

ODGOVOR IVU BRNČIČU IN NJEGOVIM

I

Članek »Slovenska povojna katoliška lirika«, ki ga je v številkah 7-8 in 9 letošnje »Sodobnosti« priobčil Ivo Brnčič, nikakor ni osamljen pojav, ampak je simptomatičen izraz tistega duha nestrpnosti, ki ga sicer že poznamo iz naše, žal tudi katoliške kulturne preteklosti in ki se po vsem videzu iznova spovrača v naše kulturno življenje. Preden preidem k analizi članka samega, moram zato opozoriti še na nekatera druga dejstva enake ali podobne vrste.

Že površnemu opazovalcu slovenskega kulturnega življenja najbrž niso ostali skriti nekateri pojavi, ki dokazujejo ne samo, da se je odnos slovenskega človeka do kulture, do sveta duhovnih vrednot v zadnjem času bistveno spremenil, marveč hkrati tudi do dna razgaljajo to spremembo samo. V nji moramo namreč videti ne dvig, ampak globok upadek slovenskega kulturnega nivoja. V čem se kaže ta sprememba, ki se mi zdi tako pomembna in je v resnici usodna za nadaljnji razvoj naše kulture?

Zadnji dve desetletji smo — vsaj v naši kulturni sredini — skušali z naporom vseh najboljših sil uveljaviti vidik kvalitete kot najvišje merilo v duhovnem življenju, ne da bi s tem podcenjevali ali celo omalovaževali idejne vrednote. Nasprotno, še nikoli prej se ni tako dosledno poudarjala zveza kulturnega življenja s svetovnim nazorom kakor prav v tem obdobju, ki ga označuje predvsem strastno iskanje življenjske sinteze. Dobršen del naših kulturnih prizadevanj je v zadnjih letih veljal prav dokazovanju o neupravičenosti in nemožnosti slehernega kulturnega larpurlartizma. To velja zlasti za katoliški kulturni krog, ki je kljub raznim nasprotovanjem in ugovorom z lastne strani dosledno branil načelo kvalitete, ki ni vezana na svetovni nazor, a prav tako dosledno zagovarjal načelo idejne strpnosti, ne da bi zaradi tega le malo popustil od svojega prepričanja. Priznati je treba, da so tudi nekateri kulturni delavci iz nasprotnih vrst spoznali to veliko resnico, ki nas edina more osvoboditi žalostne dediščine tiste slovenske preteklosti, ko se je kulturno delo vrednotilo ne po vrednosti, marveč po pripadnosti in je tudi v načelni borbi v prvi vrsti odločevala ekskluzivnost idejnega sistema namesto spoštovanje do človeka in resnice.

In čeprav ni bilo še vse tako, kakor bi moralo biti, so se vendar visoko dvignile in razpršile dušične meglice, ki so zakrivalo naš duhovni svet pred pet in dvajsetimi, tridesetimi leti; ozračje v našem kulturnem življenju se je vsaj nekoliko zvedrilo. Toda nismo še utegnili z novim duhom strpnosti in pravičnosti dodobra prekvasiti slovenskega kulturnega okolja, ko so vsa ta plemenita prizadevanja zadela ob hudo reakcijo. Nenadoma je zapihal drug veter, ki preti uničiti te dragocene kulturne vrednote, za katere se borita že dva rodova po Ivanu Cankarju. Iznova se začenjajo poudarjati izključno le idejni vidiki. Zlo, na katero je treba pri tem opozoriti, ni poudarjanje idejnih vrednot samo po sebi, ki je nujno, marveč način, kako se skušajo uve-

ljaviti. Prvo zlo je, da se idejne vrednote iznova poudarjajo samo »načelno« oziroma »znanstveno«, v bistvu pa racionalistično in mehanično, namesto stvarno in vitalno, to je osebno in dinamično. A drugo zlo, ki je s tem v zvezi, je zanikavanje kvalitete oziroma miselnost, da bodi kultura le sredstvo idejne in razredne borbe. Miselnost, da je z doslednega idejnega vidika treba odreči nasprotniku vsakršno človeško in kulturno pomembnost, prodira danes kot nekaj samo po sebi umevnega in naravnega. A za vsakogar, ki še ni popolnoma izgubil čuta za vrednote, je jasno, da je ta miselnost v bistvu barbarska in docela neduhovna. Ta oznaka je na splošno značilna tako za mladi slovenski marksistični kakor tudi za mladi slovenski katoliški rod.

Toda so še drugi pojavi, ki kažejo v osnovi isto ekskluzivno miselnost, a so tem usodnejši, ker izvirajo iz naše kulturne sredine same. V mislih imam vrsto načelnih izjav in dejanskih sodb o katoliški tvornosti na protikatoliški strani od Josipa Vidmarja in Antona Ocvirka do Juša Kozaka in Iva Brnčiča. (Zanimivo je, da sta si »svobodomiselnost« in marksizem v tem edina!) V njih se več ali manj jasno reflektira neka globoko zakoreninjena misel o manj-vrednosti katoliškega ustvarjanja.

Polemike, ki smo jih imeli na primer z Josipom Vidmarjem, so dokaz, da na protikatoliški strani dosihmal ni izginila tista z ničimer podprta, a zato tembolj ohola zavest o nekaki vzvišenosti in privilegiranosti »svobodomiselnega« svetovnega nazora v primeri s katoliškim. Prav jaz sem skušal razumeti in tolmačiti nazore Josipa Vidmarja globlje, čim širše in jih celo opravičiti, kolikor je mogoče. (Prim. »Zbližanje duhov«, DS, 1933, 449.) Toda njegove sodbe o katoliški književnosti, s katerimi tudi še posihmal nadaljuje vrsto svojih pristranskih literarnih ocen, a prav tako njegova krivična in celo žaljiva oznaka vse novejše katoliške kritike od Izidorja Cankarja dalje kot »dedno obremenjene« — vse to me je iznova prepričalo, da je imela njegova teza »ali kristjan ali umetnik« vendarle tudi (dasi ne izključno) dobeseden pomen in da mu je prav tako katoličanom namenjena psovka o »črnem« kruhu privrela iz čistega svobodoumnega srca. Kako krivična je bila ta psovka, mi ni treba posebej poudarjati spričo tega, kar je slovenski katoliški genij ustvaril duhovnih vrednot od začetka naše kulture pa do danes. Omenim naj le značilno dejstvo, da je »tisto besedo zameril« Josipu Vidmarju tudi Juš Kozak, ki pravi o nji: »Bila je beseda naših očetov, ki so po predmestjih prodajali svojo ošabnost.« (Pogovor s kritikom-estetom, LZ, 1934, 22.) Istega duha nestrpnosti in krivičnosti razodevajo tudi razni literarni »pregledi« in »zapiski« Antona Ocvirka, ki so dosegli pač višek v famozni kritiki »Simona iz Praš« Ivana Preglja. (LZ, 1935, 3.) Pri tem je zanimivo, da »svobodoumnik« Ocvirk stavi literarne nazore »svobodoumnika« Vidmarja v isto vrsto s katoliškimi, ko pravi: »V svojem bistvu se taka ideologija (kakršno zagovarja Vidmar) prav nič ne loči od katoliške (!) — ali katere koli druge aprioristične (!) — estetike, ki (!) vrednoti umetnost z merili neke strogo opredeljene dogmatike (!!).« Toda nam se nasprotno zdi, da beremo le Vidmarja v drugi podobi, ko naletimo pri Ocvirku na takele kritične sodbe, kakor je naslednja: »Pri Preglju doživljamo v vsem obsegu usodno borbo katoliškega pisatelja s človeško svobodno naravo in utesnjujočimi ga cerkvenimi zakoni, boj z

umetniško neuklonljivim v sebi in z idejno apriornostjo lastnega svetovnega nazora. Življenje, ki ga opisuje, je zato že v osnovi bolešno raztrgano, shematično enostransko, v svojih čutnih pragonih razkrojeno, nenaravno, redkokdaj notranje resnično, neposredno učinkovito.« In tako dalje. Te besede smo, morda le nekoliko spremenjene, brali že neštetokrat tudi pri drugih; a zdi se, da muzika te obrabljene lajne prav posebno prijetno ščegeta ušesa naših »svobodomislecev«. Da pa to niso osamljeni pojavi, marveč »kulturni« sistem, ki z ideološko doslednostjo in zvestobo tradiciji »svobodne misli« ruši zdrave osnove naše kulturne rasti in zaustavlja pot k narodni sintezi, dokazuje še prav posebno na začetku omenjeni Brnčičev članek »Slovenska povojna katoliška lirika«, v katerem se skušajo omenjeni protikulturni, ker ekskluzivni vidiki in krivične metode — kakor bomo videli — naravnost uzakoniti v imenu neke »sodobne« znanosti! Toda če smo se proti taki idejni ekskluzivnosti in ozkosrčnemu tolmačenju kulturnih vrednot uprli na katoliški strani, se moramo z istim pogumom in odločnostjo postaviti po robu vsakomur, ki bi si rad v imenu nazora lastil izključno pravico do kulture in ustvarjanja in po tem razdeljeval vrednote, ki so ali pa niso, v katoliške, svobodoumne ali marksistične.

Kultura ni sredstvo ideje ali svetovnega nazora, čeprav se resda organsko z njim veže, marveč ima vrednost sama v sebi. Nekoč sem že napisal, da je edino zlo kulture nekvaliteta. In zvest temu prepričanju je katoliški kulturni krog, boreč se tudi proti tradiciji in nasprotovanju na lastni strani, skušal načelno in praktično uveljaviti tisto edino pravo svobodno in široko razumevanje človeka in njegove tvornosti, ki sovraži vsako ekskluzivnost ter priznava in občuduje avtonomni svet kvalitete v delih človeškega duha brez ozira na idejo. Ta stvar je vendar tako preprosta. Kulturno ustvarjanje, v kolikor gre pri tem za vlogo svetovnega naziranja, se dejansko vrši po neki, dasi ne mehanični dialektiki, kakor uči historični materializem. Zgodovina kulture, antične prav tako kakor moderne, nam priča, da idealističnim in religioznim dobam vedno slede materialistične in areligiozne, ne da bi si bili kdaj dve popolnoma enaki in ne da bi ta menjajoči se proces izključeval nešteto prehodov. Tako prehaja vloga »nosilca« ustvarjanja z ljudi tega na ljudi onega nazora. Ustvarjanje samo je kajpada vedno, najsi bo na religioznih ali na areligioznih vsebinskih osnovah, podvrženo isti zakonitosti, namreč osebnemu ustvarjajočemu dinamizmu ali preprosto rečeno nadarjenosti.

Tako je na primer tudi pri nas dobi katoliške literarne jalovosti in velikega razmaha realizma, čigar nosilci so bili večidel pisatelji pozitivisti (Kersnik, Aškerc) sledila doba moderne, ki je svetovno nazorno nekako prehodna, ne »katoliška«, a tudi ne »svobodomiselna«, doba, v kateri se podtalno prelivata — po besedah B. Borka — racionalistična prosvetljenost in idealistična vidovitost ali nekatoliški naturalizem in katoliški idealizem. Prvi prevladuje n. pr. pri Murnu in Župančiču, a drugi pri Ketteju in Cankarju. Nato pa, v drugem in tretjem desetletju tega stoletja, »postane v našem slovstvenem življenju vodilna dominsvetovska generacija, ki ji je Izidor Cankar z revizijo Lampetovega oziroma Mahničevega slovstvenega programa omogočil svobodno ustvarjanje«, tako da so bili »dominsvetovci... zdaj v umetnosti svobodnejši

nego svobodomiselci...« (Slodnjakov »Pregled slov. slovstva«, 455 in 456.) To so dejstva, ki jih je treba priznati, kar v resnici svobodnemu človeku ni težko. In vendarle se zdi, da nekaterim to ni mogoče. Primerjati je treba na primer samo sodbe katoliške kritike o pomembnejših delih nekatoliških pisateljev (n. pr. Župančiča, Gradnika, Juša Kozaka) pa sodbe nekatoliške kritike o nekaterih katoliških pisateljih (n. pr. o Finžgarju, Preglju, Antonu Vodniku) in takoj se nam pokaže velikanska razlika glede objektivnosti in širine, a tudi — to poudarjam — glede etičnosti. A čeprav je katoliška kritika — govorim o tisti kritiki, ki to ime v resnici zasluži — na splošno širokosrčnejša do nasprotnikov kakor nekatoliška, si le-ta vendar predrzno prisvaja pravico, da nas obmetava s psovkami o »dedni obremenjenosti«, s čimer se kajpada skuša le umetno ustvariti videz, kakor da je razmerje ravno obratno, nego je v resnici. (Zanimivo je, da navedeni izraz rabita v isti številki »Sodobnosti« Brnčič in Vidmar!)

Na to, koliko je nekatoliški kulturni krog načelno ozkosrčnejši, sem opozoril že prej. Omenim naj le še izjavo Juša Kozaka, ki je izmed vseh še najširokogrudnejša: »...pisatelj ne more živeti niti ustvarjati brez svetovnega nazora. Katolicizem je tak svetovni nazor in pisatelji katoliki, ki so se izražali v formah tega svetovnega nazora, dokler je bil še živ (podčrtal por.), so ustvarjali prav tako velike umetnine kakor oni izven tega nazora.« (Razgovor z Jušem Kozakom, LZ 1934, 19.) Ta nazor, ki ima očitno ost tudi proti Josipu Vidmarju, bi se popolnoma kril z našim pojmovanjem, če bi Kozaku njegova svobodomiselna (ali kakšna?) žilica — ki mu je nedvomno narekovala tudi aškerčevsko-histerične »glose« v LZ 1935, vrsto najbolj grobih pamfletov v naši nežurnalistični kulturi zadnjega časa — če bi mu ta nestrpna žilica dovoljevala, da bi bil svoboden in pravičen, kakor se spodobi. Zakaj rabi Kozak pretekli čas, ko govori o katolicizmu? Vloga katolicizma v javnem življenju je izza renesanse nedvomno drugačna, kakor je bila v srednjem veku. Toda kdo more trditi, da ta nazor od takrat v umetnosti ni več živ? Kaj pa renesansa sama (Michelangelo, Shakespeare!)? In barok? In romantika? In moderna? In po svetovni vojni: mar niso tako kakor pri nas tudi drugod stali katoliški pisatelji neredko v prvih vrstah? Ali imena kakor Claudel in Mauriac, Undset, Chesterton, Durych, Bernanos, Papini itd. ne pomenijo nič? Mar niso nekateri izmed teh pisateljev vodilni v njihovi domovini? In če se ozremo na naše slovenske razmere pa primerjamo na primer samo Juša Kozaka in Ivana Preglja: kaj naj rečemo o nazoru, ki je dal Kozaka, ako že nazor, iz katerega je ustvarjal Pregelj, »ni več živ« in ako je še vedno kvaliteta merilo za živost tega ali onega nazora!

To Kozakovo mnenje o današnjem katolicizmu — ki ga sicer ne moremo prištevati v isto vrsto kakor tezo »ali kristjan ali umetnik« — nikakor ni osamljeno, marveč je v nekatoliškem in protikatoliškem svetu zelo razširjeno. O tem priča tudi citat iz »bilance« nemškega esejista Otta Flakeja, ki ga je prinesla »Sodobnost« že takoj v drugi številki prvega letnika (1935, str. 95): »Dejstvo, da živi v območju naše civilizacije še mnogo milijonov vernih katolikov, ne more preprečiti izjave, da cerkev nič več ne v o d i. Globoko smo že v pocerkveni dobi. — — — Najmanjšega razloga ni, da bi ljudi, ki so še

verni v cerkvenem smislu, motili v njihovi veri: potrebna jim je ali domača, torej odgovarja njihovem duhovnemu nastrojenju; produktivno duhovno nastrojenje pa, ki je za naš čas značilno, nima z vero nobenega opravka več.« (Prevedel in navedel S. L.)

Kakor sem že rekel, se ne da tajiti, da vloga katolicizma v javnem življenju danes ni več ista kakor v srednjem veku. O. Flake ima prav, ko trdi, da cerkev »v območju naše civilizacije« nič več ne vodi. (Kljub temu seveda lete očitki zaradi te »civilizacije«, v območju katere je danes vodilen ne-cerkveni in proticerkveni svet, kaj radi in kaj pogosto ravno na katolicizem!) Ne priznamo pa, da bi »produktivno duhovno nastrojenje« našega časa, posebno v intimnejših duhovnih plasteh, ne imelo z vero nobenega opravka več. Dokaz za to je med drugim prav umetnost, ki je v novejši dobi pognala iz osnov etično-religiozne kulture, ki jo ustvarja cerkvena vera in ki je v povojnem času iznova tako močno, tako silno zaživela v izmučeni duši evropskega kulturnega človeka. O tem vendar pričajo razna obnovitvena religiozna gibanja, ki so imela za posledico tudi zopetni prodor katoliškega duha v kulturo. Sanje o »novem srednjem veku« (Berdjajev) so bile kajpada prezgodnje. Tista Evropa, ki ima danes v rokah vajete »civilizacije«, je ali fašistična ali komunistična. V družabnem redu, ki je v osnovi bogobežen, pa religija ne more biti vodilna sila. Res, da je velika krivda tudi na katoličanih, na njihovem nerazumevanju časa in pomanjkanju življenjskosti. Toda ako svet odpada od Kristusa, niso in ne morejo biti za to odgovorni samo katoličani; a še manj seveda je tega kriv nauk evangelija, kakor bi radi tisti, ki govore, češ da je krščanstvo odpovedalo. Odpovedal je le človek, ki se je predal naravi brez duha in vplivu tiste lažiznanosti, ki uči, da je vse le snov in je duh kvečjemu njen produkt. Razen tega pa bi moral vsakdo, kdor govori o »nemoči« krščanstva, vedeti, da gre v tem sporu predvsem za tragiko vsega duhovnega nasproti demonskim silam »sveta«. Kaj pa zmore danes na primer ves tako imenovani »evropski duh« nasproti kapitalizmu in etatizmu? Ali se ne umaknejo vsi misleci, pisatelji in umetniki, imenovani »srce« in »možgani« in »duh« sveta, in ali se ne razbeže kakor razkropljena čreda, če kateri izmed današnjih oblastnikov pošlje nasproti njim samo petdeset obo-roženih vojščakov? Toda ali bomo zaradi tragike, ki jo doživlja duh, zanikali duha in začeli verovati v njegovega nasprotnika?

II

Ta dejstva, ki so za duha naše kulture nadvse značilna, moramo imeti na umu, če hočemo pravilno določiti ozadje, zvezo in pomen tudi spredaj omenjenega Brnčičevega članka »Slovenska povojna katoliška lirika«, ki je prav za prav samo nadaljevanje njegovih »Razgledov v liriki«, napisanih ob Kocbekovi »Zemlji« (LZ 1935, 200).

Njegova sodba o tej liriki je vseskozi negativna; odreka ji ne samo vsako trajno umetniško, marveč tudi človeško pomembnost. Marksist Brnčič gre torej še dlje kakor svobodoumnik Vidmar, ki je priznal katoliško literaturo vsaj kot »neobhodni črni, vsakdanji kruh širokih ljudskih mas«. (K sporu za svobodno in katoliško literaturo, Jutro 31. XII. 1930.) Josip Vidmar je to

literaturo sodil z vidika individualizma ali — po njegovem — »izbrane inteligence« in je kot samozvani esteti osporaval v prvi vrsti njen »kako« ali estetske vrednote; Ivo Brnčič pa jo sodi z vidika kolektivizma in ji prav z vidika »širokih ljudskih mas« odreka — razen umetnosti — tudi »kaj« ali vsebinske vrednote. To se popolnoma ujema tudi z dejstvom, da je bila liberalizmu — v porevolucionarni dobi — vera vsaj »privatna stvar«, medtem ko je marksizmu »opij« ter znamenje človeške manjvrednosti, umske nerazvitosti in duševne pohabljenosti.

Brnčiču ni izhodišče njegove kritike stvarnost in predmet sam, marveč njegova lastna ideologija, ki jo samozavestno imenuje »skupek objektivne, racionalne, znanstvene resnice našega časa«. (»Ivan Cankar in katoliki«, Književnost 1933, 151.) Ta nazor je nekaka sinteza meščanske prosvetljenosti (vera v razum, v razvoj, v absolutno materijo) in marksizma. (To potrjuje tudi dejstvo, da Brnčič sodeluje kot ideolog hkrati pri »Književnosti«, »Ljubljanskem Zvonu« in »Sodobnosti«). Brnčič sam trdi, »da se je treba načelno opredeliti, če hočemo oceniti neki umetniški pojav«, kar bi bilo v nekem smislu vsekakor pravilno, a le v tistem, kakor je to formuliral Oton Župančič: »Kritik, ki stoji na drugem stališču kot umetnik, sme in mora konstatirati, da se umetnik v svojih umskih (vsebinskih) rezultatih moti. Toda zaradi tega ne sme odreči knjigi (delom umetnika) estetske vrednosti«. (Obiski, 176). Toda Brnčič je ne samo daleč od takega, v resnici edino možnega in pravičnega stališča, ako se hočemo osvoboditi larpurlartističnega ali pa utilitarističnega vidika, ampak stoji na stališču ekskluzivnega dogmatizma lastnega nazora, v čemer se prav nič ne loči n. pr. od Mahniča. Tega ne more prav nič spremeniti dejstvo, da on sam imenuje ta nazor »znanstven« in mu skuša tako dati videz neke objektivnosti in splošne veljavnosti. Nočem sicer trditi, da je njegovo stališče zlohotno, čeprav Brnčič večkrat očitno po metodi zamolčuje, pretirava in celo spreminja dejstva; vsekakor pa je to stališče pristransko in nepravično.

Proti tem »sicer zelo verjetnim« očitkom, kakor pravi, se Brnčič skuša zavarovati z nekimi teoretičnimi opombami, ki so do neke mere resda točne in niti ne nove, saj jih je prav tako in celo že pred njim zagovarjala novejša (in deloma tudi starejša) slovenska katoliška estetika. (Prim. n. pr. »Sodobni umetnostni razor«, DS 1933, 6). To velja zlasti za naslednje trditve: načelo l'art pour l'art je zmotno; umetnost ni absolutna in je vedno zvezana z življenjem; umetnost je progresiven in sintetičen življenjski pojav; v skladu s tem mora biti kritika ne samo estetska, marveč tudi sociološka (v najširšem smislu). A žal se Brnčič teh vidikov dejansko ne drži oziroma jih podreja svojemu svetovnemu nazoru. Njegove zgodovinske, sociološke in psihološke, a tudi estetske sodbe prihajajo tako v kričeče nasprotje z dejstvi. Ekskluzivni ideološki poudarek je pri njem tako močan, da v svojem kriticismu, postavljenem izključno na to osnovo, ne pozna nikakih mej. Njegovim zaključkom se zaradi tega sicer ne čudimo, a jih je treba zavrniti.

Poleg razlike svetovnega naziranja, za kar tu — kljub navidezni literarni debati — predvsem gre, je treba torej ugotoviti tudi napačno uporabo metod (sociološke, psihološke itd.), ki bi bile same po sebi lahko pravilne, ako ne

bi bile naslonjene na dogmatične osnove nekega nazora, v tem primeru dialektičnega materializma. To pa je vzrok, da je njihova aplikacija na konkretne primere, ko zadene kritik ob dejstva, ki jih ne more spraviti v sklad s svojo predstavo sveta (n. pr. ob religiozno doživljanje) in jih zaradi tega kratkomalo označi kot privide in fikcije — večidel nestvarna in krivična. To se čuti zlasti, ko govori Brnčič o vsebinskih osnovah povojne slovenske katoliške lirike, o njeni erotiki, religioznosti itd. Že prej sem omenil, da mu je »kaj« v umetnosti vobče važnejši nego »kako«, kar bi se po čudnem naključju spet ujemalo z eno izmed poglavitnih tez povojnega ekspresionizma, do katerega Brnčič — kljub nekaterim upravičenim očitkom — kaže na splošno tako grobo nerazumevanje. To nerazumevanje pa ni posledica amuzičnosti, kajti Brnčiču ne moremo odrekati nekega smisla za umetnost — človek se celó nehote spomni njegovega eseja o Jovanu Dučiču (LZ 1932, 148) — marveč izvira iz enostranosti nazora, h kateremu se je v zadnjem času opredelil.

»Izhodišče našega razmerja do sveta in življenja je naše telo (podčrtal por.) s svojimi možgani in peterimi čuti, vsa ta čudovita zgradba gibanja in dihanja, refleksov in procesov in zamotanih presnavljanj, katerih najvišji rezultat (podčrtal por.) je človeški duh.« (»Fragment o umetnosti«, Književnost 1935, 312). S temi besedami je Brnčič označil svoj svetovni nazor, ki ga drugod imenuje tudi »znanstveno resnico našega časa« in »zavest današnjega polnovrednega (!) človeka«. Ta dialektični materializem, ki ga Brnčič v skladu z marksizmom vidi uresničenega razen v prirodi in človeku tudi v zgodovini človeške družbe (historični materializem), mu narekuje kajpada tudi »postopke, metode in kriterije« v presojanju umetnosti. Da bi dal temu načinu videz neke splošne veljavnosti, imenuje te metode malce patetično »luč objektivnih in razumskih metod«.

Toda ne glede na znanstveno vrednost tega nazora in potemtakem tudi teh metod, je treba reči, da sta razum in znanost mnogo preslabotna in preozka, da bi mogla spoznati in obseči življenje kot tako, v vsej njegovi polnosti, globini in skrivnosti. In naj si tudi materialist ali racionalist katerekoli vrste domišlja, da njegovemu razumu »kozmične in družbene sile niso več nerešljiva uganka«, mora vendar vsak pravi mislec priznati, da so našemu razumu dejansko dostopne samo neke življenjske zakonitosti in veljavnosti, medtem ko vrednote življenja ali življenje kot vsebinski svet leži onstran izključno logičnega spoznanja in sistema in se odkriva le celotni človeški osebnosti. To velja tem bolj, čim intimnejše, čim duhovnejše so vrednote, n. pr. za eros, za religioznost, a tudi za umetnost. Zato je že metodično zgrešeno, če kdo presoja umetnost z docela neadekvatnim merilom znanosti, posebno pa še, ako je to le merilo neke navidezne in dvomljive znanosti. Zato tudi kritika ne more biti znanstvena ali »prijem kritičnega razuma«, kakor imenuje Brnčič svoje ideološko-enostransko tolmačenje umetnosti. Materializem, z vidika katerega je vsebinski svet slovenske povojne katoliške lirike ne samo v celoti odklonil kot »fikcijo«, ampak ga tudi označil z dolgo vrsto neizbranih izrazov od dedne obremenjenosti in čustvene pohabljenosti do omejenosti, zaostalosti in pigmejske malopomembnosti, ni znanost, marveč svetovni nazor.

Izhajajoč iz materialističnega naziranja, da je materialna stvarnost »osnovno, izhodiščno dejstvo vsega kosmosa in življenja« in edina »otipljiva« resničnost, očita slovenski povojni katoliški liriki (zakaj samo nji?) »v nedostopni, onostranski dogmi zakoreninjeno zagledanost v zaprti, namišljeni, s stvarnostjo nepomirljivo sprti in od nje docela neodvisni duhovni svet«. Najvišji rezultat »materialnih procesov« je sicer tudi po materialističnem zatrjevanju »človeški duh«; toda očitno je treba v tem »sodobnem«, »objektivnem« in »znanstvenem« sestavu razumeti »duha« drugače kakor v »idealistični meščanski (!) ideologiji«, ki šteje med pojave človeškega duha tudi n. pr. erotično, etično, religiozno doživljanje. A Brnčiča to ne moti, prav tako kakor ga ne moti dejstvo, da malone vsa dosedanja zapadna kultura sloni na osnovah prav tistega duhovnega pojmovanja sveta, ki je njemu — »dandanašnjemu polnovrednemu človeku« — nedostopno in ki ga zaradi tega imenuje utvaro in fikcijo.

Kajti načelni očitki (to moram takoj poudariti), s katerimi skuša Brnčič izpodmakniti duhovna tla slovenske povojne katoliške lirike (spet vprašanje: zakaj samo nje?) in sicer s tem, da njenim vsebinskim osnovam odreka resničnost, ti očitki dejansko zadevajo vso kulturo, ki ne sloni na materialističnih idejnih osnovah. In v resnici: po Brnčiču se je »ta lirika rodila na prelomu dveh dob in dveh družb, v obdobju, ko se bliža svetovno dogajanje svojim končnim (!) in neizbežnim konsekvencam«. Ta lirika (spet vprašanje: zakaj samo ona?) je bila »v zadnji stopnji posledica odrejene družbene situacije«. Ta lirika nikakor ni bila samo izraz »religioznega obnovitvenega gibanja križarstva« (R. Ložar), marveč je bila skrajna, končna in nujna posledica »prastare, obrabljene, danes dejansko docela neuporabne moralistične dileme«, namreč dualističnega gledanja na svet, ki ga Brnčič imenuje zdaj katoliški svetovni nazor oziroma v »znanstveni« terminologiji »začarani ris kat. idejnega sveta«, »meglo onostranskih podmen« in podobno, zdaj idealistično meščansko (!) ideologijo. A ta lirika je bila hkrati tudi posledica »določenih konkretnih odnosov slovenske družbene sredine«, da, še več: bila je »logična konsekvence tisočletne slovenske nepremakljivosti« in »izraz tiste globoke slovenske manjvrednosti, ki se imenuje naš tisočletni pasivizem«.

Slovenska povojna katoliška lirika je torej morala vzeti nase vse grehe sveta: ona naj se pokori za to, ker človeštvo véruje v duha; ona naj bo dokaz, da je religija in še posebej katoliška vera nekaj absurdnega; ona naj bo ogledalo meščanstva, čeprav se je ravno meščanstvo borilo zoper religijo v imenu istega »razuma« kakor »dandanašnji polnovredni človek«; in ona naj bi bila edino ogledalo »slovenske družbene sredine«, čeprav je to sicer — ako tako kaže — privilegij nekaterih »progresivnih« pisateljev.

Po Brnčiču je torej dualistično = katoliško = idealistično = meščansko = slovensko - manjvredno. Ta enačba, ki je prav tako zgodovinsko nevzdržna kakor idejno zmedena, pa nam vendarle razloži takšna in podobna protislovja, ki so nadvse značilna za Brnčičeve »prijeme kritičnega razuma«. Na prvi pogled je jasno, da so ta protislovja predvsem posledica njegove aprioristične metode, ki gre mirno preko dejstev. Ta metoda je le navidezno sociološka, zgodovinska in psihološka; v resnici pa se vsi ti vidiki podrejajo pisate-

ljevi historično-materialistični ideologiji. A kakor kaže gornja enačba, niti v tem ni dosleden. Njegova borba velja prav za prav edinole katolicizmu, čeprav tudi izven njega eksistirajo idealizem, dualistično pojmovanje sveta in vera v Boga. Brnčičevo metodo moramo zaradi tega zavrniti ne le z vidika kritike, marveč tudi z vidika »filozofije« ali resnicoljubnosti.

Duhovnega sveta ni in Bog je »onostranska podmena«; eksistirajo samo narava, konkretni ali telesni človek s peterimi čuti in družbena skupnost. Z vidika te »načelne opredelitve« v smislu marksističnega neonaturalizma presoja Brnčič vse življenjske pojave in kajpada tudi slovensko povojno katoliško liriko. Kaj zato, če je ta lirika pognala iz popolnoma drugačnega doživljanja sveta; in kaj zato, če je prva naloga resničnega kritika, da se vsaj skuša uživeti v vsebinski svet umetnosti, katero presoja, ako ga že ne more pristno doživeti! To so vendar enostranski, polovičarski, dosedanji vidiki; dandanes pa je treba odviti »kritično luč objektivnih razumskih metod« in v njeni svetlobi se nam pokaže življenjska stvarnost »v svoji dejanski, edino resnični, otipljivi in snovni obliki«.

Vsebinske osnove slovenske povojne katoliške lirike kajpada ne gredo v ta ozki naturalistični okvir. A ker Brnčič ne pozna in tudi ne priznava druge resničnosti razen resničnosti materialnega sveta, mu je vsa duhovna problematika (n. pr. erotična, etična, religiozna) te poezije »dvomljiva, s stvarnostjo sprta, brezupna borba med realnostjo in fikejjo«. To je važno poudariti; kajti Brnčič sicer pravilno ugotavlja, da »prava, velika lirika, v kateri se razodene pristna človeška osebnost... ne more biti sprta z realnostjo, temveč je narobe zmeraj dokument živega stika z resničnim življenjem«. Toda tako ne misli samo Brnčič, ampak tudi »nova katoliška poetika«, ki je proti larpurlartizmu (in prav tako proti umetnostnemu utilitarizmu) zagovarjala sintezo umetnosti in življenja že davno pred njim. A kakor Brnčič ne priznava tega zgodovinskega dejstva (očitki proti novejši katoliški poetiki in kritiki so sploh poglavje zase), tako trdi tudi, da je »naša povojna katoliška lirika enostavno zanikala stvarnost«. Da ne bi bilo nikakega dvoma, dostavi kajpada: pravo, snovno (in torej edino) stvarnost. Kajti tu je jedro vprašanja in izhodišče vseh očitkov.

Najhujši očitek, ki ga Brnčič zaradi tega navaja proti slovenski povojni katoliški liriki, ki mu je seveda zdaj »izraz slovenske družbene sredine« (?), zdaj »docela poseben in popolnoma ločen del našega pesniškega ustvarjanja« (?), ta očitek je: beg pred realnostjo in umik v fikcijo. Na to, da Brnčič sociološko metodo, po kateri bi bil dolžan tolmačiti vsako umetnost iz njenih dejanskih osnov, podreja svoji historično-materialistični ideologiji, ki v danem primeru te osnove apriori odklanja, smo že opozorili. Isto velja za njegov »stvarni psihološki vidik«, na katerega se sklicuje, ko cinično označuje etično-religiozno doživljanje kot »bolestne motnje« in prostaško očita tako usmerjenemu človeku »čustveno pohabljenost« in »psihološki defekt«. Razen tega pa je treba ugotoviti, da Brnčič tej liriki sploh podtika svetovni nazor, kakršnega ne izpoveduje. Zavrniti je treba abotno trditev, češ, da označuje katoliško verovanje »načelno razločevanje med ,tostransko', snovno realnostjo pa med ,onostransko' realnostjo predstav (!), ki so se vendar porodile v naših

materialnih možganih«. Katoličani torej verujemo v svoje predstave, jih obožujemo in imenujemo onostranske! Kdo je že kdaj slišal kaj tako absurdnega? (Prvič: nobena človeška predstava ni in ne more biti 'onostranska'; drugič: realnost predstave sploh ne zavisi od realnosti predmeta [in ne obratno]; in še tretjič: s psihologijo predstav se sploh ne da rešiti vprašanje kozmičnega dualizma!) Kako primitivno-omejeno in nestvarno je Brnčičevo pojmovanje teh stvari, kaže še prav posebno to-le dejstvo: oznako »dualizma stvarstva«, kakor jo je — kajpada subjektivno — podal Tine Debeljak v dilemi (DS 1932, 399): »...Kozmični razkol: Bog—satan, duh—materija, telo—duša, greh—svetost« (ki je bil po D. izvor ustvarjanja »modernim« in »ekspressionističnim« pesnikom) — to oznako Brnčič kratkomalo spremeni v enačbo: telo = materija = greh = satan. S tem je potvoril i Debeljakovo misel i »prastaro moralistično dilemo«, kakor B. imenuje dualistično, zlasti katoliško pojmovanje sveta. To pojmovanje se kajpada niti malo ne ujema »z onostranskimi predstavami« Iva Brnčiča, s katerimi je — seveda nevedé in nehoté — blamiral »sodobno« znanost in njene »stvarne prihološke vidike«.

Človek je sicer resda po naravi »enovito psihofizično bitje«, a ne v tem smislu, kakor uči materializem in v skladu z njim tudi Brnčič, češ, da je razlikovanje med telesom in dušo nekaj izmišljenega, reakcionarnega in celo protinaravnega, prav tako kakor razlikovanje dobrega in zlega, etičnega stremljenja in grešnega ravnanja. Toda ta dualizem nikakor ni protinaraven in nasilen razkol človeka, ampak je značilen za ljudi vseh časov, tako da ni mogoče verjeti bodisi v odkritosrčnost bodisi v normalnost človeka, ki to dvojnost, to osnovno človeško tragiko v sebi taji oziroma prikriva. Prav tako je nesmiselno, očitati dualistično naziranje — ki pa je posledica dejanske resničnosti in ne obratno — edinole katoličanstvu, ko je vendar takšno pojmovanje sveta svojstveno skoraj vsem, ne samo krščanskim veroizpovedim, zlasti pa bistvena osnova vsake, tudi akonfesionalne religioznosti. Dualizem je občečloveški pojav in tragika človeka sploh. »O, ne verujte v enotnost človekovo!« je izpovedal eden nedvomno največjih psihologov svetovne književnosti, Dostojevski. In Goethe-Faust je tožil: »Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust, / Die eine hält, in derber Liebeslust, / Sich an die Welt, mit klammernden Organen, / Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust / zu den Gefilden hoher Ahnen«. In tisti, ki je že dávno tegà vzkliknil »o telo, ječa moje duše«, ni bil katoličan, marveč Platon, grški mislec in duševni »praotec« evropskega »romantičnega« idealizma (tudi našega Prešerna in Cankarja!). Reči moramo celo, da krščanstvo niti ni tako zelo enostransko-spiritualistično in »platonično«, saj uči, da je Bog ustvaril tudi »ta« svet — ki je torej božji, veličasten in lep — in je v Kristusu »Beseda meso postala«. Med onostranstvom pa med tostranstvom po katoliškem naziranju tedaj pač ni »nepomirljivega spora«, kakor misli Brnčič. In prav tako ni po tem naziranju nepremostljivega nasprotja med dušo in telesom. Katoličanom je telo — po besedah apostola Pavla — »tempelj svetega Duha« in krščanska duša-sestra mu s Frančiškom Asiškim radostno kliče: »Pozdravljen, brat telo!«

Prav to enotno, sestavno pojmovanje telesa-duše je bilo svojstveno tudi našemu križarstvu, iz katerega je pognala slovenska povojna katoliška lirika. (Prim. Križ na gori, II. šte. 3—4.) In pesniku, ki vzklika »Tvoje telo, o duša, je kraljevsko...« in »O duša, o telo — ljubita se!« (o. c. 36) — temu pesniku očita Brnčič, češ, da mu je telo nekaj »nebodigatreba« in mu podtika celo »pljuvanje na lastno telo«! S temi nestvarnimi, krivičnimi očitki je dokazal edinole to, da ne pozna niti duhovnega sveta katoličanstva niti svetovnega nazora slovenskega povojnega katoliškega, pa tudi velikega dela nekatoliškega literarnega rodu. Sicer pa ta vprašanja niso tako enostavna, kakor si domišlja monistični naturalist, in se nikakor ne dajo objeti z eno samo formulo, kar se razvidi že iz tega, da je pristašu dualističnega gledanja na svet lahko telo zdaj »ječa«, zdaj »brat« njegove duše. Nedopustno pa je, če nekdo iz moralnega spora v človeku, ki ga je klasično izrazil apostol narodov, sv. Pavel: »Veselim se božje postave po notranjem človeku, vidim pa v svojih udih drugo postavo, ki nasprotuje postavi mojega duha in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih« (Rim 7, 22—24), nedopustno je, pravim, če nekdo to tragično razprtje, ki ga je Dostojevski imenoval nasprotje »ideala sodomskega« in »ideala Madone« — kratko in malo spreminja v ontološko enačbo: telo = materija = greh = satan, ki jo je z vidika katoliškega verovanja seveda treba zavrniti kot neresno natolcevanje.

Podobno kakor s temi je tudi z očitki glede erotike in religioznosti katoliške lirike, kjer meni Brnčič predvsem videti »najrazličnejše konflikte z dejansko resničnostjo« in ponovno očita katoliškemu pesniku strah in beg pred stvarnostjo in še posebej strah in beg pred erotično realnostjo.

Katoliška erotika je »po nepotrebnem« erotika askeze ter je tako postala zgolj simbol in imaginarna fikcija čistosti, vse kajpada »v imenu katoliškega dualističnega moralizma, v imenu dogme, ki vrednoti eros negativno...« Glede Brnčičevega poznavanja katoličanstva ni kaj dodati k temu, kar smo že povedali. A tudi če bi bila žena katoliškemu (ali pa nekatoliškemu) pesniku dejansko le simbol, bi to ne pomenilo, da je umetniško nepomemben, za kar navajam kot primer Dantejevo Beatrice, morda najveličastnejšo podobo žene-simbola v svetovni književnosti. Tajiti estetsko vrednost, a tudi človeško pomembnost takega simbola se mi zdi prav tako naivno kakor revno. A ne le Danteja, lahko bi imenoval tudi Sofokleja, Goetheja, Dostojevskega, Verlaina, Prešerna, Ketteja, Cankarja in nešteto drugih. Zlasti Ivan Cankar je v svoji umetnosti dvignil ženo — in celo mater — v nadzemske višine idealističnega simbola. Označevati vse to za »izsiljene probleme« mesa in krvi, za fikcijo, za beg pred »realnostjo« more pač samo nekdo, ki mu duh ne seže preko nizkega obzorja zgolj materialnega veseljstva in ki mu je zaradi tega tudi žena samo — telesno bitje. A hkrati je treba zavrniti mnenje, češ, da je katoliškemu pesniku žena — nujno — samo simbol, ne pa tudi »dejansko bivajoče bitje«. Res pa je, da v tej liriki ni mesta spolnosti brez erosa, v čemer se ravno kaže vsa velikanska, diametralna razlika med naturalizmom in idealizmom. Vprašanje je samo, kaj je večja, globlja resničnost: dejanstvenost dualizma, ki obsega prostrano kraljestvo duhovnega in telesnega sveta, ali naturalistično-monistični falzifikat življenja!

Prav tako kakor »dualistična« erotika, ki obsega razen bioloških tudi duhovne, zlasti erotične in etične prvine, je Brnčiču — vsaj v tem je dosleden — tudi religioznost samo ena izmed oblik »neozdravljive bojazni pred dejansko, neposredno stvarnostjo« in »beg v skrajno egocentričen subjektivizem in pasivizem.« Kakor je ábotna Brnčičeva trditev, češ, da je temeljna poteza katoliškega človeka »nespravljiv razkol med stvarnostjo in psihičnimi predstavami,« prav tako moramo kot docela neporabno označiti njegovo »znanstveno« naziranje, češ, da izvira naša religioznost iz strahu pred prirodnimi silami in je potemtakem znamenje duševno manjvrednega človeka. A ker Brnčič nadalje trdi, da se je povojni slovenski religiozno usmerjeni pesnik »odvrnil takisto od socialne skupnosti« ter se »zatekel v samega sebe«, moram vendarle ugotoviti, da je njegov izraz »solipsistično bogoborstvo« — v oznakah povojnega slovenskega bogoiskateljstva se Brnčič prav nič ne loči od anonimnega pisca pamfleta »Križa besede« v »Straži v viharju« z dne 10. XII. 1934 — že sam po sebi protisloven. Borba za Boga (ki pa nikakor ni samo borba za dokaz njegove eksistencel) vendar vedno stremi izven človeka, in to ne samo k nekemu drugemu človeškemu subjektu kakor v erotiki ali v socialnem sožitju, marveč k absolutnemu subjektu, ki je ravno Bog. To velja že za tako imenovano »individualistično« religioznost, tembolj pa seveda za katoliško vernost, kjer se človek kljub vsej globoki in neskončnim možnostim odprti intimnosti osebnega občevarja z Bogom vendarle čuti kot člen občestva — cerkve, tako da Papini po pravici pravi: »Vera je vedno socialno, kolektivno dejanje.« Izraz take vernosti je bila dejansko tudi naša povojna katoliška lirika. Tvegano je, očitati individualizem tej liriki, katere poglobljena vsebinska oznaka je ravno odpor proti individualizmu in borba za novega, občestvenega človeka. Nekaj drugega je namreč kult samote, iz katere pa se človek svetlejši in močnejši vrača na vse poti življenja, nekaj drugega spet kult neetičnega in asocialnega individualizma. A s pesmimi, ki slave samoto kot odrešujoči dom osebnosti, je bogata naša celotna lirika. Ne vem, čemu naj bi prav slovenska lirika pomagala pri »konkretni ureditvi odnosov med ljudmi«, a tudi ne vem, kako naj bi lirika odpravila s sveta »bedo, socialno, nacionalno in kolonialno tlačanje, vojno in vojno nevarnost, epidemije, od glada umirajoče množice, milijonsko brezposelnost, prevrate in revolucije, umore, preganjanja in zverinska trpinčenja ljudi po koncentracijskih taboriščih, grmade knjig, propast kulture pod udarom fašizmov, truste, kartele, orjaške tvornice in izmozgavanje delovnih množic, barbarstvo, lakoto, nasilje, tiranijo, neumnost, kri, solze, kletve in smrt.« Kaj je lirika, je nedavno zelo točno povedal V. P. v članku »Umetnost in slovenska družba« (Akad. glas, III., 26): »Lirika je tista panoga umetnosti, ki je po svojem bistvu najmanj navezana na socialne prilike; to pa zaradi tega, ker je stvar popolnoma osebnega človeškega doživljanja. — Lirika se lahko razvije do svojih najvišjih vrhuncev, popolnoma ločeno od socialnega okolja, docela odmaknjena od kolektivnega čuvstvovanja, kajti lirik se vedno giblje v krogih svoje osebnosti, iz sebe lahko priznava kolektivno radost in tragiko, more pa jo prav tako negirati, ne da bi njegova umetnost pri tem odmikanju trpela. Lirika je bila vedno otrok samote, trpljenja samotnega človeka.«

Nazadnje moram zavriniti še očitek, češ, da povojna katoliška poezija predstavlja »popolnoma ločen del našega pesniškega ustvarjanja.« B. si oporeka že sam, ko hkrati trdi, da je prav ta lirika »eden najznačilnejših pojavov naše književne in družbene stvarnosti po vojni«. Ne glede na to pa moramo ugotoviti, da povojna slovenska lirika kljub konfesionalni in individualni razliki njenih tvorcev razodeva neke skupne vsebinske in oblikovne poteze, tako da je n. pr. med katoliškim in nekatoliškim pesnikom te dobe mnogo večja sorodnost, kakor pa med dvema pesnikoma »istega« nazora, a različne dobe. Prav tako pa je treba reči, da ta lirika tako vsebinsko kakor oblikovno (v okviru svojega časa) nadaljuje tradicijo naše idealistično-romantične smeri, kar se razvidi tudi iz dejstva, da je Brnčič v zadnjem času »obsodil« tudi Cankarja: »Celo blesteča umetnost Ivana Cankarja, ki se je zmeraj klal med dejansko vsebino in simbolom, je v nekem oziru izraz trajne infantilnosti naše zavesti, znak bolnosti naših odnosov do neposrednega, realnega življenja in njegovih osrednjih vprašanj.« (Razgledi v prozi, LZ 1935, 530). Tako se je Brnčič pridružil, vsaj glede »idealizma in mistike«, naziranju Boža Voduška, ki mu tudi edinemu izmed vseh »katoliških« pesnikov priznava vsaj »nekaj tiste svobodne človeške kretnje, katere odsotnost je ena glavnih hib naše katoliške književnosti sploh.« Morebiti bi B. priznal to »svobodno« kretanje tudi še Antonu Vodniku in Edvardu Kocbeku (ki po pesniški nadarjenosti pač prekašata Voduška), »ako bi ne bila vklenjena v začarani ris katoliškega idejnega sveta«. In tako smo, se zdi, iznova tam, kjer smo že bili, namreč pri tezi: ali kristjan ali umetnik!

Prav tako pa sta v nemajhni meri značilna za pristranost, s kakršno je Brnčič pisal svoj članek o slovenski povojni katoliški liriki, tudi strastni slog in način ocenjevanja, kar se zelo dobro vidi iz takihle in podobnih primerov: negiben umetnostni in idejni kompleks; vsebinska omejenost in stereotipnost izraznih pripomočkov; dolgočasna, neizpremenljiva šablona; okostenel, prastar, obrabljen; običajna idejna in pesniška nemoč; artistične špekulacije; gola rutiniranost; steber artizma; bolno in bolešno; čuvstvena pohabljenost; vsebinska revnost; skrajno rafinirani simboli; skrajno ozke meje; pigmejska malopomembnost; lirsko sila neploden; izumetničen in prisiljen; čuvstvena in vsebinska siromaščina; cerkovniška trivialnost; znamenita katoliška mistika; transcendentalna moralistična fikcija; dogmatska uniformiranost; dedna obremenjenost; slovenska manjvrednost itd. itd. To je cel frazeološki slovar »svobodomiselnih« kritičnih krilatic, ki pa ga je — já, já — napisal že pred Brnčičem literarni »zapisnikar« Ljubljanskega Zvona Anton Ocvirk, ki je samo v »oceni« Pregljevega »Simona iz Praš« nanizal naslednje kritične ugotovitve »na čimbolj objektivni in prepričljiv način«: religiozni mysticism, umetniško problematičen, baročno izumetničen; »se je izgubil v svojem katoliškem dogmaticizmu in moralki«; bolešno raztrgano; shematično enostransko; močno baročen, preobložen in nestvaren izraz; nabreklo patetično popisovanje; slaboten, nepomemben; beg iz resničnosti; brez vsake vrednosti; naiven, nestvaren dialog; zunanje blesteč, a notranje prazen; ponesrečen »boljši« spis; eklektično nabrekel — skratka nezanimiv.