

valja po novem domu, vara s hlapcem bolnega moža, ki ga s hlapcem tudi spravi v grob; odpove se rajši sinu kakor hlapcu in ko ji sin hlapca zabode, se pred sodniki vsa razgali, odpre brezno za breznom v svoji temni, spolno prežeti duševnosti, dokler se mrka, neskrušena, še zmerom grešno mikavna ne umakne k materi. Bevk je lahko izkresal ta ženski stvor iz svojih domačih gorá samo zato, ker so ga res imele; a da ga je tako izkresal, da nas kot slovstveni umotvor prepričuje in nam glavna oseba ni odurna, to je skrivnost Bevkove umetnosti. Bevkovi ljudje so res takšni, kakršne je priroda dala, so pa tudi zato taki, ker so našli v Bevku močnega, sebi sorodnega oblikovalca. Ko ti pisateljevo pero razne zločince in polzločince po svoje osvetli, se ti kot nesrečniki zaradi Bevkove umetniške moči prikupijo. Ta Bevkov svet je resničen, hkratu pa tudi poseben, čisto njegov. Bevkova velika zasluga je to, da ga po njem lahko vidijo in občutijo tudi drugi. Bevk je očitno prepričan, da je vsako, prav vsako življenje primerno, da se slovstveno oblikuje, če ga človek le zna zagrabit. Njegova umetnost dokazuje, da on to zna. Da bi pa vselej docela uspel, o tem ni prepričan. In morda je prav, da ni. Le tako njegova umetnost lahko napreduje. S tem prvim zvezkom je izpričal, da ve, kako naj napreduje. Ko bo zvezkov več, bo mogoče tudi o vseh spornih in nespornih odlikah in sencah njegovega dela kaj več povedati.

Kot zaključno pripombo bi za zdaj dodali še to, da je Bevka silno težko ujeti v običajne slovstvene predale. Poznamo mesta v njegovih spisih, ki bi delala čast najčistejšemu romantiku, in druga, ki izdajajo pristen realizem in naturalizem. Časih piše kot impresionist, marsikaj pa je zasnovano in izvedeno v duhu ekspresionizma. Ljubi psihologizem in demonizem, a ne zametava docela niti misticizma. Še najmanj je v njem simbolizma, parnasovstva, dekadence in futurizma. Prezdrav je za kaj takega, približu je življenju, dogajanju, resničnosti.

O Bevkovem jeziku bo kdaj potrebna posebna študija. Če so strogi slovniki prej kdaj napaberkovali po njegovih spisih kaj snetljivih klasov, naj se ob tem zvezku lepo obrišejo. Čuvarji našega besednega zaklada pa naj si njegove spise dobro ogledajo, če bi jih mikalo sestaviti nov, popoln slovenski slovar. Naleteli bodo na izraze, rečenice in prisposodbe, ki jih je Bevk iz cerkljanskih grap in hribov dvignil v našo lepo knjigo, ne da bi pretiraval pisanje v domačem narečju. Založnica je poskrbela za dostojno opremo in čeden tisk. Le na enem mestu (str. 126 v sredi) je ena vrstica zamešana in ostalo je nekaj tiskovnih pogrškov, ki pa ne motijo.

Andrej Budal.

GLOSE

„STOLETJA BELEŽK BREZ LITERARNE TRADICIJE“ V SLOVENSKI LITERARNI ZGODOVINI. Ob iskanju oznak za posamezna razdobja v slovenski literarni zgodovini se vprašam, kaj so pisci s slovenskim pisanjem hoteli doseči in kako so svojo namero sami imenovali. A ko vrednotim delo v razdobjih do srede 18. stoletja, v katerih se je slovenski pisalo samo iz ozirrov na potrebe cerkve, me muči problem, ali je doba dozorila vse tiste kali za slovensko literarno obravnavo, ki so bile podzavestno v vodilni ideji in ki so se vsakomur, kdor je koristil cerkve prav pojmoval, tako rekoč vsiljevale. In

če ugotovim, da mnogo takih kali ni rodilo sadov, se vprašam, zakaj jih ni, kakor iščem vzrokov tudi v obratnem primeru.

Za prvo razdobje v „Zgodovini slovenskega slovstva“ sem dobil samo take odgovore, da sem se moral že leta 1929. v prvi izdaji prvega snopiča pri Slovenski matici odločiti za oznako: „Stoletja beležk brez literarne tradicije“. Oznako sem v tekstu skušal utemeljiti: „Ves ta drobiž je nastal v privatno rabo, brez ožje medsebojne jezikovne in pravopisne zveze, brez namena, da se nakloni ljudstvu ž njim štivo v narodnem jeziku ali ustvari slovenski literarni jezik.“ A o odnosu duhovščine do onega upoštevanja slovenskega jezika, ki ji ga je narekovala korist lastne ustanove, sem prav takrat sodil: „Latinski cerkvi, ki se v dobi 800 let ni opremila niti z eno slovensko knjigo, a komaj z 12 beležkami iz šestih rok v taki zvezi, da so se ohranile, ne pritiče niti izpričevalo, da bi bila storila svojo dolžnost v preteklosti, niti izgovor, da bi bila iz sebe v doglednem času izpremenila svojo miselnost o literarnosti slovensščine. Potreben je bil pritisk novih in velikih pobud.“

Vse to sem napisal samo kot literarni in kulturni zgodovinar, ki beleži sumande, napravi črto in mirno čaka, kaj pokaže račun. Ker se ne čutim na nobeno stran vezanega, mi je čisto vseeno, koga postavi vsota v lepšo luč: duhovnika ali laika, vernika ali skeptika, katolika ali protestanta.

Proti oni moji tezi je postavil Grafenauer že leta 1931. novo, namreč tezo o „nepretrgani pismensko-ustni tradiciji od najstarejše dobe slovenske zgodovine in pisemstva do dobe tiska in tudi rahli medsebojni vezi duhovščine vsaj glede najnujnejših praktičnih potreb duhovnega pastirstva, tudi glede na molitvene obrazce, način katehiziranja in pridiganja“. (Prim. njegovo razpravo „Poglavje iz najstarejšega slovenskega pismenstva“, ČJKZ VIII, 1931, str. 68. do 117.; citat na str. 102.) V drugi izdaji prvega snopiča svoje „Zgodovine“, ki ga je objavila Slovenska matica leta 1932., sem opozoril na to razpravo ter nekatere Grafenauerjeve rešitve sprejel (prim. med „Opombami“ pod I št. 44. ter str. 6. in 9. v tekstu), a o nekaterih mirno izjavil, da so „zame nesprejemljive“ (prim. med „Opombami“ pod I št. 45. ter str. 4. in 5. v tekstu). Nato je napisal Grafenauer proti moji tezi novo razpravo: „O pokristjanjevanju Slovencev in početkih slovenskega pismenstva“ (prim. DS 1934, zlasti drugi del na str. 480. do 503.). Da je treba tudi ta izvajanja presojati po njihovem pomenu za tezo o „nepretrgani pismensko-ustni tradiciji od najstarejše dobe . . . do dobe tiska“, kaže Grafenauerjeva trditev, da je Kidričeva „književnozgodovinska konstrukcija breztradicionalnosti za slovenski srednji vek zgrajena na vero v znano Trubarjevo besedo, da se pred njim ni nič slovenski pisalo“ (DS 1934, str. 498.).

Rad priznam, da zasluži več osvetljav v novem Grafenauerjevem prispevku za zgodovino slovenskega srednjega veka priznanje in upoštevanje.

Karlovi kapitularji so za pravilno razumevanje in ocenjanje prvih sedmih krščanskih slovenskih stoletij nedvomno prav tako važno izhodišče, kakor je za razumevanje in ocenjanje druge polovice 16. stoletja v slovenski literarni zgodovini edino možno izhodišče-protestantska ideologija o potrebi, naj vsakdo sam čita biblijo in naj se služba božja opravlja v razumljivem jeziku. Gre za sklepe pokrajinskih cerkvenih zborov v državi Karla Velikega (789—814), ki so postali osnova za upoštevanje nemškega jezika v cerkvi. Vprašanje slovenske prilagoditve teh kapitularjev je sprožil že Mantuani leta 1913. v knjižici

„Zgodovinski razvoj slovenske cerkvene pesmi“. Posebna pažnja, ki jo je posvetil Grafenauer kapitularjem v svoji „Kratki zgodovini“ in v obeh navedenih novih razpravah, je tako opazljiv napredek, da bi mi bilo nerazumljivo, kako jih je mogel prezreti dr. Slodnjak, če ne bi slutil, zakaj omalovažuje avtor najnovejšega „Pregleda“ tudi moje izhodišče za razumevanje protestantske slovenske književnosti ter Prijateljevo in mojo definicijo slovenskega prepورا . . .

Posebno hvaležnost sem dolžan Grafenauerju za korekturo, ki se tiče solnograške sinode v letu 799. (DS 1934, str. 490.) Seveda sem ob oblikovanju tega razdobja bral, kar piše o tej sinodi Gotzen, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte II, 73: „Das Volk sollte mit Ehrerbietung bei den Prozessionen (cum letaniis) sich beteiligen, aber nicht so unordentlich (rustice) wie bisher, sondern es sollte es besser lernen.“ Na žalost pa so mi ostala v boljšem spominu od Gotzenovih Mantuanijeva izvajanja iz leta 1913.: „Določbe solnograške sinode iz leta 799. zahtevajo, da naj verniki k procesijam prihajajo brez svetnega nakitja, brez dragocenih oblačil, brez ‚zapeljivega‘ petja, in da naj pri litanijah kličejo ‚Kyrie eleison‘. Zapeljivo petje so poganske popevke.“ — Tako je nastala napačna formulacija: „služba božja“ se je vrinila namesto „procesij“, a „pogansko petje“ je ostalo. Grafenauer bi mi torej bil smel brati levite, da sem se dal premotiti, vse druge Grafenauerjeve zafrkacije pa moram prevaliti na pisca „Razvoja“. Grafenauer namreč piše: „Poganske popevke pri službi božji? Saj to diši popolnoma po Trubarju iz 16. stoletja. Kaj naj bo to? . . . Tako, to je rešitev uganke!“ Rešitev uganke je pa drugačna, nego jo namiguje Grafenauer, ki naj sedaj premišljuje, kako se bo zaradi svojih sumničenj na drugem svetu pobotal s takim pozitivnim katolikom, kakor je bil rajni Mantuani.

Čeprav pa je dal Grafenauer nekaj takih osvetljav, ki jih bom upošteval, bom vnovič oblikoval to poglavje.

Sodim vendar tako, da mi bržčas ne bo treba izpreminjati niti nadpisa k poglavju o slovenskem srednjem veku niti sodbe o odnosu duhovščine do dolžnega upoštevanja slovenskega jezika v označeni dobi.

Grafenauer piše: „Prav posebno se upira Kidriču priznanje, da bi se bila duhovščina 8. in 9. stoletja v Karantaniji in Panoniji ravnala po navodilih kapitularjev Karla Velikega. Zato sta očenaš in apostolska vera, zato je freisinška pridiga in sta freisinška izpovedna obrazca, je vse to nastalo šele ‚menda v 10. stoletju‘ (str. 4.). Zato je celo kapitularje Karla Velikega prekrstil v ‚karolinške‘ kapitularje . . .“ (DS 1934, str. 485.)

Res se mi upira domneva, da bi bil pod pomen vsakega sklepa, ki ga je danes napravila kakšna sinoda na nemških ali francoskih tleh in predvsem iz ozirrov na nemščino ali francoščino, že jutri pritegnili tudi slovenščino. Za tako skepso pa imam povsem druge razloge, kakor namiguje Grafenauer. Na eni strani vem, da je preteklo v frankovski državi od pokristjanitve pa do kapitularjev več stoletij, in vendar bi morali biti germanski teksti očenaša, vere itd. že prvim misijonarjem v teh krajih „zelo resna zadeva“; na drugi strani mi kaže literarna zgodovina Baskov, keltskih Bretoncev, polabskih Slovanov, lužiških Srbov itd., ki so tudi bili v območju kapitularjev, da je treba biti pri takih skupinah, kakršna so bili Slovenci, s teorijami o hitri prilagoditvi oprezen! In ker izmed razlogov, ki jih je zbral za starost prvega slo-

venskega fiksiranja očenaša, vere, očitne izpovedi in homilije Grafenauer, ni nobeden tak, da bi nujno kazal v večjo časovno bližino k letom 789. do 814. kakor k letu 1000., mislim še vedno, da je skepsa tu upravičena!

Grafenauer ne verjame v upravičenost mojega opozorila, da nam utegne običaj slovenskega „prevajanja sproti“ pojasniti, kako je mogla duhovščina med Slovenci izhajati „brez literarnega fiksiranja raznih nujnih tekstov“. Patetično izprašujejo: „le kdo je to videl ali povedal!“ (DS 1934, str. 498.)! In kategorično trdi, da je prevajanje sproti „popolnoma nedokumentirano“ (str. 499.). Sicer pravi to samo o mojem osvetljevanju slovenskih literarnih začetkov, toda ker ne govori o tem, kedaj bi se naj bil ta običaj začel, in ker sploh molči o usodi slovenskega prevajanja sproti tudi glede dobe proti koncu srednjega veka in še v 16. stoletju, mu gre pač za prepariranje čitatelja v tej smeri, da je ta preklicani običaj sploh samo Kidričeva izmišljotina!

Toda kdor hoče upoštevati, kako in čemu so z glosami v najrazličnejših evropskih jezikih ves srednji vek opremljali latinske lekcionarje, pridige in druge tekste, se bo ob Grafenauerjevem obravnavanju slovenskega prevajanja sproti pač le pomilovalno smehljaj.

Grafenauer si je obravnavanje tega problema neodpustljivo olajšal. Kdor ne verjame, da si je krščanski duhovnik med Slovenci ves srednji vek moral pomagati s prevajanjem sproti, mora odgovoriti na razna vprašanja, ki se jim je Grafenauer izognil: Kako so čitali Slovencem nedeljski evangelij? Kako so si pomagali pri tistem besedilu v oglejskem ali solnograškem obredniku, za katero je prišel v poštev tudi slovenski jezik, ko je pa dobil ljubljanski obrednik slovensko besedilo šele leta 1706., a solnograški šele leta 1766.? Itd., itd.

Za 16. stoletje je slovensko prevajanje sproti tudi izpričano. In če Grafenauer ne verjame protestantu Trubarju, ki pripoveduje, kako je prevajal župnik na Planini latinski „pullum“ sproti v nedeljskem evangeliju, naj verjame vendar slovenskim glosam k evangeljskim tekstom v katoliških misalih in pa ljubljanskemu katoliškemu škofu Seebachu, ki je osvetljeval svojo averzijo do slovenskega tiska še leta 1562. z motivacijo, da so vendar na „Kranjskem še vedno duhovniki, ki prevajajo pridige iz latinščine v nemščino, iz nemščine v slovenščino“.

Stari običaj prevajanja sproti je ostal ponekod tako rekoč do naših dni. Zakaj neki Grafenauer nikjer ne pokaže, da bi si bil ogledal poročila, na katera sem opozoril v 23. opombi k 1. poglavju svoje knjige?! Slomšek, ki ga tam citiram, je pisal leta 1853. o dobi „rajnega Volkmerja“ (1741—1816): „Po tri duhovnije si lahko prehodil poprej, ko si slovenski evangelij . . . našel . . . Veliko duhovnikov bilo je med Slovence poslanih, kateri slovenskega še brati znali niso; cirkovnik jih je u soboto naučil sv. evangelij brati, katerega so u nedeljo na leci ljudem s težavo povedali. Nij bilo dobiti slovenskih pridig; jih pa tudi duhovniki pisali niso. Iz nemških in latinskih knjig so po verhu mlatili; in lahko se ve, da je bilo več plev, ko pa zernja, kar govor zadene.“ A Rutar, ki ga tudi citiram, riše leta 1899. sodobne prilike v Beneški Sloveniji: „Duhovnik se obrne sredi maše proti ljudstvu, vzame misal v roke . . . in tolmači ljudstvu sv. evangelije pol slovenski, pol laški, tako da ljudstvo malo razume in se njegov jezik vedno bolj pači.“

A ker je torej slovensko prevajanje sproti za 16. stoletje „popolnoma dokumentirano“, zakaj bi bila nekaj tako gorostasnega domneva, da bi si bili

med Slovenci na sličen način pomagali semtertja že tudi nemški ali keltski misijonarji, in to tudi pri očenašu in veri, a zlasti še pri očitni izpovedi?

V borbi proti mojim dokazom *ex silentio* in v obrambo teze o „nepretrgani tradiciji“ od začetkov do tiska, t. j. do dela slovenskih protestantov, zapeljuje Grafenauer svoje čitatelje sicer resno v vero, da so krožili slovenski zapiski ne samo s prevodi očenaša, vere, očitne izpovedi in posameznih pridigarških vzorcev, ampak tudi s prevodi desetih zapovedi, litanij, rožnega venca, dà, celó evangeljskih lekcij in obrednih besed za umeščanje koroških vojvod. (DS 1934, str. 501.) V glavnem se pa omejuje na izbor spornih problemov, kakor so očenaš, vera in freisinški spomeniki, ki so pomembni predvsem za presojo začetkov. Seveda: komur se zdi potrebna aprioristična vera v obstoj fantastičnih tvorb, kakor srednjeveški slovenski lekcionar itd., temu ni pomoči in ozdravljenja. A naj dokaže Grafenauer o prvih slovenskih prevodih očenaša, vere, očitne izpovedi in zdravamarije karkoli že, vendar s tem še davno ne bo dokazal, da bi bila ustvarila srednjeveška katoliška cerkev Slovincem pravo literarno tradicijo, t. j. literarni jezik s smotrnim črkopisom in običaj slovenskega pisanja, kakor so vse to naklonili rojakom v 16. stoletju slovenski protestantje. V najboljšem primeru bi se smelo govoriti o tradiciji, ki se je pod posrednim ali neposrednim vplivom Karlovih kapitularjev začela, a se prekinila! Tudi kakšna rahla lokalna tradicija, ki jo utegne posredovati slučajna najdba privatne beležke v stari latinski ali nemški knjigi, še ni dokaz o vseslovenski literarni tradiciji in splošnem običaju slovenskega pisanja. Vem, da dokazi *ex silentio* ne smejo sami odločati! Toda propadajo le spomeniki, medtem ko tradicija ostaja! A kakšna je bila tradicija o literarnosti slovenščine na koncu srednjega veka? Katera starejša tradicija se odraža v delu slovenskih protestantov tako, kakor se odraža literarna tradicija Trubarja in tovarišev v književnih poskusih njihovih katoliških nasprotnikov?

Da je duhovščina med Slovenci v srednjem veku glede prevajanja in zapisovanja potrebnih tekstov v polnem obsegu storila svojo dolžnost, to je teza, o pravilnosti katere bi Grafenauer svoje bralce tako rad prepričal! In celó vzrok je označil, zakaj ga moje skeptično gledanje na to stran njihovega dela tako razburja: „To je tem hujše, ker se obtoženci ne morejo več braniti, in tudi priče, spisi in dokumenti, ki so jih zapustili, latinski, nemški ali slovenski, so v dobrem tisočletju segnili, strohnili ali kako drugače izginili.“ (DS 1934, str. 501.) Precej predrznosti izpričuješ, če dopoveduješ, da je duhovščina storila svojo dolžnost, pa ne moreš dokazati, da je imela prevedene tiste evangelije in liste, ki jih je morala vsako nedeljo pred verniki čitati in tolmačiti, oziroma če si moraš v mirnih trenutkih celó priznati, da jih ni imela! Obenem pozablja Grafenauer, da nas izziva njegovo prisiljeno javkanje nad „obtoženci“ k vprašanju, zakaj vruga se tisti katoliški nadaljevatelji „nepretrgane“ slovenske literarne tradicije, ki so živeli v Trubarjevem času, niso branili pred Trubarjevim natisnjenim očitkom, da so evangelije prevajali sproti in da do leta 1551. ni bilo „niti pisma ali registra, še manj pa knjige v slovenskem jeziku“? Zakaj niso protestirali in kazali na slovenski lekcionar in druge tekste, ki jih vidi Grafenauer? Ali zato, ker je ustvarila te tekste samo Grafenauerjeva apologetična vročica?

Medtem ko je pisal Grafenauer leta 1931. za revijo, med uredniki katere sem bil tudi jaz, mirno in stvarno, se je tri leta pozneje v članku za Dom in

svet prepustil jezi, ki mi je nerazumljiva, dasi sem o motivih že marsikaj slišal. Članek je natrpan z izrazi in stavki, kakor so: „bi moral vedeti“ (488, 489); „pregneste“ (485); „se upira“ (485); „smešno ponavljanje“ (484); „sploh je ‚beseda‘ v Kidričevi Zgodovini slovenskega slovstva le prav redko ‚duh‘ postala, v prikazovanju srednjeveškega pismenstva pa kar nikjer“ (485); itd. Prepuščam Grafenauerju, naj se ziblje na valovih domnev, da je postala v njegovih spisih „beseda“ — „duh“ in da je vzel sploh duhovitost v zakup, gre pa za vprašanje, ali ve on vse, kar bi moral vedeti.

Podoba je, da takih-le stvari ne ve: da med gentilemani ni običaj, naprtovati nasprotniku grehe, ki jih nima, ali mu pripisovati trditve, ki jih ni izrekel; da v citatih ne smeš izpuščati stvari, ki so nasprotniku v prilog ali opravičilo; da se moraš z gradivom, zaradi katerega hočeš nasprotnika prijemati, dobro seznaniti.

Le nekaj dokazov, ker me že kliče drugo delo.

Grafenauer bi čitatelje Doma in sveta rad prepričal, da je Kidrič zgodovinar, ki o katoliškem duhovniku sploh težko kaj ugodnega pove (prim. str. 501.). V zadoščenje mi je bilo, ko sem ugotovil, da je bilo zaradi teh namigavanj nerodno marsikomu, ki je po svetovnem nazoru bližji Grafenauerju kakor meni. Človek se je spomnil, kaj sem pisal n. pr. o Pohlínu, Gutsmanu, Alasiju itd. itd. ter se namesto Grafenauerja nekako . . .

Grafenauerjevi stavki o mojem obravnavanju Karlovih kapitularjev (spredaj str. 291.) so me pošteno iznenadili.

„Karolinški“ kapitularji? Res govorim v prvi izdaji izjemoma enkrat o „karolinških“ kapitularjih, toda v drugi izdaji rabim le izraze „kapitularji Karla Velikega“ ali „Karlovi kapitularji“ (str. 2., 4., opombe pod I). Kam spada kritik, ki vidi v takem osamljenem izrazu dokaze, kakršne vidi Grafenauer? Istotako se je razgalil Grafenauer s prejšnjim stavkom! Ne pišem namreč, da je slovenski očenaš ali vera „*nastal*“, menda v 10. stoletju, ampak da so nekako v tej dobi „pomagali duhovniki *ustaliti* tudi slovenski tekst očenaša in vere“. A ustali se ena izmed variant, ki so že prej nastale . . .

Mojo trditev, da je Karel Veliki „trpel v cerkvi le latinsko gregorijansko petje“, medtem ko bi naj ljudstvo sodelovalo le pri litanijah s klicem „Kyrie eleison“ (2. izdaja, str. 2.), proglašam Grafenauer za „zmotno“ in dodaja: „Torej nikjer nič o Karlu Velikem, še manj o kaki Karlovi zakonodaji zoper nemško petje pri službi božji“ (str. 490.). To dela apodiktično in s popolnim nerazumevanjem citata iz Gotzena, ki ga v tej zvezi ponatiskuje. Če bi človek ne upošteval, kam nas utegneta zavesti prehuda vnema in jeza, bi moral soditi, da je temu slovenskemu literarnemu zgodovinarju eno izmed najvažnejših področij cerkvene literature povsem tuje. Liturgično petje pri službi božji = liturgiji = maši in petje ljudskih duhovnih pesmi v drugih zvezah izven liturgije, dasi semtertja tudi v cerkvi, sta vendar dve različni stvari! Vsak boljši leksikon vas more poučiti, da je bila vsa ta doba, in seveda tudi Karel Veliki, kakor za rimski obred, tako za latinsko, torej gregorijansko liturgično petje pri službi božji. Nove nemške cerkvene pesmi, razen klica „Kyrie eleison“, v dobi Karla Velikega še bilo ni, ob katerih prilikah so jo peli v naslednjih stoletjih, sem pa že tako opozoril v svoji knjigi (2. izdaja, str. 6.). Še za konec srednjega veka je izpričanih bore malo primerov, da bi bila nemška duhovna pesem izpodrivala gregorijansko petje, t. j. da bi se bila pela pri službi božji.

Pa še več o sličnih straneh Grafenauerjeve apologije, če bo potreba in če bom utegnil.

Na Knežcu pri Rogaški Slatini, dne 29. aprila 1935.

Fr. Kidrič.

„HODIL PO ZEMLJI SEM NAŠI...“ (STRAŽA V VIHARJU)

V Ljubljani izhaja list, ki se vse jasneje razkriva za bojno glasilo v bistvu docela politične miselnosti. A vse, kar je doslej objavila „Straža v viharju“, nas ne bi dosti zanimalo, če ne bi ta list, za katerim slutimo tudi dobro organiziran pokret, zakrival svoje politične usmerjenosti s tem, da prenaša svojo borbo na kulturno področje, kar mu daje priložnost, da izpoveduje svoje ideje, ne da bi naravnost razkrival njih politično jedro. V članku „Hodil po zemlji sem naši...“ (15. marca 1935., številka 14.) piše anonimen članek (značilna posebnost tega lista je sploh anonimnost domala vseh prispevkov) o slovenskem socialnem in nacionalnem problemu. Izhajajoč iz dvomljive podmene, da je „osnovna prвина slovenske... duševnosti in življenja sploh... še danes krščanstvo“, postavlja pisec vrsto zmedenih, diletantskih, docela neznanstvenih trditvev („Val konjunktura je iz sveta prignal v naše naravno narodno življenje kapitalističnega duha.“ Itd.), govori o „židovskem (!) kapitalističnem duhu“, ki baje „razkrajša... gospodarsko nraavnost (!) našega ljudstva“. Naposled trdi: „naš narod (bo) zmagal le... na doslednih *krščanskih osnovah*“ z „dosledno poštenostjo“, globoko vero „v *pravičnega Boga*“ itd. Vse to vé torej katoliški članek svetovati slovenskemu ljudstvu sredi največje gospodarske krize v zgodovini, ko znaša povprečna delovna mezda slovenskega človeka 3 do 5 Din na dan, ko „narašča število nezaposlenih žen“, ko zaslužijo sezonski delavci pri nas 8 do 15 Din na dan, ko „nešteti družinski očetje zaslužijo le po nekaj sto dinarjev na mesec“. (Podatki iz januarske ankete v beograjski delavski zbornici.) Proti konkretnemu dejstvu splošnega in zmerom hitrejšega obubožanja slovenskega ljudstva postavlja katoliško bojno glasilo slednjič zahtevo: „boj... proti... materializmu“. Ko mimogrede denunciantsko označi nekatere slovenske revije, med njimi tudi „Ljubljanski Zvon“, kot nositelje „boljševizma“ pri nas, izjavlja avtor razburjeno, da je „naš najhujši narodni sovražnik materializem“. Ko „Straža v viharju“ na ta način rešuje konkretne socialne probleme slovenskega ljudstva, se moramo nehote vprašati, kdo je še kdaj reševal na isti način iste socialne probleme, kdo ni vedel spričo strašne stiske delovnega ljudstva povedati nič več, kakor to, da je rešitev v „borbi proti materializmu“. Vse to nam namreč odkriva pravo, nepotvorjeno politično osnovo pokreta, ki stoji za „Stražo v viharju“, pokreta, ki dobiva v temotah naše kulturne sedanjosti pomen sistematičnega varanja množic, katerih pozornost za dejansko bedo njihovega neposrednega življenja naj bi preslepile fraze o borbi proti namišljeni, abstraktni nevarnosti nekakšnega materializma. Istega načina so se že posluževali in se še poslužujejo tudi „Brambovci“, ki so pred dvema mesecema praznovali prvo obletnico svojega krvavega ustoličenja, ko so s topovi, plini in z višjim blagoslovom pobijali žene in otroke po dunajskih predmestjih. Zakaj če se „Straža v viharju“ taktično noče izjasniti o svojih simpatijah in zaveznikih, menimo, da smo dolžni mi, da opozorimo nanje njo samo in našo javnost.

I. B.