnih samostojnosti je bilo več, vse pa so lebdele nekje med raskavo pokrajino resničnosti in horizontom želja v jutranji zarji neskončnih možnosti.

Toliko o dogajanju v prvih mesecih prelomnega leta 1990. Nazaj k spominu. Kučanova izjava je ponovno oživila v slovenskem medijskem prostoru 3. julija 2011, ko je portal MMC RTV SLO pod uredništvom Uroša Urbanije objavil različne izjave, ki so jih politiki leta 1990 podali o odcepitvi Slovenije. Izjavo so sicer korektno povzeli, vendar niso omenili, da je *Delo* izjavo povzelo po zagrebški reviji. Tudi druge izjave politikov so objavili brez konteksta, vendar v kronološkem vrstnem redu. Pučnikova izjava ni imela te sreče, ali smole, kakor se vzame. Ostala je zakopana v starih časopisih, medtem je Kučanova krilatica v objemu populistične desnice pridobivala status splošno priznanega dejstva. Ob trideseti obletnici osamosvojitve so do Jugoslavije in »starega režima« kritični mediji ter politiki tekmovali v omenjanju »drugih«, ki jim osamosvojitve ni intimna opcija. V osrednjem intervjuju ob tridesetletnici osamosvojitve je Janez Janša poudaril, da ločnica v slovenski politiki ni med Kučanom in Janšo, ampak med »tistimi, ki jim je bila slovenska osamosvojitve intimna opcija, in med tistimi, ki jim slovenska osamosvojitve ni bila intimna opcija. In ta, na nek način najprej spopad za intimno opcijo, kasneje pa z interpretacijo, se vleče še danes.« Omenjeni trizem se je tako razširili preko družbenih omrežij, da je prebil mehurček populistične desnice.

Družbenokritični urednik in komparativist Aljoša Harlamov je na primer v podcastu *Metina lista* kritiziral vladajočo kulturno politiko s parafrazo, »da jim branje ni intimna opcija.«

Z nekaj poredne domišljije si lahko predstavljamo, da bi lahko iz konteksta izvzeto Pučnikovo izjavo interpretirali kot nasprotovanje osamosvojitvi Slovenije. Kar bi bila seveda velika neumnost. Pučniku bi težko očitali pomanjkanje navdušenja za samostojno Slovenijo, kvečjemu obratno. Glede na politično delovanje in javno udejstvovanje obeh akterjev lahko tvegamo interpretacijo, da je bila Pučniku bližja neodvisna Slovenija, Kučanu pa preurejena, v Evropsko skupnost vključena »jugoslovanska zveza« z jasno suverenostjo Slovenije. Razpravljanje o intimi in osamosvojitvi skriva drugo dilemo: ali je samostojnost Slovenije, torej neodvisna država Slovenija, absolutna vrednota? Ker gre za moralistični in normativni govor, se postavlja vprašanje, ali je bilo zavzemanje za popolno osamosvojitve vedno dobro in zavzemanje za druge rešitve, ki bi ohranile nekakšno jugoslovansko zvezo in bi ne bi rodile krvavih vojn, vedno in povsod slabo? Populistična desnica ima na ta vprašanja jasne odgovore. Poleg tega vsiljuje predpostavko, da je spomin na socialistično Jugoslavijo nezdržljiv s spominom na demokratizacijo in osamosvajanje Slovenije. Spominjanje na samovoljno dejanje upravnih organov Republike Slovenije, namreč izbris iz registra stalnega prebivalstva, kviri nedolžnost osamosvojitve, zato je skrajno nezaželeno. Z vztrajanjem pri svetosti osamosvojitve politični razred zakriva aktualna in za slovensko politiko nelagodna vprašanja: kaj samostojna in neodvisna država danes sploh pomeni? Koliko je zares neodvisna? Lahko pereča vprašanja sodobnega sveta zares rešujemo neodvisno kot samostojna država? Je federacija nujno nekaj slabega? Si lahko predstavljamo Evropsko unijo kot federacijo? Bi bila država Slovenija v evropski federaciji na boljšem kot v sedanji uniji? Kaj bo, če unija razpade? Bo Slovenija bolj ali manj samostojna?

IV.

Država

»Poročeni možje imajo žene, in kažejo, ko da jih ne potrebujejo; a mladi samci kriče, da si jih ne morejo dobiti. Ubogi ljudje, ki vzdržujejo komaj sami sebe, imajo po osem čvrstih otrok. Bogati stari pari, ki nimajo nikogar, da bi mu

zapustili svoje premoženje, umrejo brez otrok. Potem pa vzemimo dekleta s snubci. Dekleta, ki imajo snubce, jih nikoli ne marajo. Pravijo, da bi bile rajši brez njih, da jih jeze in naj sploh gredo in snubijo gospodično Smithovo ali gospodično Brownovo, ki sta grdi in že priletni in ki nimata nobenih snubcev. One same pa ne potrebujejo snubcev, saj se sploh ne nameravajo poročiti.« Ko ljudje dobijo kar želijo, ugotovijo, da si tega zares ne želijo. To je Klapka Jerome dobro vedel. Prav tako se je zavedal, da gre za univerzalno človeško lastnost, ki je tako komična kot tragična.

Breme lastne države ni lahko, jermena odgovornosti režejo v hrbet. Tudi čolnarjenje onih prijateljev in psa po Temzi ni bilo tako lahko, kot so si predstavljali angleški gizdalini. Večkrat jih je prijelo, da bi potovanje kar prekinili. In kam naj mi s spominom na državo, ki je ob svojem nastanku obljubljala blaginjo, demokracijo, vladavino prava in zaščito človekovih pravic? Zakaj je ta spomin tako neznosen za velik del slovenske politike in tedanje akterje? Odgovor je nemara v razumevanju pojma države: barviti spomini na idealistične zaobljube mlade države ovirajo proces osamosvajanja čiste oblasti od te iste države. Državo kot škripajoči ustavni mehanizem, kjer se oblast razliva med vejami oblasti in podsistemi in jo vsaj malo usmerjajo načela preverjanja in ravnovesja, nadomešča država kot gojišče za rast neustavnih, tudi avtoritarnih oblastnih kultur.

A zbrani in skupni spomin, pa tudi, kot v mojem primeru, povsem osebni spomin na osamosvajanje Slovenije in ustvarjanje idealne države Slovenije ima lahko velik potencial za boljši svet: država Slovenija je lahko pomemben del rešitev za izzive prihodnosti. Lahko jo zahtevamo nazaj. Za začetek si lahko preberemo ustavo.

Viri in literatura

»Deklaracija o slovenski samoodločbi.« *Delo* (18. 1. 1990) 3.

»Sonja bi jedla travo.« *Mladina* (27. 11. 1990) 21.

»Taka Jugoslavija za nikogar ni dobra.« *Delo* (31. 1. 1990) 5.

Drnovšek, Janez, *Moja resnica. Jugoslavija 1989 – Slovenija 1991* (Ljubljana 1996).

Gantar, Pavel, Demos in Slovenija, *Mladina* (26. 1. 1990) 11.

Janša, Janez, Na svoji strani. Zbornik. *Časopis za kritiko znanosti* 16/113–114 (1988).

Janša, Janez, *Okopi. Pot slovenske države 1992–1994* (Ljubljana 1994).

Janša, Janez, *Premiki. Nastajanje in obramba slovenske države 1988–1992* (Ljubljana 1992).

- Jerome Klapka, Jerome, *Trije možje v čolnu, da o psu niti ne govorimo* (Ljubljana 1972).
- Kansteiner, Wulf, Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies, *History and Theory* 41/2 (2002) 179–197.
- Korpus parlamentarnih razprav Državnega zbora Republike Slovenije 1990–2018, *clarin.si, kontekst*, <https://www.clarin.si/kontext/query?corpname=siparl20>, 20. 11. 2021.
- Kovač, Miha, Demos in Jugoslavija, *Mladina* (26. 1. 1990) 12.
- Kovač, Miha, Licemerni Komunisti, *Mladina* (2. 2. 1990) 10.
- Levica je bila proti, travo bomo jedli, če gremo iz Jugoslavije, *reporter.si* (20. 6. 2021), https://reporter.si/clanek/izjava-dneva/levica-je-bila-proti-travo-bomo-jedli-ce-gremo-iz-jugoslavije-883067?fb_comment_id=4372178752795024_4372629852749914, 20. 11. 2021.
- Mouffe, Chantal, *For a Left Populism* (London, Verso 2018).
- Nora, Pierre, *Realms of memory. Rethinking the French past* (New York 1996).
- Olick, Jeffrey K., Collective Memory: The Two Cultures, *Sociological Theory* 17/3 (1999) 333–348.
- Pesek, Rosvita, Janša: V slovenski politiki sta dva svetova, *MMC RTV SLO* (31. 8. 2021), <https://www.rtvlo.si/slovenija/30-let/pogovori/jansa-v-slovenski-politiki-sta-dva-svetova/534699>, 5. 1. 2022.
- Pirnat, Katja, Masten Aljoša, Peterle: Po plebiscitu smo poslušali, da bomo travo jedli, *MMC RTV SLO* (24. 6. 2011), <https://www.rtvlo.si/slovenija/peterle-po-plebiscitu-smo-poslusali-da-bomo-travo-jedli/260542>, 20. 11. 2021.
- Pirnat, Katja, Preberite izjave - kaj so politiki leta 1990 rekli o odcepitvi Slovenije, *MMC RTV SLO* (3. 7. 2011), <https://www.rtvlo.si/slovenija/preberite-izjave-kaj-so-politiki leta-1990-rekli-o-odcepitvi-slovenije/261128>, 5. 1. 2022.
- Pučnik, Jože, Oligarhija ali infrastruktura, *Nova revija* 5/52–53 (1986) 1397–1415.
- Rupel, Dimitrij, *Skrivnost države. Spomini na domače in zunanje zadeve 1989–1992* (Ljubljana 1992).
- Stres, Anton, Izjava Komisije Pravičnost in mir ob trideseti obletnici slovenskega plebiscita, *Katoliška cerkev*, <https://katoliska-cerkev.si/izjava-komisije-pravicnost-in-mir-ob-trideseti-obletnici-slovenskega-plebiscita>, 20. 11. 2021.
- Šircelj, Jože, Opozicija je slovenski partiji bližje kot srbski komunisti, *Delo* (10. 2. 1990) 16.
- Urbančič, Ivo, Pismo o krizi, *Nova revija* 5/54–55–56 (1986) 1787–1803.



Roman Kuhar

KRAJI MAVRIČNEGA SPOMINA

Preden odidem iz Opna, se na cesti še enkrat ozrem nazaj.
Vidim ljudi, ki so potolčeni. Ranjeni in razčlovečeni.
Ta večer ne gre brez solz.
A hkrati vidim ljudi, ki jih to ne bo potolklo do tal.
Vajeni so udarcev po glavi. Praznih obljub.
Vajeni so tega, da jih žejne pripeljejo čez lužo.
Vidim ljudi s trdo kožo.
Ne, to ni konec zgodbe. Nikakor. Peder ne pozebe.

Open.dnevnik, na referendumsko nedeljo 25. marca 2012,
ko je zavrjen predlog novega Družinskega zakonika.

Uvodno nelagodje

Zanimivo je, skorajda kontradiktorno, da v kraje spominjanja, kot jih razume francoski zgodovinar Pierre Nora in kot jih na ravni nacionalnega spomina in konstrukcije nacionalne identitete zastavlja pričujoča knjiga, vključujemo spominsko naracijo LGBT-skupnosti v Sloveniji. Biti neheteroseksualen, tako v smislu posameznikove identitete kot v smislu simbolnih elementov, na katerih je zgrajen spomin naroda, je pogosto veljalo za nekaj, kar je po definiciji antiteza naroda ali narod domnevno celo ogroža. Tovrstna heteronormativna konstrukcija naroda sicer

ni v ničemer specifična za Slovenijo, saj je bolj ali manj univerzalno prisotna v spominskih naracijah celotnega zahodnega sveta. Narod je v nacionalističnih in populističnih politikah konstruiran kot esencialistično dejstvo, utemeljeno v heteronormativnem imaginariju družine, doma, ognjišča, »krvi, ki ni voda«, tudi ženske, ki rojeva sinove naroda, in tako naprej.

Znotraj tovrstnega imaginarija je homoseksualnost lahko razumljena kot oblika nezvestobe narodu in državi. V času železne zaves, na primer, je bila obtožba homoseksualnosti priročno orodje obračunavanja s političnimi nasprotniki. McCartyjevo histerično preganjanje domnevnih homoseksualcev iz ameriških vladnih služb v petdesetih letih 20. stoletja je tipičen primer tovrstne politike. Pregarjali so jih, ker naj bi bili domnevni sovjetski špijuni. V Sovjetski zvezi pa so jih, nasprotno, razumeli za disidente, ki spodbujajo socialistični projekt. Konec šestdesetih se je število aretacij in obsodb homoseksualcev v Sovjetski zvezi več kot podvojilo, saj je bilo zaradi propada ideološkega soglasja po invaziji na Češkoslovaško leta 1968 potrebno utišati disidente.

Tudi v nekdanji Jugoslaviji, kjer je bila moška homoseksualnost kaznivo dejanje do konca sedemdesetih, v nekaterih republikah pa še po razpadu države, so z obtožbo homoseksualnosti odstranili kakšen moteč element, kot so bili, na primer, katoliški duhovniki. V eni od takih sodb iz leta 1949 na okrožnem sodišču v Ljubljani je sodnik o duhovniku, ki je bil obtožen »nenaravnega občevanja«, zapisal: »Upoštevajoč verska čustva, ki so med delom našega naroda še globoko zakoreninjena, je razumljivo, da je obdolžencu uspelo zavesti dijake k nemoralnim dejanjem v svrhu zadovoljitve svojega nenormalnega spolnega nagona. [...] Značilno pa je, da se baš tako moralno pokvarjeni ljudje protivijo pozitivni graditvi naše države in bolj ali manj odkrito pristopajo na pozicije sovražnikov naše oblasti.« Duhovnik je dejanja priznal, v svoj zagovor pa kritiziral Cerkev, izpostavil dvom v obstoj boga in obljubil, da bo izstopil iz Rimskokatoliške cerkve, če bo oproščen. Ker je bil obtožen še nekaterih drugih kaznivih dejanj, je bil obsojen na sedem let in šest mesecev zapora.

Neheteroseksualnost kot nekaj, kar prestopa meje nacionalnega imaginarija, ni zgolj stvar preteklosti. Svet zahodnih demokracij je sicer v drugi polovici devetdesetih 20. stoletja, predvsem pa v začetku novega tisočletja vzpostavil nekaj, kar se je do pred kratkim zdelo kot neustavljiv proces demokratizacij politik na področju seksualnosti in spola, a vzpon radikalnih desnih populističnih politik v začetku 21. stoletja, npr. gibanja proti t.i. teoriji

spola, predstavlja pomembno grožnjo doseženim civilizacijskim standardom enakosti spolov in enake obravnave ne glede na spolno usmerjenost ali spolno identiteto posameznika oziroma posameznice.

Po drugi strani so se zgodili tudi premiki, ki v nekatere nacionalne imaginarije vključujejo izbrane posameznike iz LGBT-skupnosti. Omenimo naj samo britanskega matematika Alana Turinga, ki je med drugo svetovno vojno razvozlal kodirana sporočila nacistov in s tem bistveno pripomogel k njihovemu porazu, po vojni pa je bil obtožen homoseksualnosti. Sodišče mu je dalo na voljo zaporno kazen ali kemično kastracijo. Izbral je slednjo, kmalu za tem pa je storil samomor. Britanska kraljica se mu je uradno opravičila leta 2013 in ga s tem rehabilitirala v britanski nacionalni spomin. V Sloveniji, nasprotno, tovrstnih razširitev (še) ne poznamo. Res je, da je bila leta 2002 na pobudo sorodnikov razveljavljena sodba iz leta 1949, v kateri sta bila Vitomil Zupan in Jože Brejc (Jože Javoršek) obtožena protidržavnega delovanja in »zločinov zoper javno moralo«, vključno s homoseksualnimi orgijami, a hkrati še naprej ostajajo burne in dolgoletne polemike o zasebnih življenjih nekaterih vidnih posameznikov in posameznic. Med njimi zagotovo izstopa boj za interpretacijo o popotnici in pisateljici Almi Karlin, kjer je njeno domnevno lezbično razmerje s Theo Gammelin v uradnih podobah pogosto izbrisano kot nemogoče in neresnično, čeprav ne obstajajo trdni dokazi ne za eno ne drugo interpretacijo. Težava je torej v tem, da je v heteronormativnem imaginariju potencialna lezbična interpretacija apriori izključena.

Premiki v smer vključevanja LGBT-skupnosti v zahodnem svetu so ponekod privedli do novega fenomena, ki ga ameriška sociologinja Jasbir K. Puar opredeli kot homonacionalizem. Gre za instrumentalizacijo človekovih pravic LGBT-skupnosti, ki postanejo del neoliberalnega imaginarija, parade ponosa pa nacionalni praznik, ki ga dodobra izkorišča globalni (in lokalni) kapital. Vendar pa je tovrstna mainstreamizacija LGBT-skupnosti v (nacionalističnih) politikah teh držav lahko tudi platforma za izključevanje Drugih, najpogosteje imigrantskih skupnosti. Politike enakosti spolov in seksualnega liberalizma so tako postale, ugotavlja francoski sociolog Eric Fassin, lakmusov papir za selekcijo imigrantov: homonacionalistična mantra je, da potrebujemo protiimigrantske politike, saj bo sicer ogrožena »naša« LGBT-skupnost in, kakopak, »naše ženske«. Tako je zaščita pravic ene manjšine zlorabljen za izključitev druge manjšine, kar je tipična značilnost sodobnih populističnih politik. Ta, poudarja Mojca Pajnik, medijska teoretičarka, pogosto deluje z

navidezno demokratične perspektive: z zagovarjanjem liberalnih vrednot zahodne demokracije, v prvi vrsti človekovih pravic, le-te priznava selektivno, tj. človekove pravice gejev in lezbijk proti človekovim pravicam muslimanov, človekove pravice žensk proti človekovim pravicam migrantov in podobno.

Slovenijo bi težko uvrstili med države, kjer se pojavlja homonacionalizem. Večletna razprava o družinskem zakoniku, vključujoč oba referendum v letih 2012 in 2015, na katerih so državljanke in državljani zavrnil enake pravice in možnosti istospolnih parov in istospolnih družin, je bila eksplicitno prežeta s heternormativnimi (nacionalističnimi) argumenti. Že v svojem uvodnem nagovoru v parlamentu dne 12. oktobra 2009 je Aleš Primc, vodja *Civilne iniciative za družino in pravice otrok*, pozneje preimenovane v iniciativo *Za otroke gre*, poudaril, da je njihova naloga rešitev družine in zaščita otrok pred homoseksualci in njihovimi zahtevami po enakih pravicah, saj naj bi se Slovenija soočala z »demografsko zimo«, biološki ali posvojeni otroci istospolnih parov pa očitno niso primeren gradnik nacionalnega tkiva. »To moramo narediti,« je poudaril, »zaradi naše prihodnosti, če hočemo, da kot narod, družba, kultura, da, tudi civilizacija, preživimo. Še nekomu smo dolžni ta boj – našim prednikom. Če bi oni tako razmišljali, kot razmišljajo predlagatelji spornega družinskega zakonika in organizacije istospolno usmerjenih, danes nobenega od nas ne bi bilo tukaj.«

Na ta način so bili homoseksualci v Sloveniji skozi boj za »naše otroke« konstituirani ne zgolj kot Drugi znotraj naroda, pač pa tudi kot Drugi, ki je proti narodu. To »dvojno naravo« homoseksualca razkriva tudi dejstvo, da so parade ponosa, predvsem v »mladih demokracijah«, pogosto tarče nacionalističnih skupin, ki homoseksualnost razumejo kot, če se izrazim z besedami nekdanjega predsednika Slovenskega zdravniškega društva, Antona Dolenca, »izrodek družbe« in »mrtva veja na živem drevesu življenja«. V vzhodni Evropi so najbolj neposredna sodobna slika tovrstnega razumevanja LGBT-skupnosti kot ogrožujoče narodu t. i. »območja, osvobojena LGBT-ideologije« na Poljskem, ki so ob podpori stranke Prawo i Sprawiedliwość (PiS), tj. Pravo in pravičnost, vzpostavljena v več kot osemdesetih občinah in pokrajinah predvsem na jugu Poljske.

Z nekaj posploševanja bi lahko postavili tezo, da so v določenih delih zahodnega sveta pravice gejev in lezbijk zlorabljene za izključevanje Drugih, medtem ko so drugod, predvsem v nekaterih delih vzhodne Evrope, Drugi pravzaprav geji in lezbijke sami, so tisti element, ki ga ni mogoče umestiti v post-socialistično

družbo, ki je (občasno) ponosna na svojo homofobijo. Vprašanje torej ni, kje so LGBT-osebe in alternativna kultura v dominantnem nacionalnem spominu in konstrukciji nacionalne identitete, odgovor je pač na dlani, namreč na njenem zavržnem robu oziroma onkraj njega, pač pa, kje bi lahko bile oziroma bi morale biti oziroma kakšne alternative nacionalnemu kolektivnemu spominu ustvarjajo manjšinska kolektivna pomnjenja.

I.

Dvojna identifikacija prek meja naroda

Medtem ko imajo nacionalne skupnosti praviloma le lastno, na sebe nanašajočo se identifikacijo, je za manjšinske skupnosti, z izjemo morda trdno zasidranih in zaprtih etničnih in religioznih skupin, značilna dvojna identifikacija, tj. nacionalna in transnacionalna. LGBT-skupnost je v kontekstu prostorov spominjanja in konstrukcije nacionalne identitete posebnost prav zato, ker nujno preči nacionalne meje. Čeprav je vedno možno rekonstruirati naracijo LGBT-skupnosti znotraj določenih nacionalnih meja, se ta vendarle skorajda po definiciji vedno vpenja širše.

Referenčna točka LGBT-gibanja v zahodnem svetu je ameriška zgodovina tega gibanja, ki svoj razmah doživi po drugi svetovni vojni, in predvsem prelomni Stonewallski upor leta 1969 v New Yorku. Ta v svetovnem merilu predstavlja začetek modernega gejevskega in lezbičnega gibanja in spremembo dotedanje asimilacijske politike v bolj radikalno in neizprosno politiko, ki ne moleduje več za družbeno vključitev LGBT-oseb, pač pa to brezkompromisno zahteva. Ta pristop, značilen za zgodnja sedemdeseta leta v ZDA, spodbuja politiko razkritja, zahteva demedikalizacijo homoseksualnosti in stavi na vidnost skupnosti. Po vzoru uspehov drugega vala feminizma in predvsem gibanja temnopoltih za državljanske pravice se postopoma preoblikuje v tipično identitetno gibanje, kakršnega poznamo tudi v Sloveniji.

Če je Stonewallski upor nekaj, s čimer se danes hranijo zgodovinske naracije LGBT-gibanj v (zahodnem) svetu, tudi v Sloveniji, ni nobenega dvoma, da gre hkrati tudi za obliko kulturne kolonizacije skozi ameriško pop kulturo, vključno z najbolj prepoznavnim znakom skupnosti, tj. mavrično zastavo. Tudi za del LGBT-gibanja v Sloveniji so ameriške ali anglosaške reference okvir, znotraj katerega se oblikujejo specifične, čeprav pogosto po zahodnih

modelih oblikovanje nacionalne spominske naracije. Pri tem bogata ameriška LGBT-ikonografija, ki posameznikom nudi možnost identifikacije v kontekstu, v katerem povsem umanjkaajo nacionalne točke identifikacije, nujno ne vodi v kulturno uniformnost in homogenost. Kulturni znaki, jezik, identitete, ki jih producira zahodni svet, lokalne oziroma nacionalne skupnosti vsaj potencialno lahko predrugačijo, prepletejo z nacionalnimi pomeni, kar vodi v vsaj določeno mero kulturne heterogenosti. A to je le potencial, ki v globaliziranem svetu vse redkeje zaustavlja kolonialistično moč ameriških diskurzov, konceptov in politik.

Čeprav se mitičnost Stonewallskega upora vse bolj prevprašuje skozi včasih povsem neproduktivne razprave o tem, kdo je vrgel prvi kamen, in pomembne razprave o tem, katere identitete so bile v konstrukciji tega kraja spominjanja izbrisane, kakopak osebe na marginah LGBT-gibanja, namreč ženske, temnopolte LGBT-osebe, transspolne osebe itd., se zdi, da se moč ameriških referenc v sodobnosti zgolj ojačuje. Kljub temu obstajajo dobri primeri kulturne heterogenosti, kot je slovenski LGBT-sleng, ki v marsičem sicer temelji na ameriški terminologiji, a v slovenski LGBT-skupnosti dobiva specifične »nacionalne« konotacije (npr. *closet* (ang. omara, simbolno: prostor skrivanja svoje spolne usmerjenosti) v slovenščino prevajamo kot *klozet* (arhaična slovenska beseda za stranišče, ki znotraj skupnosti dobi enak simbolni pomen kot angleški »closet«).

Zanimivo je, da ameriška ikonografija in jezik nista v ospredju začetkov LGBT-gibanja v Sloveniji leta 1984, pač pa se pomemben del takratnih referenc navezuje na evropski, predvsem nemški prostor, kjer se na prelomu iz 19. v 20. stoletje tudi pojavijo prvi zametki tega, čemur danes rečemo LGBT-gibanje. Nenazadnje se prva gejevska organizacija v Sloveniji, ki je tudi prva tovrstna organizacija v nekdanji Jugoslaviji in v srednji Evropi, imenuje Magnus, po Magnusu Hirschfeldu, nemškemu znanstveniku, zdravniku, Judu, feministu, geju, ki konec 19. in v začetku 20. stoletja v Berlinu postavi pomembne temelje raziskovanju seksualnosti in zagovarja znanost kot tisto, ki bo odpravila predsodke. Hirschfeldov vpliv na slovenski prostor ni mogoče zanikati že v »njegovem času«, saj prva knjiga o homoseksualnosti v slovenskem jeziku z naslovom »Homoseksualnost«, ki jo v samozaložbi leta 1926 izda avtor pod psevdonimom Vindex, v marsičem povzema prav njegove ugotovitve iz knjige *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes* iz leta 1914. Po mnenju ustanovitelja sekcije Magnus, enega izmed pionirjev slovenskega gejevskega

gibanja, psihologa Bogdana Lešnika, se slovensko LGBT-gibanje na začetku sploh ni veliko ukvarjalo »s tistim, kar so bile tedaj aktualne preokupacije gejevsko-lezbičnih gibanj na Zahodu. Mi smo imeli svoje. Samo tu in tam smo pobrali kakšno ključno besedo in jo vstavili v svoj kontekst.«

II.

Začetki gibanja

Leta 1984 je v Ljubljani potekal prvi festival Magnus, festival homoseksualne kulture, ki ni povzročil posebnega odziva javnosti ali medijev. Čeprav je bil to vstop predvsem gejevske in manj lezbične skupnosti v javnost, slednji se bolj eksplicitno zgodi leta 1987 z objavo posebne priloge revije Mladine »Ljubimo ženske«, je ta večinoma ostal neopažen. Vzpostavitev roza večerov v klubu K4 v tem času je sicer pomenila močno referenčno točko za LGBT-skupnost ne samo v Sloveniji, pač pa tudi širše v Jugoslaviji. V nedeljski Roza K4 so namreč hodili tudi ljudje iz drugih jugoslovanskih republik, s čimer se je utrjevala podoba Slovenije kot najbolj liberalne republike v Jugoslaviji, a nastajajoče LGBT-gibanje je bilo del širše zgodbe novih družbenih gibanj v osemdesetih v Sloveniji in, kot poudarja Lešnik, del takratne kulture prečenja meja. Magnus je nastal »v družbenih okoliščinah, ko je bilo prekoračevanje meja vsakdanja praksa. V marsikaterem pogledu, če ne v vseh. Veliko smo hodili čez mejo in ilegalno prenašali različne stvari,« pojasnjuje Lešnik. »Drugo prekoračevanje meja je zadevalo notranjo politiko. Izrekali smo se o temeljnih vprašanjih tako rekoč kot pristojna instanca. Tretje prekoračevanje se je dogajalo znotraj gibanj. Nova družbena gibanja so takrat delovala kot eno samo gibanje. Notranje meje so bile izrazito ohlapne. Podobno smo mislili seksualnost – prekoračimo meje spolne usmerjenosti in živimo svojo seksualnost ne glede na definicije«.

Gejevskemu in lezbičnemu gibanju v osemdesetih je uspelo premakniti vprašanje homoseksualnosti iz medicinsko-psihiatričnih okvirov, ki so v Sloveniji prevladovali v sedemdesetih letih, v kontekst kulture in politike. Proces demedikalizacije je bil dolg in naporen, a vendarle je slednjič le postalo jasno, da homoseksualnosti ni zgolj stvar posameznikove psihologije, pač pa ima tudi pomembne kulturne in politične dimezije. K temu so seveda prispevale prve umestitve vprašanja homoseksualnost v aktualni politični

kontekst, kot je bil na primer javni manifest združenja Magnus leta 1986, s katerim so zahtevali spremembo jugoslovanske ustave tako, da bi ta vključevala prepoved diskriminacije na podlagi spolne usmerjenosti. Zahtevali so tudi, da mora jugoslovanska oblast homoseksualnost dekriminlizirati v Srbiji, Bosni in Makedoniji in protestirati pri tistih državah, kot so Romunija, Sovjetska zveza, Kuba in Iran, kjer so homoseksualce še vedno preganjali. Zahtevali so tudi uvrstitev homoseksualnosti kot teme v šolski kurikulum, v katerem naj bi bila homoseksualnost obravnavana enakovredno heteroseksualnosti. Čeprav te zahteve niso bile nikoli uresničene, so takšni posegi v politično sfero prispevali k večji prepoznavnosti gejevske in lezbične skupnostni v medijskem, kulturnem in političnem prostoru bivše države.

Do prelomnega trenutka v smislu mainstreamizacije teme homoseksualnosti v javnem prostoru nekdanje Jugoslavije je prišlo leta 1987. Petindvajsetega maja 1987, na Dan mladosti, bi v Ljubljani morali otvoriti četrti festival Magnus. Ob datum začetka festivala so se najprej spotaknili srbski mediji. Beogradski časnik *Politika* je pompozno poročal, da »nihče v Ljubljani ni zaskrbljen zaradi zbiranja homoseksualcev« in »nikogar ne moti, da se festival začne 25. maja.« Avtorica teksta je srbske bralke in bralce seznanila z zanjo presenetljivim dejstvom, da se v Ljubljani nihče ne norčuje iz homoseksualcev: »V Ljubljani se nihče ne vznemirja zaradi zbora homoseksualcev in ‚Magnus gejev‘. [...] Ves ta homoseksualni vik in krik pa v Ljubljani ni novost, saj že četrtič gosti homoseksualce ter njihove spremljevalce in spremljevalke, vsekakor pa je letos novo to, da se festival začneja 25. maja. (...) Homoseksualec tam ni obsojen in deležen posmeha. Predpostavlja se, da je to njegova osebna stvar«.

Petindvajseti maj je bil obravnavan kot nekakšen sveti dan, na katerega naj se ne bi dogajale »grde stvari«. Homoseksualnost je bila tako ponovno konstruirana kot nekaj, kar je usmerjeno proti komunističnim idealom, hkrati pa je bila strpna reakcija Ljubljane razumljena kot še ena od slovenskih provokacij v času povečanja napetosti med Ljubljano in Beogradom. Takrat so namreč Slovenijo že sumili, da želi izstopiti iz jugoslovanske federacije, festival Magnus, in z njo homoseksualnost, pa je bil priročno orodje za pritisk na slovensko vlado.

Pod tem pritiskom je takratna republiška vlada v Sloveniji dejansko izdala javno opozorilo, da bi organizacija tega festivala predstavljala grožnjo zdravemu delu prebivalstva v Ljubljani. Med homoseksualnostjo in aidsom

je bil postavljen enačaj, kar je bila splošna medijska praksa v tistem obdobju. Svet za socialno in zdravstveno politiko pri predsedstvu RK SZDL je nato izdal mnenje, da bi pristojni organi morali prepovedati napovedano srečanje. Festivalu so nasprotovali ne zgolj zaradi zdravstvenih in socialnih aspektov, pač pa tudi zato, ker bi organizacija tega festivala, ki je medtem v jugoslovanskih medijskih interpretacijah prerasel v »Svetovni kongres homoseksualcev«, po mnenju sveta »utegnila povzročiti tudi pomembne ekonomske posledice, predvsem na področju turizma, tako v Sloveniji kot Jugoslaviji.« Predvidevalo se je namreč, da udeleženci o temi festivala ne bodo samo debatirali, pač pa jo bodo, kot so namignili v sarajevski reviji *Svijet*, tudi prakticirali. Za povrh je sarajevska revija *As* v strahu, da bi Jugoslavija postala »obljubljena dežela pedrov«, pozivala, naj si vsi pravilno usmerjeni Jugoslovani pripnejo priponko z napisom »Pedri, ne, hvala!« »Slovenci so bili proglašeni za pedrsko nacijo,« se spominja aktivistka, pisateljica in prevajalka Suzana Tratnik. »Zanimivo pa je bilo tudi jugoslovansko časopisje,« dodaja tedaj aktivistka, danes pa poslanka stranke *Levica* Nataša Sukič, ki je s Suzano Tratnik leta 1987 ustanovila prvo lezbično organizacijo v Jugoslaviji Škuc-LL. »Pojavljale smo se v rumenih rubrikah. Sarajevski *As* je recimo pisal, da se prodajamo avstrijskim lezbijkam na meji. To so bili takrat veliki strahovi socializma, da smo se me prodajale avstrijskim kapitalistkam.«

Homoseksualnost je bila torej konec osemdesetih priročno orodje za politične obračune v času tako imenovanega slovenskega sindroma, v času zaostrovanja med jugoslovanskim in slovenskim političnim vrhom. »Ampak to ni ogrozilo stikov, ki smo jih imele s hrvaškimi in srbskimi lezbijkami,« poudarja Suzana Tratnik. »Vedno smo kot skupnost čutile neko nadgradnjo, tako da nam nacionalizem ni prišel blizu. Že feministična antipatriarhalna drža temu nasprotuje.«

V kolikšni meri je bila homoseksualnost le orodje v političnem boju med nasprotujočimi si političnimi silami v Jugoslaviji konec osemdesetih let, je postalo jasno takoj po razpadu Jugoslavije. Takrat homoseksualnost ni več uspela ostati znak »progresivne kulture« slovenske družbe, pač pa je postala znak nečesa, kar ogroža tudi slovensko nacionalno bit.

III.

Velika pričakovanja, velika razočaranja

LGBT-gibanje, kot del novih družbenih gibanj, in pozneje, leta 1988, tudi del Odbora za varstvo človekovih pravic, ki je bil ustanovljen zaradi procesa proti četverici, je pripomoglo k demokratični spremembi političnega sistema leta 1991, a je hkrati postalo tudi eno od prvih žrtev takratnih velikih demokratičnih sanj. Nova družbena gibanja, vključno z LGBT-gibanjem, so v tako rekoč »nemogoči kombinaciji« z bolj konservativnim delom civilne družbe, ki se začne pojavljati po letu 1987 in si je prizadevalo za, kot je to poimenoval Vukasin Pavlovič, »nacionalno emancipacijo«, vzpostavila določeno raven sožitja in mirnega sobivanja, saj so si delili isto mesto, tj. mesto opozicije v odnosu do socialistične vlade, do katere so bili kritični. Rešitve so sicer videli v različnih izhodih, a so oboji konec osemdesetih odigrali pomembno vlogo pri spremembi političnega sistema. V zaostrenih razmerah med političnimi vodstvi SFRJ in Socialistične republike Slovenije so v ospredje prišle ideje o ogroženem položaju slovenskega naroda. Ogroženost je bila sprva sicer povezana s komunizmom, jugoslovanskim centralizmom in srbskimi nacionalističnimi težnjami, a kmalu je na seznam razlogov za ogroženost naroda prišla tudi nizka nataliteta. To je bilo rojstvo »etnopolitike«, ko je biološka reprodukcija naroda začela pridobivati naraščajoči pomen znotraj nacionalističnih diskurzov. Ti so postopoma začeli ožiti v osemdesetih letih razprt prostor za državljanske pobude novih družbenih gibanj, ki so, kot rečeno, na vrh svojih prizadevanj postavljale pravice različnih manjšin, vključno s spolnimi manjšinami.

Ključna razpoka med gibanjem za »nacionalno emancipacijo« in novimi družbenimi gibanji je nastala prav pri vprašanju, kaj početi s socialistično dediščino državnega feminizma in pravic žensk. Zanimivo je, da je bila na 13. kongresu ZSMS, tik pred tem, ko se je ta zveza preoblikovala v poznejšo politično stranko LDS, še sprejeta pobuda novih družbenih gibanj, da se ustrezno spremeni zakonodaja, ki bi omogočala tudi poroke med osebami istega spola, a pobuda je ostala zgolj znak še zadnjih izdihljajev obdobja, ko se je zdelo, da je vse mogoče. Kmalu zatem je prišlo do streznitve, ko je napovedano odpiranje prostora in spoštovanje človekovih pravic za vse trčilo ob konservativno jedro dela novih političnih strank, ki so si življenje v novi državi predstavljale povsem drugače, hkrati pa so aktivno brisale LGBT-tematike iz nacionalne zgodbe o uspehu.

Proces re-tradicionalizacije v zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja je ženske jasno postavljal nazaj v zasebni prostor. Podobno se je zgodilo tudi z vidnostjo LGBT-skupnosti, namreč, re-tradicionalizacija je pomenila poskuse »privatizacije« homoseksualnosti, češ da to vprašanje nima pomembnih političnih dimenzij in da mora ostati stvar zasebnosti in intimnosti posameznikov in posameznic. K temu je prispevala tudi postopna revitalizacija Rimskokatoliške cerkve v Sloveniji, ki je, kot ugotavlja sociolog Marko Kerševan, poskušala ponovno dobiti mesto »kolektivnega intelektualca«, ki ponuja odgovore na vsa pomembna družbena in politična vprašanja.

Prvi zaplet se je zgodil že pri pisanju nove slovenske ustave, ki je v prvotni različici omenjala spolno usmerjenost kot eno od osebnih okoliščin, na osnovi katere je prepovedana diskriminacija (14. člen ustave), a je bilo to pozneje umaknjeno in skrito v zapis »in druge osebne okoliščine«. Hkrati ni bilo presenečenje, da so v začetku devetdesetih nove konservativne politične sile poskušale odpraviti pravico do splava, pojasnjuje psihologinja Metka Mencin Čeplak, saj je bil to del istih prizadevanj in trendov. Geji in lezbijke, ki so jih ti diskurzi označevali za patološke in nemoralne, so bili videni kot grožnja biološki in kulturni reprodukciji Slovencev.

IV.

Prostori srečevanja in spominjanja

Kljub spremenjenim družbenim okoliščinam v začetku devetdesetih, ali morda prav zato, je med vsemi akterkami in akterji novih družbenih gibanj LGBT-gibanje ostalo eno od najbolj vitalnih. V devetdesetih se institucionalizira v različnih nevladnih organizacijah, hkrati pa ohranja in ustvarja tudi živo alternativno kulturno sceno, in sicer deloma skozi vzpostavitev svojih manjšinskih medijev (*Revolver*, *Lesbo*, *Narobe* ...), filmskega festivala, svoje knjižne zbirke pri založbi Škuc (*Lambda* in *Vizibilija*) in predvsem skozi prostore srečevanja, v prvi vrsti na Metelkovi, pa v nedeljskem K4, pozneje tudi v kavarni Open in podobno, kar danes predstavlja pomembne referenčne točke prostorov spominjanja. Slovensko LGBT-gibanje namreč ni specifično zgolj po tem, da je za razliko od tovrstnih gibanj v zahodnem svetu nastalo že v času po dekriminalizaciji homoseksualnosti leta 1977. Kot pojasnjujeta Nataša Velikonja in Tatjana Greif, je specifika slovenskega LGBT gibanja tudi v tem, da ni izšlo

iz kritične mase homoseksualcev, ki zavzamejo določen del urbanega prostora, kar je danes v zahodnem svetu urbanih središč poznano kot »gejevska soseska«. V Sloveniji se skupnost organizira okrog »kulturne infrastrukture«, vendar so to le fizične reference, ki jih vzpostavi že pred tem obstoječe gibanje. Okvir (alternativne) kulture je bil izhodiščna točka za politične intervencije. Bogdan Lešnik pojasnjuje, da je bila tako vzpostavljena alternativna kultura »analitični koncept za refleksijo vsakdanjega življenja in kot izhodišče za intervencijo, v osnovi za spremembo sistema, vendar ne z njegovimi sredstvi.«

V osemdesetih so v Ljubljani že obstajali določeni (začasni) fizični prostori, ki so tako ali drugače omogočali srečevanja istospolno usmerjenih – v prvi vrsti zagotovo gejevski in lezbični večeri v K4 oziroma t.i. »roza disko«. Ti fizični prostori so prve referenčne točke, na katerih gibanje gradi svoje prostore spominjanja. Vstop v nedeljski K4 je bil na povsem osebni ravni pogosto lahko nekakšna oblika iniciacije v LGBT-sceno in preseganje zapiranja posameznikove homoseksualnosti v zasebnost štirih sten doma. Pravzaprav sta se že v poznih šestdesetih in sedemdesetih, ko je bila homoseksualnost večinoma omejena na zasebne prostore, začeli pojavljati dve vrsti javnih mest kot prostorov srečevanja gejev: t.i. »štrik placi« na parkiriščih, v parkih, savnah in podobno, kjer so se ob večerih odvijali anonimni, večinoma seksualni stiki med moškimi, in prostori za druženje. Noben od teh prostorov seveda ni bil uradno označen kot gejevski prostor, pač pa je bilo v določenih krogih splošno znano, da se tam srečujejo istospolno usmerjeni moški. Po drugi strani se lezbijke nikoli niso srečevale v tovrstnih javnih prostorih, v parkih, savnah in podobno. Po mnenju Suzane Tratnik in Nataše Segan je dejstvo, da so bili stiki med lezbijkami prek časopisnih oglasov zamejeni na zasebna srečanja, privedlo do nekajletnega zamika pri ustanovitvi lezbičnega gibanja v Sloveniji.

Stvari se glede fizičnih prostorov srečevanja pomembno spremenijo v devetdesetih. Od takrat do danes glavna referenčna točka ostaja Metelkova, ki je omogočila vzpostavitev svoje lastne, neodvisne kulturne in družbene platforme za LGBT-populacijo v Sloveniji. Metelkova mesto je avtonomno družbeno in kulturno središče Ljubljanje, kjer si je LGBT-skupnost priborila svoj »prostor pod soncem« kot del nekdanje »Mreže za Metelkovo« in kjer še danes delujejo edina dva nekomercialna gejevska in lezbična kluba v Sloveniji, namreč Tiffany in Monokel, in Lezbična knjižnica.

Tako kot velja za nekatere druge LGBT-prostore spominjanja, velja tudi za Metelkovo, da je prešla v kolektivni spomin LGBT-skupnosti skozi spopad

z zunanjimi akterji. Mesto Ljubljana je namreč želelo izpraznjeno vojašnico nekdanje Jugoslovanske ljudske armade spremeniti v novo trgovsko središče. Temu so se septembra 1993 uprli akterke in akterji Mreže za Metelkovo, preskočili zid Metelkove, z lastnimi telesi preprečili rušenje stavb in prostor spremenili v prostore in klube alternativne kulture, kjer so dnevno organizirali razstave, koncerte, zabave, literarna branja, predavanja in druge dogodke. »Zadostovalo je nekaj ur,« je zapisano v fenzinu Mreže za Metelkovo, »da se je stoletno središče represije na Slovenskem spremenilo v najbolj kreativni atelje v Evropi«.

Mesto Ljubljana je na zasedbo Metelkove sprva odreagiralo tako, da so prekinili dotok vode, elektrike in ogrevanja ter vložili tožbo proti Mreži za Metelkovo, ki pa so jo pozneje umaknili. Metelkova je do srede devetdesetih postala osrednje slovensko središče LGBT-scene in je za mnoge predstavljala zatočišče pred homofobično družbo zunanjega sveta. Ta je občasno sicer poskušala posegati vanjo bodisi prek pritožb sosedov, da je glasba na Metelkovi preglasna, bodisi z obiski policije, ki je tako ali drugače posegala v tamkajšnjo avtonomno kulturno sceno. Prostor je z leti postal turistična znamenitost Ljubljane in s tem izgubil svoj radikalni karakter, ki ga je imel na začetku devetdesetih, vendar, kot poudarja sociolog Rastko Močnik, kljub temu ostaja »simbol državljanske neposlušnosti pri obrambi javne narave mestnih prostorov in v boju proti asocialni dejavnosti kapitala«.

V.

Hoč'va ohcet!

Leta 2001 je v Sloveniji potekala prva parada ponosa, manifestacija, ki ima svoje korenine v spominskem pohodu leta 1970 v New Yorku, s katerim se je ameriška LGBT-skupnost spomnila Stonewallskega upora leto pred tem. V Sloveniji je bil razlog za organizacijo protestnega pohoda julija 2001, ki je danes interpretiran kot prva parada ponosa, zaplet pred barom Café Galerija v Ljubljani. Varnostnik namreč ni dovolil vstopa v lokal dvema gejem, češ da ta bar ni »za take ljudi«. Eden od bolj odmevnih transparentov, ki ga je bilo moč opaziti na prvi paradi ponosa, je bil zapis: *Hoč'va ohcet!* Ta je napovedoval tematiko, ki je v zadnjih dvajsetih letih najbolj vidno zaznamovala LGBT-skupnost v Sloveniji, pa tudi drugod po svetu: boj za protidiskriminacijsko zakonodajo v devetdesetih je v novem

tisočletju prerasel v boj za pravice na področju partnerskega in družinskega življenja.

Eden od pomembnejših pravnih, simbolnih in predvsem družbenih premikov, ki jih je doživela gejevska in lezbična skupnost v zadnjih dveh desetletjih, je razširitev institucije zakonske zveze tako, da ta ni več izključujoča na osnovi spola, pač pa vključuje tako pare istega kot nasprotnega spola. Prve premike v to smer sta že konec sedemdesetih naredili Norveška in Švedska s tem, da sta istospolnim parom, ki so živeli skupaj v partnerski skupnosti, priznali določene pravice. Prelomnico v tej zgodovini predstavlja Danska, ki je 1. septembra leta 1989 kot prva država na svetu v svoj pravni sistem uvedla poseben institut, namenjen istospolnim parom, tj. registrirano partnerstvo. Ta institucija je bil hkrati približek institutu zakonske zveze in simbolni razkorak med institucijo, rezervirano za heteroseksualne pare, in novo institucijo, namenjeno le istospolnim parom. Temu vzoru so v naslednjih letih sledile številne druge zahodnoevropske države, dokler leta 2001 Nizozemska ni prekinila s tovrstno pravno in simbolno diskriminacijo in je uzakonila možnost poroke za vse pare.

V Sloveniji so prve tovrstne pobude nastale že konec osemdesetih in v začetku devetdesetih. Kljub temu da so bile sprva neuspešne in zavrjene, so vendarle postopoma utrjevale pot za spremembo, ki se je zgodila najprej leta 2005 (Zakon o registraciji istospolnih partnerskih skupnosti, ZRIPS) in nato bistveno bolj temeljito leta 2017 (Zakon o istospolni partnerski zvezi, ZIPZ). Javna razprava o teh vprašanjih se je širše odprla v novem tisočletju, najprej pred sprejetjem ZRIPS leta 2005, potem pa kontinuirano od konca leta 2009 naprej, ko je bila predstavljena prva različica novega družinskega zakonika, ki je vključevala tudi istospolne poroke, in nato z amandmaji k Zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (ZZZDR), s katerimi naj bi bilo omogočeno isto, tj. razširitev instituta zakonske zveze na raznospolne in istospolne pare.

Obe razpravi o družinskem zakoniku in amandmaji k ZZZDR, ki sta privedli do referendumov leta 2012 in 2015, sta pomembno zaznamovali LGBT-skupnost v Sloveniji ter njen položaj znotraj širše družbe. Razprava okrog obeh predlogov in oba referenduma, ki ju je v zvezi s tem leta 2012 in 2015 sprožilo gibanje »Za otroke gre«, so bržkone nekateri od tistih gradnikov slovenskega spominskega diskurza, ki, kot opozarja zgodovinar Sašo Jerše, nimajo nujno enoznačnega pomena za vse in »njihova simbolna kvaliteta

nima nujno za vse posameznike enaka vrednosti«. Povsem možno je oba referendum prikazati kot dvojno zmago, ki sta obranili »pravo družino« in »naše otroke«. A možna je tudi nasprotna pozicija: čeprav sta bila oba družinska referendum v pravnem smislu poraz za LGBT-skupnost v Sloveniji, sta bila v družbenem smislu zmaga, saj se slovenski javni prostor še nikoli ni tako na široko odprl za razpravo o istospolnih partnerstvih in istospolnih družinah. Nenazadnje je bila pravna rešitev, ki je bila zavrnjena na prvem referendumu, v Zakonu o istospolni partnerski zvezi potrjena takoj po koncu drugega referenduma. Večletna javna razprava je tako – v kombinaciji z dogajanjem v zahodni Evropi in ZDA, kjer je, na primer, ameriški predsednik Barack Obama podprl uzakonitev istospolnih porok, ko so javnomnenjske raziskave pokazale, da te spremembe podpira več kot polovica Američanov – pripeljala do »družbene zmage« v smislu normalizacije homoseksualnosti. Nasprotniki družinskega zakonika so sicer, ob tesni podpori Rimskokatoliške cerkve, s pretanjenim populističnim govorico, ki je bila prikrito prežeta s sovraštvom in gnusom do homoseksualnosti, uspešno mobilizirali določene dele družbe, a hkrati v svoji radikalnosti vzpodbujali tudi nasprotno učinke na drugi strani kontinuuma, kjer je bilo mogoče prav tako v višjih razprave beležiti vzpostavljanje mreže različnih akterk in akterjev, ki pred tem niso sodelovali in so se združili v boj proti izključevanju LGBT-skupnosti. Te *ad hoc* mreže sicer niso imele številčno tako velikega vpliva kot druga stran, vendar pa je neprestan govor o tej temi in potem tudi vstop posameznih istospolnih parov, njihovih staršev in istospolnih družin v javnost s svojimi osebnimi zgodbami prispeval k normalizaciji tega vprašanja in k pomembnemu krčenju socialne distance do LGBT-oseb. To se nenazadnje kaže tudi v empiričnih podatkih, ki kažejo, da se je socialna distanca do istospolno usmerjenih oseb v Sloveniji od devetdesetih naprej prepolovila, prelom pa predstavljajo prav leta, v katerih je v Sloveniji potekala razprava o družinskem zakoniku. Če je še v devetdesetih veljalo, da več kot vsak drugi državljani Slovenije ne želi imeti homoseksualca za soseda, je ta delež danes manjši od petine. Po drugi strani pa drži tudi to, da sta oba referendum v Sloveniji prispevala h krepitvi neokonservativnih gibanj, ki jih danes poznamo kot gibanja proti t. i. teoriji spola in ki dobivajo vse bolj globalne dimenzije. In ravno skozi to napetost med neokonservativnimi nacionalističnimi in religioznimi gibanji in LGBT-skupnostjo se kaže, kako je ta še vedno antiteza narodu, vsaj po podobi, ki jo branijo in želijo vzpostaviti ta gibanja in ki v nekaterih državah preraščajo tudi v uradne državne politike.

VI.

Triglav, Planica ... parada ponosa?

LGBT-gibanje v Sloveniji je gradnik nacionalne identitete Slovenije kot napredne in sodobne države skozi neumorno držo slabe vesti, ki jo to gibanje s kritičnim zrcalom postavlja sleherni politični garnituri. Boj za pravice LGBT-oseb, vključno z drugimi sorodnimi boji, ki pa so le redkokdaj zmogli vzpostaviti sotočnost bojev in so pogostejše ostajali znotraj svojih identitetno zamejenih okvirov, je boj, ki državo Slovenijo vztrajno vleče iz procesov re-tradicionalizacije, čeprav je medtem sam pristal na vrsto rešitev, ki se zdijo »tradicionalne«: LGBT-gibanju ni uspelo redefinirati družbenih razmerij in vzpostaviti alternativnih načinov bivanja, je pa razširil definicije in razumevanje nekaterih tradicionalnih družbenih institucij, kot so družina in zakonska zveza, vsaj kot možnosti, ki niso izključno utemeljene v heteronormativnem imaginariju naroda.

Čeprav to težavno razmerje z nacio ni razrešeno, je dejstvo, da je v dveh desetletjih novega tisočletja prišlo do pomembnih premikov k mainstreamizaciji homoseksualnosti, o čemer nenazadnje priča tudi uvrstitev te teme v pričujočo monografijo o temeljnih gradnikih slovenskega nacionalnega pomnjenja. Dejstvo je, da je štirideset let dolga zgodovina LGBT-gibanja v Sloveniji, obenem z neizbrisnim doprinosom sorodnih gibanj v svetu, postala del slovenskega kolektivnega spomina in v dobršnem delu njegova slaba vest. Povedno je, da so skorajda vse epizode izključevanja LGBT-skupnosti na dolgi rok končale v svojem nasprotju, tj. v večji vključenosti istospolno usmerjenih posameznikov in posameznic, od prepovedi vstopa dvema gejema v ljubljanski lokal, kar je privedlo do prve parade ponosa v Sloveniji, do obeh izgubljenih referendumov o družinskem zakoniku, kar je nazadnje rezultiralo v popolni pravni izenačitvi istospolnih parov in družin in privedlo do pomembnega premika slovenske družbe v smer sprejemanja istospolne usmerjenosti.

Vse to pa seveda ne pomeni, da je vidnost LGBT-oseb danes nevprašljiva in nikoli več izbrisljiva. To jasno kažejo trenutni neizprosní boji za pravice transspolnih oseb, ki so zdaj glavna tarča napadov in populističnih zlorab. Morda je še največji preboj doživela LGBT-pisateljska scena, sploh lezbična, ki je pobrala kar nekaj nacionalnih literarnih nagrad, vključno z nagrado

Prešernovega sklada, ki jo je leta 2007 prejela Suzana Tratnik. Morda je ta za narode, ki vse manj berejo in mednje, kot kažejo raziskave, spada tudi slovenski, manj ogrožajoča. Po drugi strani pa prav kultura nosi ključno vlogo v narodovi biti in če čeznjo sijejo tudi mavrične barve LGBT-skupnosti, obstaja pričakovanje, da bo z njimi nekoč prešito tudi nacionalno tkivo. A vprašanje je, kdaj bomo na to zares pripravljeni.

Pripis

Glavnina zgornjega besedila je nastala leta 2020. Medtem je Slovenija postala prva postsocialistična država, ki je po odločbi ustavnega sodišča poleti 2022 v svoji zakonodaji izenačila raznospolne in istospolne pare. Nepozornemu opazovalcu se je morda zdelo, da je do te spremembe prišlo nenadoma, a zanjo je bilo vendarle potrebnih 33 let bojov, 8 predlogov zakonov, štirje sprejeti zakoni, dva referendum, odločitev vrhovnega sodišča, odločitev okrajnega sodišča in šest odločitev ustavnega sodišča. Ta sprememba je še en dokaz, da politike izključevanja in strahu na dolgi rok ne vzdržijo, a vendarle lahko povzročijo veliko krivic, njihova sposobnost neprestanih populističnih preobrazb pa mora ostati opomin, da nobena človekova pravica ni izborna za večno.

Viri in literatura

- Dota, Franko, *Javna i politička povijest muške homoseksualnosti u socialističkoj Hrvatskoj (1945.–1989.)*, doktorska disertacija (Zagreb 2017).
- Fassin, Eric, Our Heterosexual Culture and Their Homophobic Cultures. Two Versions of European Sexual Democracy, *American Anthropological Association annual meeting* (2007).
- Jerše, Sašo, Slovenski kraji spomina. Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav, *Zgodovinski časopis* 71/1–2 (2017) 246–267.
- Kerševan, Marko, Cerkev v postsocializmu, *Družboslovne razprave* 21 (1996) 43–56.
- Kuhar, Roman, »Trpeči aktivizem mi je bil vedno malo tuj«: Intervju z dr. Bogdanom Lešnikom, *Narobe* 10 (2009) 8–11.
- Kuhar, Roman, Konec je sveta, kakršnega poznamo: populistične strategije nasprotnikov Družinskega zakonika, *Časopis za kritiko znanosti* 260 (2015) 118–132.
- Kuhar, Roman, *Medijske podobe homoseksualnosti* (Ljubljana 2003).
- Kuhar, Roman, Prečuta noč za lezbični manifest: Intervju z Natašo Sukič in Suzano Tratnik, *Narobe* 4 (2007) 8–12.
- Lešnik, Bogdan, Melting the Iron Curtain. The beginning of the LGBT movement in Slovenia, *New Social Movements and Sexuality* (Sophia 2005) 86–96.

- Magnetogram »Javna predstavitev mnenj o predlogu Družinskega zakonika«, *Odbor Državnega zbora Republike Slovenije za delo, družino, socialne zadeve in invalide* (12. 10. 2009).
- Mencin Čeplak, Metka, Heteronormativnost in regulacije rodnosti, *Annales Series historia et sociologia* 2 (2013) 403–414.
- Močnik, Rastko, *Zakaj je Metelkova pomembna?*, <http://www.metelkovamesto.org/?mode=static&id=66>, 24. 2. 2017.
- Mozetič, Brane (ur.), *Grmade, parade in molk. Prispevki k neheteroseksualni zgodovini na Slovenskem* (Ljubljana 2015).
- Pajnik, Mojca, Populizem. Med demagoško retoriko in etnoekskluzivizmom, *Osnovni pojmi in dileme državljske vzgoje* (Ljubljana 2014) 117–122.
- Pavlović, Vukasin, *Društveni pokreti i promene* (Beograd 2006).
- Puar, Jasbir K., *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times* (London and Durham 2007).
- Rajgelj, Barbara in Weiss, Monika (ur.), *Open.dnevnik. Spletni dnevniki sopotnic_kov LGBT prijaznega lokala Cafe Open* (Ljubljana 2018).
- Takács, Judit, Kuhar, Roman and Tóth, Tamás, »Unnatural fornication« cases under state-socialism: a Hungarian-Slovenian comparative social-historical approach, *Journal of homosexuality* 14 (2017) 1943–1960.
- Tratnik, Suzana in Segan L., Nataša, *Zbornik o lezbičnem gibanju na Slovenskem. 1984–1995* (Ljubljana 1995).
- Velikonja, Nataša in Greif, Tatjana, *Lezbična sekcija LL. Kronologija 1987–2012 s predzgodovino* (Ljubljana 2012).

Marta Verginella

SLOVENSKE MEJE IN PREGRADE

Uvod

Vsodobnem svetu bi meje morale označevati točke robnih prostorov, delovišč državljanstva in civilizacije, vse pogostejše pa delujejo kot kraji sporov, ločevanja in izključevanja. Kot ugotavljata italijanski politični teoretik Sando Mezzadra in ameriški kulturolog B. Neilson, meje niso namenjene zgolj zaustavljanju ali oviranju globalnega prehajanja ljudi, denarja in stvari, temveč so se prelevile v temeljna orodja njihovega artikuliranja. Kljub občasnim poskusom njihovega brisanja označujejo točke, kjer se neha robno ozemlje, do katerega imajo države lastniško pravico in na katerem izvajajo različne oblike nadzora, od davčnega do policijskega. Za korenitejše brisanje državnih meja sta namreč potrebna zasuk v pogledu in prelom v mentaliteti in tako ne le v političnem, temveč tudi epistemološkem oziru.

Poimenovanje meje, ki navaja samo eno, »našo« stran, pogosto prevladuje med besedili zgodovinske provenience, podobno tudi v političnem javnem diskurzu. Že površen pregled zadetkov, povezanih s slovensko italijansko mejo na medmrežnih brskalnikih, pokaže, da omenjanje, denimo, italijanske »vzhodne« meje in slovenske »zahodne« meje ni mišljeno zgolj v geografskem smislu. Raba obeh oznak ima veliko opraviti z narodnimi čustvi, saj zmore

priklicati v zavest idejo o izgubljenem oziroma nekoč že pridobljenem in posedovanem ozemlju. Besedni zvezi sta politično in nacionalno konotirani, povezani s samim pojmovanjem narodnega telesa in njegovo preteklostjo, asocirata na obrambno linijo ali pas, v katerem je potrebno zaščititi lastne narodne interese pred sosedovimi.

V tem oziru je pomenljiva sprememba v italijanskem naslovu knjige nemškega zgodovinarja Rolfa Wörsdorferja, ki je leta 2009 izšla pri ugledni bolonjski založbi Il Mulino. Nemški izvirnik iz leta 2004 je bralstvo nagovoril z italijansko jugoslovansko obmejnostjo, v italijanskem prevodu pa se je zgodil izbris v korist enoznačnosti. Italijanski naslov knjige *Il confine orientale*, tj. Vzhodna meja) privilegira italijansko stran meje, le v podnaslovu se omenja poleg Italije tudi Jugoslavijo, namreč *Italia e Jugoslavia dal 1915 al 1955*, tj. Italija in Jugoslavija od 1915 do 1955. Uredniška neskladnost z avtorjevim hotenjem in njegovim zavzemanjem za pluralno zgodovino severnojadranskega prostora, ki je v knjigi vseskozi prisotna, se založbi očitno ni zdela problematična. Če bi šlo za prevajalsko nerodnost, bi spremembo naslova zlahka prezrli, ker pa gre za simptomatično izbiro, povsem dosledno s čedalje pogostejše uporabljeno zgodovinopisno nomenklaturo, ki jo je opaziti tudi v drugih obmejnih kontekstih, se ob njej velja pomuditi.

Primer nekorektnega zgodovinopisnega imenoslovja je zanimiv indic širšega kulturnega stanja, v katerem se tudi intelektualno bolj ozaveščenim krogom zdi povsem legitimno in smiselno promovirati enoznačno reprezentacijo meje in z njo obmejnega prostora, in to v času ukinjanja notranjih državnih mej znotraj Evropske unije. Reprezentacija meje, ki drugega zamolčuje, ustvarja po mnenju katalonskega zgodovinarja Josepa Fontani predpogoj njegovega izključevanja. A če za etnocentrično naravnano skupnost velja, da ni sposobna opaziti, »da so onstran limesa drugi svetovi, druge kulture pa celo znanost in tehnologija«, potem lahko podobno trdimo tudi za raziskovalce, ki sebe razumejo kot iskrene zagovornike obmejnega znanstvenega sodelovanja, v resnici pa ne zmorejo ali pa nočejo preseči etnocentričnih drž.

V nekorektnem imenoslovju, ki kaže na slabo prikrite težave z drugostjo, sta najprej vidna nevednost in avtoreferenčnost, a tudi zavezanost intelektualni tradiciji, ki narodno pripadnost razume kot sinonim kulturne pripadnosti, nacionalno mejo pa kot ločnico, ki pripadnike enega naroda tudi kulturno

ločuje od drugega. Gre za intelektualne in akademske držę, ki niso nikoli zares osvojile principov kulturnega relativizma, niti se niso spopadle s tistim globinskim kritiĉnim pretresom, ki ga utemeljujejo postkolonialne študije.

I.

Slovenski mejniki in mejařtvo

Skrivoma prestavljen mejni kamen, ki ga sosed nosi kot posmrtno breme v baladi *Mejnik* Antona Ařkerca, predstavlja enega od slovenskih toposov meje in v marsikaterem pogledu tudi razumevanja mejařtva. Ařkerc je v njej ubesedil prigodo o nezakoniti prekoraĉitvi posestne loĉnice, ki je bila v kmeĉki druŹbi nemalokrat predmet sporov, pogosto pa tudi vzrok medsosedskih prerekanj in medsrenjskih prepirov. Ob srednjeveřkem izsuřevanju moĉvirij in krĉenju gozdov je prilařĉanje in zamejevanje zemlje pogosto sproŹalo nesoglasja med gospodstvi in fuŹinarji. Spori med podloŹniki in gospodo so se vrstili ob delitvi hub in naseljevanju v gozdnih krĉevinah vse do konca *ancien r gime*. Prepиров ni manjkalo tudi ob izmeri zemlje, ki je bila v kolektivni lasti. Kot pojasnjuje geograf Milan Bufon, ki se je sistematiĉno poglobil v temo mej in mejnosti, ima vsak odprt geografski prostor svojega »gospodarja« in doloĉanje njegovih »meja« praviloma trĉi ob interese lastnikov sosednjih posesti.

Skozi zgodovino so se meje drŹavnih tvorb oblikovale kot rezultat institucionalnega in politiĉnega razmejevanja, funkcionalnega izvajanja suverene oblasti oziroma lastninske pravice, ki si jo je drŹava lastila nad ozemljem in njegovim prebivalstvom. Toda ne le drŹava, vsaka institucionalna entiteta, naj bo to katastrska ali upravna obĉina, civilna ali ekleziastiĉna enota, ima svoj teritorialni obseg in zato tudi potrebuje razmejitev, da se postavi na zemljevid.

V slovenskem imaginariju je meja povezana z idejo ali bolj Źeljo po dobrem sosedstvu, ki jo paradigmatsko izraŹa Preřernova *Zdravljica*, pesem, ki je leta 1990 s prvo in sedmo kitico postala slovenska drŹavna himna. Ostati na svojem pragu ali znotraj svoje ograde je v slovenskem kmeĉkem okolju pomenilo skrbeti za svojo posest in spořtovati tujo lastnino, predvsem pa se izogniti nadlogam, ki jih prisvajanje tujega kot etično zavrŹno dejanje sproŹi bodisi v obliki dolgotrajnih sporov bodisi neskonĉnega pravdanja. Priljubljenost slovenskega ljudskega reka »Naj sosedu crkne krava« govori tudi o tem, da

je dobro sosodstvo prej slovenski kolektivni fantom kot realnost, a to ne le zaradi prepirljive vsakdanjosti, zapletenih in zato tudi težavnih medsosedskih in sorodstvenih lastniških odnosov, temveč tudi zaradi spreminjajočih se političnih entitet in državnih meja, ki so skozi zgodovino zaznamovale slovenski prostor.

V izredno prehodnem geografskem prostoru, v katerem se je odvijala slovenska zgodovina, so se politične meje le izjemoma prekrivale z naravnimi ločnicami. Prej so nastale kot rezultat dolgotrajnih zgodovinskih procesov kot pa naravne konfiguracije, a tudi kratkotrajnih razmerij moči, vojnih spopadov in diplomatskih dogovarjanj.

Skozi stoletja so si ozemlje današnje Republike Slovenije lastile kneževine, vojvodine, cesarstva, kraljevine in federacija. Na njem so se geopolitične zamejitve postavljale, odpravljale, premikale in spreminjale z vzpostavljanjem in odmiranjem posamičnih državnih tvorb. Z njihovim spreminjanjem so se modificirale tudi politične, etnične, upravne, verske, kulturne in jezikovne pripadnosti. O obstoju nekdanjih mejnih črt, njihovem vzdrževanju, a tudi opuščanju in brisanju še danes pričajo mejni kamni, ki so se na slovenskem ozemlju ohranili skozi čas. Za nekaterimi razmejitvami je ostala le še pisna sled v diplomatskih aktih in uradnih listinah, za drugimi so izginile skoraj vse sledi, tako da jih izredno težko lociramo.

Boj za slovenske meje, ki so tudi meje današnje Republike Slovenije, se je v 20. stoletju odvijal na pogorišču dveh svetovnih vojn. Po razpadu habsburške monarhije so se odprla vprašanja državne razmejitve med avstrijsko in jugoslovansko državo na Koroškem, med italijansko kraljevino in Državo SHS oz. Kraljevino SHS na Primorskem in med Madžarsko in jugoslovansko državo v Prekmurju.

Po koncu druge svetovne vojne je bilo nerazrešeno vprašanje določitve jugoslovansko-italijanske meje in skoraj desetletje predmet mednarodnega spora ter dolgotrajnih diplomatskih pogajanj, ki so se zaključili z Londonskim memorandumom leta 1954, v vseh formalnih vidikih pa se dokončno razrešili šele leta 1975 s podpisom Osimskih sporazumov. Z razpadom Federativne socialistične republike Jugoslavije in osamosvojitvijo Slovenije se je leta 1991 začel proces slovensko-hrvaškega razmejevanja, ki se nadaljuje tudi po vstopu Hrvaške v EU in dobra tri desetletja obnavlja slovensko kolektivno travmo, povezano z rušenjem starih in postavljanjem novih mej.

V ograjevanju lastnega ozemlja se je Slovenija pokazala še posebno dejavna, ko je leta 2015 postavila žično ograjo na meji s Hrvaško, a tudi spomladi leta 2020, ko je spet zgradila maloobmejne prehode z Italijo. Če je bil v prvem primeru cilj preprečiti dohod pribežnikov in beguncev iz azijskih in afriških držav, je bila v drugem ključna namera zaustavitev prestopa potencialno kužnih posameznikov in posameznic iz sosednje Italije, kjer se je novi koronavirus smrtonosno širil predvsem v Lombardiji in Benečiji, v veliko manjši meri pa v sosednji Furlaniji-Juljski krajini.

Država praviloma z mejnim režimom določa, katere kategorije ljudi lahko nemoteno prestopajo mejo, katerim pa je zakonit način prehoda onemogočen. A utrjevanje ali mehčanje geopolitičnih mej nista odvisna le od političnih in gospodarskih interesov političnih središč. Zanju si lahko prizadevajo tudi obmejne periferije in na njih živče mejaške skupnosti, ki oviranja gibanja ljudi in blaga na mejnih končnicah ne razumejo nujno enovito. Kot pojasnjuje Julie Mostov, meje niso le institucije nadzora, so tudi kraji diskriminacije, območja zadrževanja in preverjanja identitete. Do nedavnega je veljalo, da je možnost prestopanja državnih meja v razvitem in demokratičnem svetu po eni strani neodtujljiva človekova pravica, po drugi strani pa samoumevna posledica vse večje socialne in gospodarske pretočnosti globaliziranega sveta. Zato je bilo tudi mehčanje slovenske meje in drugih vzhodnoevropskih meja držav, ki so do leta 1989 pripadale sovjetskemu bloku, od devetdesetih let prejšnjega stoletja razumljeno kot pomembna etapa v procesu demokratizacije, ki se odvija v prid državljanov in državljanek, ki uživajo ugodnosti evropskega združevanja. V zadnjem desetletju je brisanju meja znotraj Evropske unije sledilo zaostrovanje mejnih režimov navzven, kajti, kot ugotavlja francoski filozof Etienne Balibar, globaliziran svet potrebuje meje, s pomočjo katerih »porazdeljuje bogastvo in revščino po ločenih teritorialnih območjih (in do neke mere tudi zdravje in bolezen, kar pa povzroča tehnično bolj zapletene probleme)«.

Ob pandemiji novega koronavirusa marca 2020 je Slovenija, tako kot večina evropskih držav, zaprla svoje državne meje in strogo omejila prihod tujcev in tujk, kar je upravičila z namero zaščititi zdravje svojega prebivalstva. Sosledje odpiranja in zapiranja meje pa je pokazalo, da je bilo izvrševanje ukrepov za zamejevanje širjenja novega koronavirusa, ki so jih predlagale strokovne zdravstvene organizacije, manj pomembno kot politične računice in interesi.

II.

Filologija meje in določanje okončin

V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je beseda meja obrazložena kot črta, ki razmejuje posest ali ozemlje, naravne krajine, upravne in politične enote, bodisi pokrajine bodisi dežele in države. Izvor same besede je povezan z latinskim izrazom *finis, terminus*, ki je podobno kot staroslovanska beseda *mežda* pomenil konec posesti, živo mejo ali cesto med dvema posestvoma. Zaradi semantične večznačnosti izraza lahko z isto besedo označujemo tudi širši prostor ob ločnici, to je območje prehoda, za katerega sicer v slovenščini nimamo izraza, ki ga poznata na primer francoščina (*frontier*) in italijanščina (*frontiera*). Tudi narečen izraz *konfin*, v rabi predvsem na Primorskem ter izpeljan iz italijanske besede *confine*, označuje le konec posesti. Na Krasu in v Istri je to kamniti zid, zgrajen iz kamnja, odstranjenega z njive. V ostalih predelih Slovenije prevladujeta živa meja in lesena ograja, lahko pa tudi kamen, mejnik, imenovan tudi omejek, obmejek, mejišče. Gre za sinonime, ki imajo isti besedni koren in označujejo omejitev oziroma ograditev prostora z začetki v prazgodovini, ki so se nadaljevali z antično kvadratno razdelitvijo polja, v frankovski dobi pa z delitvijo na hube. Sočasno s prisvajanjem in udomačevanjem sveta se je vzpostavljala družbeni red, v širšem pomenu pa zamejeval življenjski prostor, ki je vzpostavljala tujstvo in določal drugost.

V antični Grčiji je legitimiranje lastne identitete pomenilo opredelitev drugega, tujca, ki je živel onkraj meje, *hórosa*, oziroma barbara, tj. človeka, ki ni znal grško ali je jecljal. Grški mitološki svet je sicer poznal tudi zaščitnika meje Hermesa, medtem ko je Merkur v rimski mitologiji spodbujal njen prestop.

V antiki in v srednjem veku meja ni bila samo črta, bila je širši mejni prostor, ki je s svojim habitusom mejnosti zaznamoval ljudi, ki so ga naseljevali. Vzdrževanje meje ni neogibno sovpadalo z militarizacijo obmejne družbe, kar je v novoveškem obdobju postalo značilno za območja, kot sta bili denimo Vojna krajina in Beneška Slovenija. V Nadiških in Terskih dolinah je lokalno prebivalstvo, ki je bilo od leta 1445 pa do leta 1797 zadolženo za obrambo Beneške republike, še prej Oglejskega patriarhata, uživalo določene bonitete, predvsem upravno avtonomijo.

Mapiranje in razvrščanje krajine je tudi simbolne narave, kar pomeni, da so pri razmejevanju poleg materialnih označevalcev na delu tudi nematerialni

dejavniki. Ob geopolitičnih, vidnih mejah se pogosto oblikujejo kulturne meje, ki so velikokrat izraz bolj miselnih kot jezikovnih preprek. Po norveškem antropologu Frideriku Barthu se slednje pojavljajo še posebej v okoljih, kjer je kulturna različnost najmanjša in, kot ugotavlja Irena Šumi, »interakcija med skupinami določa mejnosti v kulturnih repertoarjih – oz. v predstavah o njih in socialni akciji, ki temelji v teh ideacijah (etničnost), oboje pa se prav z interakcijo tudi obnavlja in ohranja, ne pa razgublja; mejnost označujejo zaznave različnosti v kulturi, pri čemer se tako kulturni repertoar, ideacije o njem kot tudi njegove reprezentacije v procesih mejnosti nenehno spreminjajo«.

Da je mejnost stvar zavesti, ki se hrani z vzdrževanjem kulturnih razlik in političnih napetosti, je razvidno tudi iz procesov slovensko-hrvaškega razmejevanja po osamosvojitvi Slovenije v krajih ob Kolpi. »Šele ko mejnosti obravnavamo kot zadeve zavesti in ne le kot stvari 'institucionalnega diktata', jih lahko vidimo kot veliko bolj amorfne, veliko bolj dvoumne, kot smo jih sicer.« Terensko delo, ki ga je opravila antropologinja Duška Knežević, je pokazalo, da je hrvaško kajkavščino izredno težko ločiti od slovenskega narečja, saj je Kolpa prej politična kot pa jezikovna ločnica. Za obuditev nevidnih mej, ki praviloma ne sovpadajo z vidnimi in označenimi državnimi mejami, so ob koncu 20. stoletja marsikje v Evropi poskrbela regionalistična gibanja, katerih cilj je sprememba državnih meja: »Raba pojma nevidne meje praviloma problematizira ali spodbija legitimnost in 'resničnost' državne meje. Regionalistom, nacionalistom in vsem drugim, ki spodbijajo legitimnost državne meje, pomeni nevidna meja tisto edino pravo mejo, ki bi ji morala državna meja slediti, v resnici pa je zaradi višjih in tujih političnih interesov zabrisana, prikrita, zamolčevana.«

III.

Naravnost meje

Ideja meje kot naravne pregrade se je pojavljala že v srednjem in novem veku, a šele od 18. stoletja naprej se je začelo uveljavljati prepričanje, da so naravne ovire odlični obrambni mejniki in da mora določanje mej političnih entitet ob naravnih danosti upoštevati tudi vojaško strateške zahteve. Ko je geograf Anton Melik leta 1935 poskušal geografsko zaobjeti Slovenijo, se je spraševal, kaj uvrstiti v pregledni opis in česa ne. Med drugim je ugotovil, da se mejne črte

med alpskim in dinarskim svetom na slovenskih tleh ne da potegniti na osnovi tektonskih in orografskih značilnosti in zato ne gre pripisovati prevelikega pomena »določanju linearne meje med obema velikima sistemoma«. Primerneje se mu je zdelo govoriti o mejnem pasu in prehodnem predelu. Ločnice, ki so jih nekateri njegovi kolegi potegnili od Gorice do Tolmina, čez Idrijo na Vrhniko in Ljubljano, od Čedadu in Cerknega do Škofje Loke, so bile po njegovem problematične. Ob tem velja ugotoviti, da je bil slovenski geograf skeptičen do »prirodnih« mej prav v času, ko je zahodna diplomacija na pariški mirovni konferenci prisegala na njihovo primernost. Nasprotoval je diplomatski pobudi, ki si je prizadevala, da bi Karavanke, ki so razmejevale koroško in kranjsko deželo, postale tudi razmejitveno gorovje med Avstrijo in Kraljevino SHS. Izid plebiscita, ki je bil izpeljan 10. oktobra 1920 in s katerim je bila izkazana večinska naklonjenost prebivalstva za pridružitve Avstriji, je preprečil, da bi bil del Celovške kotline priključen Jugoslaviji. Razmejitvena črta potegnjena na Karavankah se je obdržala vse do njene ukinitve v času Tretjega rajha. V vojnem času je sicer karavansko gorovje zaradi težke dosegljivosti postalo povezišče in zatočišče koroškega, tako slovenskega kot avstrijskega odporniškega gibanja. Po koncu druge svetovne vojne je osemdeset kilometrov dolga alpska veriga ponovno postala državna ločnica, kar je še danes.

Medtem ko je Anton Melik ostal odločen zagovornik narodne meje, ki je bila po njegovem najbolj primeren in pravičen nagib v razmejitvi, neprimerno močnejši od »tako imenovane prirodne meje«, ki jo oblikujejo pogorja, reke, morja, so teze o prirodni meji kot edino primerni razmejitveni obliki na vzhodu Italije zagovarjali italijanski geografi in zgodovinarji, ki so podpirali razširitev italijanskega vzhodnega ozemlja vse do Triglava in Snežnika ter Dinarskega gorovja. Melik se ni motil, ko je v njihovih argumentacijah prepoznal nagib strateškega značaja in zavojevalna stremjenja, ki jih je Italija kazala do slovenskega ozemlja in na sploh do Balkana. Uresničila jih je z okupacijo Ljubljanske pokrajine, Dalmacije, Črne gore in Kosova.

IV.

Zgodovinske meje

Poznoantične regionalne meje so se na slovenskem ozemlju ohranjale tudi po koncu 5. stoletja, ko je bil še dejaven Dioklecijanov večvrstni obrambni

sistem. Konstantin, ki si je prizadeval preprečiti preboj obmejnega rimskega vojnega območja iz vzhoda, ga je po letu 323 okrepil. Del dvojnega zalednega pasu je bila obrambna črta, ki je bila oblikovana na zahodu in jugu Panonije in je poleg Siscia (Siska) vključevala Caput Basensis v Posavju. S prihodom Langobardov v Posavje in Podravje se je začela ločitev srednjega in vzhodnega slovenskega ozemlja od rimske državnosti. Kljub temu pa sta bili škofiji v Emoni in Celeji še naprej podrejeni Ogleju. Primerjava poznoantičnih političnih mej s cerkvenimi pokaže, da pogosto niso sovpadale, kar je značilno tudi za poznejša obdobja, ko se škofijska ozemlja niso ujemala z deželnimi in državnimi entitetami.

V zgodovinopisju obstajajo določena nesoglasja glede pripadnosti Bele krajine zagrebški škofiji v 12. stoletju, a nejasna ostaja tudi srednjeveška meja Kranjske na območju zgornje doline Kolpe in Čabranke, kjer so se v 14. stoletju vrstili spori med ortenburškim kočevskim gospodvom in frankopanskim.

Lep primer neujemanja cerkvenih in političnoupornih meja je lavantinska škofija, ki je ob koncu 18. stoletja poleg koroškega ozemlja zajemala tudi spodnji del Štajerske. Proces širjenja in krčenja je značilen tudi za tržaško škofijo, ki se je leta 1828 raztegnila v Istro in pridobila območje, ki je dotlej pripadalo novigrajski škofiji. Kljub korenitim geopolitičnim spremembam, ki so sledile koncu druge svetovne vojne v Istri, je v svoji tržaško-koprski različici ostala nespremenjena vse do leta 1977, ko je papež Pavel VI. obnovil staro koprsko škofijo in jo določil znotraj jugoslovanskih meja. V njej je združil celotno ozemlje dotedanje Apostolske administrature za slovensko Primorje, meje tržaške škofije pa zožil na tržaško ozemlje, ki je pripadalo Italiji.

Če se povrnemo v 6. in 8. stoletje, ugotovimo, da je niz obmejnih utrdb na stiku Furlanske nižine s predalpskim gričevjem ter hribovjem in s kraškimi planotami, katerih namen je bil zapirati prehod iz alpskih ter dinarskih dolin, določil slovansko-romansko mejo. Zgodovinar Peter Štih ugotavlja, da je »vzhodna meja Italije« od avgustejske dobe do najnovejšega časa potekala tako, »da je enkrat večji, drugič manjši del slovenskega ozemlja spadal k zahodni sosedu«. Zaradi njegove prehodnosti je imela vlogo bodisi ločnice bodisi stičišča. Z zamejitvijo slovanskega prodiranja in naseljevanja se je v utrdila v času tudi jezikovna ločnica, ki se je vlekla od soteske pod Mužacem v okoliš Pušje vasi (Venezona), pa čez kraje Humin (Gemono),

Rtin (Artegna), Neme (Nimis) in Čedad, pa Ipplis, Krmin (Cormons) in Farra pri Gradiški ter okolice Štivana pri Devinu.

Med slovenskimi in italijanskimi geografi, zgodovinarji, jezikoslovci obstaja konsenz glede razmejitvene vloge langobardskega limesa. Utrjena obrambna linija, ki je izkoristila topografijo krajine in je s svojimi *castra* in *castella* zapirala izhode rečnih dolin iz gorskega oboda v furlansko ravnino ter kontrolirala cestno omrežje, je nedvomno prispevala k stabilnosti slovensko-romanske lingvistične meje. Anton Melik piše o njej kot o najbolj stanovitnemu delu slovenske narodne meje, saj naj bi potekala »dandanes v glavnem pravitkamaj, kjer je nastala pred več kot 1300 leti ob doselitvi.« K njeni stabilnosti je po mnenju zgodovinarja Boga Grafenauerja prispevala tudi tristo let ustaljena meja med Benetkami in habsburško Goriško.

V Istri je bila slovansko-romanska meja manj razločna, ker se ni prekrivala s politično. Slovani, ki so se naselili v Istri, na delu Krasa in na območju, ki je segalo do Snežnika, so bili pod bizantinsko oblastjo, tisti pa, ki so se nastanili v Vipavski in Soški dolini, pod langobardsko oblastjo, pod katero so sodili tudi furlanski Slovani in Slovani v Kanalski dolini. Istra, ki je bila do leta 788 pod bizantinsko oblastjo, je ohranila teritorialno strukturo mest (*civitates*) in kaštelov (*castella*) iz rimskih časov, ki je v poznejših stoletjih določala tudi mejo med podeželjem in mestom. Slednja je v očeh promotorjev italijanskega irendentizma sovpadala z ločnico med italijansko urbanostjo in civilizacijo na eni strani ter slovanskim podeželjem in njegovo zaostalostjo na drugi, ne glede na dejansko večjezičnost in večetničnost prebivalstva. Generacije italijanskih izobražencev ne le v Istri in Dalmaciji, temveč tudi v drugih predelih avstrijskega Primorja, so v primerjavah med mestom in podeželjem prepoznavale radikalno dihotomijo med italijansko civilizacijo ter slovansko prvobitnostjo in barbarstvom.

Dihotomična paradigma je postala sestavni del nacionalističnega diskurza, ki se je v avstrijskem Primorju in Dalmaciji uveljavljal od šestdesetih in še posebej sedemdesetih let 19. stoletja naprej sočasno z modernizacijo avstrijske politične sfere ter pridobitvijo individualnih političnih svoboščin in nacionalnih pravic. V njem so bile etnične skupine istovetene z ozemljem in družbenogospodarsko stvarnostjo: Slovani s podeželjem, Italijani z mesti. In to kljub množičnemu priseljevanju podeželskega prebivalstva v mesta, ki je radikalno spreminjalo demografsko in socialno tkivo urbanih središč.

V.

Meja med mestom in podeželjem

V zgodovini, kot ugotavlja francoski zgodovinar Fernand Braudel, delitev dela med podeželjem in mestnimi središči ni nikoli dokončna, ker »ločnica brez konca in konca polzi v to ali ono smer«, kar pomeni, da jo mora zgodovinopisje nenehno opredeljevati. »Mesta in podeželje se namreč nikoli ne ločijo kot voda in olje: v istem trenutku gredo vsaksebi in obenem vštric, trgajo vezi in se znova povezujejo«. Da so obdobjem, ko so mesta urbanizirala podeželje, sledila obdobja, ko je podeželje ruraliziralo mesto, potrdi že krajši sprehod skozi obdobja evropske zgodovine od antike naprej. Ob zatonu rimskega cesarstva je podeželje postalo zavetišče za prebivalstvo, ki se je iz mest umikalo pred roparskimi vdori in čedalje bolj negotovimi življenjskimi razmerami v urbanih središčih. A vendar še tako obsežen proces ruralizacije, ki se je utelesil v fevdalizmu, ni povsem uničil antičnega mestnega tkiva. Že pred komunalnim razcvetom so posamezna mesta, še posebej na Apeninskem polotoku, postala zatočišče za odvečno podeželsko prebivalstvo.

Razvoj trgovine in obrtniških dejavnosti od 8. stoletja naprej je pripomogel k ponovni vzpostavitvi urbanega primata in municipalizma. Mestno obzidje, ki je meščane varovalo pred zunanjim svetom, je postalo materialna in simbolna ločnica med mestom in njegovo kmečko okolico. Znano je tudi, da so ga mestne oblasti po potrebi odmislele, ko so od okoliškega prebivalstva zahtevale, da se podredi mestu glede trgovine, prometa, predvsem pa davkov.

V italijanskem primeru je visoka stopnja urbanizacije močno pogojevala podeželsko gospodarstvo, a podobno se je dogajalo vsepovsod, kjer se je urbana mreža razvila do take mere, da je postala center deželnega gospodarskega sveta, torej tudi na Kranjskem, Štajerskem in v Istri. Čeprav je fevdalna zemljiška posest marsikje v Evropi vse do 18. stoletja uspešno branila svoje gospodarske privilegije, ji tudi v času starega režima ni uspelo zaustaviti demografske rasti in gospodarskega pomena urbanih naselbin. Na tleh starorežimske Evrope so se napetosti med mestom in podeželjem pojavljale vsakodnevno, najhujši konflikti pa so izbruhnili in se podaljševali v času gospodarskih in političnih kriz.

Da so se na prehodu iz srednjega veka v novi vek odnosi med meščani in podeželani zaostri, pričajo poleg mestnih kronik in sodnih spisov tudi

ikonografski ter literarni viri. V evropskih različicah »satire o podeželanu«, ki je cvetela zlasti v 16. stoletju, kmet nastopa v vlogi neukega grobijana, ki so mu v razsvetljenem času pridani še atributi divjaka. A vendar pri novodobnem zaničevanju kmečkega prebivalstva, poudarjanju njegovega divjaštva in neizobraženosti, kot ugotavlja na francoskem primeru ameriški zgodovinar Eugen Weber, ni šlo le za prevzem tradicionalnih predsodkov, ki jih je mesto praviloma gojilo do svoje kmečke okolice. S procesom modernizacije se je uveljavljalo novo razumevanje kmečkega sveta: v političnem in kulturnem oziru so kmetje postali evropski *aborigenes*, predstavniki sveta »brez zgodovine«.

S pospešeno modernizacijo in radikalnim spreminjanjem gospodarskega zemljevida Evrope, ki ga je povzročila industrializacija, je mesto postalo center sveta in sinonim za civilizacijo. Podeželski okolici, ki je mestna središča zalagala s svojimi pridelki, je bil podeljen status neciviliziranega sveta. Ne le v velemestih, h katerim so se v 19. stoletju prištevale največje evropske prestolnice, predvsem Pariz in London, tudi v bolj provincialnih mestih, s katerimi je bila posejana habsburška monarhija, se je uveljavljalo prepričanje o nasprotujočih si in neskladnih stilih življenja med mestom in podeželjem, med naprednim in zaostalim svetom. Prvemu je načelovala racionalistično prežeta in kapitalistični logiki naklonjena elita, drugega pa sta držala v trdnem primežu religija in nevednost.

VI.

Nacionalne ali državne meje

Od antike naprej je bila zgodovina ljudstev in kraljestev tudi zgodovina njihovih meja. O njihovem oblikovanju in spreminjanju so pisali grški in rimski zgodovinarji. V poznejših obdobjih so dela polihistorjev nemalokrat podžigala napetosti med sosedi zaradi mejnih črt in pripravljala ugodna tla za vojne spopade. Redkeje so prispevala k brisanju in slabljenju mej. Z razvojem nacionalnih gibanj je zgodovinopisje prevzelo narodnoobrambno poslanstvo in zgodovinarji so se kot pisci nacionalnih genealogij pridružili »arhitektom nacije«, politikom, novinarjem, filologom, geografom ipd. Prispevali so zgodovinske dokaze o narodnem občestvu in njegovih mejah. Zlasti na večetničnih območjih, kjer so se narodne okončine zajedale v ozemlja sosedov, je bil njihov doprinos še posebej pomemben za dokazovanje

avtohtonosti in zgodovinskosti lastnega naroda, ki se je v mnogih primerih sprevrglo v potrjevanje tujosti in nezgodovinskosti drugega. Spremenljivost nacionalnega telesa, ki se je krčilo ali širilo glede na narodno gorečnost in mlačnost posameznikov in posameznic, je zahtevala njegovo nenehno vzdrževanje. V narodno kompetitivnih okoljih druge polovice 19. stoletja, kakršno je bilo tudi slovensko, je narodno profilirana zgodovinska pripoved postala politično sredstvo v rokah narodnih elit, uporabna za utrjevanje lastnih sil in odvzemanje domovinske pravice tistim, ki so jih pisci narodnih zgodovin razglasili za »prišleke«. Po Balibarju je nacionalizem »organska ideologija, ki ustreza nacionalni instituciji, ta pa temelji na formulaciji pravila izključevanja vidnih ali nevidnih ,mej', ki pa so vselej materializirane v zakonih in praksah.« Izključevanje je bistvo nacije, ki kot struktura »ustvarja diferenciacijo in jo tudi ohranja, se pravi zahteva, da jo branimo. Lahko bi rekli, da se forma nacija upira temu, da bi meje odpravili ali jih neskončno razširili. Meja je institucionalno sredstvo za ohranjanje pravila izključevanja oziroma za to, da ne popustimo glede tega, kako nujno je to pravilo.«

Določanje slovenskih nacionalnih meja je bilo rezultat kolektivnih predstav, a tudi zgodovinopisnega in geografskega dogovarjanja ter političnih odločitev. Peter Kozler je s svojim zemljevidom slovenskih dežel, ki ga je oblikoval v letih od 1848 do 1852, prispeval k določanju zunanjih mej slovenske narodne skupnosti tudi na večetničnih območjih, kjer je bilo prebivalstvo večjezično in o katerih se je tudi Matija Majar v svojem letaku *Kaj Slovenci terjamo* ni zelo natančno izjasnil.

V notranjeavstrijskih deželah, natančneje na Koroškem, Štajerskem in Kranjskem, je ob slovensko govorečem prebivalstvu prebivalo nemško govoreče, v primorskih in še posebej istrskih obalnih mestih je bilo večinsko prebivalstvo italijansko govoreče. Narodno mešana so bila območja ob Muri in Kolpi. Po prvi svetovni vojni so se v mejah jugoslovanske države na Štajerskem, Kranjskem in Koroškem znašli pripadniki in pripadnice nemške manjšine, v Prekmurju pa madžarska manjšina. Primorska, Notranjska in Istra, ki jih je zasedla italijanska vojska, so z rapalsko pogodbo pripadle Kraljevini Italiji, čeprav so bile večinsko naseljene s slovenskim in hrvaškim prebivalstvom. Nova razmejitev je po maju 1945 odpravila z rapalsko mejo in po potegnitvi Morganove črte, ki je sporno ozemlje razdelila na dve okupacijski območji, tj. cono A in cono B, prepustila večino istrskega italijanskega prebivalstva v jugoslovanskih mejah.

Tako kot po prvi svetovni vojni, ko so se zaradi novih državnih meja izselili iz Julijske krajine Nemci, Slovenci in Hrvati, so bili po drugi v selitev prisiljeni istrski Italijani in tudi tisti, ki se niso strinjali z novimi jugoslovanskimi oblastmi. Nova državna meja med Italijo in Federativno ljudsko republiko Jugoslavijo je še posebej boleče zarezala v življenje obmejnih skupnosti na Goriškem in v Posočju. Čeprav je po dogovorih, sprejetih na pariški konferenci februarja 1947, na nekaterih območjih sledila jezikovni meji, je na drugih presekala hiše, vrtove, prijateljstva in znanstva. Gorica je ostala brez svojega posoškega in vipavskega zaledja, zaledje pa brez svojega gravitacijskega urbanega centra. Ločili so se ljudje in kraji, prekinila so se socialna in gospodarska razmerja. Septembra 1947 je bodeča žica postavljena na trgu pred železniško postajo Bohinjske proge, v italijanščini Transalpine, ločevala kapitalistični svet od socialističnega, tržno ekonomijo od samouprave.

Drama ločevanja je bila podobna tisti, ki se je zgodila po prvi svetovni vojni na Koroškem in v Prekmurju, a vendar sta že leta 1949 sosednji državi poskrbeli za čezmejno prehajanje dvolastnikov, ki se je z videmskim sporazumom razširilo na celotno obmejno prebivalstvo. Podobno kot drugod v zahodni Evropi se je tudi obmejni prostor na italijansko-jugoslovanski meji, kot to velja za avstrijsko-jugoslovansko mejo, še posebej od šestdesetih let naprej začel spreminjati v območje sodelovanja in prehajanja. K rahljanju mejnega režima med Italijo in Jugoslavijo so bistveno prispevali osimski sporazumi leta 1975, leta 2004 pa je bil na področju železniške postaje Nove Gorice odstranjen tisti del mejne pregrade, ki je nastal zato, da bi Gorico ločeval od Nove Gorice.

Literatura

- Balibar, Étienne, *Mi državljani Evrope? Meje, država, ljudstvo* (Ljubljana 2007).
- Bhabha, Homi K., DisemiNacija. Čas, naracija in robovi moderne nacije, *Zbornik postkolonialnih študij* (Ljubljana 2007) 249–87.
- Barberis, Corrado, *Le campagne italiane. Da Roma antica al Settecento* (Rim, Bari 1998).
- Bajec, Anton (ur.), *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 2. knjiga (Ljubljana 1975).
- Barth, Frederik (ur.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* (Bergen, Oslo 1970).
- Baskar, Bojan, Regije in prečkanja »nevidnih« meja. Cesta iz Kotorja na Cetinje, *Hrvatsko-slovenske etnološke paralele* 12 (2012) 5–26.
- Braudel, Fernand, *Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem, XV. –XVIII. Strukture vsakdanjega življenja: mogoče ali nemogoče, II. del* (Ljubljana 1988).

- Bufon, Milan, Sanguin, André – Louis, Geografija obmejnosti in raznolikost sodobnih političnih meja, *Geografski vestnik* 87/1 (2015) 9–22.
- Bufon, Milan, *Meje in obmejne skupnosti na Slovenskem* (Koper 2017).
- Finley, Moses I., *Antična ekonomija* (Ljubljana 1987).
- Fontana, Josef, *Evropa pred zrcalom* (Ljubljana 2003).
- Grafenauer, Bogo, Slovensko-romanska meja – ločnica in povezava, *Zgodovinski časopis* 41/1 (1987) 5–18.
- Lévi-Strauss, Claude, *Rasa in zgodovina; Totemizem danes* (Ljubljana 1994).
- Lotter, Friedrich, Bratož, Rajko, Castritus, Helmut, *Premiki ljudstev na območju Vzhodnih Alp in Srednjega Podonavja med antiko in srednjim vekom (375–600)* (Ljubljana 2005).
- Klemenčič, Marijan M., Regija in regionalna struktura Slovenije, *Dela* 23 (2005) 5–58.
- Kosi, Jernej, Slovenski nacionalni prostor na Ogrskem. Ustvarjanje zamisli o slovenski-hrvaški meji v dolgem srednjeevropskem 19. stoletju, *Ustvarjanje slovensko-hrvaške meje* (Ljubljana 2018) 29–46.
- Knežević Hočevar, Duška, *Družbena razmejevanja v dolini zgornje Kolpe. Domačinska zamišljanja nacije in lokalitete* (Ljubljana 1999).
- Melik, Anton, Slovenska Koroška, *Geografski vestnik* 20–21 (1948–1949) 3–30.
- Mostov, Julie, »Our womens «/» Their Womens«. *Symbolic Boundaries, Territorial Markers, and Violence in the Balkans* (1995).
- Pinto, Giuliani, Città e campagna, *Il medioevo dal crollo al trionfo, Storia dell'economia italiana, I.* (Torino 1990) 213–232.
- Polic, Marko idr., A cognitive map of Slovenia: perceptions of the regions, *International Journal of psychology*, 40, št. 1 (2005) 27–35.
- Sahlins, Peter, *Boundaries. The making of France and Spain in the Pyrenees* (Berkeley 1989) 27.
- Širok, Kaja, *Kaleidoskop goriške preteklosti. Zgodbe o spominu in pozabi* (Ljubljana 2012).
- Štih, Peter, *Ozemlje Slovenije v zgodnjem srednjem veku. Osnovne poteze zgodovinskega razvoja od začetka 6. do konca 9. stoletja* (Ljubljana 2001).
- Šumi, Irena, *Kultura, etničnost, mejnost. Konstrukcije različnosti v antropološki presoji* (Ljubljana 2000).
- Timeus, Fauro Ruggero, *Scritti politici. 1911–1915* (Trieste 1929).
- Vivanti, Corrado, Città e campagna, *Storia dell'economia italiana, L'età moderna: verso la crisi* (Torino 1991).
- Wolff, Larry, *Venice and the Slavs. The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment* (Stanford 2002).
- Weber, Eugen, *Da contadini a francesi. La modernizzazione della Francia rurale 1870–1914* (Il Mulino 1989).
- Wörsdörfer, Rolf, *Krisenherd Adria: 1915–1955. Konstruktion und Artikulation des Nationalen im italienisch-jugoslawischen Grenzraum* (Paderborn 2004).
- Wörsdörfer, Rolf, *Il confine orientale. Italia e Jugoslavia dal 1915 al 1955* (Bologna 2009).

Zajc, Marko, K zgodovini oblikovanja meje v Beli krajini, *Kronika* 58/3 (2010) 631–645.

Zajc, Marko, Ustvarjanje upravnih mej v Beli Krajini, *Ustvarjanje slovensko-hrvaške meje* (Ljubljana 2018) 15–28.

Zupančič, Jernej, Meja in obmejno prebivalstvo v luči čezmejnega sodelovanja. Primer Bele Krajine, *Rast XII/–4* (75–76) (2001) 357–366.

Zupančič, Jernej, Karavanke – od ločnice do stičišča Slovencev z obeh strani meje, *Dela* 13 (1999) 337–348.

Matevž Čelik

PROIZVAJANJE PROSTOROV SPOMINA

Uvod

Arhitektura se nezavedno neprestano nalaga v naš spomin. Spominjamo se prostorov otroške igre, osnovnošolskih učilnic in sprehodov po mestu. Spominjamo se krajev in zgodovinskih lokacij, ki smo jih obiskali. Nikoli ne pozabimo krajev, kjer smo se srečevali z ljudmi, ki so nam blizu. To so prostori našega življenja. Arhitektura nas določa bolj, kot se lahko zdi na prvi pogled. Je trajna in podoživljamo jo lahko vsak dan, ob delu in dnevnih opravilih v mestu. Ob zgradbah podoživljanje zgodovine postane fizična izkušnja. Lahko jo beremo, zgodovino zgradb, ko obiskujemo hiše, trge in mesta, še več pa o njej izvemo na načrtih, v dokumentih o njihovi gradnji, včasih tudi v poročilih o rušitvah.

Zgodovina zgradb ni le zgodovina arhitekture same, temveč je tudi zgodovina proizvodnje prostora. Govori o ambicijah posameznikov, oblasti, mest, države, graditeljev in družbe kot celote. Govori o procesih, skozi katere so se prostori oblikovali v gradnike identitete. Kako in zakaj so postali to, kar so danes? Zakaj so številni danes delujoči šole, vrtci, zdravstvene ustanove, športni kompleksi in druge javne zgradbe, zgrajene v drugi polovici 20. stoletja, tako

pomembni za nas? Kakšno vlogo pri tem je odigrala arhitektura, da so se ti prostori zasidrali v naš vsakdan?

Francoski filozof Lefebvre proizvajanje prostora opisuje kot trojnost »prostorske prakse«, »reprezentacij prostorov« in »prostorov reprezentacij«. S temi tremi pojmi opiše prostor kot »zazan«, »pojemovan«, »živet prostor«, tj. *l'espace perçu, conçu, vécu*. S pojmom »prostorska praksa« opredeli prostor kot vsakdanjo in urbano resničnost (fizični konstrukt). Z »reprezentacijami prostorov« opiše prostor znanja in logike, prostor strokovnjakov, planerjev, arhitektov, tehnikov in inženirjev (miselni konstrukt). »Materialnemu« in »miselnemu« Lefebvre dodaja »doživeto«, ki ga opredeli s pojmom »prostor reprezentacij«. To je prostor, proizveden in spremenjen s časom in z njegovo rabo, prostor uporabnikov, prebivalcev. Živeti prostor je ključen za oblikovanje spomina in razumevanje, zakaj so posamezni prostori dobili svoj pomen v kolektivni zavesti.

S sistematično modernizacijo, ki je potekala z načrtovanjem in gradnjo javne arhitekture, se je v 20. stoletju za številne prebivalce kvaliteta življenja občutno dvignila. Projekti javnih zgradb so prinesli spremembe v utrip in izgled mest in sicer krajev. Mesta so ustvarila nove prostore za prostočasne dejavnosti svojih prebivalcev. Vzporedno z načrtovanjem in gradnjo so se na mnogih področjih vzpostavljali strokovni, tehnični, delovni, higienski in drugi standardi, po katerih se arhitekti ravnaajo še danes. Z gradnjo javne arhitekture in z obnovo izbranih spomenikov so se vzpostavljale nacionalne znamenitosti, ki jih še danes obiskujemo in priporočamo prišlekom, ki želijo spoznati našo zgodovino.

Procese oblikovanja prostorov spomina bom v nadaljevanju ilustriral z zgodovino načrtovanja treh prelomnih javnih zgradb, tj. s kopališčem na Mariborskem otoku arhitekta Hermana Husa, ki v slovenski arhitekturi vzpostavlja moderen, vzajemen odnos med arhitekturo in naravo, nadalje s prenovo Blejskega otoka Antona Bitenca, ki govori o kompleksnem pristopu in daljnosežnih vplivih prenove kulturne dediščine, in slednjič s Trgom revolucije, današnjim Trgom republike, v Ljubljani Edvarda Ravnikarja, ki priča o socialni vlogi prostora kot sistema javnih zgradb in odprtih javnih površin.

I.

Živeti z naravo

Kopališče, Mariborski otok
(Herman Hus, Max Czeike,
Mestni gradbeni urad Maribor, 1928–1930)

Kopališče na Mariborskem otoku je prostor, ki ga imajo v spominu mnoge generacije. Je eden največjih javnih projektov, ki so jih med obema vojnama izvedli v Sloveniji. Projekt govori o visoko zastavljenih ambicijah predvojne mariborske mestne uprave. Z zgraditvijo kopališča, ki so ga obravnavali kot zdravstveno in turistično pridobitev, so si vodilni moške v mestu prizadevali dvigniti kakovost življenja v mestu. Ohranjeni dokumenti govorijo, da si je mestna uprava pri tem postavila celo za današnje razmere visoke standarde in je bila pri izvajanju projekta izjemno učinkovita.

Po prvi svetovni vojni se je Maribor razširil proti Kamnici na zahodni strani mesta. Ker so novi kanalizacijski odtoki onesnaževali Dravo, je morala mestna uprava iz zdravstvenih razlogov prepovedati kopanje v starem kopališču na mestnem nabrežju. Leta 1927 je občinski svet pod vodstvom župana Alojzija Juvana in podžupana Franja Lipolda sklenil, da bo mesto zgradilo novo kopališče. Sprejeta je bila odločitev, da bo občina kupila Felberjev otok in tam zgradila kopališče. Tej odločitvi je junija 1928 sledil sklep mestnega občinskega sveta, naj se s tem namenom razpišejo »primerne nagrade«. Na podlagi sklepa je mestni gradbeni urad v naslednjih desetih dneh pripravil uradno poročilo, ki je vključevalo natančno razdelan program novega kopališča.

2. avgusta 1928 je mestni svet potrdil predlog gradbenega urada o razpisu javnega natečaja. Ta je bil razpisan 10. avgusta. Mestna oblast si je v nameri, da zgradi novo kopališče, postavila visoke cilje. Zanimiva je korektura v predlogu gradbenega urada za organizacijo natečaja, v katerem je prečrtan pridevnik »jugoslovanski« in s peresom popravljen v »svetovni«. V natečajno komisijo sta bila povabljeni tudi profesor Jože Plečnik in ravnatelj ljubljanskega mestnega gradbenega urada ing. Matko Prelovšek. Slednji se je opravičil zaradi pomanjkanja časa, Plečnik pa je odpisal, da »je ocenjevanje projektov nevaren posel, ki se mu izogiba«, poleg tega pa ni strokovnjak v gradnji javnih kopališč.

Na natečaj je prispelo dvanajst predlogov, med njimi po eden tudi iz Gradca in Berlina. Ocenjevalna žirija z nobenim od projektov ni bila povsem zadovoljna, zato je predlagala podelitev dveh enakovrednih nagrad, eno od nagrad je prejel predlog arhitekta Hermana Husa iz Ljubljane, drugo pa predlog graških arhitektov Hansa Hönela in Hansa Grubbauerja. Tretjo nagrado je prejel mariborski arhitekt Maks Czeike. Za izvedbo kopališke zgradbe je mestni gradbeni urad predlagal projekt, ki ga je predložil Herman Hus, situacija bazenov pa naj bi se ravnala po osnutku arhitekta Czeikeja. Poleg tega naj bi konstrukcijo kopališke stavbe v prvem nadstropju zamenjali za leseno in »krajevnim razmeram primerno« spremenili predlagano fasado.

Končni načrt za izvedbo kopališča Mariborski otok so na podlagi natečajnih projektov pripravili v mariborskem mestnem gradbenem uradu. Gradnja je gladko tekla in kopališče so odprli junija leta 1930. Že ob otvoritvi ga je z mestnim središčem povezovala redna avtobusna proga. Zgrajeno je bilo dosledno po programu, ki ga je gradbeni urad razpisal v natečaju in še danes, čeprav je dotrajano, v poletnem času gosti številne kopalce. V kopališču so trije bazeni, največji za plavalce in tekmovanja ter dva manjša, za neplavalce in za otroke. Zgrajeno je bilo po najnovejših tehničnih, higienskih in drugih standardih svojega časa. Nad restavracijo v osrednjem delu kopališke zgradbe je bila streha, izvedena kot železobetonski rezervoar za shranjevanje tople vode. Vodo so iz Drave prečrpali na 1.200 m² veliko pločevinasto streho, kjer se je segrevala na soncu. Uporabljali so jo za ogrevanje vode v bazenih in za prhe. Obenem je voda na strehi hladila prostore kopaliških kabin v obeh krilih stavbe.

Ob bazenu za plavalce je stal tudi deset metrov visok skakalni stolp, ki ga danes ni več. Po zgraditvi jezua za Hidroelektrarna Zlatoličje v Melju sta se spremenila vodni režim in vodostaj Drave. Zaradi vzgonskih pritiskov, ki so posledica višjega vodostaja, so morali že leta 1969 preurediti bazene in porušiti skakalni stolp. Globino velikega bazena so leta 1972 ponovno zmanjšali, kljub tem posegom pa negativni vplivi pritiskov podtalne vode na konstrukcijo bazenov še do danes niso dokončno odpravljeni. Leta 2003 je Mestna občina Maribor nameravala kopališče popolnoma spremeniti z vodnimi atrakcijami, a je projekt zaustavilo odločno nasprotovanje civilne družbe. Leta 2008 je mestna uprava razpisala nov javni natečaj za prenovo kopališča in ureditev poti na otoku.

Z izgradnjo kopališča na Felberjevem otoku je predvojna mariborska mestna uprava ustvarila prostor, namenjen vsem meščanom. Prostor sredi bujne vegetacije na rečnem otoku, do katerega se pride preko mostu, je privlačen

in šarmanten. Preprosta in obenem moderna arhitektura z bazeni in leseno kopališko stavbo je pred skoraj stoletjem meščanom in obiskovalcem ponudila razkošje sredi neokrnjene narave, nov sodoben prostor za druženje in zabavo. Prostor je nemudoma zaživel in postal legendaren. Kopališka zgradba in naprave na Mariborskem otoku so še danes v uporabi in čakajo na temeljito obnovo.

II.

Mitske krajine

Prenova Blejskega otoka (Anton Bitenc, 1967–1972)

Če je Mariborski otok legendarnega pomena za Mariborčane in okoličane, je slikoviti otok sredi Blejskega jezera ena najbolj prepoznavnih znamenitosti Slovenije na svetovnem nivoju. Zaradi bogate zgodovine, ki se prepleta z mitom o zadnjih bojih starih Slovencev proti pokristjanjevanju in o koncu njihove svobodne ter demokratične družbe, to starodavno romarsko središče že dolgo predstavlja tudi pomemben nacionalni simbol. V zgodovini slovenske arhitekture pa je Blejski otok projekt prenove, v katerem so bile zgodovinske zgradbe z okolico prenovljene na sodoben način, a z veliko mero občutljivosti, da bi lahko služile novemu namenu. Projekt arhitekta Antona Bitenca je tudi prvi projekt, ki je bil nagrajen s takrat komaj ustanovljeno Plečnikovo nagrado. Še danes je zgled, kako s pomočjo arhitekturnih posegov povezati ter predstaviti kulturo, zgodovino in naravo in jo ponuditi v uživanje množicam obiskovalcev.

Celovita obnova otoka je povezana z njegovo povojno nacionalizacijo. Današnje zgradbe na Blejskem otoku je zgradila briksenska škofija, večinoma sredi 17. stoletja. Na otoku stojijo cerkev, zvonik, prošnja, mežnarija in t. i. puščava, nekoč morda bivalni prostor, vse skupaj pa povezujeta dve monumentalni stopnišči. Do leta 1946 je z otokom upravljala blejska župnija, tega leta pa ji je komisija za agrarno reformo pri Okrajnem ljudskem odboru Jesenice odvzela vse zemljiške parcele in zgradbe na otoku. Pritožba upravitelja župnije je nacionalizacijo zadržala za leto dni, dokler ni bila leta 1948 dokončno potrjena. Čeprav naj bi otok in zgradbe na njem v upravljanje prevzel Zavod za varstvo in znanstveno proučevanje kulturnih spomenikov in prirodnih znamenitosti, je nekaj let ostal zapuščen. Po več opozorilih, ki so sledila vandalizmu v

nezavarovanih zgradbah, je otok leta 1950 dobil oskrbnika, na njem pa so uredili nekakšen cerkveni muzej. Desetletje kasneje so otok v sodelovanju med Zavodom za spomeniško varstvo socialistične republike Slovenije, Narodnim muzejem Ljubljana in Zavodom za napredek turizma Bled temeljito raziskali, obnovili in vključili v turistično ponudbo Bleda.

Arheološka izkopavanja je med leti 1962 in 1966 izvajal Center za zgodnje srednjeveške študije pri Narodnem muzeju v Ljubljani pod vodstvom dr. Vinka Šribarja. Odkopali so celotna tla cerkve in njeno okolico ter odkrili sledove iz protja pletenih hiš iz začetka 1. tisočletja pred našim štetjem, rimsko grobnico, ostanke lesene stavbe iz 8. stoletja in predromanske krščanske kapele s staroslovanskim grobiščem. Sledijo temelji še več romanskih cerkva iz različnih obdobj. Ker so arheološke izkopanine ponudile prerez skozi različne plasti slovenske zgodovine, so za njihovo prezentacijo oblikovali odbor, v katerem so sodelovali priznani arheologi, zgodovinarji, umetnostni zgodovinarji in arhitekti. Skupaj so zavzeli stališče, da mora imeti prezentacija arheoloških odkritij tak obseg in način, da z njim ne bi prejudicirali kasnejše funkcije cerkvenega prostora. Gradbena dela za prezentacijo arheoloških najdb naj bi začeli takoj po končanih raziskavah.

Arhitekt Anton Bitenc je bil pri ureditvi otoka soočen z dvema problemoma. Ohraniti je moral skladnost med obstoječo arhitekturo in zelenjem in uskladiti prikaz arheoloških najdb, ne da bi porušil pristnost prostora, kakršen je bil. Zgradbe so skrbno obnovili. Tlak v cerkvi so na novo izvedli tako, da je točkovno podprt in lebdi nad arheološkimi ostanki. V tlaku je arhitekt na najzanimivejših točkah vgradil okna, ki omogočajo pogled na izkopane temelje in grobove. Po obnovi so na otoku načrtovali četrto milijona obiskovalcev letno. Ker je bilo predvideno tudi bivanje gostov na otoku, je Bitenc prošijo in mežnarijo povezal z nizkim paviljonom, da bi celota lahko delovala kot gostišče. Arhitekt je oblikovanju posvetil veliko pozornosti, saj je želel, da bi obe stari zgradbi še vedno izgledali kot samostojni in bi bil paviljon čim manj opazen. Na otoku je uspel vzpostaviti harmonično sožitje zgodovinskih prostorov, ki prehajajo v zelenje na otoku. Na vrhu južnega stopnišča je uredil veliko ploščad, ob vznožju otoka po obali pa novo sprehajalno pot. Prenova otoka je bila končana leta 1972. Leta 1973 so prvič podelili Plečnikovo nagrado za arhitekturo in za prenovo Blejskega otoka jo je prejel prav arhitekt Anton Bitenc.

Danes je Blejski otok ponovno v upravljanju blejske župnije, ki je vnovič vzpostavila njegove sakralne funkcije, obenem pa ga še naprej razvija kot

turistično znamenitost. Prenova, ki jo je konec šestdesetih let prejšnjega stoletja zasnoval arhitekt Anton Bitenc, danes, po skoraj petdesetih letih še vedno omogoča sožitje različnih dejavnosti na otoku, od muzejskih, turističnih in sakralnih. Prenova zgodovinskih stavb in predstavitev zgodovine otoka sta obiskovalcem omogočili enkratno doživetje zgodovinskih in naravnih znamenitosti, izkušnjo, ki se vsakomur vtisne v spomin.

III.

Gradnja prestolnice

Trg revolucije (Edvard Ravnikar, 1960–1983)

Tretji prostor spomina, ki ga opisujem, je javni mestni prostor, Trg revolucije, danes Trg republike. Zasnovan je bil kot kompleks upravnih, poslovnih in kulturnih javnih zgradb, ki ne bi le na novo določile mestnega središča Ljubljane, temveč bi pomenile tudi središče političnega, kulturnega in gospodarskega življenja Slovenije, moderno agoro. Čeprav velik del kompleksa danes ni več v javni lasti, se je trg zasidral v zgodovino z javnimi zgradbami in prostori, v katerih so potekali za Slovenijo pomembni dogodki.

Ravnikar je želel ustvariti prostor, ki bi bil za Ljubljano nekaj novega. Ne le zaradi svoje velikosti, temveč tudi kot socialni prostor. Pri tem je bila, kot je sam zapisal, »potrebna določena mera agresivnosti (kot npr. 20-nadstropne stolpnice ali obveznost spremeniti nekdanji samostanski vrt v 'betonsko puščavo')«. V svoji kratki zgodovini pa se je ta »betonska puščava« izkazala za več kot le socialni prostor, saj je, tako kot antična agora, postala prostor, v katerem se rojeva demokracija.

Edvard Ravnikar je leta 1956 zmagal na natečaju za urbanistično rešitev središča Ljubljane, ki ga je razpisal Okrajni ljudski odbor Ljubljana. Tri leta zatem je takratna oblast želela na viden način obeležiti dvajseto obletnico upora proti okupatorju in petnajsto obletnico osvoboditve. Tako sta leta 1959 Svet za urbanizem Okrajnega ljudskega odbora Ljubljana in Mestni svet razpisala natečaj za območje Trga revolucije. Glavni namen natečaja je bil oblikovati primeren prostor za postavitve spomenika revolucije. To je bil skoraj edini program, ki ga je določila in zahtevala natečajna naloga. Ob načrtovanju trga, na katerem bi stal novi spomenik, pa naj bi natečajniki

oblikovali tudi koncept, na podlagi katerega bi se v prihodnosti gradilo novo središče Ljubljane.

Med člani ocenjevalne komisije so bili poleg predstavnikov politične elite tudi arhitekti Lojze Rojec, Marko Šlajmer, Marko Župančič, Josip Černivec in Zdenko Kolacio iz Zagreba. Kot najprimernejšega so leta 1960 izbrali predlog, pod katerega je podpisan Edvard Ravnikar s študentom Francem Meznerjem. V njem je Ravnikar povzel rešitve svojega urbanističnega koncepta, ki ga je leta 1958 objavila revija *Arhitekt* v okviru polemike za ohranitev Kozlerjeve palače. Že v tem predlogu je posegel na vrt uršulinskega samostana in na njem opredelil ključne elemente bodočega Trga revolucije: veliko ploščad pred skupščino, podolgovato zgradbo, ki ločuje trg od uršulinskega samostana, in palačo Predsedstva izvršnega sveta. Objavljeno zasnovo je mogoče razumeti kot predprojekt rešitve, ki jo je dve leti kasneje natečajna komisija nagradila s prvo nagrado. Pohvalila je prostorske povezave nove ploščadi z ostalimi mestnimi prostori v okolici ter kakovost in raznolikost med seboj povezanih ambientov. Ravnikar je projekt zasnoval kot preplet trgov in javnih zgradb: stolpnice republiškega predsedstva in uprave, stolpnice slovenskega gospodarstva, trgovske hiše, doma tehnike, garažne hiše, kinodvorane, dvoranskega objekta in velike ploščadi s pasažo. Predvidel pa je tudi prenovo in prezidavo uršulinskega samostana ter dozidavo gimnazije na Šubičevi. Kljub pohvalnim besedam je ocenjevalna komisija odsvetovala širitev posegov na vogal Kongresnega trga pri Šumiju. Velikost stolpnice je izpostavila kot problematično ter neusklajeno z bližnjo in bolj oddaljeno okolico. Razprava o višini stolpnice je tudi kasneje spremljala gradnjo.

Za izvedbo projekta je bil še istega leta ustanovljen Investicijski zavod za izgradnjo Trga revolucije (IZITR), ki je pričel delati leta 1961. Zavod je imel v rokah praktično vse, saj je prevzel vlogo investitorja, izdelovalca projektne dokumentacije, inženiringa in nadzora gradnje. Načrtovanje posameznih zgradb so pod Ravnikarjevo taktirko prevzeli arhitekti Anton Bitenc, Miloš Bonča, Jože Koželj, Anton Pibernik, Franc Rihtar in Vladislav Sedej. Leta 1964 je zavod zaposloval sedemdeset inženirjev različnih strok.

Leta 1961 so za eno od stolpnice, ki naj bi bila namenjena izvršnemu svetu, izvedli še en natečaj, o katerem je ohranjene le malo dokumentacije. V kronologiji razvoja prostorskih rešitev za trg v Ravnikarjevem arhivu pa najdemo fotografijo perspektivnih študij stolpnice iz natečajnega predloga.

Gradnja glavnih zgradb na trgu se je pričela leta 1962. V poročilu natečaja za spomenik revolucije leta 1963 je objavljena fotografija makete Trga revolucije kot del projekta, na podlagi katerega se je izvajala gradnja. Iz fotografije makete in perspektivnih risb, objavljenih v promocijski brošuri leta 1966, je razvidno, da je imel Ravnikar tri leta po natečaju arhitekturo glavnih objektov domišljeno za izvedbo. Zasnova ključnih zgradb je v primerjavi z natečajnim projektom sicer doživela spremembe, objavljene risbe iz tega časa pa prikazujejo podrobnosti, ki jih danes lahko vidimo izvedene. Stolpnici sta res še vedno visoki enaindvajset nadstropij, vendar ju je Ravnikar zasukal, tako da si stojita nasproti s konicno prizme. Njun profil, ki je bil v natečaju razčlenjen z navznoter pomaknjenim enajstim nadstropjem, je združil v enotni enaindvajsetnadstropni prizmi, ki se končata z dve nadstropji visoko kapo. Risbe trgovske hiše prikazujejo vse prepoznavne konstrukcijske in arhitekturne značilnosti, ki jih leta kasneje gledamo v dokončanih zgradbah. Dorečena sta prizidek k uršulinski gimnaziji in zgradba ob Ulici Josipine Turnograjske.

Na perspektivni risbi, ki je nastala pred letom 1962, sta stolpnici obrnjeni druga proti drugi s konicama in še vedno visoki 21 nadstropij, tako kot v natečaju. Na desni strani risbe, na mestu današnjega Cankarjevega doma, je videti obris zgradbe, ki bi bila po takratni zasnovi namenjena sekretariatu izvršnega sveta.

Gradbena dela so gladko tekla skoraj dve leti. Jeseni leta 1963 je bil na natečaju za spomenik revolucije, ki ga je Ravnikar pomaknil iz središčne lege med stolpnicama v zeleni rob trga ob Valvasorjevi ulici, izbran predlog Draga Tršarja in Vladimirja Braca Mušiča. Rešitev so še istega leta z modelom v merilu 1 : 1 in s pomočjo gradbenih odrov preizkusili na gradbišču. Pričela se je gradnja stolpnic in trgovske hiše. Konec leta je bila dokončana garažna hiša pod ploščadjo.

Ko je bila leta 1964 gradnja zaradi spremenjenih gospodarskih razmer ustavljena, so bile obe stolpnici in trgovska hiša v gradnji. Ena od stolpnic je bila dokončana do devetega, druga pa do osmega nadstropja. Potekala je gradnja podhoda pod uršulinskim samostanom ob Slovenski cesti in prehoda s Plečnikovega trga v park Zvezda. Trgovska hiša je bila tik pred zaključkom, dokončati je bilo treba le streho in notranjo opremo.

V tem času je bil prvotni koncept, po katerem bi eno stolpnico zasedla republiška uprava, drugo pa slovensko gospodarstvo, spremenjen. Naloga IZITR je bila pridobiti nove investitorje. Marca leta 1966 je IZITR izdal

promocijsko brošuro v slovenskem, srbohrvaškem, angleškem, francoskem in nemškem jeziku. Publikacija predstavlja celoten projekt in dela, ki so že izvedena. Predstavitev se konča z optimističnim zaključkom, da bi bilo začete objekte mogoče dokončati leta 1967, če bi se zanje prijavilo dovolj investorjev, ki bi lahko zagotovili denarna sredstva.

Vendar je gradbišče oživel šele čez nekaj let. Leta 1970 je bil dokončan prizidek k gimnaziji na Šubičevi ulici, za katero so načrt izdelali že leta 1965. Gradnja je znova stekla. V iskanje investorjev so se aktivno vključili politični organi in za eno od stolpnic pridobili Ljubljansko banko, za trgovsko hišo pa Agrokombinat Emona. Čeprav še ne popolnoma dokončana, je bila trgovska hiša Maksimarket odprta leta 1971. Že na fotografijah delovne makete trga, objavljenih leta 1966, se ob peti stolpnic pojavijo široka pritličja, stolpnici pa sta visoki le še dvanajst nadstropij. Ko je vzhodno stolpnico prevzela Ljubljanska banka, je Ravnikar njeno pritličje razvil kot rastočo paviljonsko strukturo, namenjeno bančni likvidaturi in elektronskemu centru banke. Skupaj s stolpnico so jo dokončali leta 1971.

Ravnikar je v detajlih iskal arhitekturni jezik, ki bi bil »na psihološki ravni zelo diferenciran, bogat in vznemirljiv«. Za banko je oblikoval velika okna z ovalnimi stranicami, pred katerimi stranke udobno posedajo in med čakanjem uživajo v pogledih na vrvež pred banko. Zunanji prostor se preliva v notranjost. Ploščad je oblikoval kot ozelenjeno urbano srečevališče, kjer ljudje počivajo med odmori, (se) čakajo med opravki in se peš sprehajajo po sodobnem mestu.

Po vselitvi banke je ponovno zavladelo krajše zatišje. Potem so leta 1974 na Ulici Josipine Turnograjske dokončali poslovno zgradbo, ki, pripeta na starejše hiše, sooblikuje majhen trg med samostanom, trgovsko hišo in banko. Ob trideseti obletnici osvoboditve, leta 1975, so postavili spomenik revolucije po Tršarjevem in Mušičevem predlogu, ki sta ga avtorja dodelala v sodelovanju z Ravnikarjem.

Ob objavi v reviji *Sinteza* leta 1974 je Jurij Jenšterle zapisal, da so tik ob Erjavčevi cesti pod jugovzhodnim delom prizidka stolpnice Ljubljanske banke ter ploščadi in prizidka k stolpnici Iskre že začeli graditi kongresni center. Vendar so se resne aktivnosti za zgraditev Cankarjevega doma pričele precej kasneje. Leta 1975 je republiški odbor za praznovanje 100-letnice rojstva Ivana Cankarja na ustanovni seji pod vodstvom Mitje Ribičiča dal pobudo, da bi leta 1976 pričeli graditi kulturni center in ga dokončali do 9. maja 1979.

Po dozidavi pritličja k stolpnici Iskre leta 1976 je bilo zemljišče na zahodni strani, proti Prešernovi ulici, še nekaj časa ograjeno in prazno. Iniciativni odbor za izgradnjo Kulturno-kongresnega centra Ivan Cankar (KCIC) je julija leta 1977 sprejel programsko zasnovo, v kateri je v prvi vrsti izpostavljena potreba po koncertni dvorani in dvorani, v kateri bi potekale politične manifestacije. V nadaljevanju so našteje scenske, glasbene in dramske dejavnosti. V brošuri, ki jo je iniciativni odbor izdal istega leta, je predstavljen družbeni dogovor, po katerem naj bi 45 % sredstev za gradnjo prispevalo mesto, 35 % Slovenija in Kulturna skupnost Slovenije, 7 % Radio in televizija Ljubljana, 6 % Ljubljanska banka, 4 % Iskra in 3 % trgovsko podjetje Emona. Ravnikar v opisu prostorske zasnove izraža optimizem, da bo arhitektura kulturnega središča »gotovo hotela biti presenetljiva, mogoče celo malo skrivnostna, pa bogata s prostorom in oblikami«. Vztraja pri doživljajskem pomenu prostora, ki ga je v zasnovo Trga revolucije vpletel sedemnajst let prej. Leta 1977 so se pričela gradbena dela za kulturno središče. Med gradnjo so vse do leta 1983 med kulturnimi delavci z vseh področij potekale razprave o bodoči vsebini in naravi nove osrednje kulturne hiše. Datum zaključka del je težko opredeliti, saj so se kulturne prireditve v Cankarjevem domu pričele odvijati že leta 1980, ko je bil velik del še v gradnji. Trg revolucije nikoli ni doživel uradne otvoritve.

Leta 1991 so na trgu razglasili slovensko samostojnost. Z lastninjenjem po letu 1991 so nekatere zgradbe postale last podjetij, uršulinski samostan pa je bil v denacionalizacijskem postopku vrnjen cerkvi. Leta 1998 je IZITR brezplačno prenesel lastništvo podzemne garaže s ploščadjo na podjetje Park hiša Šubičeva, po nekaj prodajah pa je trg z garažo pristal v rokah zasebnega podjetja s sedežem v Švici. Po sodni poravnavi aprila 2011 je ploščad trga znova prešla v last mesta, mestna uprava pa je ukinila parkiranje na trgu in ga obnovila. Po letu 1991 je trg postal prostor političnih manifestacij, demokratičen prostor, kjer ljudje lahko izražajo svojo voljo. Tako je Ravnikarjev socialni prostor postal tudi politični prostor.

Sklep

V polpretekli zgodovini smo veliko gradili z namenom, da lahko kot družba danes bolje in uspešneje delujemo. Vsi trije predstavljeni primeri predstavljajo arhitekturo, ki je prekinila s preteklimi tradicijami in poskušala prostor graditi na način, kot se dotlej ni gradilo. Danes to arhitekturo običajno obravnavamo v

zgodovinski perspektivi modernizma oziroma modernega gibanja. Vendar gre za etiketo, ki je po eni strani preširoka, po drugi pa preozka, da bi lahko dovolj natančno in temeljito opisala vse, kar arhitektura tega obdobja predstavlja. Danes velja, da je arhitektura tega obdobja veliko bolj kompleksna in je nastala z namenom, da odgovori na potrebe svojega časa. Ta arhitektura priča o kolektivnih vrednotah in stremljenjih, o odnosu družbe do lastne zgodovine in njenem odnosu do narave. Oblikuje kolektivno zavest in spomin. Zgradbe, ki so pripomogle k boljši kakovosti življenja za vse, so postale prostor vseh. Po Levfebru so to prostori reprezentacij. To so prostori, ki so jih ljudje dnevno uporabljali, z rabo spreminjali in jih imajo še danes za svoje.

Literatura

- Čelik, Matevž, Vardjan, Maja, Zupančič, Bogo, *Pod skupno streho. Moderne javne zgradbe iz zbirke MAO in drugih arhivov* (Ljubljana 2013).
- Jenšterle, Jurij, Trg Revolucije, Ljubljana, *Sinteza* 30–31–32 (1974).
- Levfebre, Henri, *Produkcija prostora* (Ljubljana 2013).
- Novak, Ludvik, Kopališče na Mariborskem otoku, *Kronika slovenskih mest* II (1935).
- Petru, Peter, Blejski otok urejen, *Varstvo spomenikov* 17–19 (1974).
- Plečnikova nagrada za leto 1972, Obrazložitev žirije, *Sinteza* 26–27 (1973).
- Ravnikar, Edvard, Trg Revolucije, Ljubljana, *Sinteza* 30–31–32 (1974).
- Šribar, Vinko, Tisoč let slovenske arhitekture na Blejskem otoku, *Sinteza* 5–6 (1967).
- Graditev novega središča Ljubljane*, brošura, IZITR (Ljubljana, marec 1966), Ravnikarjev arhiv (FA), hrani MAO.
- Programska zasnova Kulturnega centra Ivan Cankar v Ljubljani na Trgu revolucije* (1. julij 1977), Ravnikarjev arhiv (FA), MAO.

Irena Selišnik

ŽENSKI KRAJI SPOMINA

Uvod

I skanje žensk v zgodovinopisju in odkrivanje ženske zgodovinske in spominske genealogije je v zadnjih dveh desetletjih postalo pogosto dejanje. Odkrivanje novih del različnih avtoric in fragmentov življenj akterk iz preteklosti preizprašuje vednost zgodovine, umetnostne zgodovine, literarne zgodovine. Ženske vstopajo pred nas ne le kot nosilke spola in drugačnega pogleda, pač pa v celotni paleti identifikacij, ki pred nami razodeva krajino vseh mogočih pojav. Pripadnice delavskega sloja, istospolno usmerjene ženske idr. se pojavljajo v novih intersekcionalnih zgodbah. Prav tako so temu duhu sprememb sledile ženske študije in študije spola, ki so spremenile izobraževalni proces na univerzah. Kljub temu pa se po mnenju mnogih raziskovalk preteklosti v slovenski historiografiji ni zgodilo prav veliko, oziroma se je glede na vrsto študij in raziskav, ki so bile opravljene, razmeroma malo.

Ženski spomin vztrajno doživlja neprenehne diskontinuitete, prelomi in pozabe so stalnica ženskega spominjanja. Časopis *Slovenka*, Splošno žensko društvo, tudi AFŽ in različne sodobne feministične skupine so vedno znova pozabljene in nato obujene s strani različnih navdušenk, na splošno pa v

obči historiografiji slovenskega naroda prezrte. In čeprav je namen prispevka iskati prisotnost žensk v spominu, ne bo njegov cilj beleženje navzočnosti žensk v preglednih historografskih delih, pač pa iskati vključenost žensk v konstituiranju spomina slovenskega naroda. Preko uradnega zgodovinopisja se bomo tako osredotočili na kraje spomina, na določene skupne imenovalce, ki naj bi po mnenju zgodovinske skupnosti, konstituirali spomin slovenskega naroda. Kraji spomina razodevajo našo artikulacijo preteklosti, intelektualno in kulturno tradicijo, ki oblikuje našo predstavo preteklosti, oblikovalce spomina, ki selektivno sprejemajo in manipulirajo s tradicijo in potrošnike spomine, ki ga uporabljajo in spreminjajo v skladu s svojimi potrebami, in seveda se v iskanju žensk v kolektivnem spominu razodeva tudi spolni red na Slovenskem.

I.

Ženske in narodna noša

V 19. stoletju naj bi se v oblikovanje naroda vključile množice, različne družbene sloje in skupine naj bi povezala narodna zavest. Nacionalizirana množica naj bi jasno vključevala tudi ženske, princip egalitarizma, na katerem je slonel nacionalizem, naj bi predpostavljala, da se znotraj skupnosti ne izključuje nikogar in ima vsak član oziroma članica pravico sodelovati v narodovem življenju in za dosego njegovih ciljev. Toda ali se je ta predpostavka zrcalila v tedanjih praksah in kasneje v zgodovini spominjanja nacije, je pomembno vprašanje, na katerem sloni tudi vzpostavitev egalitarne politične skupnosti. Zgodovinski spomin je sredstvo legitimacije, emancipacije in integracije ter tako v službi naroda, vključenost žensk vanj pa razgalja enakopravnost političnega imaginarija in posledično vsakdanjo prakso spolne egalitarnosti naroda. Vključenost žensk bomo tako prepoznali preko nekaterih zgodovinskih dogodkov, ki so sprejeti kot tradicionalni del narodnih samopredstav, ki poudarjajo enotnost in množičnost slovenske skupnosti.

Začetke praznovanja slovenskosti je tako iskati v avstroogrski monarhiji, Slovenci v monarhiji vsaj uradno sicer niso obeleževali državnih praznikov, izjema je bil cesarjev rojstni dan, toda bitka za nacionalizacijo kulturnega prostora je postajala konec 19. stoletja ostra. Slovenski narodni možje so želeli tudi fizično označiti »svoj prostor«, ne le simbolno, z neuradnimi praznovanji obletnic in komemoracijami. Narodni prvaki so tako navdušeno postavljali spominska obeležja, ki pa so kot

piše Marijan Dovič, naletela tudi na nasprotovanje avstroogrske oblasti, ki je kazala svoj germanski značaj. In vendarle je do konca prve svetovne vojne zraslo skoraj šestdeset spominskih plošč in spomenikov slovenskih imenitnikov, neformalno pa so slovenska društva organizirala celo vrsto neuradnih narodnih proslav. Pravi zamah je praznovanje slovenskih nacionalnih praznikov doživelo v Kraljevini Jugoslaviji. Če so pred tem številne iniciative izhajale iz zasebnega kroga, se je v novi državi vse to spremenilo. Časopisje se je brez bojazni cenzure spominjalo pomembnih konstitutivnih dogodkov formiranja naroda. Mednje so sodili tabori, *Majniška deklaracija*, pa tudi obletnica demonstracij v Ljubljani 1908, plebiscit na Koroškem in mnogi drugi. Kje je bilo mesto žensk v teh dogodkih in spominjanjih nanje?

Začnimo pri začetkih praznovanja slovenstva in ustavimo pogled na taborih. Ustvarjalci taborov so se zavedali, da ustvarjajo zgodovino, saj naj bi »narod z njimi vstopil na politično polje«. Taborsko gibanje je bilo po mnenju Vasilija Melika ena najsvetlejših točk poti razvoja slovenskega naroda. Na zborovanjih se je širila ideja *Zedinjene Slovenije*, o kateri so dotlej pisali le časopisi, iz ozkega kroga »gospodov v glase rokavicah in frakih ter šinjoniranimi damami« med ljudstvo. Na ljudskih taborih se je med slovensko govorečim prebivalstvom krepilo občutenje slovenstva in utrjevala se je »zavest o pripadnosti k isti narodni skupnosti«, ki se je »usposabljala za narodni boj«. Nič čudnega, da so se udeleženci že za časa njegove geneze zavedali, da ustvarjajo prihodnost, demokracijo. Kako vključujoč pa je ta koncept bil? Demokratičnost je na taborih asociirala na starodavne čase, ali kot pravi poziv na žalski tabor: »V starodavnih časih bili so naši pradedje sloboden in samosvoj narod. Kadar je bilo treba se posvetovati v občinskih rečeh, zbirali so se pod milim nebom v senci košatih lip, pogovarjali so se, izrekli brez strahu svoje želje in potrebe [...] [P]o tisoč letih imamo zdaj sopet postavno pravico, zbirati se pod milim nebom in posvetovati se o vseh stvareh, ktere se nam potrebne in imenitne zdijo.« Ta sijajen citat najbolje prikaže, kako se je politični diskurz na Slovenskem počasi spreminjal, saj je legitimnost za uresničevanje svojih političnih idej še črpal iz preteklosti, slavne tradicije, teža argumentov se v času taborov še ni toliko kot drugod napajala v prihodnosti, v suverenosti naroda, ljudski volji in odločanju. Če se je politični diskurz obračal v preteklost, kako demokratičen oziroma egalitaren je bil? So zahteve, ki so brisale meje med družbenimi razredi, vključevale ženske?

V tedanjem taborskem političnem diskurzu se odlično prepozna reference, ki so popolnoma ujele duh časa in se naslonile na intelektualno in kulturno tradicijo

naroda. Glavna referenčna točka je bilo romantično staroslovansko obdobje, ki je sicer predstavljalo skupno točko evociranja mnogih srednjeevropskih narodov. Predstave so se povezovale z idejo kmečke-kolektivistične družbe, ki je temeljila na iluziji o starih Slovanih kot demokratičnem ljudstvu, o izvorni demokraciji Slovanskih plemen. V tovrstnih utopijah gre seveda za patriarhalno ureditev sveta, v katerem imata oče kot glava družine in kmet kot najpomembnejši proizvajalec in jedro naroda osrednje mesto. V praslovansko idealistično občestvo so slovenske izobraženske elite projicirala svoje želje in ideološke predstave, o čemer podrobneje piše Peter Vodopivec. V tem smislu so bila napisana utopistična leposlovna dela, pa tudi strokovna, npr. delo Josipa Serneca *Materializem in slovanstvo*. Njegova knjiga o reševanju socialnega vprašanja predstavlja popolno idealizacijo ruskega občinskega gospodarstva, navdih pa je avtor verjetno črpal tudi iz domače vzgoje, saj se je s tem vprašanjem na podoben način ukvarjal že njegov oče. Podobne ideje brez tako navdušenega rusofilstva egalitarne kmečke družbe je zagovarjal tudi Bleiweis. V Stritarjevi slovenski kmečki utopiji *Deveta dežela* je vloga spolov opisana kot komplementarna, »On – kakor si človek more misliti moža, gospodarja, očeta; krepak, razumen, dober; vsako posebej in zopet vse skupaj v najlepšem soglasji. Ona – tudi tako: žena, gospodinja, mati. On solnce, ona luna; on – a kaj bi iskal prilik in podob! On je bil mož, kakor bi moral biti, ona žena; oba skupaj še le popolnoma doveršen človek«. Toda politične odločitve so v kmečki demokraciji *Devete dežele* sprejemali izključno moški, sicer na javnih zborih, z odkrito kritičnostjo in z večino glasov.

Narodove samopredstave o tedanji idealni družbi so bile torej razmeroma esencialistične in v tej maniri so bile organizirane tudi politične akcije. Stare fotografije prikazujejo občinstvo na taborih in del tega ljudstva so tudi ženske, saj na njih opazimo ženske postave. Te pa so na taborih imele aktivnejšo vlogo zlasti v kulturnem programu kot recitatorke in igralk, skrbale so za okraševanje prireditvenih prostorov, udeležencem so pripenjale tudi »nacionalne svetinje« – taborske znake. Toda dekleta naj bi po pisanju Dragice Čeč sodelovala tudi v akcijah političnega nasilja, ki so se zgodile *post festum*, z njimi je svoje slovenstvo spontano in *ad hoc* izkazovalo podeželje, ugotavlja. V času taborskih gibanj se je tako zgodila emfatična enotnost ljudstva, mešanica spontanosti in discipline, ki je vključevala vse, toda v meščanskem okolju različno glede na spol, saj so meščanske predstave o vlogi spolov poudarjale strogo delitev, in tak spomin so želeli taboriti tudi zapustiti svojim zanamcem. Spominjanje na taboritke nekaj desetletij kasneje se je tako dogajalo v glavnem v vlogah

recitatorik ipd. na spominskih straneh *Ilustriranega Slovenca* in *Tedenskih slik*, in v spominih nekdanjih organizatorjev, ki so poimenovali nekatere posameznice. Toda taborov niso zaznamovale le te redke posameznice, v zgodovini žensk so tabori pustili še en pečat, gre za ikonografsko podobo prikaza slovenstva in žensk. Ženske v narodni noši so se namreč prvič pojavile prav v času taborov. Ob koncu stoletja je narodna noša postala glaven zunanji izkaz narodnostne identitete, v kateri se je pred objektiv postavila pred prvo svetovno vojno vsaka spodobna narodna dama od Franje Tavčar do Marije Murnik.

Oblikovalci spomina so iz dediščine taborov vzpostavili železni repertoar predstav prezentacije žensk, sprevod Slovenk v narodni noši, ki jim v svoji bogatosti zagotovi vidnost, toda bolj kot ne anonimno vidnost. Ženske v narodnih nošah so postale del dramaturgije vsakega lokalnega dogodka v skupnosti, v njihovi ritualizirani prisotnosti se vidi komplementarnost spolnih vlog, ki pa ostajajo trdno zasidrane. Njihove podobe so neogrožujoče, predvsem pa domoljubne. Ta moment je izredno dobro zaobjet tudi v številnih alegoričnih spomenikih v podobi žensk, ki so bili postavljeni po Kranjskem, toda poleg cesarice Elizabete ali cesarice Karoline Avguste sta pred prvo svetovno svoje spominsko obeležje dobili le dve »ne-plemkinji« z imenoma Josipina Turnograjska in Josipina Hočevnar, torej literatka in dobrotnica.

II.

Kako se jih spominjati?

Vloga žensk na različnih nacionalnih manifestacijah bolj kot ne pasivnih dodatkov naj bi se spremenila šele z *Majniško deklaracijo*. Z njo naj bi se ženske vpisale ne le v narod, pač pa tudi v politično skupnost, ki so jo pomagale soustvariti, vsaj tako menijo nekateri. Razlog za vstop v politiko je seveda bila ljubezen do naroda. *Majniško deklaracijo* je 30. maja 1917 v dunajskem državnem zboru prebral Anton Korošec, v njej so bile zapisane kompromisne formulacije, ki pa so z razvojem dogodkov spreminjale svoj pomen, sprva poudarjen habsburški okvir se je kasneje umikal konceptu treh narodov in tako nadgradil trialistični koncept. Množično je deklaracijsko gibanje postalo šele z zbiranjem podpisov vojne naveličanih Slovencev in Slovenk. Del teh podpisov sta v marcu 1918 predali Antonu Korošču na veliki manifestaciji v Ljubljani predstavnici slovenskih žensk, Cilka Krek in Franja Tavčar. Pod *Majniško*

deklaracijo se je podpisala kar ena četrtnina slovensko govorečih prebivalcev, večina med njimi je bila žensk.

Izročitev podpisov v letu 1918 je že bila velika politična manifestacija, nastale so razglednice in fotografije, ki upodabljajo ta trenutek. Hkrati pa je *Majniška deklaracija* postala izredno pomemben dogodek čaščenja, ki so ga zlasti ob okroglih obletnicah bučno praznovali. Praznovanje in njena simbolna vrednost se je v prvi Jugoslaviji seveda spreminjala. Spominjanje na *Majniško deklaracijo* je bilo v medvojnem obdobju predvsem manifestacija slovenske nacionalne zavesti, saj je bil dokument predstavljen kot eden izmed glavnih temeljev slovenske nacionalne identitete. *Majniška deklaracija* je postala »narodni evangelij« ali »magna chartae libertatis« Slovencev v obdobju med obema vojnama. Ob prvi desetletnici praznovanja *Majniške deklaracije* je bil glavni poudarek praznovanja, da ideal združitve vseh Slovencev v eni državi še ni uresničen. Katoliški tabor je pozval, da naj bodo spominske proslave posvečene primorskim Slovincem.

Praznovanje desetletnice *Majniške deklaracije* se je začelo s sobotnimi šolskimi prireditvami in nadaljevalo z veliko povorko mladine, ki se je vila po Gosposvetski cesti proti Kongresnem trgu, zvečer pa se je praznovanje zaključilo z zborovanjem akademikov, kot so tedaj imenovali študente. Časopisje je ob obletnici opozarjalo na narodne heroje, ki so *Majniško deklaracijo* oblikovali, v povorki pa so dekleta in fantje iz različnih ljubljanskih šol, marsikdo oblečen v narodno nošo, predstavljali uspeh in up naroda. Zanimivo je, da je bila ob tej obletnici vloga žensk skoraj spregledana. Vprašanje enakosti spolov v imaginariju praznovanja ni bila relevantno in je ta aspekt ostal prezrt.

V številnih spominih je sicer poudarjena vloga žensk pri sprejemu *Majniške deklaracije* in ta »ženska dimenzija« je bila nadgrajena z obletnico 1937. Proslava 1937 je bila resnično množična, na predvečer obletnice so v vseh župnijah Dravske banovine goreli kresovi, naslednji dan pa so bila predpisana praznovanja z narodnimi nošami in slovenskimi narodnimi pesmimi. V Ljubljani je bila velika manifestacija, na kateri je poleg vseh pomembnih narodnih mož imela govor tudi Cilka Krek. Ta je ugotavljala, da je »žena orodje, ki se rabi v izvršitev velikih del«. Velika množica pred in v Unionu, polna žensk, se je navdušeno strinjala. Ženske v narodnih nošah so, kot nekoč na taborih, udeležencem in udeleženkam pripenjale bršljanove liste, ti naj bi bili simbol pradedov v boju za staro pravdo. To pa ni bila edina

izpostavljena vloga žensk, *Slovenski dom* je v članku *Pot majske deklaracije* med slovenski narod posebej izpostavil nekatere nabiralke podpisov v Vrhniki in Borovnici ter njihove spomine. Anonimne nabiralke podpisov so tako dobile imena, podobo in zgodbo. Bile so mobilizirane za novo, staro zgodbo, za kritiko oblasti in podporo slovenskosti. Prav tako naj bi ženske mobilizirala ob praznovanju dvajsetletnice majniške deklaracije tudi KPJ, ta naj bi svojo agendo predstavila v okviru liberalnih društev. Liberalna ženska društva pod vodstvom Angele Vode so tako organizirala lastno zborovanje, toda dvorana je ostala na pol prazna. Delavke in intelektualke, ki jim je bilo namenjeno zborovanje, sporočila o pomembnosti enotnosti slovenskega naroda niso imele za pomembno, saj so bile nad jugoslovansko državo razočarane. Organizatorji so sicer imeli željo s praznovanjem poudariti pomen in moč ljudske fronte, ki se je pričela formirati v letih pred vojno, toda potrošniki spomina sporočila praznovanja niso tako razumeli. Nasprotno pa je katoliški tabor ravno za namen kritike oblasti učinkovito mobiliziral množico Slovencev in Slovenk, s poudarjanjem slovenskega čutenja je v času proslavljanja v pogledu ideologije integralnega jugoslovanstva šel skoraj preko roba dovoljenega, kot piše Mateja Jeraj. Ban Dravske banovine se je tako moral zagovarjati in pojasnjevati, da slovenskih zastav na dogodku skoraj ni bilo opaziti in da slovenski poudarek ni bil temeljni. To pa so zanikale že vesti o veselih mladeničih s slovenskimi zastavami, ki so pred uredništvom *Jutra* vzklikali: »Izdajalci!«.

Potrošniki spomina so praznovanje obletnice uporabili in spremenili v skladu s svojimi potrebami in čutenjem. Hkrati pa oblastni centri moči žensk kot resnih političnih akterk v praznovanja še vedno niso vključili. Celo ženska društva emancipatornega aspekta deklaracije niso izpostavila. Potrošnike spomina v tedanjih političnih razmerah spolni vidik deklaracije ni zanimal, niti ga niso posebej izpostavljali kot legitimnega in nujnega oblikovalca spomina. V okviru tedanjih političnih idej in političnega imaginarija »kmečke demokracije« ter organske družbe, ki je ostala projicirana želja mnogih slovenskih intelektualcev, ženskam drugačne vloge tudi ni bilo mogoče misliti. Na podoben način je participacijo žensk razumela tudi Titova Jugoslavija, ženskam je sicer podelila besedo, toda jih hkrati učila pravilnega političnega mišljenja in reševanja političnih vprašanj ter opozarjala, da sta materinstvo in družinsko poslanstvo najvišji, prednostni nalogi. Jugoslovanska socialistična družba se je nagibala k povsem istim referenčnim okvirom kot minuli odnos do ženskega vprašanja, žensko

vprašanje je bilo naslovljeno, dokler je ostajalo nesubverzivno in nenevarno političnem redu. Avtor jugoslovanskega samoupravljanja Edvard Kardelj je, kot razmišlja Igor Lukšič, idealiziral korporativizem, le fokus se je iz kmeta premaknil na delavca, po svojem duhu pa je bil enako skupnosten in konservativen kot ideje poprej. Zato so bile ženske še vedno slabo prisotne v sferi političnega oziroma nova oblast, kot opozarja Marta Verginella, ni bila pripravljena radikalno redefinirati vloge spolov.

Zapostavljenost žensk pri umeščenosti v institucionaliziran spomin seveda ni le slovenska posebnost in posledica tukajšnjega spolnega reda. Tudi drugod denimo, in to navkljub bolj vključujočim strukturam med spoloma, so ženske v svetovnem merilu redko fokus uradnih krajev spomina. Njihove spolne vloge skrbnic in podpornic namreč nimajo kaj dosti skupnega s slavljenjem vojne, politike, miru, znanosti ali vodenja. Celo feministično izkopavanje žensk ugotavlja, da četudi ženske izstopajo in predstavljajo s svojim delom konstitutivni element naroda, je njihovo delovanje pogosto zreducirano na zasebno odločitev in ne politično motivacijo. Hkrati pa se pojavi še problem ženskih alegorij, kjer je ženska vezana izključno na simbol telesa. Zato je potrebno pri vzpostavljanju ženskih krajev spomina spodkopavati seksizem in strukturno neenakost, biti kritičen do običajnih spolnih vlog in poudariti razliko med ženskami. Zgolj analiza konteksta pa seveda ni dovolj, potreben je tudi prelom z dominantno politično prakso.

Žal ženske genealogije, ki so vzpostavljale nasprotujoč spomin, na Slovenskem niso imele pretiranega uspeha. Rušilna moč političnih dogodkov in sprememb družbenih sistemov in državnih okvirov je vedno znova pretrgala kontinuiteto ženskega spomina, oblast pa je ustoličila nove pravoverne voditeljice, ki so ob naslednjem prelomu zopet postale nezaželene in politično nekorektne. Danes, ko se predstave o prihodnosti skupnosti močno razlikujejo in prevladuje nevzdržno število izbir, je možnost, da so tudi ženske umeščene v »skupnodeljeno vednost« manjša. Vse kanonizacije so namreč postavljene pod vprašaj in občutek skupnostne enotnosti v dobi individualnosti pravzaprav postaja redkost. Če so bili uradni kraji spomina vzpostavljeni s fazo oblikovanja in utrjeni s fazo institucionalizacije, se zdi, da smo v dobi izbir zamudili priložnost, da vanje vključimo ženske.

Viri in literatura

- Čeč, Dragica, Tabori na Slovenskem in družbene razmere v šestdesetih letih 19. Stoletja, *Zgodovina v šoli* 26/2 (2018) 3–22.
- Dović, Marijan, Vodnik, Prešeren in začetki postavljanja spominskih obeležij slovenske literarne kulture, *Primerjalna književnost* 36/2 (2013) 185–203.
- Dubriwny, Tasha N. in Poirot, Kristan, Gender and Public Memory, *Southern Communication Journal* 82/4 (2017) 199–202.
- Gorše, Miroslav, *Doktor Valentin Zarnik* (Ljubljana 1940).
- Grdina, Igor, *Med dolžnostjo spomina in razkošjem pozabe* (Ljubljana 2006).
- Heiss, Gernot, von Klimo, Arpad, Kolar, Pavel, Kovač, Dušan, Habsburg's Difficult Legacy. Comparing and Relating Austrian, Czech, Magyar and Slovak National Historical Master Narratives, *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, ur. Stefan Berger in Chris Lorenz (Houndmills 2008) 367–404.
- Kansteiner, Wulf, Finding Meaning in Memory. A Methodological Critique of Collective Memory Studies, *History and Theory* 41/2 (2002) 179–197.
- Lukšič, Igor, Preoblečeni korporativizem na Slovenskem, *Časopis za kritiko znanosti* 20/148–149 (1992) 47–56.
- Makarovič, Marija, Narodna noša, *Slovenski etnograf* 23–24 (1970–1971) 53–70.
- Melik, Vasilij, *Slovenci 1848–1918* (Maribor 2002).
- Nora, Pierre, Between Memory and History. Les Lieux de Mémoire, *Representations* 26 (1989) 7–24.
- Plate, Liedeke, *Transforming Memories in Contemporary Women's Rewriting* (Basingstoke 2011).
- Ratej, Mateja, Nehajte potvarjati zgodovino. Interpretacija majske deklaracije pri Slovenski ljudski stranki med obema vojnama, *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino. Zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije*, ur. Mitja Ferenc in Branka Petkovšk (Ljubljana 2006) 247–260.
- Schraut, Sylvia in Paletschek, Sylvia, Remembrance and Gender, *Making gender visible and inscribing women into memory culture*. http://www.culturahistorica.es/paletschek/remembrance_gender.pdf
- Sernec, Josip, *Spomini* (Osrednja knjižnica Celje 2003).
- Smiljanič, Ivan, *Spomeniki ženskam na slovenskem pred drugo svetovno vojno* (Ljubljana 2018).
- Stavbar, Vlasta, *Majniška deklaracija* (Maribor 2017).
- Stritar, Josip, Deveta dežela, *Wikivir*, [https://sl.wikisource.org/wiki/Deveta_de%C5%BEela_\(Josip_Stritar\)](https://sl.wikisource.org/wiki/Deveta_de%C5%BEela_(Josip_Stritar))
- Štih, Peter, Miti in stereotipno v podobi starejše slovenske nacionalne zgodovine, *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino, Zbornik 33. Zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije* (Ljubljana 2006) 25–48.

Verginella, Marta, *Ženska obrobja* (Ljubljana 2006).

Vode, Angela, Spomin in pozaba, *Zbrana dela Angele Vode. III. knjiga* (Ljubljana 2000).

Vodopivec, Peter, *O gospodarskih in socialnih nazorih na Slovenskem v 19. stoletju* (Ljubljana 2006).

Vodopivec, Peter, Vloga slovenskih intelektualcev pri emancipaciji Slovencev, *Slovenija 1848–1998: Iskanje lastne poti* (Ljubljana 1998) 124–136.

Winter, Jay, Sites of memory, *Memory: Histories, Theories, Debates* (New York 2010) 312–324.

Urška Strle

KRAJI SPOMINA SLOVENSKE DIASPORE

Primer Kanade

Ob premišljanju, kako zasnovati pričujoči esej o krajih spomina slovenskih izseljencev in izseljenk, sem se spričo obsežnih geografskih razsežnosti in posledično vsebinsko raznovrstnostjo tematike znašla v konceptualni dilemi. Kako smiselno predstaviti kraje spomina v slovenski diaspori, ki celostno gledano zadeva večje ali manjše skupnosti slovenskih izseljencev, nahajajoče se na vseh kontinentih, poseljenih s človekom? Izseljenih Slovencev in njihovih potomcev po svetu naj bi bilo ob koncu 20. stoletja po ocenah okoli pol milijona, kar je enakovredno približno četrtini prebivalcev današnje Slovenije.

Vsekakor je ta ocena predvsem ilustrativna in je ne velja vzeti za neizpodbitno. Med potomci slovenskih izseljencev se še zdaleč ne znajdejo le Slovenci, ampak pogosto tudi otroci iz etnično mešanih zakonov. Mešana etnična in kulturna identiteta navsezadnje velja tudi za del izseljencev s slovenskim potnim listom ali s krajem stalnega bivanja (domovinska pravica, stalno bivališče) na Slovenskem. Velja izpostaviti, da so uradne migracijske politike izseljene Slovence nemalokrat razporejale po logiki vsakokratnih političnih realnosti in državljskih pripadnosti. Tako jih lahko najdemo med Avstrijci, Italijani, Madžari ali Jugoslovani, torej med pripadniki nacionalnih držav, katerih del so nekoč bili slovenski kraji. Potrebno je upoštevati tudi možnost

večkratnih preselitev, saj so selitve migrantov iz kraja v kraj, iz države v državo, dokaj običajen pojav in tudi med slovenskimi izseljenci niso (bile) redkost, kar pa je dejstvo, ki lahko prispeva k manjši statistični korektnosti oziroma težji etnični sledljivosti. Tako denimo najdemo slovenske izseljence med popisi francoskih rudarjev, kar odseva številčne odhode Slovencev v francoska rudniška področja, med njimi pa je marsikdo slednjič zapustil Francijo in iskal boljše življenje drugod, v novi deželi prihoda pa je bil zaveden kot izseljenec iz Francije. Kot pravi francoski teoretik migracij Hervé le Bras, so »človeška dejstva zelo zapletena«, sploh pa jih, zlasti če vzamemo v zakup mobilnost ljudi, ni enostavno ujeti ne v nacionalne koncepte niti v definitivne številke. Zato naj bo pol milijona Slovencev v diaspori le približek za bežen vtis.

Ob tem je lahko jasno, da bi obravnava pol milijona ljudi, razpršenih po domala vseh državah sveta, predstavljala izjemen zgodovinospisni izziv, pogojen z mnogoplastnimi časovnimi in prostorskimi spremenljivkami. Ne le da različni prostori nudijo različna izhodišča za priseljsko integracijo, tudi priseljenci, od katerih vsakdo goji svojsko kulturo, vrednote, premore specifične življenjske izkušnje, socialne umeščenosti, ideološke afinitete, poklicne in druge kompetence, se nanje zelo raznoliko odzivajo. To je razlog, da se v tem prispevku posvečam predvsem Slovincem v Kanadi, v prostoru, ki ga sem pred leti preučevala, ga s tem namenom tudi obiskala in o njem veliko premišljevala. V Kanadi se je oblikovala prepoznavna slovenska skupnost, ki po zelo grobih ocenah šteje med petindvajset in petdeset tisoč posameznikov, kar je številčno primerljivo s slovenskima diasporama v Avstraliji in Argentini. V Kanadi je slovenska priseljska skupnost pustila pečat na poslovnem, znanstvenem in kulturnoumetniškem nivoju, oblikovala pa je tudi razvejan in živopisen društveni sistem.

Kanadski primer do neke mere zrcali izseljske trende s slovenskega etničnega prostora, pa tudi spreminjajoče se migracijske politike po svetu. Od konca 19. stoletja pa do prve svetovne vojne je večina Slovencev v Kanado prišla preko ZDA, kamor so se v iskanju boljšega življenja naprej priselili, saj se je držal sloves dežele, »kjer se cedita med in mleko«. Tik pred prelomom stoletja je bila namreč Kanada v Evropi slabo poznana. Komaj pet milijonska Kanada je tedaj šele začela razmišljati o privabljanju evropskih priseljencev, v katerih je prepoznavala prepotreben človeški kapital za lasten družbenoekonomski razvoj. Obsežna Kanada tedaj še ni veljala za razvito deželo, temveč z izjemo urbanih področij Quebeca in Ontaria za razmeroma divje, necivilizirano območje, ki naj bi sčasoma pripadlo ZDA. Prometna in gospodarska

infrastruktura v Kanadi sta bili tedaj še v povojih, pa tudi kmetijstvo še ni bilo prilagojeno na hladno podnebje. Do leta 1911 je prebivalstvo Kanade z intenzivno imigracijsko propagando naraslo na skoraj osem milijonov. Na podlagi državnih statistik je kanadski intelektualec in politik James Shaver Woodsworth med kanadskih prebivalstvom že leta 1909 razložil preko petdeset veroizpovedi in preko sedemdeset nacionalnosti. Vzporedno množičnim priseljevanjem so se ob zagovornikih odprte priseljske politike pojavili tudi vedno glasnejši nasprotniki tega trenda, ki so v priseljencih videli grožnjo za anglosaksonski značaj Kanade.

Slovenci naj bi se v Kanado začeli priseljevati po letu 1870, vendar je zanje v začetku veljala velika stopnja neustaljenosti, vezana zlasti na iskanje boljših bivanjskih in delovnih pogojev. Prostrano, slabo razvito Kanado je zato razmeroma velik delež priseljencev eventualno tudi zapustil in se raje vrnil v ZDA. Po grobih ocenah, saj do leta 1926 kanadske priseljske statistike niso beležile podatkov, ki bi izkazovali etnični izvor priseljencev, je bilo do prve svetovne vojne v Kanadi nekaj sto slovenskih priseljencev, medtem ko jih je bilo tedaj v ZDA okoli stoosemdeset tisoč. Velika vojna je zaustavila intenzivne migracijske tokove na severnoameriški kontinent. V povojnem času, ko so ZDA z uvajanjem priseljskih kvot (1921, 1924) znatno zamejile priseljevanje, se je velik del evropskih izseljencev usmeril v razvite evropske dežele, v države južne Amerike in v Kanado. Prva svetovna vojna je pospešila kanadsko gospodarsko proizvodnjo ter okrepila njen ekonomski status, zaradi česar se po vojni razživela javna razprava o potrebah po novi delovni sili, v kateri je bilo priseljevanje iz razdejane Evrope večinsko ovrednoteno kot zaželeno. Sredi 20. let prejšnjega stoletja se je v Kanado priselila tudi prva večja populacija Slovencev, številčno okoli šest tisoč. Priseljenci so sprva delali kot fizični delavci na kmetijah, pri gradnji železnic, v rudnikih in gozdovih, priseljenke pa kot delavke na poljih in v sferi hišnih del. Delali so na podlagi priseljske pogodbe v zameno za simbolično plačilo, hrano in nastanitev.

Po izteku pogodbenih delovnih obveznosti so se priseljenci usmerjali v rudarska območja, ki so obljubljali stalnejšo, čeravno nevarno in nezdravo zaposlitev, in v urbana središča, kjer so se zaposlovali v tovarnah, mlinih, podjetjih in na gradbiščih. Ženske so večinoma delale kot oskrbnice ali pomočnice v penzionih za rudarje in druge delavce. Nekaterim je sčasoma uspelo ustanoviti celo lastna podjetja. Gospodarska kriza v 30. letih je močno ogrozila socialno varnost prebivalcev Kanade, posledično pa je vplivala tudi na drastično

omejitev priseljevanja in na slab odnos do priseljencev, ki naj bi jemali delo in hrano rojenim Kanadčanom. V virih se kaže, da je kriza močno zaznamovala spomine priseljencev, okrepila pa je tudi socialno občutljivost in solidarnost med njimi. Solidarnost je slovenska skupnost priseljencev v Kanadi, tudi na pobudo komunistične partije, izkazala tudi v času vojne, z donacijami denarja in raznovrstnega blaga so namreč izdatno pomagali rojakom v vojni vihri. Zagon vojne ekonomije je izboljšal eksistencialne možnosti tako za rojene Kanadčane, kakor tudi za priseljence, tudi slovenske.

S koncem vojne so se v Kanadi zopet razvnele debate med zagovorniki in nasprotniki priseljevanja tistih, ki so bili razseljeni zaradi vojne in povojnih sprememb političnih realnosti. V Evropi je bilo leta 1945 več kot milijon beguncev, ki se niso imeli namena vrniti domov. Šele leta 1948 je Kanada, podobno kot Argentina, Avstralija, v manjši meri tudi ZDA in druge južnoameriške države, končno odprla vrata za okoli 160.000 povojnih evropskih beguncev, med njimi za okoli tri tisoč Slovencev. Slednji so se do tedaj nahajali v avstrijskih in italijanskih taboriščih, kjer so izoblikovali živahne prosvetne in kulturne dejavnosti ter vzpostavili medosebne stike, ki so se pogosto ohranili tudi po priselitvi v nove države. Zaradi povojne družbeno-politične represije, zlasti pa zaradi slabih gospodarskih možnosti so se prebegi begunceviz Slovenije nadaljevali do sprejetja Zakona o amnestiji (1962), ki je zrcalil postopno družbeno-politično pa tudi ekonomsko stabilizacijo. Zakon je prebege dekriminaliziral, postal izhodišče za jugoslovansko odprtje mej navzven in za liberalizacijo mednarodnih selitev. V manjšem, nikakor pa ne zanemarljivem številu so v Kanado iz Slovenije odhajali tudi v naslednjih desetletjih, ko se je povečeval delež izseljevanja med bolj izobraženimi (»beg možganov«). Od petdesetih do sedemdesetih let 20. stoletja se je v Kanado letno preselilo več kot tisoč Slovencev; njihovo število je v nekaterih konicah (1951, 1957, 1968, 1970) celo preseglo število pet tisoč. Kanadska država je po drugi svetovni vojni kot priseljska dežela pridobivala na mednarodnem in humanitarnem ugledu. Zaradi demografske rasti in ugodnih ekonomskih kazalcev je od šestdesetih let dalje doživljala strmo gospodarsko konjunkturo, ki je tudi priseljencem omogočala znaten dvig na socialni lestvici. V sedemdesetih letih je Kanada začela s promocijo uradne multikulturne politike, ki ji je, ne brez notranjih nasprotovanj, pridala sloves priseljencem prijazne dežele, kar je težko reči za predhodne dobe.

To je zgoščen časovni očrt stoletja kanadske priseljske politike, ki je določala oblikovanje razmeroma povezane, a kot bo jasneje iz nadaljevanja,

tudi notranje raznolike kanadsko-slovenske diaspore. Pri sestavljanju eseja o ključnih gradnikih slovenskega spominskega prostora sem se posluževala raznovrstnih virov, med njimi zlasti razpoložljivih študij s področja izseljenstva in migracij ter vrste gradiv, ki so jih izseljenci skozi čas ustvarili sami. Sem prištevam zlasti izseljensko literaturo, umetniško produkcijo, izseljensko časopisje in novičnike, redke korespondence in zapiske, marsikaj pa so mi v pogovorih pojasnili izseljenci in njihovimi potomci. Vsi ti viri pričajo, na kakšne načine se v okvirih slovenske izseljenske skupnosti oziroma pri vanjo bolj ali manj integriranih posameznikov utrjuje, ohranja in ustvarja slovenska identiteta.

I.

Diasporični izrazi slovenstva v Kanadi

Kako misliti pomnjenje slovenstva in njegovo obeleževanje, kot se generira v raznolikih in razpršenih diasporičnih skupnostih v Kanadi in kot se je razvijalo skozi čas? Kanada je ena najobsežnejših dežel sveta, Slovenci pa so se naselili v vseh njenih provincah in v njih, zlasti v urbanih področjih, ustanovili raznovrstna slovensko-kanadska društva in številna druga združenja.

Temeljni namen tovrstnih društev je bilo lajšanje izseljenskih težav v ekonomskem, socialnem in kulturnem smislu, v začetku so delovala zlasti kot podporna institucija slovenskega priseljskega delavstva. Članstvo v podpornih društvih naj bi s finančno, materialno in simbolno podporo kompenziralo slabe plače in manko državne socialne varnosti (nadomestilo za čas bolezni, invalidnina, posmrtnina) svojih članov. Obstoj in finančno likvidnost društev so njihovi člani vzdrževali s kulturnimi dogodki (plesi, pikniki, tombole, srečelovi, koncerti), ki so obenem utrjevali pripadnost slovenstvu.

Za čas do sredine dvajsetih let 20. stoletja je bilo značilno, da so slovenski priseljenci v Kanadi sooblikovali združenja z rojaki, živečimi v ZDA, sodelovali pa so tudi s katoliškimi skupnostmi drugih narodov ali z drugimi slovanskimi priseljenci (denimo češkimi, hrvaškimi). Na slednje je deloma vplivala panslovanska ideja, ki je temeljila na zamisli vzajemnosti in povezav med slovanskimi narodi. Marsikateri Slovenec iz prvega množičnega vala priseljencev v 20. letih, neredko pa tudi izseljenci po drugi svetovni vojni, se je identificiral kot Jugoslovan, čeprav to ni nujno pomenilo zanikanja slovenske

identitete. Vsaka generacija je izkazovala specifične poteze vklapljanja v novo domovino in izražanje svojega izvora.

V tej sapi velja poudariti, da se velik del slovenskih izseljencev v uradnih slovensko-kanadskih združenjih ni prepoznal, se vanje ni vključeval in razen teh, ki so v javnem prostoru vidnejši (umetniki, publicisti, znanstveniki), tudi ni puščal dokumentarnih sledi. Kot izhaja iz literarnih uvidov in (avto)biografskih virov, je veliko obeleževanj slovenstva v izseljenstvu potekalo v neformalnih združevanjih, ki so prav tako omogočala učinkovito socialno povezanost. Del izseljencev se zaradi naselitve v redko poseljene predele Kanade niti ni mogel vključiti v slovenska društva, saj ta niso obstajala, zato se je za potrebe socializacije (duhovna oskrba, družabni dogodki, vzajemna pomoč) vključil v neslovenska, ki so bila na voljo, in zlagoma pozabil na svoj izvor.

Ena od slepih peg v preučevanju kanadskih Slovencev ostajajo izseljenci narodnih manjšin. Le maloštevilni viri in študije upoštevajo manjšinski kontekst, ki je zaradi družbeno-političnih sprememb precej zapleten, pripadniki slovenskih manjšin v Italiji, Avstriji in na Madžarskem pa so bili najpogosteje prezrti in zlit z dominantno etnično skupnostjo izvirne dežele. Avtohtona slovenska manjšina na avstrijskem Koroškem, ki se je izselila v Kanado, še ni bila deležna raziskovalne pozornosti, prav tako ne slovenska manjšina v Porabju. Še najbolj je obravnavana izseljena slovenska manjšina iz Italije, ki je od vseh slovenskih manjšin v Kanadi tudi najštevilčnejša. Kanadska italijanistka slovenskega rodu Anne Urbancic (ponekod tudi Urbančič) zanje uporablja izraz »Italo-Slovenci in jih označuje kot priseljence »slovenske krvi in italijanskih spominov«. Urbančičeva namreč ugotavlja, da je številnim slovenskim Primorcem, ki so v času med obema vojnama živeli v Italiji, postala blizu italijanska kultura (jezik, pesmi, glasba, kuhinja, navade), kar je obarvalo tudi njihov priseljenjski vsakdan v Kanadi. Listanje po časopisu *Rodna Gruda* iz leta 1971 postreže z dejstvom, da je v Vancouvru delovala podružnica Zveze slovenskih izseljencev iz Furlanije-Juljske krajine z 200 člani iz Beneške Slovenije, v 90. letih pa si je prizadevala medse vključiti tudi izseljence iz Goriškega in Tržaškega.

K manjšinski obravnavi, ki pogojuje kulturno seznanjenost z vsaj dvema etnijama, velja večkrat vzeti v ozir še druge preseke, ne le spreminjajoče se obmejne realnosti, ampak tudi kulturne značilnosti prostora v različnih obdobjih. Tako so bili tisti, ki so se v Kanado preselili med svetovnima vojnoma, rojeni nekje na prelomu stoletja in praviloma še večji nemščine, tisti iz

obmejnih krajin pa so bili vseskozi dobro seznanjeni tudi z italijansko (to velja zlasti za območje Jadranskega primorja oziroma kasnejše Julijske Krajine) in madžarsko (Prekmurje, zlasti Lendavski okraj) kulturo. Večkulturnost je izseljencem na tujem pogosto pomenila dodaten socialni in kulturni kapital, določala pa je tudi njihove pripadnosti, ki so bile pogosto bolj vključujoče kot v narodnostno konfliktnih odnosih v »starem kraju«, kot so izseljenci imenovali svojo izvirno domovino. Iz življenjskih zgodb izhaja, da se je Jožef (r. 1909) iz okolice Kočevja naselil v Schumacher, kanadsko mesto z močnim nemškim pečatom, in se leta 1939 poročil s kanadsko Nemko, v njuni družini pa so se mešali nemški in slovenski vplivi. Marija (r. 1903) iz Hotize pri Lendavi je v poznih tridesetih letih 20. stoletja delovala ne le v prekmurskem podpornem društvu Sv. Jožefa in v slovenski župniji sv. Gregorija Velikega v Hamiltonu, ampak tudi pri madžarski župniji v Torontu. In Marija (r. 1923) iz Vipavske doline, ki je med obema vojnama delovala kot hišna pomočnica pri italijanskih meščanskih družinah, se je v povojnem Torontu naselila v predelu Little Italy in sprva nakupovala izključno v italijanskih trgovinah, ob slovenskih pa rada poslušala tudi italijanske kancone in kuhala celo vrsto italijanskih jedi.

Obstaja kar nekaj virov, ki med slovensko priseljsko skupnostjo jasno nakazujejo na silnice regionalnih identitet in te so nemalokrat delovale ločevalno. Regionalne identitete je pogojeval raznolik zgodovinsko-politični razvoj, zlasti pa med kanadsko-slovenskimi izseljenci izstopajo tri – primorska, prekmurska in belokranjska. Te so se zaradi svojstvenih kulturnih potez jasno razlikovale od ostalih slovenskih regij in so vplivale tudi na oblikovanje posebnih regionalno zasnovanih društev, praznovanja posebnih praznikov in izkazovanja kulturnih specifik (hrana, ljudska izročila, dialekt). Vse tri regije predstavljajo področja slovenskega nacionalnega ozemlja, ki so bila v desetletjih po drugi svetovni vojni zapostavljena v smislu gospodarskega in kulturnega razvoja in precej dovzetna za izseljevanje. *Rodna gruda* je poleti 1995 objavila pričevanje enega svojih rojakov z naslovom *O slovenski enotnosti*:

Prej kot Slovenci smo bili Štajerci, Kranjci, Korošci, Primorci itd. Te zavesti še do danes nismo prerasli. [...] Celo dežela sama mi ni bila všeč, ker je bila ravnina in sem pogrešal gozdove in gore. Zato sem bil zelo presenečen, ko mi je neka stara Slovenka, staronaseljenka pripovedovala, kako všeč ji je Kanada zaradi ravnine. Ta rojakinja je bila doma iz Prekmurja.

Istovetenje z nacionalnostjo je predvsem zelo abstrakten koncept kolektivne pripadnosti. Ko opazujemo zaznavanja in občutenja slovenstva, lahko v dlje trajajočem pogledu od blizu opazimo spreminjanje in mnogoznačnost občutenja slovenske identitete. Vezana je na specifične osebne in družinske spomine, opira se na intimni odnos s preteklostjo, ki nemalokrat vsebuje posredovane in ponotranjene kolektivne izkušnje. Vključuje veliko čustvenih komponent, ki se ojačajo ob športnih in glasbenih dogodkih, zlasti ljudskih, narodno-zabavnih, kantavtorskih, ob uživanju domače hrane, ob branju slovenske literature in tako dalje.

Ob vseh teh kombinatorikah, ki so vplivale in še vplivajo na čutenje in izražanje slovenskosti, za kanadske Slovence velja tudi vpetost v dinamično podobo kulturnega in duhovnega mozaika Kanade. Ideja multikulturalizma je od sedemdesetih let 20. stoletja na priseljence delovala kot spodbuda za negovanje izvirne tradicije. Seveda ni bilo vselej tako. Priseljenci so se običajno soočali s številnimi težavami, podobnimi kot pestijo prišleke vsepovsod. Doživljali so diskriminacijo pri iskanju dela in plačah, poniževanja zaradi svojega priseljskega statusa in rodu, kulture in jezika. Prav tako jih je udaril kulturni šok spričo neznanja jezika in kulturnih razlik, osamljenosti in izgubljenosti, nepredstavljivega mestnega vrveža, razsežnosti dežele, ostrine kanadskih zim, pa tudi zaradi soočenja realnosti in pričakovanj.

Čeprav se je del slovenskih priseljencev povsem zlil s kanadskim vsakdanom, je velik del v srcu ohranjal svojo prvo domovino. Postati Kanadčan se ni vselej izključevalo z biti in ostati Slovenec. Nasprotno, večkrat sem na terenu dobila občutek, da znajo Slovenci v izseljenstvu bolj neposredno in bolj goreče izkazovati svoje slovenstvo kot pa Slovenci v Sloveniji. In kot izkazujejo literarizirane podobe in izseljenska korespondenca, je izkušnja izseljenstva na mesto doživljanja slovenstva pogosto vnesla močna nostalgичna občutja. To je dokaj univerzalna doživljajska poteza med izseljenci, ki slovensko-kanadsko izkušnjo lahko prenese v katerokoli diasporično skupnost.

II.

Kraji spomina kanadskih Slovencev

Kanada, podobno kot ostale priseljske dežele, kjer so se oblikovale skupnosti slovenskih izseljencev, izkazuje multikulturnost. Za izseljence je najpogostejše

značilna hibridna identiteta, ki jo v različnih razmerjih oblikuje prevzemanje potez, vrednot in običajev okolja priselitve, a hkratno občutenje izvornih pripadnosti. Na tem mestu bom obravnavala slovensko diasporo v Kanadi, ki izkazuje obeleževanja slovenske tradicije pa tudi nekaj drugih identitetnih izrazov, ki so značilni za slovenski prostor.

Kaj v primeru slovensko-kanadske diaspore določa slovenske kraje spomina? Pojasnitev tega vprašanja je na tem mestu seveda arbitrarna, a v želji po čim bolj nazorni in obenem jedrnatih ponazoritvah delim sledeče besedilo na tri poglavja, in sicer na kraje odhodov, v katerem bodo predstavljena tako mesta fizičnih odhodov od doma kot tudi prostori, ki pomenijo simbolne odhode ali kraje žalovanja (1), kraje srečevanj, kjer se bogato društveno življenje združuje s prepoznavnimi elementi slovenske kulturne dediščine (2) ter presečni prostor med njima (3). Slednji vključuje obeleževanje simbolov, tradicij ter predstavlja stvaritve in dosežke, ki utrjujejo slovenski del identitete kanadskih Slovencev, obenem pa so prepleteni s kanadskimi izrazi.

Kraji odhodov

Temeljni kraj spomina vsakega izseljenca je bržkone njegov izvorni domači kraj – s posebnim poudarkom na domači hiši in grobovih sorodnikov, ki je pogosto tudi kraj obiskovanja in posredovanja spominov svojim znancem in potomcem. V izvornem kraju, okraju ali regiji so odtisnjeni intimni, družinski spomini, zato je večinoma – še zdaleč pa ne vselej – izseljenec z njim v tujini ustvaril močne čustvene vezi, ki so se – in to je zlasti značilno za druge diaspore – nemalokrat kazale tudi v poimenovanjih novoustanovljenih naselbin. Nemara najbolj poznani je Nieuw Amsterdam ali New York v ZDA, obstajajo pa tudi številni ameriški kraji z imenom Berlin, kanadska mesta z imeni Sudbury, London ali Odessa, argentinska Córdoba, Faro v Braziliji, Newcastle v Avstraliji in še bi lahko naštevala.

Čeprav to slednje za kanadske Slovence – in kot mi je znano niti za slovenske izseljence na sploh – ne velja, je nemogoče prezreti dejstvo, da je več podružnic precej razvejane Vzajemne podporne zveze Bled, ki so se oblikovale od leta 1940 dalje, nosilo slovenska krajevna imena. Tako so se podružnice, izoblikovane v rudarskih in drugih mestih Ontaria in Quebeca, kjer so Slovenci živeli v večjem številu, imenovala Ljubljana (Val d'Or),

Krka (Timmins), Novo mesto (St. Catharines), Jadran (Thunder Bay), Planina (Hamilton), Nova Gorica (New Toronto), Bela Krajina (Toronto), in so s tem najverjetneje izražale zavest o pripadnosti tamkajšnjih Slovencev določenemu kraju. Čustvene vezi s »starim krajem« so se izkazovale tudi na številne druge načine, zlasti v finančni in materialni pomoči v času vojn in naravnih katastrof, ob obnavljanju kulturnih spomenikov (denimo finančna pomoč Primorskega društva Simon Gregorčič pri obnavljanju Gregorčičeve rojstne hiše v Vrsnem ipd.). Leta 1990 je bil ustanovljen Odbor za pomoč žrtvam poplav v Sloveniji, iz katerega je kasneje nastal Kanadsko-slovenski kongres.

Pomembne kraje spomina so izseljenci videli v krajih, kjer so se začeli zavedati, da postajajo izseljenci. Tako je denimo bila do začetka druge svetovne vojne Kolodvorska tista ključna ulica v Ljubljani, kjer ni bila le bližina železniške postaje, ampak so bili zgoščeni gostilne s prenočišči in hoteli, izseljenske pisarne in potovalne agencije ter izpostave »parobrodskih«, torej ladijskih družb. Kot izkazujejo časopisni oglasi v času med obema vojnama so Slovenci v Kanado so najpogosteje odhajali z ladijskimi družbami White Star, Canadian Pacific, Royal Mail Steam in Cunard Lines. Na Kolodvorsko je bilo potrebno dostaviti vso potrebno izseljensko dokumentacijo (rojstni list, zdravniško in inravnstveno spričevalo, potrdilo o nekaznovanju in o domovinski pravici), da si lahko zakupil ladijsko čezoceansko karto.

Izraziti kraji spomina so se oblikovali na prostorih begunskih taborišč. Neposredno po drugi svetovni vojni je družbeno-politični razvoj dogodkov privedel do množičnih begunskih tokov iz slovenskih krajev (zlasti s področja Dolenjske, Notranjske in deloma tudi Gorenjske). V avstrijskih in italijanskih begunskih taboriščih, kjer so slovenski in drugi begunci čakali na svojo nadaljnjo usodo, so se oblikovale nekatere skupne oblike spomina na odhod, begunstvo, odnos do domovine in do povojnega režima.

Zlasti v začetku so se pripadniki »slovenske politične emigracije« povezovali s somišljeniki tudi izven Kanade, predvsem z Argentino, Avstralijo, ZDA in nekaterimi državami zahodne Evrope. O tem priča zlasti razpečevanje tiskovin po njihovih socialnih mrežah, izdaje publikacij slovenskih priseljencev v Kanadi v založbah po svetu in obstoj nekaterih združb, ki so po dosegu delovale tudi izven državnih meja Kanade. Zanje je značilna kritična ost do političnega režima v Sloveniji in Jugoslaviji. Kraja spomina, ki se navezujeta na povojni begunski kontekst, sta poleg begunskih taborišč zlasti Kočevski

Rog in Teharje, kjer so jugoslovanske oblasti pobile vrnjene domobrance, za katerimi so že v taboriščih potekale spominske komemoracije. Vsi ti dogodki so v (protijugoslovansko usmerjeni) povojni diaspori močno odmevali in se izrazili v številnih literarnih in spominskih delih.

Poseben kraj spomina slovenskih izseljencev so bili tudi kraji zapuščanja evropske celine. V kanadskem primeru je šlo zlasti za večja evropska pristanišča, kot so Le Havre, Cherbourg, Boulogne, Antwerpen, Hamburg, Bremerhaven, Rotterdam, Trst, Genova in druga. Spominska literatura in ustna pričevanja pričajo o izjemnem čustvenem naboju, ki so ga ljudje doživljali v trenutku, ko so ladje dvignile sidra in zaplule proti zahodu. Izplutje je sprožilo tudi dvome v pravilnost odločitve za izselitev, strah pred neznanim, okrepitev zavedanja slovenstva v množici tujih sopotnikov.

Štefanija Mušič mi je v svojem pogovoru januarja 2008 v Edmontonu pripovedovala takole:

In ob polnoči je začela plehmuzika igrat in sirene tulit. Jaz sem začela jokati, zdaj, sem rekla, je konec sveta. Zdaj Evrope ne bomo nikoli več videli. Ljudje zunaj mahajo, jočejo, dol na ladji mahajo, jočejo, kam gremo zdaj? Ravno tako, kot da je konec sveta ...

Ladje, na katerih so razseljeni ljudje odpluli iz evropskega kontinenta proti novim domovinom, so v izseljenskih naracijah nosile izjemen pečat. Pogosto se najdejo med izseljenskimi fotografijami, zato naj jih razumemo kot kraje spomina. Številni izseljenci so si po več desetletjih zapomnili ime ladje, na kateri so preživeli več negotovih dni.

Pri družini Fortunat v Edmontonu istega leta pa je tekel takole:

- In smo šli na ladjo, meseca decembra. Petnajstega smo prišli v Halifax. Enajst dni smo bili gor na ladji ...
- Aja? S katero ladjo ste pa šli, se spomnite?
- Nelly.
- Vi ste šli pa s Firesea, ne?
- Firesea, ja.
- Kaj pa vi? Veste?

- Jaz sem pa šel ... je bila pa ameriška, troop carrier, je prevažala vojake. General Sturgis se je imenovala.

Kraji srečevanj

Kraji, kamor so razseljene osebe prispele, ko so se prvič srečale z novo domovino, so v njihovih spominih pustili izjemen vtis. Ob Halifaxu v Novi Škotski so bila za prihod v Kanado aktualna tudi druga pristanišča, največkrat se omenjajo Quebec City in Montreal v Quebecu, St. John v Novem Brunswicku in celo ameriški New York. Po prihodu v pristanišče so se priseljenci običajno odpravili na železniško postajo, od koder so jih vlaki odpeljali v kraje, kjer so začeli izvajati pogodbeno dela. Po izpolnitvi tega pogoja, kar je običajno trajalo eno leto, so imeli priseljenci proste roke, da si v novi domovini na novo organizirajo življenje.

Izseljenci so se pogosto informirali o krajih in življenjskih pogojih, kjer so se ustalili drugi rojaki. Pogosto se je dogajalo, da so se migranti iz sorodnih krajev naseljevali v bolj ali manj strnjenih skupinah, si vzajemno pomagali pri iskanju zaposlitve, si izmenjavali potrebne informacije ter se družili v prostem času. Jezik, navade, vrednote in drugi kulturni elementi so imeli v tujini izjemno povezovalno vlogo in prav zato je pogosto prihajalo do konsolidacije izseljenske skupnosti na etničnih temeljih, ki se je navzven najbolj očitno kazala v ustanavljanju društev.

Ustanovitev prvega Slovensko-kanadskega podpornega društva leta 1933 v Kirkland Lake-u pomeni izhodišče precej razvejane društvene dejavnosti kanadskih Slovencev, ki je živa še danes. Aprila 1937 pa je bilo v poljski cerkvi sv. Stanislava v Hamiltonu ustanovljeno društvo Slovenska katoliška družba sv. Jožefa. To je bilo drugo slovensko-kanadsko društvo, ki je pod svojim okriljem združilo predvsem prekmurske Slovence. Slovenci so se združevali tudi v organizacije pod jugoslovanskim praporom. Zdi se, da so bile navezave s Hrvati, Srbi in ostalimi priseljenci iz Kraljevine Jugoslavije relativno pogoste, prav tako pa tudi vseslovska povezanost.

Druga svetovna vojna je okrepila društveno delovanje in spodbudila humanitarne akcije za rojake v razkosani domovini. V prvih dneh maja 1942 je v Torontu potekala prva konvencija Zveze kanadskih Jugoslovancev, krovna protifašistična in prozavezniška organizacija, ki je v svojem okviru združevala tri samostojne organizacije – Zvezo kanadskih Slovencev, Zvezo kanadskih Hrvatov in Zvezo kanadskih Srbov. Vse tri Zveze so načelovale razvejanim odsekom po raznih

krajih, v katerih so skupnosti Slovencev, Hrvatov in Srbov živele v večjem številu in so podpirale tudi kulturnoprosvetno delovanje svojih članov.

S prihodom povojnih priseljencev, ki so bili zaznamovani z begunstvom, je nastalo več institucij s političnim predznakom. Te so glede na ocene zaobjele relativno malo priseljencev v Kanadi, zanje pa je značilno, da je veliko članov sodelovalo v več različnih združenjih. Združevali so se predvsem okrog časopisa Slovenska država, glasila Društva slovenskih protikomunističnih borcev Vestnik, pa tudi v organizaciji Zveze društev slovenskih protikomunističnih borcev Tabor, Slovenski narodni zvezi in v organizaciji Slovenski dom. Bili so povezani z drugimi protikomunističnimi združenji v slovenskih diasporah po svetu.

Katoliška cerkev je bila zaradi dobre organiziranosti in vplivne katoliške tradicije med slovenskim prebivalstvom nesporno ena močnejših združevalnih sil slovenskih priseljencev v Kanadi. Njena naloga ni pomenila samo verskih obredov, ampak je vključevala živahno družabno in kulturno življenje. Vplivala je na oblikovanje narodne in politične zavesti, na vrednostni sistem in spomin tistega dela priseljencev, ki ga je imela pod okriljem. Slovenske župnije, ki so se oblikovale v Kanadi, so skrbele tudi za bolj mlačne ali celo indiferentne vernike in jim blažile začetne priseljske težave. Številnim prišlekom so pomagale najti stanovanje, hrano, delo in vzpostaviti stike z rojaki. Župnije so dajale prostor gledališču, koncertom, družabnim večerom, banketom, porokam ipd.

Slovenske katoliške župnije so se izoblikovale tam, kjer je bila koncentracija vernikov slovenskega porekla dovolj številčna. V primeru, da je bilo slovenskih vernikov v nekem okolišu premalo, so se ti pridružili sorodnim (pretežno slovanskim) kongregacijam. Pred izgraditvijo prve slovenske cerkve v Kanadi so imeli Slovenci v Torontu najprej mašo skupaj s Hrvati v poljski cerkvi, kasneje pa v tedanji italijanski cerkvi Our Lady of Mount Carmel. V Montrealu so imeli slovensko bogoslužje v slovaški cerkvi, sredi 1963 pa so jo od Slovakov celo odkupili. Slovenski protestanti so se izselili v tako majhnem številu, da niso uspeli organizirati verskih skupnosti, ki bi temeljile na etnični osnovi, pač pa so se največkrat vključili v angleško govoreče protestantske skupnosti.

Do danes so Slovenci v Kanadi ustanovili pet župnij: župnijo Marije Pomagaj v Torontu (1953), župnijo Brezmadežne v New Torontu (1960), župnijo Lurške Matere Božje v Winnipegu (1962), Slovenski katoliški misijon sv. Vladimir

v Montrealu (1964) in župnijo sv. Gregorija Velikega v Hamiltonu (1964). Stroške za gradnjo cerkvenih objektov so nosili slovenski farani, nekaj denarja je posodila tudi torontska nadškofija. Postopoma so vse novoustanovljene župnije začele izdajati svoje liste z versko, didaktično in umetniško-literarno vsebino. Izdajanje serijskih publikacij in tiskovin v režiji slovenske katoliške skupnosti v Kanadi predstavlja preko tretjine vseh serijskih publikacij kanadskih Slovencev.

V letih 1950–52 so priseljske skupnosti organizirale otroške vrtce. Prva slovenska šola je nastala leta 1953 in se je od leta 1954 odvijala v torontski župniji Marija pomagaj. Dokler župnišče še ni imelo lastnih prostorov, se je pouk odvijal v privatnih hišah. V slovenski šoli so poučevali slovenski jezik, petje in ples, pouk pa je potekal ob sobotnih popoldnevih. Največ učencev je imela šola v 60. letih, ko jo je obiskovalo preko sto učencev, sredi 70. let pa je začel obisk upadati. Od leta 1959 je s finančno podporo staršev in župnijskega centra slovenska šola potekala tudi v prostorih župnišča Brezmadežne s čudodelno svetinjo. Slovenske šole so se ustanovile tudi v župnišču sv. Vladimirja v Montrealu (1957), v župnišču sv. Gregorija v Hamiltonu (1963) in v župniji Lurške Matere Božje v Winnipegu (1963).

Velik del predvojnih in tudi del povojnih priseljencev je od 60. let dalje vzdrževal živahne stike s slovenskim okoljem. Ti so potekali preko sorodniških in prijateljskih kanalov oziroma od konca 60. let vedno pogostejše tudi preko organov SIM (Slovenska izseljenska matica), ki so jo protijugoslovansko orientirani priseljenci označili za »podaljšano roko režima z zelo mačehovskim odnosom do emigrantov.« Za čas od 70. let dalje arhiv SIM priča o praksah pošiljanja različnih dobrin iz Slovenije med kanadske Slovence: slovarjev, glasbe slovenskih ansamblov in klasičnih skladateljev, angleških prevodov slovenskih knjig, literature slovenskih književnikov, učbenikov, zgodovinskih knjig, kuharic in drugih specializiranih knjig, slikanic za otroke, stenskih koledarjev, zemljevidov, fotografij diapozitivov slovenskih krajev, filmov, narodnih vezenin in drugih spominkov. SIM je organizirala gostovanje športnih klubov iz Kanade v Sloveniji, prav tako pa sodelovala tudi v izmenjavi folklornih plesnih in glasbenih skupin, organizirala množične obiske v Sloveniji in prirejala izseljenske dni v Sloveniji.

Politična realnost je manjši del kanadskih Slovencev prepričala v skupni jugoslovanski imenovalec. V sedemdesetih letih je nastala Jugoslovanska ženska organizacija, ki je ustanovila jugoslovansko šolo za matere in otroke, v kateri so

poučevali jezike jugoslovanskih narodov. Leta 1976 je bila ustanovljena tudi jugoslovanska šola Nikola Tesla v Torontu, ki je nastala v okviru istoimenskega kanadsko-jugoslovanskega združenja pod pokroviteljstvom Toronto Board of Education. Pouk je potekal tudi v slovenščini.

III.

Med Kanado in Slovenijo Simboli, tradicije, dosežki in stvaritve

Med kanadskimi Slovenci je – podobno kot drugod med slovenskimi diasporičnimi skupnostmi – vseskozi jasna težnja po obeleževanju slovenstva in slovenskih simbolov. Ključni simboli slovenstva so prepoznavni Blejski otok s Cerkvijo Marijinega vnebovzeta, Triglav, brezjanska Marija, lipa, kozolec, harmonika, narodna noša, potica. Pogosto sem v interierju kanadskih Slovencev, s katerimi sem se pogovarjala, opazila mini umetniške reprodukcije teh simbolov, velikokrat skupaj s slovensko zastavo in grbom. Dejstvo, da sem Kanado prvič obiskala šele leta 2008, je bilo najbrž pomemben dejavnik, da jugoslovanskih simbolov med kanadskimi Slovenci na vidnih mestih nisem opazila. Zgodovinski prelomi, ki so vplivali na tvorjenje vrednot, spominov in idejnih kontekstov, so vplivali tudi na spremenljivost domovinskih simbolov. Značilnost kanadskih Slovencev je, da slovenska simbolika pogosto nastopa v paru s kanadsko. Tako denimo obstajajo emblemi s slovensko in kanadsko zastavo, publikacije, ki prepletajo slovensko (oziroma vseslovansko) lipo in kanadski javor. Takšne sinergije so značilne tudi za številne druge diaspore po svetu.

Podobna hibridizacija velja za praznovanja kanadskih Slovencev. Društveni arhivi izkazujejo praznovanja, ki so običajna v Sloveniji (8. marec, Prešernov dan, martinovanje, miklavževanje, silvestrovanje, vinska trgatev, ocenjevanje vina in sira, koline, pustovanje, jurjevanje, Miss Slovenije). Na drugi strani pa so izkazana praznovanja, ki so običajna v kanadski družbi (Father's Day, valentinovo, Canada Day). Pojavljajo se tudi slovesne prireditve, ki jih v Sloveniji praviloma ne praznujemo, a imajo slovenski naboj (slovenski dan, istrski dan, belokranjski dan, dolenski dan, Cankarjeva proslava, Gregorčičev dan, Baragov dan, dnevi avtohtonih slovenskih zamejcev, potica ali štrudelj contest). Veliko število prireditev namiguje, kakšno vlogo ima poleg simbolične vrednosti

združevanja tudi njihova ekonomska plat; ob letni članarini, oglaševanju in subvencijah kanadske vlade so družabne prireditve ene najpomembnejših virov za delovanje društev in za upravljanje društvene imovine.

Slovenska ljudska in umetna glasba, ki sta pogosto vezani tudi na ljudske plesne in petje, predstavljata pomemben del identitete slovenskih priseljencev v Kanadi in imata v društvih izjemen pomen. Tovrstno kulturno izročilo so slovenski izseljenci ne le ohranjali, ampak tudi kultivirali in razvijali. V arhivskem gradivu kanadskih društev sem našela preko petdeset glasbenih ansamblov iz različnih kanadskih mest in različnih časovnih obdobj. Nastajali so kot družinski ansambli, glasbene skupine prijateljev iz slovenskih vrst, večkrat pa so medse pritegnili tudi glasbenike drugih narodnosti, izvajali tujejezične skladbe in gostovali po raznovrstnih etničnih klubih. Ljubezen do glasbe in ljudskih plesov je združevala tudi ljudi različnih svetovnonazorskih prepričanj. Na slovenskih prireditvah so lahko igrali tudi dalmatinske melodije ali italijanske serenade.

Slovenske narodno-zabavne in folklorne skupine Cvetka Kocjančič šteje med najuspešnejše »ambasadorje slovenstva«. Aprila 1961 je v avditoriju Mednarodnega inštituta v Torontu potekal Dan Slovenske narodne in umetne pesmi. Z uveljavitvijo multikulturne politike so se glasbene in plesne skupine uspešno udeleževale etničnih Heritage festivals [Festivali (kulturne) dediščine op. p.] in se predstavljale kanadski javnosti. Med kanadskim občinstvom je menda najuspešnejši potomec slovenskih priseljencev leta 1935 v Quebecu rojeni Walter Ostanek, ki s svojo skupino Walter Ostanek Band deluje že od zgodnjih 60. let. Znan kot kanadski kralj polke je za svoje glasbene dosežke trikrat prejel glasbeno nagrado grammy, nominiran pa je bil kar trinajstkrat.

Osrednja točka vseh naštetih družabnih dogodkov je hrana, dejstvo pa je, da tudi v zasebni sferi med kanadskimi Slovenci pogosto zakrožijo recepti slovenskih jedi. Kdo ve, kaj običajno pristane na njihovih mizah vsakodnevno, saj so izpostavljeni mamljivim okusom svetovne kuhinje svoje nove domovine, tipično priseljske dežele. Na snidenjih s slovenskim imenovalcem hrana skoraj vedno spominja na okusne domače jedi iz »starega kraja«. Kanadski Slovenci so zlasti znani po dobri pripravi mesa in mesnih izdelkov, v Torontu so slovenski Kanadčani ustanovili celo nekaj uspešnih mesnic. Včasih je v Etobicoku, predelu Toronta, obratovala tudi slovenska restavracija Linden (Lipa). Poseben sloves je imela Captain's John Restaurant, v restavracijo

preurejena ladja Jadran, zasidrana ob bregu Ontario Lake, ki jo je vodil John Letnik, rojen Mariborčan.

Nikjer na svetu hrana ne upošteva nacionalnih meja, ampak se odziva na naravne danosti določene pokrajine in na tradicionalne prehranjevalne navade, ki se utrjujejo skozi socializacijo. Tudi jedi, kot so denimo jabolčni štrudelj, potica, gibanica, žlikrofi, žganci, štruklji, jota, mineštra ali kranjska klobasa po imenu, obliki, pripravi ali po sestavinah niso značilni le za slovensko okolje, vendar se nanje tako med Slovenci kot tudi slovenskimi izseljenci veže močna narodno obeležena simbolika. Vse izseljske skupnosti sveta v hrani prepoznavajo pomembnega utrjevalca (narodne) identitete, zato lahko rečemo, da gre skozi želodec tudi ljubezen do domovine.

Nizozemski sociolog in teoretik nacionalizma Rogers Brubaker označuje šport kot aktivnost, ki jača občutja etnične, nacionalne, regionalne in klubske pripadnosti, ta pa so zlasti intenzivna v času športnih tekem. Tudi kanadski Slovenci veliko pozornosti posvečajo športu kot profesionalni športniki, rekreativci ali navijači. Različna športna društva s člani vseh starosti in obeh spolov so aktivna v vseh večjih mestih po Kanadi in vključujejo zlasti hokej, nogomet, rokomet, odbojko in baseball. Številni kanadski Slovenci v Kanadi ohranjajo tradicijo smučanja, ki velja za slovenski nacionalni šport. V veselje kanadskim Slovencem je tudi posebna športna podzvrst - šah. Vsakoletne prijateljske tekme med kanadsko-slovenskimi ekipami in ekipami iz Slovenije so pomemben utrjevalec vezi med kanadskimi Slovenci in slovenskim okoljem.

Kot profesionalci so se posamezniki slovenskih korenin dokazali predvsem pri hokeju, ki je v Kanadi izjemno priljubljen in velja za nacionalni šport. Več desetini kanadskih Slovencev se je vpisalo v zgodovino kanadske Nacionalne hokejske lige, zavidljivi rezultati pa so bili doseženi tudi v drugih državnih reprezentancah (nogomet, umetnostno drsanje, veslanje). Kanadski Slovenci navijajo tudi za slovenske ekipe na mednarodnih športnih dogodkih, tudi na olimpijskih igrah, zlasti teh, ki so se odvile v Kanadi: v Montrealu (1976), Calgaryju (1988) in Vancouvru (2010).

Migrantska izkušnja navadno sproža bogato bero literarne ustvarjalnosti, saj zapisovanje vtisov v času osebnih kriz, vezanih zlasti na domotožje, občutja izkoreninjenosti in osmišljanje svoje izselitve deluje kot svojevrstna »emocionalna anestezija«, če si sposodim frazo francoskega zgodovinarja Fernanda Braudela. V Kanadi so številni slovenski priseljenci ustvarili

raznovrstne znanstvene in strokovne tekste, biografske in memoarske zapise, potopise, verska, publicistična, zgodovinska in literarna besedila v slovenščini, angleščini in francoščini.

Med literarnimi deli je veliko poezije in proznih del z visoko umetniško vrednostjo. V bogati literarni dejavnosti kanadskih Slovencev je pogosto možno zaznati skrb za ohranjanje slovenskega jezika, kar je značilnost slovenske izseljenske literature nasploh. Ta nudi dobro izhodišče za razumevanje duhovnih in čustvenih, pa tudi zgodovinskih vidikov izseljenske tematike, saj je za veliko del značilno prepletanje priseljenske in izseljenske izkušnje. V tem oziru bi opozorila zlasti na pomen literarnih del, ki so jih ustvarili Ivan Dolenc (1927–2006), Zdravko Jelinčič (1921–1997), Božidar Ted Kramolc (1922–2013), Ludve A. Potokar (1923–1965), France Skumavec (1926–2003), Franc Sodja (1914–2007), Franc Šehovič (1945–2016) in še živeči avtorici Irma Marinčič Ožbalt (*1926) in Cvetka Kocjančič (*1949).

Vizualna umetnost je zaradi svojega specifičnega, a hkrati tudi univerzalnega jezika eno od najpomembnejših področij kulturne izmenjave. Zdi se, da so umetniki z migrantskim ozadjem konceptualno bogatejši, saj trajnejša preselitev nudi temeljite uvide v vsaj dva kulturna miljeja in tako omogoča sinergijo vtisov iz več družbenih okolij. Značilno je, da migracijska izkušnja pušča sledi v umetniškem ustvarjanju, pa naj bo to zaznamovano z okoljem, v katerem so se ustvarjalci ustalili na novo, ali s tematizacijo izkušenj iz izvornega doma. Kreativnost v Kanadi rojenih avtorjev slovenskega porekla pogosto tvori most med njihovo domovino in domovino njihovih prednikov, kar se kaže v prepletu preteklosti in sedanjosti, v sobivanju tradicionalnega slovenskega in modernega kanadskega.

V.

Veliko kanadskih Slovencev mi je zatrdilo, da so po izselitvi začeli na domovino gledati s povsem drugimi očmi, kar je umevno, saj domovina ne označuje le prostora, ampak tudi konkretne osebe, doživetja, spomine ipd. Negovanje slovenstva se je vseskozi kazalo skozi povsem simbolne pomene: v zbiranju predmetov iz domovine, ohranjanju navad, jedi, folklore, jezika oziroma dialekta, religioznih praks, včlanjevanju v razne kulturne in športne klube s slovenskim predznakom, v ohranjanju stikov z ljudmi iz izvornega

okolja, obiskovanju domovine, spremljanju dogajanja v domovini, v želji po pokopu v domovini, razmišljanju o vrnitvi in podobnem. Seznam bi lahko bil neskončno dolg. Odnos do domovine se ni vselej izrazil v obliki prijetnih in nostalgичnih spominov z željo po vrnitvi ali ohranjanju vezi z njo. Nekateri so boleče spomine v navezavi na domovino kompenzirali s pozabo nanjo, tudi z nezaupanjem in sumničanjem vsega, kar jim je domovina predstavljala. Nekateri so se vsaj navzven odrekli svojim koreninam in se zaradi psihološkega pritiska drugačnosti povsem asimilirali v družbi priselitve. Nobena od omenjenih plati seveda ni dokončna, igra življenja utegne nekoga pripraviti do tega, da se odloči poiskati in raziskati svoje korenine, medtem ko bo kdo drug slovenske elemente svoje identitete morda zlagoma opuščal.

Običajna in utečena perspektiva pisanja zgodovine diaspore, v kateri je osrednji fokus raziskovanja običajno postavljen v nacionalni okvir, skuša v tem prispevku pokazati na spremenljivost, fluidnost identitete, ki je ni mogoče dokončno ne zreducirati ne zakoličiti na geografski izvor ali na materin jezik. Prav nasprotno, opozoriti skuša na številne transnacionalne vezi, ki so v kulturno tako pestrem okolju, kot je Kanada, pravzaprav razumljive, če že ne samoumevne. Medosebnih razmerij v diaspori še zdaleč ne tvorijo samo etnične vezi.

Literatura

- Brubaker, Rogers, *Ethnicity Without Groups* (Cambridge/London 2006).
- Bumsted, J. M., *A History of the Canadian Peoples* (Toronto 2007).
- Drnovšek, Marjan, Izseljenci in Kolodvorska ulica v Ljubljani, »Homo sum ...«. *Ivan Hribar in njegova Ljubljana* (Ljubljana 1997) 193–203.
- Drnovšek, Marjan, *Izseljevanje, »rakrana« slovenskega naroda. Od misijonarja Friderika Barage do migracijske politike države Slovenije* (Ljubljana 2010).
- Gantar Godina, Irena, Overview of the migration of Slavs from Habsburg Monarchy to Canada – up to 1918, »Once a jolly swagman —« (Turku 2001) 68–80.
- Genorio, Rado, *Slovenci v Kanadi* (Ljubljana 1989).
- Glušič, Helga in Žitnik, Janja (ur.), *Slovenska izseljenska književnost 1, 2, 3* (Ljubljana 1999).
- Hoerder, Dirk, *Creating Societies. Immigrant Lives in Canada* (Montreal/Kingston 1999).
- Kalc, Aleksej, *Poti in usode. Selitvene izkušnje ljudi iz zahodne meje* (Koper 2002).
- Kocjančič, Cvetka, Združevanje kanadskih Slovencev, *Dve domovini / Two Homelands* 9 (1998) 149–160.

- Kocjančič, Cvetka, Slovenes in Canada, *Encyclopedia of Canada's People* (Toronto 1999) 1179–1186.
- Le Bras, Hervé, *Kri in Gruda. Pregled teorij migracij v XX. Stoletju* (Ljubljana 2003).
- Milharčič-Hladnik, Mirjam, Kalc, Aleksej in Žitnik Serafin, Janja, *Doba velikih migracij na Slovenskem* (Ljubljana 2021).
- Savez Kanadskih Hrvata, Srba i Slovenaca, Help to the Soviet Union from Croatians, Serbians, *Slovenians of Canada* (Toronto 1942).
- Strle, Urška, *Kanadskim sanjam naproti – K zgodovini migracij Slovencev* (Ljubljana, 2025)
- Strle, Urška, Odnos slovenskih izseljencev v Kanadi do domovine po drugi svetovni vojni, *Dve domovini / Two Homelands* 26 (2007) 117–141.
- Švent, Rozina, *Slovenski begunci v Avstriji* (Ljubljana 2007).
- Trebše-Štolfa, Milica, Nastanek Vzajemne podporne zveze »Bled« in njenih odsekov 1933–1993. *Slovenski izseljenski koledar* (1994) 155–158.
- Urbancic, Anne, Crossed Identities: Italo-Slovenes and the Friulians, *An Italian Region in Canada. The Case of Friuli–Venezia Giulia* (Toronto 1998) 19–33.
- Vintar, Janez, *Od lipe do javorja. Selitev Slovencev v Kanado in naselbina v Ontariu v obdobju 1920–1933* (Toronto 2005).
- Woodsworth, James Shaver, *Strangers within Our Gates or Coming Canadians* (Toronto 1909).

Marija Wakounig

DESETI OKTOBER

Kraj spomina Koroških Slovenk in Slovencev?

Pojem kolektivnega spomina (*mémoire collective*) je po prvi svetovni vojni uvedel francoski filozof in sociolog Maurice Halbwachs (1877–1945), ki je znanstveno dokazoval skupni, družbeno oblikovani spomin med posameznikom in spominom njegove skupine. Umetnostni zgodovinar Aby Warburg je Halbwachsovo raziskovanje kolektivnega spomina nadgradil z evropskim vizualnim spominom. Nemška znanstvenika, egiptologa in komparativista Jan in Aleida Assmann pa sta od osemdesetih let 20. stoletja dalje koncept kolektivnega spomina dalje razvijala in nadgradila s konceptom kulturnega spomina. Kolektivni spomin ima tako pomembno vlogo tudi pri konstituiranju tako imenovanih krajev spomina (*lieux de mémoire*) kot jih je slednjič oblikoval francoski zgodovinar Pierre Nora in so eden najbolj priljubljenih metodoloških in teoretičnih raziskovalnih modelov v humanistiki in kulturnih študijah zadnjih desetletij, čepravna je njihova raba postala inflatorna. Kot meni Nora, se mnemotopi kristalizirajo v in na teh »krajih spomina«, ki imajo zgodovinsko-socialno referenčno točko za kolektivni spomin neke družbene skupine. »Kraji spomina« torej niso le geografsko obstoječi kraji, temveč tudi dogodki, ljudje, podobe, glasbene skladbe, spomeniki itd., ki so tako ali drugače obremenjeni s simboliko, izjemno pomembno za določeno družbeno skupino.

Iskanje slovenskih krajev spomin se zdi sprva preprosto, saj obstajajo kolektivna spominska obeležja od srednjega veka do danes, kot je npr. ustoličevanje karantanskih in kasneje koroških knezov, Brižinski spomeniki, protestanta Primož Trubar ali Jurij Dalmatin, pesnik France Prešeren s svojim opusom (*Krst pri Savici*, *Sonetni venec*, *Zdravljica* idr.), program Zedinjene Slovenije, pisatelj Ivan Cankar, habsburška monarhija, regija Alpe-Jadran, prva in druga svetovna vojna itd. Težje postane, ko skušamo koncept krajev spomina uporabiti za razlago geografsko razpršene slovenske družbe, torej na kraje, ki nimajo inherentnega kolektivnega vseslovenskega spomina. Slovenci na sedanjem ozemlju Republike Slovenije imajo namreč druge kraje spomina kot Slovenci v Italiji, Avstriji, na Hrvaškem, Madžarskem ali celo v Argentini, Clevelandu ali Avstraliji. Bolj kot so kraji kolektivnega spomina konkretni in časovno bližji, bolj se izkaže, da gre za kraje, ki so se v kolektivni spomin njegovih nosilcev vpisali bodisi pozitivno bodisi negativno in se pri tem izkazali za trajne in vztrajne.

Avtohtona etnična skupina koroških Slovencev, na katero se osredotočamo v tem eseju, je imela v 20. stoletju izkušnje, ki so bile povezane zlasti z njihovo etnično in jezikovno drugačnostjo, kar je ustvarjalo njen lastni kolektivni spomin. Rečeno drugače, posamezni dogodki iz preteklosti koroških Slovencev so bili materializirani oziroma preoblikovani v njihove lastne kraje spomina, npr. koroški plebiscit leta 1920, aretacija in smrt duhovnika in politika Vinka Poljanca leta 1938, prisilni pregon leta 1942, upor med drugo svetovno vojno, uvedba obveznega dvojezičnega šolstva na južnem Koroškem leta 1945 in njegova ukinitvev leta 1958/59, 7. člen Avstrijske državne pogodbe iz leta 1955, ustanovitev Zvezne gimnazije za Slovence v Celovcu 1957, »Ortstafelsturm« leta 1972, posebna vrsta popisa prebivalstva leta 1976, ustanovitev javne dvojezične osnovne šole v Celovcu s pomočjo Ustavnega sodišča leta 1989 itd. Izbira posebnega *lieu de mémoire* pri tem ni nujno potrebna, saj je našete dogodke mogoče vse povezati z večinsko odločitvijo koroških Slovencev, da na plebiscitu 10. oktobra 1920 glasujejo za to, da ostanejo del Avstrije. Od takrat dalje so namreč koroški Slovenci doživljali svoj »vsakodnevni plebiscit«, kot ga je nekoč opredelil francoski učenjak Ernest Renan.

V nadaljevanju bo obravnavana geneza plebiscita in njegov dolgoročni vpliv do konca petdesetih let 20. stoletja, da bi pokazali, kako je bilo pozitivno avstrijsko volilno vedenje slovensko govorečih Korošcev reinterpreterirano kot »zmaga v nemški noči« in kako so uradne volilne proslave in slovesnosti hitro

nadomestila nemška nacionalna domovinska združenja in protislovenska deželna in zvezna politika ter jih slednjič preoblikovala v *lieu de mémoire*.

Dan slavlja, praznični dan?

Od leta 1934 je 10. oktober ustavni deželni praznik, na katerega imajo vsi učenci na Koroškem pouka prost dan; dela prost dan pa je bil leta 1945 ukinjen za javne uslužbenke. Na ta dan je v Celovcu pa tudi v okrajnih mestih in nekaterih občinah obvezna vsakoletna deželna proslava, ki se je udeležujejo predstavniki politike in Cerkve ter domovini zvesta društva v tradicionalni koroški narodni noši – takšen *dress code* je obvezen – in na kateri so bili koroški Slovenci do nedavnega »nezaželeni«. Skratka, 10. oktober 1920 je vse do danes polarizirajoč koroški praznik.

Na plebiscitu 10. oktobra 1920 se je večina koroških Slovencev izrekla za priključitev k Avstriji. Po koncu prve svetovne vojne in razpadu habsburške monarhije je pred plebiscitom potekala bitka za mejo, »Abwehrkampf« („obramben boj“), med najjužnejšo pokrajino Republike (nemške) Avstrije, tj. Koroško, na eni strani in Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev na drugi strani. Kot je šel tedaj glas, so »Abwehrkämpferji«, brambovci, na koroški strani, ki so se pogumno borili za južno mejo, tako navdušili mirovne pogajalce, ki so se sestali v Parizu, da so se ti maja 1919 odločili za referendum o spornem ozemlju. Zagotovo so dobri stiki koroške strani s pogajalci v Parizu in na koncu tudi mirovna misija prispevali k temu, da je prišlo do plebiscita. Ali kot se je posrečeno izrazil avstrijski zgodovinar Karl Stuhlpfarrer: »Naj so bili obmejni boji za koroško pot do plebiscita in zlasti za njegov pozitivni izid za Avstrijo še tako malo odločilni, postali so pomembni za razvoj tiste podobe zgodovine, ki potrebuje ‚Slovence‘ kot sovražno podobo lastne integracije.« Kajti čeprav so bili brambovci v obmejnih bojih manj uspešni, so amerikanskemu generalu Shermanu Milesu in njegovemu spremstvu med njegovim večdnevni obiskom v zasneženem januarju 1919 daleč stran od slovenskih podeželskih naselij znali zelo spretno predstaviti najprijetnejše in najlepše strani Koroške ter mu dokazati, da mora ta dežela ostati predvsem eno, tj. nerazdeljena. Kako je bil v sloganu »svobodna in nerazdeljena« razumljen tako opevani pridevnik »svobodna«, ob podrobnejšem pregledu ni jasno. Svobodna od koga ali kaj ali česa? Od slovensko govorečih Korošcev, ki za razliko od kmalu na novo nastale etnične skupine »vindišarjev« niso bili podvrženi diktatu nemških

nacionalističnih krogov na Koroškem, ki so veljali za Nemcem prijazne in ki kot vmesna etnična skupina niso bili niti slovenski niti nemško govoreči, a so jim slednji dovolili, da jih označijo kot narod?

Poročilo generala Milesa na pariški mirovni konferenci sprva ni naletelo na nedeljeno odobravanje, tudi ni bil zares prepričljiv slovenski predstavnik jugoslovanske delegacije Ivan Žolger, ki je mirovni konferenci predložil zemljevide, analize župnijskih knjig ter argumentirana poročila in memorandume o etničnem in jezikovnem položaju na južnem Koroškem. Bolj kot misija so bili pomembni osebni stiki pogajalcev. Maja 1919 je bilo v Parizu na podlagi spornega Milesovega poročila sklenjeno, da je treba na Koroškem v šestih mesecih, ki so se sledjič raztegnili na sedemnajst mesecev, izvesti referendum oziroma plebiscit, na katerem naj bi se odločilo, ali naj južni deli države, kjer so v vročih povojnih mesecih potekali obmejni boji, ostanejo na Koroškem in s tem v (nemški) Avstriji ali pa naj se priključijo novoustanovljeni Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. Kot volilno območje sta bili določeni dve coni južno od Drave, pri čemer je bila dvojezična Ziljska dolina, ki je mejila na Italijo, izpuščena: mirovniki v Parizu so se tako spretno izognili težavam z zmagovalno oblastjo Italije, ki ji ni pripadla le sosednja, prav tako dvojezična koroška Kanalska dolina, pač pa tudi Južna Tirolska v skladu z Londonsko tajno pogodbo iz leta 1915. Država SHS in nato Kraljevina SHS je imela koristi tudi od dvojezičnih ozemeljskih pridobitev brez plebiscita na Koroškem, tj. v Mežiški dolini in na Jezerskem ter na Spodnjem Štajerskem.

Delitev na coni A in B je sledila »gospodarskim« argumentom iz Milesovega poročila, npr. da se pomembna Celovška kotlina ne bi nahajala na obrobni coni, da se prepreči nenaravna delitev dežele, tj. glasovanje bi moralo potekati najprej v coni A in šele nato v coni B, če bi se večina ljudi v coni A odločila za Jugoslavijo. Od junija 1919 do julija oziroma oktobra 1920 sta coni politično in cerkveno upravljali Kraljevina SHS, tj. cona A v okrajih Celovec brez mesta, Borovlje, Velikovec in Dobrla vas, pri čemer je bil središčna točka Narodni svet v Velikovcu, oziroma Avstrija, tj. cona B s Celovcem kot središčem. V tem času so morali prebivalci obeh con prenašati pravo propagandno bitko v dveh jezikih, v kateri ni manjkalo velikopoteznih obljub.

Tudi politika avstrijske dežele Koroške je bila zelo angažirana za pridobivanje glasov volivcev. Koroški deželni zbor je 26. septembra 1920 dal, denimo, naslednjo obljubo:

Die Laibacher wollen Euch glauben machen, daß Ihr Eure Sprache und Euer Volkstum verliert, wenn Ihr für Kärnten und Österreich stimmt. Dies ist eine Lüge. Ihr werdet in Kärnten ruhig wie bisher leben können und Schule und Sprache behalten. [...] Die Landesversammlung erklärt daher [...], daß sie den slowenischen Landsleuten ihre sprachliche und nationale Eigenart jetzt und alle Zeit wahren will und daß sie deren geistigem und wirtschaftlichem Aufblühen dieselbe Fürsorge angedeihen lassen wird wie den deutschen Bewohnern des Landes. Eine genaue Bearbeitung dieser Grundsätze wird nach durchgeführter Wiedervereinigung mit den Kärntner Slowenen vereinbart werden. Dieses feierliche Versprechen schützt alle Kärntner Slowenen! Daher stimmt am 10. Oktober für ein ungeteiltes und freies Kärnten mit dem grünen Stimmzettel und zerreißt den weißen.

Ljubljancani vas želijo prepričati, da boste izgubili svoj jezik in narodnost, če boste glasovali za Koroško in Avstrijo. To je laž. Na Koroškem boste lahko mirno živeli, enako kot doslej, ter ohranili boste svojo šolo in svoj jezik. [...] Deželni zbor zato izjavlja [...], da želi zdaj in v vseh časih ohraniti jezikovno in narodno identiteto svojih slovenskih rojakov ter da bo za njihov duhovni in gospodarski razvoj skrbel enako kot za nemške prebivalce dežele. O natančni razdelavi teh načel se bo s koroškimi Slovenci dogovorili po uresničitvi združitve. Ta slovesna obljuba varuje vse koroške Slovence! Zato 10. oktobra z zeleno glasovnico glasujte za nedeljeno in svobodno Koroško, belo pa raztrgajte.

Potem ko se je 10. oktobra 1920 približno šestdeset odstotkov prebivalcev cone A, večinoma slovensko govorečih, predvsem iz gospodarskih razlogov odločilo, da ostanejo del Avstrije, in s tem ohranili enotnost Koroške, niti domovini zvesta društva niti deželni politiki niso upoštevali južnoslovanskih podpornikov, ki po številu glasov niso bili številčnejši in so morali bolj ali manj neprostoovoljno zapustiti deželo ali ostati zaradi pomanjkanja drugih možnosti. Kmalu po plebiscitu je koroški deželni glavar Arthur Lemisch na slavnostni seji koroškega deželnega zbora 25. novembra 1920 predstavil prihodnjo politiko etnične homogenizacije:

Nur ein Menschenalter haben wir Zeit, diese Verführten zum Kärntnertum zurückzuführen. In der Lebensdauer einer Generation

muss das Erziehungswerk vollendet sein. [...] Die Kultur des deutschen Volkes hat Kärnten zur südlichen Mark gemacht, die Kultur Mitteleuropas gegenüber südlicher Hyperkultur soll es und wird es auch schaffen, mitzuhelfen, dass Kärnten ungeteilt bleibt. Mit deutscher Kultur und Kärntner Gemütlichkeit wollen wir, wenn Schule und Kirche das ihre tun, in einem Menschenalter die uns vorgesteckte Arbeit geleistet haben. Ehe wir aber das Werk der Liebe beginnen, lasst uns erst jenes der Vergeltung vollenden. Los und ledig wollen wir sein all derjenigen, die den heiligen Frieden unserer Heimat schändeten.

Imamo samo eno človeško dobo, da zapeljane ljudi pridobimo nazaj za koroškost. Vzgojno delo je treba dokončati v eni generaciji. [...] Kultura nemškega naroda je iz Koroške naredila južno marko, kultura Srednje Evrope mora in bo spričo južne hiperkulture uspela pomagati, da Koroška ostane nerazdeljena. Z nemško kulturo in koroško domačnostjo hočemo opraviti delo, ki je pred nami v človeški dobi, če bosta šola in cerkev opravili svoj del naloge. Toda preden začnemo delo ljubezni, najprej dokončajmo delo maščevanja. Znebimo se vseh, ki so oskrunili sveti mir naše domovine.

Ta slavnostni nagovor 25. novembra 1920 je tako določil prihodnjo politično usmeritev proti drugi narodni skupinosti v deželi, ki je trajala vse do novejših časov, potem ko so dan pred Lemischevem govoru, 24. oktobra 1920, po maši na prostem, ki jo je daroval krški škof Adam Hefter, s prizorom pobratenja, vključno z objemom in poljubom, med nemško in slovensko govorečimi Korošci, mediji za potomce in zgodovinski spomin spretno ustvarili vtis o nedotaknjenem svetu volivcev.

Prvo praznovanje 10. oktobra na Koroškem je bilo leta 1921, eno leto po plebiscitu. Praznovanje se je obdržalo nadaljnih trinajst let do leta 1934, da je bilo zakonsko priznано kot deželni praznik. To trajanje kaže na kulturo nesoglasij znotraj deželne politike in domovinskih društev, saj so socialdemokrati leta 1924 zapustili *Kärntner Heimatdienst*, na eni strani, in med obema narodnostnima skupinama na drugi strani že od samega začetka. Kulturna antropologinja Ute Holfelder to praznovanje celo uvršča med »kontroverzno kulturno dediščino« (contentious cultural heritage), še posebej zato, ker »predstavljajo problematično dediščino kot konfliktno in kontroverzno spominjanje

na zgodovinske dogodke, saj se praznuje samo nemško-koroška perspektiva. Perspektiva manjšine je bila vse do leta 2000 sistematično nevidna.« Tudi zgodovinar in publicist Danijel Grafenauer interpretira praznovanje 10. oktobra kot odločilno za kolektivno zavest nemško govorečih Korošcev, za slovensko govoreče pa je bil plebiscit po drugi strani že v izhodišču negativno vpisan v njihovo kolektivno zavest in spomin. Ta dihotomija ni učinkovala le na Koroškem, temveč tudi na drugi strani meje, kjer so tisti, ki so se izselili v Jugoslavijo, organizirali spominske prireditve in obžalovali izgubo domovine ter poraz na plebiscitu. Ker so te manifestacije zaostrole dvostranske odnose med državama, so bile v tridesetih letih 20. stoletja v Jugoslaviji prepovedane. Na avstrijski strani pa se je zgodilo nasprotno. Koroški Slovenci, ki so bili zaradi neizpolnjenih obljub z dne 26. septembra 1920 in reinterpretacije dogodkov izključeni iz praznovanj in jih ta tudi niso zanimala, so na te okoliščine in razmere neuspešno poskušali opozoriti javnost.

Razlog, zakaj je 10. oktober hitro postal identitetno oblikovalna pripoved nemško govorečih Korošcev in njihovo geslo za »svobodno in nerazdeljeno« Koroško, je očitno v tem, da je bilo to od zgoraj, tj. od zgoraj navzdol, odločno zaželeno, od spodaj, tj. od spodaj navzgor, pa s pomočjo nemških nacionalističnih in domoljubnih društev izpolnjeno. Ob deseti obletnici plebiscita je, denimo, *Kärntner Landsmannschaft* razpisala, s sklicevanjem na plebiscit, natečaj za četrti verz pesmi, ki je bila leta 1911 povzdignjena v koroško himno, napisano sicer leta 1822. Zmagala je pesem Agnes Millionig, vendar je bilo treba zadnji verz »Das ist mein deutsches Heimatland«, tj. To je moja nemška domovina, spremeniti v »Das ist mein herrlich Vaterland«, tj. To je moja krasna domovina. Tradicionalna koroška noša se je uporabljala tudi pri praznovanju 10. oktobra. Sprva je bila rezervirana za goste v sprevodu, od šestdesetih let 20. stoletja naprej pa je bila priporočena tudi kot način oblačenja za javnost, da bi se »odpravilo ločevanje med nastopajočimi v sprevodu in javnostjo«. Tradicionalna koroška noša je tako postala kodeks oblačenja za vključitev v praznovanje 10. oktobra in s tem prav posebej za izključitev koroških Slovencev.

Če genezo praznovanja 10. oktobra povežemo s političnim dogajanjem od dvajsetih let 20. stoletja do danes, lahko opazimo, da se je za koroške Slovence izoblikoval poseben spominski prostor. Če je bila prva proslava, kot že rečeno, še »skupna«, pa naslednje vse do danes niso uspele delovati povezovalno zaradi odločne volje politično odgovornih in verjetno tudi večine koroškega prebivalstva, da bi druga narodna skupnost v deželi imela enake pravice. Želja

po »vrnitvi zapeljanih za koroškost« je bila pač preveč obetavna. Pred »delom ljubezni« je bilo treba dokončati »delo maščevanja«, tj. s Koroškega se je bilo treba »znebiti in osvoboditi [...] vseh, ki so oskrunili sveti mir [...]«. To se je moralo zgoditi v eni generaciji. Če pogledamo rezultate popisov prebivalstva iz let 1923 in 1934, lahko domnevamo, da je bila »kazen«, ki jo je obljubil tedanji deželni glavar Lemisch, dosežena že v treh oziroma štirinajstih letih. Število slovensko govorečih na Koroškem se je v primerjavi s popisom iz leta 1910 skoraj prepolovilo in raztretinjilo, pri čemer sta bili poleg represivne deželne politike in politike domovinskih društev – *Deutscher Verein Südmärk, Kärntner Bodenvermittlungsstelle, Kärntner Landsmannschaft, Kärntner Heimatdienst* itd. –, ki so vplivali na vsa področja življenja na Koroškem, prav posebej pa na vprašanja o jeziku mišljenja in s tem na to, kateremu kulturnemu krogu se človek čuti pripadnega. Velik del tistih slovensko govorečih Korošcev, ki so že v prvem krogu glasovanja leta 1920 s svojim glasom „za“ v coni A zagotovili enotnost Koroške in se izrekli za to, da ostane del Avstrije, se je v prvih treh letih, glede na kategorijo jezikovnega popisnega vprašanja, odločil za nemški miselni jezik. Deželna politika »nemške kulture in koroške domačnosti« se je enajst let pozneje obrestovala, ko se je leta 1934 le še 26.769 ljudi čutilo pripadne slovenskemu kulturnemu krogu. Če upoštevamo, da številke iz let 1910 in 1923 oziroma 1934 ne moremo primerjati ena proti ena, saj meje iz let 1910 in 1923/1934 niso bile skladne in so se ljudje »znebili tistih, ki so oskrunili sveti mir naše domovine«, tj. tistih, ki so zapustili ali morali zapustiti Koroško, je presenetljivo, kako temeljito je »maščevanje« uspelo, še preden je minila »ena človeška doba«. Z vidika etnične in jezikovne homogenizacije »dela ljubezni« so bila leta od 1920 do 1934 najuspešnejša. Ob tem je treba poudariti, da je obdobje med letoma 1920 in 1934 še vedno zgodovinsko najmanj raziskano, čeravno je to obdobje najbolj pomembno. V teh letih so bile namreč načrtane in potrjene, pa tudi že izvedene nevidne poti etnične in jezikovne homogenizacije.

Razglasi avstrijske stanovske države, da 15. obletnico plebiscita praznuje kot »dan ljubezni in sprave, ko si slovenski in nemški kmetje podajo roke, združeni za našo deželo Koroško in združeni za Avstrijo«, in obljuba, da bo »slovenski manjšini zagotovljeno prav posebno varstvo in skrb ne le dežele Koroške, temveč tudi avstrijske zvezne vlade«, so nedvoumno kazali na še vedno napeto politično razpoloženje in na neizpolnjevanje dane obljube. Nazadnje je »seme intelektualne obrambe zasejal, v imenu znanosti, humanistične literature in orožja pa skrbno gojil« triumvirat, ki so ga sestavljali zgodovinar Martin

Wutte, pisatelj Josef Friedrich Perkonig in brambovec Hans Steinacher. Leta pred »anšlusom« Avstrije k Nemčiji lahko zato štejemo za bistvena za enodimenzionalno reinterpretacijo plebiscita iz leta 1920, ki se je trdno uveljavila od leta 1938 dalje. Čeprav je uradno praznovanje 20. obletnice leta 1940 postalo žrtev vojne in nato do leta 1944 ni bilo večjih lokalnih praznovanj, je revija *Carinthia* 10. oktober 1920 predstavila kot konec boja Koroške za priključitev k nemškemu rajhu od leta 1918 dalje. Ta pripoved je med drugo svetovno vojno padla na plodna tla. V nasprotnem primeru naslednji ukrepi proti slovenski narodni skupnosti ob podpori indoktriniranega lokalnega prebivalstva in lokalnih nacističnih funkcionarjev ne bi bili izvedljivi: bedenje nad prepovedmi slovenskega jezika od leta 1941 v zasebnem in javnem prostoru, npr. v verski vzgoji in cerkvi, preganjanje, internacija in izgon duhovnikov, pregon in deportacija najmanj devetsto ljudi aprila 1942, ki so ji do konca vojne sledili še drugi. Koroški Slovenci na nekdanjem volilnem območju so bili označeni kot grožnja nemštvu, ali kot se je leta 1942 v svojem govoru v Wappensaalu deželne hiše v spomin na plebiscit in po pregonu slovensko govorečih Korošcev izrazil *gauleiter* Friedrich Rainer:

Ich bestimme daher als Arbeitsgebiet und besondere Kriegsaufgabe der NSDAP des Gaues Kärnten für das Jahr 1943 die volkspolitische Gleichsetzung des ehemaligen Kärntner Abstimmungsgebietes mit dem übrigen Kärnten und somit die endgültige Beseitigung der sogenannten Kärntner Frage. [...]. Das Endziel lautet: Es muss auch der letzte Keim einer Bedrohung Kärntens beseitigt sein, das Vermächtnis der Kärntner Abwehrkämpfer als erfüllt betrachtet werden können und die Kraft des ganzen Landes zunehmend frei werden für den verstärkten fortlaufenden Einsatz für Oberkrain und das kommende große Aufbauwerk des Führers.

Področje dela in posebno vojno nalogo NSDAP na Koroškem za leto 1943 torej določam kot politično izenačitev nekdanjega koroškega volilnega območja s preostalim delom Koroške in s tem dokončno odpravo tako imenovanega koroškega vprašanja. [...]. Končni cilj je: odstraniti je treba zadnji zametek nevarnosti za Koroško, zapuščino koroških brambovcev je treba šteti za izpolnjeno in moč celotne dežele vedno bolj sprostiti za vedno večjo angažiranost Gorenjske in firerjevo prihajajoče veliko obnovitveno delo.

Po drugi svetovni vojni, oktobra 1945, je prišlo do kratkotrajne omejitve praznovanja 10. oktobra po starem. Predlog socialdemokratskega glavarja Hansa Piescha za njihovo opustitev, vključno z deželnimi volitvami in obveznim dvojezičnim šolstvom, ni obveljal. Verjetno je zato apeliral na demokratični duh, ki naj zavezuje »spoštovanje pravic drugih in uveljavljanje lastnih jasno priznanih pravic«. Uvedba obveznega dvojezičnega pouka na dvojezičnem poselitvenem območju od jeseni 1945, zahteve Jugoslavije po ozemeljski reviziji, ki so leta 1948 zastarale, so praznovanje 10. oktobra naredile nepogrešljiv politični instrument za krepitev kolektivne zavesti o narodni enotnosti, ki jo je treba braniti. To kolektivno zavest je spodbujalo tudi cerkveno vodstvo. Slovenski duhovniki so se pritožili, da so od cerkvenega vodstva, namreč generalnega vikarja Josefa Kadrasa, dobili navodila, naj zvonijo 10. oktobra. Ker sta župnika župnij Sveče in Šentjanž temu nasprotovala, sta bila za teden dni suspendirana iz duhovniške službe.

Zato ni presenetljivo, da sta ob trideseti obletnici plebiscita, tj. leta 1950, obstajala dva kolektivna spomina. Medtem ko so se nemško govoreči Korošci spominjali zmagovite deželne enotnosti, ki naj bi jo na južnem Koroškem zagotovili »vindišarji«, so slovensko govoreči prebivalci Koroške ponovno opozorili na neizpolnjevanje obljub iz leta 1920. Ko je Avstrija z državno pogodbo 15. maja 1955 postala polno suverena država, je med drugim tudi slovenska manjšina dobila pravice po 7. členu Avstrijske državne pogodbe, kar pa je bilo težko združljivo z omalovaževanjem Slovencev kot grožnjo enotnosti dežele. Prizadevanja za postopno opustitev volilnih proslav in *ante portas* ustanovitev Slovenske gimnazije v Celovcu so naletela na odpor. Nekdanji koroški deželni glavar (1923–1927), zdaj član državnega sveta ÖVP in podpredsednik avstrijske kmečke zveze, Vinzenz Schumy, je v *Allgemeine Bauern-Zeitung* zapisal:

Angesichts dieser Vorgänge versteht man, warum die Erinnerung an die Volksabstimmung unerwünscht ist, der alte Kampfgeist soll verschwinden, der notwendige und ausgleichende Widerstand gegen die Aggression soll nicht immer wieder neuen Ansporn gewinnen. Wer die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg studiert, wird finden, daß schon einmal eine ähnliche Agitationswelle durch das gemischtsprachige Gebiet brauste wie jetzt. Das Ergebnis nach Kriegsende war der Einmarsch der Laibacher Soldaten und später der regulären serbischen Truppen in Kärnten.

Glede na te dogodke je jasno, zakaj je spomin na plebiscit nezaheljen, stari borbeni duh naj izgine, nujen in uravnovešen odpor proti agresiji ne sme vedno znova dobivati novih zagonov. Kdor preučuje obdobje pred prvo svetovno vojno, bo ugotovil, da je mešano jezikovno območje zajel podoben val razburjenja kot zdaj. Posledica po koncu vojne je bil vdor ljubljanskih vojakov in kasneje rednih srbskih čet na Koroško.

Prefinjeno podžiganje koroškega prastrahu pred Slovenci je nazadnje postalo kanon nemških nacionalnih združenj. Leta 1957 se je *Kärntner Heimatdienst* (KHD) brez sramu zavzel za odpravo obveznega dvojezičnega pouka, ki je bil uveden od leta 1945 naprej. Na praznovanju 10. oktobra leta 1957 so se pojavili pozivi k ponovni uvedbi nemškega šolskega društva *Südmark*. Deželna politika, ki so jo preganjala takšni protislovenski pozivi, je leta 1958/59 z ukinitvijo dvojezičnega šolstva z odlokom dvojezičnega deželnega glavarja Ferdinanda Wedeniga in uvedbo še danes veljavnega načela starševskega vpisa na koncu izpolnila zahteve KHD-ja. Uredba je spodbudila nadaljevanje politike homogenizacije slovenske narodne skupnosti, ki se je že tako številčno skrčila zaradi kategorije „vindišarji“ in spodbudila glasne zahteve po ponovnem preštevanju manjšine.

Še zadnja beseda?

10. oktober 1920, ko se je večina slovensko govorečih Korošcev na volilnem območju cone A na južnem Koroškem izrekla za to, da ostane del Republike Avstrije in proti priključitvi h Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev, s čimer so bili ustvarjeni predpogoji za »nerazdeljeno« Koroško, je takoj zatem za Slovence postal *nesrečen* dan. Skoraj pet tednov po plebiscitu so bile slovesno prelomljene vse obljube dežele Koroške. V letih, ki so sledila, vse do »priključitve« nemškemu rajhu, so nemškonacionalna združenja obrnila dogajanje in izid glasovanja: povprečni bojni uspehi »brambovcev« so postali junaška dejanja, obmejni spopad, kot se pogosto zgodi po vojnah, je postal obrambna bitka, Slovenci pa so postali grožnja koroški enotnosti, ki ji je botrovala umetna, a politično zelo učinkovita razdelitev na narodnozavedne Slovence in nemštvu prijazne »Vindišarje«. Ta kvadratura kroga je legitimirala nemškonacionalne kroge in tudi koroško deželno politiko, ki je slovenski narodni skupnosti kljub pravnim okvirom odrekala enakopravnost narodnostnega in

jezikovnega prepričanja, se norčevala iz njihovega slovenskega jezika, jih nesramno diskriminirala v izobrazbenem in socialno-ekonomskem pogledu ter jih omalovaževala.

Skrbno skoreografrane vsakoletne desetooktobrske proslave, na katerih so bili tudi deželni politiki in druge prominentne osebnosti, so bile uradna platforma za protislovenske in protidemokratske napovedi in objave. Koroški Slovenci na teh praznovanjih do leta 1995 niso bili zaželeni. Valentinu Inzku so ob 75-letnici dovolili spregovoriti nekaj slovenskih besed. Ta kvantni preskok je utrla šele znanost, ki je leta 1980 pripravila simpozij na Univerzi Alpe-Jadran v Celovcu z naslovom *Kärnten. Volksabstimmung 1920. Voraussetzung. Verlauf. Folgen*, na katerem so sodelovali tudi pomembni jugoslovanski oziroma slovenski zgodovinarji, ki je dekonstruiral uveljavljene narative, in slednjič tudi osamosvojitve Slovenije 1991, ki je pokazala, da je propagiran in podpihovan prastrah pred Slovenci himera.

Plebiscit 10. oktobra 1920 je postal lakmusov papir hegemonističnih obljub in načina ravnanja Koroške s svojimi slovensko govorečimi prebivalci. Dežela Koroška te preizkušnje do 90. let ni uspešno opravila, marveč pomagala, da se je plebiscit 10. oktobra 1920 vpisal v kolektivni spomin koroških Slovencev kot negativni *lieu de mémoire*.

Izbrana literatura

- Moritsch, Andreas, *Alpen-Adria. Zur Geschichte einer Region* (Klagenfurt/Celovec 2001).
 Grafenauer, Danijel (ur.). *Koroski plebiscit. 100 let pozneje* (Ljubljana 2021).
 Malle, Augustin idr. (ur.), *Die Vertreibung der Kärntner Slowenen / Pregon koroških Slovencev* (Celovec 2012).
 Schaschl, Johannes (ur.), *Als Kärnten seine eigenen Kinder deportierte. Die Vertreibung der Kärntner Slowenen 1942–1945. Historischer Überblick, Zeitzeugenerzählungen, Briefe und Dokumente* (Klagenfurt/Celovec 2012).
 Moritsch, Andreas (ur.), *Austria Slovenica. Die Kärntner Slovenen und die Nation Österreich / Koroški Slovenci in avstrijska nacija* (Klagenfurt/Celovec 1996).
 Suppan, Arnold, Stourzh, Gerald idr. (ur.), *Der österreichische Staatsvertrag. Internationale Strategien, rechtliche Relevanz, nationale Identität* (Wien 2005).
 de Cillia, Rudolf idr. (ur.), *Österreichische Identitäten im Wandel. Empirische Untersuchungen zu ihrer diskursiven Konstruktion 1905–2015* (Wiesbaden 2020).
 Valentin, Hellwig, *Der Sonderfall. Kärntner Zeitgeschichte 1918–2004* (Klagenfurt 2005).

- Wutte, Martin, *Deutsch – Windisch – Slowenisch* (Klagenfurt 1927).
- Perkonig, Josef Friedrich (Hrsg.), *Kampf um Kärnten 1918–1920* (Kollitsch, 1930).
- Haas, Hans, Stuhlpfarrer, Karl, *Österreich und seine Slowenen* (Wien 1977).
- Pirker, Jürgen (ur.), *Kärnten und Slowenien. Getrennte Wege – gemeinsame Zukunft. Jugend zwischen Heimat, Nation und Europa* (Baden-Baden 2015)
- Rumpler, Helmut (ur.) *Kärntens Volksabstimmung 1920. Wissenschaftliche Kontroversen und historisch-politische Diskussion anlässlich des internationalen Symposions* (Klagenfurt 1981).
- Pleterski, Janko, Weinzierl, Erika, *Kärnten. Volksabstimmung 1920. Voraussetzung. Verlauf. Folgen* (Wien/München/Kleinenzersdorf 1981).
- Valentin, Hellwig, Haiden, Susanne, Maier, Barbara (ur.), *Die Kärntner Volksabstimmung 1920 und die Geschichtsforschung. Leistungen, Defizite, Perspektiven* (Klagenfurt 2001).
- Schmitt, Oliver Jens, Stauber, Reinhard (ur.), *Frieden durch Volksabstimmungen? Selbstbestimmungsrecht und Gebietsreferenden nach dem Ersten Weltkrieg* (Wien 2022).



Sašo Jerše

O SLOVENSKEM NARODU

Protokol stoletne razprave

Ne gre mi toliko za pravičnost kot za kompletnost vizije.

Vitomil Zupan Edvardu Kocbeku, septembra 1970

I.

Ideja svobode ima osrednje, sveto, sakralno, mesto v slovenskem spominskem diskurzu, naj razkrijemo vnaprej na začetku naših sklepnih razmišljanj ob imenitnih esejih o slovenskih krajih spomina, zbranih v tej knjigi. Takšno visoko, slovesno dejstvo sicer ni slovenska nacionalna posebnost, ni posebnost slovenskega nacionalnega diskurza. Sta pa slovenski spominski diskurz in slovenski nacionalni diskurz kar najtesneje povezana, kar najbolj na gosto sta prepletena, in tako skozi ves svoj čas nastajanja in svojega postoja vse do danes, in družijo ju, med drugim, prav ideja svobode. Naj se posvetimo na teh zadnjih straneh te knjige slovenskemu nacionalnemu diskurzu, naj si ogledamo njegovo genealogijo, naj skušamo protokolirati stoletno razpravo ob vprašanju, kaj je slovenski narod.

Kaj je torej slovenski narod? Katere so njegove idejne narativne prvine? Kje so njegovi izvori, kakšen je njegov razvoj? Ali rečeno drugače, kakšna je genealogija slovenskega nacionalnega diskurza? Kakšna je njegova resnica?

»Diskurz,« namreč, je v svojem inavguralnem predavanju na Collège de France pred dobrimi petdesetimi leti, decembra 1970, kasneje objavljenem pod naslovom *Red diskurza*, govoril Michel Foucault, »ni nič več kot zrcaljenje neke resnice, ki se poraja v njegovih lastnih očeh.«

In nadalje je še govoril.

Diskurz se na videz izdaja za nekaj nepomembnega, a prepovedi, ki ga zadenejo, odkrijejo zelo zgodaj, zelo hitro njegovo zvezo z željo in oblastjo. In v tem ni nič osupljivega. Kajti diskurz, kot nam je pokazala psihoanaliza, ni le preprosto to, kar kaže željo (ali jo skriva), tudi sam je predmet želje; kajti, kot nam ne neha kazati zgodovina, ni enostavno le, kar prevaja boje ali sisteme dominacije, ampak je, s čimer in za kar se bojujemo, oblast je, ki se je želimo polastiti.

[Š]e pri grških poetih 6. stoletja pr. n. št. je resnični diskurz, v močnem in privzdignjenem pomenu besede, deležen spoštovanja in strahu, podvreči se mu je bilo treba, saj je vladal, govoril ga je nekdo, ki je imel pravico do tega, in govoril je skladno z zahtevanim ritualom; to je bil diskurz pravičnosti in vsakomur je odrejal svoj delež. [...] A že stoletje kasneje najvišja resnica ni več domovala v tem, kar je diskurz *bil* ali *delal*, domovala je v tem, kar je *rekel*: prišel je dan, ko se je resnica premestila od ritualnega akta izjavljanja, učinkovitega in pravičnega, k sami izjavi o resnici: k njenemu smislu, njeni formi, objektu, njenemu odnosu do reference.

Ko govorimo o narodu, torej, govorimo o diskurzu, in ko govorimo o diskurzu, govorimo o boju za oblast. Govorimo o dvojnem, dvakratnem boju za oblast, tj. o boju za narod – in naj se pod tem pojmom razume kar koli naj si že – in o boju za diskurz o narodu. In ko govorimo o narodu-diskurzu-boju-za-oblast se v našem razpravljanju ne moremo iskreni izogniti dejstvu, da je pri tem vselej na delu nasilje v mislih, besedah in dejanjih, kar pa »ni bestialno ne iracionalno,« kot je nekoč že opozorila Hannah Arendt, temveč *profondément* človeško: »Poanta je, da je pod določeni pogoji nasilje – nepreračunljivo delovanje brez argumenta ali govora – edini način, kako umeriti tehtnico pravice na pravo mero,« je pisala v svojem drobnem, a nadvse pomembnem in dragocenem

delu *O nasilju* iz leta 1969. Nasilje pa je tudi, kot že moramo dodati, pod določenimi ali nedoločljivimi pogoji vedno način, kako tehtnico pravice vreči iz prave mere. Prav prava mera, tj. pravica ali, natančneje, pravičnost je poleg svobode druga svetinja nacionalnega diskurza vobče, tudi slovenskega nacionalnega diskurza posebej.

Ne da bi mogli zanikovati nekatere izmed stvarnih prvin naroda oziroma stvarne prvine naroda, ki pri narodu vobče in posebej veljajo za takšne, denimo, jezika, vere, toka rek in smeri gorstev, če se navežemo na misel prve izmed velikih korifej proučevanj naroda, francoskega učenjaka Ernesta Renana, so si raziskovalci problematike naroda in nacionalizmov dandanašnji večidel ubrano soglasni vsaj v tem, da je narod najprej, rečeno še enkrat s Foucaultom, »zrcaljenje neke resnice« o narodu, kot se poraja v očeh tistih, ki so narod oziroma se zanj imajo, je red diskurza o narodu, je narodni oziroma, bolje, nacionalni diskurz.

In v tem diskurzu, kot sicer v diskurzih, kot lahko beremo pri Foucaultu in smo lahko videli že z bežnim pogledom na Magrittova platna, o katerih smo pisali v našem uvodniku k tej knjigi, je mnogo surrealnega, mnogo nadrealističnega, mnogo je zamišljenega. Še več, je trdil Benedict Anderson v svojem najvplivnejšem delu *Zamišljene skupnosti – O izvoru in širjenju nacionalizma* iz leta 1991, v »antropološkem duhu« je narod »zamišljena skupnost – zamišljen je hkrati kot notranje omejen in kot suveren«. Zamišljen je narod, saj se vsi pripadniki naroda med seboj seveda ne poznajo in ne morejo poznati in vendar vsak izmed njih nosi v sebi, je trdil Anderson, svojo predstavo, svoje mišljenje o povezanosti svoje skupnosti v narod, predstavo oziroma mišljenje, v katerega je narojen ali, rečeno, z Louisom Althusserjem, interpeliran.

Omejen je narod, je nadalje trdil Anderson, kajti tudi največji med narodi imajo »končne, četudi spremenljive meje, za katerimi bivajo drugi narodi«, in meje, naj dodamo, nikakor niso le geografske, meje so tudi meje mišljenja, duha, te še najprej. In suveren je narod, slednjič, »saj rojstvo pojma naroda sega v čas, ko sta razsvetljenstvo in revolucija razbijala legitimnost božjega reda in hierarhijo dinastičnega kraljestva.« In še, »narodi sanjajo o svobodi, ki naj bo, če je že odvisna od boga, vsaj brez posrednikov. Zagotovilo in emblema te svobode je suverena država,« je pisal Benedict Anderson.

Naposled si narod predstavljajmo kot skupnost, saj se ne glede na neenakost in izkoriščanje, ki nemara vladata v njem, vedno poraja

kot globodo, horizontalno tovarištvo. Prav to bratstvo je tisto, kar omogoča, da je v zadnjih dveh stoletjih toliko ljudi pripravljeno ubijati, a še bolj umirati v imenu teh omejenih predstav.

In čeravno so Andersonova razmišljanja dragocena, mu moramo ob slednjem vendarle ugovarjati, saj predstave o narodu vendarle niso omejene. Prav nasprotno, predstave o narodu so brez meja, svojevrstne miselne igre brez meja so, neomejene so, v dobrem in slabem. So, kot sicer izhaja tudi iz njegovih izvajanj in nam sicer kažeta zgodovina nacionalnih diskurzov in zgodovina narodov – zdaj sladke kot materino mleko, zdaj grenke kot pelin – plod duha.

II.

Kot plod duha je narod sicer opredelil že Ernest Renan, ki smo ga že omenili, v svojem čez stoletja pomembnem in vplivnem predavanju *Kaj je narod?*, ki ga je imel na Sorboni leta 1882. V slovenskem prevodu je njegovo predavanje izšlo leta 1914 v reviji *Napredna misel – Časopis za napredno kulturo*.

Narod je duša, duhoven princip. Dve stvari, ki sta pravzaprav le ena, tvorita to dušo, ta duhovni princip: ena v preteklosti, druga pa v sedanjosti. Ena je v posesti skupne bogate oporoke spominov, druga pa je sedanje soglasje, želja živeti skupaj, volja, da se še nadalje dobro izkorišča dediščina, ki je bila dobljena nerazdeljeno.

Gospoda moja, človek se ne improvizira! Narod je kakor posameznik končni rezultat dolge preteklosti, polne truda in žrtev. Češčenje prednikov je prav posebej upravičeno, kajti predniki so iz nas naredili, kar smo. Junaška preteklost, veliki možje, slava – mislim tu resnično – to je socialni kapital, na katerega se postavlja narodnostna ideja. Če ima ljudstvo skupno slavo v preteklosti, skupno voljo v sedanjosti, če je izvršilo skupno velike čine in jih hoče še izvrševati, to je bistveni pogoj, da je – en narod. Spartanski spev: ‚Smo, kar ste bili, bodemo, kar ste‘ je v svoji preprostosti skrajšana himna vsake domovine.

[...] Hočem na kratko ponoviti: Človek ni suženj ne svoje rase, ne svojega jezika, ne svoje vere, ne toka rek, niti smeri gospostev. Velika skupina ljudi, ki ima zdravo pamet in vroče srce, ustvarja

nravno zavest, ki se imenuje narod. Dokler preizkuša ta nravna zavest svojo moč v žrtvah, ki je terja odpoved posameznika v korist celote, je pravična, ter ima pravico do ekzistence.

Renanova razmišljanja so zaznamovala potihem, kot je mogoče vsaj slutiti, tudi slovenski nacionalni diskurz, ki je svojo celostno podobo, svoje izoblikovane poglede in svoje povsem svojstvene pomene, v kakršnih ga poznamo do danes, začel zadobivati v tridesetih letih 20. stoletja.

Njegove prve klice so sicer slabih sto petdeset let starejše, vzgojene so bile ob koncu 18. stoletja v krogu ljubljanskega razsvetljskega učenjaka barona Žige Zoisa. Postavljeni so bili tedaj, kot piše zgodovinar Jernej Kosi v *Temeljih slovenstva*, uvodu v slovensko nacionalno zgodovino iz leta 2021 povsem svoje vrste, temeljni postulati »moderne ideje slovenstva, ki še danes tvori osrednje jedro slovenske nacionalne identitete in uradnega zgodovinskega spomina«. Ideje osrednje jedro sta bila, še piše Kosi, in ostajata do danes, naj dodamo, pojma in fenomena »Slovenec« in »slovenski jezik«.

Nova opredelitev izrazov *slovenski jezik* in *Slovenec* je temeljila na izvirni klasifikaciji slovanskih ljudstev, ki jo je skonstruiral Jernej Kopitar na osnovi prejšnjih zgodovinopisnih dognanj Antona Tomaža Linharta, oprla pa se je na zgodnjenovoveška protestantska književna prizadevanja v slovenskem jeziku. Protestanski književni opus so namreč začeli na današnjem slovenskem ozemlju na novo odkrivati in reinterpreterirati prav v Zoisovem krogu. V zaokroženi obliki je Kopitar svoj pogled na členitev slovanskih jezikov prvič priobčil v znameniti slovnici *Grammatik der Slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark* (1808).

Vzgojene so bile tedaj s tem klice slovenskega nacionalnega diskurza, ki je, sprva omejen na krog izobražencev, v prihodnjih desetletjih pronical skozi kronске dežele habsburškega avstrijskega cesarstva Kranjsko, Koroško in Štajersko in se prav posebej skrbno gojil v »laboratoriju slovenskega nacionalizma«, tj. *Kmetijskih in rokodelskih novicah*, ki so začele izhajati v Ljubljani 1843 in jih je urejal Janez Bleiweis, umrl kot baron Trsteniški.

In prav v tem osrednjem slovenskem časniku tistega časa, ki postavljala temelje slovenstva, tj. temelje slovenskega nacionalnega diskurza, sta leta 1848 izšli dve njegovi najprej ustanovni, nato pa kanonski besedili. Najprej je 29. marca 1848

celovski stolni kaplan Matija Majar Ziljski, mož krepke in krepčilne slovenske besede, objavil besedilo z naslovom *Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudém dobrega serca*. Majarjev slovenski *Te Deum* je nastal v zanosu navdušenja nad obljubo avstrijskega cesarja Ferdinanda I., da v pomiritev revolucionarnih nemirov, ki so tedaj pretresali monarhijo, le-tej podari »Constitution des Vaterlandes,« tj. ustavo očetnjave, in s tem obljubo političnega zastopništva kronskih dežel pri cesarski oblasti. Cesar Ferdinand je sicer le nekaj zatem prestol prepustil svojemu nečaku Francu Jožefu, ki je obljubo vsled dogajanj tistega revolucionarnega leta t. i. pomladi narodov izpolnil, cesarsko-kraljevo oblast pa vzlic vseh dogajanj desetletij, ki so sledila, obdržal do svoje smrtne postelje, ki je tedaj tudi že bila smrtna postelja monarhije.

»Kaj je to ustava? To je zlat, prav cesarski dar,« bo v svojem drugem besedilu z naslovom *Kaj Slovenci terjamo?*, objavljenem v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* dober mesec kasneje, 10. maja 1848, razlagal Majar. In še prej je v svojem tedeumu klical takole.

Berž ko bodejo [cesar] ukazali, morajo vsi narodi našega cesarstva, zato tudi mi Slovenci nekoliko poslanikov na Dunaj poslati. Tam bode velik – veličanstven zbor, in za nas Slavene neizmerno imeniten.

Vsaki narod mora svojim poslanikam odkritoserčno naročiti vse kar želi, da bi se v deželi upeljalo, poravnalo in spremenilo. Zdaj – ne samo da smemo, temoč mi moramo odkritoserčno vse govoriti in povedati, kar za svoj narod – za svoje Slovence na Koroškem, Štajerskem, Kranjskem, Goriškem, v Istri in sicer po slovenskih deželah želimo. Zdaj se more začeti sreča našega naroda zdaj moremo stopiti, kakor sloboden narod med druge slobodne narode – mi vsim slobodnim narodam enaki; zdaj smo k temu očitno in javno povabljeni: presvitli Cesar sami so ukazali! Naj imenitnejši iz med vsega je sadaj da se iskreni domorodci in verli vlastenci z zborom deželskim in pa k velikemu zboru na Dunaj pošljejo, kateri naš materni jezik in ves naš narod ljubijo, da se bojoza nas serčno potegnili. Takim veliko čast skažimo; oni so podporniki naše sreče.

V omenjenem spisu *Kaj Slovenci terjamo?* je oblikoval zahteve, ki so se kasneje v zgodoviniopisje dopolnjene zapisale kot program *Zedinjena Slovenija*. Šlo je,

rečeno kar najbolj na kratko, za program slovenske svobode. Šlo je za politični program, še več, šlo je za ustavno utopijo, v katero naj se poveže ves slovenski narod in se ji podvrže.

Vročično srce te ustavne utopije je bil slovenski jezik. Takole je tedaj pisal Matija Majar Ziljski.

Slavenska [tj. slovenska] narodnost (Nationalität) in slavenski [tj. slovenski] jezik! To je za nas: *conditio sine qua non!* to se pravi: ali se mi oglasimo, kakor svobodni narod in ako svoj jezik ne ubranimo – smo muha, smo kakor riba brez vode, kakor ptica brez perut[,] [...] za nas je djano [tj. po nas je]. Ako pa mi le samo svojo narodnost in svoj jezik zdaj ubranimo, je vse dobro; ako bi se nam nobena druga želja spolnila kakor leta [tj. le-ta] – je toliko, kakor da bi že vse druge naše želje spolnjene bile.

Med obema Majarjevima spisoma, 26. aprila 1848, pa je bila v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* objavljena tudi *Zdravljica* Franceta Prešerna, visoka pesem slovenskega naroda, visoka pesem slovenskega nacionalnega diskurza. Pesem je sicer nastajala že nekaj let prej, leta 1846 je že bila pripravljena za objavo v *Poezijah*, a so cenzorski posegi Frana Miklošiča Franceta Prešerna odvrnili od njene objave. Zazvenela je torej slovenska zdravica šele v slavnem letu pomladi narodov.

Žive naj vsi narodi,
ki hrepene dočakat dan,
da koder sonce hodi,
prepir iz sveta bo pregnan!
Da rojak,
prost bo vsak,
ne vrag, le sosed bo mejak.

Zamišljena je bila tako slovenska nacionalna skupnost v smislu, o kakršnem smo pisali zgoraj ob našem branju Benedicta Andersona, zamišljen je bil slovenski narod in omejen in suveren. Omejenost naroda je bila, kot so v zadregi, ki je niso mogli prikriti, in z žarečo rdečico v licu ugotavljali sodobniki, vsakršna, jezika matere, toka rek, meja polj, vrhov vršacev in kmečkih hiš duha, suverenost naroda sta tedaj in še do stotih let kasneje vzpostavljala dva svojevrstna cerkvena zvonika, kot smo sicer že videli, a tega ne moremo dovolj poudariti, želja po svobodi Slovencev in slovenski jezik, vse je bilo tedaj

namreč skoz in skoz klerikalno. Ali povedano drugače, s Foucaultom, svoboda Slovencev in slovenski jezik sta bila in sta vseskozi ostajala in ostajata do danes sakralna, sveta resnica slovenskega nacionalnega diskurza.

A prihodnost, ki je sledila tem vznemirjenju in zanosa, pa tudi vsakršne zadrege polnim poročniškim uram slovenskega naroda detinski slovenski resnici ni bila naklonjena. Ustavno življenje v avstrijski monarhiji in slednjič njen propad in nato ustanovitve treh novih držav na habsburškem pogorišču, ki so si sledile ena za drugo, najprej Države Slovencev, Hrvatov in Srbov, nato Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev in slednjič Kraljevine Jugoslavije, slovenske nacionalne resnice niso mogli zares pripoznati in tako niso pripomogli k uresničitvi slovenske nacionalne utopije. Bilo je prej nasprotno, prav povsod, kjer je hodilo slovensko sonce, je vladal prepir narodov in prepir v narodu, vrag ni le zlovešče čepel v narodovi živi meji, vrag je zloobsedal narod sam.

Leta 1937 sta Pia in Pino Mlakar, koreografa tedaj že svetovne slave, na oder ljubljanske Opere postavila slovensko praižvedbo baleta *Vrag na vasi* na glasbo hrvaškega skladatelja, rojenega na Češkem, Frana Lhotke. Balet je, podobno kot predtem v Zürichu in Zagrebu, doživel velikanski uspeh in ostaja do danes v kanonu slovenske dramatične plesne umetnosti. Zgodba je preprosta, a nedoumljiva. Jela in Mirko sta spletena skupaj v najbolj čisti radostni ljubezni na svoji vasi, ki je kot nekakšna vsa radostna veža raja. A njuni srci naenkrat loči vrag, tuje, skrivnostno, nedoumljivo zlo, in raj je preč. Srci Jele in Mirka se slednjič vendarle spet najdeta in na vas se spet vrnejo radost, smeh in ples, a vražje delo ostaja skrivnost, tako kot zlo vedno ostaja nedoumljivo. A prav to nedoumljivost je bilo tako lahko doumeti, zato je balet *Vrag na vasi* nagovarjal občinstvo ljubljanskega glasbenega gledališča, beri narod, skozi generacije.

Narod je namreč bil, kot so se strinjali menda prav vsi tedanji kronisti narodovega življenja in premišljevalci njegove usode, globoko zlopogreznjen v nedoumljivo gmotno bedo in duhovno uboštvo, med vsakršne nepravčnosti in nečednosti in podivjanosti, na krušno milost in pisanomaterinsko nemilost izpostavljen vsakršnemu političnemu vetrnjaštvu klerikalcev. Dragocene so v tej zvezi besede Rudolfa Golouha, tržaškega Slovenca, pisatelja in novinarja, enega prvih slovenskih socialistov, ki nam jih je ohranil njegov tržaški rojak Lavo Čermelj. Njegove besede so namreč v svoji obupani razočaranosti do kraja izpovedne. Potem ko se je Golouh kmalu po koncu prve svetovne vojne zatekel v Ljubljano, ga je Čermelj vprašal, kako mu kaj gre v novem okolju,

kako se kaj počuti, kako mu je kaj na Kranjskem, saj se prišleki, četudi so Slovenci, tam menda le nelagodno počutijo, nadležni so vsem, še samim sebi. Golouh mu je kratko odgovoril: »Tu je vse enolično. Klerikalci so klerikalci, liberalci so klerikalci, socialisti so klerikalci. Vsi so klerikalci.«

Tako je bilo v začetku dvajsetih let 20. stoletja, tako je bilo še dve desetletji, ki sta jim sledili, in tako je bilo v vsaj petih, ki so jim predhodila. Besede oziroma njihovo trezno, streznitveno sporočilo ne smejo presenečati. Nad nacionalizmi ali, bolje, vse bolj in bolj glasno blebetavimi in prepirljivo gobezdavimi nacionalnimi diskurzi avstrijske monarhije – tekli so namreč večinoma v nizkih in robatih pogovornih legah – se je pelo liturgično nebo črnožoltega nacionalizma, ki je bilo napeto na štiri lesena pozlačena držala, tj. dogmatičnost Katoliške cerkve, jožefinsko pojmovanje države ter vojsko in dinastijo Hiše Habsburg. Ta nacionalizem je imel svoj praznik, telovo, praznik svetega rešnjega telesa in krvi, ko so se po vseh mestih in vaseh in čez polja v vročem poletnem soncu monarhije v dolžnem stanovskem redu vile procesije in slavile Boga in monarhijo: najprej bandera, nato moški, nato zbori, nato vojaštvo, bratovščine, duhovščina, nato Najsvetejše, nato otroci, slednjič ženske. In imel je ta nacionalizem svojo ceno. Bila je to cena velikanske bede in uboštva in do kraja monarhije še prav fevdalno izkoriščane večine prebivalstva. Razpad cesarstva in čas držav naslednic ne v redu stvari ne v diskurzu reda stvari nista zares prinesla večjih sprememb. Vsepovsod, kjer je hodilo slovensko sonce, je svetilo večinoma le na revne in uboge, lačne in bose, pijane, posiljene in pohabljene, če že, komaj pismene, a skoz in skoz pobožne na obe kolena.

Nad to bedo in takšno uboštvo so se visoko dvigala čudovita platna slovenskih impresionistov ter še prej prav tako čudovita platna Ivane Kobilce in Ferda Vesela, denimo, ki so slikala dotlej nevidene kot da sanjske podobe, ter dvigala se je dotlej v slovenskem jeziku neslišana rahločutnost slovenskih modernističnih pesnikov. In nad slovensko bedo in slovenskim uboštvom sta visoko stali Slovenska matica, ustanovljena leta 1864, in ljubljanska univerza, ustanovljena leta 1919.

Bila so to torej leta, ko se je čez globoko bedo slovenske stvarnosti pelo visoko nebo slovenskega ideala. Ljubljanski župan Ivan Hribar, denimo, je 1. maja 1899 pisal Ivani Kobilci, naj za mesto hišo naslika »alegorično sliko, katera naj predstavlja, kako vsi Slovenci, porazdeljeni na različna upravna telesa, težijo k beli Ljubljani in kako poleg Slovencev iz Kranjske še bratje iz Štajerske, Koroške in Primorske priznavajo njej svoje narodno in kulturno žarišče, od

koder prihaja njih pomoč in rešitev.« Ideja za poslikovo sicer ni bila Hribarjeva, temveč Josipa Juraja Strossmayerja, hrvaškega nacionalnega heroja, sicer škofa škofije Đakovo-Osijek in apostolskega administratorja škofije Beograd-Smederevo, ki je skupaj z libretom za sliko Hribarju poslal tudi že vsoto, ki naj bi zadoščala za njeno izdelavo. Ivana Kobilca je Hribarjevo povabilo oziroma naročilo sprejela in štiri leta kasneje, tj. leta 1903, je bila ljubljanskemu rotovžu v diko in slavo freska *Slovenija se klanja Ljubljani. Ljubljanski zvon*, tedaj eno osrednjih glasil slovenskega prostora, jo je opisal takole.

Ljubljana, mlada, lepa plavolasa deva v beli halji, sedi pod košato lipo a kamnitem prestolu na desni strani podobe. Pred njo so se razprostrli različni darovani ji domači poljski pridelki in cvetlice. Mlad kmet je spoštljivo pokleknil pred tronom. Za njim prinaša Kranjica z avbo na glavi krožnik z ribami; kmet je pripeljal visoko naložen voz z žitnim klasjem. Tudi zastopniki slovenskih dežel niso zaostali; od vseh strani prihajajo k Ljubljani, noseči grbe svojih rodniških dežel in trobojnice. [...] Spredej poleg Ljubljanec pa se je vsedla Klio, ki zapisuje v svoje anale zgodovino ljubljanskega mesta. Nad tem pesniško navdahnjenim in svečanim prizorom se razpenja sinje pomladno nebo, in iz daljave nas pozdravlja ljubljanski grad.

Kritiške ocene *Apoteoze Slovenstva* Ivane Kobilca, kot bi njeno delo še najbolj prav poimenovali, so bile tudi sicer afirmativne, a slikarka sama s svojim delom ni bila prav nič zadovoljna, prej nasprotno, freska ji je bila v breme in opomin. Njeno pezo nezadovoljstva s samo sabo je lahko razumeti. Ivana Kobilca je bila velika umetnica. Svoji sestri je pisala, da se ne bo nikoli več lotila takšnega dela, v delu da ni prav nič uživala niti ni umetniško napredovala, podoba ji je ostala deklarativna, nekako otrpla, manjkalo da ji je notranjega ritma in življenjskosti, kot bi se zataknila v preteklosti.

Podobe, ki kot da so iz vselej radostne nenehne, nikoli minljive preteklosti, a ki so ustvarjene v hipni radostni sedanjosti zato, da bi ostajale v spominu za še bolj radostno prihodnost, pa je tedaj že ustvarjal Maksim Gaspari. *Vesna* je bilo ime klubu slovenskih, pa tudi hrvaških študentov na Dunaju, ki so si dali za poslanstvo, da poiščejo slovensko narodno umetnost in ji pomagajo do njene polne veljave, Gaspari je bil njegov član, skupaj s Sašo Šantelom, Gvidom Birollo, Hinkom Smrekarjem in mnogimi drugimi. Našli so jo in dvignili v slovenski umetniški kanon. Slovenski narodni motiv so vsak po svoje nekaj

desetletij kasneje iskali tudi še oblikovalci Albert Franc Sič, Jože Karlovšek in Oton Grebec. Ustvarili so slovenski nacionalni motiv, kakršnega poznamo do danes. A Gaspari je slovenski motiv znal najbolj priljudno, prikupno in pristrčno narisati v vseh letnih časih in za vse prilike. Njegove podobe običajev od rojstva do smrti, ki jih je imel za ljudske in slovenske, so se kot z jedkanjem vtisnile v slovensko nacionalno pomnjenje in mišljenje. Njegova je praznja podoba slovenskih narodnih noš, njegove preštevilne razglednice s slovenskimi podobami so kot da brezčasne, vse njegove podobe so vse praznje.

A slovenski nacionalni diskurz je bil tekom druge polovice 19. in prvih desetletij 20. stoletja vendarle vsej prej kot v praznji noši, vse drugačen je bil kot ves praznično radosten in prazničnega upa ves poln. Vse prej ga je zaznamoval glasni jok in stok pol malega kmeta pol kramarja na drobno pol malega meščana ter tihi jok krčmaric brez računa, ki so, vsi, svoj stok in jok skušali najprej ali prikriti, ali prepeti, ali prekričati, ali prepiti, ali premoliti in ju slednjič pozabiti v živahnem življenju društev in bratovščin kot da brez števila. Svoje menda najbolj pretresljive, pa tudi na svoj način najlepše literarne opise sta stok in jok, pa tudi molitev in ljubezen, dobili v spisih Josipa Jurčiča in Ivana Tavčarja. In scela odmisлити je bilo jok in stok in molitev nemara mogoče ob nežnih spisih in lepih pesmih Luize Pesjakove in čudovito melodičnih, kot ptičje petje na Gregorjevo milozvočnih razigranih milih skladbah Josipine Urbančič Toman, Josipine Turnograjske, in se tedaj vsaj za hip prepustiti svežim rahlim sapicam nežne ženske ljubezni.

In vendar je človeku vsak dan na novo bilo, je v svojem uvodnem literarnem eseju »Spomladanska noč«, objavljenem leta 1901 v *Knjigi za lahkomiselne ljudi*, pisal Ivan Cankar, da bi zaprl okno »in bil bi osamljen in žalosten kljub vsemu svojem veličastnemu človečanstvu«. In takole je nadalje pojasnjeval in upal proti upanju, silil se je vanj.

Osamljen bi bil in žalosten, zakaj spoznal sem vso dolgočasnost in protinaravnost tega življenja, urejenega s skrbno umetelnostjo tekom stoletij. S toliko plotovi so ogradili hrepenečo dušo, da si lomi peroti ter pada v blato nazaj, kadar ji pride na misel, da bi se vzdignila nad umetelne ograje. Ali ona ne obupa; komaj so rane zaceljene se vzdigne z novo močjo ter skuša zdrobiti tisočere železne plotove.

Nekaj lepega in veličastnega je v tem tragičnem upanju.

Cankarjevo upanje je bilo upanje domovine, slovenske domovine, ki pa jo je videl stran od avstrijske monarhije, videl jo je v jugoslovanski republiki. »Mi, kar nas je,« je govoril 12. aprila 1913 v ljubljanskem Mestnem domu, danes Šentjakobskem gledališču, »mi vsi smo te misli, da je naš edini cilj, da dosežemo jugoslovansko republiko«. In dodal je tudi, naj »pustimo Avstrijo v njenem lastnem dreku«.

Tako so vsaj poročali policijski ovaduhi, s katerimi je bilo prešpikano Cankarjevo navdušeno občinstvo v Mestnem domu, na sodnem procesu, ki se ga je Cankarju držalo konec poleti tistega leta zastran tega njegovega predavanja. Velik je bil v očeh avstrijskih zakonov njegov ustavni delikt. Odpovedal se je tedaj Ivan Cankar avstrijski monarhiji, je epohalnost tega slavnega predavanja z naslovom *Slovinci in Jugoslovani* razlagal slovenski literarni in kulturni zgodovinar Igor Grdina. Odpovedal se je Avstriji kot »aksiomu« slovenske usode in slovenskega bivanja. »Dal je vedeti, da je Arhimedova točka našega [tj. slovenskega] življenja v nas samih [tj. v Slovencih],« je pisal Grdina. Cankarjevo naziranje je bilo torej republikansko, bilo pa je tudi jugoslovansko, a slednje je imelo svojo jasno mejo. Postavljala sta mu jo slovenski svetinji, tj. slovenski jezik in slovenska svoboda. Tako je tedaj govoril Cankar *à propos* jugoslovanski ideji.

Po krvi smo si bratje, po jeziku vsaj bratranci – po kulturi, ki je sad večstoletne separatne vzgoje, pa smo si med seboj veliko bolj tuji, nego je tuj naš gorenjski kmet tirolskemu ali pa goriški viničar furlanskemu. Bodi tega kriva zgodovina, bodi kriv kdorkoli – jaz, ki dejstvo konstatiram, ga čisto gotovo nisem zakrivil.

In *à propos* slovenski jezik in slovenska kultura je govoril.

Najbolj gnusni, res – gnusni! – pa se mi zde tisti ljudje, ki čisto brez pravega vzroka in povoda spravljajo v zvezo s političnim jugoslovanskim vprašanjem še slovenski jezik. Kar ponujajo ga, kar mečejo ga čez mejo, še ne vprašajo, kdo bi več zanj dal. Tako smo siti svoje kulture, da nam je že odveč in bi jo najrajši kar vrgli čez plot.

Predavanje je Cankarju prineslo teden dni zapora in narodno mučenje. Ko je avgusta tistega leta po procesu, na katerem je bil inkriminiran svojega predavanja, odhajal iz sodne dvorane, je v samoironiji vkliknil: »No, zdaj sem pa mučenik!«

Onkraj vsake ironije pa je bil preostanek njegovega žalostnega, tragičnega, od stanja stvari sveta mučenega in slednjič od njegovega lastnega sveta izmučenega

življenja. Kot da ni mogel verjeti – o tem čudenju pričajo sicer vsi njegovi spisi in drame –, da je »narodov blagor« le podoba iz njegovih sanj, sicer pa je zgolj mastno mašilo v govorjenju tistih, ki, kot je pisal prijatelju pred uprizoritvijo svoje drame *Za narodov blagor* leta 1900, »mislijo, da so narod, a drugega niso kot svinje.« Umrl je osamljen in žalosten, okno, o katerem smo pisali zgoraj, je bilo zaprto, domovina, slovenska domovina, mu je lahko ostajala le slutnja, ali pa še to le komaj, ali pa sploh ne.

V kratkem literarnem eseju z naslovom »Lepa naša domovina« iz leta 1909, devet let pred smrtjo, je sicer še pisal o svoji slutnji domovine.

Jaz, bratje, pa vem za domovino in mi vsi jo slutimo. Kar so nam siloma vzeli, za kar so nas ogoljufali in opeharili, bomo dobili povrnjeno in poplačano s stoterimi obrestmi! Naša domovina je boj in prihodnost; ta domovina je vredna najžlahtnejše krvi in najboljšega življenja. Iz muke trpljenja in suženjstva neštetihi milijonov bo vzrasla naša domovina: vsa ta lepa zemlja z vsem svojim neizmernim bogastvom.

Tedaj bodo le še grenak in grd spomin te gosposke domovine, na suženjstvu zidane, s krvjo in solzami gnojene, sramota človeštvu, zasmeh pravici. [...] Drugačno melodijo bo dobila pesem o »lepi naši domovini«.

III.

A drugačna melodija le ni in ni hotela zazveneti. Slovenska domovina je bila vse bolj in bolj le boj v obupu brez upa in vse manj in manj prihodnost, tj. slovenska prihodnost, vse bolj in bolj je bila utesnjena, vse bolj in bolj se jo je čutilo kot takšno, vse manj in manj se je v njej – smejalo.

Septembra 1932 je Oton Župančič, že zaživa čislan kot eden največjih slovenskih pesnikov, v liberalnem listu *Ljubljanski zvon* objavil esej z naslovom »Adamič in slovenstvo«. V njem pripoveduje, kako sta mu nedavno na vrata potrkala najprej Nace Župančič okoli božiča in nato na pomlad Louis Adamič, oba že davno »Amerikanca«. Prvi, daljni sorodnik, preprost mož, mornar, ki je preplul vsa morja in dolgi čas, ki na ladijskih plovbah pač vlada, izkoristil

za branje knjig, ki si jih bil cele zaboje nakupil po pristaniščih. »Tolstoj, Dostojevski, Gorki, Kant, Schopenhauer, Nietzsche (izgovori Niče) in ne vem več koliko drugih, meni neznanih današnjih pisateljev angleškega jezika. In on jih neverjetno bistro sodi in razvršča po idejah in odtenkih svetovnega nazora. Izkaže se, da je prečital in videl na odru vsega Shakespeareja, da pozna in odklanja Spenglerja. Kmetiški fant iz Višjih Sel! Da je ostal doma, kje bi bil duševni svet, vse to bogastvo, ki ga nosi v sebi?«

In nato Louis Adamič. Nace Župančič, je sodil Oton Župančič, ni imel pisateljskega daru, a Adamič ga je imel najboljšega, najfinejšega, in imel je vse, kar je imel tudi Nace, imel je slovenskega daru in slovenskega smeha. Knjiga, ki jo je, kot piše pesnik, Adamič prinesel pod pazduho, *Laughing in the Jungle*, tj. Smeh sredi džungle, ki je izšla prav tistega 1932. leta – leto zatem je knjiga izšla tudi že v slovenskem prevodu Stanka Lebna pod naslovom *Smeh v džungli* in še enkrat pod istim naslovom v novem prevodu Rape Šuklje petdeset let zatem –, pesnika posebej navdušuje. V njej Adamič opisuje svojo ameriško pot, na katero je stopil kot petnajstletni fant iz neke obubožane slovenske vasi, kjer so po gostilnah viseli plakati parnikov za Ameriko, o kateri je sanjal že kot osemletni otrok. Njegova ameriška pot ga je pripeljala do statusa uglednega novinarja in urednika in priznanega in nagrajenega pisatelja: »Kronist in slikar naših izseljencev,« to je Adamič, je pisal Župančič, »njihov in naš genij. Velik pisatelj svetovne mere, tak, ob kakršnih narod nanovo izmeri svoja bistvena vprašanja.«

Župančiča je navduševala Adamičeva človeška milina, človekoljubnost, – »vsako osebo objema s simpatijo«, je pisal –, in navduševali sta ga njegova pisateljska nežnost, skorajda že pesniška intimističnost.

En primer, kako nežen je in kako ume ustvariti brez dosti besed najintimnejšo vez med človekom in človekom – seveda je to vez med materjo in sinom: »Mati se je temu smejala. In jaz sem se smejal z njo. Ona in jaz vsa se pogosto skupaj smejala.‘ Nič več. In to je dosti. To je vse.

»– ojoje joje in prejoj! –«, nadaljuje Župančič, kako da je na Slovenskem vse drugače. Že zdavnaj je zamrl smeh, ki ga ima, tudi tega, Adamič obilo, zamrl je vsepovsod, tudi v slovenski pisani besedi, tu prav posebej povsem.

V našo večno slovensko žalost in revo zazveni nenadoma smeh! Slovenski smeh iz Amerike, Adamičev smeh. Ali bi si ga bil

ohranil, da je ostal doma? Ne vem. Težko. Meni se je zdela včasih vsa ta naša literatura kakor stokanje nadložnega starca, ki se premetava po škripajočem ležišču in mu ni na nobeni strani bolje. Tisti osebenik, ki je ležal na smrtni postelji, se je vsaj spomnil: „Nak, na levi strani pa že ne bom umrl!“, se obrnil na desno in izdihnil.

Adamičev *Smeh sredi džungle* ni sicer prav nič ne smešna ne zabavna knjiga, prej je vsa žalostna, knjiga razočarane streznitve je. Njen pisec s treznim očesom opazuje življenje slovanskih, prevsem slovenskih priseljencev v Ameriko, ki jo imenuje torej »the jungle«, džungla, in priseljence žalosten, razočaran ter v pomilovanju, pa tudi preziru vidi kot le »gnoj«, ki Ameriki boljša tla: »All of which, on top of what I had previously heard and thought of America, tended to bewilder me,« je priznaval.

In vendar Adamič vseskozi ohranja smeh, kot tudi piše, v nekem uredništvu, kjer je začel svoje ameriško življenje, v ameriški vojski, kamor je stopil med prvo svetovno vojno, na svojih žurnalističnih potovanjih k rojakom vseprek po Ameriki, vsepovsod. Smeh mu je v oporo pri preživetju in njegov upor je in njegov spomin na mater in mater domovino. Dokaz je slovenske svobode, je Adamičev smeh tolmačil Župančič, znak je slovenstva, veselega, prostega, razigranega, skratka, živega, a prav doma vsega utesnjenega, zato nestrpnega, v duhovni in še kakšni incest potisnjenega.

Kako radi to ubogo slovenstvo utesnjujemo. Vsakdo ga hoče prikrojiti po svoje in mu določiti pravi pristni slovenski tir. Nekaterim je slovenstvo katolicizem, drugim naprednjaštvo, onemu otožnost, liričnost in ne vem, kaj še. Tako nas hočejo opredeliti in utesniti za vse večne čase. [...]

V večnem strahu za slovenstvo ga ože in ože in potiskajo na tisto deščico, na kateri sami stojte. Resnično slovenstvo pa živi po svoje in uhaja na vse strani iz umetno postavljenih pregraj. [...] In tako je slovenski človek vsepovsod, kjer se orje in žanje in kosi, kjer se koplje ruda iz zemlje, pri strojih v tovarnah, pri stavbah, na vseh frotah človeške borbe, telesne in duševne, navdušen ali potr, [...] na tej in oni poluti sveta moli in kolne, medli in veseljači, dela in lenari, pomaga in slepari – živi.

In nato, zoper budne slovenske stražarje krmežljave slovenske reve in žalosti, je Župančič nadalje pisal.

Res, v tem budnem stražarstvu vidim jaz nevarnost za našo miselnost, da naj se družijo in spajajo in plode naše ideje po nekakem duševnem incestu, ki nas utegne dovesti v osamelost in ozkosrčnost, da se bomo smatrali kakor Izraelci za izvoljeno ljudstvo in vse kar ni prebilo preizkušnje pred stražarji, za nečisto in zavrženo. Svet bi nam moral vračati in nas izločiti iz vseobčnosti. Jaz vsaj čutim, kakor je to pojmovanje slovenstva nestrpno in megalomansko, o, in kako jalovo. Daleč od poštene samozvesti, rojeno iz strahopetstva in precejevanja samega sebe.

»– ojoj je in prejoj! –«, si je moral spet in spet vzklikati Oton Župančič, ko je pisal svoj esej. Pisal ga je, v tem so si poznavalci njegovega opusa edini, v odgovor na drobno knjižico komparativista, prevajalca, esejista in dramaturga Josipa Vidmarja z naslovom *Kulturni problem slovenstva*, ki je izšla pomladi istega leta 1932.

Vidmar, ki je že tedaj skrbno in kasneje še skrbneje negoval svoj status *arbiter elegantiae* vsega, kar je bilo zapisanega v slovenskem jeziku, se je z njo vzpostavil kot »budni stražar«, če uporabimo Župančičevo oznako, slovenskega duha. *Kulturni problem slovenstva* je, kot je svoje pisanje označil Vidmar sam, »lirično-meditativen esej o nacionalnem vprašanju«. Predvsem pa je esej skoz in skoz renanovski. Enako kot Ernest Renan, kot smo videli zgoraj, ki je narod videl kot »dušo« in »duhovni princip« in mu pripisoval »vroče srce« in »nravno zavest«, je tudi Vidmarju narod najprej poseben duhovni prostor, še več, »duhovno svojstvo« in njegov smisel, tj. smisel naroda, kultura, njena osrednja postulata, njeni svetinji pa sta jezik in prostost duha, torej svoboda.

Osnova vsakega naroda je poseben človeški lik, posebna notranja urejenost, posebni človeški osnutek, ki je vtisnjen v vse člane iste narodnosti in ki daje vsemu življenju naroda pečat neke nedvomne, četudi morda neopredeljive enotnosti. Narodnost ali narodni značaj je nekaka temeljna in apriorna bitnost, je čista čud ali čista nprav pripadnikov istega naroda, iz katere potekajo kakor zavest o skupnosti in oddeljenosti od drugih, tako tudi jeziki narodov, njihove državne tvorbe in vse kar še obsega pojem narodnega življenja.

Slovenci, je pisal Vidmar, izkazujejo, na ramenih velikanov slovenskega naroda, Trubarja, Prešerna, Cankarja in drugih, svojo narodno svojskost: Naj nam je, Slovincem, vseh ali ne, in mnogo je razlogov, da nam ni, naša je slovenska narava poudarjeno lirična. Prav posebej je takšna v jeziku, slovenščini, v kateri se izraža »očitna volja pišočih: ,pripadati eni in isti jezikovni skupnosti'. Je torej jezik, kakor vsi drugi narodni jeziki, in ljudstvo, ki ga govori, je potemtakem narod v našem kulturnotvornem, slovenskem pomenu te besede.« In še je pisal.

Slovenci smo narod, to se pravi smo skupina ljudi ali ljudstvo, v katerem je nastala in živi posebna in svojska duhovna struktura, ki je pogoj in povod za svojsko in samosvoje kulturno življenje in ki nam daje pravico in dolžnost, zgraditi lastno kulturo. [...]

Komur je za kulturo, komur je za državo, mu mora biti za moralno zdravje, tega pa ni, kjer ni ponosne narodne zavesti in ponosnega narodnega življenja. [...]

Prišel bo čas, ko se bomo do kraja zavedeli svoje naloge, pričeli bomo z veliko vnemo in vestnostjo delati zanjo. Slovenija bo postala, kar je po svoji prelepi naravi – hram lepote in duha. Strnili bomo v svojih umetnostih najdragocenejša umetniška dognanja svojih sosedov in jih prekasili s svojo duhovnostjo, kakor je to storil Prešeren v liriki. Ustvarili bomo na svojih tleh nove Atene ali novo Firence.

Da sta si bila pesnik Župančič in komparativist in literarni kritik, dramaturg Vidmar tedaj tako vsaksebi, se mora današnjemu bralcu njunih spisov zdeti vsaj nekako čudno, če že ne presenetljivo. A zlahka je njuno nasprotje razumeti v scenski postavitvi, v kateri so se tedaj že skorajda stoletje uprizarjale razprave o slovenskem narodu in ki, scena, do danes ostaja postavljena slovenskemu nacionalnemu diskurzu: vsak proti vsakemu in vsem, vsi proti vsakemu in vsemu, vsi v svoji veri zase in za ped svojih, a zares za nikogar, klerikalci proti klerikalcem, klerikalci proti liberalcem klerikalcem in liberalcem, ti proti liberalcem liberalcem in liberalcem klerikalcem, vsi komunisti in vsi socialisti proti vsem drugim, obenem proti sebi in prav posebej že proti komu in tako dalje vse kot do nikdar popolne izčrpanosti, a vsi še tedaj za »narodov blagor«. – Smeh sredi gozda bukev, hrasta in iglavcev ter praproti in borovničevih grmičkov kot podrastjo!

IV.

»– ojoje joje in prejoj! –«. »Trg je izhodišče vseh nacionalnih bojev,« pa je bila teza, ki jo je v svojem nadrobnem razrezu Vidmarjevih razmišljanj, objavljenem v šestih delih pod naslovom »Nacionalno vprašanje kot znanstveno vprašanje« v reviji *Književnost – Mesečnik za umetnost in znanost* ob koncu leta 1932 in skozi leto 1933, zagovarjal Tone Brodar, kakor se je tedaj podpisal s psevdonimom Edvard Kardelj, eden prvih slovenskih stalinistov, ki se je sicer želel imeti za komunista, marksista, v svojem marksizmu za znanstvenika, kot govori naslov njegovih oholih in grobih kritičskih pisanj o *Kulturnem problemu slovenstva*. Vloga Brodarja-Kardelja v zgodovini slovenskega prostora v drugi polovici 20. stoletja bo sicer in velikanska, in majhna, in strašljiva. Vloga bo to brezobzirnega intelektualizunskega malčka velikanskih oblastnih strahot. Vse velike ideje, nad katerimi se je zaletavo navduševal, kot se znajo nad velikimi idejami navduševati in se vanje zaletavati le malčki, je znal le pomanjšati do golega nasilja. In jih s tem uničiti. Nobena njegovih prisvojenih velikih idej, pomanjšanih na golo silo ni preživela njegovega časa, kar velja tudi za njegovo t. i. »znanstveno vprašanje o narodu«.

Brodar-Kardelj je razmišljanja Josipa Vidmarja in sicer tedanje razprave o slovenskem narodu zavrnil kot »plehka« in »prazna«, »filistrska«, »malomeščanska« – »besedo malomeščan uporabljam v razrednem smislu kot ime za neko družbeno razredno formacijo«, je pisal –, »slovensko-literatska«, »neživljenska«, »statična«, skratka, »neznanstvena«, »metafizična«, obenem je v slovensko razpravo o umetnosti in znanosti – razpravljanja so bila objavljena v listu za umetnosti in znanosti, kot je stalo v njegovem naslovu – vnesel raven in ton navzdol, ki ga prej nista poznali.

Za Vidmarja je kapitalistično-imperialistični red več en! Ni vsaka politična pesem – grda, g. Vidmar, ampak ta Vaša politična pesem je grda, ker poje opravičilo obstoju nečesa, kar kmalu zares ne bo več »v skladu s človeško naravo«.

Vnesel pa je tudi nov pojem, tj. »razredni karakter resnice«, ki je temelj njegove znanosti. Njegova znanost ne teži k spoznanju, ki je le delček resnice, kot jo moremo razumeti, temveč vnaprejšnjo resnico, ki ne potrebuje spoznanja, potrjuje in se ji zavezuje onkraj razuma. Britanski filozof Bertrand Russell je v svoji že 1920. leta izdani knjigi *The Practice and Theory of Bolshevism* takšno

znanost označil takole: »Pravi komunist je človek, ki sprejema določeno število dogmatskih prepričanj – kot je, denimo, filozofski materializem –, ki so morda resnična, vendar jih znanstveno ni mogoče potrditi kot takšna. Takšno držo stroge prepričanosti o objektivno dvomljivih stvareh je svet od renesanse naprej postopno opuščal in sprejemal držo konstruktivnega in plodnega skepticizma, ki predstavlja znanstveno stališče. Menim, da je znanstveno stališče neizmerno pomembno za človeški rod.« V znanosti in svetu, katerima se je zapisal in na katera je prisegal Brodar-Kardelj, za skepticizem ni bilo prostora, prav krvavo nasprotno je bilo res. Njegova znanost in svet, bo mnogo kasneje v svojem neprizanesljivem obračunu z nekdanjimi tovariši z naslovom *Novi razred – Analiza komunističnega sistema* iz leta 1957 pisal Milovan Đilas, sta sistem, zasnovan na izključnosti ene same filozofije, beri resnice, in tako izrazito protifilozofski, beri ne-resnični. Ali povedano drugače, njihova ne-resnica je za komuniste vsa resnica – tako vsaj na diskurzivni ravni – in naj si bo kar koli že, vsa druga pota raziskovanj in spoznanj zanje niso nič, pa naj so kar koli že, še več, ne sme jih biti. »Zgodovina bo komunistom marsikaj oprostila in ugotovila, da so jih v mnoga surova dejanja prisilile razmere in potreba po obrambi svojega obstoja. Toda dušenje vsake drugačne misli, izključni monopol nad razmišljanjem zaradi obrambe njihovih osebnih interesov, bo pribilo komuniste na sramotilni steber zgodovine,« je še pisal Đilas. Motil se je, ni jih pribilo, zgodovina se namreč do danes ni končala. Njegova ocena je bila pretirana, a ne mogla bi biti bolj točna, ko je šlo za resnico o komunistični oblasti. V obnebj u komunistične oblasti je bila dovoljena pač le ena, komunistična resnica. In ta je bila povezana z resnico o narodu, z njo sta si bili eno. Ali rečeno drugače, diskurz resnice o oblasti in nacionalni diskurz sta si bila pod komunisti in eno in isto.

Brodar-Kardeljeva resnica o narodu je bila naslednja.

Gledano z našega tj. marksističnega stališča je »narod zgodovinsko nastala edinica jezika, ekonomske povezanosti, teritorija in enotne psihične konsitucije, ki se kaže v specifičnosti kulture«.

Resnica ni bila, kot je nakazoval Brodar-Kardelj, zares marksistična, zares je bila stalinistična oziroma, natančneje, Stalinova. Slovenski stalinisti in komunisti so ji ostajali dosledno zvesti, niso je prevpraševali, le izlagali so jo in pod njenim obodom razlagali slovensko nacionalno vprašanje in sicer družbene in kulturne probleme na Slovenskem.

Temu je bila posvečena vrsta razprav v reviji *Sodobnost*, ki so izhajale med letoma 1933 in 1941, celovito obravnavo pa je komunistični koncept slovenskega naroda dobil s knjigo *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, ki jo je leta 1939, tedaj pod psevdonimom Sperans, izdal Edvard Kardelj. Od izlaganj iz svoje ocene Vidmarjevega dela *Kulturni problem slovenstva* izpred slabih sedmih let ni odstopal, jih je pa obširneje tolmačil. Knjiga je bila tekom desetletij, ki so sledila komunistični zmagi v njihovi revoluciji, vedno znova ponatisnjena, skupaj jo je naneseo za kar pet slovenskih izdaj, prevedena je bila tudi v tuje jezike.

Ob štiridesetletnici njene prve izdaje in le tri tedne po Kardeljevi smrti, torej posthumno, marca 1979, je *Zgodovinsko društvo za Slovenijo* Edvarda Kardelja-Speransa izvolilo za svojega častnega člana, in sicer, kot so tedaj zapisali slovenski zgodovinarji, zbrani na svojem izrednem občnem zboru, »zaradi pomena, ki ga je njegova knjiga imela za uveljavljanje marksistične metode v slovenskem zgodovinoписju, in sicer njenega izjemnega pomena v najnovejši zgodovini«. Diplom o častnem članstvu, svojevrstno mrliško spričevalo *magna cum laude*, je delegacija društva v začetku aprila izročila Kardeljevi vdovi. Videle so lahko tedaj in slepe in motne oči, da je bil komunistični koncept slovenskega naroda dokončno utrjen, potrdilo ga je namreč tudi slovensko zgodovinoписje.

A zares bilo je drugače. Zgodovinarji so se tedaj namreč le še enkrat izkazali za le vse preveč površne mrliške oglednike. Mrliško spričevalo, ki so ga izdali Speransu, je bilo v svoji utemeljitvi namreč napačno. Marksistična metoda se v slovenskem zgodovinoписju namreč ni ne zares uveljavljala ne uveljavila, pomen Speransove knjige za slovensko zgodovinoписje je bil tako le kar najmanjši. In tako je bilo še najboljše, saj je bila knjiga prešpikana s toliko napakami, da sta si ob korekturah, ki so jima bile naložene kmalu po drugi svetovni vojni, zgodovinarja Fran Zwitter in Dušan Kermavner polomila svoja pisalna stroja, nakar je Kardelj dejal, da naj delo pač ostane takšno, kot je, tj. dokument časa, v katerem in za katerega je nastalo, razvezal da bo za prihodnje izdaje le, kot se je izrazil, »ezopov jezik« knjige, ki da mu ga je vsilila starojugoslovanska cenzura.

In nato so si sledile izdaja za izdajo, vsaka tu pa tam zdaj dopolnjena zdaj le malo spremenjena, vsaka naslednja vse bolj in bolj ezopovsko fabulativna od prejšnje. Kardelju se je zgodovinoписje njegovega časa, ki se je ukvarjalo s proučevanjem nacionalizma, na daleč izognilo. In on se je izognil njemu. Bogo Grafenauer, doajen slovenskega povojnega zgodovinoписja, ki je vse te izdaje pozorno spremljal, je ob peti, zadnji, posthumni izdaji zapisal, da so razmerja

med izdajami tako zamotana, da bi bila potrebna, če bi jih želeli rešiti, »(ne zelo preprost[a]) ,kritičn[a]' izdaj[a] knjige, kakršne pa poznamo doslej seveda le ob različnih literarnih delih«. Grafenauerjev zapis, priobčen kot opomba pod črto, je bil sufizanten. Bil je svojevrstno maščevanje z brco v mrtvega konja, za kar je imel Grafenauer lahko mnogi razlog, k čemur se bomo v nadaljevanju še vrnili.

Imel pa je Kardelj *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja* vendarle izjemen pomen v svojem času, in sicer kot najboljši, najbolj nazoren šolski primer komunističnega oblastnega nacionalnega diskurza. S svojim *Razvojem* kot Sperans in še prej s svojim *Znanstvenim vprašanjem* kot Brodar je Kardelj opredelil komunistični pojem slovenskega naroda, oblastni pojem skoz in skoz, kot se ga je nato v diskurzu slovenske komunistične oblasti ohranjalo vse do njegovega razpada štiri desetletja kasneje, a se ga v sodobnem slovenskem nacionalnem diskurzu sem ter tja in ne vedno pri polni zavesti ohranja do danes.

A tega, gledano analitično in skozi prepričljivost argumenta, ni storil najbolje. Veliko bolje je to storil Dragotin Gustinčič v svojem delu *Das nationale Problem der Slowenen*, tj. Problem naroda pri Slovencih, ki ga je končal leta 1932, torej v letu izida Vidmarjevega *Kulturnega problema*, in ga naslednje leto predložil vodstvu Komunistične partije Jugoslavije in Balkanskemu sekretariatu Kominterne. Delo je bilo napisano v nemščini, da bi ga mogel nekoč ob priliki predložiti mednarodni javnosti, kot je pisal Gustinčič. Vse to se je zgodilo v Moskvi, kamor se je Gustinčič pred preganjanjem »velikosrbskega fašizma«, kot se je izrazil, zatekel. Dragotin Gustinčič je bil namreč, enako kot Edvard Kardelj, eden izmed nosilcev slovenske oziroma jugoslovanske komunistične oziroma stalinistične spomenice, a njuni usodi sta si bili slednjič kar najbolj različni. Usoda slednjega je bila usoda položenega v grobnico narodnih herojev s partizanskim imenom Krištof, usoda prvega pa usoda izgubljenca v času, golootočana, prvega je slovenska stalino-komunistična oblast grobo poteptala, drugi je bil do gróba gróba peta te oblasti. Ločili sta se njuni poti že tedaj v Moskvi. Kardelj je namreč Gustinčičevo delo odklonil – razlogi za to so bili oblastni oziroma razlogi politične pragme, študioznemu delu v stvarnem smislu njegovi prvi bralci niso vedeli oponesti ničesar –, enako tudi drugi, ki so o njem večkrat razpravljali. In slednjič so Gustinčičevo delo »dali na varno«, kot mu je v enem svojih pisem pisal kasneje čislani otroški pisatelj Lovro Kuhar – Prežihov Voranc. Delo do danes ni izšlo.

Da ni izšlo v svojem času, ne sme presenečati. Gustinčič se je namreč za t. i. rešitev slovenskega nacionalnega vprašanja zavzemal v skupnem okviru

komunističnih partij Jugoslavije, Avstrije in Italije, tj. držav, v katerih so živeli Slovenci. In menil je, da je to mogoče le, med vsem drugim grobim, v prvi vrsti z oboroženim bojem proti »klerikalizmu«, »velikosrbskemu fašizmu« in tedaj na Slovenskem vsemogočni Slovenski ljudski stranki pod vodstvom Antona Korošca, duhovnika, granda politike, večkratnega jugoslovanskega ministra spremenljive kronske sreče, ki je na vrhuncu svoje slave in vpliva Slovence, kjer koli se je že pojavil, lahko videl le še v praznjih narodnih nošah s klobuki in šopki, vrženimi visoko v zrak, in jih slišal klicati »Živel! Živel! Živel!«, tako zelo so ga čislali. »Nur bei einer vollstaendigen Niederwerfung dieser Partei,« je pisal v svojem *Problemu* Gustinčič, »bei einer Niederwerfung mit den Waffen in der Hand seitens der slowenischen Arbeiter und Bauern, kann Slowenien seine volle Freieheit erlangen.«, tj. Le ob porazu te stranke, ki ga z orožjem v roki dosežejo slovenski delavci in kmetje, lahko Slovenija doseže polno svobodo. In nadaljeval je: »Sie muesen gnadenlos bekaempft werden.«, tj. Brez milosti se je proti njim boriti. Dragotin Gustinčič se je torej odkrito zavzemal za revolucijo in ni si delal utvar, da je njene cilje mogoče doseči kakor koli drugače, kakor z brezobzirnim revolucionarnim nasiljem. Mnenje so delili tudi njegovi moskovski in ljubljanski tovariši in bili so, kot bo še pokazal čas, nanj, tj. na revolucionarno nasilje, bolj pripravljeni, kot si je mogel misliti Gustinčič. Tudi Kardelj bo v svojem *Razvoju* nekaj let kasneje pisal o »temnih letih naše zgodovine«, ki da jih Slovenci živijo v »klerofašističnem prijemu« »reakcije«, »grobarjev napredka«, »ki mora propasti« – vse grozljive razsežnosti teh besed bo šele razgalil kruti čas –, a prostodušno razglašena revolucionarna vnema in agenda se mu tedaj le nista zdeli smiselni, nasprotno, grožnja sta bili revoluciji, stavil je torej raje, kot je tedaj pisal, na demokracijo: »Jasno je [...], da se narodnega vprašanja in njegove rešitve ne da postaviti drugače kakor v zvezi z demokracijo. Nič zato, če je ta beseda na tako slabem glasu.« Kakšna bo videti kardeljanska demokracija in kakšen bo njen glas, tudi to bo še pokazal čas, odločilna bo, je še pisal Kardelj-Sperans, »subjektivna pripravljenost Slovencev samih [nanjo]«. Kaj naj bi slednje pomenilo, ne vemo, vemo pa, da sta si bila z Gustinčičem v tem enotna, enako kot tudi v končnem cilju slovenskega narodnega boja, ki naj je, je pisal Gustinčič, »samostojna in enotna slovenska republika delavcev in kmetov, ki se lahko pridruži tistim ljudskim konfederacijam, ki najbolj ustrezajo njenim ekonomskim in kulturnim potrebam.« To je edina rešitev slovenskega narodnega vprašanja, je poudaril večkrat, nobene druge komunisti ne bodo priznali, pa naj se slovensko ljudstvo do stotih odstotkov odloči kakor koli hoče drugače že hoče, se je pridušal.

Skratka, tako Kardelj kakor Gustinčič sta menila, da slovenski narod more svobodno zaživeti šele po zmagoviti revoluciji, a vanjo sta se odpravljala vsak po svoji poti, prvi po poti brezobzirne revolucionarne oblastne zvijače, drugi po poti zanesene revolucionarne vneme, oba opremljena z grobostjo brez milosti in priziva. Na prav enak način različna sta si morala biti tudi njuna pogleda na Gustinčičevo opredelitev slovenskega naroda, kot jo je oblikoval v svojem *Problemu*. Ko gre za našo temo, tj. slovenski nacionalni diskurz, moramo Gustinčičevo opredelitev imeti za antološko. Izhajal je, enako kot sicer slovenski komunisti, iz Stalinove opredelitve pojma narod, a opredelitev je preveril, v slovenskem prevodu se njegova preverba glasi takole.

Pa preverimo, ali so Slovenci narod po tej teoriji!

Imajo Slovenci svoj lastni jezik? Da. Imajo skupno strnjeno ozemlje? *Jawohl*, imajo neprekinjeno strnjeno ozemlje. Imajo svoje lastno ekonomsko življenje? Dolga leta so ga imeli, a jim je bilo raztrgano v vojnah. Imajo svoj lasten psihološki ustroj? Da, imajo lastni psihološki ustroj, ki jih loči od vseh drugih južnih Slovanov. In slednjič, imajo svojo lastno enkratno kulturo, ki so jo skozi stoletja samostojno razvili, samostojno seveda v tisti meri, v kateri se lahko razvije katera koli kultura na zemeljski krogli.

Imajo torej Slovenci pravico, da oblikujejo svojo lastno državo, imajo pravico, da se zanjo izrečejo, imajo pravico do samoodločbe?

Samo po sebi se razume, da imajo vse te pravice. In vsaka komunistična stranka jim mora jasno in glasno pojasniti, da jim te pravice brez zadržkov priznava. Brez zadržkov v toliko, seveda, v kolikor nacionalno gibanje Slovencev ne bo reakcionarno in proletarski revoluciji ne bo nosilo nobene škode in nobene nevarnosti.

Koncept naroda pri slovenskih komunistih je imel torej revolucionarno klavzulo: slovenskemu ljudstvu gredo pravice naroda, če bo ljudstvo v spregi s proletarsko oziroma komunistično revolucijo, sicer ne bo milosti. Nihče pred Gustinčičem ni problema naroda pri Slovencih opredelil bolj jasno, bolj odkrito, bolj zavezujoče, vse to tako v sedanjiku kakor tudi v prihodnjiški rabi sedanjika.

Problem naroda pri Slovencih Dragotina Gustinčiča je izjemen dokument slovenske komunistične misli, rdeči dragulj je slovenskega komunističnega

nacionalnega diskurza. Z njim bodo slovenski komunisti stopili v drugo svetovno vojno, v katere dotlej nevidenih podivjanih viharjih bodo na Slovenskem dotlej nepomljivo vihrali boj proti okupatorjem oziroma narodnoosvobodilni boj partizanov, obenem pa tudi državljanska vojna, ki jo je izzvala komunistična revolucionarna agenda. Bila je to trikrat trojna slovenska tragika. Nobeden izmed teh oboroženih angažmajev, v katerih so njihovi udeleženci tvegali in dajali svoja življenja in življenja svojih namreč ni dosegel svojih zastavljenih oziroma deklariranih ciljev. A tisto, kar moramo za našo temo posebej poudariti, je, da ta trikratna trojna tragika ni bila najprej le neusmiljeno soočenje različnih, nasprotnih in nepomirljivih političnih oziroma oblastnih nazorov, temveč tudi soočenje različnih konceptov naroda oziroma nacionalnih diskurzov. V tem soočenju je zmagal, komunistični koncept naroda oziroma revolucionarni nacionalni diskurz, kot smo ga orisali pravkar, zmagal je in nato se ga se je z uporabo vseh razpoložljivih ideoloških in represivnih aparatov oblasti ohranjalo skozi desetletja *ut pareat mundus*, tj. in če naj propade svet, kar se je slednjič svetu slovenskih komunistov tudi zgodilo, delu slovenskega sveta pa že mnogo prej, delu pa nikdar. Komunistični nacionalni diskurz je bil pač le »meglenica«, če uporabimo izraz enega izmed komunističnih grandov, Josipa Vidmarja, prav tistega, o katerem smo že pisali, izraz je bil očitek, ki ga je Vidmar v svoji prislovični jedkosti namenil enemu izmed tvorcev nekega drugega slovenskega nacionalnega diskurza, Edvardu Kocbeku.

Najmogočnejši oblastni in najsijajnejši umetniški izraz slovenskega komunističnega nacionalnega diskurza je Spomenik revolucije, postavljen ob trideseti obletnici zmage revolucije, torej 1975. leta, na Trg revolucije v Ljubljani. Skozi šestdeseta in vse do zgodnjih osemdesetih let so v nekdanjih vrtovih samostana ljubljanskih uršulink po načrtih arhitekta Edvarda Ravnikarja urejali novo osrednjo ploščad prestolnice z vladnim in gospodarskim oziroma finančnim centrom ter trgovskim in kulturnim centrom, urejali so, skratka, nekakšen forum svoje vrste. Razpiral naj se je forum pred poslopjem palače Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije, danes državnega zbora, parlamenta, ki je bila dograjena že leta 1959. po načrtih arhitekta Vinka Glanza.

Modernistično palačo krasita dve v svoji izpovednosti prav tako imenitni umetniški deli. V notranjščini je to freska Slavka Pengova v preddverju velike dvorane, dolga slabih sedemdeset metrov in visoka slab meter in pol. Freska prikazuje zgodovino Slovencev od poslednje sodbe časa nad svetom Rima

do časa stvarjenja novega, socialističnega sveta z že odprtim rajskim vrtom komunističnega sveta. Ikonološko predlogo sta slikarju predložila – tako so tedaj hotele govorice, vemo pa zares ne – zgodovinarja Vasilij Melik in Jože Maček, nad izdelavo freske je sicer pozorno bedel Ivan Maček s partizanskim imenom Matija, tedaj minister za gradnje, sicer pa *bras de fer*, železna pest slovenske komunistične oblasti ves čas po vojni.

Zgodovina Slovencev se torej razteza čez enaindvajset fantazmično fraziranih zgodovinskih prizorov (i) propada Emone ter prihoda in naselitve Slovanov, (ii) Samove plemenske zveze in ustoličevanja karantanskih knezov, (iii) podreditve bavarski nadoblasti in pokristjanjevanja, (iv) delitve fevdov, tlačanstva, ogrskih in turških vpadov, (v) kmečkih puntov, (vi) fevdalnega izkoriščanja, (vii) Primoža Trubarja in Janez Vajkarda Valvasorja, (viii) Zoisovega kroga in Metternichove restavracije, (ix) Franceta Prešerna in sopotnikov, leta 1848 in Avstro-Ogrske, (x) čitalniškega in tabornega gibanja in gibanja Združena Slovenija, (xi) delavskih protestov, gesla »Narod si bo pisal sodbo sam«, ustanovitve socialne demokracije in Ivana Cankarja, (xii) prve svetovne vojne, razpada monarhije in po njej ustanovitve države Slovencev, Hrvatov in Srbov, (xiii) Rudolfa Maistra in soborcev, (xiv) duha ruske revolucije, *nota bene*, (xv) starojugoslovanskega nasilja nad delavskimi uporniki in ustanovitve Komunistične partije Slovenije, (xvi) okupacije, ustanovitve Osvobodilne fronte (OF) in ljudskega upora, (xvii) boja proti okupatorju in njegovega junaštva in njegovih žrtev, (xviii) Kočevskega zбора in 2. zasedanja AVNOJA, (xix) volitev po vojni, (xx) osvoboditve oziroma osvojitve Trsta in združitve slovenskih pokrajin od Prekmurja do Primorske in Istre, (xxi) agrarne reforme, obnove in industrializacije, *Zgodovina Slovencev* se slednjič zaključuje s prizorom do pasu golih dečkov v zlatnem žitu z ramo ob rami v kremenitem koraku, *Zgodovina Slovencev* se zaključuje s fantazemskim prizorom komunističnega raja.

In impresiven je bronasti portal palače, delo kiparjev Karla Putriha in Zdenka Kalina, ki uokvirja štiri enake vhode v palačo, delo arhitekta Vinka Glanza. Figuralika socialnega realizma v kiparskih figurah in minimalizem modernizma v arhitekturi stojita v tem portalu trdno z moško roko v moški roki. Portal sestavlja pet pilastrov in timpanon oziroma, bolje, preklada, na slednji, enako kot pa pilastrih, so razvrščene gole figure žena, otrok in mož. Friz na prekladi, delo Zdenka Kalina, prikazuje zavzeto opravljanje različnih poklicev oziroma poklicanosti od vzgoje otrok, industrijskih in kmetskih panog, vse do ribištva. »Delo v svobodi!«, je svoje delo razlagal kipar: »Ni bila zastonj

ta svoboda! Na obeh koncih sta postavljeni skupini moških in ženskih likov, ki s sklenjenimi rokami nenehno obujajo spomin na pretekli upor, borbo in zmago. Sredi med tema branikoma bratskih rok, ki pojo o svobodi, pa se mirno odvija vsakdanje človeško delo.«

Braniki republike so postavljeni tudi na skrajna pilastra, kjer sta tudi figuri prestrašenih dečkov, povsem spodaj, in žalujočih žena, povsem zgoraj, svoboda republike je, torej, je hotelo sporočilo v teh plastikah, vselej ogrožena. In vendar je to republika umetnosti in znanosti, na kar kažejo štiri personifikacije le-teh, pa tudi vrt brezskrbne otroške igre, kot kažeta še dva prizora. Nosilna os portala je osrednji pilaster, kjer se od spodaj navzgor zvrstijo najprej moški, ki fantka uči hoje, nad njim je personifikacija izobilja in nad njo miru in prav na vrhu dečka z lovorovim vencem zmage. Figure na pilastrih so delo Karla Putriha.

Zmagovita dečka, za katera se zdi, da sta pravkar naredila svoje prve korake, venec zmage kot da podajata ženskima figurama, postavljenima prav v sredino friza, tj. personifikaciji pravičnosti in personifikaciji harmonije. Ženski se držita za roki. Prva drži v rokah tehtnico, njen pogled je samozavestno, pogumno in ponosno uprt v daljavo. In druga drži v rokah liktorski snop, *fascēs*, simbol nosilcev oblasti. Le z močno in odločno oblastjo, je hotelo sporočilo portala, je mogoče med državljani različnih poklicev in poklicanosti ustvariti harmonijo, ki temelji na pravičnosti, ki gre jasnega pogleda z roko v roki z oblastjo. Ob tem bi mogli pogrešati personifikacijo pravice, a to bi bil le naš pogled. Pogled sporočila portala je drugačen: na Slovenskem vladata revolucionarna oblast in revolucionarna pravičnost. Pravica, dama zavita v senatorsko togo in s prevezanimi očmi, kot je sicer upodabljana v lepih umetnostih, bi motila oblastno normo revolucionarne estetike golote: Pred revolucijo ali, bolje, Revolucijo, smo vsi brez sramu goli in le tako lahko vsi dobri in lepi in svobodni.

Portal kongenialno upodablja republiko delavcev in kmetov, o kateri je v svojem že davno »na varno« pospravljenem delu *Problem naroda pri Slovencih* pisal Dragotin Gustinčič, ki so ga tedaj že davno zapustili vsi tovariši revolucionarji, zapustili pa so ga, povsem zlomljenega, tudi že davno vsi dobri duhovi. Portal je nazorna upodobitev alegorije dobre vladavine socialistične oziroma komunistične republike, vladavine, vzpostavljene na zmagoviti revoluciji. Katarina Mohar, umetnostna zgodovinarica, ki se je v svoji doktorski disertaciji posvetila likovni opremlitvi skupščinske palače, je svoja raziskovanja freske in portala povzela z besedami: »Najobširnejša in najbolj ambiciozna upodobitev slovenske zgodovine v slovenski umetnosti je naslikana v skladu z uradno,

političnim ciljem podrejeno historiografijo. Izpostavljeni so motivi novejšje zgodovine, zlasti NOB, ki je upodoben kot prelom, ob katerem je po stoletjih neprekinjenega boja zatirani narod naposled uresničil svoja prizadevanja, zaživel v svobodi in postal gospodar svoje prihodnosti. Tako kot na portalu so Slovenci tudi na freski upodobljeni kot enotna, nediferencirana, vztrajno proti cilju pomikajoča se množica. [...] Portretov političnih likov je malo, pomembni dogodki pa so upodobljeni z vidika njihovega učinka na ljudstvo, ki je tako še dodatno poudarjeno kot nosilec družbenih sprememb.«

Če bi iskali zgodnejših zgledov in najodličnejših vzporednic s fresko in portalom, našli bi jih pri *Alegoriji dobre vladavine* Ambrogia Lorenzettija iz zgodnjega 14. stoletja, naslikane v Palazzo publico v Sieni. A vzporednice bi lahko potegnili le do polovice. Lorenzetti je *Alegoriji dobre vladavine* nasproti postavil namreč *Alegorijo slabe vladavine*, ki so si jo imeli v opomin in opozorilo pred očmi tudi držati sienski oblastniki. Da bi dali sebi in svojemu ljudstvu naslikati alegorijo svoje slabe vladavine, je komunističnim oblastnikom vendarle manjkalo, naj tvegamo to trditev, samozavesti, vere vase in v svojo vladavino oziroma se je alegorija slabe komunistične vladavine s svojo despotsko grozovitostjo in tiransko pošastnostjo upirala tako naročniku kot umetniku. Komunistični *Tyrannides* do danes ni dobil svoje umetniške likovne upodobitve. Dobil bo svojo gledališko, dramatično upodobitev, kot bomo še videli.

Freska *Zgodovina Slovencev* in portal skupščinske palače sta, skratka, kongenialno povzemala slovensko zgodovinsko pripoved komunistične oblasti, kakršna je bila kot v skalo zapisana v šolske učbenike in šolske in študijske kurikulumne in s tem v slovenski spominski diskurz. Tako je bilo na eni, notranji strani. Na drugi, frontalni strani pa je povzemala pripoved o dobri vladi v republiki delavcev in kmetov, skrbni skrbnici zgodovinskih dosežkov, dosežene svobode in gospodarice narodove prihodnosti. Slovenski komunistični spominski diskurz in slovenski komunistični nacionalni diskurz sta v obeh umetniških delih zlita eden z drugim.

Vrnimo se sedaj na trg. Pred skupščinsko palačo naj se je razpiral Trg revolucije in nanj naj je bil postavljen Spomenik revolucije. Natečaj za spomenik je bil razpisan že leta 1961, nanj je prišlo devetintrideset predlogov s povsod iz komunistične Jugoslavije, izbran pa je bil predlog pod šifro *Forum*, ki sta ga predložila kipar Drago Tršar in arhitekt Vladimir Braco Mušič. Izbran je bil predlog druge nagrade, prve nagrade natečajna komisija, sestavljena večinoma iz revolucionarjev, namreč ni podelila, saj je prav noben izmed predlogov

ni zares prepričal. Čez tri leta je bila Tršarjeva plastika že pripravljena za vlivanje v bron, spomenik naj bi namreč postavili ob dvajseti obletnici zmage revolucije, a so gospodarske težave in finančne stiske, ki so udarile socialistično republiko, to preprečile. Spomenik je bil torej postavljen šele deset let kasneje, odkrit je bil 10. maja 1975 in do danes ostaja ena največjih bronastih plastik na Slovenskem. Njegove dimenzije so velikanske, v višino meri namreč enajst metrov, v širino šestnajst, tehta devetnajst ton, skupaj s podstavkom in ploščadjo se njegova višina enači s širino. In vendar deluje majhno, subtilno, celo intimistično. Njegov avtor, Drago Tršar, ga je »intimno«, kot se je izrazil, imenoval *Drevo življenja*. Tako na eni strani, obenem pa ga je, na drugi strani, pomensko povsem zavezal željam naročnika, tj. komunistične oblasti.

Bistvo mojega spomenika je kontinuiteta revolucionarnega gibanja in dela slovenskega ljudstva, povezanega prek revolucije z današnjim časom. To predvojno revolucionarno delo je zajeto v levem krilu skulpture, kjer so figure bolj organizirane mirne in urejene [...]. Drugi del spomenika je nad tem delom zgoraj in predstavlja borbeni del revolucije. Tu sem poskušal zajeti vse kipenje, željo, stremljenje in zagnanost proti svetlobi, svobodi [...]. V središču obeh [...] pa je poudarjena množičnost – glava do glave.

In eden slovenski časnikov je ob odkritju spomenika podal naslednjo njegovo ikonološko razlago.

Leva stran prikazuje usodo naroda skozi njegovo trpko zgodovino zatiranja. To nakazuje zgornja vodoravnica, iz katere se dvigajo le posamezne glave upornikov in izstopajoče konture nekaterih pomembnejših dogodkov.

Vendar ta leta niso bila izgubljena. Vedno močnejši lok kaže narast nacionalne substance, ki postaja vedno silnejša. In nato sledi veliki trenutek – eruptivni izbruh revolucije, ki vse horizontale narodove ponižnosti in boguvdanosti prelomi v vertikale, ki se navzgor širijo in z dvignjenimi konicami nakazujejo skoraj genetično občuteno rast naroda, njegovo uporno dviganje iz anonimnosti krivične zgodovine in njegovo sproščeno voljo po revolucionarni izpolnitvi svojih naravnih pravic.

Ob spomenik sta na njegovo levo stran postavljena še dva arhitekturna elementa, namreč *patera*, skleda iz brona, v kateri naj je gorela plamenica revolucije, in pa kuboid iz marmorja, svojevrstni žrtveni oltar revolucije, na katerem sta na čelni in hrbtni strani z bronastimi črkami izpisana citata iz slovenske ustave iz leta 1974.

V ustavo smo zapisali

da so delavci, kmetje in delovna inteligenca ter vsi napredni ljudje Slovenije, združeni v vseljudsko organizacijo Osvobodilne fronte s komunistično partijo na čelu s svojim bojem v narodnoosvobodilni vojni in socialistični revoluciji zrušili stari družbeni red, ki je temeljil na izkoriščanju, političnem zatiranju in nacionalni neenakopravnosti in začeli ustvarjati družbo, v kateri bosta človek in njegovo delo osvobodjena izkoriščanja in samovolje in v kateri bodo ustvarjeni pogoji za svoboden in vsestranski razvoj slovenskega naroda.

Tako pravi napis na strani oltarja, obrnjenem proti trgu, napis na strani, obrnjeni v gaj za spomenikom, pa pravi tako.

V ustavo smo zapisali

da je slovenski narod v svojem narodnoosvobodilnem boju in socialistični revoluciji neločljivo povezan z drugimi narodi in narodnostmi Jugoslavije z zmago nad silami fašistične agresije in notranje reakcije prvič v zgodovini po tisočletnem zatiranju ustvaril svojo lastno državo, ki temelji na njegovi suverenosti in na oblasti ter samoupravljanju delavskega razreda in vseh delovnih ljudi in ki je v sestavi Zvezne države socialistične federativne republike Jugoslavije kot državne skupnosti prostovoljno združenih narodov in narodnosti.

Leta 1981 so lučaj stran v desno (gledano z očišča spomenika) oziroma v levo (gledano z očišča s trga) Spomeniku revolucije dodali še spomenik avtorju teh ustavnih vrstic, Edvardu Kardelju, ki je umrl dve leti predtem. Tudi ta bronasta plastika je delo Draga Tršarja. Tudi ta je izvrstno delo, delo spominja, hoté ali nehoté, na delo Augusta Rodina *Les Bourgeois de Calais*. Gre za skupino ljudi, revolucionarjev-komunistov, ki heroično stopajo iz gozda

preteklosti naprej na svetlo prazno čistino sedanjosti – za spomenikom je manjši gaj, pred njimi se odpira na široko prazno svetlo polje ploščadi trga –, v kateri so, kot je pisalo v ustavi, »ustvarjeni pogoji za svoboden in vsestranski razvoj slovenskega naroda«. Iz skupine sicer brezimnih, a ne brezobličnih herojskih figur izstopa v prvem koraku Edvard Kardelj, edina figura, ki jo je mogoče prepoznati: revolucija ne pokopava svojih mrtvih, bi se lahko glasilo sporočilo spomenika, ne konča se nikoli, nikoli se ne sme končati, revolucija temelji na svojih herojih in svojih žrtvah ali, bolje, žrtvovanjih iz včeraj v danes za jutri.

Opazovalcu se na Trgu revolucije razpira torej svojstvena apoteoza komunističnega slovenskega nacionalnega diskurza, naslikana na krvavordeče nebo revolucionarne oblasti. A nebo kot da je moralo biti dodatno podprto s svojestranskimi kontreforti, podpornimi stebri, kakršne sicer poznamo z zunajjih strani gotških katedral. Trg revolucije namreč v njegovem zunanjem obroču bližnje okolice podpira pet spomenikov, posvečenih slovenskemu partizanskemu boju. Na desni strani skupščinske palače je grobnica narodnih herojev, delo akademskega kiparja Zdenka Kalina in arhitekta Eda Mihevcva, postavljena leta 1949. Gre za kamnit sarkofag z bronastima reliefoma s prizori izmučenih partizanov, vseh preizkušenih v bojih, na gornjem robu sarkofaga se vijejo verzi Otona Župančiča.

Domovina je ena nam vsem dodeljena, in eno življenje in ena smrt.
/ Svobodi udani za borbo smo zbrani, in kaj je življenje in kaj je smrt? / Bodočnost je vera, kdor zanjo umira, se vzdigne v življenje, ko pade v smrt.

Prva vrstica se bo več kot šestdeset let kasneje ponovila na spomeniku žrtev vseh vojn, postavljenem na ljubljanskem Kongresnem trgu, a naj se ob tem plastičnem spevu slovenske žalne liturgije iz 20. stoletja v 21. stoletju ustavimo nekoliko kasneje.

V Rožni dolini stoji nato kip talcem, torzo mladega moža, ki brez strahu uporno razgalja junaške prsi, delo kiparja Ivana Štreklja in arhitekta Nikolaja Bežka, postavljen leta 1952, in na njem napis.

Kdor mimo greš[,] / ne toži[,] nisem mrtev[,] / v vsem[,] kar živiš[,] / kar prost zdaj smeš[,] / za rod gradiš[,] / sem jaz[,] je moja žrtev.

Topovski strel čez mesto stoji nadalje kip Majdi Vrhovnik, mladi komunistki, ki jo je le nekaj dni pred svobodo, v začetku maja 1945, do smrti mučil celovski gestapo. Njenega groba niso nikoli našli, takoj je bila razglašena za narodno heroinjo, kip ji je 1961 ustvaril kipar Stojan Batič. In strel ostrostrelca stran, na ploščadi med vladno palačo in Trgom revolucije, stoji 1974. postavljen kip Borisa Kidriča, delo kiparja Zdenka Karlina in arhitekta Borisa Kobeta. Bronasti kip v nadnaravni velikosti, v višino meri štiri metre, imponira s svojo gromko pojavnostjo. Velikanska figura s pestmi v bokih gromkega krika strmi v daljavo, krik groze v grozi groze. Boris Kidrič je bil ena osrednjih osebnosti slovenskih komunistov in osrednja osebnost slovenskega partizanskega gibanja.

In le strel s samostrelom čez Trg revolucije stoji slednjič spomenik partizanskemu poveljniku Francu Rozmanu - Stanetu, tudi narodnemu heroju, delo kiparja Janeza Pirnata in arhitekta Vladimirja Braca Mušiča. Drzno pozno-modernistično skulpturo sestavljajo tri granitne plošče, ki jih nosijo kovinski nosilci, na njih so upodobljeni (i) relief izmučenih partizanov, (ii) relief herojskih partizanskih komandantov in (iii) zmaga, ki se dviga iz sanj speče partizanke. Odkrit je bil spomenik 9. maja 1975, ob trideseti obletnici zmage v drugi svetovni vojni ter v državljanski vojni in revoluciji.

Trg revolucije in nad njim razpeto nebo revolucije z apoteozo komunističnega revolucionarnega nacionalnega diskurza kot da je torej potreboval zunanjo diskurzivno oporo, spominsko legitimacijo, ki mu jo je dajal partizanski narodnoosvobodilni boj in ki se ga v spominu »mesta heroj« – tako se je namreč v letih po vojni poimenovalo mesto Ljubljana – ohranja z omenjenimi spomeniki prvega reda, pa tudi s številnimi drugimi spominskimi obeležji, razpršenimi po mestu, postavljenimi v spomin partizanskemu uporništvu in uporništvu Osvobodilne fronte. S takšnimi obeležji je bil sicer in ostaja do danes spominsko na gosto označen ves slovenski prostor. Če se vrnemo k naši primerjavi z gotskimi katedralami, videti jih je kot sklepnike stropa gotske katedrale, sklepnike katedrale slovenskega upornišstva in v njem junaštva do žrtve lastnega življenja. Naj izmed zares mnogih primerov omenimo le tri, preproste, odlične, pretresljive. Na enem izmed portalov Rdeče hiše na Poljanski cesti v Ljubljani je skromno, subtilno marmornato obeležje z dvanajstimi imeni žrtev NOB. Na njem stoji napis.

Vklesana v kamen trajnega spomina / imena vaša so za ves naš rod[,] / ki ve[,] da žrtev sila je edina[,] / ki narodom odpre v svobodo pot.

In v skromen gaj pred železniško postajo na Jesenicah je postavljen Spomenik NOB, delo kiparja Borisa Kalina in arhitekta Edvarda Ravnikarja iz leta 1960. V odprt pentagon iz kamna so v njegovo notranjost umeščeni bronasti reliefni prizori partizanske borbe in žrtvovanj, prvi prizor slavi delavsko upornišvo še iz časa pred vojno. Desno stranico pentagona, redkega primera sublimnega modernističnega minimalizma na Slovenskem, zaključuje obelisk, na katerem stoji zaobljuba spominu.

Vas, / ki z žrtvami / ste zaježili / uničujoči plaz[,] / nikoli[,] / dokler / ljudstvo / bo živelo[,] / ne zagrne / s pozabo / čas.

In v majhni vasi Sveti Duh, vasi na Sorškem polju, tam blizu Škofje Loke, je spomenik padlim partizanom, rodom iz vasi in sosednjih vasi, njihova imena so napisana na preprostem, minimalističnem, marmornatem stebru v štirih kote, dobra dva metra visokem in dvakrat prelomljenem, ob stebru je postavljen manjši kuboid iz istega marmorja in na njem stoji verz.

Junaku umreti ni mogoče, / v narodu je večno živ, / naj žena, sestra, sin mu joče, / kot mož je padel neumrljiv.

Tovrstna spominska obeležja, redoma pospremljena s stih, so raztresena po vsem slovenskem prostoru, menda ga ni ne mesta, ne trga, ne ulice, ne vasi, ne jase, kjer bi takšne spomenike morali pogrešati. Kraji spomina so, v katerih se, enako kot to velja za Spomenik revolucije, materialnost spomina, tj. spomin na heroje upora, prekriva z njegovo metaforičnostjo, tj. s spominskim herojskim narodnim narativom upora, oboje je posvečeno revoluciji.

A raztreseni so po Slovenskem tudi vse drugačni spomeniki, ki jih na praznik revolucije ni bilo videti, a so bili – in ostajajo – vsepovsod in vseprisotni, kakor da je ni pedi slovenske zemlje, kamor bi človek ne zasadil lopate in jih ne našel, so kot da brez števila in mrtvoživo živijo v slovenskem spominu, namreč grobišča žrtev-nasprotnikov revolucije ali pa le nesluteno nesrečnih žrtev, do kraja tragično izgubljenih v času. Bili so in ostajajo grozljiv krik v lažnivo sprenevedavem molku in s tem ne le v njihovo nebo vpijoča kot da neminljiva revolucionarna krutost. Neizprosna brutalnost revolucije – naj še enkrat potegnemo vzporednico z gotško katedralo – je bila z enajstimi zidovi zazidana v kripto katedrale revolucije. In vendar je kričala do neba in, natančneje, obzirneje do žrtev revolucije, krščanskih nebes. Tako je bilo tudi v omenjeni vasi Sveti Duh ob tistem spomeniku z verzom

»Junaku umreti ni mogoče, / v narodu je večno živ« vsakokrat ob dnevu mrtvih oziroma na praznik vseh svetih, tj. 1. novembra. Tedaj se je na glas spominjalo padlih partizanov. Spominjalo se jih je z otroškim in moškim pevskim zborom, partijskim govorcem in deklamiranjem partizanskih pesmi oziroma pesmi, ki so jih na partizansko temo napisali šoloobvezni otroci. A po tistem se je spominjalo tudi vseh drugih padlih tam okoli v tistih vojnih letih. Okolica vasi, gozdovi okoli Škofje Loke in pod Crngrobom, so posejani z nepokopanimi mrtveci. Srečevala sta se tedaj ob tistem spomeniku, dvakrat prelomljenem, dva spomina torej, in dva naroda, kot bomo še spet in spet videli.

In tako je bilo tudi ob odprtju Spomenika revolucije, 10. maja 1975.

Bila je to sobota, praznovanje se je sicer začelo že dan prej, ko je bil odkrit že omenjeni spomenik komandantu Stanetu in je zvečer po hribih, gričih in vršacih širom dežele zagorelo tisoče kresov. Praznovanje v soboto je teklo na zvokih promenadnih koncertov partizanskih pesmi z opernimi solisti in odmevih narodnozabavne glasbe, ob branju partizanskih pesmi v interpretacijah dramskih igralcev, na filmskih projekcijah slovenskih partizanskih klasikov *Dolina miru*, *Peta zaseda*, *Balada o trobenti in oblaku*, *Ne joči*, *Peter* in drugih in filmske novitete *Čudoviti prah* Milana Ljubića, prikazana sta bila tudi filmska dokumentarca *Jugoslavija danes* in *Film o Titu*. Vsebinsko praznovanja praznika revolucije je torej dajalo spominjanje na partizanski boj in sicer partizanščino in med njima je bil potegnjena praznično slavnostni, nekako festivalni enačaj. In vendar partizanski boj in revolucija nista bila ne eno ne eno in isto, kot vemo, in kar so tudi tedaj vedeli vsi, ki so kaj vedeli oziroma le kaj želeli vedeti.

Vitomil Zupan, pesnik, pisatelj, dramatik, scenarist, ikonična figura slovenskega partizanstva, nato pa komunistični zavrženec, na tla pobiti junak, a do danes galjotska figura slovenske literarne besede, je nekaj let prej, septembra 1970, v pismu Edvardu Kocbeku pisal: »Res je, da sem spravil v partizane najmanj kakšnih 150 ljudi iz tki. levih sokolskih vrst. A ti bi se prijel za glavo, kako preprosta je bila prepričevalna metoda (narodno-osvobodilna, antiklerikalna in roza antikapitalistična).« In dodal: »Zgodovina je zanje [tj. komuniste] nekaj izmišljenega.« In ker je bilo tako, je bilo tako lahko spomin na partizanski boj in sicer na partizanščino splesti ali, prej, vpreči v spominski revolucionarni nacionalni diskurz slovenske komunistične vrhuške.

Na revolucijo, kot si jo je v svojem prisiljenem, kot bomo še videli, prazničnem razpoloženju tiste spominske festivalske sobote želela pričarati komunistična

oblast, sta na praznovanju spomnila zares le vrhunca praznovanja, ki pa sta oba zadobila fellinijevske surrealistične poteze. Prvi vrhunec je bilo petje *Internacionala* iz tisočih grl združenih pevskih zborov vse dežele, pred katerimi sta stala dva – dva – dirigenta, Pavle Brzulja, kapelnik ljubljanskega vojaškega orkestra, in Franc Hriberšek, kapelnik policijskega – nobeden izmed njiju ni bil zborovodja –, ki pa nista bila obrnjena k pevcem, temveč k poslušalcem, množici kot da brez števila, zbrani na Trgu revolucije, ki naj je k petju *Internacionala* hoté ali nehoté pritegnila. In tudi je.

In drugi vrhunec je bilo odkritje Spomenika revolucije. A tedaj na obrazih slavlencev v prvih vrstah, revolucionarjev in komunističnih oblastnikov, nista bila izrisana – kot bi sicer brez vseh skrbi ob cigareti v odmoru med delom sredi tistih jovialnih sedemdesetih let pričakovali oziroma kot nam ne kažejo črno bele fotografije s slovesnosti – ponos nad dosežki revolucije in pogum v socialistični sedanjosti in samozavest lice na lice s komunistično prihodnostjo, kot jih oznanjata napol lorenzettijevska portal in freska *Zgodovina Slovencev* palače Ljudske skupščine, temveč so se na njihovih obrazih izrisovali mrk in mrak in mrgod in mrzel. In stali so v zadregi.

Zakaj je moralo biti tako?

Zgodaj spomladi 1975. je v Trstu izšla knjižica z naslovom *Edvard Kocbek – Pričevalec našega časa*, ki sta jo ob pesnikovem jubileju uredila in mu jo podarila pisatelj Boris Pahor in Alojz Rebula: »Edvardu Kocbeku, / ki je skozi viharjni vek / z mislijo svetovljana / in z žarom poeta / razbiral znamenja na nebu Slovenije / od Kristusa do Marxa / in jih tomlačil / v sijaju besede / za prihodnost resnice, pravice in svobode / ob njegovi sedemdesetletnici / poklanjata / avtorja,« se je glasilo njuno posvetilo. Knjižico je izdala založba Zaliv v zbirki Kosovelova knjižnica in se je v slovensko kulturno zgodovino zapisala kot *Sinja knjiga*, ima namreč sinjemodre platnice. Sinjemodri so, sta nemara menila Pahor in Rebula, horizonti, h katerim že kaže jubilarinov opus, tj. horizonti resnice, pravice in svobode, kot lahko sodimo ob prebiranju osemnajstih krajših esejev, ki sta jih urednika posvetila različnim temam in vidikom Kocbekovega ustvarjanja ter njegovega bivanja in nehanja.

In esejem je dodan Pahorjev intervju s Kocbekom, v katerem nekdANJI sopotnik slovenskih komunistov obširno spregovori o svoji poti z njimi in nato o svojem razhodu z njimi: »Komunisti so potrebovali mene, jaz pa sem potreboval nje. Najbrž je bilo moje partizansko življenje kljub strahu in obupu srečno,« je

stavek iz intervjuja, ki gotovo najbolje povzema Kocbekova razmišljanja, vsa potopljena v neskončno razočaranje nad nekdanjimi tovariši, nad komunisti, nad tovarišijo, nad njihovo, pa tudi njegovo revolucijo. Objava intervjuja je visoko dvignila valove ne le v Tržaškem zalivu na zahod – o njem je pisal osrednji nemški časnik *Frankfurter Allgemeine Zeitung* in Heinrich Böll, nemški nobelovec, je opozoril na Kocbekovo usodo in še enkrat se je zavzel zanj –, temveč tudi na vzhod, v komunistični Sloveniji.

V letu njegovega jubileja je bilo za Kocbekom, enem najboljših slovenskih pesnikov in sicer enem najžlahtnejših peres slovenskega jezika, že skoraj četrto stoletja politične, umetniške in tudi povsem osebne osame. Enega ustanoviteljev OF, katoličana, krščanskega socialista, enega izmed udeležencev 2. zasedanja AVNOJ-a, visokega funkcionarja medvojne partizanske in ministra povojne jugoslovanske komunistične oblasti in naposled podpredsednika t. i. prezidija Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije so v začetku petdesetih let odstavili z vseh njegovih funkcij, upokojili, osamili in nanj spustili tajno policijo. »Kdo je Kocbek?«, je na pragu Kocbekovega zemeljskega pekla v besu kričal Brodar-Sperans. »Jaz sem, Slovenec, Tvoj tovariš, Tvoj brat, križani!«, mu je skozi desetletja, ki so sledila, s svojim pesniškim in dnevniškim opusom napol na kolenih napol vzravnano odgovarjal Kocbek.

V usodno breme je bilo tedaj Kocbeku že prav vse, kar je ali rekel, ali vprašal, ali napisal, ali bil, ali hotel biti, tudi zbirka partizanskih novel *Strah in pogum* iz 1951 in partizanski dnevnik *Tovarišija* iz 1949., ki bosta skupaj z dnevnikom *Listina*, izdanim 1967., kraja spomina na slovenska partizanska leta. Padcu v letu 1952 so sledila leta osame, a na predvečer praznovanja spomina na revolucijo, ob praznovanju svoje sedemdesetletnice, Kocbek spet dvigne svoj glas, samozavestneje in mogočnejše kot kadar koli prej. V pesmi *Žerjavica*, osebni izpovedi jubilanta, objavljeni 1974 v istoimenskem ciklu pesmi, pravi Kocbek takole.

Venem tako, da plahutam. / Moj ogenj je dogorel do žerjavice.
Zdaj piha veter nad minulim požarom / in od časa do časa sune
vanj. / Žerjavica zatli z vročim pišem / in zamiglja, potem pa krot-
ko zamiži in še komaj diha, še vedno me uboga, to moje, do kraja
použito srce / in počasi sope.

Snovno sem izgorel do tal, / zdaj le še tlim v zemljo, / zgruden v
sijajno talino, / ognjeno drhteče in minevajoče / se pomikam skozi

prelive / skozi zeleno na rdeče in sinje, / strašno barvno okno, / naj
njim nežna zarja. / Še nikoli nisem bil / tako lep vulkan.

Na firmamentu takšnega razumevanja samega sebe – »Žerjavica zatli z vročim pišem / in zamiglja, potem pa krotko zamiži / in še komaj diha« – je pesnik v intervjuju v *Sinji knjigi* spregovoril o »temni strani meseca«, kot je naslov eni njegovi novel iz zbirke *Strah in pogum*, namreč o povojnih pobojih, »pokolu domobrancev«, kot je vprašanje zastavil Boris Pahor.

Na Pahorjevo vprašanje »Kaj bi bilo po tvojem potrebno storiti glede na nezaslišano usodo domobrancev?« je Edvard Kocbek odgovoril:

Predvsem si jo moramo [tj. usodo domobrancev] vzdigniti iz zaničanja v javno priznanje. Vzdigniti si jo moramo iz potlačene in pohabljenosti zavesti v jasno in pogumno zavest. Odgovorni ljudje nam morajo razložiti, kako je mogla osvobodilna zmaga spočeti tako ostudno bojazen pred nasprotnikom. Povedati nam morajo, kako more odgovornost do zgodovine odvezati od odgovornosti do človeka?

Toda kako naj se približamo demonu uničevalcu, da ne zadijva znova? Edino tako, da mu zatrdimo, da ni nobene veljavne teorije, ki bi pavšalno določala žrtve svetovnozgodovinskega poslanstva in abstraktno razpolagala s smrtjo sočloveka.

Gre torej za javno priznanje krivde, svoje velike krivde. Brez tega dejanja Slovenci ne bomo nikoli stopili v čisto in jasno ozračje prihodnosti.

Krivda, demon, človek, zgodovina, smrt, odgovornost, strah, pohabljenost, laž. – Kocbekove besede so bile menetekel, izpisan na notranjo stran one katedrale komunističnega nacionalnega in oblastnega diskurza. V teh besedah seveda ni šlo le za vprašanje o domobrancih in njihovi usodi. Šlo je za vprašanje o narodu. In šlo je za vprašanje o oblasti.

Usoda v mesecih po vojni pobitih domobrancev dotlej sicer ni bila neznana. Živel je v spominu preživelih in njihovih družin doma in pregnanih oziroma pobeglih vse okrog sveta – t. i. belogardistične emigracije, kot jih je imenovala komunistična oblast –, in živel je v spominu njihovih rabljev in krvnikov,

živela je sicer v spominu na slovensko državljansko vojno. Neznane oziroma le redkim znane pa so bile razsežnosti tega pokola, če uporabimo izraz Borisa Pahorja. Pokol namreč ni zadel le domobrancev, temveč je revolucija svojo koso vihtela na široko. Padali so že česa krivi in ničesar ne krivi ne dolžni, možje, žene, še otroci. Vse to je bilo znano. In vsem je bila znana tudi srhljiva pravičnost, v imenu katere se je vihtela kosa.

Oton Župančič je kmalu po zmagi revolucije, že leta 1945, izdal pesniško zbirko *Zimzelen pod snegom*, ki bo, kot domala vse, kar je napisal, zadobila kanonsko mesto v slovenski književnosti 20. stoletja in s tem postala mera slovenskega nacionalnega diskurza. V njej je tudi pesem z naslovom *Vran*, ki nosi tudi te srhljive stihe.

Kje leži mrtvak / vznak? / Glavo je dal / partizan / mlad, mlad,
mlad, / zdrav zdrav / pal / ustreljen, zaklan / brat, brat / od brato-
vskih rok! / Koliko glav! / Koliko ran / vseokrog! / Kljuy, kljuy, črni
vran! / Oči iz jam! / Čreva na plot! / Krak-krak-krak!

Povzeto je v teh srhljivih, a le na prvi videz groboglobnih črnih stihih – Kljuy, kljuy, črni vran! / Oči iz jam! – vse dogajanje slovenske državljanske vojne. Pesem je sicer nastajala dobro leto prej, konec januarja leta 1944, in osnutki zanje kažejo, ob kako srhljivih spoznanjih slovenske bratomorije in v kakšnih velikanskih mukah liričnega pesnika, ki se mu stvarnost zdaj upira in izmika zdaj premaguje v svoji srhljivi epskosti.

[K]je leži mrtvak / vznak? / Glavo je dal / domobranec, partizan /
[tu domobranec, tam partizan] / mlad, mlad, mlad / zdrav, zdrav,
zdrav, / ta ustreljen, oni zaklan / je pal, / koliko ran, / koliko glav
/ sred poljan? – / Boj je čas: / obed čaka nas / krak krak krak [...]

Kljuy, kljuy, kljuy v oko / kljuy, kljuy, v oko, kljuy, / kljuy, kljuy črni
vran, / oči iz jam! / Čreva na plot! / Na pot, na pot!

[D]omobranec, partizan? – / domobranec? / zdrav, zdrav, zdrav
/ zdrav zdrav / brat, brat, brat / brat / pal. / od bratovskih rok /
koliko ran? / koliko glav / koliko glav / koliko ran / sred poljan?
/ vsenaokrog?

Na pot, na pot? / Boj je končan, / čas je čas, / obed čaka nas.

In v pesmi *Zlato jabolko*, prav tako objavljeni v pesniški zbirki *Zimzelen pod snegom*, nastala pa je dve leti prej, tj. 1943., v času, ko so nasilje okupatorjev, grozovitosti državljanske vojne in oblastna zvijača revolucije prehitevali eno drugo, pa je prerokovan tudi že končni krvavi izkaz tega bratomornega dogajanja, tega »Krak-krak-krak! / Oči iz jam!« in tega »brat / pal. / od bratovskih rok / koliko ran? / koliko glav / koliko glav / koliko ran / sred poljan? / vsenaokrog?«

In še.

Svobode naše jabolko se zlato / nam zakotalilo je v kri in blato, /
in preden spet zasije v čisti slavi, vsi bomo blatni, ah, in vsi krvavi.

V srhu in strahu so bili pisani ti stih. Oton Župančič, ki ga je Josip Vidmar označil za »visokega človeka«, literarni zgodovinar Anton Slodnjak pa je zanj rekel, da je »Kraftmensch«, je prihod partizanov v Ljubljano 9. maja 1945 pričakal v sanatoriju, kot so tedaj hotele govorice, kamor se je sicer zdrav starec dal hospitalizirati v upanju, da se bodo bolniki kosi revolucije lahko najdlje časa izmikali. Na balkon univerze, s katerega je dan zatem nagovoril partizansko vojsko, so ga, akademika, prignali tako, da so mu pokazali partizanovo puškino kopito. In prignali so ga zato, da bi partizanski vojski pokazal ono »jabolko svobode zlate«. In ga je. A svoboda, je dve leti predtem pisal Župančič, ostala bo, o tem ne gre dvomiti, je menil, najdražja svetinja Slovencev, a preden jo spet lahko ponosni dvignejo predse in visoko postavijo medse, zares grdo se bomo vsi, prav vsi, umazali, vsi, prav vsi, bomo oškropljeni od krvi Slovenca, brata. In tako se je tudi zgodilo.

Pesnik se svojemu deležu pri tem ni izmikal, tudi ga ni tajil, a nanj je klical še več krvi. Takole kliče v svoji, prav tako ikonični pesmi *Veš poet svoj dolg?*, nastali konec leta 1941 in prvič objavljeni anonimno, čeravno so menda vsi vedeli, čigava je, v ilegalnem glasilu OF z naslovom *Slovenski zbornik 1942*.

Veš poet, svoj dolg? / Nimaš več besed? / Kaj zagrinjaš se v molk?
/ Vrzi pesem v svet, / pesem za današnjo rabo: / vsi jo bomo pov-
zeli za tabo. / Vem, o vem svoj dolg / ... / boga gmajna, le vkup, /
le vkup, le vkup z menoj, / staro pravdo v mrak tulimo, / ... / Še bo
kdaj pomlad, / še bo napočil zor; / takrat volčji zbor / pojde lovce
klat / plani čez Savo, plavaj čez Dravo – / zob za zob in glavo za
glavo!

– »zob za zob in glavo za glavo!« – Oton Župančič do danes ostaja eno največji imen slovenskega pesništva in ena izmed korifej slovenskega nacionalnega diskurza, tak, kot bi gotovo vsaj potihem dejal sam, »ob kakršnih narod nanovo izmeri svoja bistvena vprašanja«. Mero je s svojimi verzi »zob za zob in glavo za glavo!« pesnik res dal svojemu narodu: »zob za zob in glavo za glavo,« to je zimzelen pod snegom, to zimzeleno pravilo življenja na življenje in smrt.

– »zob za zob in glavo za glavo!« – Da je Oton Župančič sam zase v krogu sebi najbližjih menil, kot je vedela leta kasneje povedati njegova soproga, da je ta misel pesnika nevredna, a da v časih, kakršni pač so, tj. v časih slovenske bratomorije, drugače ne more, je le opomba pod črto. Pesem je bila namreč postavljena v enega izmed stranskih oltarjev katedrale slovenskega komunističnega nacionalnega diskurza, kjer ostaja do danes. Pesem je, piše v svoji antologiji partizanske lirike z naslovom *Kako misliti partizansko umetnost?* Miklavž Komelj, »izraz popolne pesniške in svetovne idejne zavezanosti določenim zgodovinskim trenutkom in potrebam«, zavezanosti, kakršno so pred Župančičem bili izpričali, še piše Komelj, že le še Trubar, Prešeren in Cankar. A ob osebnih mukah in umetniških dilemah pesnika opominjajo besede Miklavža Komelja – njegove besede so preprost šolski primer poznega izraza slovenskega nacionalnega diskurza uporništva – najprej na to, kako ne misliti umetnosti. Komeljeve besede so tista druga solza, o kateri je češki pisatelj Milan Kundera ob neki priliki zapisal, da se človeku utrne, ko spozna, da se je prva solza že posušila. Druga solza je solza sentimentalnosti brez misli nad prej potočenimi prvimi solzami iz nezamisljivega trpljenja.

Edvard Kocbek je bil skoz in skoz človek prve solze, tudi leta 1975. In zato je moral biti njegov intervju v *Sinji knjigi* na predvečer spomina na zmago revolucije tolikšno nezaslišano izgovorjeno. Prvič se je zgodilo, da se je oblastnemu zdaj zamolčevanju zdaj zanikovanju revolucionarnega pokola postavila nasproti zahteva po priznanju pokola, zahteva, da se prevzameta odgovornost in krivda zanj, zahteva, da se prizna, da zimzeleno pravilo življenja »zob za zob in glavo za glavo« vselej pomeni smrt, da se pripozna, da je nevredno človeka in da nase vleče krivdo. Zahtevo je izrekel sopotnik revolucionarjev, vseh krvavih, človek, ki je imel pri revoluciji in njeni krutosti tudi svoj priznani nepriznani delež. V očeh revolucionarjev in komunističnih oblastnikov, ki so želeli še enkrat praznovati svojo zmago, je takšna zahteva morala biti nezaslišana.

Kocbekova beseda je bila *affront*. V očitni zadregi zamolčevani grozoviti revolucionarni oblastni ukrep, kar so poveljni poboji bili, je postala jasno in javno razglašena grozovita krivda oblasti v še večjo očitno oblastno zadrego. Vulkan se je stresel in razpršil je iz sebe žerjavico, da je razpokalo nebo revolucionarne katedrale nad Trgom revolucije in Spomenikom revolucije še preden sta bila trg in spomenik odprta oziroma odkrita. In razpokal je tedaj slovenski nacionalni diskurz revolucionarjev in komunistov. Potlej so ga lahko v svoji groteskni resnosti zares mogli zagovarjati le še politično in sicer slepi in slabovidni in plačanci.

Nekako tako je bilo tedaj tudi s slavlenci, revolucionarji, komunisti ali, natančneje, komunistično oblastno vrhuško na predvečer njihovega praznika. Toda, kaj naj pa bi? Izbrali so taktiko bega naprej. Na dan pred slavljem, torej 9. maja 1975, so izšli *Naši razgledi – Štirinajstdnevnik za politična, gospodarska in družbena vprašanja*, tedaj osrednje ljubljansko glasilo znanstvenikov in kulturnikov, ki so si bili blizu s komunistično oblastjo. Številka glasila je bila posvečena NOB, objavljeni so bili v njej članki o značaju in pomenu NOB v republikah in pokrajinah tedanje Jugoslavije, objavljena sta bila tudi razprava o partizanski risbi in še nekaj drugih priložnostnih zapisov. Uvodnik je napisal Metod Mikuž, tedaj profesor za polpreteklo zgodovino, kot se je menda rad izrazil na svojih predavanjih – prvi in menda prav edini svoje vrste na svetu –, na Oddelku za zgodovino Univerze v Ljubljani, v katerem je podal svoj pogled na stanje stvari njegovega sveta. Njegov pogled ali, bolje, njegova ocena bi na dan pred praznikom revolucije ne mogla biti bolj priložnostna: fašizem in »fašizem«, je trdil, še nista premagana, boj še traja, vse bolj in bolj silovit je, zdaj zdaj revolucija spet dobi svoj zalet, zdaj zdaj spet uspe.

Dejstvo je, da je fašizem in »fašizem« (lahko bi ga imenovali tudi drugače, imperializem in neokolonializem) temeljno nasprotje svetu brez strahu in tiranije in dejstvo je, da ta velika antagonija obstaja že kar se je začel človeški rod zavedati. [...]

Danes je to vprašanje [tj. vprašanje antagonizma oziroma neravnotežja med fašistično-»fašističnim« svetom in svetom, postavljenim na revoluciji in NOB] vsaj za zdaj rešeno. Tako ostaja še vedno upanje, da se hladna vojna ne more spremeniti v vročo, pa naj trenutno še tako kaže nanjo.

Če so se nekoč veliki trije [tj. ZDA, Velika Britanija, ZSSR] in fašistični blok bali ljudskih množic, saj bile med vojno oborožene, je fašizem in »fašizem« še vedno v velikem strahu, in to pred zmerom večjo enotnostjo teh ljudskih množic v čedalje večjem boju za svet brez strahu in tiranije.

S svojimi besedami o svetu brez strahu in tiranije se je zgodovinar najbrž želel navezati na besedilo Atlantske listine iz leta 1941, s katero sta ameriški predsednik Franklin D. Roosevelt in britanski premier Winston Churchill sklenila zavezništvo svojih držav v boju zoper fašizem oziroma nacistično tiranijo, kot je pisalo v Listini, in podala oris sveta po zmagi v tem boju, tj. sveta miru v svobodi brez strahu in pomanjkanja, »in freedom from fear and want.« Dobrih trideset let kasneje sta, navkljub svoji slavni zmagi, v zgodovinarjevih očeh ostajala »fašista« in med fašizmom in »fašizmom« je zgodovinar potegnil svoj praznični polpretekli enačaj.

Izostal pa je v tisti praznični številki *Naših razgledov* članek o slovenskem NOB, slovenskem partizanstvu. Namesto njega je uredništvo ponatisnilo Kocbekov intervju iz *Sinje knjige* – »ker sodi, da je prav, če so naši bralci neposredno in natančno seznanjeni s stališči Edvarda Kocbeka, kot jih razlaga in zagovarja danes!« –, in vnaprej repete ga je garniralo z uvodnim komentarjem, lepljenko sklepov oblastniških sredin in govorov komunističnih oblastnikov in zaključnim *Namesto epiloga*. Slednje je bilo pismo Toneta Fajfarja, Kocbekovega sopotnika, prav tako krščanskega socialista, ki je Kocbeku odsvetoval objavo intervjuja in ga opozoril pred posledicami, ki bodo, je pisal, takšne ali drugačne, »– ampak posledice bodo«.

Pismo je bilo zasebno, a objavljenega ga Kocbek – in enako bralci svojih *Naših razgledov* – ni mogel brati drugače kot odkrito grožnjo komunistične oblasti, »– ampak posledice bodo«. V njenih očeh se je Kocbek pač izneveril njeni resnici. Uredniški uvodnik k njegovemu intervjuju nosi naslov *Gre za resnico*. Resnica, kot so jo videli slovenski komunistični oblastniki, pa je bila naslednja.

V nekem pamfletu, ki je zagledal luč sveta v tržaškem Zalivu, pa je zapisano, da bi se moralo naše revolucionarno vodstvo opravičiti pred belogardistično emigracijo, ker smo uničevali fašistične izdajalce v času okupacije, v očiščevalnih akcijah naših varnostnikov v boju z banditizmom [...] Seveda tako ne bomo ravnali niti mi, ki smo stopili v jesen svojega življenja, niti mladi rod, ki prevzema zastavo naše revolucije, ker bi to pomenilo razorožiti naše ljudstvo.

Srhljivost teh vrstic je morala biti neznosna. »Očiščevalne akcije« je bila namreč šifra za grozodejstva onkraj moči človeške predstave, »varnostniki« šifra za rablje revolucije znotraj skrajnega človeškega zla, »fašistični izdajalci« šifra za vse nasprotnike revolucije, »mladi rod« šifra za nič, saj leta 1975 menda res nihče več ni zares prevzemal »zastave naše revolucije«. Nič, kar je trdilo besedilo *Gre za resnico*, ni bilo res. A saj ni šlo za to, da bi bilo kaj res. Šlo je za resnico, oblastno resnico, oziroma, natančneje, oblastni diskurz o oblastni resnici. Šlo je za to, da se ga še enkrat obrani in še naprej vzdržuje v polpreteklem času z videzom neskončnosti. In še, *apropos* »sovražna gonja zoper našo socialistično samoupravno stvarnost,« kot je pisalo, tj. mnoge raznolike kritike jugoslovanskega ustavnega oziroma političnega reda, predvsem pa gospodarskega reda, ki je tudi že začel cel razpadati.

Pri tem je močno aktivna belogardistična emigracija, ki išče pri nas odzive na svoja gesla bodisi o političnem pluralizmu ali o slovenski spravi, to je spravi z belogardisti. Temelj za to »spravo« naj bi bila obsodba politike komunistov med narodnoosvobodilno vojno in izenačevanje borcev za osvoboditev z narodnimi izdajalci. Govore o žrtvah nasilja in zakrivajo dejstvo, da so eni padli za ohranitev in osvoboditev naroda, drugi kot narodni izdajalci. [...] Radi bi zmanjšali zasluge partije za združitev vseh sil v slovenskem narodu, ki je bil tedaj razkosan, za njihovo usmeritev v boj za jasne družbene smotre.

»Naša revolucija utira nova pota in s sebi lastnimi demokratičnimi in humanimi rešitvami vznemirja svet ter ruši obstoječe neenakopravne odnose med ljudmi, državami in narodi,« je še stalo v uvodniku z naslovom *Gre za resnico*.

Res pa je bilo tako, da tedaj revolucija slovenskih komunistov ne na ravni diskurza ne sicer ni utirala prav nobenih novih potov več, rušila ni nič več drugega ali drugačnega, kot le še sebe, in sveta ni vznemirjala z ničimer drugim nič več, kot le še s svojimi stranpotmi, prehojenimi že večkrat.

In vendar je šlo za resnico, tj. komunistično resnico, za komunistični nacionalni diskurz, ki pa je tedaj že ves razpadal v vsej svoji neprepričljivosti, kakor je že prepričljivo razpadala vsa živeta komunistična stvarnost. Razkorak med neprepričljivostjo diskurza in prepričljivostjo stvarnosti je bil čedalje manjši, ni ga bilo mogoče več tajiti, kakor tudi ni bilo mogoče več ne tajiti ne zamolčevati, da oboje stoji, med drugim, na oni kripti, z enajstimi zidovi zazidanimi.

Pri vsem tem je imel Edvard Kocbek najmanjši delež. In vendar je imel največji delež, saj je izrekel neizrekljivo. In to na predvečer praznovanja okrogle obletnice zmage revolucije. Zadrega je bila velikanska. V tej veliki zadregi so bili izstreljeni vsi tisti slepilni naboji *Nasih razgledov* v obrambo revolucije in opravičevanje njene krutosti, njihov učinek je bil namreč ničelni. Oglasiti se je moral, je menil, tudi Josip Vidmar, tedaj predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ki je ešofirano ponovil svojo oceno Kocbekove zbirke novel *Strah in pogum*, napisane slabe četrto stoletja prej – ocena je bila najboljša, je pisal, kar jih je kadar koli napisal –, namreč, da je enačenje žrtev partizanov na eni in belogardistov na drugi strani nevzdržno, zavržno, še več, perverzno.

Takole je tedaj, leta 1952 v prvi številke revije *Novi svet* – *Novi svet, nota bene* – pisal Josip Vidmar ob Kocbekovih novelah.

V noveli *Ogenj* govori belogardistični ovaduh svoji na smrt obsojeni žrtvi: »Pravim ti, da si ena izmed žrtev, ki jih človeštvo skupno daruje, da se reši in odreši. Morda si želim tvojo smrt kakor tvoji prijatelji. In obratno, tvoji prijatelji te darujejo in žrtvujejo prav tako kakor jaz. Med njimi in nami ni razlike ... Bilo je slišati dihanje dveh izmučenih bitij.« Dve izmučeni bitiji! Zlo je dobro, dobro je zlo, vsi smo izdajalci, med partizani in belogardističnimi ovaduhi ni razlike, zakaj vse kar se zgodi, se zgodi zato, da se more dopolniti poslednje. Tako tedaj krščanski ljudje s Kocbekom vred izpolnjujejo zgodovino z nje preraščanjem. To je popolna moralna anarhija: hujše, popolna negacija morale sploh. Popolna negacija zlega in tudi dobrega, a za dobro se moraš vendarle boriti s takimi spoznanji v svoji zavesti.

Slabe četrto stoletja kasneje je svojo oceno, se razume, da z drugimi besedami, ponovil, in se pri tem skliceval na »visoko gospo,« je pisal, »ki ji nikoli nisem ne hotel ne znal odreči popolne pokorščine – literarno resnico.« A Vidmarjeva literarna resnica je bila, kot sicer izhaja iz njegovih spisov tistega njegovega časa, ko je bil akademski oblastni rekvizit, najprej oblastna resnica. Ali rečeno drugače, oblast je bila, tudi zanj, oblasti vselej servilnemu možu z machiavelistično prefinjenostjo, kot ga je označil Kocbek, edina resnica ali, vidmarjansko manierirano rečeno, gospa Oblast je bila ves njegov res ali, bolje, vsa njegova resnica ali, bolje, Resnica.

Oblast pa je in dokler je, moj bog, bo zmeraj pač oblast. / Lovi zvezde, če jih moreš! Zidaj svet na novo, če ga moreš! / Zvezdo uloviš: pri priči bo izgubila svoj sijaj, / nov svet sestaviš, sesul se bo pod težo najbolj črne zmede. / Naj zvezda sije, kot ji je všeč, in svet naj hodi svojo pot / brez naših šibkih in nerazumnih rok! / To je dokaz resnice, kraljična, to je trdna stvar: / Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.

To so beseda Teresiasa iz drame *Antigona* Dominika Smoleta, ki jih modri slepec nameni Ismeni in Haimonu, sorojencema Antigone. Smoletova *Antigona* je nastajala koncem petdesetih let in je bila krstno uprizorjena leta 1960 na *Odru 57*, v drznem avantgardnem gledališču, v isti sezoni je bila uprizorjena še v Drami slovenskega narodnega gledališča Maribor in Drami slovenskega narodnega gledališča Ljubljana. Drama je sicer zasnovana kot mitološka in onkraj vsakega časa, zasnovana pa je tudi – in tako najprej – kot kritika despotske oblasti.

A tako sodobniki kakor kasneje literarna zgodovina so v njej videli parabolo o slovenski državljski vojni. V nekdaj na smrt sprtih in sedaj mrtvih bratih Polinejku in Eteoklesu so videli personifikaciji nepomirljive idejne in ideološke razklanosti Slovencev, Antigonina zahteva, da se pokoplje oba, pa jim je bila jasna aluzija na slovenske nepokopane mrtvece, tj. žrtve poveljnih pobojev oziroma, rečeno s Pahorjevo besedo, pokolov. Da sta sprta brata mrtva, da v njiju ni več nič življenja, da v drami *Antigona* Antigona ne nastopi – njena zahteva po pokopu brata Polinejka je izrečena po stranskih ovinkih človeške šibkosti in ne, tako kot pri Sofoklesu, v visoki etični drži človeške moči –, je briljantna dramatična gledališka figura, ki je obenem kar najbolj vesten posnetek tedanjega slovenskega stvarnega sveta: po naši smrti smo vsi le še mrtvi, o nas morejo kaj reči le še brez nas naši, ki pa so tudi sami že živi mrtvi. Dramatična gledališka figura je briljantna, gledališče se stvarnosti ni moglo bolj približati, več gledališče ne zmore. V Smoletovi *Antigoni* je mojstrsko skicirana slovenska groza druge polovice 20. stoletja. Smoletova *Antigona* je spomenik slovenske razklanosti.

Slovenska razklanost je dobrih petdeset let kasneje dobila še en spomenik, namreč Spomenik žrtvam vseh vojn, postavljen ob Kongresni trg v Ljubljani poleti leta 2017. Pobudnica zanj je bila Spomenka Hribar, ki se je v svojem eseju

Krivda in greh, objavljenem v Kocbekovem zborniku iz leta 1987 – zbornik je bil sicer pripravljen za tisk že tri leta prej, a je cenzura to preprečila –, glasno zavzela za priznanje krivde za poveljne poboje, poboje videla tudi kot greh in s svojimi razmišljanji intonirala diskurz o slovenski narodni spravi, ki do danes ni izgubil ne svoje vsakokratne moči ne svojega vsakokratnega pomena. K njenemu eseu se v nadaljevanju še vrnemo.

Spomenka Hribar je tedaj predlagala, naj v središču Ljubljane stoji obelisk, ki naj priča »o tragediji majhnega naroda, ki je v boju za svoj obstoj po nedoumljivi človeški usodi postal obenem svoj lastni krvnik in kaznovalec«. In na njem naj stoji napis *Umrli za domovino*. Dobrih dvajset let kasneje, leta 2010, je bila res oblikovana skupina za postavitve takšnega spomenika, vodila jo je prav Spomenka Hribar, ki pa je še pred objavo nagradnega natečaja skupino vsled nesoglasij v njej zapustila. Leta 2013 je bil nato vendarle objavljen nagradni natečaj, na katerega je prišlo enainštirideset elaboratov, izbran in nato izveden je bil slednjič predlog arhitekturnega ateljeja Medprostor, skupine mladih arhitektov pod vodstvom Roka Žnidaršiča, dotlej v krogih arhitektov poznanih predvsem po prenavljanju starih kmečkih domačij in mestnih vil, gradnji novih vil v hribih ter urejanju mestnih ulic in obrežij, prenovili so bili dotlej tudi že lutkovno gledališče v Mariboru. Kontrast z izborom predloga za Spomenik revolucije bi skorajda ne mogel biti večji. Tedaj so se naročniki odločili za umetnost izkušenega slavnega kiparja, tokrat so stavili na sproščeno mladostno umetnost možnega v prostoru.

Postavljena sta bila dva dvajset metrov visoka monolita, v njunem betonu so kamni in pesek iz slovenskih rek, različnih dimenzij sta, naj je sonce, naj megla, naj je noč, naj dan, zdi se, da sta bela kot pomladni sneg v popoldanskem soncu. »Spomenik je oblikovan kot dialog dveh različnih, vendar enakovrednih subjektov. Dva različna zidova sta enakovredna po višini in volumnu, torej masi in velikosti. Enotna sta v materialu in obdelavi, najtesneje pa sta povezana v temeljih, s skupno nosilno ploščo. Pa vendar ju v prostoru dojemamo popolnoma različna, vizualno vedno samostojna, neodvisna, v svojem bistvu pa sta zavezana sobivanju, strpnosti in sožitju,« je ob odkritju spomenika razlagal eden izmed arhitektov, Rok Žnidaršič. Ploščad spomenika je »oder«, je še razlagal, »posvečen prostor sprave«. »Celoto je mogoče dojeti šele s sprehodom skozi pietetni prostor. Zasnova je zavestno očišna bogatega likovnega izraza, njena vrednost se izkazuje v simbolnem sporočilu. Naš namen je bil poiskati takšno pripoved in elemente za oblikovanje obeležja, s katerimi bi se lahko

poistovetilo čim več državljanov in bi hkrati s svojo nevtralnostjo in simbolnim sporočilom presegel čas.«

Čas naj je presegal tudi napis na stranici ploščadi spomenika, obrnjene proti parku Zvezda, namreč Župančičevi verzi.

Domovina je ena / nam vsem dodeljena, / in eno življenje / in ena smrt.

Verzi so bili sicer napisani za grobnico narodnih herojev, o kateri smo pisali zgoraj, na njej sta sicer še dve kitici.

Svobodi udani / za borbo smo zbrani, in kaj je življenje, / in kaj je smrt? / Bodočnost je vera! / Kdor zanjo umira, / se vzdigne v življenje, / ko pade v smrt.

Spomenik ni dosegel nobenega svojih namenov, nobenega sporočila ne arhitektov ne pesnika slovenska ne kritiška ne laična javnost ni mogla ali želela razumeti, ne poziva k veri v bodočnost, ne želje udanosti svobodi, ne priznavanju ene domovine vseh. Odkritje spomenika je pospremil vihar jedkega omalovaževanja in strupenega podcenjevanja, na bele betonske površine, ki s svojo estetiko praznine razpirajo prostor za slikanje kar najbolj različnih podob domovine in vere v bodočnost in svobode in življenja, se je v različnih besednih tehnikah nižjih jezikovnih leg slikalo eno samo besedo – smrt. A žalovati ni zmožel nihče. Nihče se ni mogel spraviti ne s preteklostjo, ne s spominom nanjo, ne z drugim in drugačnim, ne s samim sabo. In zato tudi ni mogel žalovati.

To ne sme presenečati. Tako naročniki spomenika kakor njegovi arhitekti in vsi, ki so pred njim stali, so spregledovali dejstvo, da je »slovenska sprava« vse od svoje idejne in politične kompozicijske zasnove sredi 70. let prejšnjega stoletja kobekovsko razklana v dva žalna speva ali pravna diskurza: pravni diskurz zmagovalcev, ki se ne morejo spraviti s končno tragično ceno svoje zmage, ki je bila smrt Slovenca brata, in pravni diskurz poražencev, ki se ne morejo spraviti s končno tragično ceno svojega poraza, ki je bila smrt Slovenca brata. »Ceno plačaj ti!«, si drug drugemu vpijeta pravna diskurza. In odgovor je vedno lahko le »Ne!«

Takšna je bila tedaj in je do danes slovenska žalna, pravna liturgija. Spomenik, kakršen je, ji ni ustrezal, ni ji mogel ustrezati. Da bi bil odgovor lahko drugačen

in s tem žalen in spraven, bi se bilo prej potrebno spraviti s spoznanjem o vsem tem in s tem s spoznanjem o sebi, tj. spoznanjem o človeku, in s sabo. Ali pa vse pozabiti. Ali pa se vsaj odpovedati sli oblasti nad spominom.

Slednje je gotovo najtežje. Oblast je namreč beseda, ki jo razume vsakdo, je v svoji drami *Hlapci* pisal Ivan Cankar. Spoznanje je brezčasno. In tako tudi ne sme presenečati, da je bila *Antigona* leta 1960 kot noviteta v isti gledališki sezoni kar trikrat preigrana na osrednjih slovenskih gledaliških odrih, kar je edinstven primer v zgodovini slovenskega gledališča. *Antigona* je povzemala bistvo časa, v katerem je nastala. In bila je razglas tedanje oblasti, komunistične oblasti. Še več, bila je razglas vsakršne oblasti.

Oblast pa je in dokler je, moj bog, bo zmeraj pač oblast. [...] Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.

»Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.« – S pogledom na fresko *Zgodovina Slovencev* in portal palače Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije, o katerih smo pisali zgoraj, že lahko rečemo, da je Smoletova *Antigona* tisti drugi del komunističnega oblastnega nacionalnega diskurza, ki je v palači oziroma na njej izostal: Smoletova *Antigona* je dramatična upodobitev slovenskega *Tyrannides*, slovenskega despota, je alegorija slabe komunistične vladavine. »Nič navdušujočega. Vse življenje, prevsem pa delo posameznika, je ves čas napadeno. Niti enega dneva notranje svobode nismo doživeli. Zato, da se oblastniki ne bi slabo počutili?,« je v svoji oporoki, dobri dve desetletji za trikratno premiero Smoletove *Antigone*, pisal Vitomil Zupan. In v svojem zadnjem, posthumno izdanem delu z naslovom *Apokalipsa vsakdanjosti*, ki je njegov življenski obračun, je zapisal: »Pripadam prvi generaciji, ki je okusila totalno razočaranje: porojena je bila v občasju vere v napredek, v znanost, v zmago dobrih idej, v dokončno ureditev sveta. Razvijala se je skozi vrsto najhujših razočaranj – in kam je prispela? Semle. [...] Dolgčas, suženjstvo.«

Ko je ob svoji sedemdesetletnici in na predvečer obletnice zmage revolucije Edvard Kocbek dal objaviti svoj intervju z Borisom Pahorjem v *Sinji knjigi*, je bila njegova zahteva po javnem priznanju krivde za poboje oziroma pokole nasprotnikov revolucije – ali pa le naključnih izgubljenec v času – uperjena prav proti temu slovenskemu *Tyrannides*, »demonu uničevalcu«, kot se je

sam izrazil, in njegovi »ostudni bojazni pred nasprotnikom«, njegovemu zaničevanju in uničevanju življenja človeka, njegovemu »Človek je nič: »[N] obene veljavne teorije [ni],« je govoril Kocbek v intervjuju, »ki bi pavšalno določala žrtve svetovno zgodovinskega poslanstva in abstraktno razpolagala s smrtjo sočloveka.« Kocbekova beseda na njegov praznik in praznik revolucije je bila, vidimo, beseda zoper tirana revolucije. Bila je beseda zoper tiranski revolucionarni dolgčas in komunistično suženjstvo, če uporabimo Zupanove besede. In bila je beseda zoper prav tako dolgočasno in tiransko zimzeleno pravilo življenja »zob za zob in glavo za glavo«, pravilo, ki vedno pomeni le eno samo – smrt. Ob takšni smrti nihče ne žaluje.

Dvakrat praznična je bila torej Kocbekova beseda. Bila je beseda ob njegovem prazniku, jubileju, in ob prazniku, obletnici, revolucije. Dvakrat praznična je bila beseda, a prav nič slovesno vznesena. Prav nasprotno. Rekviem je bil za komunistični revolucionarni diskurz, rekviem za življenje v oblastni laži, pod katero je človek nič. Bil je rekviem za to, da bi človek lahko bil vse, svoboden, živ.

A komunistična oblast je nasproti Kocbekovemu rekviemu postavila igranko z naslovom *Gre za resnico*. Ob odkritju Spomenika revolucije leta 1975 sta si torej nasproti stala rekviem na svobodo človeka in njegovo življenje, tako na eni strani, in resnica za ljudi, ki niso nič, na drugi. Nasprotje je bilo nevzdržno, a še vedno je bilo nevarno, Kocbeka je še enkrat strlo. »Ti si že fejš fant, ampak objektivno si nevaren,« je Edvarda Kocbeka še v partizanskih časih potrepljal po rami prvi izmed slovenskih revolucionarjev, Boris Kidrič. Kaj so hotele reči te kot da prijateljsko zabavljaške, a potuhnjene, grozljive in grozilne besede, ki kot da imajo vonj po novembrskem listju in kot da so iz šilca? Kaj je Boris Kidrič s temi besedami pravzaprav hotel, kaj je storil? Tudi besede so namreč dejanje.

Ali vprašano drugače, v čem je bila Kocbekova objektivna nevarnost, kot mu jo je oponesel Kidrič? Edvard Kocbek je bil tvorec slovenskega nacionalnega diskurza, ki je bil revolucionarnemu diskurzu slovenskih komunistov nasproten, z njim nepomirljiv, vse drugače, kot je menil Kocbek, njemu onkraj svojega časa nadkriljiv, naj pred poglavjem naših razmišljanj, ki sledi, odgovor izdamo vnaprej.

V.

Brez smisla kakor dež, ki moči kamen,
le smer vem kakor on, nevzdržno k tlom.
Brez sile sem kot ugašajoči plamen,
kot po nevihti zadnji, daljni grom.

Plešoče kretnje, srečni čas soglasja,
ostrine misli, jasne kakor vir,
razteklo se je v mraku dolgočasje,
vsak gib ugasnil v dolg, utrujen mir.

Le eno mi je še zvesto ostalo: –
ne, nisem sam šel to brezciljno pot,
življenje vse se ni rešiti znalo,

z menoj v pogubo pada ves moj rod,
čakanje vdano nas je pokopalo,
Duh, ki oživlja, več ne veje tod.

Avtor tega soneta je Jože Kastelic, klasični filolog in arheolog, ki si je v vihras sredi druge svetovne vojne znal najti dovolj notranjega miru, da je napisal svoj izvrstni doktorat o antičnih prvinah v opusu Franceta Prešerna, po vojni pa je postal najprej emblematicni ravnatelj Narodnega muzeja v Ljubljani in nato legendarni profesor na ljubljanski Filozofski fakulteti, ki do danes ostaja v govoricah, polnih občudovanj in čudenj.

Objavljen je bil njegov sonet leta 1938 v reviji z naslovom *Dejanje – Mesečnik za gospodarstvo, kulturo in politiko*, da bi povzel razpoloženje skupine intelektualcev tedaj mlajše generacije, zbranih okrog revije, intelektualcev različnih provenienc, ki pa so jih vse družili ideja krščanstva, iskanje življenja v svobodi in demokraciji ter – iskanje pojma slovenskega naroda, in času primernih idej za njegovo življenje v svobodi. Njihovo razpoloženje je bilo *parterre*, bi lahko rekli ob Kastelčevem sonetu, slovensko življenje se jim je kazalo brez vsake moči – »Brez smisla kakor dež, ki moči kamen, / le smer

vem kakor on, nevzdržno k tlom. / Brez sile sem kot ugašajoči plamen / [...] v mraku dolgočasje« –, nad slovenskim življenjem se je pel le še »dolg, utrujen mir«, Bog se je že obrnil stran od takšnega življenja brezciljnih robotih razprtij – »srečni čas soglasja [...] / ugasnil v dolg, utrujen mir« – v neznosnem čakanju – »Duh, ki oživlja, več ne veje tod.« –, a prav vsak je že nosil svoj delež pri svoji pogubi in pogubi svojega naroda – »življenje vse se ni rešiti znalo / [...] z menoj v pogubo pada ves moj rod.«

Le še huje je lahko, če ne storimo ničesar, so menili. In da bi v brezsmiselnem besnenju časa, kot jim je tekel oziroma se jim je napovedoval, od svojega naroda odvrnili njegovo in svojo sicer gotovo pogubo, so ustanovili revijo. *Dejanje* je intoniral njen urednik Edvard Kocbek s kratkim esejem z naslovom »Slovenski človek«. V njem, v krstni številki revije *Dejanje*, slovenskemu človeku odčita nesposobnost dejanja, še več, zaradi njegove odtujenosti stvarnemu življenju nesposobnost biti – človek. »Vprašanje človeka je najvažnejši del slovenskega vprašanja,« je tedaj pisal Kocbek.

In nadaljeval je.

Ko spregledujemo tragični razpor med slovenskim človekom in življenjem, med njegovim osebnim zadržanjem in resničnostjo, izražamo v prvi vrsti željo, da bi Slovenci zaupali v življenje in si ustvarili svetlo razmerje do njega. Dokler ne bomo z obema nogama stali zaupljivo na tej zemlji, zakoreninjeni v svoji resničnosti, ne bomo obvladali sil tega sveta. Niti kot osebe niti kot narod ne pridemo do svojega smisla, če se z vsemi svojimi tipalkami ne razrastemo široko po svojem živlenskem prostoru.

[...] Ko se nam ne bo več mudilo iz časnosti, marveč bomo ostali v njej zaradi pomembnosti tega življenja, bomo položili temeljni kamen uspešnemu slovenskemu dejanju. Kadar bo človek v Slovencu premagal svojo svetobežnost in prerasel bojazen z junastvom, bodo družabne, kulturne in politične dolžnosti postale ponosne pravice neugonobljivih ljudi. Slovenec mora postati predvsem notranji silak.

Hočemo suverenega slovenskega človeka, ki mu bo notranja svoboda pogoj zunanje svobode in zunanja svoboda plačilo notranje

svobode. Kadar pa so suvereni njegovi člani, je slej ko prej suveren tudi narod sam. In četudi ga stiskajo še taka nasilja, ga ne bodo nikdar oslabila ali uničila.

In ko se je nekaj let kasneje začela druga svetovna vojna, za katero je verjel, da je »tisti veliki voz, ki so se vanj zavezala vsa večna in časna vprašanja,« je Kocbek v njej videl poziv in priložnost, da, »stopi[mo] neustrašeno v areno življenja, kjer se ne odvija le borba med novim in starim družbenim redom, ampak tudi borba med duhovnim suženjstvom in duhovno svobodo«. In verjel je, da revolucija ne prinese le novega družbenega reda in duhovne svobode, temveč gotovo vzpostavi »človeško veličino«, tudi z nasiljem, ki ga blagoslavlja bes in Prav. Bes je tedaj Kocbekova vera in njegov Prav je njegov bog. Nekaj let kasneje, junija 1942, ko sta svetovna in slovenska vojna že na vso silo bobneli in na vso grozo besneli za svoj pravkaršnji Prav v svojem brezčasnem Narobe, je v listu z naslovom *Slovenska revolucija – Glasilo slovenskih katoličanov v OF* Edvard Kocbek razglasil, da se pravkar iz največje narodove stiske dviga narodovo največje upanje, ki je v tem, da preživi in obenem doseže enakopravnost z drugimi narodi, OF pa da ima za svoj »cilj osvoboditev in združitev vsega slovenskega ozemlja, popolno osamosvojitve slovenskega naroda, njegovo povezovanje z ostalimi narodi ter izročitev oblasti ljudskim silam«.

Kaj naj bi ljudske sile bile in kakšna naj bi bila njihova oblast, iz Kocbekovih tedanjih kasnopomladnih premišljevanj ni mogoče razbrati, najkasneje od t. i. Kočevskega zbora odposlancev slovenskega naroda dobro leto kasneje, oktobra 1943, pa je bilo pozornim bralcem znamenj časa lahko že jasno, kdo to niso, namreč slovenski komunisti, vedeli pa so lahko tudi, kakšna je njihova oblast, namreč brezmejna. Makso Šnuderl, pravnik, partizan, po vojni rektor ljubljanske univerze in njen *doctor honoris causa* in akademik, ki se je zbora v Kočevju udeležil, ga je v svojem dnevniku opisal, kot lahko povzamemo njegove dnevniške zapiske, kot en tak semanji dan na grobo.

Zvečer smo se spet odpeljali v Kočevje nazaj na sejo. CK [Centralni komite Komunistične partije] je skupaj in vodi vso stvar. Mi smo bolj medvedi, ko nas vodijo po svetu. Vse delo in iniciativo ima KP [Komunistična partija], ki pa tudi ne pusti nikogar zraven. Prav, saj so sposobni in to vsak dan dokazujejo.

In vendar se pojavljajo tudi kritične misli o našem zboru. Se vidi, da so komunisti precej režirali, zlasti so bili medklici organizirani s klakerji.

Kako so bile izvedene volitve, mi ni znano. Ali so se jih udeležili tudi drugi, ki niso za OF, in koliko je bilo svobode pri postavljanju kandidatov. [Da je bilo kaj svobode, vedel bi.] Vsekakor so volitve z vzklikom premalo demokratične, ker ni varovana tajnost.

Kočevski zbor je bil, skratka, komunistična šarada demokracije – Šnuderlova parabola o medvedih je v opisih t. i. narodnoosvobodilnega boja pod vodstvom slovenskih komunistov edinstvena –, ki je v svoji dramaturgiji gledališča na zeleni trati imela dvakratni učinek, najprej učinek bolj ali manj glasnega zanosa na eni, partizanski, strani, in nato učinek bolj tihega kot manj glasnega strahu na vseh drugih mnogih straneh.

Kocbek je bil na prvi strani, njegova revolucionarna premišljevanja pa so bila *Betrachtungen eines Unpolitischen*, tj. Premišljevanja nekoga, ki ni za politiko, če si izposodimo naslov premišljevanj Thomasa Manna iz let med prvo svetovno vojno, v katerih se je zavezal – podobno kot kasneje Kocbek, le da ta seveda pri Slovencih – iskanju t. i. nemške posebne poti, »*Deutscher Sonderweg*«, posebne poti v moderni čas, in v njih utemeljeval svoj pogled na nemštvo, *Das Deutschtum*, vobče. Nihče ga tedaj ni želel ne mogel razumeti, enako kot ne kasneje Kocbeka: *Betrachtungen eines Unpolitischen* so najbolj politično profiliran Mannov spis, ki pa je bil svojemu času neprimeren.

Vzporednice med njim in Kocbekom je sicer mogoče potegniti tudi za čas med drugo svetovno vojno. Tudi tedaj sta se oba obračala vsak na svoj narod, Mann v seriji radijskih govorov z naslovom »*Deutscher Hörer*«, tj. Nemški poslušalec, Kocbek pa s serijo svojih *rêveries* revolucije, revolucionarnih sanjarij, v listu *Slovenska revolucija*, ki bi jih lahko vse strnili pod naslov »Slovenskim katoličanom«.

Kaj prvi pogoj pravega revolucionarja sploh?

Prvi pogoj pravega revolucionarja je ta, da pretrga s starim redom in svetom odločno in popolnoma, to je na celi črti.

V naravi revolucionarnega nastopa je najprej to, da mora nosilec in izvrševalec revolucije imeti pred očmi kot stalni cilj določen

zgodovinski uspeh. Nobena človeška revolucija se ne sme omejiti le na duhovno preobrazbo človeka, če noče biti nezvesta svojemu času in njegovim razvojnim zahtevam. Ni namreč zvestobe človeku brez zvestobe njegovemu času in prostoru. S tem pa je združena druga stran revolucionarnosti: napor po zgodovinskem in družbenem uspehu se morajo vezati s skrbjo po človeškem pričevanju.

Če je kristjan res revolucionar, potem ustvarja skladje med cilji, ki jih človeštvu postavlja zgodovinski razvoj, in med cilji, ki jih človeštvu postavlja krščansko razodetje. Ubranost časnih in večnih ciljev mora kristjanu dati moč, da lahko brez notranjega nemira izvrši silovite spremembe v družbi in da obenem odpre v sebi studence vere, ljubezni in ustvarjajoče razumnosti, da stori drzen korak dalje v odkrivanju božjega in človeškega duha.

Krščanski revolucionar mora vzeti človeka kot celoto in se postaviti na temelj človekove narave. Slehernega človeka je smatrati za osebno bitje, za tabernakelj Boga, ne le za prvino nekega števila ali za del neke količine.

Revolucionar predstavlja jasno plast človeštva, za njim stoji resnica njegove dobe, podpira ga moralna plat človekova, spoznanje o družbi, ljubezen ponižanih in razžaljenih.

Revoluciji bomo služili le takrat, če bomo najprej pretresli in prečistili sebe.

Revolucionarnost ne sme nikomur služiti kot pretveza ali nadomestek njegove človečnosti. Revolucionar mora nasprotno stremiti za tem, da bo njegova revolucionarnost obstala družbena oblika tiste duhovne silovitosti, ki je lastna slehernemu zdravemu in razgibanemu človeku.

To so odlomki iz Kocbekovega spisa »O kristjanu revolucionarju«, objavljenem v *Slovenski revoluciji* oktobra 1943. »Revolucionarnost ne sme nikomur služiti kot pretveza ali nadomestek njegove človečnosti,« je misel, ki je bila tedaj vsem vobče in kasneje njemu samemu posebej usodna. Edvard Kocbek

ni bil nepolitičen človek, vse drugače kot so ga tedaj in vsa desetletja njegovega življenja ocenjevali tako na komunistični kakor tudi na katoliški strani. Bil je »fejst fant«, kot ga je presodil Boris Kidrič, in prav zato »objektivno nevaren«, kot so vedeli vsi njegovi ene in druge strani. Edvard Kocbek je bil političen človek *non plus ultra*, kot bo še pokazal slovenski čas, kot bomo slednjič lahko videli.

Revolucionarna rešitev vprašanja človeka bi bila, torej, sledeč razmišljanjem Edvarda Kocbeka tako pred vojno, kakor tudi med njo, obenem rešitev slovenskega vprašanja, tj. vprašanja o slovenskem času in slovenskem svetu ter slovenskem človeku v času in svetu. Bila bi rešitev vprašanja o usodi slovenskega človeka: »Človek oblikuje svojo usodo le takrat,« je ob revoluciji, ki se je napovedovala in ga je tako zelo navduševala, ga obenem težila in strašila, razočarala in slednjič razrvala, pisal Edvard Kocbek, »kadar se izpostavlja in bori.«

Ali še drugače, rečeno v kocbekovski revolucionarni zanesenosti, ki ni brez patosa, šele ko postane človek dejanja, postane človek »zgodovinski človek.«

A da bi slovenski človek lahko postal »zgodovinski človek«, bi moral najprej vedeti, kdo je. In moral bi vedeti, kaj je slovenski narod. In prav iskanju odgovora na to vprašanje je bila namenjena vrsta razprav in esejev *Dejanja*, še več, dejavnemu iskanju dejavnega odgovora na to vprašanje je bilo posvečeno vse *Dejanje*. Najbolj odločno, jasno in artikulirano sta za to stvar zastavila svoji peresi Edvard Kocbek in Bogo Grafenauer. Slednji je bil tedaj še mlad zgodovinar, zaposlen s študijem zgodovine slovenskih kmečkih uporov, ki jim je posvetil svojo doktorsko disertacijo, dokončano med vojno, disertacija ostaja do danes temeljno delo za študij te problematike. Bogo Grafenauer je bil na vse strani razgledan človek ostrega uma. Po vojni je postal profesor za slovensko srednjeveško zgodovino na ljubljanski Filozofski fakulteti strašnega spoštovanja, bil je *grand maître* slovenskega povojnega zgodovinopisja, akademik, a preizkušnjo akademskega časa sta prestali le dve njegovi študiji, tj. študija o pokristjanjevanju Karantancev in študija o ustoličevanju koroških vojvod, študija o kmečkih uporih tudi ostaja dragocena. Kot da ga je bil, skoz in skoz Slovenca, utišal slovenski čas po vojni. Tudi zanj, enako kot za, denimo, Kocbeka, kot smo videli, in Vitomila Zupana, kot smo tudi videli, je bil to čas nesvobode.

A čas nesvobode mu je bil tudi čas, ko je pisal za *Dejanje* razprave o slovenskem mednarodnem položaju, nasilju, fašizmu ter slovenskem narodu

in svobodi. Prav svoboda, je pisal za *Dejanje* leta 1939, je tisti »en sam končni cilj političnega življenja«. V tem besedilu z naslovom »Slovenska svoboda« je analiziral razloge slovenske nesvobode in pogoje za slovensko svobodo. Prvi pogoj zanjo je, je menil, slovenska avtonomija, beri slovenska državnost, in drugi pogoj mu je bila slovenska enotnost.

V tako nevarnih časih, kakor jih preživljamo, [more slovenskemu narodu prinesiti rešitev] samo strnitev vseh narodnih sil in vrednot, ki so v slovenskem narodu. Samo skupna odgovornost, ki bo onemogočila take strastne borbe, kot jih doživljamo, bo omogočila stvarno, resnično plodno delo na vseh straneh, delo, ki se bo oziroma na vse narodne interese in ne le na interese posameznih strank ali celo še ožjih skupin v teh strankah.

V predavanju z naslovom »Slovensko vprašanje«, ki ga je imel v začetku avgusta istega leta v Bohinju, kjer so se na simpoziju zbrali člani Slovenskega katoliškega akademskega društva Zarja in medse povabili tedaj najodličnejša imena slovenskega akademskega in literarnega življenja – predavanja so pred številčno mlado množico, ki se je posedla v travo, med 7. in 12. avgustom potekala v pravljico lepi alpski idili pred cerkvico svetega Janeza s pogledom na jezero in vršace –, je pogoja avtonomije in enotnosti dopolnil s še enim pogojem, tj. demokracijo.

Da bo diferencijacija [tj. razlike med Slovenci] sama na sebi ostala, je gotovo. Zavirati jo s kakimi totalitarizmi imam za napačno že zato, ker me zgodovina uči, da so si pridobili Slovenci vse svoje največje pridobitve v znamenju demokracije in njenega življenja.

[...] Slovensko vprašanje je danes, ko smo razdeljeni z državnimi mejami, kljub majhnosti našega naroda že po svojem bistvu mednarodno vprašanje. Obsega pa v jedru le dva problema: kako doseči čim večje zunanje zblizanje danes ločenih delov in kako dvigniti notranjo slovensko dozorelost do tiste stopnje, ko se bomo vsi, povsod in proti vsakomur, s ponosom imenovali *s l o v e n s k i n a r o d*. [Besedi je poudaril Bogo Grafenauer.]

Naj vprašanje o demokraciji, o kateri je govoril Grafenauer, zaenkrat še odložimo in se najprej vprašamo, kaj je slovenski narod, kot si ga je zamišljal.

Kaj je torej Grafenauerju slovenski narod? Vprašanja tedaj v Bohinju ni pustil neodgovorjenega.

Mi bi opredelili narod približno takole: Narod je skupina ljudi delno istega pokolenja, navadno istega jezika, vselej pa istega kulturnega kroga, ki je zrasel iz skupnega trpljenja in ustvarjanja v zgodovini in ki daje zavest skupnosti, voljo do skupnega dela in pripravljenost do žrtev za narodno skupnost. Narod ni osnoven element samo v kulturni stavbi človeštva, marveč tudi v političnem in gospodarskem življenju.

[...] Vsak narod se potemtakem izživlja na treh ravninah sodobnega življenja: v kulturi, v gospodarstvu in v politiki. Na vseh treh ravninah mora predstavljati narod neko sklenjeno enoto.

Bogo Grafenauer si je narod torej, kot vidimo, znal jasno predstavljati, jasno si ga je znal zamišljati – tudi zanj je bil narod zamišljena skupnost, o kakršni bo mnogo kasneje pisal Benedict Anderson, čeravno si Grafenauer menda ni bil v polni svesti svojih razlaganj –: narod je, prvič, naša zavest o nas, drugič, narod je naša volja biti mi, in tretjič, narod je naša žrtev za vse nas. In vse to iz notranje moči tako naroda kakor posameznika naroda. V vsakem narodu, je tedaj še pisal, obstaja samosvoja samonikla notranja moč, ki izhaja iz narodovih preizkušenj in narodovega zgodovinskega razvoja, ki narodu odtisne njegov duhovni pečat.

Zgodovinski razvoj slovenskemu narodu ni prizanašal, je razlagal Grafenauer, in pečat, ki mu ga je odtisnila njegova zgodovina, njegova preteklost, je slovenskemu narodu in sicer slovenskemu človeku v veliko breme.

Slovenski človek je izrazito intelektualistično usmerjen, premalo se zaveda vrednosti svojih narodnih posebnosti, narodni subjektivizem, to je posebno slovensko perspektivo, pri presojanju kulturnih in političnih dogodkov naravnost prezira in zavrača. [...] V duhovnem in gospodarskem pogledu je značilna zanj precejšnja neokretnost, v političnem pa navezanost na osebe, ne na programe, velika nesamostojnost v presojanju položaja in pretiran materialističen čut.

Še več, je pisal za *Dejanje* leto poprej, v zapisu z naslovom »Struktura slovenskega vprašanja« – slovenski človek je nesvoboden.

Slovensko vprašanje je v svojem bistvu najprej vprašanje slovenskega človeka, vprašanje njegove zavesti in načina, kako ga sprostiti njegovega nesvobodnega, zgolj zunanostnega razmerja do družbe, kako ublažiti čezmerne ostrine, ki zaradi ideoloških razlik in zaradi napačnega prijema v duhovnih trenjih obvladujejo razmerje med posameznimi ljudmi. Najlažje bi to imenoval potrebo po večjem poudarku človečanske kvalitete pred ideološko, strujsko, ali celo skupinsko pripadnostjo v odnosu do naših soljudi. V tem smislu nam je treba psihološke diagnoze slovenskega človeka. Le tako bomo mogli, ko bomo dobro poznali napake, preiti k njihovemu zdravljenju, da bomo mogli ustvariti novega, svobodnega Slovenca, ki bo s svojim življenjem metafizično in sociološko središče narodne usode. Bistvo slovenskega vprašanja je v tem notranjem osvobojenju, vsako življenje, gospodarsko, politično in kulturno, mora biti namreč osebno utemeljeno. In takega polnega dela v slovenskem narodnem občestvu slovenski človek pred duhovno osvoboditvijo ne bo zmogel.

»Bistvo slovenskega vprašanja je v tem notranjem osvobojenju, vsako življenje, gospodarsko, politično in kulturno, mora biti namreč osebno utemeljeno.« – Svoboda človekove osebe je bistvo vsega, tudi vsega slovenskega, tudi slovenskega naroda, tudi slovenskega človeka, Slovenca, lahko povzamemo Grafenauerjevo misel.

Bogo Grafenauer in Edvard Kocbek sta si bila tedaj, kot lahko vidimo, v svojih razmišljanjih povsem uglasena. Spomnimo se Kocbekovega prauvodnika v revijo *Dejanje*, kasneje pa je v enem svojih uvodnikov z naslovom »Narod« narod opredelil, podobno kot Grafenauer, na petih idejnih pilastrih, tj. oseba, zavest, občutje, volja in – svoboda.

Bistvo naroda ni v krvnem sorodstvu, niti v jeziku, ampak v zavesti njegovih členov, da pripadajo določeni človeški skupini, njegovemu skupnostnemu občutju in skupnostni volji. V razvoju človeštva so narodi postali neobhodno potrebna sestavina osebnega in socialnega življenja. Resničnost naroda služi človekovi

življenski izpolnitvi. Sleherni človek je dolžan izpolnjevati svoje lastno poslanstvo, to se pravi pričevati zvestobo svojim naravnim, zgodovinskim danostim in svojemu osebnemu klicu. Osebnostno poslanstvo se ne more niti zamenjati niti umetno preusmeriti, zasidrano je kot podzavestna danost v človeku in v gotovem času in položaju dvigne v določeno zavest in voljo. Človek tem bolj izpolnjuje svoje osebno poslanstvo, čim bolj se z življensko močjo prerašča, išče svojega sočloveka ter z njegovo pomočjo dosega skupne življenske cilje. Osebno poslanstvo je danes tesno povezano z narodno zavestjo in narodno svobodo. Narod je življenski pogoj, potreben za razvijanje osebnih kvalit, za uresničevanje posameznih človeških smislov. Narodna zavest pomaga spreminjati individue v osebe, univerzalno kulturo v konkretno, ekstenzivnost v intenzivnost.

»Če torej hočemo upoštevati pravi človeški smoter v življenju in določiti glavni ustroj pravičnega družbenega reda, se moramo dotakniti človeškega bistva, to je njegove osebe,« pa je stavek, ki ga je Kocbek zapisal za Bohinjski teden v razpravi z naslovom »Oseba – središče novega življenja«. V svojih izvajanjih je izhajal iz misli sv. Avguščina, namreč da je oseba »to, kar je najplemenitejšega in najpopolnejšega v naravi,« a taka, je nadaljeval, ni zaprta vase, temveč je razprta navzgor, menda k svojemu Stvarniku, in odprta je navzdol, zagotovo v svoj svet in čas.

Svet in čas tedaj ob koncu tridesetih let 20. stoletja je čas ideologij, fašizma in marksizma, ki imata oba, je trdil Kocbek, »protiosebno ontologijo«, enaka sta si v svoji strašljivi idejni preozkosti, odsotnosti vsakršne duhovnosti in grobi materialistični redukciji, ne v fašizmu ne v marsizmu »nima človekova oseba nobenega mesta«, »na koncu konca je marksistični optimizem prav taka konstrukcija, kakor fašistični pesimizem«. Pred obojima je svaril Kocbek, oboje vodi v oblastno izničenje človekove osebe, beri človeka – »Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade,« bo dvajset let jasno govoril slepi Teresias v Smoletovi *Antigoni*, kot smo že videli zgoraj –, vodi pa tudi, le na prvi pogled paradoksalno, v človeka slednjič nevredno individualizacijo človeka.

Individuum je namreč človek, kolikor predstavlja duhovno bitje, to je človeka sredi pogojev svoje družbene usode, medtem kot je

oseba človek, kolikor predstavlja duhovno bitje, to je človeka sredi pogojev svoje celotne usode. Ta dva pojma sta današnji dan najaktualnejša, ker predstavljata najvažnejšo napetost med sociološkim in duhovnim pojmovanjem človeka. Sleherni človek je obenem i individuum i oseba. Značilnost fašizma in komunizma ter ostalih totalitarizmov pa je prav ta, da gledajo v človeku le individuum, medtem ko se do osebe ne povzpno ali jo celo zanikajo. V njih si individuum prizna samopašno vlogo, zato je tak pojem individuum abstrakcija, medtem ko je oseba kot enotni princip človeka resničnost. Oseba je dejanska resničnost, ker je primarna, absolutna in suverena človeška bitnost. Sleherni oseba je neskončno bistvenejša od vseh družbenih abstraktnih resničnosti, bodisi da se imenuje država, rasa ali razred.

Ni pa tako tudi, kot sledi iz Kocbekovih razmišljanj, ko gre za narod. Narod je življenska resničnost, resnična resničnost, narod je življenski pogoj, je pisal v svojem spisu »Narod« v *Dejanju*, za uresničevanje človekove osebe.

V teh svojih razmišljanjih koncem tridesetih let se je Edvard Kocbek in njegov krog navezoval na t. i. personalizem, obenem filozofsko, teološko in politično misel, kot jo je v svojem *Manifeste au service du personnalisme*, tj. Manifest v službi personalizma, opredelil francoski filozof, teolog in esejist Emmanuel Mounier. Bohinjska ne le Kocbekova razmišljanja so bila vsa v duhu personalistične misli, še pred Bohinjem pa sta bila v *Dejanju* objavljena prevod *Deklaracije o človeških in državljanskih pravicah* in pa »predlog, kje in kako naj demokracija dopolni, da bo odgovarjala človekovemu bistvu, obenem pa zadostovala organizacijskim zahtevam urejene družbe«, bilo je to besedilo iz francoske revije *Esprit et Voltigeur*, ki jo je skupaj s Pierrom-Aiméjem Touchardom, francoskim pisateljem, urejal Emmanuel Mounier. Besedilo je imelo naslov »Za novo demokracijo« in je izšlo decembra 1938, njegovo osrednje filozofsko sporočilo, ki je politična zahteva, je naslednje:

Demokracija ni tiranija večine.

Demokracija je sicer res vlada večine, toda večine, ki se zaveda splošnega blagra države, predvsem pa pravic manjšine. V nasprotnem primeru je demokracija le prikrit in sramoten fašizem.

Personalistična demokracija ni individualistična in liberalna anarhija, ni pravica do sleherne storitve, kraljestvo nereda in nesposobnosti ali prosto polje za najrazličnejše oligarhije. Naša demokracija ni neopredeljena, marveč služi človekovi osebi. [...]

Vsi mi, ki hočemo z demokracijo rešiti pravi smisel svobode, se moramo najprej boriti s svojo boječnostjo. Nikar se več ne bojmo. Vsi mi moramo izpolniti veliko skupno delo.

Majhni narodi so pripravljeni, da se nam pridružijo v ustvarjanju te nove demokracije.

In vendar, le niso bili pripravljeni, tudi slovenski narod na takšno novo demokracijo še ni bil pripravljen. Zgodilo se je, kot vemo, vse drugače: »Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.«

Zgodilo se je tako Edvardu Kocbeku in mnogim, ki so bili tistega poletja 1939 v Bohinju. Kazalo zbornika njihovih predavanj (*Bohinjski teden – Zbornik predavanj akademskega kulturnosocialnega tedna SKAD Zarje v letu 1939*), objavljenega leto kasneje, se bere kot seznam padlih v revolucionarni dolgčas in komunistično suženjstvo, o katerih je pisal Vitomil Zupan, in padlih, najprej, v molk proste akademske misli in visoke kulture: Edvard Kocbek, Bogo Grafenauer, literarni zgodovinar France Koblar, teolog in dramatik Stanko Cajnkar, pravnik in sociolog Andrej Gosar, literarni kritik in esejist France Vodnik, teolog in filozof Janez Janžekovič.

Njihova stava je bila tistega poletja vse drugačna. Takole je pisal Kocbek v svojem spisu »Narod«.

Poklicanost naroda pomeni neprestano borbo za njegovo duhovno določenost in življensko varnost. Ni ga naroda, ki bi ga tuje sile ne hotele zмести, spraviti proč od njemu lastnega smisla, zavreti v razvoj ali celo uničiti. Narod živi v stalni nevarnosti, da duhovno popusti, življensko oslabi in zgodovinsko preneha vplivati. Proti vsaki taki nevarnosti želi edino sredstvo v resnično integralni skupnosti. Resnična integralna narodna skupnost pa se kaže v pluralizmu. Nikdar in nikjer ne moreta predstavljati vsega naroda

napor in skrb le enega nazora, le enega razreda, le ene stranke ali duhovne skupine. [...]

Za zgodovinsko uspešnost naroda potrebno človeško soglasje se torej ne najde med pripadniki ene metafizike, ker prvič v ustvarjanju skupnega blagra nujno odbije vse tiste, ki se z nazorsko dogmatiko ne strinjajo, drugič pa zato ne, ker so vsi pripadniki nekega nazora danes že tudi sami med seboj etično razdeljeni na ljudi, ki si želijo nove duhovne in družbene preosnove, in na ljudi, ki so povezani s predsodki mišljenja, čustovavnja, navad in strahu. Le integralna narodna povezanost da resnično človeško soglasje. Čim različnejše člene zbira narod v svojih življenskih naporih za skupnim ciljem, tem bolj človeško je napolnjen in tem bolj gotovo reši svoj obstoj.

Dejanju je sledil molk – zadnja številka revije *Dejanje* je izšla marca 1941 –, molk, dolg skoraj pol stoletja. In molk je sledil tednu v Bohinju. Bohinjski teden je bil labodji spev slovenskega personalističnega nacionalnega diskurza. Bohinjski teden je bilo dejanje, polno vere in upanja, z molkom brez vere in upanja kot učinkom dejanja.

Tedaj v Bohinju na to še ni zares kazalo, razprave so bile zanesene in vznesene, polne zavzetosti, vere, upa in poguma, bodrilne so bile, klicale so k dejanju, čeravno se je nad njimi tudi že razprostirala gosta in težka koprena strahu vsled časa, kakršen je tedaj bil, in ob slutnji časa, kakršen se je že napovedoval. Se je pa labodjespevnost razprav že kazala najbolj pozornim, najbolj občutenim, najbolj liričnim opazovalcem in premišljevalcem, Otonu Župančiču, denimo, ki je v zbornik razprav tistega tedna v Bohinju v avgustu prispeval posvetilne verze.

Obsojeni na molk v posvetu narodov
oddaleč gledamo, ko svet gradijo nov,
v svobode sveto pesem dano ni
upletati nam svojih melodij ...

Beseda je izšla, izšla med nami res!
Slovenska misel, vzpluj, vrzi se do nebes!
Razpni se! Po razponu tvojih kril
bo meril narod čilost svojih sil,

In – morda – treh najmlajši brat
 pojde za vse usod iskat.

Misel, beseda in narod, tj. slovenska misel, slovenska beseda in slovenski narod – to so, sledeč politični *poiesis* Otona Župančiča iz leta 1939, trije sorojenci slovenstva, narod je njih »treh najmlajši brat«, na njem je, da gre iskat njih vseh treh usodo, usodo slovenske misli in besede in s tem svojo usodo. In morda – in le morda –, kot Župančičevo tiho nespregledljivo zadržanje kot da brez upa glasno kliče, jo tudi čisto zares gre iskat.

Da bo slovenski narod – ali bolje, natančneje, bodo slovenski narodi, kot se nam skozi naša dosedanja razmišljanja že lahko razkriva – že dobro leto kasneje kar najbolj grobo izzvan v svoji usodi oziroma njenem iskanju tako slabe sreče na tako mnogotere in vse na tako mnogotere grozovite načine, tega si Oton Župančič, ki v Bohinj sicer ni prišel, ne udeleženci bohinjskih predavanj in razprav menda niso mogli zamišljati niti v svojih kar najbolj črnih mislih, kljub črnim – in rdečim – slutnjam, iz katerih so se njihova premišljevanja rojevala, in kljub črnim – in rdečim – obetom, ki so se jim tudi napovedovala. Župančiču je v tistih najbolj črnih – in rdečih – letih iskanja narodove usode zmanjkovalo besed, kot smo videli, prisiljen je bil, je menil, izgovarjati besede, ki niso več vredne pesnika, beri človeka, osebe.

»In – morda –,« in zbgom. Svoj teden v Bohinju so udeleženci pričeli v cerkvi sv. Janeza s petjem, ki je bila molitev: Svoj teden so pričeli s pesmijo molitvijo, velikonočno himno, gregorjanskim koralom *Veni Creator Spiritus*, tj. Pridi, Sveti Duh.

*Veni Creator Spiritus,
 Mentis tuorum visita,
 Imple superna gratia,
 Quae tu creasti pectora.*

Pridi, Sveti Duh,
 obišči misli nas, ki smo Tvoji.
 Napolni s Tvojo milostjo,
 kar si nam v prsih ustvaril.

»In – morda –,« in zbgom.

VI.

Povsod Boga, ljubljena Mati, mi hočemo povsod Boga!
 Naj vlada Bog, Kralj naš in Oče, Gospod je zemlje in neba!
 Svoj blagoslov, Marija, pošlji iz rajskih dalj!
 Povsod Boga, On je naš Oče, povsod Boga, On je naš Kralj!

Povsod Boga, naši mladini, naj sveta vera jo blaži!
 Naj daje moč mladim naporom, za vzore svete jo vzgoji!
 Svoj blagoslov, Marija, [...]

Povsod Boga, našim družinam, naj zakon Božji v njih živi,
 v njih se vrsti z delom molitev in srcem radost Bog deli!
 Svoj blagoslov, Marija, [...]

Povsod Boga zemlji slovenski, njegova je za večni čas!
 Naj vodi Bog Jug naš slovanski, nebes Gospa, podpiraj nas!
 Svoj blagoslov, Marija, [...]

Povsod Boga! Cerkev naj sveta v svobodi narode uči,
 naj nosi luč Božje ljubezni, da bomo v njej edini vsi!
 Svoj blagoslov, Marija, [...]

Ko je 7. avgusta 1939, bil je to ponedeljek, zazvenela himna na čast Svetemu Duhu *Veni Creator Spiritus*, tj. Pridi, Sveti Duh, in se je z njo pričel Bohinjski teden, se je po slovenskih deželah še razlegal odmev neke druge, prav tako pobožne himne, ki pa je bila v priprošnjo Materi Božji, marijanska himna je bila in je terjala – povsod Boga. Bila je to himna Kongresa Kristusa Kralja, ki se je končal dober teden dni prej, 30. julija 1939. Bila je to nedelja in kongres se je končal z veličastno pontifikalno mašo na bežigranskem stadionu, ki jo je v prisotnosti mnogih cerkvenih in svetnih dostojanstvenikov, več stotnih klerikov in zborovskih pevcev in večkrat desettisočglave množice daroval papeški legat na kongresu, kardinal August Hlond, primas Poljske. *Apropos*, stadion, ki je eden izmed ikoničnih arhitekturnih spomenikov slovenskega

prostora, je že leta 1925 zasnoval arhitekt Jože Plečnik za katoliško telovadno društvo Orel, a je gradnja potekala le počasi in je bila celo ustavljena, ikonično tribuno ali bolje *tempietto* je stadion dobil šele 1935. za prav tako katoliške potrebe, ki nas bodo tudi še zaposlovale. A čeravno je bila maša, s katero se je Kongres Kristusa Kralja sklenil, kar najbolj veličastna, je bila šele drugi vrhunec kongresnega dogajanja. Vredni vonj po blagoslovljenem kadilu, ki se je bil tedaj dvigal s *tempietto* stadiona, naj je do konca časov segal tudi vse tja v Bohinj. A ni.

V dneh med 25. in 30. julijem 1939 je Ljubljana torej gostila VI. mednarodni kongres Kristusa Kralja – *VI. Congressus Internacionalis Christi Regis* –, ki je bil, kot je v zborniku kongresnih dokumentov, ki je izšel leto kasneje, zapisal tedanji predsednik stalnega odbora kongresov Kristusa Kralja, ljubljanski škof Gregorij Rožman, »kakor svetel žarek v težkem času, ki je napovedal človeštvu nove vojske, uničevanje in smrt. Pomen te odlične mednarodne prireditve za vse katoliške narode in posebej za nas Slovence bomo mogli jasno spoznati šele v prihodnosti.« Kako strašno se bodo nekaj let kasneje preobrnile njegove besede, škof tedaj ni mogel slutiti, jasno pa mu je gotovo moralo biti, da so njegove besede besede iz velikega strahu ogroženosti, da jih ni bilo mogoče nič drugače razumeti, in želeli si je moral, da bi bile besede izraz in odraz njegove velike in neomajne vere in zaupanja v Boga.

Ljubljanskega Kongresa Kristusa Kralja so se torej udeležili jugoslovanski škofje in številni zastopniki škofov in redovnih generalov širom iz Evrope, svojega legata je poslal papež Pij XII., že omenjenega kardinala Augusta Hlonda, nadškofa gnezensko-poznajskega in primasa Poljske, sprejet je bil s častmi, ki so šle princu Cerkve, in v navdušenju množic, zbranih na slovenskih kolodvorih na njegovi poti v Ljubljano ter nato na ljubljanskih ulicah in slednjič na Plečnikovem stadionu. Na zaključno slovesnost kongresa, tudi že omenjeno nadvse veličastno pontifikalno mašo, je prišel beneški patriarh, diskalcealec Adeodato Giovanni Piazza, in prišel je ban Dravske banovine Marko Natlačen skupaj s slovensko politično elito. Zborovskih pevcev je bilo šeststo, vodil jih je stolni dekan Franc Kimovec, duhovnikov in sicer kleriškega stanu je bilo kot da brez števila, vernikov osemdeset tisoč. Kongres je bil ves v znamenju molitev, procesij in sicer bogoslužnih slavi, vsa so bila pospremljena z razkošno himnično glasbeno oziroma zborovsko spremljavo, a glavnina dogajanja so bila t. i. študijska zborovanja, ki so v različnih jezikih potekala vsako dopoldne in popoldne

v veliki dvorani hotela Union in so jih določale njihove krovne teme: *Verski prerod, Nravni prerod, Svet za Kristusa!*

Študijskim zborovanjem je predsedoval Leonid Pitamic, briljanten pravnik svetovnega slovesa, profesor za ustavno pravo in teorijo države na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani, akademik, nekdanji jugoslovanski ambasador v Washingtonu. Iz študijskih zborovanj so ob koncu kongresa izšli *Proglas mednarodnih kongresov Kristusa Kralja* ter *Resolucije VI. mednarodnega kongresa Kristusa Kralja* in *Resolucije slovenskega zborovanja*. *Proglas* se začne takole.

1. Izpričujemo vpričo vsega sveta svojo vero v edinega Boga, Stvarnika nebes in zemlje, gospodarja, ki mu je in ostane podložna vsaka stvar, vsak posameznik in tudi vsa človeška družba; ta Bog je večni sodnik, ki mu morajo vsi dajati odgovor in večna usoda slehernega človeka zavisi od njegove sodbe.

2. Slovesno protestiramo vpričo vsega sveta proti predrznemu gibanju brezbožnikov, ki se širi po vseh deželah, včasih celo s pomočjo javne oblasti. V sveti jezi dvigamo glas proti nezaslišanemu in nečloveškemu barbarstvu, ki je v marsikaterih krajih zasušnilo vest, zatrlo vero v Boga, preganjalo, mučilo in često zares umorilo zveste vernike.

Resolucije se začno takole.

1. Kongres Kristusa Kralja opozarja svet na duhovno krizo, izvirajočo iz vedno večjega razkristjanjenja, in na njene usodne posledice v vsem življenju današnjega človeka. Da se ta kriza ozdravi, zahteva kongres, naj se človeška družba zopet pokristjani in prešine s Kristusovim duhom.

In *Resolucije slovenskega zborovanja* se prično takole.

I. / Slovensko ljudstvo, zbrano po svojih zastopnikih na Kongresu Kristusa Kralja, spoznava, priznava in izjavlja, da brez vere v Boga življenje nima namena in pomena; človeška družba pa brez vere – kakor sedANJI čas glasno priča – drvi v propast.

Slovensko ljudstvo zato priznava vero v Boga in njegovega Sina Jezusa Kristusa, ga priznava za svojega Kralja in mu obljublja in

zagotavlja, da mu hoče zvesto služiti, neomajno verovati v njegov nauk in živeti po njegovih zapovedih. Čim bolj svet odpada od Kristusa, tem bolj se ga hočemo mi držati in oklepati!

V slednjih, imenujmo jih slovenske resolucije, preambuli v štirih točkah sledi deset programskih točk, posvečenim po mnenju kongresistov ključnim vidikom krščanskega življenja na Slovenskem, tj. družina, šola, društveno življenje, bogoslužje in bogokletstvo, nedeljsko delo in »javna nenravnost«, alkoholizem ter problemi sovraštva in ljubezni in slednjič socialne pravičnosti. Vse povezujeta ali, bolje, prevevata dve gesli: geslo ljubezni – »V krščanski družbi ne sme biti nikogar, ki bi nezadolženo trpel pomanjkanje. Ljubezen bodi naše krščansko znamenje.« – in himnično geslo *Povsod Boga*.

Povsod Boga je bila himna kongresa, spet in spet je v zanesenosti njenih pevcev donela na kongresnih bogoslužjih, predavanjih in siceršnjih priložnostih. Besedilo ima svoje izvore v himni *Nous voulons Dieu!*, tj. Mi hočemo Boga, francoskega katoliškega duhovnika François-Xavierja Moreauja iz osemdesetih let 19. stoletja, ki sta jo za slovenske glasove in slovenska srca priredila duhovnika in skladatelja Franc Kimovec in Stanko Premrl. Enako izvirniku ima tudi *Povsod Boga* dve himnični legi, in sicer lego himnične pobožne zanesenosti in lego himnične pobožne koračnice: tako *Nous voulons Dieu!*, kakor *Povsod Boga* sta nastali iz globoke marijanske pobožnosti v svetu klerikalnega katoliškega krščanstva na eni strani in njegovi odločenosti za boj proti svetu brez krščanstva na drugi strani.

Himna je obenem povzetek in leitmotiv kongresa. Kongres je tekel znotraj idejnih ali, natančneje, dogmatskih koordinat, ki si jih je Katoliška cerkev postavila na prvem vatikanskem koncilu, ki je zasedal v letih 1869 in 1870 in je Cerkvi določil njeno držo v postfrancoskorevolucionarnem in postrazsvetljenskem svetu, skratka v svetu moderne. V tem svetu je Katoliška cerkev sprva zavzela izrazito defenzivno držo in se od sveta domala povsem odmaknila: Prvi vatikanski koncil naj je Cerkvi zagotovil, kot je koncil ocenil nemški cerkveni zgodovinar jezuit Klaus Schatz, »stabilnost v času, ki jo danes sociologi imenujejo 'omejena' ali 'segmentirana' moderna in ki traja čez drugo polovico 20. stoletja: potem ko je [predmoderna] *Societas christiana* prenehala obstajati, je katolicizmu uspelo ob uporabi modernih sredstev zgraditi svojo lastno posebno družbo [*Sondergesellschaft*], ki je bila dovolj močno notranje kohezivna in je imela svoj lastni sistem vrednot in norm.« Z dogmatično

konstitucijo *Dei Filius*, tj. Božji sin, ki jo je koncil sprejel soglasno in jo je nato potrdil papež Pij IX., je Cerkev na eni strani ostala zavezana tominski misli o sozvočju vere in razuma, na drugi strani pa je obsodila, kar je imela za zmote racionalizma, liberalizma in materializma. In z dogmatično konstitucijo *Pastor aeternus*, tj. Večni pastir, je razglasila dogmo o papeški nezmotljivosti v verskih in moralnih stvareh. Svetu se je Cerkev spet na sebi zvest lastni način odprla s papeškimi enciklikami *Rerum novarum*, tj. Nove oziroma, bolje, revolucionarne stvari, Leona XIII. iz leta 1891 ter *Quadragesimo anno*, tj. Po štiridesetih letih, in *Divini Redemptoris*, tj. Božji Odrešenik, Pija XI. iz let 1931 oziroma 1937, v katerih je pokazala pozornost za probleme krutega kapitalističnega sveta in občutljivost za tiste, ki so v takšnem svetu njegova največja žrtev, tj. delavce, obenem pa je ostro obsodila marksistične oziroma komunistične rešitve teh problemov, bile so pač brez Boga. A vse te papeške enciklike, poslane v svet, niso v ničemer spremenile temeljnega sporočila oziroma naročila prvega vaticanuma svetu: Stran od brezbožnega sveta, »Mi hočemo povsod Boga!«

Do črke zvesto neomajno vztrajanje slovenske Katoliške cerkve pri dogmah in koncilskih sklepih Cerkve bo, kot bo preveč kruto pokazal čas, prvi v vse preveliko preizkušnjo in drugi slednjič v vse preveliko zadrego. Konec dvajsetih in skozi trideseta leta bo na Slovenskem prva nosilka koncilskih idej Katoliška akcija, združenje katoliških laikov. Katoliško akcijo je sicer 1922. z okrožnico *Ubi arcano Dei consilio*, tj. Po skrivnostnem Božjem načrtu, ustanovil papež Pij XI., konec dvajsetih let sta jo v svojih škofijah organizirala ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič in lavantinski škof Andrej Karlin. Predstraža sklepov koncila so bili tudi študentje, zbrani okrog glasila *Straža v viharju*, in so se zato imenovali Stražarji. Njihov idejni in duhovni vodja je bil Lambert Ehrlich, teolog in antropolog, profesor na ljubljanski Teološki fakulteti, med slovenskim klerom najbolj jasno profiliran politični, državotvorni mislec, komunizem je imel za zlo v svetu, enako vsa druga brezboštva svojega časa. In *Križ na gori* je bila revija, okrog katere so se že sredi dvajsetih let zbirali katoliški študentje, in so se zato imenovali Križarji. Katoliška akcija, Stražarji in Križarji so bili torej na Slovenskem nosilci sklepov prvega vaticanuma, poleg klera, seveda, obenem pa tudi slovenskega katoliškega nacionalnega diskurza, ki se mu skoraj posvetimo. Razlike med njimi, ki so tekom let postajale čedalje večje, so bile v njihovem bolj radikalnem ali še bolj radikalnem odnosu do sveta brez Boga, in v bolj in še bolj zaneseni zavezanosti geslu – *Povsod Boga!*

Na svojstven način križarska je himna *Povsod Boga*, tega ni mogoče spregledati: *Deus vult!*, Bog hoče!, *Dieu le veut!* – *Nous voulons Dieu!*, Mi hočemo Boga!, *Povsod Boga!* A prehitro bi potegnili površno in zato napačno vzporednico, če bi v tem ljubljanskem kongresnem križarstvu – naj diskurzivni ténor kongresa poimenujemo prav s tem imenom, tj. ljubljansko kongresno križarstvo – preveč preprosto videli nekakšno repliko križarskih vojn. Takšna vzporednica bi bila napačna. Ljubljansko kongresno križarstvo je bilo vse v znamenju križa, tj. krščanske ljubezni, *caritas*. Takole je, kot poroča evangelist Janez, Jezus odgovoril farizeju Nikodemu, učenjaku, ki nikakor ni mogel razumeti ne Jezusovih čudežev ne njegovega nauka: »Ti si učitelj v Izraelu, pa tega ne veš? Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje. Bog namreč svojega Sina ni poslal na svet, da bi svet sodil, ampak da bi se svet po njem rešil. Kdor vanj veruje, se mu ne sodi, kdor pa ne veruje, je že sojen, ker ne veruje v ime edinorojenega Božjega Sina. Sodba pa je v tem, da je prišla luč na svet in so ljudje bolj ljubili temo kakor luč, kajti njihova dela so hudobna. Kdor namreč dela hudo, sovraži luč in ne pride k luči, da se ne bi pokazala njegova dela. Kdor pa se ravna po resnici, pride k luči, tako da se razkrije, da so njegova dela narejena v Bogu.« (Jn 10, 17–21). In v svojem prvem pismu, v poglavju, v katerem vabi k hoji k Luči, pravi evangelist Janez takole: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je izkazal Oče, da bi se imenovali Božji otroci, in to tudi smo. Zaradi tega nas svet ne pozna, ker njega ni spoznal.« (1 Jn 2,1).

Takšne skoz in skoz kristološke misli so zaznamovale kongres Kristusa Kralja. Leonid Pitamic je v svojem uvodnem slavnostnem nagovoru kar najbolj milo namen kongresa.

Dvoje socialnih načel je, med katerima že dolgo časa, predvsem in posebno pa v naši dobi, gre borba za prvenstvo. Ti dve načeli sta individualizem in kolektivizem.

Ni ga bolj jasnega in določenega individualizma, kakor je tisti, ki vsaki duši posebej daje in priznava večnostno vrednost. Ni ga pa tudi v nadnaravnem duhovnem območju kolektivizma, ki bi bil bolj močan po globini in bolj obsežen v svoji splošnosti, kot je življenje krščanskega občestva pod postavo ljubezni in pravičnosti.

Kaj je torej bistvo tega nauka? Njegovo bistvo je ljubezen, kot jo je učil Kristus. Ta ljubezen namreč napravi s pomočjo božje milosti čudež, da človek, ki se je žrtvoval skupnosti, to je delovanju za bližnjega, predvsem pa za duše bližnjega, reši samega sebi. Toda tako visoka dobrina se ne doseže brez žrtev in brez bojev, bojev, ki jih mora naš duh izvojevati proti našim lastnim nerednim in samoljubnim gonom.

S tem, da krščanski nauk trebi sovraštvo in ošabnost, izvaja že neizmerno blagodejen vpliv na socialni red, to je na odnose človeka do človeka, stanu do stanu in naroda do naroda. Iz tega izhaja, da je sreča posameznika ter napredek raznih občestev, kot so npr. družina, narod, država in tudi mednarodno občestvo, tem večja, kolikor globlje je duh krščanstva posegel v način življenja posameznikov in v način vodstva javnega življenja.

Bil je to briljanten retorični obrat. Medtem namreč, ko je nauk Cerkve obsojal tako individualizem kot kolektivizem – rečeno kar najbolj skopo –, je Pitamic oboje prekrasil s Kristusovim naukom in ju kristološko nova postavil za smernici človeku in narodu in kongresu.

Stališče sicer ni bilo novo. V seriji radijskih govorov ga je leta 1937 razvijal že akademik France Veber, profesor filozofije na ljubljanski univerzi, tudi odlično ime filozofije svojega časa. Na podlagi njegovih govorov je leto kasneje nastala knjiga *Nacionalizem in krščanstvo – Kulturna pisma Slovencem*, ki jo je uredil in izdal Ivo Peršuh, žalostno ime, h kateremu se bomo še vrnili. Razmišljanja Franceta Vebra v *Nacionalizem in krščanstvo* so obenem filozofska in antropološka in teološka, posveča jih naravi človekove osebe in ustroju človeške družbe ter prepletenosti krščanske in nacionalne misli v njiju. Med njima, tj. med krščansko in nacionalno mislijo, ni nasprotja, je trdil.

Resnična nacionalna misel [se kaže] kot »vmesna«, v dejansko območje same krščanske misli vklenjena misel. Nacionalna misel poudarja na eni strani posebne »narodne«, »nacionalne« in torej take kolektive, ki bi bili že naprej nemožni, ako bi v prvem redu ne veljal krščanski individualni pogled na človeka in človeško življenje. Ista nacionalna misel pa se na drugi strani sama tudi ne more povzpeti do onega vesoljnega kolektiva ljudi, v katerem naj

bi odpadla vsa sama prirodnost in v katerem naj bi ostalo samo še delo duha. Krščanska misel in samo ta misel daje zato tudi resnični nacionalni misli na vsej črti pravo podlago in potrebno oporo: ob »začetku«, ko naj prodira nacionalna misel od poedinega človeka do – naroda ali nacije, in ob »zaključku«, ko naj tudi sam nacionalni vidik prehaja v – človečanskega, humanitetnega. [...]

[N]asprotja ni! Ne velja samo to, da krščanska misel prav nič ne nasprotuje nacionalni in ne nacionalna krščanski, temveč še to velja, da dobiva vprav sama nacionalna misel svoje izhodno in dokončno dopolnilo šele v pravem krščanskem pogledu na svet in življenje.

In še.

Krščanska misel izhaja iz individualnega človeka in nacionalna iz kolektivnega.

Krščanska misel izhaja iz samega duhovnega človeka in nacionalna iz prirodnega. Krščanska misel poudarja nadizkustveni, metafizični smisel našega življenja in nacionalna izkustvenega, empiričnega. Vse te trojne »posebnosti« krščanske in nacionalne misli so pa – in to je tu odločilne važnosti – enake trojne posebnosti v sami naravi, v samem življenju človeka. Sam človek je obojno, individualno in kolektivno bitje, sam človek ima svoje prirodno in še posebno duhovno svojstvo in sam človek je zato tudi po osnovnem »smislu« svojega življenja na eni strani vkljen v »zemski« smisel vsega prirodnega in sega na drugi strani v »nadzemski« svet vsega duhovnega. To se pa pravi, da imata krščanska in nacionalna misel svoj polni delež na sami naravi človeka in družbe in da je zato tudi skrbni pogled na ti dve misli enakovreden z enako skrbnim pogledom na samega človeka, ki sta mu obe misli namenjeni.

Krščanski in nacionalni misli se, kot je antropološko opazovanje človeka in njegove družbe navedlo Vebra, pridružuje še stanovska misel, ki si s krščansko in nacionalno mislijo prav tako ni v opreko, prav nasprotno, je menil, »stanovska misel [je] do nacionalne v razmerju, ki je zelo podobno [...] notranjemu razmerju resničnega nacionalnega pogleda na človeško

življenje do – krščanskega.« In še, je nadaljeval, »kakor sem o sami krščanski misli mogel in moral povedati, da šele ona pravo nacionalno misel omogoča in utemeljuje, enako velja, da dobi tudi samo stanovsko delo in prizadevanje šele ob naslonu na resnične nacionalne osnove skupnega življenja svoje pravo mesto in pomen«.

Iz krščanske misli, torej – in le iz nje – v polni meri rasteta najprej nacionalna misel in iz nje stanovska, ki pa imata pri urejanju človeških stvari različni vlogi oziroma, kot pravi Veber, »smeri«: nacionalna misel ima usmerjevalno smer in stanovska izvršilno smer. Njuno razmerje urejata dva poudarjeno krščanska motiva ali, bolje, koncepta, tj. pravica in ljubezen: »Torej pravica in ljubezen: prva, pravica, je osnovni čustveni usmerjevalec dejanske stanovske vzajemnosti in druga, ljubezen, nacionalne. [...] Ljubezen je neposredna osnova same pravice in pravica je posredni odsvit same ljubezni.« Svojih bralcev France Veber ne napotuje posebej na Biblijo ali koncilske dokumente, tudi jim ne poskuša posebej razlagati slovenskih razmer – biblična mesta in nauke Cerkve skopo navaja, slovenske razmere razlaga kar najbolj diskretno, malodane kriptično –, njegova razmišljanja so obča, vsa so katoliška, saj beseda »katoliški« v grščini pomeni obči, vsesvetoven. In njegova razmišljanja želijo biti onkraj vseh časov.

Le na enem mestu se Veber, svetovljan po svojem miljeju in v svojem duhu, spusti v svoj svet in svoj čas, na najnižjo raven, kot ga lahko razumemo, svojega sveta in časa.

Krščanska misel je misel ljubezni. Zato je pa krščanska misel tudi misel pravice, vendar pravice, ki ima samo v ljubezni, v pravi ljubezni svoj izvor in svojo osnovo. Vse to pa dokončno pove, da postaja tudi samo stanovsko življenje tem pogubnejše, čim bolj se oddaljuje od pravega krščanskega pogleda na svet in življenje. Zato je tudi znana zamisel »razrednega boja« za človeka in družbo enako usodna, kakor je tudi pravi krščanski misli kar najbolj nasprotna.

Kako zelo nasprotni sta si bili krščanska misel in »zamisel 'razrednega boja'«, se bo lahko kar najbolj očitno pokazalo ob Kardeljevem *Razvoju slovenskega nacionalnega vprašanja*, ki bo izšlo leto kasneje, v istem letu torej, ko bo zasedal ljubljanski kongres Kristusa Kralja.

In kako zelo usodno ju je že bilo mogoče vnaprej videti, je pokazal leta 1935 II. Evharistični kongres za Jugoslavijo, ki je potekal v Ljubljani v dneh med 28. in 30. junijem, med petkom in nedeljo, ob velikem prazniku Katoliške cerkve, prazniku apostolov Petra in Pavla, ki je bil tistega leta na soboto. Tudi na ta kongres so se zgrnile desetkrat desettisočglave množice, svojega legata kardinala Augusta Hlonda je poslal papež Pij XI. – tedaj je bil kardinal Hlond prvič na Slovenskem –, svojega zastopnika je poslal jugoslovanski kralj Peter II., prišli so ministri in dvorjani, slovenska vsakršna elita, na njenem čelu je stal Anton Korošec, zgrajen za potrebe kongresa je bil tedaj tisti ikonični *tempietto* na Plečnikovem stadionu in stadion je bil sicer urejen za cerkvene slovesnosti in množice, zbrane v dotlej v Ljubljani nevidenem številu. In z Brezij je bila skozi v pobožen marijanski namen ozaljšana gorenjska mesta, trge in vasi pripeljana slika *Marija Pomagaj* Leopolda Layerja, ki je tedaj prvič zapustila Brezje. Prvič se je zgodilo, da je podoba Matere Božje z Detetom Jezusom romala k svojemu ljudstvu, dotlej je bilo obratno.

Tudi na tem evharističnem kongresu, enako kot na Kongresu Kristusa Kralja štiri leta kasneje, so se vrstila bogoslužja za bogoslužjem, sledile so si procesija za procesijo, zven ene veličastne cerkvene pesmi je prehiteval ono predhodno. Spet in spet se je pelo *Povsod Boga*. Posebej za kongres je bila napisana in nato na tečaju izbrana *Himna Svetemu Rešnjemu Telesu*. Besedilo zanjo je napisal frančiškan p. Krizostom Sekovanič, tudi filozof in pesnik, uglasbil pa jo je eden vodilnih dirigentov svojega časa, Josip Čerin, ki se je sicer uveljavil že v avstroogorskem času, bil je cenjen predvsem kot dirigent vojaškim godbam in cerkvenim zborom.

Mogočno se dvigni nam spev iz srca
v pozdrav Rešeniku, Vladarju sveta!
Kristus, kraljui, Kristus zmagui!
V hostiji sveti nam gospodui!

Darujemo vdano Ti svoje srce,
dejanja, besede, vse misli, želje!
Kristus, kraljui, Kristus zmagui! [...]

Poživi nam vero v Presveto skrivnost
večerje nebeške, vseh svetih radost!
Kristus, kraljui, Kristus zmagui! [...]

Utrdi, Zveličar, nam upanje zdaj,
po Rešnjem Telesu obetaš nam raj!
Kristus, kraljui, Kristus zmaguj! [...]

Ljubezen gorečo nam v srcih užgi
do hostije bele, do Rešnje krvi!
Kristus, kraljui, Kristus zmaguj! [...]

Tudi to himno se je preprevalo vedno znova, imamo jo lahko za himno slovenske Katoliške cerkve.

Sklepne pontifikalne maše na stadionu se je udeležilo, kot so želeli verjeti organizatorji kongresa, stodvajset tisoč ljudi, a za našo temo bolj pomembno je bilo dogajanje v soboto dopoldne, ko so prisegli stanovi. Prisegli so vsi hkrati, istočasno, ob desetih dopoldne, a stan ob stanu, na različnih krajih mesta: »kmetski možje« in »kmetski fantje«, kar so šteli za dva stanova, delavci in delavska mladina, kar sta bila spet dva stanova, pa obrniki in posebej njihova mladina, srednješolci, visokošolci, tj. študentje, matere, kmečka dekleta, vse tja do uradnic in katehetov. Le služkinje so svojo prisego lahko dale šele popoldne ob pol petih.

Pred prisego so posamezne stanove nagovorili vselej trije govorci, vedno je bil vsaj eden izmed njih duhovnik, ki so imeli za izhodišča svojih govorov izbrana mesta iz Svetega pisma, govorci mladim delavskim fantom, denimo, naslednja: »Ali ni to sin tesarjev?« (Mt 13,54), »Jaz sem kruh življenja.« (Jn 6,35) in »Pasi moja jagnjeta, pasi moje ovce.« (Jn 21,16-17). Le France Veber, ki je študentom predaval o razmerju med filozofijo in krščanstvom, se ni navezoval na biblična mesta ne posebej na tradicijo krščanske misli, predavanje pa je sklenil z mislijo Tertulijana, filozofa iz 2. st., ki pravi: *Philosophia humana naturaliter est christiana*, tj. Človeška filozofija je po svoji naravi krščanska.

Prisega, ki so jo stanovi dali, je bila prisega Cerkvi in papežu in – kar morda ni najprej očitno – narodu. Takole so prisegli, denimo, delavski fantje, naj ostanemo pri njihovem primeru.

Duhovnik: Ali obljubite:

da boste v sebi in svojih tovariših krepili resnični krščanski čut, ki daje človeku smisel za višje reči, da vas ne obvlada sama skrb za kruh;

da boste proti vsem nevarnostim v delavnicah, družčinah in pri zabavi, zlasti v razmerju do dekleta skrbno varovali čistost duše in telesa kot najveljji zaklad za vse življenje;

da boste upogljivo podpirali danes težko ogroženo družinsko skupnost in domačnost krščanskega družinskega življenja;

da boste delali za pravo praznovanje nedelj in praznikov;

in – da hočete iztrgati delovni sloj novi sužnosti materializma.

Ali obljubite?

Vsi: Obljubimo!

Duhovnik: Ali obljubite:

da se boste v krščanski socialni akciji – borili za preureditev družbe edinole po nauku svetega očeta, postavljenega učenika in sodnika v nrvnih in zato tudi socialnih stvareh;

da se boste spoštljivo držali Pijeve okrožnice *Quadragesimo anno*;

da boste kot zgledni kristjani v apostolskem delu med svojimi odločno izpovedovali vso in celo krščansko resnico ter nič ne popuščali zmotam marksizma ali kakršnegakoli materializma [*sic!*];

da boste delali in se borili kot katoliški delavci le v disciplinirani strnjenosti s Cerkvijo in dosledno pokorni vodstvu papeža in svojega škofa.

Ali obljubite?

Vsi: Obljubimo!

Duhovnik: Ali obljubite:

da boste živeli iz vere v – odrešilno moč presvetega Rešnjega Telesa;

da boste zato pogosto, vsaj za hip obiskali – svojega prijatelja Jezusa Delavca v tabernaklju;

da boste pri maši ne le vsako nedeljo in zapovedan praznik, ampak po možnosti tudi med tednom;

da boste prejemali sami, skupno z domačimi ter skupno s svojimi stanovskimi tovariši pogosto Jezusa v Rešnjem Telesu, da bi bili močni in strašni za hudobnega duha, njegove sile in pomočnike.

Ali obljubite?

Vsi: Obljubimo!

Bila je to prisega papežu, poroku miru, kot lahko beremo, na tem svetu. In bila je prisega Cerkvi, poročstvu časnega in zagotovilu večnega miru. Prisega je bila bojna. Bila je prisega zvestobe v boju zoper marksizem in sicer vsakršni materializem, prisega zvestobe v boju zoper suženjstvo, ki iz njiju nujno izhaja. In prisega je bila evharistična. Boj zoper marksistično oziroma materialistično suženjstvo ima namreč kaj upa zmage le, če se ga pobožno bije iz evharistične vere, tj. »iz vere v odrešilno moč presvetega Rešnjega Telesa«, »iz resničnega krščanskega čuta«.

»Resnični krščanski čut«, ki človekov življenjski boj, še več, človekovo življenje osmišlja, seveda ne živi sam zase, niti ga ne živi vsak sam zase, temveč živi v narodu, kot bodo lahko slišali nekaj let kasneje Vebrovi radijski poslušalci in še kasneje brali bralci njegovih *Kulturnih pisem Slovincem*. Kongresna prisega je bila tako trojna. Bila je prisega papežu in Cerkvi in narodu. A prisega je bila ena, koncilski enačaj je bil potegnjjen med temi tremi *loci catholici communes* družbenega oziroma političnega mišljenja: en papež, ena Cerkev, en narod.

Polni, celostni namen prisega, in sicer kongresa, je v svojem uvodniku v zborniku kongresa, ki je izšel leto zatem, podal Josip Srebrnič, predsednik jugoslovanskega odbora za evharistične kongrese, krški škof, naslednik

Antona Mahniča na tamkajšnjem škofijskem sedežu. Josip Srebrnič je bil, enako kot Mahnič, rojen Slovenec, rojen je bil v Solkanu, ton in ténor njegovega govora o krščanskih temah njegovega časa, prav posebej o temi narod – o narodu v katoliškem intelektualnem obnebu ni bilo mogoče misliti, naj poudarimo, zunaj krščanske misli, zakaj je tako edino prav, bo antropološko-filozofično razložil France Veber, kot smo že videli. –, pa je od Mahničevega grobega govora povsem drugačen, mil je, ves je poduhovljen, ves teološki, ves lep, svojstveno je liričen. Od robatega, na grobo mlete posmehljivosti zaničljivega mahničjskega nacionalno-klerikalnega govora se je slovenska klerikalna misel o narodu poslovila sicer že dobri dve desetletji prej. Najbolj pozorno je to storil s svojimi razmišljanji Aleš Ušeničnik, vrhunski filozof svojega časa in teolog, eden izmed ustanovnih očetov ljubljanske univerze in eden njenih prvih rektorjev. Leta 1940 je Ušeničnik svoja razmišljanja zbral v knjigi svojih razprav zadnjih treh desetletij. Gre za poglobljena razmišljanja o vélikih temah tistega časa in sicer časov do danes, tj. o državi, demokraciji, pravu, narodu, vojski, Marxu. A tedaj so bila njegova razmišljanja o njegovem času že onkraj njegovega časa le malo nazaj in mnogo naprej. Bila so razmišljanja o času zunaj časa, bila so razmišljanja o času izgubljenca v času.

Enako je bilo z vprašanjem, ki je katoliški nacionalni diskurz zaposlovalo vse tja vsaj od Mahničevih časov, namreč vprašanje o razmerju med vero in narodom, natančneje, vprašanje njunega hierarhičnega razmerja. Mahnič je trdno stal na stališču, da je vera nad narodom, enako desetletja kasneje tudi Aleš Ušeničnik, ki je imel tako narod kakor vero sicer za dragoceni vrednoti, a vendar, je pisal v svoji *Knjigi načel* iz leta 1936, »jasno je, da niso vse vrednote enakovredne. Jasno je tudi, da niso vse istovredne, ampak da so med njimi vrednote višjega reda, da je neki red, neka hierarhija vrednot. Ne prevračaj reda vrednot!« Vera je, torej, zanj vrednota višjega reda, narod ji je hierarhično nižje. Enako je, kot smo že videli, razlagal v svojih radijskih govorih in nato v svojih *Kulturnih pismih Slovincem* France Veber, ki je menil, da »krščanska misel in samo ta misel daje [...] resnični nacionalni misli na vsej črti pravo podlago in potrebno oporo«.

A kaj, če bi bilo potrebno nujno, a obenem nemogoče izbirati med enim in drugim, med vero in narodom? Izbira bi bila nemogoča, ni pa bila nezamisljiva. Janez Janžekovič, teolog in filozof, pozorni opazovalec znamenj svojega časa, je o tej nujni, a nemogoči izbiri tik pred začetkom vojne – druge svetovne

vojne, v kateri so bila, kot je menil Edvard Kocbek, kot smo že videli, zavezana vsa večna in časna vprašanja, s tem tudi vprašanja o veri in narodu – v reviji *Čas* v eseju z naslovom »Ob odločilni uri« razmišljal takole.

Morda nas vprašujete, kaj bi storili mi Slovenci, če bi nas zgodovina postavila pred sledečo izbiro: ali ostanete v državi, kjer boste ohranili svojo narodno svobodo, pa izgubili vero, ali pa pridete pod tujo oblast, kjer boste mogli ostati katoličani, pa boste izgubili svojo narodnost?

Za ta primer pa damo na jasno vprašanje jasen krščanski odgovor: Mi katoliški Slovenci bi ostali v narodni državi in pretrpeli v njej, če bi bilo treba mučeništvo za svojo vero. Vse drugo je strahopetno, neznačajsko in zato nekrščansko. Edino na ta način bi si ohranili svojo narodnost in svojo vero, z narodnim odpadništvom bi izgubili oboje. Zakaj? Izdajstvo naroda je v očeh kristjana smrtni greh, kolikor ga ne izgovarja nepoučenost ali slaboumnost. Odpasti od naroda, da ostanem katoličan, bi se reklo grešiti, da se zveličam. Nesmisel! Sicer pa, kako naj ostane narod katoliški, ako neha biti narod? Naša lastna zgodovina nam je pri tem zgovorna učiteljica.

Kljub razlikam v tonu in prilikah, ki so zahtevale zdaj tak zdaj drugačen ton, ostaja v slovenskem katoliškem nacionalnem diskurzu vseskozi neomajano stališče, da je slovenski narod lahko le katoliški, ali pa ni narod, oziroma, da so slovenski katoličani lahko le Slovenci, ali pa niso katoličani, še več, niso kristjani. To je bila katoliška klavzula pri opredelitvi slovenskega naroda. Ali rečeno z Janžekovičevimi besedami: »Sicer pa, kako naj ostane narod katoliški, ako neha biti narod?« Ali rečeno še drugače, le krščanska vera vzpostavlja slovenski narod in slovenski narod lahko živi le, če živi krščansko vero, in slovenski narod le tak ostane in naj je cena za to mučeništvo.

Ali rečeno še drugače, slovenski narod izhaja iz krščanske vere in njegovo prebivališče v vseh časih in pribežališče v hudih časih je Katoliška cerkev. Ljubljanska kongresa, tako evharistični kongres 1935. in kongres Kristusa Kralja 1939., sta bila slovesna manifestacija takšnega slovenskega katoliškega nacionalnega diskurza in njegove drže. Razkošje cerkvene liturgije, slovesna pobožnost ljudskih množic in slavnostni akademski argument – spomnimo

se študijskih razprav v hotelu Union ter Pitamica, Vebra in Ušeničnika in teološko-političnih nagovorov pred prisegami stanov – so tedaj hodili vštric.

Vrnimo se še enkrat na ljubljanski evharistični kongres in k njegovemu predsedniku, Josipu Srebrniču. Josip Srebrnič je bil elegant v katoliški teologiji prvega vatikanuma, enako tudi v svoji pobožnosti in političnem mišljenju, enako tudi v govorništvu, enako tudi v svoji dostojanstveni pontifikalni držbi. Takole je pisal v svojem uvodniku v zbirko aktov II. Evharističnega kongresa za Jugoslavijo, obenem zbirko poročil o kongresu.

Vedno česče čujemo glas, da narodi Evrope propadajo. Nekateri navajajo celo dejstva, ki to trditev dokazujejo. Vzrok temu pojavu pa iščejo v kulturi, češ, da je zakon zgodovine, ki prepleta vse narode, ta, da ko se gotov narod povzpne do določene kulturne stopnje, omaga in prične razvojno pot navzdol. To stališče odklanjamo, ker je fatalistično, ker zveni povsem po veri v golo usodo.

Ne kultura in ne zakon zgodovine ni vzrok, da narodi propadajo. »Bog ni napravil smrti in ni mu povšeči, da pogine, kdor živi. Vse kar je ustvaril, je ustvaril, da biva. Vsak narod na zemlji je ozdravljiv in strupa propasti ni v njem« (Modr 1,13,14). Tako gleda Bog na vse svoje stvari, prav posebno še na človeka in narode zemlje. »Kajti, vse ljubiš, kar biva, in ničesar ne sovražiš, kar si ustvaril ti, o Gospod, ki ti je drago življenje« (Modr 11,25,27). Gospod ljubi življenje! Velika je ta beseda. Še večja pa postane, če se spomnimo, da je Kristus-Bog vir vsega fizičnega in duhovnega življenja. Sam pravi: »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). [...] »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jn 10,10).

Narodi so ozdravljivi, v njih ni strupa propasti! Za vse čase velja, kar poročajo svete knjige o Življenju, ki je Kristus: »Moč je izhajala od njega in vse ozdravljala« (Lk 6,19). V Kristusu je torej vir življenja, ki ne pozna ne hiranja in ne smrti. V njem je vir mladosti, ki je vedno sveža in svoje sile še stopnjuje. V njem je moč za obnovo človeka in narodov. »Jaz sem kruh življenja« (Jn 6,48).

In v svojem govoru na slovesnem odprtju kongresa, v petek, 28. junija 1935, zvečer ob šestih, v ljubljanski stolnici, je škof Srebrnič govoril.

Kongres, pripravljen Kristusu v sv. Rešnjem Telesu z molitvijo in žrtvami, z ljubeznijo in splošnim sodelovanjem slovenskega naroda – naj služi ne samo proslavi njegovega dostojanstva, ampak tudi zadoščenju za krivice, ki mu jih je slovenski narod kot posebno občestvo ali v svojih poedincih napravil [...] In ko se njemu klanjamo, ko ga ponižno molimo, naj se dviga iz duš naša iskrena prošnja: Gospod, usmili se nas! Gospod, ne ravnaj z nami po naših hudobijah! Gospod, ne spominjaj se grehov moje mladosti in očisti me grehov, ki so prikriti.

Prosimo Marijo, presveto Mater našega dragega Gospoda, naj nam da čiste velike duše, da bo naš kongres en sam slavospev: Kristus, kralj, Kristus, zmagaj, v hostiji sveti nam gospoduj! Zakaj »Vredno je Jagnje, ki je bilo žrtvovano, da prejme oblast in bogastvo in modrost in moč in čast in slavo in hvalo!« (Raz 5,12).

Amen.

Molitev posvetitve slovenskega naroda Kristusu, prvič, obenem molitev priporočitve naroda Kristusovi materi Mariji, drugič, in tretjič obenem molitev, ki je bila obljuba, da se narod spreobrne, da bi bil vreden najprej Marijinega priporočila in slednjič Kristusovih obljub odrešenja – ta trojna molitev je bila na kongresu izrečena spet in spet, kar najbolj vzvišeno obenem pobožno in prisrčno, v pridigi kardinala Hlonda, papeževega legata, pri maši na praznik sv. Petra in Pavla, in gotovo kar najbolj impresivno pri polnočnici za može in fante, ki jih je nagovoril ljubljanski škof Gregorij Rožman, tako maša kot polnočnica sta se odvili na Plečnikovem stadionu. Vzdušje je moralo biti zamaknjeno, kot da res od vsega tuzemskega sveta odmaknjeno. Na polnočnico so se, denimo, v mraku poznega večera in tišini vsega mesta iz središča mesta stotnije mož in fantov odpravile v sprevodu z gorečimi baklami v rokah, dvakrat toliko ženskih oči je bilo tedaj uprtih vanje.

Zamaknjeno je bilo sicer vzdušje mesta Ljubljana v tistih dneh. Slovensko glasbeno društvo Ljubljana je na kongresni petek v veliki dvorani hotela Union izvedlo, izvedlo oratorij *Mesija* Georga Friedricha Händla. Oratorij govori o Kristusovem božanskem rojstvu, njegovem človeškem življenju in njegovi odrešilni in poveljani smrti. V operi so v soboto ponovili predstavo *Parsifal* Richarda Wagnerja. Gre za opero, katere snov se navdihuje pri srednjeveški

mistični zgodbi o iskanju svetega grala. Opero so tedaj razumeli kot svojevrstni glasbeno-dramatični misterij celostne umetnine: Richard Wagner je na prvo stran partiture napisal leitmotive krščanstva, tj. vera, upanje, ljubezen, in s tem določil režijske koordinate njene izvedbe. In na Kongresnem trgu so sredi noči – predstava se je pričela ob pol dveh ponoči in je trajala skoraj do četrte ure zjutraj – uprizorili misterij *Slebernik* Huga von Hofmannsthala, misterij ali prej moraliteto, kot jo je v svoji gledališki oceni označil Josip Vidmar in pri tem pohvalil Otona Župančiča: »Moraliteto je v slogu in dikciji slovenske ljudske legende čudovito ubrano poslovenil Oton Župančič. [Moraliteta oziroma misterij] je pomembna umetnina in velika slovenska jezikovna stvaritev.« Moraliteta oziroma misterij *Slebernik* je zgodba o sleherniku, ki noče umreti, vsakršno vznemirjeno poželenje ga neločljivo veže na ta svet. Šele vera v Boga in upanje na Božjo milost ga slednjič pomirita do te mere, da lahko umre in gre lahko k svojemu Bogu. *Slebernik* pod zvezdnatim nebom zgodnjega poletja na tedaj in do danes osrednjem slovenskem trgu, tj. Kongresnem trgu, vsem obilno ozaljšanem z dišečimi girlandami, z odrom, postavljenem pred mogočno fasado uršulinske cerkve, na katero je bil pritrjen evharistični križ kongresa – vse to je na gledalce moralo narediti velik in nepozabni vtis. Še več, vse to je moralo na slehernega gledalca narediti nepozabni slovenski vtis slovenskega slehernika, saj so igralci nastopali v slovenskih narodnih nošah, takšnih, kot si jih je bil zamislil Maksim Gaspari.

A ves ta nabožni teater je bil šele predigra zares velike, vélike spokoritvene in Bogu vse privržene drame – svojevrstnega človeškega pasijona kot celostne umetnine v Božjo čast, celostno pobožne celostne umetnine –, ki se bo odvila na Plečnikovem stadionu štiri leta kasneje. Šlo je za duhovno dramo, kot bi jo nemara označil etnolog Niko Kuret, ki je zanjo napisal besedilo oziroma scenarij. Njen naslov je bil *Igra o Božjem kraljestvu*. Režijo je vodil Ivo Peršuh, tedaj eden vodilnih katoliških časnikarjev in urednikov, eden izmed vodij katoliškega telovadnega društva Orel in eden glavnih organizatorjev obeh ljubljanskih kongresov, evharističnega kongresa leta 1935 in kongresa Kristusa Kralja štiri leta kasneje.

Igra o Božjem kraljestvu se je torej odvila na stadionu na predvečer zadnjega kongresnega dne, na sobotni večer 29. julija 1939, ki se je tekom igre prevesil v noč. Šlo je za dramatično uprizoritev večnega boja med dobrim in zlim vseh časov, v katerem slednjič zmaga dobro v času za večnost. *Igra* je bila oni prvi vrhunec kongresa.

[V *Igri* je] ponazorjena večna borba med nadangelom Mihaelom kot predstavnikom svetosti in čednosti ter Antikristom (Luciferjem) kot predstavnikom zla, greha in strasti. Predmet te borbe je človekova duša, ki jo hoče Antikrist osvojiti s sedmerimi poglavitnimi grehi. Z armado pomagačev zavaja že itak v posvečenost obrnjeno človeštvo sedaj v ta, sedaj v oni greh, dokler večina človeštva ne zapade mamljivosti sveta in ne služi z navdušenjem peklju. Ta Antikristov uspeh je pripisati predvsem nedelavnosti in malodušju vernih, ki se zanašajo zgolj le na pomoč od zgoraj, pa sami nič ne ukrenejo zoper poplavo greha in zmot. Svet je razdeljen v borbene in odkritosrčne satanove služabnike ter v verujoče, a skrite in strahopetne.

Toda v ozadju tega prizora se pripravlja temu svetu konec. Nova mladina, prežeta z ognjem ljubezni in prepričanja o resnici in moči Kristusovega odrešenja ter odločena vzeti nase žrtev najsilnejše borbe, pripravlja konec zdvajanju, popuščanju in polovičarstvu, konec zmotam in satanskim zavajanjem. Ko je moč in ugled Antikrista v svetu na višku, se dvigne armada mladih. Z bojno pesmijo in novo lučjo vdere v vse vrste človeške družbe, jih zavajuje in vspostavi v svetu spet pravilni red, po katerem je Kristus edini zakoniti kralj sveta in človeških src. Antikrist sam in njegovi pomagači poraženi zapuste bojišče, na katerem mogočeno odmeva pesem zmage in obljuba zvestobe Bogu.

Tako je pisalo v didaskalijah k *Igri*. V *Igri* so *dramatis personae* nadangel Mihael, »besednik božji«, na eni strani, ter Antikrist, Lucifer, na drugi strani. Ob slednjem je sedmero naglavnih grehov, tj. napuh, lakomnost, nečistost, nevoščljivost, požrešnost, jeza in lenoba, ob njih so njihovi pomagači. Na strani nadangela Mihaela so najprej angeli in nato Verni in Posvetni, tj. najbrž tisti, ki ne verujejo v Boga, a jih je krščansko sporočilo že doseglo. In na nadangelovi strani so vsa krščanska mladina ter sta Fant in Dekle. Stadion je bil za *Igro* posebej scensko pripravljen. Pred *tempietto* je bil postavljen oder za nadangela in angele, ostali Božji so bili razporejeni med Uporne na nadangelovi desni in Bogate, tj. duhovno bogate, na njegovi levi. In na drugi strani stadiona je stal črn stolp Antikrista in njegovih grešnih. In sredi stadiona je bil postavljen bel stolp z jamborom, na katerem je na vrhuncu *Igre* zaplapolala zastava Kristusa Kralja. Pred jamborom so stali Neodločni.

V *Igri* je sodelovalo dobrih tri tisoč igralcev, vsi so bili naturščiki, na predstavo so se po župnijah širom slovenskih dežel pripravljali od pozne pomladi, prva generalna vaja je potekala preko radijskega prenosa, bilo je to prvič in ostaja do danes edinstveno v zgodovini slovenskega gledališča. Predstava oziroma igra oziroma, natančneje, Igra, je bila tudi sicer edinstvena in takšna ostaja do danes. Tudi gledalci, ki jih je bilo tistega toplega poletnega večera na stadionu zbranih več deset tisoč, so tekom predstave postali namreč – igralci. Bila je to duhovna igra, igralci so bili duhovni igralci in gledalci duhovni igralci. To ni bila le igra, bila je igra, ki je postala Igra, tj. duhovna drama, *theatrum sacrum*. Sklepni prizor *Igre* je šel takole.

Fant in dekle: Čigav je svet in vse na njem?

Vsi gledalci, verni in mladina: BOŽJI!

Fant in dekle: Poslušajte spet – / ljudstvo božje in nejeverniki: / evangelij ljubezni, / evangelij pravice, / evangelij bratstva / naj odmeva od vseh nebesnih strani.

Vsi gledalci, verni in mladina: LJUBEZEN! PRAVICA! BRATSTVO!

Fant in dekle: Kraljestvo božje / raste na razvalinah / greha, krivic in zmot.

(Na jambor se dvigne prapor Kristusa Kralja.)

Vsi gledalci, verni in mladina (mogočno zapojejo): Mogočno se dvigni nam spev iz srca / na čast Rešeniku, vladarju sveta! / Kristus, kraljuj! Kristus, zmaguj, / v hostiji sveti nam gospoduj!

Fant in dekle: O vi vsi, / ki vam je srce razdejala / sla po bogastvu – / o vi vsi, / ki ste strti v sovraštvu, / v trpljenju omagali, – / o vi vsi, / ki se vam je uprlo / razdejanje vojska – / in vi vsi naposled, ki ste nezavedni, neodločni / stali ob strani, / zaslišite klic, / ki dviga milijone / do junaštva, / do odpovedi, / do mučeništva: Kristus včeraj, / Kristus danes, / Kristus vekomaj – / začetek in konec – / pot, resnica in življenje!

Vsi gledalci, verni in mladina: AMEN!

[...]

Dekle in fant: Gospod Jezus Kristus! / Klanjamo se Ti kot Kralju sveta! / Vse, kar je ustvarjeno, je za Tebe ustvarjeno! / Zato izvršuj vse svoje pravice nad nami! / Obnavljamo krstno obljubo! / Odpovemo se satanu, njegovemu napuhu in njegovim delom! / Obljubimo, da hočemo živeti kot dobri kristjani! / Prav posebno pa se zavežemo, da hočemo zastaviti vse moči, / da pripomoremo k zmagi božjim pravicam in pravicam Cerkve! / Božje Srce Jezusovo, / darujemo Ti svoja skromna dela, / da bi vsa srca priznavala Tvoje sveto kraljevanje, / in da bi se Tvoje kraljestvo utrdilo po vsem svetu!

Mihael: Amen!

Vsi: Amen!

Sledila je himna *Povsod Boga*.

Le mesec kasneje se je začela druga svetovna vojna, ki bo dobro leto kasneje z vso svojo razdiralno, brezobzirno grozljivo silo udarila tudi na Slovensko. Vojna bo, kot je svoja razmišljanja o dogajanju na Slovenskem v tridesetih letih 20. stoletja na nekem mestu sklenil zgodovinar Jurij Perovšek, »najtežja preizkušnja Slovencev in v njej njihovo srečanje s samim seboj«. V tem srečavanju Slovencev s Slovenci, v tem slovenskem infernu, bo klic h Kristusu Kralju z obupano vero vanj in v tej veri z vso obupno odločnostjo za boj za Kristusa in narod dvignjen vsaj še enkrat. Sredi slovenskega inferna, tj. leta 1943, bo začel izhajati preprost časopis ali prej list, ki nosi preprost, a mogočen naslov – *Kristus Kralj*. Prva številka je programska, program je križarski, program je zoperstaviti se programu OF.

Važno je [vedeti], da OF ni nič drugega kot gibanje, ki ga vodijo komunisti, gibanje, ki hoče ustvariti brezbožno Slovenijo, torej novo Slovenijo, ki bi bila komunistično urejena. OF noče svobodne Slovenije, ona hoče, da bi bilo slovensko ozemlje del Balkanske ali pa Podonavske komunistične republike. Ne gre ji za

svobodo in pravice Slovencev, njen cilj je, da bo slovensko ozemlje s svojim prebivalstvom komunistično in brezbožno.

Toda naš narod, kar je zdravega, je še pravočasno, čeprav pozno, spoznal pravi komunistični obraz in se mu postavil neizprosno po robu.

Programu *Kristusa Kralja* je predhodil poziv.

JUNAKI! Slovenski možje in fantje! Dočakali ste veliki – velikih časov začetek. Ali boste dočakali tudi velikih časov – konec? Boste! Toda le, ako bo Vaš boj svet boj, boj v znamenju Kristusa Kralja, po njegovi postavi, po njegovih ukazih! Le ako bo Vaše geslo: Živel Kristus Kralj!

Živel Kristus Kralj v naših srcih, živel v srcih naših dragih, živel v naših domovih, logih in gozdovih, živel v vsej domovini, v milem slovenskem narodu!

Živel! Živel!

ZAKAJ SE BORIMO? Trije mogočni stebri našega zdravega, tisočletnega življenja: stara krščanska omika, dom in vera – so se v teh časih nevarno zamajali. Brezbožni komunizem, najgrozovitejše orožje satanovo, kar jih polni človeštvo, se je z nevidnimi zobmi zažrl vanje, da bi jih spodnesel. Ob dvanajsti uri smo vstali mi borci vere in zvestobe. Visoko smo dvignili meč. V sveto prisego smo ga zavihтели na vse štiri strani neba: čuvarji naših domov in cerkva. Vstali smo mladi in zdravi, vstali nemi za vse očitke in vsa podla podtikanja, vstali smo uklenjeni v eno misel: sklenimo naše vrste in svetu povejmo: Proč roke od naših svetinj!

Mi se ne borimo iz mlade prevzetnosti in puhle domišljavosti, ne borimo se iz koristolovstva in dobičkaželjnosti, ne borimo se za slavo in čast, mi se namreč borimo s stisnjenimi zobmi in z jeklenimi pestmi proti komunističnemu satanizmu, ki kot puščavski pesek vdira na našo sveto zemljo!

Naš boj je trd, trd, ker nas je rodila zdrava in klena mati, ker je naše delo trdo, ker nam je življenje trdo!

Naš boj je neizprosen, kot je neizprosen nasprotnik, ki nam je vrgel rokavico v obraz!

Naš boj je svet, svet, ker branimo in umiramo za svete stvari!

Naš boj je iz ljubezni, ker neskončno ljubimo to troje: MATI – DOMOVINA – BOG.

Tu se naš meč spremeni v sveto in blagoslovljeno orožje, tu se naša borba spremeni v mogočno križarsko vojsko proti satanskemu brezboštvu in sovraštvu do vsega, kar je božje! To je naša borba, to je tudi naša zmaga!

DEUS HOC VULT – BOG TAKO HOČE, je bilo geslo starih srednjeveških križarjev. BOG TAKO HOČE je tudi geslo nas modernih križarjev, ki branimo naše svetinje, da jih bo jutrišnji rod cenil bolj, kot jih je ta!

Pogumnemu klicu v strahu je sledil strašljivi molk v pogubi, smrtonosni, smrtni molk. – »Kje leži mrtvak / vznak? / Glavo je dal / domobranec, partizan / [...] / mlad, mlad, mlad / zdrav, zdrav, zdrav, / ta ustreljen, oni zaklan / je pal, / koliko ran, / koliko glav / sred poljan? – / Boj je čas: / obed čaka nas / krak krak krak [...]«

Edvard Kocbek je tedaj, januarja 1943, pisal ljubljanskemu škofu Gregoriju Rožmanu: »Recite vsem Slovencem, da je treba danes najpreje rešiti narod kot posodo osebnega in duhovnega življenja, kajti če rešimo narod, rešimo tudi človeka, njegovega duha in njegovo vero.« Da bi škof Kocbeku odgovoril, ni znano.

A odgovor vendarle ni izostal. Aprila istega leta je v peti številki lista *Notranjec v borbi proti komunizmu* Edvard Kocbek lahko bral naslednje vrstice.

Kaj je »Osvobodilna fronta«? »Osvobodilna fronta« je mreža, v katero komunisti lovijo nekomuniste. [...] Resnico so proglasili za laž, na mesto resnicoljubnosti je stopila prevara.

Življenje slovenskega človeka je postalo odvisno od samovolje skritega komunističnega vodstva, od spretnosti najetega atentatorja, od stopnje krvoločnosti partizanskega krvnika.

Spošтовanje in strpnost do sorojakov se je zamenjala s sovraštvom in nasiljem nad vsakomer, kdor ni slepo verjel v krvavi simbolj srpa in kladiva. Svoboda vesti in prepričanja se je morala umakniti duhovnemu pritisku najhujše stopnje.

Premična in nepremična lastnina je postala predmet izsiljevanja, ropanja in požiganja.

Tako je OF gnala naš narod v barbarizem, ki ne pozna ne moralnih ne pravnih postav. Takega barbarizma si omikani slovenski človek prej niti v domišljiji ni mogel predstavljati.

Zato je resnično, da je komunizem in njegova OF za nas in za naš narod največja nevarnost.

Legitimacijo za slovenstvo po končani vojski bo imel samo tisti, ki bo zdaj pomagal v borbi proti komunizmu!

»Legitimacijo za slovenstvo po končani vojski bo imel samo tisti, ki bo zdaj pomagal v borbi proti komunizmu!« – Obrnilo se je vse drugače. Po končani vojni je stopila v veljavo komunistična revolucionarna klavzula, kot jo je formuliral Dragotin Gustinčič, imenujmo jo torej Gustinčičeva nacionalna klavzula: »Samo po sebi se razume, da imajo [Slovenci] vse [...] pravice [naroda]. In vsaka komunistična stranka [...] jim te pravice brez zadržkov priznava. Brez zadržkov v toliko, seveda, v kolikor nacionalno gibanje Slovencev ne bo reakcionarno in proletarski revoluciji ne bo nosilo nobene škode in nobene nevarnosti.«

In nato sta nastopila zupanovska dolgčas in suženjstvo.

VII.

Sredi maja 1941., mesec dni po prihodu italijanske okupacijske vojske, je bila v Ljubljani v tedaj pravkar dograjeni modernistični palači Bata, v poslopju, kjer je danes *shopping mall* Nama, razstava slovenskih likovnih umetnikov, že deveta svoje vrste, njen naslov je bil *Slovenski lik*. Na njej je svoja platna razstavil slikar Lojze Perko, slikar in kipar France Kralj je pokazal svoja platna in plastike, mogoče je bilo videti tudi plastike kiparke Milene Dolgan

ter kiparjev Vladimirja Jakiča in Ivana Štreklja. Ob razstavi je izšel drobni katalog s seznamom razstavljenih del in uvodnikom, ki ga je napisal Lojze Perko. Ob koncu uvodnika je Perko izrazil svojevrstni poklon domovini titanov umetnosti, kot je pisal, torej Italiji, a pomembnejši za našo temo in zelo pogumen – mesto je bilo pod italijansko fašistično okupacijo – je njegov edinstveni poklon slovenski zemlji in Slovencem.

Slovenska zemlja, čudovita je tvoja lepota! Gozdovi pojo, – jočejo, žitna polja drhte v plodni sočnosti, – povodne vile se skrivnostno vspenjajo [*sic*] iz tolmunov in žuborečih potočkov, – in kristalno motni soji žarkega sonca mistično obsevajo bele cerkvice po valovitem gričevju in brdih, ko pozvanja zvon večerni – Ave!

Takšni stojimo mi vsi pred Vami, mladi – najmlajši: Vsak z isto zemljo, z istim srcem! Mi smo od slovenske zemlje »odvisni«!

Iščemo svojo pot v višino in globino, verujemo v svoje delo – v našo molitev!

Ponosni smo na svojo grudo, verujemo v svoj vzvišeni in lepi smoter, ko z njim odpiramo list nove dobe, ki naj izžareva iz Tebe, slovenska zemlja, polna blagoslova. Tvoje grudi dihajo to pomlad: – zemlja, ljubimo Te, sprejmi našo ljubezen!

Slovenski lik je bil torej naslov likovne razstave in z njo so se umetniki umeščali v dolgo tradicijo iskanja slovenskega likovnega motiva oziroma, več, slovenskega umetniškega idioma, ki ji je torišča postavilo dunajsko društvo Vesna pred tedaj skoraj pol stoletja. Ali je v Perkovih zanesenih gorečih klicih »Zemlja, ljubimo Te!« in »Slovenska zemlja, polna blagoslova!« in »Čudovita je tvoja lepota!« videti tudi že prikrito napoved gorečega boja zoper okupatorja, tega ne moremo gotovi reči, vsekakor takšne napovedi upora ne moremo povsem izključiti: »Takšni stojimo mi vsi pred Vami, mladi – najmlajši: Vsak z isto zemljo, z istim srcem! Mi smo od slovenske zemlje ,odvisni!‘ [...] Ponosni smo na svojo grudo.« Boj, upor zoper okupatorja se je namreč začel takoj po njegovem prihodu v Ljubljano in je trajal vse do njegovega končnega poraza.

Enajst let kasneje, sredi oktobra 1952, je bila v Cekinovem gradu v ljubljanskem parku Tivoli, tedaj že namenjenem Muzeju narodne osvoboditve – bil je to

predhodnik današnjega Muzeja novejše in sodobne zgodovine Slovenije, ki je še vedno v isti grajski stavbi –, postavljena razstava z naslovom *Ljubljana v narodnoosvobodilni borbi*. Razstava naj je bila osnova za kasnejšo stalno postavitvev in naj je prikazala, kot je pisal njen recenzent v prvi številki revije *Kronika – Časopis za slovensko krajevno zgodovino*, »gigantske napore Ljubljančanov v dobi italijanske in nemške okupacije«. Razstava, ki jo je dala postaviti komunistična partija, je bila sicer razdeljena v tri dele. Njen prvi del je bil posvečen Ljubljani v obdobju od ustanovitve slovenske komunistične partije do zloma prve Jugoslavije, drugi del je bil posvečen obdobju italijanske okupacije, in njen tretji del obdobju nemške okupacije do konca vojne. In čeravno je bil namen razstave dosežen, je pisal njen recenzent v *Kroniki*, namreč »prikazati in ohraniti spomin na veličastno borbo Ljubljanec v letih 1941 do 1945«, pa tisti, je nadaljeval, ki borbe »ni doživljal ter o njej ne ve, ni niti zdaleka dobil vtisa o tisti Ljubljani, v kateri je bilo dnevno na stotine sestankov, kjer so dnevno izhajali ilegalni časopisi, brošure in letaki, pod kakšnimi nemogočimi pogoji in življensko nevarnostjo so tehniki tiskali te časopise, kako so si ljudje od ust pritrgovali hrano ter dajali za partizane moko po zajemalkah, sladkor po žlicah, kako so padali streli VOS-ovcev na domače izdajalce«. Razstava je bila, skratka, slaba, le slabo, le na daleč je zmogla predstaviti uporno »mesto heroj«, kot se bo Ljubljana kasneje imenovala: »Ljubljana je bila v tem času edinstveno mesto, ki je po svoji enotnosti, množičnosti in organiziranosti postala resnična 'država v državi',« je še pisal recenzent razstave.

A vsaj eno delo na tej razstavi je govorilo tudi o uporni neenotnosti, tudi množični, tudi zagonetno organizirani, tako v mestu, kakor sicer na Slovenskem v tistem vojnem času. Bilo je to oljno platno Toneta Kralja *Streljanje talcev*, 13. 10. 1942.

Tone Kralj je bil tedaj že uveljavljeni slikar velikega slovesa, menda bolj kot kateri koli svojih sodobnikov-slikarjev zavezan izbranemu slovenskemu narodnemu oziroma nacionalnemu programu, menda ne pretiravamo, če rečemo, da je bil svojčas najbolj slovenski izmed slovenskih slikarjev. Njegov lastni, prav osebni, srčni program v tej zvezi je bila markacija slovenskega nacionalnega prostora zoper *italianità*, tj. velikopotezni, grobi, nasilni, brezobzirni nacionalistični program fašistične Italije. Od sredine dvajsetih let pa do konca vojne je Kralj že poslikal petnajst cerkva na Primorskem – s poslikavami bo nato nadaljeval vse do svoje smrti leta 1970 –, in sicer zato, da bi na ta povsem svojstveni način potegnili mejo med slovenskim in italijanskim nacionalnim prostorom, pa tudi med svetom

pobožnega krščanstva in svetom grobega greha in pogube ljudi-pošasti. Njegove stenske poslikave so nastajale po naročilu in pod tihim varstvom in skrito zaščito slovenske primorske duhovščine, zbrane v Tajni krščanskosocialni organizaciji in Zboru svečenikov svetega Pavla. Skupaj z duhovščino je Kralj za motive izbiral svetopisemske prizore in prizore iz življenja svetnikov, ki jim je nato dal svojo lastno izjemno in izvrstno ekspresionistično podobo, vso nacionalno kolorirano, in s tem, kot piše zgodovinar Egon Pelikan, ki se je temu Kraljevemu opusu pozorno posvetil v svojih odličnih raziskavah, ideološko markiral prostor, beri ločil slovenski prostor od italijanskega. In ločil je, moramo dodati, svet najmilejše pobožne vere od kar najbolj grobega sveta brezbožne surovosti.

Kot standardni pristop k ideološki markaciji prostora je Tone Kralj uporabljal slovenske narodne barve (bela, modra, rdeča), svetnike Slovanov, torej sveta brata Cirila in Metoda, pisavo glagolico itd., tematsko pa se je oprl na zgodbe iz Svetega pisma, posebno tiste o Kristusovem trpljenju ali trpljenju prvih kristjanov in jih vključil v cerkvene poslikave kot alegorične zgodbe oziroma kot podobe o preganjanju Slovencev pod fašizmom. »Pozitivci« so tako praviloma mučenci, slovanski svetniki, prvi kristjani itd. Odeti so v slovenske narodne barve. Za razliko od »negativcev«, ki so upodobljeni z ostudnimi grimasami, dinamično, histerično, agresivno in primitivno, so »pozitivci upodobljeni kot nosilci slikarjevih večnih vrednot, vere in narodnosti, nastopajo pa statično, monumentalno, pokončno in umirjeno – brezčasno.

Enako mirno, pokončno, umirjeno, kot da že onkraj časa, stojijo tudi talci na omenjenem Kraljevem oljnem platnu *Steljanje talcev*, 13. 10. 1942. Slika je nastala, kot menijo umetnostni zgodovinarji, po koncu vojne. Na platnu je ujet trenutek tik pred strelom v še enega talca, mladega moža. Večer je, nesrečnik stoji pred visokim zidom v široki ulici, polni vojaščine, ob njegovih nogah že leži šestnajst njegovih mrtvih predhodnikov, devet jih z zvezanimi rokami še čaka, da mu sledijo. Mladi mož stoji pokončno, z rokami zvezanimi na hrbtu, s prevezanimi očmi, prsa ima napeta v uporni lok junaka kot da brez strahu in dvomov. Pripravljen je umreti, na smrt čaka mirno, ve, zakaj umira.

A ne želi umreti. Mirna je sicer drža njegovega telesa, zdaj zdaj bo umrl, a na žalostnem obrazu mu je neutajljivo izrisan življenski nemir, vsak čas bi želel spet še enkrat živeti.

Upodobjen je torej na tem pretresljivem platnu zgodovinski trenutek streljanja talcev na večer tistega oktobra. Streljanje talcev je bil povračilni ukrep italijanskih okupatorjev za atentat na Marka Natlačena, nekdanjega bana Dravske banovine, tedaj pa enega vodilnih mož Narodnega odbora za Slovenijo, koalicije političnih strank še iz stare Jugoslavije. Različni so si bili njihovi interesi, skupno jim je bilo nasprotovanje komunizmu in skupna jim je bila plašna previdnost v vojnih časih, skušali so zdaj bolj zdaj še bolj nesrečno sodelovati z okupatorjem, da bi že kako srečno prestali vojno, in naj pride, kar že mora priti, naj je sreča, naj je nesreča.

Vitomil Zupan je ob koncu vojne, leta 1944, napisal dramsko igro *Rojstvo v nevihti – Dramska reportaža v treh dejanjih*, v kateri si je za temo vzel skozi in skozi človeške dileme ob okupaciji in pogum upora zoper njo. Delo bi v zgodovini slovenske drame svojčas zagotovo veljalo za najboljšo dramo t. i. narodnoosvobodilnega boja, kot menijo literarni zgodovinarji, če bi mu prvenstva ne odnesla partizanska drama Vladimirja Pavšiča – Mateja Bora *Raztrganci*. Razlogi za to niso ležali v dramski kvaliteti slednje, ki je preprosta agitka, resda pretresljiva, temveč v dramatični osebi avtorja prve, za obe drami ali prej igri sicer velja, če nekoliko priredimo besede Josipa Vidmarja iz neke njegovih številnih priložnosti za literarnokritiško jedkanico, ki jih nobene ni zamudil, da če bi ne obstajala dramatika, bi drami ne bili napisani. Dragocena je Zupanova drama vsekakor zaradi enega prizora, v katerem je dramatično zgoščeno povzeto nespravljivo medvojno slovensko nasprotje med kolaboratsko stranjo, ki ji je pripadal Marko Natlačen, denimo, in Narodni odbor za Slovenijo na eni strani, ter uporniško stranjo na drugi strani. V prizoru nastopa Mirtič, delovodja nekega manjšega obrata, malomeščanski tip kratke zdrave pameti, za katerega se sčasoma izkaže, da je potuhnjeni izdajalec okupatorju. In nastopa Fatur, mlad fant, nekoč študent, sedaj pa sodelavec OF, aktivist. Takole gre njun pogovor.

Mirtič: Previdnost je mati modrosti. Samo tako bomo v miru pre-spali noč okupacije. Zdaj še prav nič ne vemo, kaj se bo v svetu zgodilo. [...] Vaše občutje je plemenito. Priznam vam, Fatur, celo junaško. Toda življenje hodi z okovanimi čevlji po plemenitih čustvih. Danes velja jeklo in zlato. Da, da, mladi prijatelj, taka je resnica. Ali imate jeklo in zlato?

Fatur: Volja je jeklo. Koprnenje po svobodi zlato. Zdaj moramo začeti boj, ali pa smo zgubili pravico do besede. Tako je za nas ena sama pot: BOJ!

»Zdaj moramo začeti boj, ali pa smo zgubili pravico do besede.« – To je bilo prvo vodilo slovenskega upora proti okupatorju, najvišjega boja, tj. boja za ceno lastnega življenja. A boj je bil dvakraten, in dvojno je bilo žrtvovanje, kot nam kaže že branje *Rojstva v nevihti*. Faturjev boj je bil boj zoper okupatorja, prvič, in bil je, drugič, boj zoper vse, ki bi bili lahko v oviro revoluciji slovenskih komunistov in njihovemu nacionalnemu programu: »Sie muesen gnadenlos bekaempft werden.«, tj. Brez milosti se je proti njim boriti, je pisal Dragotin Gustinčič v svojem *Problemu naroda pri Slovencih* in pri tem uveljavljal komunistično nacionalno klavzulo. In tako je bilo tudi žrtvovanje dvojno, namreč žrtvovanje lastnega življenja in življenja svojega slovenskega bližnjega. Streljanje talcev 13. oktobra 1942 v Ulici Cirila in Metoda, danes Ulici talcev – obe poimenovanji ulice bi ne mogli imeti večjega spominskega pomena – je bilo, kot smo že pisali, povračilni ukrep za atentat na Marka Natlačna, ki ga je na jutro istega dne izvedla Varnostno-obveščevalna služba, šturmsvadron slovenskih komunistov. Atentat ni bil prvi, predhodili so mu mnogi, sledili mu bodo številni. Ivo Peršuh, denimo, režiser *Igre o Božjem kraljestvu*, je bil ustreljen že 26. aprila istega leta, istega dne po jutranji maši je bil komunistični strel usmerjen, smrtonosno, v Lamberta Ehrlicha, ob njem je padel tudi eden njegovih študentov, pomotoma, strel je bil namenjen nekemu drugemu, pomembnejšemu. Ljubljana, skratka, je bila malodane od prvih dni vojne v primežu dvakratnega nasilja, okupatorjevega vojnega nasilja in revolucionarnega nasilja komunistov. Ali rečeno drugače, kar najbolj skopo, znotraj svetovne vojne dotlej nevidenega besa je besnela dotlej nevidena slovenska vojna. Besnela je, skratka, slovenska državljanska vojna.

In ko je Tone Kralj po koncu svetovne vojne – a ne tudi po koncu slovenske državljanske vojne, ta je namreč še trajala, k čemur se v nadaljevanju še vrnemo – na tisti tako slabi razstavi z nerodnim naslovom *Ljubljana v času narodnoosvobodilnega boja* razstavil svoje platno *Steljanje talcev, 13. 10. 1942*, je le malokdo, če sploh kdo, vedel, da ima platno tudi svojo poslikano hrbtno stran, ki je bila nekoč lice platna. Šlo je prav tako za oljno sliko, nastala je istega leta, ko so bili ustreljeni talci in še prej Natlačen, Peršuh ter Ehrlich in njegov nesrečni študent, torej med vojno, po vojni pa ga je Kralj obrnil in nanj naslikal drug prizor. Vprašanje o razlogih za to naj pustimo najprej odprto. Slika je bila odkrita nedavno in nato tudi restavrirana, hrani jo Muzej novejšje in sodobne zgodovine Slovenije.

Streljanje talcev, 13. 10 1942 ima torej svojo hrbtno stran, v hrbtu skrito sliko. Gre za fragment, na treh straneh obrezano platno, pokončna oljna

slika je nastala v letih 1941 in 1942. Kako je Tone Kralj sliko poimenoval sam, ne vemo, kustosi muzeja, ki sliko hrani, so jo poimenovali *Panem et circenses*, tj. Kruha in iger, na kar jih je najbrž napeljal fragment napisa v levem kotu slike, pa tudi upodobjeni prizor oziroma dogajanje. Upodobjena je velikanska arena, v njenih tribunah je deloma razgreto, deloma že razjarjeno fašistoidno občinstvo – grešna svojat, ki se poštenemu krščanskemu človeku upira, če sledimo Kraljevi politično-religiozni barvni skali –, deloma nekako nedeljski pari mladih zaljubljenцев, zaposlenih s samimi sabo. V prvi vrsti tribune je dvakrat upodobljen Duce, fašistični diktator, enkrat kot čez vse vzvišeni tribun, drugič kot vojaški poveljnik vsega povelja. »Roma doma,« tj. Rim kroti, stoji napis na robu tribune, ki se preveša v areno, obdana z žičnato ograjo, nemara takšno, s kakršno je bila v času nastanka slike obdana Ljubljana. Krotil naj bi Rim, kot misli Rim, ki ga upodablja Kralj, gladiatorski boj, ki se odvija v areni, a ne kroti ga, nasprotno je res, gladiatorski boj spodbuja in se nad njim sprevrženo navdušuje. V areno so spuščeni Slovenci, mladi fantje, pravkar možje, aktivisti OF, komunisti, sokoli, protikomunistični milicionarji, plavogardisti. Njihov boj je golih rok, imajo le nože, že so krvavi, v razjarjenem besu so planili drug na drugega, gladiatorji so, nekdo mora zmagati nad življenjem drugega, palci na tribunah so že obrnjeni navzdol. Boj se že preveša k svojemu koncu, nekdo je že ob glavo, dobessedno, glavo, mrtvobledo, zmagovalec nad njim jo že drži visoko v zraku in jo zmagoslavno kaže diktatorju na tribuni, v tej glavi-detajlu so umetnostni zgodovinarji videli slikarjev osebni portret, nekako tako je nekoč davno Herodov rabelj Salomi prinesel glavo Janeza Krstnika (Mr 6,14-29). Na tleh v areni tega razjarjenega, razkačenega slepega boja – osrednja figura slovenskega gladiatorskega boja je slepec s puhovko, tedaj uveljavljenim slovenskim domačijskim nacionalnim atributom *à la* Maksim Gaspari – tudi že leži tedaj mrtvaškobled hladnomrtev, a zaživa krepak mlad mož, ki je v preveč kruto smrt padel s slovensko zastavo v rokah, tj. slovenski narod, kot se lahko pridružimo ikonološki razlagi umetnostnih zgodovinarjev.

Kdo bo v tem boju *post mortem* – narod je že mrtev – zmagal, je v trenutku gladiatorskega boja, ki ga upodablja Kralj, že jasno. Jasno je, da imajo aktivisti OF oziroma komunisti močno pobudo, njim se obeta končna zmaga, najmočnejša, najbolj junaška, najbolj plemenita, najbolj lepa je sicer figura sokola. A kakšna bo ta njihova zmaga? Narod je že mrtev, boj mož-Slovenec na moža-Slovenca je le še boj gladiator na gladiatorja, a ti so slednjič, kot vemo, vsi mrtvi. Njihov boj je tako le še v sprevrženo igro vedno lačnih,

nikoli sitih, takšni so pač ljudje od nekdaj vobče, naj si bodo ali od tu ali od tam, zato njim *panem et circenses*, kruha in iger, zaljubljeni so zaposleni s samimi sabo.

Takšna je pripoved Toneta Kralja na oljnem platnu *Panem et circenses*, izpisana na hrbtno stran oljnega platna *Streljanje talcev*, 13. 10. 1942. Ali rečeno drugače, pretresljivo in šokatno je upodobljena slovenska državljanska vojna in njen slepi bes.

Upodobljena je, kot nam lahko pokaže pozorno motrenje obeh slik, slovenska državljanska vojna pravzaprav na obeh straneh tega oljnega platna, na strani-hrbet, ki je bila nekoč stran-lice, s prizorom v areni, pa tudi na strani, ki je bila vedno stran-lice, s prizorom streljanja talcev. Tudi *Streljanje talcev*, 13. 10. 1942 upodablja namreč prizor iz državljanske vojne, le da tej upodobitvi zadošča bolj preprosta ikonološka razlaga. *Streljanje talcev*, 13. 10. 1942 ni likovna parabola. Ko so italijanski strelni vodi streljali slovenske talce v Ulici Cirila in Metoda pod večer 13. oktobra 1942, je bil to povračilen ukrep za atentat na nekdanjega bana Dravske banovine, slovenskega bana, če se izrazimo nekoliko salopno, ki ga je zjutraj tistega dne okrog devete ure izvedel strelni dvojec slovenskih komunistov. Da je Kralj, ki ni ničesar v svojem obsežnem opusu prepuščal naključju, prav platno *Panem et circenses* izbral za platno *Streljanje talcev*, 13. 10. 1942, ne more presenečati in ne more biti, naj tvegamo takšno trditev, naključje ali slučaj. Obe platni upodabljata isti prizor, tj. slovensko državljansko vojno in neznosno spiralo njenega slepega nasilja. – »Kljuj, kljui, kljui v oko / kljui, kljui, v oko, kljui, / kljui, kljui črni vran, / oči iz jam!«

Panem et circenses, na eni strani, in *Streljanje talcev*, 13. 10. 1942, na drugi, dajeta, skratka, skupaj pretresljivi, šokantni grozno-strašni slovenski diptih, na katerem je v dvojni podvojitvi upodobljena slovenska državljanska vojna, najprej kot slepi boj mož na moža v oblastno predstavo fašističnega tirana, nato kot zaslepljeni upor do zadnjega moža v oblastno predstavo komunističnega tirana sprevrženega smisla. – »Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič?«

Da je Slovence v njihovo slovensko vojno pahnila svetovna vojna, je dejstvo, h kateremu lahko skupaj s Kraljem pritrdimo, a obenem moramo dodati, da se je slovenska vojna pripravljala že daleč pred svetovno vojno. Nanjo so se pripravljali slovenski komunisti v Moskvi in nanjo se je pripravljalo ljubljansko kongresno križarstvo, da so si bili in eni in drugi v polni svesti, na kaj se pripravljajo, smemo dvomiti. Slovenska državljanska vojna je bila torej najprej

vojna slovenskih nacionalnih diskurzov. Vojna se namreč ne začne, ko pade prvi strel. Vojna se začne, ko se začne na prvi strel pripravljati, o njem govoriti in si ga še prej zamišljati. Ni le tudi beseda dejanje, tudi misel je dejanje. Vsi slovenski nacionalni diskurzi so si slovenski narod najprej, kot smo videli in česar ne moremo dovolj poudariti, zamišljali. In dva, komunistični in katoliški, sta si ob tem zamišljala tudi vojno.

V svojo slovensko vojno so za časa druge svetovne vojne – slednja je bila prvi njen zunanji okvir in ne eden njenih notranjih pogojev – Slovenci stopili torej s štirimi nacionalnimi diskurzi, kot so se oblikovali skozi desetletje pred vojno in so si bili vsak k sebi, dva izmed njih sta si bila nepomirljivo nasprotna. Bili so to, kot smo videli v predhodnih poglavjih naših razmišljanj, prvič, kulturni slovenski nacionalni diskurz, kot ga je intoniral Josip Vidmar, nacionalni diskurz slovenskih komunistov, kot sta ga oblikovala Edvard Kardelj in še pred njim Dragotin Gustinčič, drugič, tretjič personalistični slovenski nacionalni diskurz Edvarda Kocbeka in njegovega kroga revije *Dejanje*, in četrtič, slednjič, katoliški slovenski nacionalni diskurz kot se je slovesno razkazal in mogočno razodel na ljubljanskih kongresih Katoliške cerkve, evharističnem kongresu in kongresu Kristusa Kralja.

Ali rečeno drugače, pojem »slovenski narod«, kot se je kot diskurz v polni meri izoblikoval v tridesetih letih 20. stoletja, je bil množinski samostalnik, bil je samostalnik *plurale tantum*, tj. pojem »slovenski narod« je zaobjemal štiri slovenske nacionalne diskurze, kulturnega, personalističnega, komunističnega in katoliškega. Slednja sta si bila povsem vsak k sebi in scela nasprotna in skoz in skoz nepomirljiva, oba sta imela svojo nacionalno izključevalno diskurzivno klavzulo, svojo *reservatio ultima nationis*, tj. slovenski narod je ali v spregi z revolucijo ali pa ga ni, tako komunistična nacionalna klavzula, na eni strani, in na drugi strani katoliška nacionalna klavzula, tj. slovenski narod je ali katoliški ali pa ga ni. Ali rečeno še drugače, slovenska vojna v svetovni vojni ni bila le boj proti okupatorju za narod revolucionarne sprege oziroma boj z okupatorjem za katoliški narod, bila je tudi vojna za okupacijo pojma narod – pojma »slovenski narod«. Da v takšni vojni nihče ne zmaga, je sredi vojne vedel že Tone Kralj. In da v tej vojni nihče ni zmagal, lahko vemo mi. Personalistični diskurz Edvarda Kocbeka je bil po koncu svetovne vojne zaprt v njegovo stanovanje, prešpikano s skritimi mikrofoni tajne službe. Vidmarjev kulturni diskurz se je z iznajdljivostjo deklice naprodaj predal komunističnemu diskurzu. In katoliški diskurz je bil z enajstimi zidovi zazidan v ono kripto katedrale komunističnega diskurza, ki

je svojo prisiljeno zaigrano diskurzivno zmago v slovenski državljanski vojni ohranjal z ohranjanjem in nadaljevanjem državljanske vojne in svojega diskurza. Kako vse bolj in bolj surrealistično je vse to postajalo, je pokazalo fellinijevsko odkritje Spomenika revolucije, ki bi ga bilo že ob njegovem odkritju vsled pravkar povedanega veliko bolj prav imenovati za spomenik revoluciji, kipar ga je sicer poimenoval, intimno, *Drevo življenja*.

Spomenik rvolucije/Drevo življenja je spomenik, velika umetnina je, osrednje polje je slovenskega triptiha 20. stoletja. Stranski krili tega triptiha pa sta drama o komunistični despotiji Dominika Smoleta *Antigona/Alegorija slabe komunistične oblasti* na levi strani, in dvojno oljno platno Toneta Kralja *Panem et circenses/Streljanje talcev*, 13. 10. 1942 na desni strani.

Nasprotja slovenske vojne v svetovni vojni so bila strašna, njihove grozovitosti slovenske vojne so se izmikale zamisljivemu, zato so bile z enajstimi zidovi zazidane v krypto katedrale komunističnega nacionalnega diskurza prisiljene zaigrane zmage. Pred okovana vrata te infernalne kripe je bil na stražo postavljen še en diskurz, ki se je tekom slovenske vojne tudi skobacal na že vse krvavo plano, namreč diskurz o narodnih izdajalcih, tj. diskurz o izdajalcih slovenskega naroda. Očitek je letel zdaj z ene zdaj z ne manjšo brezobzirno rabiatno ostrino z druge strani. A če si prikličemo pred naše oči defilé slovenskih nacionalnih diskurzov, ki so v slovenski vojni treščili drug nasproti drugemu, potem moramo reči, da očitek ni bil osnovan na dejstvenem dejstvu, temveč na diskurzivnem dejstvu. Očitek si je prislužil zdaj ta zdaj oni, ki se je izneveril zdaj enemu zdaj drugemu nacionalnemu diskurzu, beri resnici, kot se je porajala zdaj v teh zdaj v onih slovenskih očeh.

Spomnimo se Michela Foucaulta z začetka naših razmišljanj in njegovih razmišljanj o redu diskurza: »Diskurz ni nič več kot zrcaljenje neke resnice, ki se poraja v njegovih lastnih očeh.« In resnica diskurza je vselej, kot je še govoril Foucault in kot smo tudi videli, oblastna resnica, je resnica v boju za oblast, resnica diskurza je *in extremis* nasilje oblastne resnice.

Resnicoljubnost ni krepost oblastne resnice. Vse prej je res prav nasprotno, kot nam kaže motrenje zgodovine. Laž je insignija oblasti, prazna vera je njen temelj, gluhi strah njeno orodje, preživeta razočaranja njena bilanca. A v tem ni videti škandala, temveč preprosto dejstvo oblastnega diskurza, ob katerem se ne gre sprenevedati, prav posebej zato ne, ker to dejstvo vselej izziva upor.

Resnicoljubnost ni krepost oblasti, kar ji je vselej v uporno breme.

Slovenska državljanska vojna je bila tako najprej, naj še enkrat poudarimo, vojna diskurzov in takšna je ostajala ves svoj čas, tako za čas svetovne vojne, kakor tudi v desetletij, ki so koncu svetovne vojne sledila. Zmagal na svoj način je komunistični slovenski nacionalni diskurz in na desetletja impregniral slovensko stvarnost, dojemanje slovenske stvarnosti, slovenske zgodovine in slovenskega spomina, tudi slovenske kraje spomina, in prav posebej slovensko pojmovanje zgodovinske resnice. Resnicoljubnost ni bila ne njegova, beri slovenskega komunističnega nacionalnega diskurza, ne njena, beri slovenske zgodovinske resnice, krepost.

Bogo Grafenauer, zgodovinar, o katerem nam je že tekla beseda, ko smo govorili o personalističnem slovenskem nacionalnem diskurzu Kocbekovega kroga, je imel 7. decembra 1946 na Univerzi v Ljubljani inavguralno predavanje. Predavanju je dal naslov »Problemi in naloge slovenskega zgodovinopisja v našem času« in ga kasneje objavil v prvi številki *Zgodovinskega časopisa*, tedaj nove in do danes osrednje znanstvene revije slovenskega zgodovinopisja. V predavanju je najprej orisal »razvoj slovenskega zgodovinopisja« – tj. zgodovinopisja o tistem, kar je imel za slovenski narod na slovenskih tleh, pojma slovenski narod v predavanju ni opredelil, opredelitev je sicer imel, kot smo videli zgoraj, domišljeno, zapisano, objavljeno –, nato je slovensko zgodovinopisje, kot ga je videl in razumel, ovrednotil oziroma, rečeno z njegovimi besedami, mu določil njegov značaj. Nato je v grobem zakoličil periodizacijo »razvoja slovenskega naroda«, da bi slednjič določil zgodovinarjeve »naloge našega časa«. Takole je tedaj mislil, da je še najbolj prav reči.

Težišče dela slovenskih zgodovinarjev se bo moralo premakniti na gospodarski in družbeni razvoj. S tem se bo samo po sebi premaknilo na proučevanje širokih slovenskih ljudskih množic. Obilo vprašanj, ki so bila v središču preiskav, pa se bo umaknilo v okvir tega domačega, slovenskega razvoja. Na ta način se bo zgodovina slovenskega ozemlja, obravnavana doslej [...] večinoma na zelo podoben način kot zgodovina katere koli avstrijskih alpskih dežel, spremenila končno v resnici v zgodovino slovenskega naroda. Saj je zgodovina slovenskega naroda skozi vse tisočletje omejena skoraj izključno na probleme družbenega razvoja. Razredni boj slovenskih podložnikov proti tujim gospodom je bila obenem naša notranja in zunanja politika.

Narodno-osvobodila borba, najbolj herojski in najslavnejši del dosedanje slovenske zgodovine, pa je odprlo vrata v novo socialistično dobo; z njo si je slovensko ljudstvo spet priborilo resnično svobodo, vzelo svojo usodo v lastne roke, premagalo vse strankarske ločnice, ki so ga delile s pomočjo razrednih nasprotij in se osvobodilo iz okovov tujega in domačega kapitala. Slovenci smo končno dozoreli v resnici v narod. Prav v analizi te velike linije slovenske narodne zgodovine [...] je najboljše orožje, ki ga more in mora dajati slovenski zgodovinar svojemu ljudstvu v njegovih današnjih borbah. Saj zgodovina mnogo manj kot marsikatera druga znanost sme stati izven te borbe, marveč ji mora dajati vsak dan trdne, znanstvene temelje. V tem je prav za prav poglobitni namen zgodovinarjevega iskanja resnice.

»Na ta način se bo zgodovina slovenskega ozemlja [...] spremenila končno v resnici v zgodovino slovenkega naroda.« – Naj takšne vrste zgodovinopisno agendo imenujemo diskurzivno ustvarjalno nacionalno zgodovinopisje. Toliko bolj in prej, ker Grafenauerjevih »Problem[ov] in nalog slovenskega zgodovinopisja v našem času« ni mogoče brati ne zares razumeti brez branja uredniškega uvodnika v to prvo številko *Zgodovinskega časopisa*, ki ga je napisal skupaj s souredniki Franom Zwittrom, Jožetom Kastelicem in Jožetom Hainzem. Uvodnik nosi naslov »Obračun in program«. V njem so uredniki z grobimi bandažami obračunali s svojimi akademskimi predhodniki. Označili so jih za »klerikalne in liberalne historike«, »dobre Avstrijce«, katerih dela da so le »provincialni odtonek avstrijske historiografije«. Odčitali so jim »topo nerazumevanje« zgodovinskega razvoja, odsotnost vere v napredek v zgodovini, »odbijanje študija civilizacij«, reakcionarno mentaliteto, udobni oportunizem, beg pred aktualnostjo, skratka, bili so, so pisali, klaverni. Takšen je bil obračun, program, h kateremu so zavezali sebe in sicer slovenske zgodovinarje, pa so sestavljale teorije Marxa, Engelsa, Lenina in Stalina ter metode historičnega in dialektičnega materializma dan not dan ven. Da bi svoj program kdaj zares izpolnili, se ni zares zgodilo nikoli.

So pa z »Obračunom in programom« in objavo Grafenauerjevih »Problemov in nalog« opravili svoj obračun s preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, tj. naredili so zgodovinopisno zakoličbo komunističnega slovenskega nacionalnega diskurza. In pri tem so kot znanstveniki-zgodovinarji izkazali, kot že moramo reči, reakcionarno zgodovinopisno mentaliteto, topo razumeva-

nje razvoja zgodovinske vede, akademski oportunizem in kar je še takšnega. Metropolitansko zgodovinopisje njihovega časa se je tedaj že odpravljalo k vse drugačnim spoznavnostnim horizontom, daleč čez tiste horizonte in stran od njih, ki bi jim njihove zamejitve lahko postavil proste volje ali pod prisilo izbran, neresnicoljubno zamišljan pojem naroda kot oblastne resnice. Svojemu narodu, svojemu času in ljudstvu, so želeli vse nerodno drugače podariti »orožje«, če naj uporabimo Grafenauerjeve inavguralne besede, za njegovo, tj. narodovo, borbo v njegovem času zase, tj. za narod. Svojemu narodu so želeli podariti zgodovinsko resnico-orožje. Najprej pa so skušali z njim rešiti sebe.

Časi so bili tedaj pač takšni, tu Bogo Grafenauer ni imel kaj, bi morda lahko še najlažje rekli za mnogimi, ki so o tem mojstru zgodovine brez Klio, muze zgodovine, že pisali. A ne moremo jim zares pritegniti, saj je Grafenauer znal tudi drugače, kot smo videli zgoraj in česar ni mogoče spregledati. Kakor tudi ni mogoče spregledati, da je bilo njegovo oziroma njihovo orožje-darilo takšno, da naj ga je strelec še tako obračal, vselej se je z enim strelom ustrelil v obe kolena. Le kako bi moglo biti drugače? Zgodovinska resnica prve številke *Zgodovinskega časopisa* je bila zgodovinopisno in sicer intonirana neresnicoljubno. Ustavimo se še enkrat pri odlomku iz Grafenauerjevega nastopnega predavanja.

Narodno-osvobodila borba, najbolj herojski in najslavnejši del dosedanje slovenske zgodovine, pa je odprlo vrata v novo socialistično dobo; z njo si je slovensko ljudstvo spet priborilo resnično svobodo, vzelo svojo usodo v lastne roke, premagalo vse strankarske ločnice, ki so ga delile s pomočjo razrednih nasprotij in se osvobodilo iz okovov tujega in domačega kapitala. Slovenci smo končno dozoreli v resnici v narod.

»Slovenci smo končno dozoreli v resnici v narod.« – To je prvi *malentendu* Grafenauerjevih inavguralnih sklepov. Da bi Slovenci šele s t. i. narodnoosvobodilno borbo dokončno postali narod, je namreč res le v toliko, v kolikor narod razumemo znotraj komunističnega nacionalnega diskurza: Narodnoosvobodilna borba v službi revolucije je Slovence vpregla v revolucijo – In glej! Dozoreli so v narod! Sicer pa je bilo tako, kot smo videli, da so vsi trije drugi slovenski nacionalni diskurzi, tj. kulturni, katoliški in personalistični diskurz, Slovence že videli kot oblikovan, dozorel narod,

resda ogrožen, a dozorel in zrel. Le komunistični nacionalni diskurz je bil pripravljen priznati slovenski narod le tedaj in v toliko, v kolikor bi bil le-ta v spregi s komunistično revolucijo.

Malentendu je bila nadalje diskurzivna figura »narodno-osvobodila borba«, kot jo je razumel Bogo Grafenauer skladno s sočasnim komunističnim oblastnim diskurzom, tj. »narodno-osvobodilna borba« je partizanski boj in partizanščina in OF pod vodstvom komunistov. Partizanski boj in sicer partizanščina in sicer slovensko upornišтво proti okupatorju je bil seveda herojski in ostaja slaven. A bil je tudi ali vedé hoté ali hoté ali nehoté nevedé boj le za tisti koncept naroda, kot so si ga bili opredelili slovenski komunisti, bil je boj za komunistični slovenski nacionalni diskurz in nanj vezano komunistično revolucionarno nacionalno klavzulo. In tako je imela »narodno-osvobodilna borba« poleg herojske in slavne tudi svojo infernalno strašljivo stran: »Sie muesen gnadenlos bekaempft werden«, brez milosti se je proti njim boriti, je pisal Dragotin Gustinčič, kar se je tudi zgodilo. Nobenen izmed nosilcev katoliškega slovenskega nacionalnega diskurza, denimo, ni preživel vojne neprizadet, bili so ali ubiti ali poklani, če uporabimo besedo Borisa Pahorja, ali potisnjeni v molk, še prej, menda prav vsi brez izjeme, izpostavljeni vseh vrst oblastnim šikanam. – »Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.«

Na tak način so bile tudi »premagane vse strankarske ločnice«, o katerih piše Grafenauer. Prav zares pa niso bile nikoli premagane, saj so vseh vrst nasprotja ostajala, se ohranjala in zaostrovala skozi desetletja, ki so sledila Grafenauerjevemu predavanju. Oblikoval se je »novi razred«, o katerem je pisal Đilas, in ohranjala se je državljanska vojna kot vojna diskurzov, najprej, nato pa čedalje bolj in bolj le še vojna za ohranitev komunističnega nacionalnega diskurza. Diskurz o državljanski vojni in z njim kar najbolj na tesno povezan diskurz o narodnih izdajalcih sta bila temeljna stebra slovenskega revolucionarnega komunističnega nacionalnega diskurza, kakor smo videli v našem orisu dogajanja ob obletnici zmage revolucije leta 1975. Diskurz je bil tedaj sicer že ves neprepričljiv, a ni se ga nehalo ohranjati, za kar so bila tedaj ustrezna menda res le še skrajna sredstva, oblastno nasilje in fellinijevski surrealizem.

»Slovensko ljudstvo«, »usoda slovenskega ljudstva v njegovih lastnih rokah«, »slovensko ljudstvo osvobojeno okov tujega in domačega kapitala«, »resnična svoboda slovenskega ljudstva« – o vsem tem je predaval Grafenauer leta 1946

kot o živetih stvarnih dosežkih »narodno-osvobodilne borbe«, a tudi to vse je bilo *malentendu*. Bile so to figure komunističnega diskurza, njegovi *loci communes*, preveč oddaljene od živete stvarnosti, da bi jih ne morali imeti, enako kot sodobniki, ki jim je bil komunistični diskurz tuj ali se jim je upiral, za le oblastno zgodovinsko resnico. Ta je bila nekaj let za Grafenauerjevem inavguralnim predavanjem naslikana na fresko *Zgodovina Slovencev* v predverje vélike dvorane palače Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije. *Zgodovina Slovencev* je skupaj s portalom na palači upodabljala, kot smo tudi videli, *Alegorijo dobre komunistične vladavine*.

Alegoriji dobre komunistične vladavine so njeno surrealistično ikonologijo dali in ji njeno zgodovinopisno zakoličbo svojega reda postavili Bogo Grafenauer s svojim inavguralnim predavanjem in prva številka *Zgodovinskega časopisa*, kjer je bilo predavanje objavljeno in je bil objavljen zgodovinopisni »Obračun in program« tistega njihovega novega časa. Skratka, zgodovinopisno resnico, ki temelji na spoznanju, ki temelji na resnicoljubnosti, je tedaj zamenjala zgodovinska resnica komunistične revolucionarne oblasti. Resnicoljubnost ni bila njena krepost.

In svoboda, sicer svetinja vseh slovenskih nacionalnih diskurzov, tudi ni bila insignija slovenske komunistične oblasti. Konec aprila 1951 je bil v Ljubljani 2. kongres OF, na katerem se je komunistična partija še enkrat dala poveličevati v svojih revolucionarnih dosežkih, ki to niso bili, kot bomo še videli, in si dala še enkrat potrjevati svoj nacionalni in oblastni diskurz. Kongres je potekal v véliki dvorani hotela Union, prav tam, kjer so nekdaj potekala študijska zborovanja kongresa Kristusa Kralja. Bil je to čas, ko je jarem komunistične despotovije postajal vse bolj in bolj težak, ko se je komunistični *Tyrannides* že imel za gotovega na svojem oblastnem tronu. Edvard Kocbek, ki je govore na kongresu, kot piše v svojem dnevniku, sprva le nemo, začudeno, zaprepadeno spremljal, se je slednjič nepovabljen le priglasil k besedi in s tem vnaprej požel sitno nelagodje in neskrivano nezadovoljstvo revolucionarjev, prav posebej Borisa Kidriča in Edvarda Kardelja. Njuno nelagodje in nezadovoljstvo lahko povzamemo z malenkostno prirejenimi zabavljaskimi verzi iz vseh totalitarnih časov – Še preden sploh je kaj dejal, / planili s stolov so kričaje: / »Hura! Spet imel bo prav!« –: Še preden sploh je kaj dejal, / presedali so se na stolih godrnjaje: / »Jebenti! Spet imel bo prav!«

Njuno nelagodje in nezadovoljstvo je lahko razumeti in zlahka si ga je tolmačiti. »Ti si že fejš fant, ampak objektivno si nevaren,« je nekoč v partizanskih

gozdovih Kocbeku rekel Kidrič. Kocbek je vendarle bil, kot smo videli, tvorec in eden izmed nosilcev personalističnega slovenskega nacionalnega diskurza, oblikovanega v krogu revije *Dejanje*. A personalistični diskurz je tudi bil komunističnemu nasproten, in tako vse bolj in bolj, Edvard Kocbek si je dolgo časa delal utvare, da temu ni tako, predolgo si je delal takšne utvare, kot bo pokazal čas, ki vedno prehitro nepovratno teče. Drugače kot Bogo Grafenauer, ki je tudi pripadal krogu *Dejanja* in si s Kocbekom tedaj uglašeno delil njegov diskurz, se Kocbek svojemu diskurzu po vojni ni odpovedal. Njegova partizanščina, njegovo sopotništvo s komunisti in revolucionarji, njegovo navduševanje nad komunistično revolucijo, njegove slovenske revolucionarne *rêveries*, politična sanjarjenja o »slovenski revoluciji« – vse to ni tu prav ničesar spremenilo, svojemu slovenskemu diskurzu je vseskozi ostajal zvest.

In tako je Kocbek tistega 27. aprila 1951 dopoldne, potem ko je noč preživel v premišljevanju in pisanju kratkega govora, vstal in spregovoril o – svobodi. Njegov strah, kot si lahko mislimo, pa tudi njegov pogum sta se morala tedaj odbijati od sten polne Unionske dvorane.

Polna je bila dvorana tedaj nelagodnih vtisov in odklonilnih, celo sovražnih razpoloženj ob Kocbekovi zbirki novel *Strah in pogum* – zbirka bo izšla sicer šele decembra tistega leta, a so novele revolucionarji že poznali –, s katero je z lirično resnicoljubnostjo in briljantnim mojstrstvom literata-filozofa zarezal v tedanje črno-belo oziroma, bolje, rdeče-črno razumevanje in prikazovanje t. i. narodnoosvobodilnega boja in sicer slovenske državljanske vojne. Ne osvoboditelji naroda na eni strani in narodni izdajalci na drugi strani, ne dobri proti slabim, temveč človek s svojim strahom in pogumom, vestjo, krivdo in odgovornostjo, človek v zgodovini kot njeno orodje, tvorec in žrtev, zgodovinski človek – to je bila Kocbekova tema v zbirki novel *Strah in pogum*. »Njegove novele so v bistvu moralitete, slika in refleksija človekove temeljne resnice, posamični njegovi junaki so eksemplarični *pars pro toto* ponazoritev in ilustracija tragične ambivalentnosti modernega zgodovinskega človeka,« je novele ocenil Kocbekov biograf Andrej Inkret v knjigi z naslovom *In stoletje bo zardelo*.

Kocbekove novele so eden najvišjih vrhov slovenske literature, vsaka njihova vrstica drhti v svoji epskosti in dramatičnosti in liričnosti, vse drhtijo v neskončni resnicoljubnosti glede človeka med strahom in pogumom, vse drhtijo v ljubezni do slovenskega človeka, človeka sicer, vse drhtijo v ljubezni do svobode. Čas vojne je čas najhujše preizkušnje človeka in njegove svobode, pa tudi čas

največjih preizkušanj premišljevanj o človeku. Na teme tistega slovenskega vojnega časa bo nekaj enako literarno velikega, vélikega, drhtečega napisal spet šele avstrijski pisatelj Peter Handke v svojem lirično-dramatičnem besedilu *Še vedno vihar*, objavljenem 2010. in prvič uprizorjenem v hamburškem Thalia Theater leto dni kasneje, šestdeset let za Kocbekom torej.

Kako je te Kocbekove novele ob njihovi objavi ocenil Josip Vidmar in pri svoji oceni četrto stoletja kasneje vztrajal, smo že videli, namreč kot nekako sprevržene, in prav takšnega je Kocbeka videla Unionska dvorana tistega popoldneva, polna komunističnih revolucionarjev, nekdanjih partizanov, sodelavcev OF in parvenijev t. i. narodnoosvobodilnega boja. Edvard Kocbek jih je takole nagovoril.

Kakor je vprašanje resnice človeku bližje od vprašanja pravice, tako je vprašanje svobode elementarnejše od vprašanja resnice. Osvoboditev moramo spremeniti v svobodo, utelešeno in polnoveljavno. [...] Vezati moramo interes, razvidnost in prepričanje, vse tri prvine demokratične volje. [...]

Ljudskih množic ni mogoče imeti za zgolj orodje zgodovine, za predmet oblasti, ker hkrati spoznavamo, da nihče nima v posesti dokončnih formul za družbeno in živlensko odrešenje. [...] Naše ljudstvo mora postati vedno bolj samostojen in zavesten oblikovalec svoje usode.

Osvobodilna fronta je dolžna, da se iz mehanizma čimprej spremeni v organizem, da prepričljivo pristopi do preprostega človeka, da se približa slovenski stvarnosti, jo obseže in pravilno tolmači, da interese našega delovnega naroda čisti in snovno in moralno razvije.

Modrost Antejevega mita je ostvarljiva le z zavestnim sodelovanjem vsega ljudstva.

»Osvoboditev moramo spremeniti v svobodo, utelešeno in polnoveljavno.« – Niso ga razumeli, niso ga hoteli razumeti, njegovi apeli jim niso šli v njihov oblastni ali komfortni ali preživetveni račun, njegove zahteve jim niso šle v njihovo kombinatoriko despotije. Kakor tudi niso ne hoteli ne še prej mogli razumeti modrosti Antejevega mita, ki je v tem, da zato, da bi vam misel lahko poletela

suvereno in svobodno in bi bila lahko nato takšna tudi vaša dejanja in bi bili tako, rečeno s Kocbekovimi besedami, zgodovinski človek, morate ostajati na trdnih zemeljskih tleh svojega sveta in časa. Spomnimo se še enkrat Kocbekovih besed iz prve številke revije *Dejanje*, iz njegovega praeseja z naslovom »Slovenski človek«.

Ko spregledujemo tragični razpor med slovenskim človekom in življenjem, med njegovim osebnim zadržanjem in resničnostjo, izražamo v prvi vrsti željo, da bi Slovenci zaupali v življenje in si ustvarili svetlo razmerje do njega. Dokler ne bomo z obema nogama stali zaupljivo na tej zemlji, zakoreninjeni v svoji resničnosti, ne bomo obvladali sil tega sveta. Niti kot osebe niti kot narod ne pridemo do svojega smisla, če se z vsemi svojimi tipalkami ne razrastemo široko po svojem življenjskem prostoru.

[...] Ko se nam ne bo več mudilo iz časnosti, marveč bomo ostali v njej zaradi pomembnosti tega življenja, bomo položili temeljni kamen uspešnemu slovenskemu dejanju.

[...] Hočemo suverenega slovenskega človeka, ki mu bo notranja svoboda pogoj zunanje svobode in zunanja svoboda plačilo notranje svobode. Kadar pa so suvereni njegovi členi, je slej ko prej suveren tudi narod sam. In četudi ga stiskajo še taka nasilja, ga ne bodo nikdar oslabila ali uničila.

Tako je pisal v *Dejanju*, enako je govoril na 3. kongresu OF. In nato je zgrmel v nemilost komunističnega tirana, iz katere se ni nikoli več ne pobral, se ji ni nikoli več izzzvil, ne od nje nikoli več opomogel.

»In četudi ga stiskajo še taka nasilja, ga ne bodo nikdar oslabila ali uničila.« – Te Kocbekove besede se seveda ne nanašajo le na »slovenskega človeka« – pojem »slovenski človek« imamo najprej za Kocbekovo slovensko diskurzivno oziroma oratorično figuro, a v vsej svoji resnici se nanaša na človeka sicer – ki mora biti, če naj je zares človek, suveren in svoboden. In besede se nanašajo tudi na slovenski narod kot diskurzivni pojem, kot diskurzivno dejstvo, ki je tudi že dejstveno dejstvo. Ni le dejanje dejanje, dejstvo, tudi beseda je dejstvo, dejanje, in tudi misel je dejstvo, ki vodi v dejanje, tega ne moremo dovolj poudariti.

Kocbekove zahteve po »slovenskem človeku« – »Hočemo suverenega slovenskega človeka, ki mu bo notranja svoboda pogoj zunanje svobode in

zunanja svoboda plačilo notranje svobode.« – bodo čakale desetletja, da bi dobile svojo dopolnitev. Dotlej pa bo trajala slovenska državljanska vojna kot vojna diskurzov.

In nadaljevala se bo kot boj za ohranitev oblasti. T. i. narodnoosvobodilni boj je bil slovenskim komunistom le eno izmed orodij njihove revolucionarne zvijače, o tem sta si bila Edvard Kocbek in Vitomil Zupan, denimo, eno. Ob tem je treba reči, da je bila stava komunistov v njihovi predanosti njihovi revoluciji in v njihovem zvijanju njihove revolucionarne zvijače velika, velika je bila njihova revolucionarna stava, bila je stava na vse ali nič. Revolucija bi bila namreč lahko tudi poražena, uspela tako ali tako ni, saj ni dosegla menda prav nobenega svojih velikih deklariranih ciljev. Skratka in skopo in suho, stavo bi lahko slovenski komunisti tudi izgubili, in s tem bi izgubili vse, tudi svoja življenja, a so jo dobili, in s tem so dobili vse, kar so najprej hoteli, namreč oblast.

Da so slovenski komunisti revolucionarno stavo vzeli nase, imponira, enako, a drugače, pa tudi dosežek njihove revolucije. »V nasprotju z zgodnejšimi revolucijami je komunistična revolucija, ki so jo izvajali v imenu odprave družbenih razredov, privedla do najpopolnejše oblasti izključno enega samega razreda. Vse drugo so utvare in pesem v oči. [...] Oblast je alfa in omega sodobnega komunizma, čeprav si komunizem prizadeva, da ne bi bila. Ideje, filozofska načela in moralne zadržke, nacijo in ljudstvo, njuno zgodovino, deloma celo lastnino – vse je mogoče spremeniti in žrtvovati. Le oblasti ne. Ker bi to pomenilo, da se je komunizem odrekel samemu sebi, svojemu bistvu,« je v svojem obračunu-bilanci *Novi razred* pisal Milovan Đilas. – »Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.«

In če si ob tem priključimo predse še slavno sentenco Hannah Arendt iz njene imenitne in dragocene študije s skromnim in strašnim naslovom *O nasilju*, ki pravi, da je oblast tisto, kar ne prihaja na puškinih ceveh, potem nas prav vse mora voditi k spoznanju, ob katerem človeku njegov glasnogrenki krohot mora ostajati v grlu, namreč, da slovenski komunisti niti oblasti niso zares imeli. Imeli so gospostvo, nasajeno je bilo na bajonete, in bili so ob tem ves čas slabe volje. Videli smo, kako je pisal Vitomil Zupan v svoji oporoki: »Vse življenje, prevsem pa delo posameznika, je ves čas napadeno. Niti enega dneva notranje svobode nismo doživeli. Zato, da se oblastniki ne bi slabo počutili?« Komunistično gospostvo je bilo pač despotija, kot moremo videti

ob premišljevanju komunistične politične misli v zrcalu zgodovine politične misli. Bilo je gospostvo *Tyramnides*, gospostvo tirana. In takšno je bilo najprej in prav posebej na ravni njihovega tako političnega oziroma oblastnega, kakor tudi nacionalnega diskurza.

Notranja svoboda je namreč občutek, ki se v človeku poraja, ko verjame, da zre iz oči v oči resnici, ki ni le njegova, in se pri tem suvereno vzpostavlja. Suveren človek pač ni le v svojih lastnih očeh, temveč tudi – če je ali pa pač ni – v očeh drugih. Ali rečeno drugače, ni notranje svobode brez zunanje svobode, tj. ni notranje svobode brez pripoznavanja človekove suverenosti, tj. brez pripoznavanja nedotakljivosti človekove osebe. Spomnimo se še enkrat besed Edvarda Kocbeka iz prve številke njegovega *Dejanja*: »Hočemo suverenega slovenskega človeka, ki mu bo notranja svoboda pogoj zunanje svobode in zunanja svoboda plačilo notranje svobode.« Kako vse drugačne so besede despota-tirana: »Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.« Kocbekove besede bodo čakale desetletja, da bi dobile svojo dopolnitev v slovenskem nacionalnem diskurzu in svojo izpolnitev v slovenski politični oziroma ustavni misli in slednjič v slovenski ustavi.

VIII.

»S konstituiranjem te skupščine lahko menimo, da se je končala državljanska vojna, ki nas je lomila in hromila skoraj pol stoletja,« so besede, ki jih ob izvolitvi za predsednika Skupščine Republike Slovenije 9. maja 1990 izrekel France Bučar, pravnik, nekoč partizan, nato profesor na ljubljanski Pravni fakulteti, nato oblastni izvrženec in zavrženec, disident, ikonična figura upora proti komunističnemu tiranu in emblematična osebnost novega slovenskega ustavnega reda *post festa Tyramnides*.

Tistega maja torej se je konstituirala prva Skupščina Republike Slovenije, predhodnica slovenskega parlamenta, ki je bila izvoljena na prvih večstrankarskih, demokratičnih volivah po vojni. Volitve so bile mesec dni prej, 8. aprila 1990, na cvetno nedeljo, ko se Katoliška cerkev spominja Jezusovega prihoda v Jeruzalem in se s tem začenja véliki teden, teden spomina na Kristusovo človeško trpljenje in nato njegovo poveljano odrešilno smrt in slednjič na njegovo vstajenje od mrtvih. Takole poroča evangelist Luka.

Prvi dan tedna so šle žene navsezgodaj h grobu. S seboj so nesle dišave, ki so jih pripravile. Kamen so našle odvaljen od groba in stopile so noter, a telesa Gospoda Jezusa niso našle. Ko so bile zaradi tega zbegane, sta nenadoma stopila k njim dva moža v sijočih oblačilih. Prestrašile so se in povesile obraz k tlom. Ona dva pa sta jim rekla: »Kaj iščete živega med mrtvimi? Ni ga tukaj, temveč je bil obujen. Spomnite se, kako vam je govoril, ko je bil še v Galileji: ‚Sin človekov mora biti izročen v roke grešnih ljudi, biti mora križan in tretji dan vstati.‘ « Tedaj so se spomnile njegovih besed. (Lk 24, 1-8)

Pred svojim odhodom v Jeruzalem, preden je odšel na svoj križev pot človeškega trpljenja in nato slavnega odrešilnega božanskega vstajenja, je Jezus izrekel še besede, ki so brez priziva. Njegove besede so besede večnega življenja, izneveriti se jim pomeni smrt na veke.

Povem vam: Vsakemu, ki ima, se bo dalo, in tistemu, ki nima, se bo vzelo tudi to, kar ima. Te moje sovražnike, ki niso hoteli, da bi jim jaz zakraljeval, pa pripeljite sèm in jih pobijte pred menoj. (Lk 19, 26-27)

Kristusove besede so v svoji brezprizivnosti besede neskončne Božje ljubezni, besede so, kakršne so, povabilo, kar je ena največjih skrivnosti vere. Prve demokratične volitve na Slovenskem po drugi svetovni vojni so bile torej na nedeljo pred praznikom največjih krščanskih skrivnosti.

Volitvam je sledil o plebiscitu o slovenski samostojnosti, tj. slovenski odcepitvi od druge Jugoslavije in odločitvi za lastno državo. Plebiscit je bil 23. decembra 1990. Bila je to četrta advetna nedelja, t. i. nedelja *Rorate*, ko Katoliška cerkev slavi Pravičnost Božje Previdnosti, ki bo skoraj, namreč na božič, svetu podarila Sina Odrešenika: »Rorate, caeli, desuper et nubes pluant iustum. Aperiatur terra et germinet Salvatore«, tj. Rosite, nebesa, od zgoraj in oblaki naj dežujejo pravičnost. Odpre naj se zemlja in rodi Odrešenika (Iz 45,8). Rezultati plebiscita, ki je bil skoraj v en glas za samostojnost in suvereno državo, so bili razglašeni dan po božiču, tj. 26. decembra 1990, na štefanovo, ko se Katoliška cerkev spominja mučeniške smrti sv. Štefana, diakona, prvega krščanskega mučenca, ki ga je neomajno vztrajanje pri Kristusovih besedah stalo življenja. Štefanove besede, ki so judovske učenjake in farizeje in njihovega vélikega duhovnika tako razbesnele, da so se, kot pravi Sveto pismo, »razsrdili v svojih srcih in škripali z zobmi proti njemu«, so bile naslednje.

Najvišji ne prebiva v izdelku rok, kakor pravi prerok: »Nebo mi je prestol in zemlja podnožnik mojih nog. Kakšno hišo mi boste sezidali, govori Gospod, kje bo kraj mojega počitka? Ali ni moja roka naredila vsega tega?« Vi, ki ste trdovratni in neobrezani v srcih in ušesih, vi, ki se vedno upirate Svetemu Duhu. Kakor vaši očetje, tako tudi vi! Katerega izmed prerokov niso preganjali vaši očetje? Ubijali so tiste, ki so napovedovali prihod Pravičnega in vi ste zdaj postali njegovi izdajalci in ubijalci. Vi, ki ste po naročilu angelov prejeli postavo, pa se je niste držali! (Apd 7, 48-53)

In nato so ga pahnili v smrt.

In kamnali so Štefana. Ta pa je molil in govoril: »Gospod Jezus, sprejmi mojega duha!« Nato je pokleknil in zaklical z močnim glasom: »Gospod, ne prištevaj jim tega greha!« Ko je to rekel, je zaspal. (Apd 7, 59-60)

Razglasitvi slovenske plebiscitarne volje je sledila razglasitev slovenske samostojnosti 25. junija 1991, tej desetdnevna vojna z jugoslovansko vojsko, v kateri je pravkar rojena slovenska država zmagala. In pol leta kasneje, 23. decembra 1991, dan pred božičnim večerom, je bila sprejeta ustava slovenske države, slovenska ustava. Slovenski komunistični *Tyramnides* je bil poražen, tako vsaj na ustavni ravni. Ni pa bil poražen tudi slovenski komunistični nacionalni diskurz, ki je živel naprej in živi naprej do danes, k čemur se še vrnemo.

Ali so bili temeljni ustavni koraki-gradniki, ki so utrjevali pot do sodobne suverene slovenske nacionalne države, namreč demokratične volitve, plebiscit in razglasitev rezultatov plebiscita, postavljeni na velike cerkvene praznike skrbno preiščeno ali pa je bila vse to le pretkano preiščena igra pretkano igrive neprejšljene Fortune, je vprašanje, ki ga moramo pustiti odprtega. A naj je tako ali tako, gre za dejstvo impresivnega simbolnega oziroma diskurzivnega pomena, ki ga ni mogoče spregledati. Temeljni ustavni koraki, ki so pripeljali do sodobne slovenske države, so bili storjeni pod botrstvom Katoliške cerkve in njenega teološkega diskurza.

Ob tem bi spregledali mnogo, če bi verjeli, da je bil komunistični tiran premagan in je sodobna slovenska država nastala le z molitvami in dobrimi deli, čeravno oboje ni izostajalo, in je slednjič zmagal katoliški slovenski

nacionalni diskurz. Dogajanjem v letih 1990 in 1991 so predhodila raznovrstna in raznorodna dogajanja razgibanih, na vse strani živahnih, razživetih in pogumnih osemdesetih let, ki so erodirala komunistično gospodstvo in odpravljal komunistični diskurz kot vladajoči diskurz. Izrazito pobudo pri tem je imel, kot smo že napovedovali v naših razpravljanjih, personalistični diskurz Edvarda Kocbeka.

Leta 1987 sta izšla dva zbornika, ki ju imamo pri oblikovanju sodobnega slovenskega ustavnega nacionalnega diskurza in s tem sodobnega pojma slovenski narod za posebej pomembna, prelomna. Najprej je izšel *kocbekov zbornik*, ki ga uredil Dimitrij Rupel, tedaj profesor sociologije na ljubljanski univerzi, kasneje ena osrednjih političnih osebnosti slovenskega osamosvajanja in graditve države, bil je njen večkratni zunanji minister spremenljive politične sreče. Zbornik je bil za tisk pripravljen že dve leti prej, a njegovega izida komunistična cenzura tedaj ni dovolila, kaj jo je navedlo k temu, da je dve leti kasneje izid le dovolila, ne vemo. V zbornik je svoj esej z naslovom »Krivda in greh« prispevala Spomenka Hribar in v njem s Kocbekom povzela njegov poziv iz njegovega slavnega intervjuja iz leta 1975, ki smo se mu posvetili zgoraj, v katerem je pozival k priznanju usode domobrancev: »Predvsem si jo moramo [tj. usodo domobrancev] vzdigniti iz zanikanja v javno priznanje. Vzdigniti si jo moramo iz potlačene in pohabljene zavesti v jasno in pogumno zavest,« je tedaj govoril Kocbek. Spomenka Hribar je ponovila Kocbekov poziv in mu dodala zahtevo po spominu in nato zahtevo po pozabi.

Brez tega poboja ne bi bili to, kas smo in kakor smo za vso našo prihodnost vnaprej.

Brez tega poboja ne bi bila to, kar sem in kdor sem.

Takšno grozovitost je treba pozabiti. Pozabiti kot maščevalno misel, ki bi iskala zadoščenje in opravičilo za greh – pa se le zagrinja v nove in nove grehe, da bi zakrila tisti prvi greh: zločin. Pozabiti je treba to grozovitost kot strupeno zel, ki bi iskala novo in novo prst za svojo rast. Spominjati pa se je treba takšne grozovitosti prav kot narodove tragedije in njegove veličine v trpljenju. Pozabiti je treba sovraštvo, ne pa tiste usodne sprepletenosti, ki jo je [tj. grozovitost] izzvala, in ki tudi nas družijo v eno narodovo telo.

Toda najprej si jo moramo vzdigniti v spomin prav kot narodovo tragedijo, da jo bomo sploh mogli pozabiti kot sovraštvo. In da bomo zmogli postati narodovo telo, ki ga prevevata spominski občutek in spominsko čustvovanje. [...]

Stati na tej meji, na tem mestu, mi omogoča[,] da povežem preteklost s sedanjostjo in da šele od tod pogledam naprej v prihodnost. Omogoča mi, da ne prezrem tistih, ki so odšli, da stegnem roko do tistih pred menoj in da jo ponudim tistim, ki prihajajo. Takšna stoja mi omogoča drugačen odnos do zgodovine, do bližnjika.

Esej je intoniral slovenski spravni diskurz, ki je do danes eden glasnejših delov slovenskih javnih razprav o slovenski preteklosti, o njem smo tudi že razpravljali. Diskurz je dobil nekaj let po eseju Spomenke Hribar in razpravah ob njem svoje performativno dejanje, namreč spravno slovesnost v Kočevskem rogu, kjer so bili pobiti številni domobranci. Spravna slovesnost je bila 8. julija 1990 in bila je sestavljena iz dveh delov. Najprej je bila maša zadušnica za domobrance in sicer vse žrtve vojne, nato sta sledila nagovora ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita Alojzija Šuštarja ter tedanjega predsednika predsedstva Slovenije Milana Kučana. Prvi je večino svojega življenja duhovnika preživel v tujini, na Slovensko se je, visoko cenjeni cerkveni dostojanstvenik, vrnil v času, ko je oblast komunistične despotije že erodirala. Njegov prispevek k zrušitvi komunističnega tirana in izgrajevanju nove slovenske države poznavalci njegovega življenja ocenjujejo kot velikanskega. Drugi je bil špica komunistične vrhuške, v procesu t. i. sestopa komunistične partije z oblasti mu je uspelo nekaj, kar si je bilo tedaj najbrž komajda lahko zamisliti, namreč, potem ko je z oblasti sestopil, je prišel še više na oblast: demokratični ustavni red od prvih političnih razmišljanj in ustavnih razvrstitev v grški antiki velja za več vrednega od despotskega ustavnega reda, demokratična vlada velja za krepostno, despotska za sprijeno.

Ljubljanski nadškof je več desetisoč glavo množico, ki je bogoslužju in nato slovesnosti v boleči žalosti in globoki tišini zaprepadena spremljala – medvojno dogajanje in nato poveljni poboji oziroma pokoli so se tedaj in se do danes izmikajo zamisljivemu –, nagovoril z besedami: »Danes javno opravljamo simbolični krščanski pogreb domobrancev, ki so tu ali drugje našli svojo smrt. S tem stopajo domobranci v javnost in enakopravnost v slovenskem občestvu

mrtvih in živih. Molitve za mrtve opravljamo tudi za vse druge žrtve vojnih in povojnih let, za slovenske partizane, ki so padli v boju, za vse druge žrtve vojne.« In pozval jih je vse: »Podajte se na pot sprave med živimi, na dolgo in težko pot, ki je edina pot v življenje.«

In predsednik je govoril: »Da ne bi zamenjali ene krivice z drugo, da ne bi delali sile zgodovini in njenim resnicam. Veliko naših ljudi počiva tod in drugje po Sloveniji. Različni so razlogi in različne so poti, ki so neredko sinove iste matere pripeljale do groba. A vsakdo od njih je imel mater in očeta in svoje sanje. Mrtev človek nima ničesar več. Spravimo se torej z njimi, pokopljimo jih, a z njimi odnesimo in pokopljimo tudi orožje.« Kako je mogoče delati silo zgodovini in njenim resnicam, smo videli ob zgodovinopisni zakoličbi komunističnega nacionalnega diskurza, o tem, kakšne bi bile lahko menjave krivic, pred katerimi je predsednik svaril, pa že prej ob *Problemu naroda pri Slovencih* Dragotina Gustinčiča. Predsednik je svoje besede skrbno izbral in besede so bile, kot bo pokazal čas, orakelj: Sprava bo, ko bo, ne bo. In res je ni bilo. Zgodilo se je prej nasprotno, nasprotna in izključujoča pravna diskurza glasno in nepomirljivo živita do danes, diskurzivno orožje ni pokopano, tudi glede tega je bil predsednik sfinga. France Bučar se je torej motil, ko je razglasil konec državljanske vojne. Državljanska vojna kot vojna diskurzov se tedaj ni končala. In sprave ni.

Da bi bila, bi ob vsem kar vemo o tistem in našem času in prav posebej o slovenskih pravnih diskurzih moralo presenečati. Pomenljivo se nam namreč lahko zdi že dejstvo, na katerem je stala pravna slovesnost v Kočevskem rogu, dejstvo, ki je tudi srhljivo fellinijevsko surrealno, dejstvo ni obetalo nič dobrega. Maša zadušnica se je tedaj opravljala in za njo oddržala pravna slovesnost na kraju Pod Krenom, kjer je sicer res bilo veliko morišče in grob v naravi nepokopanih, a to niso bili tisti, za katerimi je tedaj žalovala trikrat desetisočglava množica. Njihovo morišče in njihovo smrtno brezno je bilo drugje, na kraju pod Macesnovo gorico, kot so pokazale kasnejše raziskave zgodovinarjev, arheologov in forenzikov. Slovenska pravna slovesnost je bila torej na tujem grobu nepokopanih.

Ali je bilo temu tako, ker je bila na svojem srhljivem delu čudaško preprosta nevednost, ali pa zato, ker je bila na delu srhljiva perfidnost sicer že poraženega komunističnega *Tyrmanides*, ali pa zato, ker se Fortuna z nami včasih igra čez meje, ki jih še moremo prenesti, da bi ne bili nato vsi poškodovani oziroma pohabljeni, če uporabimo Kocbekovo besedo iz njegovega slavnega herojskega intervjuja, kar je vse srhljivo, je tudi vprašanje, ki ga moramo pustiti odprtega.

»Človek je nič, čemu naj si taji svoj nič? / Kdor misli, da je več, neizogibno in za zmeraj pade.« – Zoper to oblastno vodilo, ki je zadevalo in žive, pa tudi mrtve, se je v svojem esejju tedaj vzdignila Spomenka Hribar, enako tudi avtorji drugih esejev *kocbekovega zbornika*, literarni zgodovinarji Andrej Capuder, Taras Kermauner in Denis Poniž in filozofa Tine Hribar in Ivan Urbančič in pesnika Niko Grafenauer in Jože Snoj, ki so se vsi posvetili njegovi poeziji in njeni filozofski, ontološki *potestas*, pa tudi Janez Gradišnik, ki je premišljeval Kocbekovo življenje.

Iz njihovega soočenja s Kocbekom in svojih spoznanj ob njem – na to nam kaže pozorno branje njihovih spisov – je nato izšel drugi zbornik iz leta 1987, namreč 57. številka *Nove revije* z naslovom *Prispevki za slovenski nacionalni program*. Številka revije je bila v hipu razgrabljena in njena urednika z migom odstavljena. Nezaslišane in nevzdržne in neznosne so bile komunističnemu tiranu prav posebej zahteve Franceta Bučarja, ki je v svoji razpravi dokazoval nelegitimnost njegove oblasti, nadalje razmišljanja Jožeta Pučnika, sociologa, disidenta, ene najbolj ikoničnih žrtev komunističnega tirana in nato galjotske figure slovenske osamosvojitve in slovenske poti k državnosti, v katerih je obsojal komunistično oblast in zahteval slovensko osamosvojitve, in Ivana Urbančiča, ki je menil, da sta pred Slovenci le dve možnosti, namreč ali odhod iz komunistične Jugoslavije ali samoukinitev. Ukinjali, natančneje, ubijali so se Slovenci sicer že kar sami, sami od sebe sami sebe s svojo roko proti svoji volji, kar je teza pretresljive razprave 57. številke *Nove revije* izpod peresa Nika Grafenauerja. V njej je razmišljal o strašljivi statistiki samomorilnosti na Slovenskem, razmišljal je o patologiji tedanje slovenske družbe in »fenomenologiji slovenskega samomora«. Slovenski človek je le »podružbljeni posameznik« in kot tak »last družbe«, ki mu, je pisal Grafenauer, »po svoji vodilni strukturi [tj. despotski oblasti] odreja smisel njegovega socialnega bivanja«. In ker je temu tako, sledi – prav nasprotno od oblastnega namena despota, kar je prva intepretativna varianta, oziroma povsem skladno z despotovimi nameni, kar je druga – mnogim nevzdržna bivanjska osama, ki ni le občutek, temveč dejstvo, ki ga ustvarja vsega izpraznjeni nesmisel: »Če človek ne izpolnjuje svoje svoje življenske naloge, ki mu jo določa družbeni subjekt, je s stališča smisla, katerega nosilec je ta subjekt, njegova eksistenca nesmiselna.« Eksistencialnemu, bivanjskemu nesmislu sledi eksistencialna, bivanjska tujost oziroma odtujenost vsemu svetu in tej eksistencialna samoukinitev, samomor.

Eksistencialno tujstvo, ki zajema posamezne ljudi do tiste mere, ko ga ne morejo več vzdržati in si za odrešitev izberejo lastno

smrt, je torej posledica razsmišljenega, svobodnega, zgolj človeku samemu danega življenja, s katerim pa ne ve kaj početi. Tako pa je predvsem zaradi tega, ker že od mladih nog ni navajen živeti na avtonomen, individualistično neokrnjen način, ampak je prilagojen na sistem nenehne smiselne indoktrinacije, ki omejuje njegovo življensko svobodo in ne dopušča, da bi optimalno razvijal svoj posebni *inter-esse*, da bi torej ne bil zajet v družbo le kot vloga, marveč kot bitje z vsemi svojimi individualnimi posebnostmi. *Biti v* ali *med*, kar označuje gornja beseda, ne pomeni nič drugega, kot biti v svetu na zainteresiran način. Ali še natančneje povedano: resničen individualizem je možen le, če se človek zaveda temeljne resnice življenja, ki je smrt, in eo ipso tudi enkratnosti in nezamenljivosti lastnega življenja.

[...] Še več: v ljubezni do lastnega življenja je impliciran tudi posameznikov odnos do drugega življenja, iz česar sledi, da se ta odnos ne more utemeljevati v nekem apriornem družbenem smislu, ki življenje vkaluplja in »ohlaja« v vlogo, marveč izhaja iz omogočanja sebe in drugega na način *inter-esse*, v katerem se poraja tudi sprejemljivi, dinamični družbeni smisel njegovega bitja, od česar je bistveno odvisna živost, odprtost, raznolikost, sproščenost vsakega družbenega življenja. [...]

Prav zato se moramo v luči samomora, ki je poziv, da opazimo človekovo življenje kot enkratno in neponovljivo, spraševati tudi o vrednosti lastnega življenja in ga braniti pred ideološko krmljeno razpoložljivostjo. To je samoodločba za življenje. Brez nje se družba ne more vzpostavljati kot dom(ovina) različnih, druga po drugem interesno povezanih, a nikakor ne po enotnem ideološkem smislu opredeljenih ljudi.

Samomor slovenskega človeka je, kot izhaja iz Grafenauerjevih razmišljanj, obenem samomor slovenskega naroda. Besede Teresiasa iz *Antigone* Dominika Smoleta »Človek je nič, čemu naj si taji svoji nič?« dobijo v tej strašnotemni luči svoj stvarni, bivanjski, čisti človeški pomen: smrt je najčistejša resnica življenja, je še pisal Niko Grafenauer. Spomnimo se ob tem še enkrat besed Edvarda Kocbeka iz njegovega praeseja v reviji *Dejanje*: »Hočemo suverenega slovenskega človeka, ki mu bo notranja svoboda pogoj zunanje svobode in

zunanja svoboda plačilo notranje svobode.« Prav zanj, prav za takšnega slovenskega človeka, so zastavili svoja peresa in sicer ves svoj angažma avtorji 57. številke *Nove revije*. In pri tem zares tvegali.

57. številka *Nove revije* je imela naslov »Prispevki za slovenski nacionalni program«, svoje razprave zanj so poleg že omenjenih prispevali še Tine Hribar, Spomenka Hribar, pisateljica in esejistka Alenka Goljevšček, esejist Marjan Rožanc, sociologa Veljko Rus in Gregor Tomc, pravnika Peter Jambrek in Janez Jerovšek, Jože Snoj in Drago Jančar, oba velika literata, svoji razpravi sta prispevala tudi urednika, Dimitrij Rupel in Niko Grafenauer. Urednika sta svoj predgovor sklenila z naslednjimi besedami: »Kot že pove naslov, gre za prispevke za slovenski nacionalni program, to pa pomeni, da ne gre niti za prispevke h kateremukoli že obstoječemu programu, niti za formulacijo alternativnega programa. Gre za to, kar povedo besede v naslovu, za prispevke za program, ki ga še ni. [...] Gre za pobudo za drugačno razmišljanje o Slovencih, za novo koncepcijo slovenstva, ki naj bi se konstituiralo v ustanovah potencialno suverenega naroda in v njegovem vsakdanjem življenju – glede na zahteve nove zgodovinske epohe.«

A razmišljanja o Slovencih oziroma slovenskem narodu, ki so jih razgrinjali avtorji 57. številke *Nove revije*, in koncept slovenstva, ki so ga v svojih razmišljanjih razvijali, le niso bili povsem drugačni in novi, 57. številka *Nove revije* ni zrasla na zeleni trati. Njen koncept slovenstva in njena razmišljanja ob njem so imeli svoje predhodnike v reviji *Dejanje*, kot smo videli zgoraj, in v krogu revije *Dejanje* razvitem Kocbekovem personalističnem slovenskem nacionalnem diskurzu. Ali rečeno kar najbolj na kratko, *Novi reviji* je predhodilo *Dejanje*. Kocbekov opus so avtorji 57. številke seveda dobro poznali.

Svojevrstni *hommage* Kocbeku je v omenjenem *kocbekovem zborniku* iz istega leta kot 57. *Nova revija* poklonil Dimitrij Rupel, urednik zbornika.

Kocbek [...] predstavlja oster in nepopostljiv izziv: tako zaradi svoje poezije kot tudi zaradi svoje izpostavljene kulturnopolitične usode med krščanstvom in socializmom. Kocbekova usoda je za slovensko kulturo paradigmatična v najvišjem pomenu te besede, paradigmatična v tem smislu, da predstavlja enega njenih vrhov. [...] Kocbek se nam zdi zgleden po tem, da je (kot pred njim Prešeren, Cankar, Župančič, Murn, Voranc Kosovel in komaj še

kdo) slovensko kulturo vzpostavljaj na ta način, da jo je presegal. Ker je bilo in je tako, je moral od te kulturne planjave doživljati tudi popotne muke. In ker je bilo in je tako, so njegove besede do danšnjega dne udarne in zveneče.

Svojemu razmišljanju, ki je *hommage*, je dodal Kocbekove besede iz *Dejanja*, ki ne dotlej ne potlej niso izgubile na svoji aktualnosti, kot si že upamo zapisati. Besede so neprizanesljiva kritika Slovencev oziroma slovenskega naroda.

Kultura Slovencev je postala muzej evropske psihološke in normativne tehnike, kompendij nenaravnih življenskih rešitev. V verskem življenju smo zašli v moralizem in spiritualizem, v prosvetnem delu smo kopičili mrtvo znanje, v vzgoji smo se bližali idealu dobrega in pridnega človeka, v politiki smo dosegli višek v občinskih zmagah, v gospodarstvu smo poudarjali skromnost in varčevanje, v tako imenovani pravi kulturi pa smo razvijali zapoznele sublimite.

V vsem našem življenju je še do danes določno videti stalno oddaljevanje od konkretnega, v vseh naših mislih in delih je razlito bolno razpoloženje za univerzalnost. Vse evropske jezike govorimo, le svojega ne, socialno vprašanje znamo na pamet, delavsko-kmetskega vprašanja pred nosom pa ne rešujemo. Nikjer ne vidimo svojih lastnih nalog, pač pa se pečamo z vsemi svetovnimi vprašanji in jih pomagamo »razvozlati«.

Novi reviji je torej prehodilo *Dejanje*. In *Novi reviji* je sledilo dejanje, t. i. slovenska pomlad, nadvse živo in živo raznovrstno in raznorodno dogajanje izjemne naglice, dogodki so prehitevali drug drugega, beseda je prehitevala besedo, misel misel, dejanje je sledilo dejanju, eno bolj nepovratno drugemu, kar je vse slednjič privedlo do slovenske osamosvojitve in nastanka slovenske države.

Slovenska pomlad pa se je začela februarja. 57. številka *Nove revije* je izšla 20. februarja in spodkopala je ustavne temelje komunističnega gospostva. In dober teden dni kasneje se je komunističnemu gospostvu pripetila t. i. plakatna afera, še en nepresegljiv fellinijevski surrealni prizor komunistične revolucionarne karnevaleske. Afera je raztreščila njegov oblastni diskurz, njegov oblastni performativ. Kar se je tedaj zgodilo, vsem, ki so tisti čas doživljali pri polni zavesti, ostaja bodisi v krohotu bodisi v želodcu.

Zveza socialistične mladine Slovenije, departma komunistične partije za mladež, je tistega leta, enako kot leta predtem, razpisala natečaj za propagadni plakat ob t. i. Dnevu mladosti, dnevu, s katerim je komunistična oblastna vrhuška ohranjala kultni spomin na Tita. Dan je sicer trajal tedne. Tedne v pomladi je štafeta mladosti prehajala iz ene v drugo potno roko jugoslovanskih otrok – otroci so si štafeto predajali v teku in ker je bilo nositi štafeto ena največjih otročjih časti, so bili naravno vznemirjeni –, da bi tako ustvarjala »bratstvo in enotnost« jugoslovanskih narodov – tak je bil slogan, s katerim je komunistična oblast skušala obupano prikrivati vse bolj in bolj rabiadne nacionalizme razpadajoče države – in bi slednjič prišla v roke Titu oziroma nemu njegovih naslednikov, ki naj so bili nekako Tito *in effigie* – »Po Titu Tito« je bil še en oblastni slogan, ki naj je rešil, kar se že ni več rešiti dalo –, in bi jo nato ta na velikanskem športnem stadionu v Beogradu dvignil visoko v zrak in bi mu nato tisočintisočglava telovadna mladina odgovorila z barvitimi ritmično-gimnastičnimi festivalno-spektakelskimi prizori kot da iz kalejdoskopa. A najprej je bil za to potreben plakat in še prej natečaj zanj.

Na natečaju je leta 1987 zmagal plakat skupine Novi kolektivizem, nekakšnega propagandnega oddelka umetniškega in političnega kolektiva Neue Slowenische Kunst radikalnih, subverzivnih umetniških praks in radikalnih, subverzivnih političnih zamisli neprekosljive narejene ironične politične blaznosti, del kolektiva je bilo tudi njegovo umetniško jedro IRWIN in praavantgardna glasbena skupina svetovne slave, Laibach. Nad plakatom so se navduševali tako natečajna komisija, kakor tudi vsi drugi oblastni uradi, ki naj so natečaj v tistih burnih letih, ko se je komunistična despotija že majala, budno spremljali. A plakat je bil predelava, permutacija plakata nemškega slikarja in grafika Richarda Kleina iz leta 1936 z naslovom *Das Dritte Reich – Allegorie des Heldentums*, tj. Tretji rajh – Alegorija junaštva, podobo je alegoriji dalo mlado moško telo, napeto kot lok odločnega strelca brez vsakega strahu in vseh dvomov *ante coitum*, nekaj senzitivno erotičnega je bilo tako na nacističnem plakatu, kakor tudi na plakatu Novega kolektivizma, zmagovalcu natečaja ob Dnevu mladosti. Na to groteskno-bizarno in v očeh despotovije seveda škandalozno dejstvo v neizmerno zadrego je opozoril Nikola Grujić, inženir geofizike, v svojem pismu bralcev, ki ga je poslal sarajevskemu časniku *Oslobođenje* in beograjskemu *Politika*, ki sta pismo objavila 28. februarja oziroma dan kasneje, 1. marca.

Izbruhnili je štacafera, zasedali so partijski gremiji in sestankovale so partijske celice od visokih šol in učiteljišč do menda prav zadnjega proizvodnega obrata,

iz vsakdana bodrilnih objav so se prebudila vsakovrstna glasila in časniki širom Jugoslavije so dan not dan ven pisali o tem, pozornost seveda ni bila obrnjena k umetniškim oziroma estetskim prvinam plakata, temveč k politično-performativnim oziroma ustavno-performativnim, namreč, med nacističnim in komunističnim gospodvom je bil tedaj potegnjjen porogljivo-posmehljivi performativni enačaj. »Vsaka umetnost je podvžena politični manipulaciji, razen tiste, ki govori z jezikom te iste manipulacije,« je v svojem znamenitem manifestu zapisala skupina Laibach. *Spomenik revoluciji/Drevo življenja*, o katerem smo obširno pisali, je že lahko primer, na primer, ki potrjuje to znamenito izjavo. Res pa velja tudi obratno, kot je ob neki spominski priliki zapisala novinarka in esejistka Ženja Leiler: »Plakat *Novega kolektivizma* ob dnevu mladosti je bil umetniška gesta, ki je – hoté ali ne – govorila z jezikom politične manipulacije. Obenem je bil zaradi ne do konca izpeljane permutacije dveh ideologij ali pa vsaj zaradi ne do konca resno mišljene identifikacije med njima tudi sam predmet manipulacije: Vsaka politika je podvržena umetniški manipulaciji, razen tiste, ki govori z jezikom te iste manipulacije. Estetizacija [jugoslovanskega komunističnega propagandnega vodila] 'bratstva in enotnosti', 'pridobitev revolucije' in [titoističnega] kulta osebnosti sta jezik natanko te manipulacije. Zapustila je globoke sledove.«

Le za onega inženirja geofizike Nikolo Grujića, čigar pismo bralca je stalo na začetku afere, ni nihče nikoli več slišal, za njim se je izgubila vsaka sled. Govorice so sicer hotele, da je bil inženir Grujić izmišljajska figura, le propagandna mina tajne policije. In če verjamemo govoricam – in verjeti jim moramo hočeš nočeš, saj imajo govorice to lastnost, da četudi naj so še tako nestvarne, njihovi učinki lahko so in navadno tudi so veliko bolj stvarni od še tako stvarne stvarnosti –, potem moramo reči, da je bila mina nastavljena kar najbolj nerodno. Tajna policija, katere naloga druga ni bila, kakor varovati despotski ustavni red, je mino nastavila tako, da je ustavni red razneslo na enem njegovih štirih vogalov, performativnem, ki pa je bil kar najbolj pomemben, bil je nosilna stena komunističnega ustvanega reda, ki so mu nato ostali le še njegovi trije vogali represivnih aparatov države *à la* Althusser, namreč partija, vojska in šola.

Leto 1987 imamo lahko torej v naših razmišljanjih o slovenskem nacionalnem diskurzu oziroma slovenskih nacionalnih diskurzih – in s tem o slovenskih krajih spomina, na katerih stojijo slovenski nacionalni diskurzi – za prelomno. Komunističnemu nacionalnemu diskurzu so bili nepovratno spodnešeni ustavni

temelji in nepopravljivo mu je bila razbita njegova performativna atrapa. Ali rečeno drugače, medtem ko je 57. številka *Nove revije* komunističnemu tiranu spodnesla njegov ustavni dispozitiv, je plakatna afera raztreščila njegov ustavni performativ. Ob tem so vse bolj in bolj glasno brbotali slovenski nacionalni diskurzi na valovih siceršnjega živega, nadvse živahnega dogajanja tistih kasnih osemdesetih let na vsakršni sceni, na scenah visoke kulture in subkulture, v rojevajočih se političnih gibanjih in strankah in civilnodružbenih pobudah in angažmajih. Dogajanje je bilo raznovstno in raznorodno, bilo je živo in živahno, da bi bilo bolj lahko le stežka, kot v en glas pa je zahtevalo troje – svobodo, resnico in pravico, tri svetinje vseh slovenskih nacionalnih diskurzov.

In tako se je začelo še enkrat na novo zamišljati ter na nov in sodoben oziroma sočasen, civilizacijskim ustavnim oziroma političnim standardom 20. stoletja priličen način opredeljevati slovenski narod. Pobudo pri tem je imel, kot smo že videli in česar ne moremo dovolj poudariti, personalistični diskurz *Dejanja*. Opredelitev naroda, kot jo je pred tedaj pol stoletja v Bohinju podal Bogo Grafenauer, tedaj diskurzivno ni bila presežena.

Mi bi opredelili narod približno takole: Narod je skupina ljudi delno istega pokolenja, navadno istega jezika, vselej pa istega kulturnega kroga, ki je zrasel iz skupnega trpljenja in ustvarjanja v zgodovini in ki daje zavest skupnosti, voljo do skupnega dela in pripravljenost do žrtev za narodno skupnost. Narod ni osnoven element samo v kulturni stavbi človeštva, marveč tudi v političnem in gospodarskem življenju.

[...] Vsak narod se potemtakem izživlja na treh ravninah sodobnega življenja: v kulturi, v gospodarstvu in v politiki. Na vseh treh ravninah mora predstavljati narod neko sklenjeno enoto.

Skratka, narod je naša zavest o nas, narod je naša volja biti mi in narod je naša žrtev za nas. In vse to iz notranje moči tako naroda kakor posameznika naroda, saj je, kot je tedaj menil Grafenauer in pri čemer je Edvard Kocbek vseskozi vztrajal, v vsakem narodu samosvoja samonikla notranja moč, ki izhaja iz njegovega zgodovinskega razvoja, kot si ga narodna skupnost zamišlja – iz njegovih krajev spomina torej – in ki skupnosti odtisne njen kulturni oziroma duhovni pečat. Tej moči pravimo tudi narodova suverenost, kot si jo je bilo le mogoče zamisliti in misel o njej izreči. – »Hočemo suverenega slovenskega

človeka! Nočemo, da je človek nič!« Na začetku torej ni bila beseda, na začetku je bila misel o zavesti, volji in žrtvi, vse troje skupaj z mislijo o svobodi, resnici in pravici, in vse to v slovenskem jeziku. Še se vrnemo k tej naši tezi.

Iz takšnih zahtev in v takšnih diskurzivnih koordinatah in iz takšne genealogije slovenskih nacionalnih diskurzov se je slednjič leta 1989 artikuliral še peti slovenski nacionalni diskurz, ki bo v nekaj letih dobil status ustavnega slovenskega nacionalnega diskurza. Ker je stopil na plano maja tistega leta, naj ga imenujemo majniški slovenski nacionalni diskurz.

Nesporazumi, provokacije in tudi odkrite sovražnosti, ki jih danes doživljamo Slovenci v Jugoslaviti, nas prepričujejo o prelomnosti sedanjega zgodovinskega trenutka in nas obvezujejo, da v jasni obliki izrečemo svojo voljo, iz katere sledijo dejanja v prihodnosti.

Podpisniki te listine izjavljamo in sporočamo:

I.

da hočemo živeti v suvereni državi slovenskega naroda;

II.

kot suverena država bomo samostojno odločali o povezavah z južnoslovanskimi in drugimi narodi v okviru prenovljene Evrope;

III.

glede na zgodovinska prizadevanja slovenskega naroda za politično samostojnost je slovenska država utemeljena le na: spoštovanju človekovih pravic in svoboščin, / demokraciji, ki vključuje politični pluralizem, / družbeni ureditvi, ki bo zagotavljala duhovno in gmotno blaginjo v skladu z naravnimi danostmi in v / skladu s človeškimi zmožnostmi državljanov Slovenije.

Gre za besedilo, ki ga je 8. maja 1989 pred večkrat desettisočoglavo množico, zbrano na ljubljanskem Kongresnem trgu, prebral tedaj čez vse čislani pesnik Tone Pavček. Besedilo so podpisali Društvo slovenskih pisateljev, Slovenska

demokratska zveza, Slovenska kmečka zveza, Slovensko krščansko socialno gibanje, Socialnodemokratska zveza Slovenije, Univerzitetna konferenca Zveze socialistične mladine Slovenije in Društvo slovenskih skladateljev. Kdo je njegov avtor, so si mnenja narazen, a vprašanje za naše teme ni najpomembnejše. Kar je zares pomembno, je ustavna kvaliteta, ki iz besedila izhaja. Na črki in duhu tega besedila je nastala slovenska ustava in z njo in na njej utemeljen je sodobni pojem slovenski narod. Njegova srčika je človek, ki ni nič, temveč je vse, tj. suveren človek, suveren slovenski človek, in njegova temelja vodila so zavest, da je slovenski človek človek šele skupaj z drugimi prvič, da želi biti skupaj s svojimi, drugič, in tretjič, da želi zato, da bi bil in ostal, kar je, torej slovenski človek, storiti, kar je suverenemu človeku dobre volje mogoče. In suvereni slovenski človek želi imeti svojo suvereno nacionalno državo demokratske ustave.

Na takšnem majniškem pojmu slovenski narod, na takšnem majniškem slovenskem nacionalnem diskurzu, stoji danes slovenska ustava in v njenih koordinatah živi slovenska narodna oziroma nacionalna skupnost. In ta majniški pojem slovenskega naroda je jambor, na katerega so ali hoté ali nehoté privezani vsi ostali slovenski nacionalni diskurzi, da bi jih sirene ali najnižjih ali najvišjih človeških strasti, prav posebej seveda sirene strasti slovenskega človeka – videli smo, kaj si je o slovenskem človeku mislil, denimo, Kocbek in kaj vse nezamisljivega hrani zgodovina slovenskega človeka – še enkrat ne zapeljala v nezamisljivo. S tem majniškim slovenskim nacionalnim diskurzom in pojmom slovenski narod, ki ga je diskurz vzpostavljaj, so bile za civilizacijsko nesprejemljive in zavržne in ustavno nevzdržne razglašene vsakršne nacionalne klavzule.

Majniški pojem slovenski narod je *plurale tantum*, množinski samostalni. V njem bivajo kulturni, personalistični, komunistični in katoliški slovenski nacionalni diskurz – slednja sta sedaj pod ustavno prisilo obrezana svojih nacionalnih klavzul –, obenem je mogoče vanj zaobjeti še mnoge druge slovenske nacionalne diskurze, ki se utegnejo tudi še porajati oziroma so se že porodili, a ostajajo bodisi le efemerni bodisi vse preveč diskretni bodisi vse preveč po tistem izraženi ob robu svojega časa.

In vsi se tako ali drugače naslanjajo na slovenske kraje spomina, ki jim je posvečena ta knjiga. Razprave v njej so obenem in analiza in izraz pojma slovenski narod, analiza in izraz so njegovih raznolikih, celo nasprotnih, nemara celo nepomirljivih, nespravljljivih diskurzov.

Kaj je torej slovenski narod? Katere so njegove diskurzivne prvine? Naj so slovenski nacionalni diskurzi še tako raznoliki, si delijo, kot smo nakazali vnaprej na začetku tega protokola stoletne slovenske razprave o slovenskem narodu, štiri temeljne prvine, ki so njihove svetinje – svoboda, resnica, pravica in slovenski jezik. Prvine so vse svetinje, postavljene pa so v hierarhično razmerje. Spomnimo se še enkrat besed, ki jih je izrekel Edvard Kocbek na kongresu OF leta 1951 v zatohli Unionski dvorani.

Kakor je vprašanje resnice človeku bližje od vprašanja pravice, tako je vprašanje svobode elementarnejše od vprašanja resnice.

Najprej svoboda, torej, nato resnica, nato pravica. In če se ob tem obrnemo za hip še k grški antiki in prvim premišljevanjem o teh vélikih svetinjah stalnicah vseh političnih skupnosti, potem moramo reči, da kadar vlade v svojem ravnanju sledijo tem svetinjam, jih moremo imeti za krepostne, in kadar jim ne, jih moramo imeti za despotske.

Najprej svoboda, nato resnica, nato pravica, je menil Kocbek. A če si predse damo še enkrat priklicati defilé slovenskih nacionalnih diskurzov in si jih vse še enkrat pozorno ogledamo skozi foucaultovsko prizmo diskurza, potem je hierarhija slovenskih nacionalnih svetinj drugačna – najprej resnica, nato pravica, nato svoboda. »Diskurz,« je rekel Michel Foucault, »ni nič več kot zrcaljenje neke resnice, ki se poraja v njegovih lastnih očeh.« Šele ko se v očeh zazrcali resnica, se iz nje rodi mera za pravico, iz katere izhaja svoboda kot resnica o pravici. Vse to je namreč stvar diskurza. Vse je stvar besed. (Prim. Jn, 1,1)

Nisem se dovolj naigral z besedami,
ki nosijo smisel, zdaj, bi se rad predal
nevarni igri besed, ki nič ne pomenijo
in so same sebi skrivnost. Svoboda je
strašna svoboda nič. Na katero
stran bom stopil zdaj, ko je nastopil
skrijni čas. Doslej sem se igral, poslej
bom skrit v zemlji izgovarjal
neznane besede skozi eone, morda
vso večnost (...)

Gre za eno zadnjih Kocbekovih pesmi – zaključena je z (...), kar seveda ni brez pomena –, prvič je bila objavljena leta 1982 v *Novi reviji*, za izhodišče svojih razmišljanj, objavljenih v *kocbekovem zborniku*, si jo je vzel filozof Tine Hribar, Hribarjeva razmišljanja ob njej so ena najbolj odličnih, rahločutnih eksegez slovenske poezije. »Svoboda je / strašna svoboda nič«, je pisal Kocbek, in Hribar je nadaljeval: »Svoboda je svoboda in nič drugega kakor svoboda. Biti svoboden je svobodno biti, biti iz oči v oči s svojo lastno svobodo. Svoboda je svoboda nič. Ob tej misli vsakogar zazebe. Če si prizna ali ne. Še preden se zavemo, nas namreč že zagrabi panični strah. Vprašanje zato ni, strah ali ne strah, temveč: ali bomo kljub paniki ob tem strahu zdržali ali pa strahu ne bomo prenesli. Če tega strahu ne moremo prenesti, nam preostane samo še beg.«

Ali rečeno drugače, kot si lahko mislimo, svoboda je odgovornost na nični točki našega bivanja, ko smo najbolj sami, ko smo najbolj svobodni, da bodisi prevzamemo odgovornost, če svoje odgovornosti ne prevzamemo, se ji izneverimo, s tem se se izneverimo svoji lastni svobodi, nismo svobodni. Prva odgovornost človeka namreč je, da vzdrži svojo svobodo, da se zavzame za resnico in resnico vzdrži, da se zavzame za pravico in zna živeti z njo in v resnici, da je, skratka, svoboden. In da bi bilo človeku to mogoče, mu je dan jezik, dana mu je beseda, da jo deli s svojimi. Šele pogovor, je nekoč pisala Hannah Arendt, ustvarja skupnost, besede, ki si jih ne delimo s svojimi, ostajajo skrivnost. A res je tudi in več, tudi izrečene besede so skrivnost, nas vseh skrivnost so. Takole je razmišljal Tine Hribar ob Kocbekovi pesmi.

Človek, ki je odkrit pred drugimi in pred samim seboj, se sreča s svojo resnico; toda resnica kot ne-skritost ni identična s samo-gotovitostjo subjekta, marveč s skrivnostjo človeka kot človeka. Resnice kot ne-skritosti, kot resnice z notranjim razločkom med skritostjo in neskritostjo, ne moremo reducirati na čisto neskritost v smislu razodetosti. Beseda odkritosrčnega človeka ni razodetje. Ostaja skrivnostna, ker je resnica sama skrivnost: igra skritosti in neskritosti. [...] Človek je človek besede, bitje govora. Četudi so neznane, to niso tuje besede; kakršne so že (besede smisla ali besede skrivnosti), ko jih izgovarjamo, so to naše besede. Ob njih smo doma.

Beseda slovenskega človeka, ki si jo deli s svojimi, je seveda slovenska beseda. In tako lahko ob onih treh svetinjah slovenskih nacionalnih diskurzov – resnica, pravica, svoboda – vidimo še eno svetinjo, tj. slovenski jezik. In ta je prva in največja, vse druge iz nje izhajajo in se vanjo vračajo, v njej se rojevajo in v njej

postajajo popolne ali pa je v njej njih vseh treh konec, če se beseda spridi in se s tem svetinja oskruni. In to se zgodi, ko se odpovemo resnicoljubnosti, ko si ne mislimo več, da beseda ni konj, in hočemo verjeti, je konj le še beseda.

A čeravno je vse najprej stvar besed, beseda le ni v začetku. V začetku je misel. In misel je skrivnost. Kako se misel poraja, je velika skrivnost, spomin ima že nekaj vélikega pri tej veliki skrivnosti. Iz spomina, na primer, izhaja misel, ki se jo lahko hrani ali v srcu ali le pod kožo, misel, ki vodi k besedam in usmerja dejanja, misel – »Mi, Slovenci«. Kako se misel poraja, je, naj smo do kraja iskreni, skrivnost.

Kaj je slovenski narod? Slovenski narod je subkutani »Mi, Slovenci« v meni, resnica, pravica, svoboda. Slovenski narod je skrivnost slovenske besede.

IX.

Nobelovo nagrado za literaturo je leta 2019 prejel slavni avstrijski pisatelj in pesnik Peter Handke, eno najbolj liričnih, skrivnostno liričnih, pretresljivih peres sodobne literature. Rojen je bil na Koroškem, njegova mati je bila Slovenka, s svojimi otroci je govorila slovensko, oče je bil nemški vojak, a nato ga že ni bilo več, rojen je bil Peter Handke v revščini in vojni, kar vse ostaja globoko neizbrisno v njegovem spominu.

Prejem Nobelove nagrade je pogojen, kot to določajo pravila švedske akademije, ki nagrado podeljuje, s predavanjem, ki naj ga lavreat ob prejemu nagrade da na akademiji. In tako je tudi Peter Handke 7. decembra 2019, na predvečer podelitve nagrad, dal predavanje, ki, enako kot sicer vsa njegova literatura, drhti v svoji komaj znosni in lahki in težki skrivnostni liričnosti. Odlomek iz tega njegovega predavanja obenem jasno obenem skrivnostno zrcali moč tako spominskih diskurzov, kakor sicer diskurza vobče. Odlomek je dragulj, tudi slovenski spominski dragulj. Odlomek je trenutek v mesijanskem času, o katerem smo pisali v našem uvodnem eseju.

»Igraj igro. Ne bodi glavni junak. Poišči primerjavo. Toda odreci se vsaki nameri. Izogibaj se prikritim mislim. Ničesar ne zamolči. Bodi mehak in močan. Prepuščaj se in preziraj zmago. Ne opazuj, ne preverjaj, temveč ostani pozoren na znamenja. Pusti se pretresti. Pokaži svoje oči, povabi druge v globino, poskrbi za prostor

in opazuj vsakogar v njegovi podobi. Odloči se le navdušen. Padi mirno. Predvsem imej čas in hodi po ovinkih. Ne presliši nobenega drevesa in nobenega potoka. Ustavi se, kjer koli te je volja, in privošči si sonce. Pozabi na svojce, okrepčaj neznance, skloni se k nepomembnim stvarim, izogibaj se človeški praznini, požvižgaj se na dramo usode, konflikt raztrešči s krohotom. Gibaj se v svojih barvah dokler nimaš prav in ne postane šelestenje listov sladko. Pojdi skozi vasi.«

Tako je pred skoraj štiridesetimi leti neka ženska rekla nekemu moškemu na začetku neke dolge dramatične pesnitve *Skozi vasi*.

V mojem otroštvu je moja mati vedno znova, ko je bil čas in je čas to dovoljeval, pripovedovala o ljudeh z njene vasi, slovensko Stara Vas, po nemško Altes Dorf; ne zgodb, temveč kratke in vendar, vsaj za moja ušesa, nezaslišane prigode. Morda jih je mati pripovedovala tudi mojim sorejencem, a meni je, kot da sem bil njen edini poslušalec.

Ena njenih pripovedi je šla takole. Na neki kmetiji, že napol v gorah, je delala kot dekla neka norica (ali, kakor se je tedaj reklo, »ta slaboumna«). Gospodar kmetije jo je posilil in dobila je njegovega otroka, vlogo otrokove matere pa je prevzela hišna gospodinja. Dekla, prava mati otrokova, se otroku, strogo ji je bilo tako zabičano, ni smela približati. V otrokovih očeh je bila neka druga njegova mati. Nekega dne se je malo bitje, ki pa je že znalo govoriti, medtem ko se je samo igralo na robu posestva, ujelo v žičnato ograjo in vedno bolj in bolj se je zapletalo vanjo. Kričal je otrok in kričal, dokler ni k njemu pritekla norica, »ta slaboumna«, ali, z besedo pripovedovalke v govoru področja med Svinjsko planino in Karavankami, »trapa«. Kot bi mignil je osvobodila otroka. In nato vprašanje otroka njegovi domnevni materi, ki to ni bila, ki je slednjič le pritekla k njemu – dekla je bila tedaj že spet nazaj pri svojem delu, v hlevu ali na polju –: »Mati, zakaj ima trapa tako mehke roke?«

Tako kot so mi drobne pripovedi moje matere o tej in oni prigodi dale spodbude za moje življenje pisca, dolgo sedaj že skoraj celo življenje, [...] dale so mi tudi oblike, ritme ali, rečeno bolj

skromno, življensko pomembne tresljaje in moči za let za moj zven in spev.

A prvi tresljaji in prve moči za moj let seveda niso prišli iz ume-
tnosti, temveč so premaknili in prežemali otroka, kakršen sem bil,
s slovensko-slovanskimi religioznimi litanijami pod romanskimi
oboki v cerkvi blizu mojega rojstnega kraja Stara Vas. In tisti mo-
notoni in obenem tako zelo melodični klici k nebesom me, sedaj
sedeminsedemdesetletnika, še vedno prežemajo in navdihujejo;
šepetajo mi lestvice nebeških melodij in kadenc, tudi brez me-
lodije, tako, denimo, čudovite lavretanske litanije k Materi Božji;
nekaj, izmed morda sto imen in klicev, naj jih, neprevedenih, na-
vedem, enako tudi vsakokratni responzorij [Govor v nemščini se
na tem mestu konča, nato sledi del v slovenskem jeziku.] »Prosi
za nas!«

Mati Stvarnikova, prosi za nas!

Mati Odrešenikova, prosi za nas!

Sedež modrosti, prosi za nas!

Začetek našega veselja, prosi za nas!

Posoda duhovna, prosi za nas!

Posoda časti vredna, prosi za nas!

Posoda vse svetosti, prosi za nas!

Roža skrivnostna, prosi za nas!

Stolp Davidov, prosi za nas!

Stolp slonokosteni, prosi za nas!

Hiša zlata, prosi za nas!

Skrinja zaveze, prosi za nas!

Vrata nebeška, prosi za nas!

Zgodnja danica, prosi za nas!

LES LIEUX DE MÉMOIRE SLOVÈNES

Abrégés

L'ouvrage collectif intitulé *Les lieux de mémoire slovènes* s'ouvre sur deux contributions théoriques. Dans son introduction intitulée *Sur les lieux de mémoire slovènes*, Sašo Jerše définit le discours mémoriel contemporain. Délibérément soigné, conservé et institutionnalisé, celui-ci se distingue des discours précédents et constitue en tant que tel, un phénomène marquant du xx^e siècle, se prolongeant au xxi^e siècle. La mémoire, d'après les principaux chercheurs sur le sujet, doit être comprise en tant que phénomène historico-culturel d'une époque et d'un moment donné, et tant que discours mémoriel dominant dans chaque sphère politique. Sans toutefois négliger la question du rapport entre la mémoire et l'histoire qui, tel que l'a décrit Pierre Nora et comme l'illustrent les exemples de confrontation avec l'histoire slovène, se juxtaposent autant qu'elles s'opposent. L'essai explore ensuite le lien entre histoire et mémoire, et le rôle que tiennent les institutions à façonner celui-ci, en s'inspirant de la théorie de Foucault sur le pouvoir en tant que réseau de relations. Il aborde également les défis épistémologiques de l'historiographie à cet égard. La notion de mémoire collective étant étroitement liée aux discours du pouvoir, ceci soulève des questions sur la manipulation de la mémoire et ses conséquences. L'une des premières tentatives nationales aujourd'hui canonisées d'aborder ces questions, est à retrouver dans les trois volumes de l'ouvrage collectif intitulé *Les Lieux de mémoire*, sous la direction de l'historien mentionné plus haut, Pierre Nora,

qui se concentre sur différents aspects et éléments de la mémoire nationale française. Ce concept a été repris dans d'autres historiographies mais il serait imprudent de le transposer sans discernement. A cet égard, il est nécessaire de se pencher, entre autres, sur l'imaginaire politique de chaque société, sa sociodicée, qui est mère de la mémoire. L'ouvrage se concentre sur la mémoire nationale slovène, laquelle n'est pas homogène dans la mesure où des groupes variés fabriquent des récits contradictoires sur le passé ou l'avenir. Cette monographie entend contribuer au débat sur les lieux de mémoire slovènes. En traitant des lieux de mémoire, de l'histoire et de la mémoire, il convient de souligner la signification sociale du temps et, dans ce contexte, l'idée de temps messianique, telle que l'a formulée Walter Benjamin.

Dans son article *L'Histoire, fille de la Mémoire*, sous-titré *Apologie*, Tjaž Mihelič aborde le rapport entre histoire et mémoire, thème depuis longtemps rebattu non seulement dans les sciences historiques, mais qui semble souffrir de trop peu d'intérêt. Ainsi identifie-t-il le temps comme point de départ de la recherche, car ce n'est qu'à partir de celui-ci que les choses pourront prendre sens. Après tout, Chronos (dieu du temps) jouait déjà un grand rôle dans l'Antiquité, et qu'il soit souvent confondu avec Cronos (le Titan) demeure essentiel. Par ailleurs, la société grecque avait élaboré trois concepts principaux du temps – chronos, aïôn et kairos – lesquels sont d'une grande importance pour comprendre la complexité de celui-ci (et, par extension, pour l'histoire). Si l'on se réfère à l'Antiquité, Mihelič conçoit le rapport entre histoire et mémoire au même titre que le lien entre mère (Mnémosyne, déesse de la mémoire et mère de toutes les muses) et fille (Clio, muse de l'histoire). Il interprète le temps par le prisme de son acception sociale et montre que la pensée linéaire n'est pas suffisante pour expliquer correctement la réalité sociale. Le cœur de l'étude suggère un nouveau concept pour comprendre le temps, notamment à travers trois prismes : un présent unique composé du présent passé et du présent futur, un présent « pur », et un temps messianique nouvellement établi. Pour ce faire, il s'appuie, en ce qui concerne notamment le temps messianique, sur le court texte de Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, et son interprétation dans *Angelus novus. O sedanji preteklosti. – Prihodnosti* (Angelus novus. Du passé présent. – L'avenir.), de Sašo Jerše. Enfin, il illustre le rapport tendu entre mémoire et histoire à travers la tragédie de Sophocle, *Électre*.

L'imaginaire de la mémoire catholique slovène de Ana Lavrič est la première des études essentielles de l'ouvrage. Elle met en lumière la représentation et

le patrimoine commémoratifs catholiques qui, selon l'auteure, reflètent la créativité de la nation catholique slovène. En adoptant le christianisme au VIII^e siècle, les ancêtres des Slovènes furent intégrés à la civilisation occidentale, et la foi catholique devint au fil des siècles un élément clé de leur identité. L'étude met en évidence le culte marial et les principaux lieux de pèlerinage mariaux ayant contribué à la constitution et l'affirmation de la nation, ainsi que l'église et le pèlerinage de Brezje na Gorenjskem en Slovénie centrale et l'effigie miraculeuse de Marie Auxiliatrice, Reine des Slovènes. L'attention est mise sur les particularités slovènes telle que les Litanies de Lorette et le motif de ladite Madone slovène du début du XX^e siècle. Parmi les thèmes relatifs au Christ, l'article met l'accent sur les traditions de Pâques et de Noël, et accorde une grande attention aux dévotions de la Passion associées aux sanctuaires, qui ont laissé une marque distinctive dans le paysage culturel slovène, ainsi qu'aux illustres processions de la Passion, appelée Passion de Škofja Loka (*Škofjeloški pasijon*). Les saints nationaux sont présentés à la lumière de l'éveil national, lorsque les saints provinciaux ont été « nationalisés » et que Cyrille et Méthode sont passés au premier plan. En Yougoslavie, ils ont joué un rôle central, mais après l'indépendance de la Slovénie, les bienheureux Anton Martin Slomšek, Alojzij Grozde et Friderik Irenej Baraga se sont démarqués. L'étude traite également des artistes qui furent importants pour l'image catholique des Slovènes et se termine sur la Porte slovène de Tone Demšar comme « concrétisation » de l'histoire du christianisme sur le territoire slovène.

Dans l'étude suivante, Peter Štih revient sur l'intronisation des ducs de Carinthie, qui occupe une place toute particulière dans la mémoire collective slovène. Il s'agissait d'un rituel par lequel les Slovènes, dans leur premier État qu'était la Carantanie et dans leur propre langue, transmettaient de façon indépendante et démocratique le pouvoir à leurs princes sur la pierre ducale. Il s'agissait de la base d'une colonne romaine renversée qui, dans son usage secondaire, servit de lieu où, à la fin du Moyen Âge, un paysan remettait le pouvoir au duc de Carinthie, symbole de l'histoire nationale primaire, glorieuse et depuis longtemps révolue, encadrée par la Carantanie. La pierre ducale à laquelle les Slovènes ont associé valeurs et notions telles que l'État, la patrie, la nation, la liberté, l'indépendance, la démocratie, la langue slovène, constitue aujourd'hui l'un des symboles les plus importants de toute l'histoire slovène. Ses nombreuses représentations soulignent l'importance des concepts associés à l'intronisation et la pierre ducale pour l'idéologie et l'histoire nationales

slovènes. L'article montre comment, au moment où se constituent les Slovènes en tant que nation et le concept d'histoire nationale des Slovènes qui lui est associé, la pierre ducale est devenue, depuis le dernier quart du XIX^e siècle, l'un des symboles fondamentaux du passé slovène.

Dans son article intitulé *Levkhub spomin!* en référence au cri de ralliement des paysans (Levkhub), associé à la mémoire (spomin) - Anton Snoj se penche sur la question de la révolte dans le contexte de la mémoire, de l'histoire et de l'historiographie. Dans la mémoire collective, les Slovènes se considèrent comme une nation de rebelles qui ne se soumettent pas à des dirigeants injustes. Cette idée s'est constituée lors de l'émergence de la conscience nationale slovène. Jusqu'au XIX^e siècle, les historiens considéraient les révoltes paysannes comme des actes de déloyauté ; en effet, les paysans constituaient la classe sociale la plus basse de la société (*triplex status mundi*), vouée à servir le clergé et la noblesse. Plus tard, les jacqueries ont été associées aux aspirations nationales des Slovènes sous domination autrichienne, ce qui a été notamment souligné dans la littérature. La Grande Jacquerie de 1515 a été décrite par les sources contemporaines comme une révolte slovène, tandis que son slogan est devenu le premier écrit imprimé en slovène. Jusqu'au XX^e siècle, les révoltes étaient perçues comme des luttes de classe dans lesquelles les paysans entendaient fixer eux-mêmes leurs impôts. Après la Seconde Guerre mondiale, c'est l'interprétation révolutionnaire qui a prévalu jusqu'à ce que les anciennes représentations soient revisitées dans les années 1980 et 1990, celles-ci étant déjà intériorisées dans la culture slovène. Les jacqueries restent un symbole de résistance contre les maîtres (injustes). Pour certains, les révoltes ont un sens en soi ; pour d'autres, elles sont un moyen d'atteindre un objectif : celui qui apporta aux Slovènes la liberté et qui continuera à faire des émules. D'un point de vue anthropologique, l'avenir des révoltes paysannes est encore largement méconnu. Quant à leur avenir dans le domaine de la recherche, celui-ci reste ouvert, surtout en ce qui concerne les défis actuels des paysans.

Dans « *L'Apothéose de Primož Trubar* », Sašo Jerše s'inspire du tableau éponyme du peintre Leon Koporc pour interpréter le regard porté sur la Réforme slovène. Réalisé pour commémorer les 400 ans de la mort de Trubar, le tableau offre, dans un style surréaliste formel, un portrait de Trubar, de son œuvre réformatrice et de sa vie. Comme le montre l'analyse iconographique du tableau, l'artiste a respecté les savoirs bien établis sur la Réforme slovène qui se sont constitués dans les sciences humaines slovènes dès la fin du XIX^e siècle et

se sont profondément inscrits dans la mémoire historique et culturelle slovène. Compte tenu du contexte historique dans lequel il s'est constitué et de l'accent mis sur son contenu, ce savoir peut être qualifié de purement romantique. Dans les sciences humaines slovènes et tel que cela s'exprime clairement dans la mémoire historique slovène, l'on attribue à Trubar et aux réformateurs slovènes le statut de « saints nationaux » et, à la Réforme slovène un rôle fondamental dans la construction de l'être national slovène, et plus encore, de l'éthique nationale slovène. Ce que l'on ignore notamment dans cette démarche, c'est le cadre religieux et historique dans lequel s'est élaborée la Réforme slovène, mais aussi le message chrétien original auquel Trubar et les réformateurs slovènes étaient exclusivement liés. L'étude examine tout d'abord les origines de la vision romantique de la Réforme slovène et ses traits essentiels. S'ensuit une analyse des principes théologiques fondamentaux de Trubar et de la Réforme slovène ; autrement dit, des prémisses du christianisme paulinien.

L'étude de Božo Repe examine la transformation du personnage historique de Rudolf Maister en une figure mythologique de l'imaginaire collectif slovène. Maister, général et écrivain, est devenu, après l'indépendance de la Slovénie, le symbole majeur de l'État slovène alors qu'auparavant, il était souvent traité avec beaucoup plus de retenue. Aujourd'hui, plus d'une soixantaine de rues, d'écoles, d'associations portent son nom. Des signes, des plaques et autres marques commémoratives lui sont consacrées, une fête nationale lui est dédiée, des hommages lui sont rendus sous diverses formes, par exemple, l'année Rudolf Maister, commémorée en 2024 par décret du gouvernement de la République de Slovénie, et des associations s'emploient systématiquement à le mythifier. Repe fait remarquer qu'à l'époque socialiste le rôle de Maister bénéficiait d'un traitement plus objectif d'un point de vue historiographique, qu'aujourd'hui. Dans son étude, il s'intéresse aux discours ayant impliqué Maister avec, au premier plan, le discours de libération et, bien sûr, Maister en tant que figure centrale de l'État slovène. Pour analyser Maister, les approches théoriques telles que les ont développées Mircea Eliade, Umberto Eco et Roland Barthes, se sont avérées productives. Ainsi, peut-on interpréter Maister comme une figure sacrée, un signe culturel et un mythe idéologique. Le concept de « héros civilisateur » de Eliade, héros dont les actes créent de l'ordre à partir du chaos, offre un cadre pour comprendre la figure fondatrice de Maister. D'après Eco, on pourrait le voir comme un mythe fonctionnel, c'est-à-dire une figure qui est passée du contexte historique à un système sémiotique dans lequel il incarne

la bravoure, la souveraineté nationale, la détermination militaire, la solidité culturelle. Selon une lecture barthésienne, Maister serait une figure historique transformée en un symbole inhérent à l'identité slovène.

Oto Luthar pose la question de savoir pourquoi il n'y a pas eu, dans la mémoire collective slovène, de mythologisation de la Première Guerre mondiale, à l'instar des pays de l'Entente. En cela, il convient de faire remarquer le paysage mémoriel européen qui s'est développé au XIX^e siècle avec la multiplication des monuments commémoratifs et les différents types de standardisation nationale des monuments aux morts. Dans sa partie serbe, le cimetière militaire de Zeitenlik, à Thessalonique, est un exemple des différents récits mémoriels et de la libération des combattants du Corps des volontaires yougoslaves. Il existe en Slovénie un décalage entre les modes de commémoration familiaux et locaux, d'une part, et les commémorations nationales, d'autre part. Bien qu'il n'y ait pas eu de marginalisation formelle de la mémoire, les plus grands mémoriaux ont été érigés le long du front de la Soča, c'est-à-dire à la limite de l'espace slovène. À l'intérieur du pays, à l'exception du cimetière de Ljubljana, aucun nouveau monument n'a été dressé, ce qui signifie que l'on ne peut parler que d'une marginalisation formelle ou politique de la Première Guerre mondiale. Cela s'explique par l'enrôlement des Slovènes dans l'armée austro-hongroise, où ils ont principalement combattu du côté des puissances de l'Axe. Par conséquent, la mémoire de la Première Guerre mondiale demeure essentiellement une mémoire locale et, dans certaines régions, on peut même parler d'une mémoire familiale ou intime. Celle-ci a été préservée par des plaques paroissiales, des monuments religieux et isolés. Dans le nord de la région Primorska, les ossuaires font office de mémoriaux collectifs. Les noms de la grande majorité des Slovènes tombés en tant que soldats austro-hongrois de l'autre côté du front de la Soča, figurent sur les mémoriaux des cimetières austro-hongrois situés sur le Kras, dans la vallée de Vipava, à Ukanc et à Bohinjska Bistrica.

L'article de Božidar Jezernik, *Un lieu de mémoire et d'oubli*, aborde la question du camp de concentration italien situé sur l'île de Rab. Le cimetière commémoratif de la baie de Kapor, sur l'île de Rab, est dédié aux internés slovènes et croates que les autorités italiennes avaient déportés dans ce camp pendant la Seconde Guerre mondiale. Malgré un taux de mortalité élevé dû à des conditions de détention particulièrement cruelles, les internés forment une organisation clandestine sous la conduite de Jože Jurančič. Le 8 septembre

1843, après la capitulation de l'Italie, la garnison italienne de l'île est désarmée sans liquidation. La brigade de Rab désarme ensuite la garnison italienne présente sur l'île de Cres, le 13 septembre. Les personnes décédées au camp furent enterrées dans un cimetière particulier qui est tombé en ruine après la guerre jusqu'à ce que des étudiants slovènes le rénovent en 1950. Deux ans plus tard, l'Association des combattants slovènes de la lutte de Libération nationale (NOB) prend la décision de rénover complètement le cimetière et d'ériger un mémorial, ce qui n'était pas seulement un acte de piété. Pendant la Yougoslavie, le camp sert d'outil de propagande afin de délimiter sa frontière avec l'Italie. En 1952, un comité est créé pour ériger un mémorial, mais sans Jurančič qui fut arrêté en 1949 pour finir emprisonné sur l'île de Goli otok. Le mémorial fut conçu par l'architecte Edvard Ravnikar et tout le travail de pierre fut exécuté par les prisonniers de Goli otok, dont Jurančič. Aucune sépulture originelle ne fut préservée lors de la rénovation du site, ce qui explique que les dépouilles ne correspondent pas aux noms figurant sur les pierres tombales. L'éthique fut soumise à l'esthétique et la propagande, et les défunts ont même perdu ce que les autorités du camp leur avaient accordé : leurs propres sépultures. Depuis son inauguration en 1953, la Cité des morts de la baie de Kapor est davantage éclipsée par les batailles politiques, devenant la Cité des morts sans nom : un lieu d'oubli et non de mémoire.

Mitja Ferenc consacre son article intitulé *Sépultures silencieuses*, au discours mémoriel portant sur les tueries d'après-guerre. En mai 1945, une fois la Seconde Guerre mondiale terminée, environ quinze mille Slovènes, des gardes territoriaux (*domobranici*) pour la plupart d'entre eux, ainsi que plusieurs dizaines de milliers d'autres ressortissants yougoslaves, furent assassinés sans procès. Le massacre fut ordonné par les autorités communistes d'après-guerre, puis exécuté par l'OZNA et les forces spéciales de l'armée yougoslave. Les fosses communes, dont plus de six cents furent recensées, étaient dissimulées dans les gouffres du Kras, les puits de mine et les tranchées antichars. Jusqu'en 1990, elles furent délibérément dissimulées puis détruites, et les victimes, effacées de la mémoire collective. La connaissance de ces meurtres était davantage répandue à l'étranger qu'en Slovénie, où le fait de les mentionner était par ailleurs puni. Les recherches ont commencé dans les années 1990, confirmant l'existence jusqu'en 2021 de deux cent trente-quatre fosses. Tout d'abord, on pensait que placer des monuments en des lieux symboliques tels que Teharje et Kočevski Rog suffirait. Mais il s'est avéré que les monuments

dédiés aux gardes territoriaux tués à Kočevski Rog se trouvait au mauvais endroit, et que la grotte située sous Macesna Gorica, et non celle de Jama pod Krenom, « contenait » un charnier de la garde territoriale slovène. Quant au parc mémorial de Teharje, il est situé sur des terres dégradées. La découverte d'une fosse commune dans la grotte de Huda, près de Laško, fut un choc. En 2009, les chercheurs ont découvert un amas de corps non décomposés mais les travaux ont été suspendus puis presque complètement interrompus. Les fouilles ont repris en 2015 et 1 425 personnes sont mortes dans la mine. Rares sont les familles qui ont pu enterrer leurs proches dans les caveaux familiaux. La famille Hudnik en est un exemple.

Dans sa contribution, Gal Kirn étudie la théorie marxiste d'accumulation primitive du capital en l'étendant au champ de la mémoire auquel il introduit un nouveau concept, « l'accumulation primitive de la mémoire ». Cette notion suggère une orientation inédite pour comprendre ce qui relie la mémoire au capital. L'article combine l'analyse politico-économique et l'évaluation des changements idéologiques liés à la mémoire, qui sont en fait perçus comme des guerres mémorielles à long-terme dans l'espace (post-)yougoslave, dans le but de parvenir à une compréhension plus nuancée de l'effondrement de la Yougoslavie et de son paysage mémoriel profondément révisé. Ainsi, l'auteur analyse comment le nationalisme et le révisionnisme mémoriel sont intrinsèquement liés à l'accumulation du capital. En examinant l'ethnocentrisme de la guerre mémorielle, Kirn montre comment celle-ci a tenté de nier ouvertement le passé socialiste et antifasciste. En fait, l'émergence d'une orientation anticomuniste et, dans certains cas, antifasciste, faisait partie intégrante de la vision des nouveaux États-nations. L'accumulation primitive du capital dans l'espace post-yougoslave a commencé, parallèlement au courant créatif et génératif du révisionnisme mémoriel, avec la « décumulation » des infrastructures sociales et des biens, ainsi que l'expropriation des classes ouvrières. Plus l'expropriation était importante, plus l'accumulation nationaliste de la mémoire et la mutation des luttes de classes étaient importantes. Enfin, l'article interroge le discours prétendument rassurant de « réconciliation nationale », qui a entraîné un révisionnisme profond de la mémoire collective au sujet de la Seconde Guerre mondiale. Ce type de discours a réconcilié les collaborationnistes fascistes et les partisans antifascistes, et a permis de faire obstacle au consensus antifasciste yougoslave, tout en esquissant les guerres interethniques des années 1990.

La discussion des pratiques commémoratives des espaces en Slovénie, dans la Yougoslavie socialiste, et donc le rapport actuel à l'architecture d'hier, au paysage urbain, aux monuments, aux espaces publics, aux toponymes, et aux frontières physiques, autrement dit, la mnémo-géographie, constitue le thème central de l'étude de Mitja Velikonja. Il cherche à savoir où, pourquoi et quels sont les lieux de la mémoire yougoslave en Slovénie. L'analyse de certains exemples lui permet de montrer que la mnémo-géographie de la Yougoslavie dans la Slovénie d'aujourd'hui suit une dialectique plus large d'attitudes envers l'histoire récente, dont la compréhension nécessite forcément de prendre en compte les actuels rapports de force (et d'impuissance) à l'œuvre dans la société. La déyougoslavisation et la décommunisation de la commémoration des lieux sont indissociables et, également, concomitantes aux processus politiques plus larges de déyougoslavisation et de décommunisation de la mémoire en Slovénie. Les résistances spatiales à ces deux processus sont tout aussi indissociables et concomitantes, en témoignent la préservation de ces deux dénominations, les graffitis et le street art pro-yougoslaves, etc. La diabolisation officielle, l'effacement, l'amnésie ou encore le révisionnisme du passé se « corrigent », se compensent, s'équilibrent sous diverses formes de commémoration spatiale informelle : la numérisation (virtualisation de la Yougoslavie), la touristification ou mise en tourisme au-delà de ses frontières (rentabilité du tourisme historique des « villes yougoslaves » situées hors de Slovénie), la culture populaire, le consumérisme et la marchandisation (exemple des semaines de produits « yougoslaves » dans les grandes surfaces), le caractère instantané et opportuniste de ses espaces (soirées et fêtes sur le thème de la « yougo-nostalgie »), la survivance d'espaces yougoslaves et leur domestication (« coins » yougoslaves dans les foyers slovènes).

L'article de Helena Janežič dresse un aperçu de la pensée indépendantiste slovène. Elle parcourt 150 ans d'histoire de la nation slovène, depuis la toute première aspiration clairement exprimée à un État slovène indépendant, jusqu'à sa naissance il y a trente ans. Les racines de l'unification slovène remontent au début de la Carantanie médiévale. Après l'effondrement de celle-ci, les ancêtres des Slovènes ont vécu fragmentés pendant près d'un millier d'années tandis que la conscience nationale se renforçait progressivement. Primož Trubar fut le premier, au xvi^e siècle, à faire mention des « Slovènes » pour désigner une communauté nationale et linguistique, avant que prévale au xviii^e siècle la croyance en une nation slovène unie. C'est au xix^e siècle

qu'ont été formulées les premières revendications politiques, parmi lesquelles le programme Slovénie unifiée (*Zedinjena Slovenija*) exprimant l'idée d'une entité slovène unie, sans toutefois qu'il soit encore question d'indépendance. Les premières aspirations concrètes à un État indépendant se dessinèrent au sein du Club académique Straža (*Sentinelle*), portées par Lambert Ehrlich qui, en 1941, élaborait un programme politique pour une Slovénie indépendante. Après la Seconde Guerre mondiale, ce sont les intellectuels slovènes en exil, notamment Ciril Žebot et France Dolinar, qui ont cultivé l'idée d'indépendance. Dans les années 1950, le continent nord-américain a vu se créer le Mouvement national slovène, et des idées similaires ont vu le jour en Argentine, en Italie, en Allemagne et en Suisse. Au pays, l'idée d'indépendance est longtemps demeurée taboue. Néanmoins, une nouvelle génération d'intellectuels a émergé dans les années 1950 diffusant cette idée grâce à des revues, des œuvres d'art et des mouvements civiques. Après la mort de Tito, les questions nationales se sont aiguisées et la censure s'est durcie, mais dans les années 1980, de nouveaux mouvements sociaux ont ouvert la voie au débat public. L'opposition des cercles culturels a joué un rôle de premier plan dans le processus vers l'indépendance, qui a abouti à l'effondrement de la Yougoslavie et au plébiscite, à la suite desquels la Slovénie est devenue un État indépendant, le 25 juin 1991.

Peter Mikša consacre son étude au Triglav, point culminant des Alpes juliennes et plus haut sommet de Slovénie, symbole national central des Slovènes, ornant le blason et le drapeau nationaux. Cette investiture trouve son origine dans des faits et événements historiques passés qui ont très fortement rapproché le Triglav des Slovènes. Sa première apparition sur une carte date de 1744, sa représentation visuelle de 1778. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les montagnes slovènes, et en particulier le Triglav, suscitent l'intérêt des associations d'alpinisme allemandes, qui y construisent des refuges et des chemins de randonnées en s'appropriant ces espaces. C'est dans ce contexte que le prêtre Jakob Aljaž, dans un élan patriotique, acquiert le sommet du Triglav pour un florin et y érige une tour. Ce geste devient un symbole de victoire des Slovènes sur les Allemands dans la « lutte pour les montagnes », renforçant la symbolique slovène du Triglav. En 1919, le Triglav fait son apparition sur l'emblème du Royaume des Slovènes, des Croates et des Serbes, en 1923 sur le « tombeau des Modernes » et, en 1934, Jože Plečnik l'intègre au premier blason slovène. Pendant la Seconde Guerre mondiale, les contours du

Triglav apparaissent sur l'écusson du Front de Libération, dont les membres portent d'ailleurs des calots prenant la forme des trois pics du Triglav. En 1947, le Triglav s'impose comme symbole officiel républicain dans la nouvelle Constitution yougoslave, lorsqu'il est reproduit sur le blason de la République de Slovénie. Il subsiste sous cette forme dans toutes les nouvelles Constitutions yougoslaves puis slovènes jusqu'à l'indépendance de la Slovénie. En 1991, il orne, en tant qu'élément principal, le nouveau blason de la République de Slovénie puis, par le biais de celui-ci, le drapeau de la République de Slovénie.

Dans son article intitulé *Mémoire de l'indépendance, indépendance de la mémoire*, Marko Zajc réfléchit sur la politique de la mémoire et sur ses souvenirs personnels concernant l'indépendance de la Slovénie. Comme point de départ à sa réflexion sur l'historicisation et le travail de mémoire à l'oeuvre pendant l'effondrement de la Yougoslavie et l'indépendance de la Slovénie, il a choisi l'ouvrage humoristique de Jerome Klapka Jerome, *Trois hommes dans un bateau, sans parler du chien* (*Trije možje v čolnu, da o psu niti ne govorimo*), qu'il avait lu pendant la Guerre d'indépendance en 1991. Dans cette étude, il aborde différents thèmes comme le discours de crise et les intellectuels slovènes, et la littérature mémorielle politique. Ensuite, il analyse la genèse et l'évolution de deux tournures populaires dont la droite populiste se sert pour historiciser et fabriquer sa propre version de l'histoire de l'indépendance slovène. La diversité des souvenirs quant aux promesses idéalistes d'un jeune État entrave le processus d'indépendance du pouvoir-même de cet État. Un État mû par un mécanisme grinçant, où le pouvoir s'épand parmi des ramifications et des sous-systèmes, et qu'encadrent un tant soit peu des principes de régulation et de contre-pouvoirs, cède la place à un État semblable à du fumier, estime l'auteur, propice à la poussée de l'autoritarisme.

Dans *Lieux de la mémoire arc-en-ciel*, Roman Kuhar traite le sujet de l'inclusion de la communauté LGBT dans la mémoire nationale et souligne un paradoxe : en effet, les récits hétéronormatifs voient souvent la non-hétérosexualité comme une menace, ce qui vaut pour l'ensemble de l'Occident. Malgré les progrès réalisés dans les années 1990, les politiques de droite menacent aujourd'hui l'égalité obtenue. Certains, comme Alan Turing, font partie intégrante de la mémoire nationale, mais de tels cas n'existent pas en Slovénie. Le concept d'homonationalisme montre comment les droits LGBT deviennent un outil d'exclusion d'autres minorités, ce qui n'est pas le cas en Slovénie. Le débat sur le Code de la famille a révélé une forte orientation hétéronormative et

la communauté LGBT est souvent présentée comme un adversaire de la nation. Reste à savoir comment les souvenirs d'une minorité peuvent façonner une mémoire nationale alternative. L'identité LGBT dépasse les frontières nationales puisque le mouvement est transnational. Son point de référence est Stonewall (1969) bien que l'activisme slovène des années 1980 se soit appuyé sur l'Europe. À ses débuts, le festival Magnus (1984) n'a pas eu d'écho majeur jusqu'en 1987 où, révélé par le magazine Mladina et les soirées roses, le mouvement a réussi à se faire connaître. Le festival a déclenché des tensions politiques en Yougoslavie où l'homosexualité a été instrumentalisée dans les conflits entre Ljubljana et Belgrade. Après l'indépendance, la question LGBT a été reléguée au second plan et représentait alors une menace pour l'identité nationale. Néanmoins, le mouvement s'est institutionnalisé au sein d'organisations non gouvernementales, développant des infrastructures culturelles telles que Metelkova, K4 et Open. La première marche des fiertés (2001) a alerté l'opinion sur la discrimination, suivie de la lutte pour les droits des couples de même sexe, aboutissant ainsi à l'égalité juridique en 2017. Le mouvement LGBT a eu un impact profond sur l'acceptation de l'homosexualité dans la société mais il est désormais confronté à de nouveaux défis tels que les droits des personnes transgenres. La culture, en particulier la littérature, reste un facteur essentiel de la visibilité des LGBT en Slovénie.

Dans *Frontières et barrières slovènes*, Marta Verginella examine les frontières géopolitiques, nationales, linguistiques, sociales et culturelles propres à la Slovénie. Les frontières ne sont pas seulement des lignes physiques mais elles sont aussi étroitement liées au rapport à l'altérité et au besoin de créer un sentiment de sûreté. Historiquement, elles se sont façonnées à la suite de la démarcation institutionnelle et politique, et de l'exercice du pouvoir souverain. Les États, mais aussi les municipalités, les paroisses et les autres institutions nécessitent une démarcation pour définir leur territoire. Le territoire slovène actuel fut gouverné pendant des siècles par différentes principautés, duchés, empires et fédérations, ce qui a influencé le changement des appartenances politiques, ethniques, administratifs et linguistiques. Les frontières d'hier ne sont désormais visibles que sur les bornes frontalières ou les notes diplomatiques, certaines ayant complètement disparu. Au ^{xx}e siècle, la lutte pour les frontières slovènes a eu lieu après les deux conflits mondiaux. Après la dissolution de la monarchie des Habsbourg, se posa la question de la démarcation entre les États autrichien et yougoslave en Carinthie, entre le royaume italien et l'État ou le Royaume

des Serbes, des Croates et des Slovènes dans la région Primorska, puis entre la Hongrie et l'État yougoslave dans la région Prekmurje. Après la Seconde Guerre mondiale, la question de la frontière entre la Yougoslavie et l'Italie est restée en suspens jusqu'aux Accords d'Osimo en 1975. Avec l'indépendance de la Slovénie en 1991, fut initié le processus de démarcation entre la Slovénie et la Croatie, qui est toujours d'actualité même après l'entrée de la Croatie dans l'UE. Parmi d'autres points, l'article soulève la problématique de la nomenclature historiographique dans le cadre de l'étude philologique du terme « frontière », Une attention toute particulière est portée sur la frontière entre la ville et la campagne. La frontière est un moyen institutionnel de maintenir la règle d'exclusion autrement dit de ne pas se départir de l'impératif de cette règle.

L'architecture fait partie de notre mémoire et de notre identité. L'expérience physique des édifices est liée aux lieux, à l'histoire et à la vie d'un individu. Dans ce contexte, l'article de Matevž Čelik examine trois projets architecturaux inédits : les bassins de l'île de Maribor (*Mariborski otok*) par Herman Hus, la restructuration de l'île de Bled (*Blejski otok*) par Anton Bitenc et la place de la Révolution (*Trg Revolucije*) signée Edvard Ravnikar. Ces exemples montrent comment l'architecture fonctionne en tant que production matérielle de l'histoire et reflète les ambitions de la société, de l'État et des individus. L'article s'appuie sur l'ouvrage de Lefebvre, *La Production de l'espace*, qui définit l'espace tel qu'il est conçu, perçu, vécu. L'espace vécu ou expérimenté que les usagers s'approprient et expérimentent, est un espace de représentations, un espace crucial pour la fabrication de la mémoire collective. C'est notamment ce que montrent les édifices publics qui, avec la modernisation du xx^e siècle, ont transformé les lieux, amélioré la qualité de vie et acquis une nouvelle renommée nationale. L'article porte donc sur trois exemples. Les bassins de l'île de Maribor, construits avant la Seconde Guerre mondiale, proposaient une base de loisirs moderne dans un cadre naturel somptueux, devenant ainsi un lieu de rencontre populaire. Malgré sa vétusté, elle reste un lieu important de la mémoire de la ville. En alliant cohérence historique et mise en valeur des découvertes archéologiques, la restructuration de l'île de Bled dans les années 1960 a permis au site de conserver son statut privilégié parmi les sites emblématiques de la Slovénie. Quant à la place de la Révolution, conçue comme une agora des temps modernes, elle est devenue le centre des événements politiques et sociaux, où est née la démocratie slovène. Ces trois exemples représentent une architecture qui a rompu avec les traditions anciennes et qui

a également construit l'espace en intervenant de manière décisive dans des cadres naturels et historiques. Ces constructions ont vu le jour pour répondre aux besoins de leur époque. En offrant de nouvelles opportunités, elles sont devenues l'espace de tout un chacun.

Dans *Les lieux de mémoire féminins*, Irena Selišnik s'interroge sur la représentation des femmes dans la mémoire nationale en offrant une analyse tenant compte du genre des lieux de mémoire. En Slovénie comme ailleurs, les études montrent que les cultures mémorielles nationales sont orientées vers les hommes alors que les représentations féminines restent timides. Cette exclusion des femmes du récit national a commencé au XIX^e siècle et s'est perpétuée plus tard dans les cultures mémorielles nationales. Ainsi, l'article suit les zones de la mémoire du passé et concentre son regard genré sur deux événements relevant d'une importance historique pour la mémoire nationale : le rassemblement national des années 1870 et le mouvement de la Déclaration de Mai (*Majska deklaracija*) de 1917-1918. Dans son analyse des pratiques et des discours, l'autrice recourt à trois types de facteurs historiques énoncés par Kansteiner : la tradition intellectuelle et culturelle, les créateurs de mémoire et les consommateurs de mémoire. Bien qu'on considérât les femmes comme faisant partie intégrante de la nation, prévalaient des représentations bourgeoises distinguant le privé du public, ce qui explique qu'elles étaient tantôt absentes tantôt représentées de façon allégorique (en Carniole, c'est aussi ce qui caractérisait les premiers costumes traditionnels qui ont réussi à s'imposer au programme de chaque fête de village, à commencer par les rassemblements nationaux). Même dans le mouvement de la Déclaration de Mai (*Majska deklaracija*), où les femmes ont joué un rôle important dans l'action politique, leurs activités n'étaient pas perçues comme politiques. Bien que les temps changent et que des contre-traditions se dessinent, l'absence des femmes dans la mémoire nationale est évidente et enracinée dans la tradition intellectuelle et culturelle de la nation.

Dans *Lieux de mémoire de la diaspora slovène*, Urška Strle présente les lieux de mémoire des émigrés slovènes et se concentre notamment sur les Slovènes du Canada. Outre un compte rendu historique concis sur l'immigration des Slovènes au Canada et leur intégration dans l'environnement canadien, le thème central de l'article s'articule autour de deux types de lieux de mémoire, avant de faire apparaître l'espace intersectionnel entre les deux. La première partie met en évidence les lieux de départ, en présentant à la fois les lieux de départ physique de la maison et des espaces qui traduisent des départs symboliques ou

des lieux de deuil. Dans la seconde partie sont présentés les lieux de rencontre où la vie associative intense des immigrés slovènes au Canada se combine avec des éléments distinctifs du patrimoine culturel slovène. Ensuite, l'article se focalise sur l'espace intersectionnel entre ces deux types de lieux tout en incluant la commémoration des symboles, des traditions, puis il présente des créations et des accomplissements qui fortifient la part slovène de l'identité des Slovènes du Canada et sont imprégnés d'expressions canadiennes. Cette recherche portant sur des éléments clés de l'espace mémoriel slovène est construite à partir de sources variées. Outre les études disponibles sur l'émigration et les migrations, elle se fonde sur un corpus produit par les émigrés eux-mêmes au fil du temps. Il s'agit notamment de la littérature migrante, de la production artistique, des journaux et bulletins d'information d'expatriés, des rares écrits de correspondance et des conversations entre les immigrés et leur progéniture. Toutes ces sources témoignent de la manière dont l'identité slovène s'affermi, subsiste et s'invente au sein de la communauté imaginaire des émigrés, ou du moins par des individus plus ou moins intégrés à cette communauté.

L'article intitulé *Le Dix-Octobre, lieu de mémoire des Slovènes de Carinthie ?* de l'historienne Marija Wakounig s'interroge en l'occurrence sur la signification du 10-Octobre dans la Carinthie autrichienne. En Carinthie, le 10 octobre est, depuis 1934, un jour férié régional associé au plébiscite de 1920 lors duquel la majorité des Carinthiens de langue slovène rattachée à la circonscription électorale de la Zone A, dans le sud de la Carinthie, s'est prononcée en faveur de son maintien dans la République autrichienne et contre son annexion au Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes. Ceci créa donc les conditions préalables à une Carinthie « non divisée », suivies aussitôt d'une sinistre journée pour les Slovènes. Le vote fut précédé d'un combat frontalier et le plébiscite fut entériné à Paris en mai 1919. En dépit des promesses d'égalité, les Carinthiens de langue slovène ont été sommés de s'assimiler peu après le plébiscite, ce qui fit donc baisser leur population. Les célébrations du 10-Octobre étaient d'emblée destinées à renforcer l'identité germanique de la Carinthie, comme en témoignent la langue de son hymne et le costume traditionnel, élément obligatoire des cérémonies. La perspective slovène fut longtemps exclue et la fête est demeurée un symbole de division. Avec le plébiscite, les Slovènes de Carinthie ont perdu leurs droits nationaux et, avec le temps, leur communauté s'est amoindrie en raison d'une politique délibérée de germanisation qui a eu des conséquences durables sur la composition ethnique de la Carinthie. Le

plébiscite du 10 octobre 1920 est devenu la pierre de touche des promesses hégémoniques et du traitement, par la Carinthie, de sa population de langue slovène. Ce n'est que dans les années 1990 que la région Koroška s'est remise de cette épreuve, contribuant ainsi à inscrire le plébiscite dans la mémoire collective des Slovènes de Carinthie en tant que *lieu de mémoire* négatif.

Pour parachever l'ouvrage, dont la question fondamentale et commune à tous ses articles est celle de la nation slovène ou de la nation en général, Sašo Jerše se livre à une discussion approfondie sur la nation slovène, sous-titrée *Protocole d'un siècle de débat*. La question de savoir ce qu'est la nation slovène traverse tout le débat qui s'esquisse originellement selon deux saintetés slovènes : la liberté slovène et la langue slovène. Dès lors que l'on parle de la nation, écrit Sašo Jerše, l'on parle du discours, et dès lors que l'on parle du discours, l'on parle de la lutte pour le pouvoir : il s'agit d'une double lutte pour le pouvoir, c'est-à-dire la lutte pour la nation – quel que soit le sens qu'on lui donnera – et la lutte pour le discours porté sur la nation. Et dès qu'il s'agit de nation-discours-lutte pour le pouvoir, l'on ne peut honnêtement pas déroger à la violence de la pensée, de la parole et des actes toujours à l'œuvre dans notre débat, ce qui n'est « ni bestial ni irrationnel », comme le soulignait jadis Hannah Arendt. La question de la nation est donc envisagée par le prisme du discours et de la « communauté imaginée », tel que l'exprime Anderson, les deux étant indispensables pour se confronter à la nation. D'où l'élaboration d'un protocole d'un siècle de débat, aboutissant à la reconnaissance de plusieurs discours nationaux dont il est question dans l'introduction de l'ouvrage. Il s'agit a) du discours national slovène culturel, qu'entonna Josip Vidmar, b) du discours national des communistes slovènes, tel que l'ont façonné Edvard Kardelj et Dragotin Gustinčič avant lui, c) du discours national slovène personnaliste de Edvard Kocbek et le cercle de sa revue *Dejanje* (Les faits), et d) du discours national slovène catholique tel qu'il fut solennellement affiché et puissamment révélé lors des congrès de l'Église catholique à Ljubljana, du Congrès eucharistique et du Congrès du Christ-Roi. Autrement dit, l'idée de « nation slovène » telle qu'elle est apparue en tant que discours dans les années 1930, était un mot pluriel, un mot *plurale tantum* (qui n'existe qu'au pluriel) : l'idée de « nation slovène » recouvrait quatre discours slovènes nationaux – culturel, personnaliste, communiste et catholique. Ces deux derniers étaient cloisonnés, en totale opposition et irréconciliables de part en part, tous deux ayant leur propre clause discursive d'exclusion nationale. Leur succède le cinquième discours slovène national : le discours slovène national de mai qui reçut sa confirmation constitutionnelle. L'idée de mai de la nation

slovène est *plurale tantum*, un nom pluriel. Il abrite le discours slovène national culturel, personnaliste, communiste et catholique. En même temps, il renferme de nombreux autres discours nationaux slovènes qui sont encore en passe d'émerger, ou qui sont déjà advenus, mais qui demeurent ou éphémères, ou trop discrets, ou trop silencieusement exprimés en marge de leur époque. Aussi différents que soient ces cinq discours nationaux slovènes, ils ont en commun une sainteté discursive que sont la notion de vérité, la notion de justice, la notion de liberté et la langue slovène. Qu'est-ce que la nation slovène ? La nation slovène est cette expression sous-cutanée « Nous, les Slovènes » en moi, la vérité, la justice, la liberté. La nation slovène est le secret de la parole slovène.

Traduction du slovène : Anne-Cécile Lamy-Joswiak

