

SMISLI HREPENENJA: LITERATURA IVANA CANKARJA IN NOVOZAVEZNO KRŠČANSTVO

Vid Snoj

Filozofska fakulteta, Ljubljana

Hrepenenje je v Cankarjevem pisanju, predvsem literarnem, dobilo lik, ki je postal paradigmatičen za slovensko literaturo v celoti. Razprava preiskuje, kako se ta lik razločuje od tistega v novozaveznem krščanstvu, pa tudi, kako se smisel hrepenenja v pozni Cankarjevi literaturi obrne in približa novozaveznemu.

Senses of yearning: Ivan Cankar's literature and the New Testament's Christianity. *In Ivan Cankar's writings, particular literary ones, yearning has assumed the shape which was to become paradigmatic for Slovene literature as a whole. The discussion traces the way in which this shape differs from the one in New Testament's Christianity, as well as the turn of sense of the yearning in Ivan Cankar's late literature by which it comes close to its New Testament's sense.*

Kamor koli se obrnemo v Cankarjevi literaturi, povsod vedno znova naletimo na hrepenenje.

To ugotavljajo tako rekoč vsi cankaroslovci. Po Janku Kosu je hrepenenje »duhovno središče« (J. Kos 1956, 507) Cankarjeve literature. Dušan Pirjevec pravi, da je Cankar »predvsem in v prvi vrsti pesnik koprnenja« (Pirjevec 1964, 412), in pokaže na nekaj mogočih virov cankarškega hrepenenja: na esej Ralpa Walda Emersona in Mauricea Maeterlincka, poleg tega pa tudi, denimo, na filozofijo, natančneje, protifilozofsko misel Friedricha Nietzscheja, literarno publicistiko Hermannu Bahra in literaturo Jensa Petra Jacobsena. Po Francetu Berniku je hrepenenje »gibalna sila duševnega življenja ... skoraj pri vseh Cankarjevih junakih« (Bernik 1983, 217) in za Tineta Hribarja je *Lepa Vida*, zadnja Cankarjeva drama, celo paradigmatična »drama hrepenenja« (Hribar 1983).

Te ugotovitve bi lahko pomnožili z drugimi. Vendar nas že v tem številu opozarjajo, da je treba kot središčno vprašanje pri vpraševanju o Cankarjevi literaturi in Novi zavezi postaviti vprašanje o hrepenenju.

(Meta)ontološka polnost in ontološka praznost hrepenenja

Novozavezna beseda za »hrepenenje« je *epithymía*. Ta je v Pavlovih pismih navadno kontekstualno določena s *sárx* ali *sóma* in tedaj ne pomeni »hrepenenja«, ampak »poželenje mesa« ali »telesa«. Za Pavla je takšno poželenje temeljni vzgib načina biti v svetu, življenja »po mesu« (*katà sárka*), ki je v nasprotju s krščansko preobraženim življenjem zapisano smrti: življenje verujočega je sicer še vedno življenje »v mesu« (*en sárki*), a ne več »po mesu« (2 Kor 10,3), ampak »po duhu« (*katà pneûma*), in se v odpovedovanju svetu opira na obljubo posmrtnega življenja, dano s Kristusovim zmagoslavjem nad smrtjo. Vendar lahko *epithymía* pomeni tudi pozitivno naravnost, »naravnost hrepenenja« (Bultmann 1977, 225). V *Pismu Filipljanom* 1,23, denimo, je to tedaj hrepenenje po razvezavi od mesa, hrepenenje po smrti, ki vodi v biti-s-Kristusom (*syn Christô eînai*).

S to sintagmo imamo hkrati pred seboj lep zgled za razveljavljanje grške ontološke pojmovnosti v novozavezni govorici, za to, kako Božja modrost preobrača »modrost tega sveta« (1 Kor 1,20). Glagol *eînai* v tej predikativni stavi zaznamuje drugačen, s stališča sveta nemogoč način biti, ki pa ga omogoča Božja modrost in tako razveljavlja pojme življenja in smrti, bivajočega in nebivajočega, kot jih je izoblikovala grška filozofija (prim. 1 Kor 1,22–24). Kajti Bog »oživlja mrtve«, namreč mrtve v svetu, »in kliče nebivajoče kot bivajoče [*kaloûntos tà mè ónta hós ónta*]« (Rim 4,17). Kot pravi Jean-Luc Marion v razlagi tega odlomka, enega izmed redkih v Novi zavezi z grško filozofsko pojmovnostjo (*mè ónta – ónta*), Božji klic prihaja od drugod in drugače razdeljuje nebivajoče in bivajoče kakor bit, ki, uvijajoč se v bivajoče, bivajoče odvija in ga tako ločuje od nebivajočega (prim. Marion 1997, 175–177).¹ Božji klic, nasprotno, ne ločuje med bivajočim in nebivajočim ter *mimo* te sicer v svetu obstoječe razlike kliče nebivajoče, kot da bi bilo bivajoče. Hrepenenje, ki se sklicuje na ta klic in mu sledi, ima zato *paraontološki* smisel.

Že z apostolskimi očetmi, še bolj pa z apologeti in njihovim zagovorom, namenjenim omikanemu poganstvu, je v krščanstvo kot orožje za »obrambo resnice« začela prihajati grška filozofija (prim. Kocijančič 1998, 5–27). Pri tem je izstopal platonizem, v katerem se je filozofska misel prignala do tega, kar je po Platonu *epékeina tês ousías*, »onstran bitnosti« (Država 509b 9), in zato dostopno le mističnemu uvidu – do meje ontologije, do nemisljivega samega. Kot kaže predvsem spisje cerkvenih očetov, je krščanstvo samo sebe prepoznalo za izpolnitev platonizma. Ko, denimo, Dionizij Areopagit, prvak med krščanskimi »mističnimi atleti«, v spisu *O mistični teologiji* opisuje vzpon duše, v navezavi na platonistično izrazje paradokсно spregovori o Božjem nadbitnostnem bivanju (prim. Louth 1993, 237), s tem da onstran bitnosti uzrto tudi v drugih spisih imenuje *hyperousía*, »nadbitnost«, tj. pre-bitek Boga.

Hrepenenje po smrti, v katerem se že v Pavlovih pismih zasnavlja življenjska drža verujočega v vstalega Kristusa, je torej tudi v poznejšem krščanstvu ohranilo značaj izsvetne naravnosti k Bogu in se v platonizirajočih ubeseditvah Božje presežnosti nad bitjo/bitnostjo hkrati izo-

strilo tako, da je dobilo izrecen *metaontološki* smisel. Postalo je koprneča želja po združitvi z Bogom, ki se v mistiki cerkvenih očetov značilno izpoveduje v metaforiki vzpona duše. Kot tako uciljeno željo so nekateri grški cerkveni očetje na čelu z Dionizijem Areopagitom izrekli hrepenenje celo z besedo *éros*, ki ima krepkejši pomen želelnosti in se je novozavezna grščina ogiba (mimogrede: Vulgata ima za *epithymia desiderium*, od koder izhaja fr. *désir*, ang. *desire* itn.).

Historična kritika pobibličnega krščanskega spisja je v mističnem vzponu duše prepoznavala negativno plat uplahnitve prvotne novozavezne eshatološke zavesti, ki naj bi nastopila z odmikom Kristusovega drugega prihoda iz bližnje v nedoločno prihodnost; namesto za prilagoditev svetu, kakršno je terjal do neznano kdaj podaljšani čas med enim in drugim prihodom, naj bi šlo za beg iz sveta. Anders Nygren je postavil tezo o erotizaciji novozavezne *agápe*, ki so ji sledili mnogi eksegeti in teologi: *éros* cerkvenih očetov naj bi v nasprotju z novozavezno *agápe*, darovanjsko ljubeznijo, pomenil prilaščevalsko ljubezen in bil znamenje propada novozavezne duhovnosti (prim. Nygren 1954). Vendar je novozavezna darovanjska ljubezen predpostavka k združitvi težečega *érosa* tako pri Dioniziju Areopagitu kakor pri njegovih naslednikih: »Želja se v globini razkrije kot *agápe* ...«² *Éros* v tej misli, ki je odmevala tudi v mistiki ljubezni do Boga na Zahodu, ni poželenje po nečem, sebična želja zaradi zasičenja manka, želja po použitju zelenega v združitvi, ampak želja, po kateri se človeško bitje sicer resda razkriva kot bitje manka, vendar je kot taka gnana v združitve iz svojega lastnega prekipjavajočega porajanja, k samodarovanju težeče prepolnosti.

Krščanska metaontologizacija hrepenenja je imela podlago v novoplatonizmu, ki je Platona usklajeval z Aristotelom, pri katerem je hrepenenje dobilo status splošne ontološke kategorije. Novoplatonizem je namreč platonsko erotologijo, ki je, kot se to najočitneje kaže v dialogu *Simpozij*, stvar človeške duše in njenega stopenjskega napredovanja od lepih reči k Lepemu, dopolnil z Aristotelovo ontologizacijo *érosa*: za Aristotela je vse, kar živi oziroma kar premore *psyché*, vzgibavano po Bogu kot prvem gibalni, saj Bog s tem, da je v vse vsadil željo (*éros*), bivajoče v celoti »giblje kot želeno [*hos erómenon*]« (Metafizika 1072b 3).

Aristotelsko-novoplatonistična misel o vsesplošni navzočnosti hrepenenja v veseljstvu se je prenesla seveda tudi v literaturo, in sicer tako v judovsko kakor v krščansko. Dva zgleda za mnoge: judovski srednjeveški pesnik in filozof Salomon ibn Gabirol, Avincebrol Latincev, v filozofski pesnitvi *Da človekova ljubezen* govori o različnih stopnjah hrepenenja snovi po oblikovanju in o tem, da hrepenenje v svoji najvišji legi, v kateri postane človeško hrepenenje, zapoje slavo Bogu, Stvarniku vsega. Po drugi strani pa Dante v zadnjem verzu *Commedie* imenuje Boga »ljubezen [*amor*], ki giblje sonce in druge zvezde« (Dante 1965, 733), morda celo v odmev pojmovanju, ki ga je Ibn Gabirol najobširneje razvil v svojem najpomembnejšem filozofskem delu *Fons vitae*, v celoti ohranjenem le v latinščini. Po tem pojmovanju je hrepenenje kot veseljna vzgibanost vsajena v stvari prav od Boga, tako da se v hrepenenju vse giblje nazaj k Bogu; gibanje ima vsakič različno moč, vendar po svojem Stvarniku naj-

bolj hrepeni najfinejša snov v najvišjih sferah, kar je tudi vzrok za njihovo rotacijo.³

Kateri smisel pa ima hrepenenje pri Cankarju?

Cankarjevih izjav, tako izjav likov in pripovedovalcev njegovih literarnih tekstov kakor tudi tistih iz njegovih kritik, esejev in pisem, je toliko, da se bomo morali omejiti le na najznačilnejše med njimi, ne da bi bili pri tem pozorni na njihovo uvezanost v (literarni) tekst, ki mu vsakokrat pripadajo. Zato bo obravnava, ki sledi, nujno poprijela kazuistično podobo. Bo nekakšna kazuistika »iztrganih« primerov.

V eseju *Dragotin Kette* iz leta 1900 beremo (ZD XXIV, 77):

Kette je naposled čutil, da je vsako posamezno hrepenenje, ki ima bližnje in daljne smotre, samo viden pojav, samo neznaten del tistega velikega, vseobsežnega hrepenenja po neznanem in neobsežnem.

V tej izjavi je človeško hrepenenje dovolj razločno predstavljeno po načelu *pars pro toto*, kot posamezen primer splošnega, vesoljnega hrepenenja. Če pa obnjo postavimo drugo izjavo, v kateri Cankar imenuje hrepenenje »hrepenenje duše, na telo priklenjene, hrepenenje zemlje k soncu, neskladnosti dneva v popolno harmonijo večnosti«⁴, razmerje med enim in drugim imenovanim hrepenenjem ni več tako jasno. Ali je hrepenenje duše, tako kot hrepenenje zemlje ali dneva, del vesoljnega hrepenenja? Ali pa v tej izjavi najprej imenovana človeška duša postane sedež hrepenenja, tako da je tisto, kar sledi, samo še dostavek v vlogi prispodobе, ki ponazarja neimenovani cilj dušinega hrepenenja? In ali bi potemtaka tu še bil govor o hrepenenju kot vesoljni vzgibanosti, o tem, da ima hrepenenje resnično mesto v bivačnem? Zdi se, da bi tudi povedi na začetku in na koncu stavka, zapisanega v času okrog nastanka *Lepe Vide*,⁵ lahko imeli za *podobe iz narave*, ki ponazarjajo osrednjo misel o hrepenenju duše:

V školjki ni bisera, zemlja nikoli ne pride do sonca, hrepenenje nikoli ne bo izpolnjeno, cilj je večni in nikoli ne bo dosežen, iskanje bo večno in večno bo trpljenje, zakaj popolne lepote ni, ne popolne sreče; najlepše cvetlice rastejo iz gnoja in se nazadnje vrnejo vanj ... (Podčrtal V. S.)

Cankar, nadalje, v eseju *Dragotin Kette* imenuje pesnikovo ustvarjalno gnanost »hrepenenje po resnici« in »hrepenenje po lepoti, po večnem, po Bogu« (ZD XXIV, 77). To je na videz platonistična dikcija, vendar je izpraznjena izvirnega smisla. Po Platonu sta Lepo in Resnično ideji, katerih območje je »nadnebeški kraj« (*Fajdros* 247c 4), oziroma dva obraza ideje Dobrega, ki je »onstran bitnosti« in ista z Božjim. Zato se duši, ki se vzpne v motrenje, svet idej kaže za resnično bivačnega nasproti svetu čutno zaznavnih stvari, svetu videza (*dóxa*). Duša je le tako deležna resničnega spoznanja, ne pa zgolj mnenj (*dóxai*), kakor tudi svet videza resnično biva le po meri svoje udeležnosti v svetu idej; nebivač je tisto, kar je brez vsakega bitnega deleža, oropanost biti.

Nasprotno v Cankarjevem govoru ni sledu o tem, da bi bili resnica in lepota onstran bitnosti, torej da bi bili (meta)ontološko resnični. Cankar se že v *Epilogu k Vinjetam* iz leta 1899 distancira od uzrte resničnosti

platonizma, kolikor ga je v novoplatonistični predelavi spoznal pri Emersonu in Maeterlincku, z izjavo, da je polet njegove duše »brez vsake zvezde z večnostjo, svetovno dušo in drugo ropotijo« (ZD VII, 195). Pirjevec iz tega upravičeno sklepa, da so metafizične kategorije »izgubile svojo čisto filozofsko funkcijo« in da zato, ker je metafizično izhodišče simbolizma »nenehoma izpostavljeno antimetafizičnim sunkom in 'degeneraciji', ne more simbolizem pri Cankarju nikdar ohraniti svojega metafizičnega vira« (Pirjevec 1964, 395 in 411).⁶

Še dva zgleda. Cankar ob branju Maeterlinckove zbirke esejev *Le trésor des humbles* zapiše, da ob teh razmišljanjih »obide človeka nekak svet, blag čut, kakor bi v svoji nesreči in osamelosti gledal najjasnejšo, najlepšo srečo tam kje daleč v meglenem temnem svetu«, kar je, kot pravi Janko Kos, sploh njegova »prva formulacija hrepenenja« (J. Kos 1956, 507). V eseju *Almanahovci* iz leta 1901 pa beremo (ZD XXIV, 98):

In tam snuje duša svoj svet, iz lepih pravljic, iz mladostnih spominov, iz hrepenenja po neznani večni resnici.

Nazadnje navedeni par zgledov, v katerih je kot sedež hrepenenja predpostavljena človeška duša, govori o tem, da se ta v hrepenenju zazira v nedoločni nekje. Vendar ta nekje spet nima statusa platonistične (meta)-ontološke resničnosti, ampak se vzpostavlja prav kot lastni »svet« duše, ki ga iz nedoločnosti potegujejo in izgrajujejo sanje. Za takšno delo sanj, ki imajo za gradivo »mladostne spomine« in »pravljice«, pa bi mnogo zgledov lahko našli pri Cankarjevih hrepenelskih likih.

Vprašanje o smislu hrepenenja v Cankarjevi literaturi se tako čedalje bolj ostri, in sicer v vprašanje o tem, kaj je resničnost tega hrepenenja, če to ni več (meta)ontološka resničnost. To bo torej vprašanje o njegovem ontološkem smislu. A ker željska lestvica hrepenenja pri Cankarju sega od potrebe, ki jo je mogoče zadovoljiti, na primer potrebo lačnega po kruhu, do želje v pravem pomenu, ki ne najde potešitve v svetu, nas bo zanimal smisel hrepenenja prav kot takšne želje, o čemer govorijo tudi navedeni zgledi.

Pozornost ob tako izostrenem vprašanju vsekakor pritegne zapis Ivana Urbančiča o Cankarju z naslovom *Slovenska kultura in politika*. Urbančič, izhajajoč iz hrepenenja kot osredja Cankarjevega dela, na kratko interpretira dramo *Lepa Vida* in povest *Milan in Milena*, ki sta po njegovem Cankarjevi zadnji hrepenenjski deli. V njiju vidi uprizorjen padec hrepenenjskega ideala, ob katerem se ta ideal prikaže v svoji ničnosti, kar je delo ironije, v odlomku iz začetnega zapisa v *Podobe iz sanj* pa prepozna »obrat še skritega nihilizma ideala hrepenenja v ovedeni nihilizem padca ideala« (Urbančič 1996, 12). Vendar je Urbančičeva teza o cankarškem hrepenenju, bržkone tudi zaradi priložnostne narave zapisa, zgolj navržena, postavljena na Cankarjev literarni tekst z močno, celo premočno podporo Nietzschejeve misli in brez prave opore v literarnih tekstih samih.

Nasprotno daje dober namig, kako razbrati smisel hrepenenja v Cankarjevi literaturi, razprava Matevža Kosa *Kako brati Kosovela?*. Kos bere Kosovelovo pesništvo iz zastavka »lepe duše«, kot ga opredeljujejo nje-

govori obpesniški zapisi, in ustroj takšne duše osvetli s Heglovo analizo, namenjeno lepi duši v *Vorlesungen über die Ästhetik*. Svojo interpretativno odločitev duhovito pojasni s tem, da Kosovel ni poznal Hegla, da pa je »Hegel (1770–1831) poznal Kosovela (1904–1926), in sicer do te mere, koliko je za Kosovelovo poezijo še zmeraj konstitutiven horizont romantizma oziroma romantične subjektivnosti« (M. Kos 1997, 147).

Podobno – in še prej – velja za Cankarja. V ogledalu Heglove spekulacije se, vnaprej uzrto v svoji strukturi, zrcali tudi hrepenenje, na kakršno naletimo v Cankarjevih proznih, dramskih in esejističnih tekstih. Kajti Kosovelova lepa duša ni nič drugega kakor dedič cankarskega hrepenenja, kot to, denimo, priča zapis z naslovom *Lepa Vida*, v katerem Kosovel govori o »lepi duši, ki razume zakone lepote« oziroma o »duši, ki hrepeni po lepoti in sreči« (ZD III/1, 136). Kosovelov primer predvsem priča o tem, da je cankarsko hrepenenje postalo paradigma v slovenski literaturi, Kosova interpretacija Kosovelovega cankarjanstva s Heglovo analizo lepe duše pa opozarja, da hrepenenje kot njegovo jedro spada v dogajanje novoveškega (romantičnega) subjektivizma, še več, da je njegov filozofsko nedisciplinirani, svobodomiselni odvod.

Heglova spekulativna filozofija je najveličastnejši odgovor na problem, ki je z vso silovitostjo izbruhnil na dan v času romantike – problem posredovanosti novega temelja, jazovskega subjekta. Ta problem je ostal nerešen pri Fichteju, ki je menil, da jaz postavlja jaz, hkrati pa tudi ne-jaz, »svet« (Fichte 1984, 92). Hegel ga v *Phänomenologie des Geistes* reši z razdelavo dialektičnega razvoja absolutnega duha, tj. uma, v absolutni subjekt: subjekt mora sam stopiti v resničnost, da bi si jo prisvojil in prišel do absolutne vednosti. Resničnost je subjektu vselej že dana skoz vednost v svojem nasebju (*Ansichsein*), ki mu na drugi strani ustreza subjektovo čisto zasebje (*Fürsichsein*). Da pa bi si resničnost vednostno prisvojil – torej ne le da bi vedel zanjo, ampak da bi jo spoznal –, se mora najprej sam povnanjiti, tj. odsvojiti (*entäussern*), se postaviti sebi nasproti in se v tej nasprotipostavljenosti narediti reč. Šele potem lahko v avto-refleksivnem aktu, aktu samozavedanja, ki sebe-nasprotipostavljenost spet zapogne nazaj v um, tudi resničnost potegne iz njenega nasebja oziroma nasprotipostavljenosti v pravo zasebje in jo postavi za sebe kot subjekt; ta šele tedaj postane tematski predmet njegovega védenja.

Lepa duša, ki jo Hegel obravnava v samostojnem poglavju z naslovom »Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung«, pri tem ni nič drugega kakor spodrselj pri vzpostavitvi subjekta, napaka, ki se pojavi pri (samo)posredovanju subjekta z resničnostjo. Lepa duša je zavest, ki ni zmožna stopiti v resničnost, ker ji »manjka moč odsvojitve [*Entäusserung*], sila narediti se za reč in prenašati bit«⁷ (Hegel 1998, 334). Dejanje, ki ga je zmožna, je »zgoľj sodba«, s katero ostaja v nepovnanjenem zasebju, zato jo Hegel imenuje tudi »presojojajoča zavest« (n. d., 337 in 338).⁸

Hegel spet spregovori o lepi duši v *Vorlesungen über die Ästhetik*, in sicer v poglavju o ironiji, kjer je njegova obravnava izrecno kritično naperjena zoper Fichtejevo razumevanje neposredovane vzpostavitve jazovskega subjekta. V tej kritiki navsezadnje ugotovi, da je subjektov občutek

ničnosti celotne resničnosti nasledek ironije, kar pomeni, da je ironija negativna sodba. Vendar se ob takšni sodbi – in hkrati v nasprotju z njo – pojavlja tudi »želja [*Verlangen*] po resničnem in absolutnem«, tako da velja: lepodušnost (*Schönseligkeit*) lepe duše je prav hrepenenjskost (*Sehnsüchtigkeit*), »kopnenje [*Sehnen*] pa je samo občutje ničnosti praznega ničevega subjekta« (Hegel 1992, 96). Če se torej lepa duša ne spusti v resničnost, ampak jo le zanika v sodbi in s tem sama ostane prazna, potem hrepenenje, ki je za Hegla občutena ničnost lepe duše in v tem občutju tudi že hotenje nečesa neničnega, resničnega, vsekakor izhaja iz izničenja celotne resničnosti.

Po drugi strani Cankar hrepenenja seveda ne tematizira filozofsko glede na vzpostavitev subjekta in njegovo razmerje do resničnosti.⁹ A čeprav Cankarjeva tematizacija ni zastavljena v strogo filozofski ontološki pojmovnosti (z »bitjo«, »bivajočim« itn.), se hrepenenje, in sicer tisto, ki je na željenski lestvici najvišje, pri njem pogosto upripoveduje v zvezi z življenjem. In to ni nepomenljivo: upripovedenje hrepenenja, ki se v Cankarjevi prozi vedno znova godi v zvišani poetični dikciji, je zastoj v epskem toku pripovedi vzdolž dogodka, s tem da ima življenje v tej zvezi vselej predfilozofski smisel biti. To pa je tisti bogati smisel, iz katerega črpa tudi filozofska pojmovnost; pomislimo samo na 582. fragment Nietzschejeve posmrtna zbirke fragmentov *Wille zur Macht*: »Bit – o tem nimamo nobene druge predstave kakor 'življenje'« (Nietzsche 1991, 330).

Predfilozofsko stanje misli, razvito kvečjemu v filozofičnost, opredeljuje cankarško hrepenenje kot obliko svobodomiselnosti, ki se kot filozofsko nedosledna samoutemeljevalna miselnost v literaturi utegne pojaviti celo prej kakor korenito mišljenje. To je tedaj hrepenenje ljudi, ki »sanjajo o nekem drugem življenju« (*Romantične duše*, ZD III, 76), hrepenenje po »čisto novem življenju« (*Na klancu*, ZD X, 57) ali, na kratko, po »novem življenju« (*Novo življenje*, ZD XVII, 9). In kakšna je njegova ontološka struktura?

Hrepenenje je pri Cankarju tista vzgibanost duše, v kateri se giblje celotna duševnost, in ima kot temeljni človeški psihizem *ontološko vrednost*. V platonizmu je tisto, k čemur se duša giblje, isto kot ono, od česar je vzgibavana – in ima značaj edino Resničnega. Za cankarško hrepenenje, ki spada v dogajanje novoveškega subjektivizma, pa Resničnega ni. Hrepenenje sicer ni neposredovana vzgibanost, vzgibanost od samega sebe, nasprotno: vzgibavano je od resničnosti, »zunanjega sveta«, vendar temu svetu prav v svojem gibanju odvzame značaj resničnosti. Kot *strukturni moment* hrepenenja pri tem nastopa sodba, ki ima na subjektivni ravni, kot to pokaže Heglovo vnaprejšnje spekulativno prepoznanje strukture tega hrepenenja, ontološki učinek: prav sodba, ki jo nad svetom da duša, svetu odvzame značaj resničnosti, se pravi tega, kar resnično je, ter ga naredi za ničnega, in prav s takšno izničitveno sodbo se hrepenenje giblje k nečemu drugemu, nedoločenemu. V hrepenenju se duša sicer hoče izpolniti z nečim drugim resničnim, vendar je hrepenenje zaradi izničitvene sodbe gibanje zanikajočega »ne« od zanikane resničnosti, tj. nerresničnosti, k nečemu-*ne*-več-takemu. Hrepenenje k tistemu nedoločnemu, ki obeta izpolnitev, je samo določeno s to negacijo.

S svetom vred tako postane nična tudi »bit«, življenje kot to, za kar hrepenelcu navsezadnje vselej zares gre: življenje kot biti-v-svetu pomeni biti »v blatu«, se glasi pri Cankarju pogosta metafora. Življenje, ki ni več tako kot tukaj, je onstran tega življenja, prav glede nanj se imenuje (in v tem imenovanju se ohranja zanikanje) »drugo« ali »novo življenje«. Formalno gledano je torej gibanje hrepenenja, kolikor v sodbi niči svet in življenje v njem, negativno, toda kolikor v svoji odvrnjenosti od sveta čez to življenje postavlja drugo življenje, je transcendentno, presežno – gibanje negativne transcendence. Pri tem drugo življenje ni nič drugega kakor delo sanj, saj ga kot edino resnično ustvarjajo sanje iz gradiva v sodbi izničene ga življenja. Cankarjev zapis iz leta 1903, denimo, se glasi:

Samo v sanjah, samo v tistem otroškem hrepenenju je resnica in življenje ...¹⁰

Hrepenenje je torej dejansko ontološko *prazno*: v gibanju preseganja z delom sanj navsezadnje za resnično postavi izsanjano življenje na podlagi sodbene negacije življenja samega. Po Heglu je za lepo dušo kot preso-jajočo zavest, za razloček od delujoče, značilno, da zgolj sodi in ne more prenašati (*ertragen*) biti. To pomeni, da si hrepenenje, če ga od začetka strukturira edinole dejavnost izničujočega sojenja, v svoje presežno gibanje ne more naložiti biti in ne more postati njen nosilec; kar prenese iz takšne negacije, ni bit. Zato hrepenenje kot psihizem z ontološkim dosegom, ki s sodbo niči, tj. odvzema bit, vtem ne daje biti; presežek gibanja, ki ne presega iz Resničnega, iz tistega, kar je, ampak iz tega, kar samo izničuje v ne-resnično, ni bit. Izsanjano življenje je prazno biti. Resničnost hrepenenja je ontološko prazna.

Hrepenenje kot vzgibanost od sveta vzgibava trpljenje v svetu, s tem da je kolikšnost hrepenenja odvisna od kolikšnosti trpljenja; trpljenje in hrepenenje sta sorazmerni, s tem da je hrepenenje toliko močnejše, kolikor večje je trpljenje. Vendar trpljenja v svetu, ki daje mero gibanju hrepenenja, natančneje, ki temu gibanju daje zagon v odvrnjenost od sveta, Cankarjevemu hrepenelskemu liku ne prizadeva izvorna krivičnost njegovega lastnega dejanja, ampak krivda izhaja od drugih. Tu se postavljajo vprašanja, ki presegajo okvir te obravnave: ali niso hrepenelski liki pri Cankarju – če že ne skraja, pa vsaj od časa do časa – pasivni, tako da hrepenenje nastopa kot zastoj v njihovem delovanju? Ali ni tako, da sami, kolikor bolj hrepenijo, toliko manj posegajo v svet in so v skrajnem primeru »onkraj življenja«? Ali ne velja, da ti liki za svoje trpljenje tudi niso krivi (bili so »čisti in so živeli onkraj življenja«, je, denimo, rečeno v *Hiši Marije Pomočnice* [ZD XI, 82])?

Kakor koli že, Pirjevčeva trditev, da Cankarjevo »zanikanje življenja ... ni metafizične, marveč izrazito moralno etične narave« (Pirjevec 1964, 396), ne drži povsem. Kajti ontološka sodba duše nad svetom je implicitna, zvita v naborek Cankarjevega (literarnega) teksta (ki nam ga je pomagala odgubati Heglova analiza lepe duše). Zato pa je po drugi strani moralna sodba nad njim lahko in po navadi tudi je izrecna – in tedaj zбоде v oči.

Izrekanje moralne sodbe nad svetom temelji v prepoznanju njegove krivičnosti, se pravi krivde za trpljenje, s tem da svet, ki duši prizadeva

trpljenje, v njenem hrepenenju kot negativnem gibanju preseganja vselej zadene tudi ontološka sodba. In pri tem je izrekanje moralne sodbe celo bolj stvar pripovedovalca kot stvar lika. Na spremljavo takšne sodbe bržkone misli Josip Vidmar, ko pravi, da se v Cankarjevi literaturi izraža »neka nestrpna užaljenost zaradi brezobzirnosti življenja do tega mesečnika, ki tava po njegovih trdih potih«, ta užaljenost pa »dela Cankarja samega krivičnega do življenja« (Vidmar 1931, 475–476). Moralno je obsojeno vsakdanje življenje, ki ga Cankar po Vidmarjevi sodbi nepravilno zamenjuje z družbo, se pravi svet, dojet v razsežnosti izvirne družbenosti drugih, še več, celo v razsežnosti družbenega reda; to se zgodi na primer v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica* in v Cankarjevih neliterarnih spisih iz »socialdemokratskega« obdobja, v katerih je ubeseditel svoj družbeni nazor.

Vendar je oznaka, da je ta povest »svetovno-mogočna prepesnitev Marxovega komunističnega manifesta« (Priatelj 1952, 571), zgrešena prav tako kot razlaga te povesti, ki jo je na Priatelja kot poroka za neideološko branje oprl Bratko Kreft (prim. Kreft 1969). Kreftova razlaga temelji na enačenju lika z avtorjem, Jernejevih besed o krivičnosti družbenega in Božjega reda s Cankarjevim mišljenjem, Jernejeve odločitve, da vzame pravico v svoje roke, s Cankarjevim spoznanjem. Toda povest se končuje s pripovedovalčevim vzklikom (ZD XVI, 72):

Tako se je zgodilo na Betajnovi, Bog se usmili Jerneja in njegovih sodnikov in vseh grešnih ljudi!

Odrpito je, ali pripovedovalec kliče Božje usmiljenje nad Jerneja le zaradi njegovega nasilnega upornega dejanja ali pa zato, ker »Tako se je zgodilo...« zajema tudi besede in odločitve, s katero je Jernej zanikal Božjo pravičnost (in, zajemajoč vse to, pomeni izneverjenje hrepenenju). Kajti Bog se v Cankarjevi literaturi pojavlja kot pravični Bog (prim. J. Kos 1984, 1111 isl.) in nadrobnejša raziskava bi morda spet pokazala, da gre tedaj, kadar je pri Cankarju o Bogu rečeno, da je krivičen, za izjavo lika ali kvečjemu za pripovedovalčev doživljeni govor.

Kakšno vlogo ima torej v Cankarjevi literaturi pravični Bog, Božja pravičnost oziroma pravična Božja sodba glede na to, da je osrednje gibalno te literature hrepenenje, to pa zajema ontološko sodbo in v pripovedi priklicuje izrecno moralno sodbo?

Črtica *Kristusova procesija*: eshatologizacija ontološke sodbe hrepenenja

Črtico *Kristusova procesija* je Cankar prvič objavil leta 1907 v prilogi Rdečega prapora. Naslednje leto jo je nekoliko spremenjeno postavil na čelo zbirke črtic *Za križem*, ki jo večinoma sestavljajo zgodbe češkega delavstva na Dunaju; naslov *Na Golgato*, ki si ga je v tej zbirki zamislil zanj, je opustil. Prva različica črtice se glasi:

Ko je bil Kristus star dvanajst let, mu je sešla Marija haljo iz rdečega sukna: iz enega kosa je bila šita in rokavi so bili tako široki, da se je razgalila roka do

ramen, kadar je pridigal; ta halja je rasla s Kristusom, šla je z njim na Oljsko goro in na Golgato ...

Gospodov dan je bil; puhtelo je iz razoranih njiv, črešnje so cvetele na vrtu in breskve v vinogradih. Na cesti se je prikazal tujec, bos in gologlav; oblečen je bil v rdečo haljo, ki mu je segala do nog; svetli lasje so mu padali na rame, v tla je bil uprt njegov pogled.

Prišel mu je naproti otrok, mladoleten, v cunjje oblečen; na glavi je imel butaro drv in je jokal, ker je bil lačen.

»Kam, otrok, in zakaj jokaš?«

»Truden sem in lačen!« je rekel otrok.

»Odloži to butaro,« je rekel tujec, »in pojdi z menoj!«

Otrok je zvrnil butaro na cesto, prijel je tujca za roko in je šel z njim. Njegov drobni obraz se ni smejal prej nikoli, zdaj se je smejal; njegove plahe oči se niso svetile prej nikoli, zdaj so se svetile ...

In se je ozrl tujec po polju in je vprašal otroka:

»Čegavo je to polje?«

»To polje je gospodovo.«

»Kdo ga orje, kdo seje in kdo žanje?«

»Mi orjemo in sejemo, moj oče in moja mati in naši sosedje: gospod žanje!«

Ozrl se je tujec po polju, na desno stran se je ozrl in na levo, in takoj so usehnile vse bilke in je bila zemlja suha in nerodovitna.

In sta šla dalje.

Prišla jima je nasproti dolga vrsta ljudi; vsi so imeli cule v rokah in so gledali v tla. Moški in ženske, starci in otroci. Tudi otroci so bili tihi in so gledali v tla.

»Kam, ljudje božji?« je vprašal tujec.

In zapeli so vsi žalostno romarsko pesem.

»V Ameriko kruha iskat in zemlje in domovine!«

Tujec se je ozrl nanje, pogledal je vse po vrsti in nenadoma so se vsem zjasnili obrazi, ki niso bili prej nikoli jasni in veseli.

»Odložite cule in pojdite z menoj!« je rekel tujec.

In takoj so vsi zvrnili cule na cesto in so šli z njim.

Prišli so v vas, tako temno in žalostno, kakor da jo je bil Bog sam zapustil. Na pragih so stali ljudje, tihi in upognjeni; črni molki so rožljali med koščenimi prsti.

»Odložite molke!« je rekel tujec. »Tudi svete podobe obrnite in žegnančke izpraznite in pojdite z menoj!«

Ljudje so vrgli molke na cesto, obrnili so v zid svete podobe, izpraznili so žegnančke in so šli z njim.

Dolga procesija je bila, dolgo so romali. Pa so prišli do velike črne hiše s črnimi okni.

»Kdo domuje v tej hiši?« je vprašal tujec.

In so mu odgovorili:

»Tisti domujejo v tej hiši, ki nimajo ne doma, ne zemlje, ne domovine. Njih delo domuje tam, sami domujejo v bridkosti!«

Ozrl se je tujec in takoj so prišli do vseh steza in potov in kolovozov; trudni so bili in črni in žalostni; ko jih je osvetlil njegov pogled, so se nenadoma vzravnali; radost je zardela v njih obrazih, prišli so se za roke in so šli z njim.

»Kam?« so vprašali.

Tujec ni odgovoril; šel je pred njimi v dolgi rdeči halji, njegovi svetli lasje so vihrali v vetru.

Šli so in so prišli v kraj, ki ga Bog ni blagoslovil. Kakor v grob je bil pogreznjen, od vseh strani so strmele v grob visoke črne skale.

»Čegav je ta kraj?« je vprašal tujec.

»Ta kraj je gospodov!« je odgovoril otrok.

Ozrl se je tujec, na levo pogledal z žalostnimi očmi in na desno; in tedaj so se nenadoma odprle koče, plaho skrite pod skalami. In iz koč so prišli ljudje, upognjeni in trudni; sila jih je bilo, počrnela je dolina.

»Odkod ste vi, ljudje božji?« je vprašal tujec.

»Izpod zemlje!« so odgovorili. »Črno zlato kopljemo pod zemljo, črno zlato za gospoda!«

Tujec je nagnil glavo in šli so z njim; lahek je bil njih korak kakor nikoli poprej; oči so gorele, v zmagoslavju že, nič več v hrepenenju.

Šli so in dolga je bila procesija. Vila se je iz hriba v hrib, iz doline v dolino. Pod senco te dolge črne procesije, pod senco rdeče halje in vihrajočih las so čudežno umirala polja, so veneli travniki; doline so se vzdigale, padali so hribi.

»Kam?«

Tujec je šel, gledal je v tla in ni odgovoril.

Pa so prišli do hiše, ki je imela visok zvonik, in prišel jim je nasproti debel gospod v črni suknji. Debeli gospod je zardel v obraz in je vzdignil roke.

»Apage satanas! ... Stran odtod, antikrist, da ti ne pljunem v lica!«

Zgodilo se je, da je tujec vzdignil glavo in odprl temne oči. Debeli gospod v črni suknji je sklenil roke nad glavo, zgrudil se je na kolena in je skril obraz v prahu ...

V klanec so šli, zmirom višje; vsa pokrajina je bila pod njimi, jasno razgrnjena kakor na dlani. Pred njimi se je svetila dolga rdeča halja, svetli lasje so goreli v soncu.

»Kam?«

Tujec ni odgovoril. Ko je stopil na hrib, je nagnil glavo in je zakril obraz z obema rokama. Zakaj velika je bila bridkost v njegovem srcu.

»Ne ozrite se, vsi vi tisoči in milijoni, ki ste koprneli za menoj! Vsi vi ponižani in užaljeni, vsi vi usužnjeni in obremenjeni – zdaj, ko je vaš dan, pojte hozana in aleluja! Od bičanja in iz križanja, iz sramote in trpljenja je vzrasel vaš dan – pojte mu hozana in aleluja!«

Šel je pred njimi, visok in lep, v dolgi rdeči halji; in vsi so šli za njim, vsi ponižani in užaljeni, vsi usužnjeni in obremenjeni ...

Šli so v svetel dan, ko se je zgrnila za njimi nad Sodomo strašna noč, sodbe noč in obsodbe.

Šli so z njim, tisti, ponižani in teptani so šli z njim, ki jim je rekel:

»Božje kraljestvo je v vas!«

Pomembnejše spremembe v drugi različici črtice so: eshatološko intonirani *Auftakt* namesto apokrifnega legendnega drobca o nastanku Kristusove halje v uvodu; izpustitev odlomka o Kristusovem srečanju z debelim

gospodom, namesto katerega stoji stavek o vrnitvi bogastva v prekletstvo; »naš dan« namesto »vaš dan« v sklepnem Kristusovem govoru.

Črtico so večkrat interpretirali. Za Krefta, denimo, je programski uvod v povest *Hlapec Jernej in njegova pravica*, Cankarjevo »malo biblijo« (Kreft 1969, 117) socializma: Kristus v rdeči halji, ki se v črtici ves čas imenuje tujec,¹¹ naj bi namreč ne bil nič drugega kakor »glasnik socializma« (n. d., 96).¹²

Deloma polemično do Kreftove razlage in s poudarkom na krščanskosti Kristusovega socializma črtico obravnava Tomo Virk. Tako kot Kreft jo primerja z legendo o velikem inkvizitorju Dostojevskega in pokaže na Cankarjeve sposoje; osrednja med njimi je Kristusov pogled, »pogled ljubezni« (Virk 1982, 109), zaradi katerega naj rdeča barva Kristusove halje ne bi bila samo simbol socializma, ampak tudi krščanske ljubezni.

Celovita literarna razlaga bi seveda morala upoštevati paradokсно umeščenost legende v romanu *Bratje Karamazovi*. Ta mojstrovina o kristusovski svobodi na eni strani in prisili rimske Cerkve v zgodovini krščanstva na drugi je namreč v roman vložena kot pesnitev Ivana Karamazova; Ivan jo »s svojimi besedami« obnovi bratu Aljoši, zanj pa je to, kar je slišal, hvalnica Kristusu, ki jo je ustvaril človek brez vere v Boga (prim. Dostojevski 1976, 2, 65 in 68). Pretežni del legende sicer sestavlja samogovor, ki ga spodbudi Kristusov nenadni prihod v inkvizicijsko srednjeveško Španijo: to je samogovor velikega inkvizitorja, ki ni samo govor samemu sebi, ampak tudi govor Kristusu o nujnosti poprave njegovega dejanja, dejanja svobode. Kot je pronicljivo ugotovil že Nikolaj Berdjajev, pa je umetniški učinek legende prav v tem, da je Kristus prikazan skrito, kot Resnica, ki molči, a »s svojim krotkim molčanjem deluje prepričljiveje in nas močneje prevzame kakor vsa moč razlogov velikega inkvizitorja« (Berdjajev 1981, 154).

Cankarjeva črtica se navezuje samo na prikaz Kristusovega prihoda v legendi o velikem inkvizitorju, iz katerega prevzame neustavljivo privlačni pogled molčečega Kristusa, ki mu iz oči kakor soncu vrejo žarki. Vendar se čas in namen prihoda spremenita. Ivan namreč pri Dostojevskem označi Kristusov prihod za vmesni prihod, prihod iz usmiljenja nad ljudstvom, ki je v stiski stoletja klicalo odrešenika: »O, to seveda ni bil tisti prihod, ko se bo po Svoji obljubi prikazal On na koncu dni v vsej nebeški slavi ...« (Dostojevski 1976, 2, 51) Nasprotno se pri Cankarju prvi stavek za uvodom, ki je v drugi različici črtice spremenjen, začneja takole: »Gospodov dan je bil ...«

O »Gospodovem dnevu« sicer govori več starozaveznih prerokov, pri katerih pomeni dan pravične Božje sodbe nad Izraelom in drugimi narodi (prim. *Am* 5,18, *Iz* 2,12 isl., *Sof* 1,14–18). Novozavezna pisma ga naoblašajo na Kristusov drugi prihod (prim. *1 Tes* 5,2, *2 Tes* 2,2, *2 Pt* 3,10), ko bo Kristus zgodovino pripeljal h koncu, ter ga preimenujejo tudi v »dan našega Gospoda Jezusa Kristusa« (*2 Kor* 1,14) in »dan Kristusa Jezusa« (*Flp* 1,6). V Novi zavezi Kristusov drugi prihod sledi vstajenju (prim. *Jn* 14,2–3), apostolski credo pa Kristusovo vstajenje in drugi prihod povezuje s sodbo, češ da bo Kristus »prišel soditi žive in mrtve«;

podlago za to daje Nova zaveza v Kristusovi napovedi lastnega prihoda in konca sveta (prim. Mt 24,4–14) ter tega, da bo tedaj zbral svoje izvoljene (prim. 24,31).

»Gospodov dan« je torej v Cankarjevi črtici Kristusov drugi prihod. Tega v drugi različici črtice pripravlja zaris eshatološkega prizorišča z napovedjo Kristusove sodbe, iz legendnega začetka prve različice, ki je v drugi izpuščen, pa je leta 1909 nastala samostojna *Legenda o Kristusovi suknji*. Ta nadaljuje novozavezno pripoved o delitvi Kristusovih oblačil in žrebanju za suknjo, ki je ostala cela (prim. Jn 19,23–24), s tem da je osrednja prvina tega nadaljevanja pravljico čudežna. Legenda namreč najprej ponovi legendni začetek *Kristusove procesije*, češ da je suknjo Jezusu iz rdečega sukna sešila Marija in da je rasla z njim, ter potem apokrifno prede naprej samo novozavezno pripoved: kdor dobi suknjo, je deležen tudi spoznanja, in Kristusovi dediči jo pozneje razrežejo ter si jo med seboj razdelijo. Ker pa so na suknji, ki jo je Marija sešila Jezusu v misli na njegovo trpljenje in smrt, ostale »Marijine solze in je ostala Jezusova kri« (ZD XVIII, 190), na sebi hrani znamenja Marijine in Jezusove darovanske ljubezni.

Suknja v *Legendi o Kristusovi suknji* s stopnjevanjem ljubezenskega izročanja od Marijinih solz k Jezusovi krvi postane ostalina, tako rekoč materialno izročilo ljubezni žrtvovanega; izpuščeni legendni zasnitek z začetka *Kristusove procesije* je v njej bržkone našel ustreznejšo razširitev. Vendar se sklep legende, ki poudarja iz trpljenja izvirajočo pravico in zmagoslavje (str. 191: »... da smo mi vsi, mi zmagovalci, ki smo trpeli zaradi pravice, nosili rdečo Kristovo suknjo«), ujema s sporočilom črtice o Kristusovem drugem prihodu.

V legendi o velikem inkvizitorju Kristus ves čas molči, z molkom pušča ljudem svobodo in ničesar ne spremeni glede na svoj prvi prihod, ampak le potrjuje besede velikega inkvizitorja o sebi kot prinašalcu svobode. Pri Cankarju, nasprotno, govori. To so kratki pozivi, podobni Kristusovim pozivom učencem in drugim ljudem v evangelijih, naj mu sledijo, in so namenjeni trpečemu ljudstvu (otroku, ljudem na polju, izseljencem na poti v Ameriko, rudarjem) oziroma, spet po Dostojevskem, »ponižanim in užaljenim«. Kristus je, tako kot pri Dostojevskem, takoj spoznan po pogledu, ki zbujata radost, tako da ljudstvo stopa za njim v procesijo. Vendar ta pogled pušča za seboj tudi opustošenje, usahle bilke in nerodovitno zemljo, kar je variacija na *Evangelij po Mateju* 21,18–19 (prim. še Mr 11,12–14.20–24: Jezus prekolne smokvino drevo, da se posuši).

V Cankarjevo pripoved o Kristusovem drugem prihodu so večinoma vklopljene prvine iz evangeljske pripovedi, čeprav je, denimo, sestavljena poved »doline so se vzdigale, padali so hribi« s strukturo antitetičnega paralelizma – raznovrstnih paralelizmov sicer mrgoli tako tu kakor tudi drugod v Cankarjevi literaturi – navezava na mesijansko prerokbo v *Izaiji* 40,4. Vendar se tistemu, kar je iz evangeljskega poročila o prvem prihodu uvrščeno v pripoved drugega prihoda, prav s to uvrstitvijo spremeni smisel. Kristusove besede ob prvem prihodu, pozivi ljudem, naj hodijo za njim, govori o bližini Božjega kraljestva in nujnosti spreobrnjenja, ki jih

sporočajo evangeliji – vse to se steka v en sam poziv, ki zahteva vse in hkrati pušča popolno svobodo odločitve. Pozivi, ponovljeni v prikazu drugega prihoda, pa so, najsi bodo besedno še tako podobni sporočenim evangeljskim, *beseda odločitve*, v kateri se izreka ločitev dobrih od slabih.

V tem, da se Kristus obrača na uboge, Cankar sicer samo sledi sinoptikom (prim. *Mt* 11,5; *Lk* 4,18). Vsi trije sinoptiki (prim. *Mt* 19,16–30; *Mr* 10,17–31; *Lk* 18,18–30) po drugi strani poročajo o Jezusovem srečanju z nekim premožnim človekom, ki je vse do tega srečanja izpolnjeval zapovedi postave, vendar zdaj ne more izpolniti Jezusove zahteve, naj postane popoln s tem, da razda premoženje ubogim in hodi za njim, ter kot razlog navajajo njegovo bogastvo. Jezus učencem pravi: »Laže gre kamela skozi šivankino uho, kakor bogataš pride v Božje kraljestvo« (*Mr* 10,25), nato pa, na njihovo – zlasti v *Evangeliju po Marku* poudarjeno osuplo – vprašanje, kdo se lahko reši, še, da je to, kar je pri ljudeh nemogoče, pri Bogu mogoče (prim. 10,28).

Odperto v teh zagonetnih besedah Božje modrosti nemara ni toliko to, ali tudi bogataš pride v Božje kraljestvo, ampak bolj, kako je pri Bogu mogoče, da pride: ali po milosti izbire, ki mu jo naklanja Bog, ali kljub temu, da tako korenito sam ni zmožen izbrati. Pri tem je v vsej svoji vprašljivosti odprta predvsem druga možnost: ali lahko pride v Božje kraljestvo, ne da bi razdal vse in s tem dejansko prenehal biti bogataš?

Cerkveno izročilo je odlomek že zgodaj razumelo tako, kot da Jezus bogatašu ne prepoveduje vstopa v Božje kraljestvo. Hieronim na primer pri svojih rimskih patricijskih prijateljih Pavli in Melaniji poveljuje odpoved bogastvu¹³ in hvali rimskega senatorja Pamahija, ki je svoj bogati dom spremenil v zavetišče za uboge, češ da je izbral »balzam usmiljenja«. ¹⁴ Toda ostrino izbire, pred katero bogataša postavljajo Jezusove besede iz navedenega odlomka, ublaži tako, da ob ta odlomek postavi tistega o Jezusovem srečanju s cestnarjem Zahejem, ki je pripravljen dati od svojega premoženja (*Lk* 19,10), in apostolov opomin, naj se bogataš ne zanaša na svoje premoženje (*1 Tim* 6,17). ¹⁵ Iz tega izhaja, prvič, da poglobljena ovira za vstop v Božje kraljestvo ni bogastvo samo, ampak človekovo razmerje do njega, če je namreč bogastvo za človeka *Grund*, premoženje kot eksistencialni temelj, in drugič, da imetje bogastva upravičuje dajanje od njega, razdajanje.

Poleg tega so v srednjem veku tudi absolutne zahteve Kristusovega govora na gori, med njimi zahtevo po odpovedi premoženju, tako na krščanskem Zahodu kakor Vzhodu šteli kot nezavezujoče za navadnega verujočega. Izpolnjevati jih je moral le asketski udejanjevalec evangeljske popolnosti, zlasti popolnosti uboštva in vzdržnosti, tako da so različnim možnostim odziva nanje ustrezale različne stopnje krščanske popolnosti. Nasprotno so protestanti te zahteve naobrnil na vse ljudi brez razlike, vendar jih niso razumeli kot zahteve po popolni odpovedi premoženju in poroki, ampak v tem smislu, da je v vsakdanje življenje, življenje v svetu, treba vnesti duha odpovedi in odvrtnosti od sveta (prim. Pelikan 1989, 156).

Za Jezusove besede o bogatašu in Božjem kraljestvu torej že v krščanskem izročilu obstajajo različne možnosti razlage. Toda po svoji

govorni naravnosti so svarilo (na primer v *Mr*: »Kako težko bodo tisti ... prišli«, »Laže gre kamela ...«), ne pa vnaprejšnja obsodba (»pri Bogu je vse mogoče«). Vrh tega premožni človek v prvem delu odlomka pri vseh treh sinoptikih brez kakršne koli Jezusove žal besede žalosten odide. V *Evangeliju po Marku* je predtem celo rečeno, da ga je Jezus »vzljudil« – in šele potem mu pove zahtevo. Zapletenost odlomka je v tem, da postavljena zahteva kljub svoji absolutnosti dopušča možnost izbire; mogoče je oditi od nje, tako kot v tem primeru, in se morda spet vrniti prednjo. Po drugi strani pa izhaja iz ljubezni, zato jo, ne da bi jo ljubezen razvezovala absolutne zahtevnosti nasproti človeku, na drugem koncu morda vendarle zadeva tisti »pri Bogu je vse mogoče«, po človeško nedoumljivo obilje Božje *agápe*.

Glede na to, da Kristus ob svojem prvem prihodu kliče pred svobodno odločitev tudi grešnike (cestinarja, vlačugo, razbojnika), zbode v oči, da ob drugem prihodu, kot ga podaja Cankarjeva črtica, v poslednječasno procesijo poziva samo uboge, »ponižane in užaljene« kot družbeno zapostavljeno ljudstvo. V prvi različici črtice, ki sem jo navedel, jim pride od hiše z visokim zvonikom nasproti tudi »debeli gospod v črni suknji«; v tem posrednem poimenovanju Kreft in Virk po pravici razbereta župnika, ki je hkrati bogataš, saj črna suknja lahko metonimično meri na duhovnika Kristusu odtujene Cerkve, naslednika pismoukov in farizejev iz evangelijev, debelost pa na bogastvo; v drugi različici, v kateri je odlo-mek izpuščen, namreč namesto njega stoji stavek o bogastvu. Toda: Kristus tega gospoda ne pozove k spreobrnjenju. Še več, sploh ga ne pozove, ampak ga prekolne z »Apaga satanas!«.

V prvi različici je torej kot nasprotje Kristusovemu pozivu ubogim izrecno poudarjeno prekletje gospoda, ki je verjetno farizejski duhovnik bogataš, druga različica pa to očitno in preočitno, deklarativno nasprotje izpušča, čeprav lik Kristusa v poglavitnem ostaja nespremenjen. Kajti Kristus *ne daje na izbiro*, in tudi ne vsem brez razlike (ne tudi, tako kot v evangelijih, postavo izpolnjujočemu bogatašu in, navsezadnje, celo protipostavno ravnajočemu hudodelcu), ampak je s pozivom *že izbral* svoje. Ponovitev poziva, ki le rahlo variira evangeljsko besedo, v ponovljeno vpisuje razliko, vidno prav z literarnega gledišča: spremenjeni smisel poziva ni toliko posledica spremenjenih besed v pozivu samem, ampak bolj zarisa drugega, eshatološkega prizorišča in predvsem okrnitve naslovnika. Kristusov *poziv* je izrečen *kot sodba*. Njegova rdeča halja pri tem resda spominja na Cezarjev škrlatni plašč, ki se v legendi o velikem inkvizitorju pojavlja kot znamenje svetne oblasti, katere skušnjavi se je uklonila rimska Cerkev (prim. Dostojevski 1976, 2, 62), vendar je prej kakor simbol socializma ali evangeljske ljubezni *insignium* eshatološke sodne oblasti.

Kristus v sklepnem nagovoru ljudstva, ki ga je pozval, imenuje Gospodov dan »vaš dan« (v prvi različici) oziroma »naš dan« (v drugi), oboje pa je mogoče razbrati ne le kot oznanjenje nove občestvenosti, skupnosti pozvanih z njim, ampak kot spričevalo velike medsebojne zaupnosti, intimnosti, notrinske povezanosti. Kristusov stavek, ki, navezujoč se na ta nagovor, sklepa črtico, se emfatično glasi: »Božje kraljestvo je v vas!«

Stavek besedo za besedo ponavlja *Evangelij po Luku* 17,21: ... *hē basileía tou theou entōs hymōn estin*. V novem slovenskem prevodu je zveza *entōs hymōn* (Lk 17,21) prevedena z »med vami« in v opombi navedena različica »v vas«, se pravi »v notranjosti«. Nekdanji avtoritativni prevodi imajo vsi po vrsti to različico: Vulgata *intra vos*, Luther *inwendig in euch* in King James Version *within you*, čeprav je bila v Revised Standard Version kmalu popravljena v *in the midst of you*; pri nas Dalmatin s »snotraj u'vas« sledi Luthru, to ubesedenje pa ohranjajo tudi katoliški prevodi, narejeni po Vulgati, na primer v Cankarjevem času avtoritativna Wolfova Biblija z »znotrej v vas«. Nasprotno se sodobna eksegeza glede na to, da predlog *entōs* lahko pomeni »v« ali »med«, »na sredi med« v smislu tega, kar je notri, na primer v skodelici, raje odloča za *lectio difficilior*: branja »v vas« ne izključuje, a se raje odloča za drugo branje,¹⁶ pri čemer je takšno odločitev mogoče utemeljiti s tem, da Kristus tu meri na samega sebe, ki se je kot Božji Sin ali, z besedami *Evangelija po Janezu*, kot učlovečeni Logos pojavil v svetu in je zdaj *med* njimi.

Nedvomno je zanimivo, da je apokrifni gnostični *Evangelij po Tomažu*, ki je pravzaprav zbirka stoštirinajstih Kristusovih logionov in je nastal okrog leta 200, rabil kot vir tako za tega kakor za mnoge druge Kristusove izreke v *Evangeliju po Mateju* in *Evangeliju po Luku*¹⁷ in da Božje kraljestvo postavlja *znotraj* in *zunaj*; kot pravi 3. logion, »je znotraj vas in zunaj vas«¹⁸. Božje kraljestvo se v drugih logionih sicer isti z Božjo lučjo v človeku, ta luč ali njena iskra pa je v gnosticizmu nasploh prispodoba za človekovo najgloblje sebstvo, ki ni duša (*psyché*), ampak duh (*pneûma*), in se počelno razlikuje od snovi, prvine tega sveta; človek ima takšno iskro v sebi iz svoje božanske domovine in je po njej substancialno enak Božanstvu. A čeprav sodobna eksegeza opozarja na vzporedni logion iz apokrifnega evangelija, ne nakazuje možnosti, da bi šlo v kanoničnem evangeliju za polemiko z gnostično predstavo o Kristusu kot odrešeniku, ki človeka spominja na Božansko iskro v njegovi notranjosti in v njem budi *gnôsis*.

Kakor koli že, ko Cankar zapiše »v vas«, zvesto in upravičeno sledi tedaj merodajnemu slovensku prevodu Svetega pisma. Toda z *enakimi besedami* je svojstveno poudarjena *notranjost*. Kristus pri Cankarju izreka intimno občestvenost s »ponižanimi in užaljenimi«, občestvo v notranjosti. Na svet, ki ga procesija pušča za seboj »v sodbe noči in obsodbe«, se ozira z bridkostjo, kar je znamenje bližine z ljudstvom, ki je v trpljenju živelo v tem svetu. Z vabilom v »vaš/naš dan« pa se hkrati obrača na tiste, ki »ste koprnili«, in tako potrjuje prav notranjost, dušo, vzgibavano s hrepenenjem, kot mesto rešitve, ki je vzdržalo do drugega prihoda: Božje kraljestvo je bilo zaslužno »v vas«. »Upajte, koprneče oči!« je rečeno v uvodu druge različice (ZD XVII, 115) in potem, proti koncu: »oči so gorele – v zmagoslavju že, ne več v koprnjenju« (ZD XVII, 118; prva različica: »v hrepenjenju«).

Tekst tu z različnimi, a istosmiselno naravnanimi besedami – »upanje«, »koprnjenje«, »hrepenenje« – v obeh različicah govori o izpolnitvi v zmagoslavju. Lahko bi torej rekli, da tej črtici zato, ker na prizorišču Kristusovega drugega prihoda predvaja izpolnitev hrepenenja, pripada

posebno mesto v Cankarjevem opusu: hrepenenje se prav v eshatološki sodbi izpolnjuje kot zmagoslavje. Toda ali se s tem spremeni smisel hrepenenja samega? Ali je hrepenenje v sprepletu istosmiselnih besed upovedano, denimo, v razsežnosti upanja, ki upa »proti upanju« (Rim 4,18), torej upa proti vsakemu človeškemu upanju, upa v nemogoče, v to, kar je mogoče edinole pri Bogu? Z drugimi besedami: po čem hrepeni, v kaj upa v eshatološki sodbi, ki mu prinaša zmagoslavno izpolnitev?

Tekst tu neposredno ne pove ničesar: množica »ponižanih in užaljenih«, teh, ki so hrepeneli, se samo radostno odziva Kristusovemu pozivu. Zdi pa se, da o tem govori posredno; Kristus, obračajoč se na ljudsko množico, pravi: »... milijoni, ki ste *koprneli z menoj* [podčrtal V. S.; prva različica: »za menoj«]!« In še: »... iz sramote in trpljenja je vzrasel vaš [druga različica: »naš«] dan ...« Intimnost, povezanost Kristusa s to množico v notranjosti tu, v sklepnem nagovoru druge različice, doseže vrhunec: podčrtane besede Kristusa približajo »ponižanim in užaljenim« v njihovem hrepenenju tako, da se zabriše jasna meja med objektom in subjektom hrepenenja, se pravi med Kristusom kot predmetom njihovega hrepenenja in Kristusom kot hrepenelcem, s katerim so skupaj hrepeneli oni. Sprememba »vašega« v »naš dan« vzpostavlja bližino, še več, pomešamo istost njega ter »ponižanih in užaljenih« prav v hrepenenju, pri čemer eshatološka sodba tega dne, ki je izšel iz trpljenja, pripade iz trpljenja vzgibavanemu hrepenenju samemu. Kristus sodi v skladu s hrepenenjem: njegov poziv daje prav družbeno zapostavljenim ljudem *kot* trpečenju in hrepeničnemu ljudstvu, naznanja zmagoslavje njegovega hrepenenja – in še več, na čelu procesije kot hrepenelec, ne kot cilj hrepenenja, daje hrepenenju prosto pot.

Zato se hrepenenje glede na smisel, ki ga je imelo v Cankarjevem (literarnem) tekstu, v *Kristusovi procesiji* ne spremeni: hrepenenje je hrepenenje po »večni radosti«, po »življenju«, kot je rečeno v uvodu druge različice (ZD XVII, 115), toda to življenje se odpira v Kristusovi sodbi, ki ni nič drugega kot sodba hrepenenja samega. »Onstran življenja« je vendarle tostran tega, kar je mogoče samo pri Bogu, ni življenje z meta-ontološkim pre-bitkom, ampak je iz-hrepenelo od hrepenenja samega.

Odgovor na vprašanje o pravični Božji sodbi, kot nam ga daje razbrati Cankarjeva črtica, torej je, da se v tej sodbi uveljavlja pravica hrepenenja po človeški meri: instanca Božje pravičnosti je izpostava hrepenenja, ki daje prav hrepenenju samemu in s tem le potrjuje njegovo pravico. Črtica predvsem prikazuje povnanja to, kar je bilo implicirano v naborku Cankarjevih tekstov – ontološko sodbo hrepenenja. To sodbo eshatologizira, jo prikaže *kot eshatološko sodbo* in na prizorišču Gospodovega dne predvaja tisto, kar je bilo v notranjosti ničeno, kot uresničeno: procesija pušča za seboj vso pokrajino uničeno.

Stópimo korak nazaj, in celotna podoba sodbe se bo pokazala za *Wunschbild*, željenjsko podobo, podobo, ki je zrasla iz hrepenenja. Kajti Cankar da Kristusu spregovoriti natanko to, kar ljudstvo pričakuje od njega, in tako Kristusu na jeziku nastane zrcalna slika človeškega hrepenenja.

Obrat smisla hrepenenja ob liku matere

Janko Kos v *Duhovni zgodovini Slovencev* prepozna prednika cankarskega hrepenenja v hrepenenju po idealu, ki ga je v svojem svetobolju ubesedoval že Josip Stritar. V hrepenenju, kot prihaja na plan v Cankarjevi osrednji pisateljski fazi od leta 1900 do leta 1910, se po Kosovi sodbi potrjuje romantična subjektivnost, in sicer tako, da je kot njegova nosilka po njem hkrati tudi opravičena. Sledi ugotovitev:

V zadnji fazi je Cankar to hrepenenje omejil, razgradil, predvsem pa notranje diferenciral s tem, da je njegov nosilec postal problematičen, obložen s krivdo in odprt za spokornost; hrepenenje v njem ostaja, vendar ne več kot znamenje njegove suverenosti, ampak kot pripravljenost za odpuščanje, milost in odrešenje, s čimer se hrepenenjska problematika vrašča v krščansko mistiko.

(J. Kos 1996, 129)

Ta ugotovitev je sad Kosovega dolgoletnega preučevanja Cankarjeve literature. V delu, v katerem je zapisana, ni podprta z interpretacijo teksta, saj bi takšna interpretacija bržkone prišla navzkriž z načinom pisanja, utemeljenim v sami zasnovi dela, namreč s širokopregledovalnim sinteti-ziranjem v duhovnozgodovinski perspektivi. Vendar jo zaradi pronicljivega uvida v dogajanje cankarskega hrepenenja jemljem kot napotilo za interpretacijo tekstnih zgledov iz Cankarjevih del, ki sledi (to bodo predvsem zgledi iz *Novega življenja*, *Moje njive* in *Podob iz sanj*, pri tem pa bo postavljena časovna meja, letnica 1910, ostala prehodna).

»Novo življenje«, ki stoji v naslovu Cankarjevega kratkega romana iz leta 1908, se v tekstu Nove zaveze pojavi samo enkrat, v sintagmi »pot novega življenja«¹⁹ (*Rim* 6,3), in ni posebej tematizirano, drugače kakor, denimo, »novi človek«, s katerim se sicer pogosto pojavlja v poznejši literaturi; vse druge pojavitve »novega življenja« v Novi zavezi se omejujejo na nadpise k posameznim delom apostolskih pisem, ki so, tako kot členitev njihovega teksta, poznejši urejevalski dodatek.

Zato je za Cankarja pomembno tematizacijo novega življenja spet mogoče najti šele pri Dostojevskem. Po Berdjajevu je Dostojevski od *Zapiskov iz podtalja* naprej več kot le psiholog, in sicer pnevmatolog, ki v svojih romanih prikazuje pot svobode v brezdanjosti vzviharjenega človeškega duha prav kot pot novega življenja. Novo življenje je pri tem lahko tematizirano v smislu potovanja po nasprotnih poteh, bodisi, kakor v *Besih*, kot »pot k človekobogu«, o katerem je nekoliko pozneje kot o nadčloveku govoril Nietzschejev Zaratustra, ali pa, kakor v romanih *Zločin in kazen* in *Bratje Karamazovi*, kot »pot k Bogočloveku«.²⁰ Toda ti poti se lahko tudi križata, tako da se potovanje po eni poti nadaljuje v potovanje po drugi.

Za Cankarja je odločilen smisel, ki ga novo življenje dobi v romanu *Zločin in kazen*, in sicer čisto na koncu, v »Epilogu«. Vstop oziroma »vstajenje v novo življenje« (Dostojevski 1997, 553) se tu izreka v zvezi z glavnim junakom Raskolnikovom, potem ko je ta z umorom starke, s katerim je skušal iti po poti človekoboga, duhovno ubil samega sebe. Vstajenje se zgodi, ko Raskolnikov sprejme ljubezen Sonje Marmela-

dove, katere globinska agapičnost pod vidikom potrpežljivosti (prim. *I Kor* 13,4) uvija vase njeno premo erotično razsežnost. Ta ljubezen je namreč v brezpogojnosti svoje agapične samodarovanjskosti zmožna potrpeti z združitvijo oziroma v erotičnem samozadržanju počakati z njo. Šele ko jo Raskolnikov sprejme, postane nov človek: ne človekobog, kar je zaman hotel postati, ampak novi človek pred Bogočlovekom. Prej se mu je po storjenem zločinu oglašala vest, ne da bi se ga kesal; kesal se je le oglašanja svoje vesti (prim. Virk 1997, 565), ki mu je preprečevalo, da bi postal človekobog. Navsezadnje pa postane drugačen novi človek, in sicer tedaj, ko se svoji vesti odzove, jo odgovorno privzame kot za-vest o grehu in se pokesa. Toda novo življenje od tod naprej bi že bilo »vsebina nove pripovedi« (Dostojevski 1997, 554), pred katero se roman Dostojevskega konča.

Sintagma »novo življenje« se, prav tako na koncu, pojavi tudi v Cankarjevi drami *Hlapci*, napisani leta 1909. Natančneje: šele ko je drama naslednje leto izšla v knjigi, je Cankar zadnjim Jermanovim besedam (ZD V, 65: »Slišala si! Duša, dekle, žena! Daj, da naju blagoslovi!«) v izvod, namenjen Lojzu Kraigherju, pripisal pomenljive besede, ki jih upošteva tudi poznejše izdaje:

... za novo življenje blagoslovi!²¹

»Novo življenje«, tu kot *postscriptum*, vnešen v natisnjeni tekst z roko, ni več delo sanj, izsanjana resničnost hrepenenja, ki je v različnih ube-sedenjih naravnost mrgoli v Cankarjevih (literarnih) tekstih.²² To pa tudi ni več v *Novem življenju*.

V tem romanu se kot hrepenenjski cilj glavnega junaka Grivarja sicer pojavlja od začetka, vendar na koncu, kjer obstane prav kot zadnja sin-tagma pripovedi (ZD XVII, 111: »Ob tisti uri je nastopil Grivar svoje novo življenje«), dejansko »stopi v ozadje vse, kar je doslej povezoval s pojmom novo življenje« (Bernik 1983, 215). Osrednji konflikt in hkrati pomembna novost tega Cankarjevega romana v primerjavi z njegovo zgodnejšo literaturo je v tem, da skuša glavni junak novo življenje, obenem ko ga sanja, tudi uresničiti, se pravi: novo življenje začeti kot *resnično* življenje. Vendar novo življenje skoz ves roman ostaja zaznamovano z ontološko prazno strukturo hrepenenja, ki izhaja iz trpljenja in je opravičeno po njem. Grivar namreč skuša v novem življenju preseči svoje nezadoščeno in tudi umetniško neizpolnjeno življenje, vendar se novo življenje sredi resničnosti vedno znova odmakne in pokaže zgolj kot željena podoba, delo sanj.²³

Pri tem je v romanu tako rekoč od začetka navzoče junakovo razmišljanje o grehu in kesanju. Toda prav eskapizem hrepenenja, prav izmikajoče se novo življenje kot njegov nenehno zaželeni in neizpolnjeni cilj, ne dovoljuje, da bi se greh in kesanje nehala vrteti drug okoli drugega in se v razmerju drug do drugega utrdila. V junakovem nenehnemu begu iz življenja v novo življenje sta utirjena v kolobarjenje: greh vodi prek kesanja v nov greh in spet novo kesanje. Tako se to kolobarjenje podaja skoz razmišljujoči govor, ki spremlja junakova dejanja v hrepenenju po novem življenju in hkratni nameri, da ga uresniči.

Da pa bi bilo mogoče vstopiti v resnično novo življenje, se mora hrepenenjsko sanjanje novega življenja končati. Grivarjeva zavest o grehu je bila prej ves čas posredovana skoz hrepenenje in v resnici otopljenja za drugega; vedno znova se mu je sicer za trenutek vračala kot za-vest o lastni krivici, vendar je ta za-vest po hrepenenju, po opravičenju hrepenenja v trpljenju, venomer spet postajala *brezvestna* zavest o neizpolnjenosti lastnega življenja. Zato Grivar občuti greh v vsej ostrini, mimo hrepenenja, kot od sebe neodvnljivo lastno krivdo do drugega šele ob ženini smrti. Novo življenje, o katerem govori konec romana, je v temelju zaznamovano prav z novo zavestjo o grehu: šele tedaj postane resnično življenje, morda, tako tu kakor tudi v *Hlapcih*, odkupljanje za greh.

Primerjava z Dostojevskim kaže, da v Cankarjevem romanu za nastanek zavesti o grehu ni potreben zločin, umor. V romanu Dostojevskega za-vest o grehu prinese privzetje vesti: to privzetje je odgovorni odgovor na oglašanje vesti, ki zločin, do katerega je pripeljalo preskušanje človeške svobode in ki je potem v spominu zbujal vest, šele pripozna kot greh, s čimer napoči kesanje. V Cankarjevem romanu pa je zavest sicer ves čas že tu, vendar mora biti vest v njej, v nenehno *zakrivani* zavesti, dvignjena v polno za-vest: šele takšno ozavedenje lastne krivde do drugega preseka opravičevalno nepreslednost hrepenenja. Šele hrepenenje, ki ni več opravičeno po trpljenju, pa po drugi strani lahko dobi smisel, kot ga ima hrepenenje v novozaveznem krščanstvu, in se drugače vpne v človeku kot bitju želje.

Zavest o grehu se pri Cankarju še poglobi: to ni le zavest o tem ali onem dejanju ali ravnanju, ki ga kdo hote ali nehote zagreši in z njim prizadene nekoga drugega, ampak zavest o njegovi neizbežnosti, o grešnosti kot človeški danosti. V tem pogledu odločilno vstopa v Cankarjevo literaturo Avguštín, ki ga je Cankar bral že v mladosti (prim. J. Kos 1956, 505).

Ta se v *Confessiones* s patosom korenitega spreobrnjenca, ki se je odvrnil od sveta in ljudi v svetu, pred Bogom izpoveduje o svojem življenju in med drugim pripoveduje tudi o mladostnih grehih. Vendar izpovedani greh ni v sorazmerju s storjenim dejanjem, še zlasti ne silovito samoobtoževanje s hudobijo zaradi kraje hrušk nekoč,²⁴ ki se vsaj za navadno presojo zdi izraz bolešno prenapete spreobrnjenčeve zavesti o nekdanji grešnosti. Poleg tega se s psihološkega stališča celo dozdeva, da je patos, ki se daje prepoznati v izrečeni nesorazmernosti med storjenim dejanjem in občutenim grehom, simptom duševne patologije in da bi zato lahko bil hvaležna iztočnica za psihoanalitično obravnavo.

Avguštín je prepoznavno navzoč že v Cankarjevi močno avtobiografski pripovedi o mladostnem grehu *Grešnik Lenart. Življenjepis otroka*, verjetno končani leta 1915, še bolj pa v ciklu črtic o materi z naslovom *Ob svetem grobu*, ki končuje zbirko črtic *Moja njiva*, večinoma nastalih med letoma 1910 in 1914. Naslov te zbirke morda izhaja od Prešerna²⁵ ali pa celo iz samih *Confessiones*; Avguštín namreč, izpovedujoč se pred Bogom, Boga imenuje »edini pravi in dobri Gospod tvoje njive – mojega srca« (Avrelj Avguštín 1978, 30). Vendar v Cankarjevo literaturo ne vstopa toliko skoz snov – kolikor je mladostni greh pri Cankarju, sicer prav tako kraja, opisan avtobiografsko²⁶ in mu v pripovedi vrh tega že v

pripovedovanem času sledi bolesten odziv –, ampak bolj skoz temeljni ton, v katerem je govorjena pripoved – skoz patos.

Páthos navadno pomeni občutje ali čustvo, ki ga zaradi delovanja nečesa utrpi duša. V grščini se različni dodatni pomeni te besede, kot so »bolečina«, »bolnost« in »trpljenje«, vselej tvorijo iz njenega izvirnega pasivnega smisla, »utrpevanja«, vendar s pomensko možnostjo vzvišene (prim. Auerbach, 1967, 161 isl.). Zato lahko patos, ton Avguštinovih *Confessiones*, v katerem je govorjeno izpovedujoče se oziranje nazaj na opuščeno preteklo življenje, po smislu razumemo kot *trpljenjsko vznesenost*. Ta pa izhaja iz tega, kar so iz pomenskih možnosti besede *pénthos*, ki je v Novi zavezi še pomensko neizostrena, razvili šele grški cerkveni očetje – iz skrušenosti, globoke žalosti nad lastno eksistenco, nad grešnostjo kot nepresegljivo človeško danostjo (prim. Hausherr 1944). Tu gre seveda za paradoks: *pénthos* ni gola, obupana, ob tla vržena in brezizhodno pritisnjena pobitost, ampak skrušenost, ki jo lahko do-seže le duhovno prebujeni človek. V duhovnosti očetov je to skrušenost tega, ki se v Novi zavezi imenuje *pneumatikós*, nad onim drugim, imenovanim *psychikós*, se pravi *skrušenost* duhovnega človeka *nad* lastnim bitjem, podvrženim strastem. Kajti človek se šele z duhovne ravni, ki jo je dosegel in s katere se prek svoje človeške življenjskosti in njene zemeljskosti zazira v nadzemljsko, lahko skrušeno ozre nase kot na strastno in s tem grešno živo bitje, kar kljub vsemu ostaja do konca življenja.²⁷

Patos ozrtja na lastno grešno eksistenco pride prek pripovedne perspektive, usmerjene iz pripovedovalčeve sedanjosti na doživljeni pretekli dogodek, še toliko bolj do izraza v črticah o materi iz *Moje njive*. Črtica *Greh*, denimo, ki je nastala že leta 1902 in je najzgodnejša izmed vseh v *Moji njivi*, kaže v primerjavi s predlogo, črtico *Njegova mati* iz leta 1898, pomemben premik pripovedne pozornosti z matere in njene poti v mesto (prim. ZD VI, 231–233) na sina in samo dejanje zatajitve (prim. ZD XXI, 251–253). Skupaj z nekaterimi drugimi, ki so bile napisane leta 1910 in pozneje in so ji šele dale ustrezen kontekst, daje zaznati globoko utemeljenost patosa, v katerem sicer tako rekoč skoz ves opus polje Cankarjev stavek. Patetika v teh črticah ni pretirano čustveno psihologiziranje in dlakocepsko moraliziranje, nasprotno: pisec Cankar, ki sicer velja za mojstra psihološkega realizma na Slovenskem, tu prebije psiho-logijo, pojasnjevanje dejanja iz duševnega nagiba, kolikor naj bi ta bil zadnji (smiselni in hkrati upravičujoči) *razlog* slehernega delovanja. V patosu se kot pripovedovalec ozira nase, na to in ono svoje hote ali celo nehoti storjeno dejanje, tako, da pri tem kaže na brezrazložno, neutemeljivo in zato tudi neodpravljlivo, že v »nedolžni« mladosti navzočo strastno človeško naravo, ki je vselej kriva in dela krivico.

Grešnost, neizbežna danost strastne narave, se najbolj pokaže tam, kjer ni nobenega razloga za greh, ob najbolj ljubljenem bitju, materi.²⁸ Pokaže se, denimo, v nenadnem otroškem sovraštvu do matere v *Svetem obhajilu* (prim. ZD XXI, 240) ali hudobiji do nje v *Skodelici kave* (prim. ZD XXI, 264). V pripovedi je sicer obakrat podan psihološki motiv – enkrat nenadni dvom v neizprosno pričakovanju lačnih otrok ob čedalje daljši materini odsotnosti, drugič razmišljenost mladega pisatelja ob pisanju –,

pa vendar ta motiv ne daje *zadostnega* razloga. Odziv na povod, ki ga pripovedovalec sam psihološko poda iz situacije, ostaja globoko neutemeljen, brezdanje iracionalen, in prav od tod raste v vzvišenost pripovedovalčev patos, trpljenjska vznesenost nad brezdanjo človeško krivičnostjo.

Posebnost pisca Cankarja je v tem, da preiskavo človeške grešnosti opravlja na samem sebi; zavest o grehu se pri njem uobličuje dobesedno kot zavest o *lastnem* grehu. V uvodnem odstavku črtice z naslovom *Črtice*, napisane leta 1914, za »očeta vseh novelistov« (ZD XXII, 198) razglasi Judo Iškarijota, kot iškarijotovsko izdajstvo pa označi tako imenovano »iskanje snovi«, zaradi katerega se novelist pritihotapi do človeškega srca, da bi razpolagal z njim. Te besede, ki prihajajo iz Cankarjevega preiskovanja lastnega srca, avguštinske »moje njive«, skorajda ne bi mogle slikoviteje kazati na katartično poračunavanje z lastnim pisateljevanjem, ki vodi v drugačen pisateljski položaj.

Tega Cankar doseže v zbirki črtic *Podobe iz sanj*, izdani leta 1917, in morda ne samo v tej, a v njej zagotovo. V nenaslovljenem uvodu beremo (ZD XXIII, 11):

Le tistemu, ki je bil neustrašen, zadnje resnice željan posegel v lastne globočine, le tistemu se razgrnejo vse prispodobe, se odpro katakombe v srcu brata.

Od tod preiskovanje človeškega srca, od tod »ekspresionistične« podobe človeške množice, podobe ljudi z razgaljenimi srci, izdrtimi iz prsi ali v odprtih, prosojnih telesih (ZD XXIII, 17, 58).

Kot izhodišče za razgrnitev teksta *Podob iz sanj*, ki je *textus* v pravem pomenu, tkanje z mnogoterim vlečenjem in spletnjem niti, pa nam bo rabil sklep črtice *Njena podoba*, prve v ciklu črtic o materi iz *Moje njive*. Pisec Cankar tu, tako kot v drugih črticah tega cikla, ob materinem liku upodablja svoj lastni lik in kot pripovedovalec sklene pripoved s tole upodobitvijo materinega predsmrtnega smehljaja, ki ga je – kot lik v pripovedi – prej zaman poskušal narisati po spominu (ZD XXI, 238):

Kakor da bi se v daljavi megle razmikale *pred mladim soncem, pred novim življenjem*: pokoj mi je segel v srce, malodušnost je izginila. Nikoli več nisem poizkušal, da bi narisal na papir, kar je bilo vtisnjeno v najgloblji in najsvetejši globočini mojega srca. V vsakem človeku je skrita *beseda, ki je ne more in ne sme izreči* in ki bo napisana morda šele ob smrtni uri na njegovih ustnicah. V vsakem človeku živi slika, ki je ne sme in ne more naslikati, če bi bil sam Lionardo in ki bo naslikana šele na mrtvem obrazu njegovem.

Ne vem, kam sem ga bil spravil in kje je zdaj tisti papir. V mojem srcu je *materina podoba* – lepota in blagost, kakor je *nikoli in nikjer nisem videl* in ki jo bodo živo ugledale šele moje umirajoče oči ... (Vse podčrtal V. S.)

Predpostavka razgrnitve, ki sledi, je, da je v navedenem odlomku ubesedeno doživljajsko jedro, v katerem se zasnavlja obrat smisla hrepenenja v Cankarjevi literaturi. Tekst tega odlomka se v skladu s tem kaže kot nekakšen zapredek, iz katerega Cankarjeva pripoved v gostem pletežu in prepletu razpreda prizore, motive in podobe v črticah *Podob iz sanj*.

Vzemimo najprej motiv neizgovorjene besede. Ta se v nenaslovljeni uvodni črtici ter v črticah *Edina beseda* in *Tisto vprašanje* spet pojavi kot beseda mrtvega človeka: v *Edini besedi* je to beseda, ki je prišla na ust-

nice umrle matere iz »čeznaturnega spoznanja« (ZD XXIII, 46), beseda, ki sprazni vse, kar je bilo v življenju govorjenega, a je živim pridržana, v *Tistem vprašanju* pa se razveže v govor, vendar le navidezni govor mrtvega človeka, ki se na koncu pripovedi pokaže za sanjski prenos – pripovedovalčevo lastno vprašanje, zaslišano iz mrtvečevih ust. To vprašanje vprašuje po smislu trpljenja in ostaja brez odgovora, toda v neodgovorjenosti, ki je čisto na koncu povsem izrecna v interpunkciji (ZD XXIII, 69: »... in vprašalo, v nebesa vzkliknilo je le moje izmučeno srce. –«), prihaja na plan pomemben premik: čeprav iz trpljenja še vedno izhaja človeški pasijon – pot po »klancu na Golgato«, če na ta pasijon naobrnem besede iz črtice *Naš laz* (ZD XXI, 275), spet ene iz sklepnega cikla *Moje njive* –, je trpljenje samo zaradi zavesti o človeški grešnosti izgubilo vnaprejšnjo pravico do odrešenja in s tem opravičevalno moč. Človek, ki je bil prej v hrepenenju opravičen po trpljenju, se zdaj ob poslednji sodbi, v njenem ogledalu, pred katerega je postavljen v črtici *Ogledalo*, imenuje »spaka«, »grešni človek« (ZD XXIII, 16, 17), ter je v črticah *Podob iz sanj*, ki slikajo prizore poslednje sodbe, zmeraj znova prikazan v strahu in grozi.

Drugi zgled za to, kako se v pripoved vpleta preiskovanje srca iz *Moje njive*, daje motiv materine podobe oziroma smehljaja. Nanj naletimo v obeh že omenjenih črticah, pa tudi v *Zaklenjeni kamrici*. V tej črtici sicer ni govor o lastnem sebstvu, ampak o sebstvu vsakega človeka: v njem je, in sicer »v duše dnu« (ZD XXIII, 73), skrita kamrica. Vendar se Cankarjev govor, ki to podobje črpa morda še celo iz Maeterlincka, hkrati navezuje na tisto, kar je spravilo na plan preiskovanje *lastnega srca*, ne da bi zato prenehal biti govor o sleherniku: v kamrici je podoba, »spomin na en sam obraz, na eno besedo ... morda celo spomin na *en sam smehljaj*« (ZD XXIII, 74–75; podčrtal V. S.).

V isti črtici se pojavi podoba »bele roke« (74):

... ko duša klone ... se prikaže iz mrakov bela roka, se rahlo dotakne oči, da izpregledajo, in iz noči se izvije svetlo jutro, in brezna ni več ...

Pripoved podaja to roko kot metaforo za podobo oziroma spomin, zaklenjen v kamrici; njen *dotik daje gledati* očem iz teme brezna, videti iz stiske. Poleg tega se bela roka pojavi tudi v črtici na pasijonski motiv z naslovom *Četrta postaja*, tokrat kot prispodoba za Marijin pogled, namenjen Kristusu, ki pada pod križem: »Kakor seže bela roka v noč, je segel njen pogled do njega, se je iz jezera njenih oči prelilo sonce v sonce« in »ni bilo trpljenja več, ne trnjevega venca več, ne križa« (ZD XXIII, 89). Ne nazadnje pa je roka metonimično, prek dotika, navzoča že v črtici *V tujini* iz *Moje njive*, ki pripoveduje o Cankarjevi rešitvi pred samomorom²⁹ (ZD XXI, 272):

Milo in ljubo se je doteknilo moje rame; ozrl sem se in sem videl njen obraz [...] In vse je vzkipelo, vzplamenelo v meni k nebesom in k življenju.

Materina podoba, ki jo torej v enem tekstu predstavlja bela roka in se v drugem tekstu, tekstu črtice o Kristusovem križevem potu, spet prek bele roke pretke v materin pogled, je pomagalna, še več, rešilna podoba: na

pomoč pride v odločilnem trenutku *kakor roka*, ki da oporo. Vendar, kot rešilna, ni odrešilna; čeprav je podoba, ki v trenutku najhujše stiske da oporo, vendarle ni malik na oltarju srca, kot »sveta podoba« (Edina beseda, ZD XXIII, 45) vendarle ni tisto poslednje.

Naslednji zgled ponuja prispodoba »mladega sonca«. Že v *Njeni podobi* – ta črtica tako rekoč daje arhetip, podobo, ki vlada še naprej v *Podobah iz sanj* – prihaja materi neizgovorjena beseda, smehlaj na ustnice »v predsmrtnem spoznanju«, »kakor da bi se v daljavi megle razmikale pred mladim soncem, pred novim življenjem«. Prihaja ji torej od žarka mladega sonca, ki ga pripoved samorazlagalno podaja kot prispodobo za novo življenje, to pa znotraj prispodobe dobi novozaveznokrščanski smisel, smisel življenja po smrti, kolikor je v *Pismu Rimljanom* 6,4 rečeno, da »pot novega življenja« človeku odpira Kristusovo vstajenje od mrtvih.

V *Podobah iz sanj* je ta prispodoba potem izpredena v prispodobo »jutranje zarje«. V črtici *Edina beseda* je to sicer prispodoba za neizgovorjeno besedo samo (ZD XXIII, 46):

Slutil in občutil sem jo zdaleč, kakor sluti človek še za meglami jutranjo zarjo
...

Nasprotno pa v črtici *Veselejša pesem* stoji za to, na kar ta beseda, smehlaj ali podoba napotuje (ZD XXIII, 53):

Hitreje kakor jutranja zarja se je bližala nebeška luč, se je bližalo odrešenje in povelicanje.

Prispodoba za novo življenje je torej mlado življenje, prispodoba za odrešenje in povelicanje jutranja zarja, toda na oboje napotuje prav arhetip iz zapredka zgodnejšega teksta, ki se potem v tekstu *Podob iz sanj* razpreda v mnoge prispodobe – materina podoba.

O tej podobi Cankar kot pripovedovalec v *Njeni podobi* pravi, da je »nikoli in nikjer nisem videl«, kajti s še nikdar vidnim smehlajem na ustnicah jo posvečuje novo življenje. V črtici *Vrzdénec iz Podob iz sanj*, ki je motivno povsem sorodna tistim iz zadnjega cikla *Moje njive*, pa je rečeno (ZD XXIII, 95), da si človek

ustvari svetle sanje, brez katerih bi moral skopneti od vsega hudega. Najprej se mu zasveti odnekod ponižna lučka, spomin na nekaj milega, želja po nečem lepem, mehke, kar morda nikoli nikjer ni bilo in nikjer ni. (Podčrtal V. S.)

Čeprav gre obakrat za enako opredelitev – »kar ni bilo nikoli in nikjer« –, se v drugem primeru opredeljuje nekaj drugega. Kar se tu imenuje sanje-spomin-želja, je, z eno besedo, hrepenenje; to je hrepenenje, ki *želelno* presega življenje tako, da *spominsko* zajema iz njega in to *sanjsko* obdeluje. Sanje-spomin-želja, to je tu podano kot tisto, kar je materi pomagalo vztrajati v trpljenju, na njenem »klancu na Golgato« – prav kot hrepenenje v Cankarjevem romanu o materi *Na klancu*. V želji s sanjami obdelani spomin pa je tu tudi spomin, katerega predmet je *morda nekaj neresničnega*.

Po drugi strani o takšnem spominu pripoveduje črtica *Med zvezdami*,

le da gre tokrat za spomin Cankarja samega, namreč kot lika v pripovedi (ZD XXIII, 107–108):

Spreletelo me je vsega in globoko presunilo, kakor spomin na daljno mladost, na sveto Veliko noč, na nekaj neizmerno lepega, sladkega in vzvišenega, *kar morda nikoli resnično ni bilo*, temveč je živelo le v skritih, hrepenenja polnih sanjah mojega ponižnega srca. (Podčrtal V. S.)

Stavek je nadvse zapleten: govori namreč, če je to branje pravilno, o spominu kot hrepenenju, s tem da v povedi o spominu uporabi besedo »hrepenenje«; če pa je bilo moje branje tudi dovolj natančno, je tu ta beseda rabljena sploh edinkrat v *Podobah iz sanj*. Navedenemu stavku sledi stavek:

Oj tja bi, k njim, k tisočkrat blaženim, ki hité zdaj z lahkim korakom od zvezde do zvezde, da ne zamudé velikega blagoslova pred obličjem božjim med vsemi izvoljenimi in poveljčanimi!

Drugi stavek izraža hrepenenje, ne da bi ga imenoval z besedo: to je hrepenenje po blagoslovu življenja ob poslednji sodbi, o čemer proti koncu črtice, ko se ta ključni stavek ponovi, priča tudi pripovedovalčeva izpoved, da je »odrešenja željan« (110), kot predložek v njegovo ponovitev. Iz tega izhaja, da hrepenenji v sosledju stavkov nikakor nista ostro ločeni, denimo da bi bili zoperstavljeni v antitezi, nasprotno: prek »kakor«, ki hrepenenje kot »spomin« v prvem stavku primerjalno veže z neizrečenim, a z »Oj tja bi ...« vendarle izraženim hrepenenjem v drugem stavku, sta celo postavljeni v povsem nenavzkrižno razmerje podobnosti. Kljub temu gre za hrepenenji, ki sta si podobni le po naravnosti od tod-tja, ne pa tudi po smislu: za *hrepenenje po tem, kar je izsanjano iz življenja samega* in označeno kot morda neresnično na eni strani ter *hrepenenje po novem življenju*, življenju po smrti, na drugi.

Hrepenenje, ki ga Cankar vse do *Podob iz sanj* prikazuje kot življenjsko oporo in spodbudo svoje matere, v njih pa kot nekaj, kar samo utegne biti neresnično, zgolj izsanjano, je torej v temelju povezano z likom njenega življenja in se, spet v *Podobah iz sanj*, preobrne v hrepenenje po novem življenju spet prek njenega lika, podobe v smrti, kot je to prvič podano v *Njeni podobi iz Moje njive*. Ta lik zajema Cankarju lastno, dostopno mero tega, kar je resnično, oziroma tisto, na kar merijo besede iz črtice *Sence* (ZD XXIII, 48): »Doživljaji, ki so presegli mero, ostanejo za človeka brez pravega znamenja ...« To je torej *mera doživljaja*. Kajti kar v resnici je, kar je več kot le senca podobe in hkrati zunaj vsake mere, preogromno za človeka, lahko postane resnično šele v doživljaju.

Sicer je kot »podobe iz sanj« najdobesedneje izmed vseh treba razumeti prizore poslednje sodbe. Takšen prizor je v črticah *Obnemelost*, *Edina beseda* in *Med zvezdami* predstavljen kot pripovedovalčeve sanje ter v prvih dveh (prim. ZD XXIII, 36 in 47) celo vpeljan z obrazcem: »Zadnjič se mi je sanjalo ...« V črtici *Ogledalo* pa prizor poslednje sodbe okvirja pripoved, ki to, kar velja za resnično življenje, postavi pod vprašaj, češ ali življenje ni le sanje in ljudje le sence; življenje in ljudje so označeni tako še v črtici *Sence* (prim. ZD XXIII, 49), v kateri sicer ni

prizora poslednje sodbe, podobno pa tudi v črtici *V poletnem soncu* (prim. ZD XXIII, 80).

Življenje, ki velja za resnično, se pokaže kot sanje v luči mladega sonca, se pravi novega življenja in, navsezadnje, Življenja, ki je edino resnično.

V sklepni črtici *Podob iz sanj* z naslovom *Konec* govori s pripovedovalcem Smrt. Njen govor je apoteoza človeškega trpljenja, a kljub temu govorjen od drugod kakor, denimo, Kristusov v *Kristusovi procesiji*. Kompozicija pripovedi je mojstrska: pripovedovalec govori pripoved, hkrati pa je znotraj nje zapleten v dvogovor s Smrtjo, toda pri tem je prav on sam upripoveden kot tisti, ki se mu apoteoza govori; medtem trepeta »v svojem strahu in svoji ničevosti« (ZD XXIII, 119), z zavestjo o svoji človeški grešnosti, ne da bi imel v posesti smisel trpljenja. Smrt nastopa kot srednica med njim in Bogom, tako da pripoved poprime obliko iniciacije, v kateri navsezadnje šteje edinole to, kar resnično je. Še več: Smrt je »sodnica« (118), in sicer za smrt ali življenje. In ko pripovedovalec za pričo ob poslednji sodbi za materjo in domovino imenuje še Boga samega, torej brž ko se zanese le še na »Boga, ki je življenje«, kot je rečeno v črtici *Njen grob iz Moje njive* (ZD XXI, 281), dobi novo ime tudi Smrt: »Življenje, Mladost, Ljubezen« (ZD XXIII, 120). Črtica se s tem preime-
nujočim triimenovanjem sodnice Smrti končuje v sodbi za življenje.

Triimenovanje Smrti morda odmeva Kristusovo samopoimenovanje, kot je sporočeno v *Evangeliju po Janezu* 14,6: »Jaz sem pot, resnica in življenje.« Kristus je po tem samopoimenovanju pot, ki vodi v resnico in življenje (po smrti), oziroma pot, ki je resnica in (novo) življenje, vendar v trojicah iz Cankarjevega velikega finala – mati, domovina, Bog in Življenje, Mladost, Ljubezen – ni imenovan, vsaj ne izrecno. Zato pa je na prvem mestu imenovana mati, saj je njena podoba v smrti, rešilna kakor pogled matere za Kristusa v Cankarjevi različici evangelijskega pasijona, *mera doživljaja resničnega*: podoba, ki odseva obljubo novega življenja.

To nas vrača od zadnjega, finalnega prizora sodbe s sodnico Smrtjo nazaj k hrepenenju. Hrepenenje je tudi še v *Podobah iz sanj* upripovedeno kot hrepenenje po izsanjanem življenju. Vendar je upripovedeno tudi drugače. To je slej ko prej hrepenenje po novem življenju, življenju po smrti, zbujeno ob materini podobi v smrti, kot ga v prispodobi slika že *Njena podoba iz Moje njive*. Toda zdaj je zajeto v *polnem obratu smisla*.

Povzemimo: v njegovi moči ni več poslednja sodba, ampak se mu pred poslednjo sodbo pridružujejo strah, groza in občutek ničevosti; izhaja iz trpljenja, a nima več opravičenja v trpljenju; in, navsezadnje, to, kar velja za resnično, tako imenovano »resnično življenje«, v svoji naravnosti k onemu, kar je, preobrača v gole sanje.

Prva beseda hrepenenja in zadnja: življenje.

OPOMBE

¹ Marion obravnava preobrnitev grškega ontološkega pojma še v dveh drugih novozaveznih odlomkih (*1 Kor* 1,28 in *Lk* 15,12–13).

² Gorazd Kocijančič, *Uvod v Izbrane spise Maksima Spoznavalca* (v tisku).

³ Prim. geslo *Ibn Gabirol* Fredricka P. Bargebuhra v *The New Encyclopaedia Britannica* (1993, 220–221).

⁴ Navedeno po J. Kos 1956, 509.

⁵ Prim. n. d., 511–512.

⁶ Prim. tudi Paternu 1989, 98.

⁷ Za nemški izvirnik gl. Hegel 1970.

⁸ N. d., str. 337 in 338.

⁹ Po Pirjevcu so bili »Emersonovi eseji edini filozofski tekst, ki ga je zares podrobno preučil« (1964, 419).

¹⁰ Navedeno po J. Kos 1956, 511.

¹¹ O liku tujca pri Cankarju prim. zlasti zadnje poglavje »Tujec in njegova zvestoba« v Pirjevčevi knjigi *Ivan Cankar in evropska literatura* (str. 395–448).

¹² Prim. tudi zgodnejšo sodbo iz nazorsko nasprotnega tabora, sodbo Vence-slava Belèta, češ da ta tujec v resnici ni Kristus, ampak »poosebljeni socialni demokratizem« (1911, 325).

¹³ Prim. Hieronymus 1842, 481 isl. (45. pismo).

¹⁴ N. d., 642 (66. pismo).

¹⁵ Prim. n. d., 726 (79. pismo).

¹⁶ Prim. geslo *entós* v Bauerjevem *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (stolp. 533–534). Prim. tudi bogato bibliografijo novozaveznih komentarjev in nanje oprto razlago Josepha A. Fitzmyerja (1985, 1160–1162), po kateri je patristično branje »v vas« neustrezno zaradi dveh razlogov: ker se Kristus tu z odgovorom obrača na farizeje (hebr. *perušim* = ločeni, oddeljeni), ki so kot ena izmed judovskih »ločin«, držecha se mrtve črke postave, Kristusu nasprotujoča stranka in jih ta skupaj s pismouki imenuje tudi »pobeljeni grobovi« (*Mt* 23,27), in ker Božje kraljestvo v *Evangeliju po Luku* nikjer ne pomeni notranje človeške resničnosti, ampak meri na resničnost, ki prihaja od zunaj oziroma od zgoraj.

¹⁷ Celotni odlomek iz *Evangelija po Luku* 17,20–21, iz katerega je tudi v Cankarjevi črtici navedeni stavek, ima za vzporednico 113. logion *Evangelija po Tomažu*, v katerem med drugim najdemo Jezusove prilike oziroma izreke, znane iz kanoničnih evangelijev, na primer o sejalcu (9. logion), gorčičnem zrnu (20. logion), iveri in brunu v očesu (26. logion), o doma nesprejetem preroku (31. logion) itn. Gl. *Das Evangelium nach Thomas* v Weidinger 1991. Prim. tudi slovenski prevod izbranih logionov iz tega evangelija in komentar k njim, ki sta delo Marka Uršiča (1994, 26–36).

¹⁸ Navedeno po Uršič 1994, 28.

¹⁹ Neposredni kontekst te sintagme je po slovnični obliki namerni odvisnik, ki se navezuje na neposredno predtem izrečeno misel, da je Kristus vstal od mrtvih: ... *hoútós kai hemeís en kainóteti zoês peripatésomen*. Novi slovenski prevod je slovnično dosleden: »... da bi ... tudi mi stopili na pot novosti življenja.« Vendar vsi zgodnejši prevodi *kainótes zoês* (db. »novost življenja«) slovenijo z »novim življenjem«; v Wolfovi Bibliji, denimo, rabljeni še v Cankarjevem času, se namerni odvisnik izvirnika glasi: »... takó tudi mi v novim življenji hodimo.«

²⁰ Prim. Berdjajev 1981, 60, 64 in 163. O smislu novega življenja v teh dveh romanah Dostojevskega prim. tudi J. Kos 1984, 1110.

²¹ Prim. »Opombe k peti knjigi« v ZD V, 149.

²² O smislu »novega življenja« v *Hlapcih* prim. J. Kos 1968, 130–148, in Pirjevec 1968.

²³ Prim. večstransko hrepenenjsko sanjo v drugi polovici romana (ZD XVII, 92–94).

²⁴ Prim. 4. in 6. poglavje 2. knjige Avguštinovih *Izpovedi* (1978, 32–33 in 35–36).

²⁵ Prim. 4. sonet *Sonetnega venca* (ZD I, 140): »Srcé mi je postalo vrt in njiva ...«

²⁶ Vendar ne gre za enostavno odslikavo, saj sta v avtobiografski mreži pripovedi verjetno zajeta in med seboj prepletena dva dogodka iz Cankarjeve mladosti: dogodek v Ljudski kuhinji, dobrodelni ustanovi Luke Jerana, ki je opisan tudi v črtici *Zgodba o nepoštenosti* iz leta 1914, in dogodek v Tavčarjevi hiši. Prim. »Opombe k dvaindvajseti knjigi« v ZD XXII, 297–300.

²⁷ Ker *psyché* pri Pavlu ni nič takega kakor animalično počelo v človeku, ampak označuje specifično človeško naravno življenje, življenje zemeljskega človeka v celoti, hkrati tudi, kot pravi Rudolf Bultmann, velja (1977, 206): »*Psychikós ánthropos* ni človek, ki ima le vitalne potrebe, ampak človek, čigar življenjska usmeritev je omejena na zemeljsko (1 Kor 2,14).«

²⁸ Kot je ugotovil že Pirjevec, bi bilo v okviru freudovske psihoanalize kot izvorno instanco vesti pri Cankarju, nadjaz, prej kakor očeta mogoče obravnavati mater (prim. 1964, 437).

²⁹ Prim. opombo v ZD XXI, 327, češ da gre za ubesedenje Cankarjevega lastnega doživljanja na Dunaju.

BIBLIOGRAFIJA

- Auerbach, Erich: »Passio als Leidenschaft«. V: Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, ur. Fritz Schalk. Bern in München, Francke Verlag, 1967, str. 161–175.
- Avrelj Avguštin: *Izpovedi*, prevod Antona Sovreta priredil Kajetan Gantar. Celje, Mohorjeva družba, 1978.
- Bauer, Walter: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin, A. Töpelmann, 1958 (5., izboljšana in dopolnjena izdaja).
- Belè, Venceslav: »Jezus v poeziji«. V: Čas 5, 1911, št. 7–8, str. 300–348.
- Berdjajev, Nikolaj: *Duh Dostojevskog*, srb. prevod. Beograd, Niro »Književne novine«, 1981.
- Bernik, France: *Tipologija Cankarjeve proze*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1983.
- BibleWorks for Windows*, Ver. 2.3d (2200). Seattle, Washington, Hermeneutika Software, 1993 (z naslednjimi Biblijami: King James Version, American Standard Version, Revised Standard Version, Greek New Testament, Ralphe's Septuagint, BHS Hebrew Old Testament, Westminster BHS Old Testament, Latin Vulgate, Westminster Confession).
- Biblia* / dass ist die gantze Heilige Schrift Deudsch auff's new zugericht, prev. Martin Luther. Wittenberg 1545 (reprint München, dtv, 1974).
- Biblia* / tu je, vse Svetu pismu, Stariga inu Noviga testamenta, slovenski, tol-mazhena, skusi Jurja Dalmatina. Wittenberg 1584 (reprint Ljubljana, Mladinska knjiga, 1968).

- BULTMANN, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977 (7. izd.).
- CANKAR, Ivan: *Romantične duše*. V: Ivan Cankar, *Zbrano delo* (= ZD) III, ur. Dušan Moravec. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1967.
- CANKAR, Ivan: *Hlapci*. V: Ivan Cankar, ZD V, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1969.
- CANKAR, Ivan: *Lepa Vida*. V: Ivan Cankar, ZD V, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1969.
- CANKAR, Ivan: *Epilog k Vinjetam*. V: Ivan Cankar, ZD VII, ur. Janko Kos. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1970.
- CANKAR, Ivan: *Na klancu*. V: Ivan Cankar, ZD X, ur. Janko Kos. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1971.
- CANKAR, Ivan: *Hiša Marije Pomočnice*. V: Ivan Cankar, ZD XI, ur. Janko Kos. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1972.
- CANKAR, Ivan: *Hlapec Jernej in njegova pravica*. V: Ivan Cankar, ZD XVI, ur. Dušan Moravec. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1972.
- CANKAR, Ivan: *Novo življenje*. V: Ivan Cankar, ZD XVII, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1974.
- CANKAR, Ivan: *Za križem*. V: Ivan Cankar, ZD XVII, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1974.
- CANKAR, Ivan: *Legenda o Kristusovi suknji*. V: Ivan Cankar, ZD XVIII, ur. Janko Kos. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1973.
- CANKAR, Ivan: *Moja njiva*. V: Ivan Cankar, ZD XXI, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1974.
- CANKAR, Ivan: *Grešnik Lenart. Življenjepis otroka*. V: Ivan Cankar, ZD XXII, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1975.
- CANKAR, Ivan: *Črtice*. V: Ivan Cankar, ZD XXII, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1975.
- CANKAR, Ivan: *Podobe iz sanj*. V: Ivan Cankar, ZD XXIII, ur. France Bernik. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1975.
- CANKAR, Ivan: *Dragotin Kette*. V: Ivan Cankar, ZD XXIV, ur. Dušan Voglar. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1976.
- CANKAR, Ivan: *Almanahovci*. V: Ivan Cankar, ZD XXIV, ur. Dušan Voglar. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1976.
- DANTE: *La divina commedia*. V: Dante, *Tutte le opere*, ur. Luigi Blasucci. Firenze, Sansoni editore, 1965.
- DOSTOJEVSKI, Fjodor M.: *Bratje Karamazovi*, 2 zv., prev. Vladimir Levstik. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1976 (Sto romanov 93).
- DOSTOJEVSKI, Fjodor M.: *Zločin in kazen*, prev. Marjan Poljanec. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1997 (Veliki večni romani).
- Das Evangelium nach Thomas*. V: Erich Weidinger (ur.), *Apokryphe Bibel. Die verborgenen Bücher der Bibel*. Augsburg, Pattloch Verlag, 1991.
- FICHTE, Johann Gottlieb: »O pojmu vedoslovja ali tako imenovani filozofiji«. V: Johann Gottlieb Fichte, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak. Ljubljana, Slovenska matica, 1984 (Filozofska knjižnica 27), str. 53–95.
- FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*. New York, Doubleday & Company, 1985 (Anchor Bible 28A).
- HAUSHERR, Irénée: *Pénthos. Doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*. Rim, Pont. institutum Orientalium studiorum, 1944 (Orientalia Christiana analecta 132).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998 (Analecta).
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. V: G. W. F. Hegel, *Werke* 3. Frankfurt n. M., Suhrkamp, 1970.

- HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I*. V: G. W. F. Hegel, *Werke* 13. Frankfurt n. M., Suhrkamp, 1992 (3. izd.).
- HIERONYMUS, sanctus: *Epistolae in quatuor classes divisae secundum ordinem temporum*. V: Sanctus Hieronymus, *Opera omnia*, 1. zv., ur. J.-P. Migne. Pariz 1842 (Patrologia Latina [= PL] 22), stolp. 325–1192.
- HRIBAR, Tine: *Drama hrepenenja. Od Cankarjeve do Šeligove Lepe Vide*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1983.
- KOCIJANČIČ, Gorazd: »Splošni uvod«. V: *Logos v obrambo resnice. Izbrani spisi zgodnjih apologetov*, prev. F. Ks. Lukman, Gorazd Kocijančič in Jasna Horvat. Celje. Mohorjeva družba, 1998, str. 5–27.
- KOCIJANČIČ, Gorazd: »Uvod«. V: Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi* (v tisku).
- KOS, Janko: »Idejni izvori Cankarjeve literature«. V: *Beseda* 6, 1956, št. 7–8, str. 378–383; št. 9–10, str. 505–515.
- KOS, Janko: »Cankarjev Jerman in problem nekonformizma«. V: *Sodobnost* 6, 1968, št. 2, str. 130–148.
- KOS, Janko: »Znanost in vera kot kulturni problem«. V: *Sodobnost* 22, 1984, št. 8–9, str. 728–741; št. 10, str. 919–942; št. 12, str. 1095–1113; 23, 1985, št. 1, str. 28–43; št. 6–7, str. 679–692; št. 8–9, str. 817–834; št. 12, str. 1121–1131.
- KOS, Janko: *Duhovna zgodovina Slovencev*. Ljubljana, Slovenska matica, 1996.
- KOS, Matevž: »Kako brati Kosovela?«. V: Srečko Kosovel, *Izbrane pesmi*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1997 (Kondor 280), str. 129–165.
- KOSOVEL, Srečko: ZD III/1, ur. Anton Ocvirk. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1977.
- KREFT, Bratko: »Cankarjev Hlapec Jernej«. V: Ivan Cankar, *Hlapec Jernej*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1969 (Kondor 114), str. 75–121.
- LOUTH, Andrew: *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dionizija*, prev. Nike in Gorazd Kocijančič. Ljubljana, Nova revija, 1993 (Hieron).
- MARION, Jean-Luc: »Indiferenca do Biti. Fragment o novozavezni ontologiji«. V: *Nova revija* 16, 1997, št. 177–178, prev. Gorazd Kocijančič, str. 173–185.
- The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago itn., 1993 (15. izd.).
- NIETZSCHE, Friedrich: *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot: iz zapuščine 1884/88*, prev. Janko Moder. Ljubljana, Slovenska matica, 1991 (Filozofska knjižnica 34).
- Novum Testamentum Graece*, izd. Nestle–Aland. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (26., predelana izdaja).
- NYGREN, Anders: *Eros und Agape. Gestaltverwandlungen der christlichen Liebe*, nem. prevod. Gütersloh, Bertelsmann, 1954 (2. izd.).
- PATERNU, Boris: »Problemi simbolizma v slovenski književnosti«, V: Boris Paternu, *Obdobja in slogi v slovenski književnosti. Študije*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1989, str. 91–120.
- PELIKAN, Jaroslav: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, 5. zv.: *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*. Chicago in London, The University of Chicago Press, 1989.
- PIRJEVEC, Dušan: *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1964.
- PIRJEVEC, Dušan: *Hlapci heroji ljudje*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1968.
- PLATO: *The Republic* II. Cambridge, Mass., The Harvard University Press, in London, W. Heinemann, 1980 (7. izd., Loeb Classical Library 176).
- PREŠEREN, France: »Sonetni venec«. V: France Prešeren, ZD I, ur. Janko Kos. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1965.
- PRIJATELJ, Ivan: »Domovina, glej umetnik!«, v: Ivan Prijatelj, *Izbrani eseji in razprave* I, ur. Anton Slodnjak. Ljubljana, Slovenska matica, 1952, str. 551–579.

- Sveto pismo stare in nove zaveze*, slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Sveto pismo stare in nove zaveze* / z razlaganjem poleg nemškega, od apostolskega Sedeža potrjenega sv. pisma, ki ga je iz Vulgate ponemčil in razložil dr. Jožef Franc Allioli. Ljubljana 1856–1859.
- URBANČIČ, Ivan: »Slovenska kultura in politika. Misel ob stodvajsetletnici Cankarjevega rojstva«. V: Nova revija 15, 1996, št. 170–171, str. 12 (priloga »Ampak«).
- URŠIČ, Marko: »Vélíko odkritje«. V: Marko Uršič, *Gnostični eseji*. Ljubljana, Nova revija, 1994 (Hieron), str. 9–94.
- VIDMAR, Josip: »Delo Ivana Cankarja«. V: Ljubljanski zvon 51, 1931, št. 7, str. 474–487.
- VIRK, Tomo: »Dve legendi«. V: Revija 2000 14, 1982, št. 21–22, str. 107–112.
- VIRK, Tomo: »Zločin je kazen«. V: Fjodor M. Dostojevski, *Zločin in kazen*, prev. Marjan Poljanec. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1997 (Veliki večni romani), str. 555–567.

■ SENSES OF YEARNING: IVAN CANKAR'S LITERATURE AND THE NEW TESTAMENTS CHRISTIANITY

The main topic of Ivan Cankar's literature is that of human yearning. The discussion, however, starts with the definition of the sense of the yearning in the New Testament. As God, according to St. Paul, »raises the dead« and »calls into existence non-beings as beings«, yearning follows this call, ignoring the division between the living and the dead which the world respects, and has a para-ontological sense. In Cankar's work this para-ontological or, even more, meta-ontological determination of yearning which was developed in subsequent Christian literature is lost, and yearning is identified with the basic feeling of the *schöne Seele*, as Hegel put it, i.e. of the empty subject which does not enter into the reality. It is this very kind of yearning that, similarly to Prešeren's glorification of a woman, has become the paradigm of Slovene literature. However, this concept of yearning in Cankar's late works is redefined and filled with the sense of New Testament yearning for new life after death.

Junij 2000