

# meddobje

POEZIJA IN PROZA: DOLORES M. TERSEGLAV (SLOVENIJA), ZIMSKE SLIKE (162) \* TONE BRULC (ARGENTINA), SMRT D.P.-JEVCA (164) \* FRANCE PAPEŽ (ARGENTINA), POPOTOVANJE (181) \* ANDREJ PREBIL (ČILE), KRALJ PRIHAJA (236).

RAZPRAVE IN ESEJI: RAJKO LOŽAR (ZDA), EKSISTENCIALNO DOŽIVETJE V ZGODNJEM DELU STANKA MAJCNA (185) \* ANDREJ ROT (ARGENTINA), „PISMA MRTVEMU BRATU“, DUHOVNA AVTOBIOGRAFIJA V PISMIH (210) \* RUDOLF ČUJEŠ (KANADA), RAZVOJ DRUŽBENEGA KATOLIŠKEGA NAUKA V SEVERNI AMERIKI — KANADA (218) \* JOŽE RANT (ARGENTINA), O PROZORNOSTI (255) \* TONE ARKO (ZDA), KULTURA IN PROSVETA, TO NAŠA BO OSVETA? (218).

PREVODI: TINE DEBELJAK — KAREL JAROMIR ERBEN, POSTELJA TOLOVAJA MATAJA (169).

KRITIKE: TONE BRULC (ARGENTINA), KOCBEKOV ZBORNIK (298) \* VLADIMIR KOS (JAPONSKA), PISMO IZ ZELENKASTO MARČNEGA TOKIA (302).

V KASTELJANŠČINI: GREGOR PAPEŽ (ARGENTINA), TRADUCCION DE "EL BESO - POLJUB" (320).

ILUSTRACIJE: ANDREJA DOLINAR HROVATOVA IN MARJETA DOLINAR, BUENOS AIRES, ARGENTINA.

XXIII-198



# entresiglo

Ta zvezek MEDDOBJA je mogel iziti z mecenskim darom  
slovenskih lazaristov v Kanadi.

## M E D D O B J E

Splošnokulturna revija  
1 9 8 7

Letnik XXIII.

Št. 3/4

### IZDAJA SLOVENSKA KULTURNA AKCIJA

GLAVNI UREDNIK FRANCE PAPEŽ; ČLANI UREDNIŠKEGA KONZORCIJA: ANDREJ ROT  
(KI TUDI ODGOVARJA ZA REVIJO PRED OBLASTMI), TINE DEBELJAK st., LADISLAV  
LENČEK IN JURE VOMBERGAR.

Načrt za ovitek: arh. Andrej Horvat.

NASLOV UREDNIŠTVA IN UPRAVE, RAMON L. FALCON 4158, 1407 BUENOS AIRES,  
ARGENTINA.

Revija izhaja štirikrat na leto. Za podpisane prispevke odgovarjajo avtorji. Spisi  
s psevdonimom se objavijo, če je uredniku znano tudi pravo avtorjevo ime.  
Rokopisi se ne vračajo.

Ta zvezek je 134. publikacija Slovenske kulturne akcije, dotiskan junija 1988.

Tisk tiskarne Editorial Baraga, Colón 2544, Rem. de Escalada, Bs. Aires, Argentina.

Editor responsable: Andres J. Rot.

Registro Nacional de Propiedad Intelectual No. 259299.

Esta publicación se terminó de imprimir en el mes de junio de 1988, en los  
Talleres Gráficos Editorial Baraga del Centro Misional Baraga.

CORREO  
ARGENTINO  
586

CONCESION 7806

TARIFA REDUCIDA

Pričujočo številko Meddobja  
posveča

Slovenska kulturna akcija

Dr. TINETU DEBELJAKU

svojemu častnemu predsedniku  
ob njegovi petinosemdesetletnici

ZIMSKE SLIKE

VOŽNJA

Črna polja so pod snegom,  
gole veje so pod nebom,  
vlak drvi.

Stezica je ob progí,  
tja v neznano vodi.

Rada bi po njej stopila,  
in v gozdovih se zgubila.

Toda vlak me pelje  
in življenje melje.

In do konca vseh poti  
potniku počitka ni.

V GOZDU

Bela planja. Mesečina.  
Od povsod zveni tišina.

Nežna senca je vtonila,  
srna se je v gozdu skrila.

Snežni plašč se s smreke kruši,  
vedno bliže, bliže k ruši.

Kakšna bo pod njo tišina?  
Tam ne sveti mesečina.

Tiho, tiho! Ne sprašuj!  
Čuj skovirja: huj, huj, huj!

## V MESTU

V mestu, kjer nihče doma nima,  
prazna, žalostna zima.

Burja veje.

Namesto snežink nosi smeti,  
stare papirje v krogu vrti.

Neznani ljudje  
z vetrom nekam hite.

## A LA PASTERNAK

Na okno dež trklja,  
pomešan s snegom;  
posmrtni marš igra,  
zvok zgublja se za bregom.

S ciprese vniz drsi  
snežena kapa,  
obupana v megli  
ozebla vrana kraka.

Žalost otroških dni  
v srce prihaja,  
šepečem ji: „Zaspi!  
Starost življenje taja.“

## SMRT D.P.-JEVCA

Šel bi in šel, korak za korakom bi ga bližal Slemenu. Takole za prvo mašo bi prišel. Da, k tisti, h kateri hodijo gospodarji in gospodinje. Kaj boš z otroki pri deseti, pa še hlapci. Saj, župnik mora maševati, da je maša res maša in čeprav oklice s prižnice bolj zamomlja kot prebere, je pa kljub temu bolj slovesno in tiho, kot pri kaplanovi.

Zdelo se mu je, da mastno blato vabi ponošene čevlje, da naj postane, da ga zadržuje leskovje in maline ob poti, ki so grabile rokave suknjiča, da ne bi prišel do vrha. Sonce še ne bi smelo vziti na tako nedeljsko jutro, dokler ne bi prispel do vrha. Le zakaj so mu noge tako težke, zakaj ga tako duši v prsih?

Otrl si je zlovoljno čelo in obrvi in zamrmral samemu sebi: „Saj to vendar ni Sleme! Poti niso bile tako ozke in strme, ne tako zaraščene“.

Še enkrat je obnovil podobo Slemena, ki jo je leta in desetletja nosil seboj: vas na hribčku, par hiš obsijanih s soncem, ki se je odbijalo z majhnih oken. Okenca, ne okna, so radovedno mežikala izmed dreves. Zelena polkna, odprta, pripravljena v objem. Pesem petelina, igrivi dim nad potemnelimi strehami, svist oslice na kosi, pesem klopotca v vinogradu, mukanje krav na paši, vse to bi moralo biti kot njemu pripravljeno v sprejem. Kje pa je sedaj?

Je bilo to Sleme, sanjano v tujini, pestovano ob rohnečih strojih, o katerem je govoril ob redkih prilikah rojakom: „Ko se vrnem na Sleme...“

„Saj si se vrnil – na Slemenu si!“ si je hitel dopovedovati znova, da bi odgnal spomin na tujino.

Zgodaj je še in spijo najbrž. Kdo bi si pa mislil, da prideš tako zgodaj. Iz Amerike se pride opoldne, z avtomobilom se pripelje, črnim in s svetlimi ročkami na vratih. K veliki maši bi moral priti – tako se pride iz Amerike!“

Stopil bi iz avtomobila, ministranti bi v belih koretljih pogledovali iz zakristije in sam župnik bi jih šel napoditi nazaj, da bi tudi on videl, kdo je prišel. Ti pa bi se pretegnil mogočno, kot župan nekdanj, in bi začel poslušati Pipana, občinskega moža, in bi se delal, kot da te nič ne briga.

„Še se oznanja, da bo prihodnji teden kuluk na Blatnem dolu, da se popravi pot od Kostrevca do Laz.

Še se sporoča, da je občina naročila, naj vsi, ki imajo pse, jih dajo cepiti za pasjo steklino. Še, naj pazijo na cigane, ki so prišli iz sosednje občine, in da naj starši vprašajo otroke, kakšna je bila pridiga.“

Kaj je res Pipan zmešal cigane in župnikovo priporočilo staršem?

Pipana bi spravil papirje in odšli bi v cerkev. V prvi klopi zraven župana bi mu napravili prostor. Seveda bi župnik že prej vedel, da je prišel Amerikanec. Takole med pridigo bi mimogrede omenil, da sta golida in sam sv. Florijan že tako ob barvo, da ju bo treba prebeliti in tebe bi pogledal iznad očal, da bi takoj vsi vedeli: „Na Amerikanca misli“. Ko bi šepavi Jernejc prišel do njega s škrabco, bi visoko dvignil roko, da bi vsi videli, koliko je dal. Kar dva tolarja, da bi se zakotalila in prijetno zažvenketala.

Po maši bi stopil v gostilno in se razkoračil, porožiljal s tolarji, pa bi vsi vedeli, da si prišel iz Amerike. Suknjo s kožuhastim ovratnikom in ozke škornje bi moral imeti. Pa na uro bi pogledal – na tako, veliko, ki bi jo imel pripeto na levi žep telovnika, z debelo, zlato verigo. Vsi bi bili tiho in poslušali, kako žvenkljajo tolarji in kaj jim boš povedal. Amerikanec!

„Še ti bi šel, pa bi jo tudi imel“, bodo ženske suvale skrivaj moške. Ti pa bi privlekel na dan viržinko in si jo boš slovesno prižgal, izpuhnil pod strop dim in si jih boš ogledoval. Saj viržink ni maral, ne dima, vendar če prideš iz Amerike ...

„Bog ve, če bo prišla Polona v gostilno?“ Seveda bo prišla, čeprav jo bo malo sram. Kako ne bi prišla pogledat Amerikanca, ki je prišel po desetletjih domov? Če ne bo prišla, bi jo šel popoldne obiskat na dom. Počasi bi prikoračil do hiše, na plot bi se naslonil in se ogledal po vasi, če je ne bi bilo zunaj.

Kako da je ne bi bilo? Po tolikih letih, ko se nista videla, čeprav ji ni dostikrat pisal, ga je gotovo počakala. Obstala bo na pragu in pogledala zaradi lepšega najprej po vasi, kot da ga ni že prej videla in čakala, nato bi se njene oči ustavile

na njem. V hišo bi ga povabila, saj stari Košak sedaj ne bo imel nič proti njemu. S predpasnikom bo obrisala mizo, zamahnila malo po stolu, čeprav ne bi bilo treba, in ga povabila, naj sede. Sama bo sedla na klop pri peči in ga bo poslušala. Čutil bo njen pogled in toplo mu bo pri duši.

„No, kakšna je tista Amerika?“ ga bo vprašal Košak. Danes ne več tako oblastno in osorno kot pred desetletji, zasmeha in košatosti ne bo v njegovem glasu. On pa bi molčal in čakal, da spregovori Polona. Nalašč se ne bi zmenil za Košaka. Če ne bo začela ona, bo pa on, saj zdaj je prišel iz Amerike in ga ne bo strah pred Košakom, ne sram pred Polono.

„šment“ bi rekel, „tako je pri vas, kot je bilo, ko sem odšel“. Polona bo sklonila glavo, kot da jo je sram za majhna okna, za javorjevo mizo, škripajočo klop in krušno peč v kotu. Morebiti bo sram tudi Košaka, ki bo odšel v klet po polič črnine.

„Na, natoči si jo, take ni v Ameriki!“ mu bo rekel, da mu pokaže, da je še stari Košak, ki se je tako rad pobahal.

Prosimi bi se dal in pohvalil bo Košakovo črnino, čeprav ve, da bo kislá, in Polona ga bo hvaležno pogledala. Gotovo ga bo vprašala, kaj je pil v Ameriki. O pivu, ki je tako močno, da gre pod kapo, bi ji že povedal, o žganju, ki ga je pil, ko ga je dajalo domotožje, pa ne.

„Kaj bi tista Amerika!“ bi zamahnil z roko in odgnal spomine vsaj za nekaj časa, kakor da bi hotel odriniti od sebe črne, masne stroje, ki so rohneli nad njim desetletja, in zatohlo sobo, kamor ni zašel žarek sonca.

Košak bi takoj razumel, da je Amerika trda, Polona bi ga pa vprašala, kako je s tistimi visokimi hišami, ki lezejo pod oblake in kjer samo na gumb pritisneš, pa dobiš, kar se ti hoče.

Misli so se mu trgale in zavezovale.

„Kaj boš jemal vero otroku, povej ji, da tisto ni zanjo ne zanj; da hiše niso tako visoke, niso tako lepe, ne dobiš vsega v njih, in Polona bi ga razumela.“

— — —

Pa saj to ni več tista Polona z belim predpasnikom – Polona otrok je, s katero je hodil na Slemé v šolo. Debele kite se ji prevešajo čez rame na prsi, naramnice torbe ji vlečejo rame nazaj.

Iz šole tečeta, da mu zraka zmanjkuje. Omotica mu leze iz glave v telo in ude, da jih ne čuti več. Srce mu tolče ne-



mirno in neenako, kot da se hoče razpočiti. Polona teče za njim, sliši njeno sopenje.

„Kaj ni Košak tisti, ki sope, da mu cvili v prsih in dušniku? Ne, Košak ni! Košak je še vedno isti Košak, le brke ima naježene kot konjska krtača, kot takrat, ko ga je zgrabil za ušesa in stresel: „Zakaj pa ne paziš na krave, ti pankrt, ne vidiš, da so mi pol ogona koruze popasle?“ Bič si je vtaknil v škornjico in usnjen jermen mu je plesal pred očmi kot kača. „Očetu bom povedal, naj ti jih naloži za koruzo, in jeseni bova poračunala zanj.“

-----

Kdaj je že bilo tisto, ko so ga fantje ustavili po maši?

„Če te še enkrat dobimo po češčenju na Slemenu, ti jih bomo naložili, da boš pozabil pot do tukaj!“, mu je z narejeno mirnostjo prigovarjal Kovačev Pep. Drugi so mu stali nasproti in prikimavali. Vsi so vedeli, da gleda za Polono, vendar nje ni omenil nihče.

„Star berač in mlad fant lahko vprašata kjerkoli,“ je hotel obrniti grožnjo v šalo.

„Ti ne, seme bajtarsko in še sprijen študent po vrhu! Kaj rineš med gruntarje? Hočeš, da ti pokažemo tvoje mesto?“

Kaj je bil strah, da mu je srce začelo biti kot podivjano? Menda ga ne držijo fantje s Slemena – v prsih ga zbada in tišči, da komaj diha. Roke so mu nemirno zaplesale, kot da bi hotele koga odriniti.

Stisnil je pesti, da je iz členkov izginila zadnja sled krvi. Skušal se je odmakniti od Pepa, toda topla roka ga je potisnila nazaj. Hotel jo je zgrabiti, da bi se zavaroval pred Košakom. Kaj sta oba: Košak in Pep proti njemu?

„Polona! Z bičem me bo! Bo me, Polona!“ Pred očmi mu je zopet zaplesal koprivovec Pepa in Košakov jermen.

Roka se mu je umikala in popravljala odejo. Hotel se je opreti na komolec in roka ga je pritisnila nazaj. Dušilo ga je.

Zakaj ga pritiska Polona, ko vidi, da hoče priti do sape? Kaj se nista zmenila, da bo prišla za njim v Ameriko?

Kaj pa če je Košakovo koleno, ki ga tlači in pritiska, da ne more dihati. „Polona! Polonaaa!“

Umiril se je, glava je omahnila, teža s prs je izginila. Prsti so se počasi razklepali in krčili, kot da bi se hoteli česa oprijeti. Oči so ostale vprte v strop, kot da bi tam zagledale

Polono in Sleme. Zaprla jih je šele bolniška sestra, potem ko je postavila platneno pregrado, da ne bi motile drugih.

---

„Da, čuden tip je bil,“ je hitela dopovedovati svoji tovarišici. „Nemiren, vedno se je nekam odpravljaj, vedno nekaj iskal. Menda je bil še iz prvega vala DP-jevcev, ki so prišli semkaj pred desetletji, in se ni mogel umiriti. Evropa, kaj hočeš! Vedno nepotešen, zmeraj iskajoč!“

## POSTELJA TOLOVAJA MATAJA

Iz zbirke „KYTICA Z POVESTI NARODNICH“.

Prevedel iz češčine TINE DEBELJAK.

1.

Sive meglé nad gozdovi bežijo,  
kakor duhovi se vlečejo v krogu,  
v krajine tuje žerjavi letijo,  
pusto in mrzlo je v dolu in logu.  
Veter hladán od zapada sem piha,  
listje v jesenski sapi usiha,  
v znani pesmi, ki v jesenske čase  
šepeta jo listje suho na drevesu,  
razumljiva malokteremu ušesu,  
kdor pa jo razume, tisti ne smehlja se.

Romar neznani z raševinasto haljo,  
z rožnim vencem, ovitim krog roke,  
s križem na vrhu pálice visoke  
– bodi kdor že – kam na večer, greš v daljo?  
Kam zdaj hitiš? Tvoja noga je bosa,  
mrzla jesén je in hladna je rosa –  
tukaj ostani, ljudje smo veseli,  
dobrega gosta bomo radi sprejeli!

Romar naš dragi, romar naš mladi –  
saj ti še mah ne poganja na bradi!  
Lica tvoja kot lica neveste –  
kaj tako bleđa so in potrta?  
Môrda v srcu muči bolest te?  
Tvoja očesa – globoko udrta?  
Môrda nesreča telo ti krívi?  
Tlačijo k zemlji dnevi sivi?

Ne hodi ponoči, popotnik mladi!  
Ostani tu, prenočimo te radi,  
damó ti tolažbe vsaj v majhni meri!

Pridi, telesu daj malo krepčila –  
nobene bolesti ni brez zdravila,  
močni balzam že v sami je veri!

Nič ne sliši, ne zgane z očesi,  
nič ga v njegovih mislih ne moti,  
v gozdu izginja že med drevesi –  
Bog mu pomagaj na težki poti!

## 2.

Polje prostrano, polje široko,  
bela pot kot blisk čezenj šviga,  
poleg poti se hribček dviga,  
vitko drevo na vrhu visoko:  
vitka jelka brez vej in brez lista,  
pod vrhom poprek je poleno pribito,  
pritrjeno nanj telo je razbito  
Gospoda našega Jezusa Krista.

Na desno stran je nágnil bil glavó krvavo,  
roké razbite je razpel v širjavo:  
na dve strani sveta z rokama kaže poti,  
na dve strani nasprotni kakor na križpoti –  
z desno na vzhod, odkoder luč izhaja,  
z levo na zapad, kjer noč temná razsaja.  
Tam na vzhodni strani so nebeška vrata,  
tam so v večnem rajú nebeščani sveti,  
le kdor dobro dela, ga sprejmó kot svata,  
le ta z njimi smel bo Bògu hvalo peti!  
Toda na zapadu so peklenske duri,  
tam je mórje žvepla in smrdeče smole,  
tam sadé hudiči, kleti ti panduri,  
pogubljene duše na ognjene kole.  
Kristus, naš Gospod, na desno daj nam priti,  
leve varji nas, peklà nas daj rešiti!

Tu na griču tem je na kolena zbita  
padel romar naš ob prvem dnevnem svitu:  
roka okrog križa je trdnó ovita  
in drevo objemlje vroče, krčevito,  
šepeta z Gospodom, sòlze vro iz očesa,  
dih zastaja v prsih, vse telo se stresa.

Takó poslavljajo od deklíc svojih dragih  
ženini ljubeči v dobi zadnjih let se,  
v tuji svet gredoč, še na domačih pragih,

ne vedoč, če z njimi vidijo kdaj spet se;  
še poljub goreč kot ogenj plameneči –  
deklica predraga, ostani v svoji sreči.  
mene pa usoda v svet od tebe tira!

Lica so kot zid in pógled mu leden je,  
v srcu pa divja mu ogenj žgoč, breznadni –  
glej, nenadoma popotni vstal s kolén je  
in še brže stopil po poti – zapadni...

Kmalu izginil je med hosto in sroboti.  
Bog, o spremljaj ga na tej nevarni poti!

### 3.

Stoji, stoji skala v gozdni kotlini,  
pod njo pot v gabrovo vodi goščavo,  
hrast – velikan na nji korenini,  
večni kralj nad to večno puščavo.  
Čelo golo povzdignil v nebo je,  
roke zelene širi v daljavo,  
gromi koljejo skorjo hrapavo –  
ali pod skorjo nagnito telo je:  
v deblu hrasta, glej, trhlo duplino –  
kakor nalášč za gozdno lazino!

V mahu pod hrastom, glej, nekdo poseda –  
grozna postava! Kosmata pokveka?  
Zver je? Mar človek v koži medveda?  
Komaj da moraš spoznati človeka:  
njegovo telo – to skala na skali,  
udje – to veje; napete mišice,  
brki, lasje so se v eno pretkali,  
brada štrli mu kot ježu bodice,  
a pod obrvmi bodeče zenice  
zro še strupeneje kakor spomladi  
v travi zeleni strupeni gadi.  
Kdo je ta človek? To čelo velo?  
Kaj se pod njim je že vse spočelo?  
Kdo je ta človek? Kaj hoče v goščavi?  
O, ne sprašuj me! Oglej se po travi  
na obe strani póta: vprašaj nastlane  
bele kosti, ki tamkaj trohniijo,  
vprašaj te črne, nasilne gavrane,  
ki, tod krokajoč, zovó na gostijo!  
O videli tu so marsikakšno morijo!...

Zdaj gozdni mož z ležišča plane,  
divje oči napenja v goščavo,  
kij ogromni zavihti nad glavo,  
– skok na skok – na sred poti obstane.

Kdo, o kdo se mu po poti bliža?  
Romar s palico v podobi križa?  
Teci, romar, nikar tod ne hodi:  
tvoja težka pot v gotovo smrt te vodi!  
že takó prekratko življenje je človeka,  
škoda tvojega mladeniškega veka!  
Obrni se in teci, kakor veš najbolje,  
da ti ogromni kij črepinje ne razkolje!  
Reši, romar, glávo svojo lépo!

Romar nič ne sliši, predse gleda slepo,  
v svoji žalosti hitreje še koraka  
tja, kjer strašna, grozna smrt ga čaka.  
„Hoj! Ti črv, kdo si?! Kam po tej stezici?“  
Romar v hip obstane, obledé mu lici:  
„človek sem preklet!“ še zajecljá mlahávo,  
„v pèkel zdaj hitim, v hudičevo državo!“

„Hohoho! v pekèl? No, to je novo res mi –  
štirideset let že tukaj tolovaj sem,  
mного slišal sem, bogme, pesmi  
ni zapel nihče še, kot jo slišal zdaj sem!  
Hohoho! V pekèl? No, s hojo se ne trudi,  
sam te spravim tja, še mevskniti ni treba,  
ko pa jaz umrem, tedaj morda jaz tudi  
pridem tja za tabo po kak krajec hleba!“

„Iz božje milosti se ne norčuj nikari!  
Še prej kot me rodila je moja rajnka mati,  
me oče je zapisal – po vražji prevari! –  
s krvjó hudiču v last za zemske blagodati.  
A milost božja je velika: križ prereže  
i najzamotanejše Satanove mreže!  
Satana premaga v vsej njegovi slavi!  
Milost božja je velika: ona bo storila,  
da noga moja zmagoslavno se vrnila  
bo iz peklá s pogodbo to o moji glavi!“

„Kaj mi pleteš? Lepo že število  
– kar tu rokovnjačim – sem poslal k hudičem,  
pa nihčè se vrnil ni, čeprav jih kličem.  
Slušaj, črv ti, nežnopolti, mladi:

bil bi dober kos namesto mi zverjadi,  
mal priboljšek danes za moje kosilo,  
a pustim te, pojdi, kamor se ti ljubi,  
daši še nihče, ki mi je prišel v oko,  
ni ušel pred mojo krvoločno roko!

Naj pustim, te. Bodi! To samo obljubi  
in prisezi mi, da boš zvestó opisal,  
kar v peklù boš videl, kar o njem boš slišal!"

Romar dvigne glávo, se zravna visoko,  
dá na palico popotno s križem rôko:  
„Tu na križa znamenje prisegam ti z desnico,  
da s peklà prinesem čisto ti resnico!“

#### 4.

Mínula zima je, sneg na goràh se taja,  
iz déžja in vodá rastó naplavi,  
z zamorskega svetá se vračajo žerjavi –  
a romar naš nazaj še ne prihaja.

V zelenje so odele se mladike lesne,  
vijolica pod grmom v vonjih milih diše,  
slavec poje v noči speve donebesne –  
ali iz peklà nobene ni novosti.

Prešlà pomlád, poletje, dan se je obrnil,  
zrak je hladnéjši, gozd že v rumenini –  
ali iz peklà nobene še vesti ni.

Môrda romar mladi ne bo se nič več vrnil?  
Môrda pa telo na poti je umrlo?  
Môrda ga peklò je z drugimi požrlo?

Gozdni mož pod hrastom jezen raz ležišče  
krivo pogleduje na zapad in išče,  
v brado, čuj, mrmra: „Tu šel že marsikdo je,  
a vsakega moj kij udaril čez glavó je,  
le enega sem pustil na besedo sveto,  
enega – a ta me ukánil je, prekleto!“

„Lažeš! Ni te!“ v hipu oglasi se tistem  
romar tik pod skalo v zvonkem glasu, čistem,  
ves pokoncu mož, oči živo goreče,  
v jasnem vedrem čelu se božji mir leskeče,  
in njegoví bleđi, prej udrti lici,  
glej, žarita zdaj kot zarja v rudečici!

„Prevaril nisem te! Bôgu besedo sveto  
grešni božji sluga vedno drži vneto.  
In tudi zdaj prisegam prav tako ti znova,  
prisegam tu na sveti križ z desnico,  
da čisto o peklû povem ti zdaj resnico!“

Ko te besede sliši divji mož, se strese,  
skoči s tal namah, po kiju svojem seže –  
a v blesku romarja se jeza mu poleže,  
njegovega pogleda oko mu ne prenese.

„Sedi in poslušaj grozoto to, strahoto,  
ki sem videl jo med to peklensko žloto!  
Čul o jezi božji v moji boš besedi –  
toda milost božja večja je, to vedi!“

Kaj v peklû je videl, romar živo pravi:  
morje plâmenov, hudičev ljute čete,  
ki tedaj, ko se življenje s smrtjo spravi,  
vedno v trumah nove vodijo preklete.

Divji mož pod hrastom mučno se preseda,  
nem posluša zgodbe, nemo predse gleda.

Kaj v peklû je slišal, romar dalje slika:  
bogokletne psovke, jok, divje tuljenje,  
klice na pomoč, kosti in zob hreščénje,  
kdo bi tu tolažil, ko ni pomočnika,  
sama večna kletev, večno pogubljenje!

Divji mož pod hrastom mučno se preseda,  
nem posluša zgodbe, nemo predse gleda.

Romar dalje pravi, da je s križem svetim  
Satanu zagrozil in vsem tem prekletim,  
da peklà vladar pri priči tej ukaže  
varljivcu očetovemu – vragu – poiskati  
pogodbo ono o meni in takoj jo dati.  
Vrag pa se uprè, da nima, uporno laže.

Satan ves togoten veli zdaj služinčadi:  
„Okopljíte vruga v slavni naši kadi!“

Biriči, hoj! ustregli njegovim so ukazom,  
pripravili kad v hipu z ognjem so in mrazom:  
na enem boku peče kot žerjavice plamen,  
na drugem pa mrazi kot sam ledeni kamen.



Ko vidi služinčad, da vragu ni prestatl,  
obrnejo opekline spet k ledeni plati.  
Vrag zvija se kot gad, a še ne neha rjuti,  
dokler ne zapuste ga vsi njegovi čuti.  
Tedad dá Satan znak, odstopijo biriči  
in nova sila zopet se zbudi v hudiči,  
svóbodnemu zopet záčne žila biti –  
krvave listine še noče izročiti . . .

Satana zato neznanski gnev prevzame:  
„Vražji vrag ‚dekle peklenško‘ naj objame!“

„Deklé“ iz jekla je razbeljenega vlitó,  
roké za žalostni objem so v šir odprte –  
na krute vražje grudi stisne ga srdito,  
da počijo v telesu vse kosti mu strte.  
Vrag zvija se kot gad, a še ne neha rjuti,  
doklér ne zapuste ga vsi njegovi čuti.  
Zdaj dá Satan znak, deklé je popustilo,  
znova v vragu se življenje je zgenilo,  
svóbodnemu zopet záčne živa biti –  
pogodbe pisane še noče izročiti . . .

Zdaj Satan zarenči, s peklenško jezo vstaja:  
„Vrzite v postelj ga Mataja tolovaja!“

„V posteljo Mataja? V Matajevo? Moj Bože!“  
v strahu mož zavpije, v grozi se premika,  
in strese se telo mu kakor trepetlika,  
a pot kar lije se z njegove toge kože.

„V posteljo Mataja? O ‚Mataj‘ me mati  
v mladosti moji dala je imenovati,  
ko me učila je še rôgoz plesti,  
in ko mi z ločjem je na mahu postiljala,  
in me s kožuhom volčjim pokrivala.  
To postelj da v pekél je Satan dal prenesti?  
O, povej mi, sluga božji, romar sveti,  
kaj moral bo Mataj na postelji trpeti?“

„Vem, božja roka po pravici vse kaznuje,  
toda večna sodba nam je še v temini.  
Ne vem še, kakšne muke Bog za tebe snuje,  
vem pa, da nič manjše, kot tvoji so zločini.  
Vedi, da vrag, oni ni verjel od kraja,  
potem pa strese se pred mukami Mataja –  
pogodbo mi krvavo izroči pri priči . . .“

Stoletna smreka nad nizko goščavo  
ponosno v nebo iz trdnih tal rása –  
pa pride sekira – smreka skloni glávo  
in v težkem tresku zamajéjo tla se.

Divji bivol v dobi silnosti največe  
ruje s korenino stoletna že drevesa –  
zabóden z ostjo za hip se opoteče,  
pade in na tleh se v zadnjih hipih stresa ...

Tako ta divji mož: poražen od novice  
na zemljô se zruši v bledem smrtnem strahu,  
zviija se in rjuje, s pestmi se bije v lice,  
nogé objemlje romarju, s koleni v prahu:  
„Usmili se me! Reši me, mož sveti!  
Ne daj mi priti v ta pekél prekleti!“

„Črv sem jaz kot ti, tako mi ne govóri,  
brez božje milosti preklet na vekov veke:  
k njej se obrni ti, od nje izprosi leke,  
kesaj se v pravi čas, pokoro težko stóri!“

„Kako naj se kesam? Joj, ta moj kol pogledi!  
Te vrste vrezov v njem – preštej jih! In zdaj vedi:  
zareza vsaka, najmanjša ta zaseka,  
pomeni – uboj krščanskega človeka.“

Zavzdihne romar in se skloni na ležišče,  
dvigne kij razbojnikov – jáblane deblišče –  
in ga zapičí v vrh te skale žive  
kot tenko vejico v rázor zrahljane njive.

„Tu kléči, tolovaj, pred pričo činov groznih,  
prekleči dan in noč do let še svojih poznih!  
Časa ne šteje, naj glad in žeja te ne briga,  
le v mislih bodi ti zločinov teh veriga!  
Pokoro delaj, k Bógu móli, kajti  
krivdi tvoji ni primera najti;  
zato naj brez primere i tvoje bo kesanje  
in brez konca božje odpuščanje!  
Kleči tu in čakaj, dokler ne bi  
po božji milosti se zopet vrnil k tebi!“

To reče romar še in izgine v dalj prostrano.

Mataj kleči, kleči, kleči še neprestano,  
kleči ves dan in noč, ne jé nič in ne pije,  
v kesanju joče le, za milost k Bógu vpije.

Dan za dnevom mine, sneg že zameda gázi,  
v deželo že gredo ledeni mrazi –  
a tolovaj kleči, nenehoma vzdihuje  
in romarja nestrpno pričakuje,  
a njega ni, nič k njemu se ne trudi.

Bog, bodi milostljiv možu v pokori hudi!

5.

Devetdeset let je čez svet preletelo,  
mного v tej dobi se je premenilo,  
kdor je tedaj bil še dete nesmemo,  
zdaj ga je – starca – že h grobu sklonilo.  
Malo jih je to starost dočakálo,  
večina se njih je v grob že podalo.  
Drugo pokolenje, druge so navade,  
vse je tuje, kamor pogled pade.  
Le to sončece na sinjem nebi,  
le to sonce ni se spremenilo,  
sveti kot pred leti je svetilo,  
v radost prednikom kot v rádost tebi.

Spet je pomlád in vlažni veter piha,  
na lokah zibljejo se zopet sveže trave,  
slavček v zgodbicah ljubavnih zopet vzdihá  
in od vijolice se širijo vonjave.

Po senci gabrovi v gošči globoki  
grestá dva romarja v počasni hoji:  
zgrbljen starček z zakrivljeno palico v roki,  
s palico škofovsko, tresoč se v znoji,  
in mlad kaplan, opora mu ob boki.

„Počakaj, sin moj, rad bi odpočil se,  
po odpočitku mirnem duša moja plače,  
rad bi k očetom mrtvim že privil se,  
toda božja milost hoče pač drugače.  
Milost božja je velika! Prvič slugo  
rešila je na poti skoz peklenske gneve;  
v službi svoji ga povišala je v drugo –  
zato mi duša poje Bogu slavospeve!  
Trdno zaupal sem Vate, v Gospoda –  
naj slava Tvoja, čast, gre v rod iz roda!“

„Sin moj, oglej se v log, želel bi piti,  
slutim pa, če me ne varajo čutila,

slutim, da blizu tu dobiš krepčila,  
da morem nálogo življenja dovršiti!"

Gre mladenič, išče v smeri štiri,  
kje so skriti studenčnice viri,  
skoz hosto riže se in dražje trnovito,  
dokler ne obstoji pred skalo mahovito.  
Kar nagloma obstane v hoji utrudljivi.  
Glej, kot v večerni mrak se zablesti kresnica,  
tako se v čudu razgoré njegova lica:  
od nekod zaveje duh čudežno vonljivi,  
vonj neizrazen, mikaven brez kraja,  
kot da iz božjega prihaja raja.  
Ko mladec skozi trnje se robato  
prerije bliže in povzpnè na skalo,  
se čudo novo mu je pokazálo:  
rastè iz golih tal drevo košato,  
jablana-drevo, v šir veje zelenijo,  
zreli plodovi na vejáh visijo,  
zlata jabolka – iz njih se širi  
rajski vonj okrog v strani vse štiri.

Zavriskalo srce mu – mladcu – od čudés je,  
od rádsti v očeh se mu razgôrel kres je:  
„Gotovo storil čudo Bog je dobrotljivi,  
da razveselí pred smrt se starček sivi,  
namesto vode pusta čer sred lésa  
nam nudi sadje z rajskega drevesa.“

Ko pa po jabolku z rokó poseči hoče,  
odmakne hitro jo – nekdo ob njem zastoče:

„Pústi me, ne trgaj! Saj nisi ti sadíl me!“  
glas votli, globoki, Bog ve od česa,  
glas, ki prihaja iz skale divje,  
kajti nikogar ni v bližini drevesa.  
Le štor orjaški tam blizu razpada,  
po njem lišaji rastó z mahovino,  
tam hrast podrt, le še trhla klada,  
deblo razklano z veliko duplino.

Mladenič gleda panj, preišče še votlino,  
obide skalo, pretakne vso bližino,  
pa najti ni življenju dokazila –  
kot da človeška noga tod še ni hodila,  
povsod okrog zreš prazno srobotino.  
„Mordà uho se moje splášeno le šali?

Mordà zavija gozdna zver kje v dalji?  
Mordà je vóde glas kje v lesu v brezno padel?"  
mladenič misli v sebi, seže spet po plodu,  
da nese v okrepcilo ga gospodu.

„Pusti ga, ne trgaj! Nisi ti me vsádil!“  
nizki glas hrešči, glasneje in počasí.  
Ko pa mladenič se ozrl je po glasi,  
glej!: parobek ta, vse čez povit z lišaji,  
začnè se gibati, iz mahovin stegáje  
roké se pomolijo, vse že trhleneče,  
a nad rokami kakor smolne sveče  
v megleni noči rdeče oči zrejo,  
spod sivega mahu ostro se vanj uprejo.

Prestraši mladec se, joj! pri tej priči,  
prekriža se enkrát, dvakrát, trikrát,  
in kot iz gnezda splašeni mladiči  
na tla letijo strmoglav slepiči,  
tako je padel s skale v les goščati,  
odrgnjen ves beži s krvavimi podplati,  
pred starca pade bled kakor mrlíči.

„Gospod, gospod, v tem gozdu so strahovi:  
na skali, goli vsej, se jablana košati,  
na jablani spomlad vise zreli sadovi,  
a suh orjaški štor plodove brani brati.  
Parobek živ je, govori, lovi z rokami,  
oči obrača, trgati sadu ne dá mi.  
Gospod, ah, v gozdu tem gotovo vrag divjá ti!“

„Motiš se, moj sin. To vse je božje delo!  
To stóril je sam Bog – naj bo Mu večna slava!  
Vidim, da življenje moje se končava,  
zdaj v zémľjo to telo se vleglo bo veselo.  
Moj sin, še zadnjikrat oporo mi ponudi,  
popelji me navzgor do skale in teh čúdi!“  
Mladenič ga uboga, mora pot krčfíti,  
in starčka na hrbtù po nji nosíti.

Ko pa prišlâ na vrh sta k jablani cvetoči,  
tu, glej, parobek stari k starcu se usloči,  
pokloni se, razprè roke, veselo vzklika:  
„Gospod, gospod moj, dolgo se mudíl si,  
plodove zrele nosi tvoja že mladika,  
utrğaj jih, gospod, zakaj – ti jih sadíl si!“

„Mataj! Mataj! Zdaj mir naj večni bo ti,  
mir večni nosim ti na svoji zadnji poti!  
Velika milost božja je, nepremagljiva –  
rešila naju je peklenškega goriva!  
Dovoli meni zdaj – te prosim – kot jaz tebi:  
pepel obeh tu gori skupno naj počiva,  
duha pa naj vzemó krilatci božji k sebi!“

„Amen!“ dé Mataj. In glej: tedaj se  
v hipu je sesul v pepel. Še zdaj nahaja  
na goli skali mahovit lišaj se  
v spomin na svetega spokornika Mataja.

Obenem starec – škof na tla se mrtev zgrúdi,  
življenje se njegovo dopolnilo.  
Mladenič sam ostal je in se trudi,  
da bi po volji zadnji vse se izvršilo.

Glej, nad glavó njegovo pa vzleteli  
v tem hipu dve sta golobici beli –  
navzgor se dvigata v veselem krogu:  
zdaj v zboru angelcev sta že pri Bogu.

## POPOTOVANJE

Na jesen je v dolenskih krajih najlepše. To je občutil tudi Fran Levstik, ko se je odpravil jeseni leta 1857 iz Litije proti Čatežu in je potem napisal znamenito *Popotovanje*, ki je izšlo naslednje leto v štirih nadaljevanjih v Janežičevem Glasniku za literaturo in umetnost, v Celovcu. Na tiste kraje mislim in na one pod Rogom, okrog Gorjancev in ob Kolpi, kajti duhovno sem z njimi vsako leto tesneje povezan.

V obletju pisateljve smrti – november 1987 – sem se napotil v njegov svet, ne vizijsko, ampak spominsko tako spoznavno, da sem v Dolnjih Retjah, gručasti vasi na nizkem holmu tik ob cesti, ki se vije iz Ljubljane proti Kočevju, jasno razločil prenovljene hiše, lesena gospodarska poslopja, vrtove s sadnim drevjem, njive in gozdove. Razgledal sem se po bližnji okolici: proti zahodu, ob vozni poti, ki se loči od asfaltirane ceste, je na pobočju Strmega hriba vas Srobotnik in nad vasjo cerkev svetega Roka. Levstik se je rad hodil pogovarjat s soslednimi sroboškimi kmeti. Ob tisti poti je malo naprej nekaj hiš vasi Strmec. Proti severozahodu se svet dviga v iglaste gozdove, nekdanj last Turjačanov. In ko se vrnem proti Retjam, me pelje pot mimo vrto do Prilesja, odkjer sem takoj spet na cesti proti Velikim Laščam. To so Levstikovi kraji, tu je bil povezan s svojo zemljo in svojimi ljudmi; tu so korenine njegove ljubezni do jezika in zahteve po sporočilnosti čiste in izrazne slovenske besede.

Zgodnji sad te ljubezni je bila poezija, za katero se je začel zanimati Levstik že na gimnaziji. Prvo pesem *želje* je objavil kot četrtišolec leta 1849 v listu Slovenija. Čeprav sta mu bila velika vzornika Prešeren in Goethe, so vendar njegove pesmi bliže ljudskim; v njih ni romantično metafizičnega poleta, ampak izkustvena življenjska zavest domače folklorne stvarnosti. Pesnikovo doživljanje je oprto na zemljo in ljudstvo, iz katerega je izšel.

Priznam, da se najraje vračam v dolenski svet, gričevnat in sončen, posejan z goricami, njivami in gozdovi. Po hribih

cerkve, tu in tam so še ohranjeni gradovi. Morda je tisti svet, bi dejal, najbolj slovensko domač. Ne rečem, duhovno najbogatejši, a izredno važen za ohranitev slovenstva pred sto leti in tako bo – verjamem, ker je mnogo trpel – odločilen tudi za ohranitev naše besede in narodne zavesti v prihodnjih dneh. Ko premišljam o tem, me obide občutek, ko da se mi je mojster tako približal, da slišim njegove besede: „Ko so leta 1854 izšle moje *Pesmi* pri Jožefu Blazniku, sem bil že v Olomucu, v bogoslovju. V Ljubljani pa se je začela gonja proti moji knjigi in pravzaprav še zdaj ne vem, zakaj – morda iz nasprotovanja mojemu značaju, ki je s preobilno mladostno silo terjal svobodo in čistost besede, pravico do kritike...“

Levstikove pesmi so morale iz prodaje, obtožba, da so pohujšljive in prostaške, je bila poslana celo na Moravsko, in ker avtor ni hotel ničesar preklicati, je moral zapustiti bogoslovje. To je bil udarec, ki ga ni nikdar popolnoma prebolel. Omišljilo ga je prijateljstvo z Vukom Karadžićem na Dunaju, kjer se je zadrževal nekaj mesecev in kjer je poslušal predavanja Frana Miklošiča. Tam je prebiral tudi Lessinga, ki je v vrhah prosvetljenstva naglašal vero v človečanstvo, na polju estetike pa postavljaj človeka kot najvišji ideal vsake umetnosti. To pa je pomenilo za Levstika potrebo resnega dela, kritični pretres domačega izročila in nato na podlagi sosednjih slovanskih ter širših evropskih kulturnih oblik prevrednotenje slovenske.

Takoj za Retjami in Srobotnikom se svet nekoliko razmakne in prikažejo se Velike Lašče, strnjeno naselje na vzpetini, obdani z okoliškimi gozdnatimi gričevjem. Mimo trgovin in stanovanjskih blokov pridem na osrednji trg, kjer stoji Levstikov spomenik, ki ga je leta 1889 izklesal podobar domačin Franc Jontez. Gledam resen obraz moža, obraz, na katerem se izraža vestnost in natančnost. Takšen je bil zares v vseh službah. Omenim samo eno: na jesen leta 1855 je šel za domačega učitelja na grad Turn, last grofovske rodbine Pace, v Gabrski gori pri Litiji. Tam se je spoznal z Zidarjevo Tono, kmétiškim dekletom iz bližnjih Moravč. Posvetil ji je zbirko preprostih, a srčno prizadetih prvolutubezenskih pesmi. Na ženitev pa ni bilo mogoče misliti.

V tem je prišlo leto 1858, vrh Levstikovega življenja, pa tudi vrh njegove ustvarjalne in kritične dejavnosti sredi takratne trpke slovenske stvarnosti. Napisal je tri temeljna in plemenita dela naše književnosti:

V poljudnem spisu *Popotovanje od Litije do čateža* govori o slovenski poeziji in prozi, ki naj raste iz naroda, iz zdravega domačega življenja. Vprašanje, kaj naj piše slovenski pi-



satelj, razvija Levstik v obliki potopisa. "Odpri se pred nami dolenjska dežela. Proti jugu stoje Gorjanci, proti severu Kum, ki teh krajev prehude burje in mraza varuje, pred nami pa se na obe strani prijazno dviguje gorica za gorico z belimi zidanicami." V razpravi poudarja avtor, da je slovstvo zrcalo svojega časa, vogelni kamen narodovega obstoja.

Grem po Levstikovih poteh in vesel sem vsakega človeka, ki ga srečam, in vsake besede, ki pride iz domačih ust, vendar se istočasno, v drugi stvarnosti, vračam v moj svet, v mojo daljno tretjo Slovenijo... Tudi Levstik je zgodaj spoznal – če vzamem v poštev vprašanje doma in sveta – da domačijska literatura ne more živeti sama, ampak da se je potrebno ozirati v svet in se mu odpirati. Odmaknem se nekoliko od tega premišljanja in se obrnem k njemu: „In naši ljudje v svetu, v zamejstvu in zdomstvu...?“ Ne pusti mi končati stavek. „Mladina je tista, ki nas zanima. Vsa mladina. Oni so sedanjost, ki raste iz preteklosti v prihodnost, zato posvečajte največ skrbi njim. Ohranjajte in gojite besedo zanje, ki bodo obstali toliko časa, dokler jo bodo ljubili...“

V razpravi *Napake slovenskega pisanja* je obsodil Levstik slovnično in besedno površnost, tuj način izražanja, iskano izumetničen slog. Delo je bilo zasnovano v skladu s kritično metodo Vuka, čigar vodilna misel je, da naj bo govor zdravega kmečkega ljudstva podlaga za knjižni jezik.

Tretje delo iz leta 1858 je *Martin Krpan z Vrha*, biser slovenske pripovedne umetnosti. Ob Krpanu je mogoče reči, da se je politično Levstik uvrstil v skupino mladoslovencev, ki je bila prepričana, da bo v prihodnosti zmagal panslavizem nad strnjenim nemštvom. Slovansko edinost so si predstavljali kot politično kulturno federacijo, v kateri bi se vsak narod lahko samostojno razvijal v lastni moči in posebnosti.

Da, tisto leto je Levstik ustvarjalno prav v svojem zenitu, vendar kadarkoli sem šel mimo Velikih Lašč in čez kraje, ki jih je Ditrih Višnjegorski nekoč podaril stiškemu samostanu in v katerih je mojster ves koreninil, sem premišljal, kaj je bilo, da je po Krpanu in po vsem slovitem pisanju o slovenskem jeziku naš Retjan nekako utihnil, vsaj v „velikem“ pisanju. Se ni mogel več zbrati, ker ga je polemika vedno bolj vlekla v dnevno politiko in društveno udejstvovanje?

Stopim s ceste proti gozdu, ki je za trenutek ves osončen v kratkotrajni popoldanski svetlobi in kjer med dragulji flore najdem jesensko vilovino in vednozeleni šaš. Spet se ozrem nanj, ki je podoba ostrega in razpoznavnega duha, obenem pa

tako našega, človeškega. Še enkrat ga vidim, kako je sredi nestalnih službenih mest in v zagrenjenosti od tolikih bojev za slovensko besedo, v maju 1869, na mogočnem vižmarskem taboru, srečal Franjo Koširjevo iz Tacna pod šmarno goro, zavedno Slovenko, polno mladostne društvene dejavnosti. Ljubezen je spet vzplamtela in prišla do izraza v zbirki občutenih *Franjinih pesmi*, v katerih se je ovijalo hrepenenje s trenutnim veseljem in žalostjo.

V prenapetem duševnem stanju se je Levstik sporekel z Bleiweisom, v svojem satiričnem listu Pavlihi je napadal tako nemškutarje kakor staroslovence, in ko se je lotil tudi mladოსlovenskega poslanca Valentina Zarnika, je Slovenski narod z ostro obsodbo dosegel, da so naročniki list zapustili in ga je moral Levstik ustaviti. Moralno strtega je poklical na Dunaj prijatelj Stritar, ki ga je postavil za sourednika Zvona in mu sploh nudil potrebno pomoč. Šele leta 1872, ko je dobil službo skriptorja v ljubljanski licejski knjižnici, je bil Levstik gmotno preskrbljen, a njegov duh je izgubil nekdanjo ostrino. Leta 1885 je zbolel na živcih in preživel zadnji dve leti v duševnem trpljenju.

O vsem tem premišljam, ko se oddaljujem od Retij. November je in velikolaški svet je poln spominov in zgodovine, pa tudi današnjega življenja. Težko se ločim od njega in njegovih ljudi. Drugi Velikolaščan – Stritar – mi ga še enkrat pričara: „Nagnjen proti poldnevu, zadaj breg z gostim grmovjem, iznad katerega se dvigajo tu pa tam bela brezova debla; proti jugu gledaš pred sabo dobrovo z redkim leščevjem, brinjem in trnjem. Poglej proti večeru – gorica se vrsti za gorico in daleč zadaj stoje ter zapirajo svet gorenjske planine.“

Rad bi šel še v moje kraje onstran Gorjancev – v semiške, ki jih stare knjige in karte imenujejo „in Vineis“, pa mi – kot vedno – ni mogoče. Poslavljam se od Dolenjske s spominom na Frana Levstika, obenem pa z zavestjo, da je bila na dnu ustvarjanja naših literatov vedno iskrena narodna pretresenost in skrb za usodo slovenstva – skrb, ki je čas ne odnese.

## EKSISTENCIALNO DOŽIVETJE V ZGODNJEM DELU STANKA MAJCNA

(Literarno-kritična študija v svitu eksistencializma in fenomenološke filozofije)

### UVOD.

Ljubljanski verski list Družina je dne 24. maja 1970 prinesel intervju svojega sodelavca s pisateljem Stankom Majcnom, tedaj dvainosemdesetletnikom. Intervju pokaže, da je bil pisatelj v svoji visoki starosti še vedno svež komentator sodobnega življenja in da je ohranil tisto disciplino mišljenja, ki jo je kot umetnik najprej razodel v onih svojih delih, katera bodo predmet te študije, to je v kratkih povesticah, oz. kot bi jih mi imenovali v slikah. Ob mislih tega intervjuja se lahko malo pomudimo in jih porabimo za uvod v nekatera vprašanja študije.

„Zato ga obiskuje mladina“, pravi Družina, „ker se zdi, da ga je srednja in starejša generacija že pozabila“. In mladina ga obiskuje, ker je prinesel v literaturo nekaj Slovenskih Goric, nekaj novih obrazov, ki jih slovensko leposlovje prej ni poznalo, prinesel je nove metafore, ki ga uvrščajo v začetnike slovenskega ekspresionizma. „Sedaj vemo“, pravi Družina, „da ste zaorali kot katoliški ekspresionist posebno v letih po prvi svetovni vojni prve brazde slovenskega povojnega modernega umetniškega pisanja“.

V odgovoru je Majcen naglasil, da smatra sebe za človeka, ki je nekaj povedati hotel, morda tudi nekaj povedati imel, a ni bil dovolj močan, da bi si bil pridobil občinstvo. „Nisem bil borec za nova literarna spoznanja ali nove umetnostne smeri. Kdor mi pride s katoliškim ekspresionistom, se mu moram nasmehnuti“.

Razgovor se je dotaknil tudi problema umetnik in vera, tiste pravde, ki je tekla pred 50 oz. 60 leti na katoliški strani slovenskega literarnega pašnika in ki se, sodeč po vprašanju, katero je Družina Majcnu zastavila, še vedno vleče. „Katoliške umetnosti ni in je nikoli ni bilo“, je rekel Majcen na vprašanje, ali je kdaj ločeval med katoliško in nekatoliško literaturo oz.

umetnostjo. Na vprašanje, ali je kdaj občutil dvojnost umetnik in vernik, je odgovoril, da take dvojnosti ni, razloček je le v tem, ali si veren umetnik ali si neveren. „Če si neveren umetnik, potem te bo osvojila drugačna snov, ali pa se boš lotil prav problema nevere. Po mojem je med sodobniki tak umetnik Francoz Sartre.“

O ustvarjalnosti sodobnih slovenskih mladih literatov je imel to povedati: „Suhe analize zamotanih psihičnih stanj ne morejo biti blagoglasne, polmisl, četrtinka čustva in komaj tisočinka imaginacije še ne dajo celote.“ „Čas ni naklonjen umetnosti, drvi v industrijo, tehniko, storilnost in konzum“, je dejal. „Kakor sta Prešeren in župančič del moje duhovne biti, ne bom nič rekel, če iz nas vstane nekdo, še večji od njiju“, je bil Majcenov končni diktum a propos literatura. Nato so prešli na spremembe v Cerkvi.

Ni nam znano, kako je bilo doma po letu 1945, toda eno je gotovo, da Majcna tisti ljudje, ki so zunaj in ki so med obema vojnema bistveno soustvarjali bodisi slovensko literarno kritiko, bodisi esejistiko, niso pozabili. Dokaz za to je knjižna izdaja njegovih *Povestic*, ki jo je založila SKA l. 1962 za pisateljevo 75-letnico pod uredništvom Tineta Debeljaka.<sup>1</sup> Najbrž je ta izdaja opozorila domovino na pozabljeno dolžnost in povzročila, da tam Majcen danes doživlja nekako renesanso zanimanja za svoje delo.

Občinstva Majcen res ni nikoli imel in si ga tudi ni znal ustvariti. Toda imel je izvrstno občinstvo med študenti vsa leta prve svetovne vojne, ko so v Domu in Svetu izhajale njegove črtice, pesmi in komentarji. Zdi se mi, da bodo ravno te stvari njemu danes ponovno ustvarile krog hvaležnih bralcev med mlado generacijo doma (o mladi generaciji v zdomstvu – vsaj oni v USA –, ni vredno izgubljati besed), kajti kot bo pokazala naša študija, so njegove povestice skoraj po meri narejene za probleme in interese današnjega časa in v tem je tudi glavni vzrok, da je Majcen ostal brez širokega občinstva, ko jih je pisal: pisal jih je 60 let prežgodaj.

Zato se ta študija tudi v glavnem obrača na sodobno generacijo doma, predvsem tudi na ono, ki je na katoliški strani. Prišel je čas, ko je treba Majcnovo delo vrednotiti in interpretirati po tem, kar tisto delo v resnici je, ne pa po takih kalupih literarno zgodovinskega izdelka kot je izraz ekspresionizem. Tudi pisec teh vrst je nekoč Majcnovo liriko označeval takole: „Njen izraz je ekspresivno močan, poln emocije in vitalne sile...“<sup>2</sup>. To bi lahko veljalo ne samo za Majcna, temveč še za petnajst drugih poetov, zgrešilo je pa pravo bistvo Majcnove lirike. Izraz ekspresionizem se vpriču njegove literarne tvorbe daleko preveč porablja in izrablja, zato ima Majcen prav, če se nasmehe, kadar ga kdo imenuje katoliškega ekspresionista. To prazno frazo je treba nadomestiti z interpretacijo, ki bo zadela v bistvo njegove literarno-umetniške intuicije.

Kadar bo mladina in tudi starejša generacija doma videla Majcna v luči idej, ki so nastajale že pred prvo svetovno vojno in tudi med njo, a so se bolj razširile med obema vojnoma ter dobile takrat tudi svoje filozofske formulacije, v najširše inozemske in morda tudi domače kroge so pa proniknile šele po drugi svetovni vojni z ogromno publicistično delavnostjo zlasti nemškega in ameriškega založništva, takrat bo odpadla potreba po vprašanjih o katoliškem in nekatoliškem umetniku, po razjasnitvi odnosov med umetnikom in vero in podobnih sekundarnih problemih, nastopajočih v kontekstu umetniškega ustvarjanja. Sedanja vznemirjena in vprašujoča generacija bo mogoče ravno ob zgodnjem Majcnovem delu našla analogije na tiste probleme, ki stoje v osredju njenega duhovnega doživljanja, pa najbrž tudi vsaj nekatere odgovore nanje.

Pot do tega ni lahka in ni popularna. Toda končno je bilo že treba izluščiti iz celote umetnikovega ustvarjanja tisti specifični del, ki najbolj apelira na sodobno situacijo in problematiko duha, in v tej študiji smo to hoteli izvesti. Da pa se je pri tem mnogo poprej nejasnega razjasnilo, o tem ne more biti nobenega dvoma. V zvezi s to re-interpretacijo in re-evaluacijo Majcna se je nehote tudi organično pojasnil ta in oni del ostale naše literature, tako na pr. zlasti istočasni momenti v delu Ivana Cankarja in še posebej se je osvetlila tudi pozicija ter zgodovinska vloga Župančiča.

## 1. MAJCNEN IN NAŠA LITERARNA ZGODOVINA.

Z leti se je o umetniku, dasi ni imel občinstva, vendarle nabrala obsežna literarno-zgodovinska bibliografija, ki priča, da je njegovo delo vselej stalo v zavestnem prostoru slovstvenega človeka, če že ne širokih množic. Med prvimi se je lotil analize njegovega dela Ivan Grafenauer v *Domu in Svetu* 1915.<sup>3</sup> Tedaj je Majcnen pisal šele komaj nekaj let, črtice kot *Nevernik* ali *Trenutek življenja* ali celo drama *Kasija* še niso bile napisane. Osnovna orientacija Grafenauerjeve analize je literarno-zgodovinski empirizem in pragmatizem, ki se ustavlja ob takih problemih: „Mi ne ugaja; prekrvavo, prekratko, pretemno. Ali je edina poteza, da Marko ljubi svojega šeka, že vredna peresa?“ (Ob Vozniku Marku, citat po Debeljaku, Meddobje, 9161, 281). Mi se bomo ob Grafenauerjevih opombah še večkrat ustavili. Tako kritično stališče je na eni strani razumljivo, kajti eden izmed namenov njegove analize je bil, utreti mladim literatom Lovrenčiču, Velikonji in Majcnu pot v skrajno nezaupno in nerazpoloženo konservativno krilo Doma in Sveta in njegovega naročništva. V ostalem pa je treba reči, da so Grafenauerjeve karakterizacije sloga, jezika in posebnih snovnih komponent v delu teh mladih pisateljev same na sebi mojstrovine in bi bilo želeti, če bi ta stroka večkrat pokazala isto konciznost izraza in intuitivno sposobnost, postaviti delo v pravi formalni in generacijski okvir.

Majcnovo liriko je javnosti predstavila antologija Sodobna slovenska lirika, ki jo je uredil pokojni Anton Vodnik, uvod napisal pa pisec teh vrst (glej op. <sup>2</sup>). Tu je Majcen dobil svoje mesto v novejši naši liriki in sicer v krogu ekspresionistov kot je bil Miran Jarc, in – kar je danes treba popraviti – v mojem uvodu za njim, medtem ko ga je Tone Vodnik pravilno uvrstil pred Jarcem. Majcen spada v skupino Jože Lovrenčiča ter Alojzija Remca ne samo po tem, da je bil po času nastopa njihov kolega, temveč še posebej po centralni vlogi, ki jo pri vseh igra zavest. Toda Tone Vodnik ni izbral zadosti pesmi; ni mogoče razumeti, da je na pr. izpustil pesem *V Karpatskih zakopih 1914*, pesem, ki bi jo bil prav lahko napisal Rilke, da je bil Slovenec. Tudi pesem *Kaj pravi dež* spada v vsako antologijo slovenske lirike; meni takrat ni bila poznana, ker mi zastopnik založnika, Silvester Škerlj, ni dal zadosti časa na razpolago; njegovo priganjanje ima tudi sicer mnogo krivde za nedonošeno obliko uvoda.

Tu je nemogoče omenjati vsa dela, ki so izšla doma po letu 1945, ker to za našo študijo tudi ni važno. Mnogo te literature ima Debeljak v svoji obsežni razpravi o Majcnu; to je doslej tudi najvažnejša obdelava pisatelja.<sup>4</sup> Kar se tiče poznavanja ozadij Majcnovega ustvarjanja, osebnih, političnih, literarno-zgodovinskih in memoarskih detajlov, je Debeljakova študija neprekosljiva. Za historično dokumentacijo dela, za kronologijo nastankov in publikacijskih sekvenc posameznih obdobjev je ta študija za vsakega raziskovalca Majcnovega pisateljstva neobhodno potrebna. K njej se bomo še vrnili. A med tem, ko je pisal prvi del razprave (1961) in ko je dokončal tretjega (1963), je izdal v knjigi v založbi SKA Majcnove Povestice (1962) ter ji napisal tudi kratko študijo. Knjiga je bila zasnovana tako, da bi jo pisatelj lahko dobil za svojo 75-letnico, the authorithies permitting of course. Upajmo, da se je to zgodilo. Razprava bi zaslužila, da se opiljena in opremljena s potrebno bibliografijo ter drugim materialom izda kot knjiga.

Počasi pa se je tudi v domovini začel tajati led in tako je mogla Mariborska založba Obzorja izdati l. 1967 prvi del Izbranega dela pod uredništvom Marje Borštnikove.<sup>5</sup> Knjiga obsega dobo od 1905–1925 ter vsebuje izbor pesmi, povestic, dram in esejev ter 33 strani obsegajočo študijo. Baje je drugi zvezek že tudi izšel, tretji, ki je bil v načrtu, pa verjetno ne bo zaradi pomislekov avtorja, ker da čas za to še ni zrel.

Končno je tu omeniti še najnovejšo obravnavo Majcnovega umetništva, ki jo je napisal Lino Legiša.<sup>6</sup> Pisatelj je tu obdelan na več mestih knjige, v skladu s kronološko razdelitvijo tvarine ter periodami aktivnega dela, ki so bile prekinjene z več cezurami. To 449 strani obsegajoče delo velike osmerke je zdaj zadnji dokaz, da je literarna zgodovina v domovini vzpostavila kontinuiteto, ki je bila pretrgana l. 1945, ter z zgodovinsko objektivnostjo skuša tolmačiti osebe in dela. Vzorec te publikacije

ni absolutno moderen in bi bilo delu v velik prid, če bi bilo zgrajeno ob drugačnih principih literarno-zgodovinske historio-  
grafije. Toda vseeno je napredek tako velik, da ne smemo pre-  
zreti vrednosti dela, ki daleč presega naslov. To je nekaka kom-  
binacija zgodovinskega pregleda in leksikona našega slovstva,  
„a reference work“ prvovrstne važnosti. Pogrešamo sistematično  
bibliografijo o tej periodi, ki jo Legiša imenuje „V ekspresioni-  
zem in novi realizem“.

Vsa dosedaj navedena dela imajo med seboj nekaj skupnega  
v tem, da vidijo v Majcenu v prvi vrsti zlasti socialnega in  
etičnega kritika. Njihova sodba temelji v glavnem na bogati  
snovi in vsebinski strani Majcnovega pisateljstva, ki obravnava  
socialne razmere bodisi med vojno, bodisi v velemestu, gleda  
človeka v družbi pa tudi na liniji posameznika, ima ostro oko  
za vse neredne in posebnosti malomeščanske družbe, za bedo  
begunca in zlasti otroka. V ljubezni igra mnogokje glavno vlogo  
materializem, ki je pokvaril človeka in izkrivil njegovo etiko,  
enako pa vojna s svojimi pretresi družbe in premiki v dušah  
posameznikov, kot na pr. v drami *Kasija*.

Panorama te predmetnosti, ki jo Majcen slika z vso virtuoznostjo  
svojega sloga in disciplino jezikovnega izraza, se odlikuje zlasti  
po edinstveni imaginaciji, ki nam daje razumeti, zakaj avtor  
ni zadovoljen s sodobno slovensko produkcijo. Deloma je ta  
situacija posledica tega, da je razmerje med tistim delom Majc-  
nove novelistike in dramatike, ki jo imajo vsi ti avtorji v mis-  
lih, pa med onim, kjer je možna tudi drugačna interpretacija,  
v izključen prid socialno-etičnega vidika, kakor lebdi vsem  
omenjenim avtorjem pred očmi.

Ta študija nima namena dodati k obstoječim novo številko v  
bibliografiji in je v prvi vrsti posvečena tistemu aspektu Majc-  
novega dela, v katerem nastopajo oblike človeškega doživljanja,  
analogne našim, problematika, za katero ima sodobni človek  
preeminentno razumevanje in kjer more Majcen s svojimi umet-  
niškimi rešitvami direktno govoriti sodobnemu rodu, nahajajo-  
čemu se v taki ali drugačni situaciji konflikta, stiske in sploh  
teže sveta ter bivanja. Ta realnost kot taka nima dosti stika s  
socialno motiviko in etično problematiko, katera se tako bogato  
prikazuje ne samo v Majcnovem, temveč tudi v Cankarjevem  
delu. En razlog za to, da je ta motivika kot umetniški motiv  
odigrala, je dejstvo, da danes nobena socialna krivica ni več  
rešljiva v individualni sferi človeka in njegove po njem struk-  
turirane družbe, kajti s prihodom takih sistemov kot je marksiz-  
em na oblast v sklopu državnih teles, teoretično socialnih kri-  
vic ni več, dasi so praktično v resnici še večje kot so pa bile  
prej. Na drugi strani je tudi v kapitalističnem sistemu moment  
socialne krivice postal bistveno drugi, je masoven, globalen in  
ne več individualen. Zato je na pr. taka drama kot je *Kasija*,  
zanimiva lahko še vedno z zgodovinskega vidika, v ostalem pa  
je delo preteklosti. Na svoj način mora tedaj literatura postati

politično angažirana, bi mislili mi, da mora postati sredstvo človekovega eksistencialnega osveščevanja.

V tem oziru se je v vseh navedenih spisih o Majcnu, z izjemo Grafenauerjevega, ki je za to prezgoden, nekaj premaknilo, kar kaže v to novo smer. Tako piše na pr. Borštnikova o Majcnovi eksistencialni viziji, ki da je za našo tedanjo osveščenost nova (*Izbrano delo*, I. 396). Pravi, da utegne ta imeti rahel zarodek v župančiču, močnejšega v Kierkegaardu. Kar se župančiča tiče, dvomimo v tako možnost, a o tem kmalu več.

Bolj določen pa je Marjan Kramberger na ovitku Majcnovega *Izbranega dela*, kjer piše tole: „... tedaj, ko sta se Cankar in župančič še brez težave čutila z narodom, oziroma z njegovim najboljšim delom eno, saj iz njunih tekstov ne glede na trenutne krize odseva osrečujoča zavest potopljenosti v topli uterus človeške skupnosti ali vsaj brezrezervna vera vanjo, tedaj je torej na Slovenskem že živel človek, ki je doživljal svet, kot ga doživljamo mi danes: kot samotno bivanje izvrženosti v ta svet in svoje eksistencialne stiske“. Ta zelo subtilna opomba je netočna v tem, da postavlja Cankarja in župančiča na isto ravni oz. v isto človeško situacijo. Kot bomo videli dalje spodaj, je treba črto razvodnico potegniti prav v sredi med obema umetnikoma.

Tine Debeljak prihaja do naslednjega zaključka, ko analizira sliko *Nevernik* (Meddobje, 1962, str. 288/9): „Cankarjevska podoba še pred, oziroma ob Cankarjevih črticah, ki so pozneje dobile ime Podobe iz sanj, ni pa simbolistična prispodoba, temveč realistična psihološka črtica, ki se je dotika že rahla metafizična tesnoba, ne le sanjska zabrisanost prave misli“. In malo dalje, z ozirom na povestico *Trenutek življenja* (str. 291): „Etični in socialni kritik se bliža metafiziki“.

Tudi Lino Legiša komentira sliko *Trenutek življenja* (nav. delo, str. 150), toda malo drugače: „To je iskanje absolutnega, vendar je pisatelj pri tem še ves vezan na omejeno stvarnost...“. Glede pesmi pravi, da ne more doseči pravca med drugim tudi radi kompleksnosti in neizrekljivosti predstavnih in emocijskih območij...“.

Te navedbe naj zadostujejo kot dokaz tega, da tudi literarni zgodovinarji dopuščajo možnost, da je v pisateljevem delu še nekaj drugega kot socialna in etično človeška realnost in vsaj dva – Borštnikova in Kramberger – sta v tej zvezi rabila izraz eksistencialna vizija oz. eksistencialna stiska. Pri Debeljaku pa se pojavi celo izraz „metafizična tesnoba“, kot da je prišel naravnost iz slovarja kakega eksistencialnega filozofa.

## 2. LITERARNO-ZGODOVINSKI OKVIR.

Od leta 1914. dalje je bil Majcen član družine Dominsvetovcev, ki jo je vodil Izidor Cankar, urednik lista. Listu se je pridružil tudi Ivan Cankar, bratranec urednika. O tej dobi imamo dobre



preglede tako pri Debeljaku kakor tudi pri Legiši. Ta tesna povezanost sorodno mislečih umetnikov, zraven pa vojna, je ustvarila tu literarno skupino, katere delo je v zgodovini lista edinstveno.

L. 1912 je Izidor Cankar objavil v listu članek *Simbolizem v francoskem pesništvu*,<sup>7</sup> kjer je z njemu lastno jasnostjo očrtal to gibanje, ki se je ob tem času nahajalo že v zadnji fazi razvoja. Članek naj bi v prvi vrsti seznanil konzervativno krilo pri listu z novimi umetniškimi dogodki po svetu, pa tudi pripomogel do razumevanja nove estetike. S simbolizmom je namreč bilo konec tradicionalne poetike in tudi principov presojanja slovstvene umetnine po pravih empirične ali klasične slovstvene teorije.

Novega človeka je isti avtor upodobil v svojem potopisu „S poti“, ki ga je imenoval v knjižni izdaji leta 1919 Poučni roman. Boršnikova imenuje to delo esejistični roman. Edini naziv, ki je za spis primeren, pa je Anti-potopis.<sup>8</sup> Tu Cankar ni le upodobil v Fricu tega modernega, v sebi razklanega človeka, ki stalno oscilira med dvema svetovoma zavesti, temveč je tudi povedal, da je potopis, kakor je bil dotlej v navadi, preživela oblika: *S poti* je v resnici popis potovanja po zagonetnih in iracionalnih pokrajinah človeškega duha in duše, ki jih ni v Baedekerju. Delo je imelo velik vpliv na mlade sotrudnike Doma in Sveta in zlasti tudi na Majcna. V zgodovini modernega poimpressionističnega slovstva pri nas ima ta Anti-potopis vlogo, ki je naši zgodovinarji še niso pravilno umeli.

V tem času na katoliški strani talentov ni manjkalo in eden izmed njih je bil Ivan (Giovanni) Gruden, romanist ter kritik. V članku „L' Italia Futurista“ l. 1913 je prikazal Slovincem to gibanje.<sup>9</sup> Porabil je to priliko, da je napravil nekaj kritičnih opomb o slovenski poeziji te dobe, ko pravi o njej, da bi bilo čas, da jo nadomesti nekaj drugega: „A tudi mi smo že siti bledeh lun in tihih noči. Zdi se mi, da smo poslali k vragu ves smisel za kaj novega na slovenskem literarnem polju.“ In vsem onim, ki jim presedata šepavi trohej in skakajoči daktil, kliče s parafrazo Danteja: „Lasciate ogni paura voi ch' entrate“. Ta poziv je bil več kot umesten, kajti kdor gre skozi tiste letnike Doma in Sveta, vidi, da je pod krinko družinskega lista dajal potuho najslabšemu tipu sentimentalne poezije in verzifikatorstva.

Brez takih pobud kot je bila Grudnova je mesec julij l. 1914 napravil konec pesništvu bledeh lun in tihih večerov, kajti na vrata človekovega domovanja je potrkala vojna in v oknih njegove zavesti se je pojavila podoba smrti. Tej podobi je bilo določeno, da ostane tam ne samo štiri leta, nego vse poslej. Pesnik in pisatelj, slikar in kipar, filozof in teolog — vsi so odslej stali in snovali pod vtisom te nove realnosti. „Tedaj je l. 1914,“ pravi Karl Jaspers, „svetovna vojna naredila veliki prelom v naši evropski eksistenci“.<sup>10</sup> „Paradižno življenje pred

vojno, naivno kljub svoji spiritualnosti, ni imelo več povratka; filozofija s svojo resnostjo je postala bolj važna kot kdajkoli poprej."

Toda vojna je zapustila globoke brazde tudi v slovenskem slovenskem življenju, saj so mnogi mladi literatje morali na fronto in tam prebili dolgo časa; njihovi starejši tovariši pa so oblikovali vojna doživetja na svoj način (Ivan Cankar, F. S. Finžgar, Silvin Sardenko in drugi pri DS, Oton Župančič, Fran Albreht in tovariši pri Ljubljanskem Zvonu).

### 3. EKSISTENCIALNO DOŽIVETJE.

Vojni motiv je avtor oblikoval najprej v pesmi, *V Karpatskih zakopih 1914* drži monologičen dialog s padlim tovarišem, ki je sicer umrl, toda njegova projekcija še vedno živi v zavesti sotrpinov, ki so še živi. Tu tretja in peta kitica:

A stol je prazen, ki na njem sediš.  
Ko časnik iz roke v roko gre,  
ne prideš na vrsto, nevoljen ne zagodrnjaš,  
ves strm in zapet ostaneš, kot da veš že vse.  
Tak si in, kakor te imamo v sredini,  
doma se ne zdiš ne tu ne tam,  
ubožec, kako živiš seženj pod zemljo v zimi,  
v tem mrazu... in čisto, čisto sam.<sup>11</sup>

Tako se smrt v slovenski poeziji še ni bila upodobila. Podoben način pa najdemo na eni strani že pri zgodnjem Rilkeju, na drugi pa pri enem najmlajših nemških pesnikov, Wolfgangu Baehlerju.<sup>12</sup>

Tudi pesem *Bitka pri Chyrowu* ima smrt za svoj predmet:

Tri rane globoko, tri smehe široko,  
še hitro najmlajši skrivaj je zajokal.  
Ves svet zabrnal je pod vlak in korak:  
in - prvi je škropnil prah in oblak...<sup>13</sup>

Pesem je nastala l. 1915.

S povestico *Nevernik* (1915) smo v strelskih jarkih v Galiciji in priča eksistence „on the trench level“, kot bi rekel Amerikanec: v strelskem jarku. Luka je starejši mož in zato vodja desetine, najbrž korporal. Njegovi vojaki pa so, kot izgleda, sami mladi ljudje, toda pri vseh je v sredini pozornosti smrt. Luka je tudi filozof, govori sam zase: „Človek mora imeti nekaj, in najsi je še tako malenkostno in brezpomembno pred vesoljnim človeštvom... nekaj, česar se krčevito poprime kakor sveče, ko gre v smrt. Saj ni prazno, če rečem, da je zavest... Skrčijo se ti mišice, tok krvi plane po telesu navzgor in bi brizgnil visoko nad glavo, da ni vse tako lepo zapaženo. Zato pravim: skleniti moraš zvezo z nekom, ko se napraviš na zadnjo pot, z nekom, ki te ne zapusti, ki ti stoji ob strani..., da ostaneš

v tistem najhujšem, najsamotnejšem trenutku, v katerem bogme nisi len in brezbrizen, temveč na vso moč, celo čez vse dosedanje sile živ, čuječ in delaven.“

V tej umetniški viziji smrti je Majcen res desetletja prej, preden je ta končna človekova usoda postala predmet filozofije, oblikoval zadnje trenutke človeškega življenja kot veliko dramo, ki se odvija pred ozadjem neizbežnosti, popolne osamljenosti in strahu oziroma tesnobe.

V sorazmerju z majhnim številom Majcnovih črtic in pesmi tistega časa je smrt v njih izredno močno zastopana. V ciklu štirih pesmi: *Smrt v polju* (Izbrano delo I, 15/16) je predmet smrt na domačiji. Že leta 1909 ima avtor v črtici *Klic* (Izbr. delo I, str. 48) temno romantični motiv klica v snežni noči, ki se zjutraj izkaže kot mrtvec, naslonjen na steno koč prestrašene Ane Marije Golar. Smrt zaključí zgodbo v *Vozniku Marku* in je navzoča v dveh zgodbah z Dunaja: *Dulce est pro eo mori* ter *Skok v globočino* (Debeljak, str. 36 in 56). Tudi v črtici *Občinstvo* (Debeljak, str. 77) smo tik pred vrati smrti ob mladem Poljaku, ki je padel z vrvi in obležal v žaganju arene pohabljen in pričakujoč konca. V *Trenutku življenja* (Debeljak, str. 98) je smrt mesar, ki tehta slanino in zaradi tega, ker je hitel v trgovino kupit slanino, ki so ji ravnokar padle cene, je hišnik zamudil smrt žene. Po tem, kako ta rudar po znamenjih na čelu vidi, kdo bo naslednji umrl, je v najbližjem sorodstvu z *Gospodom Stotnikom* (Smrtjo) v istoimenski Cankarjevi Podobi iz sanj.

V teh povesticah je Majcen oblikoval ciklus, ki močno spominja na stare mrtvaške plesse (Totentanz) iz konca srednjega veka in začetka renesanse, v pesništvu, slikarstvu in kiparstvu. Moderni zastopnik tega žanra pa je bil dramski misterij *Slehernik*, ki ga je napisal l. 1911 avstrijski pesnik Hugo von Hofmannsthal in ki je moral biti Majcnu gotovo že tedaj znan. Sledovi avstrijske, to je dunajske literature so vidni ne samo pri njem, nego tudi pri Cankarju. Slehernik je spadal med obema vojnoma med naše najbolj popularne duhovne igre.

V ekzistencialni filozofiji ima smrt zelo veliko vlogo. Človek je vržen v svet (ne izvržen, kot piše Kramberger) in to vselej v situacijo, ki si je ni sam izbral oz. ustvaril. Posebno vrsto takih situacij imenuje Karl Jaspers mejne situacije (Grenzsituationen) in ena najusodnejših je smrt. Filozofija 19. in 20. stoletja (vključno katoliška) smrti ni pripisovala skoraj nobene vloge; to ni bil dostojen predmet akademsko-sistematične kateverske filozofije. Šele pesniki in pisatelji so dvignili to realnost v zavest človeka in njegovo razmišljanje.

Smrti kot univerzalne realnosti pa ni, smrt je vselej le ali moja ali tvoja „Der Tod ist je meiner“, pravi Heidegger. „Das Sterben muss jedes Dasein (namreč človek, op. pisca) *jeweilig auf sich selbst nehmen*“, v kolikor je, je smrt bistveno vselej moja (Heidegger, citirano po Bollnow, *Existenzphilosophie*, str. 76, glej

op. 16). Zato pravi Luka v *Neverniku*: „To stoji, pripravljen moram biti... In še to stoji: da mi ne bo nihče pomagal pri tem opravku, ker takorekoč nikogar več ne briga, kako si posteljem zadnje ležišče. Ali so puške nabite — tega neumnega vprašanja ne ponovim več... Trdno se moram okleniti nečesa, da me ne izpusti na tisto poslednjo uro.“

V mejni situaciji, kot je smrt, ima človek ob strani zvesto vodnico: tesnobo, strah, Angst, anxiety.<sup>14</sup>

Šele v tesnobi, pravi Heidegger, zadobi človek možnost doživeti končnost svojega bivanja, kajti šele s tem, da v njej doživi pomen smrti pa tudi svojo minljivost, odkrije svoje pravo bistvo. Zato ta tesnoba ni nobeno slepo čustvo, temveč poslednja intencionalnost, obstoječa v tem, da v njej človek popolnoma razume samega sebe.

Toda smrt kot mejna situacija in vsaka druga avtentična mejna situacija vodi človeka v to, kar imenujejo ti filozofi eksistenca. „Doživetje mejne situacije in eksistirati je eno in isto“, pravi Jaspers (citati po Bollnow, str. 64, glej opombo 16). Italijanski filozof Nicola Abbagnano pa pravi, da se mora človeška eksistenca določiti preko smrti, toda ne smrti kot enkratnega neizbežnega fakta, temveč kot stalno navzoče možnosti, ki je z vsemi drugimi vsečasno povezana.<sup>15</sup>

Kaj je potem ta eksistenca, o kateri toliko govorimo? Eksistenca, ki jo doživljamo v mejnih situacijah kot je smrt in tudi v vsaki drugi avtentični taki situaciji? Eksistenca, ki je dala ime najvažnejši struji sodobne filozofije, eksistencializmu? Eksistenca, ki edina predstavlja avtentičnega in bistvenega človeka? V svoji izvrstni knjigi *Existenzphilosophie*,<sup>16</sup> izvrstni zato, ker skuša avtor spraviti vsaj na približen skupni imenovalec nazore raznih eksistencialnih filozofov, ki si le preradi drug drugemu nasprotujejo, nam Otto Friedrich Bollnow podaja obsežno in izčrpno definicijo pojma eksistenca (str. 25). Prevedena dobesedno se glasi: „To najbolj notranje jedro človeka, ki ga označujemo s pojmom eksistenca, je v svoji posebnosti kot zares zadnje in brezpogojno, opredeljeno po tem, da se vse bogastvo življenjskih vsebin in odnosov, vse, v čemer se življenjska filozofija nahaja kot v sebi primernem mediju, njemu nasproti oz. v primeri z njim pokaže kot končno vendar nekaj zunanjega, in da dobi človek v tem doživetju popolnoma novo ravnino, na kateri se od vsega tega lahko distancira. Ob vsem, kar spada v naravnem življenjskem izkustvu vsebinsko k življenju, s čimer človek razpolaga in o čemer lahko v kakršnemkoli smislu lahko reče, da je to imel, lahko človek v primernih trenutkih doživi, da vse to ne spada bistveno k njemu in da bi mu vse to tudi lahko bilo odvzeto, ne da bi zaradi tega njegovo najbolj notranje jedro trpelo škodo. Da, ravno s tem, da se v resničnem po-odočevanju in po-doživljanju od tega loči, zadobi sam v sebi končno sigurnost in brezpogojnost. To zadnje najnotrajše jedro človeka, ki leži onstran vsega vsebinsko kakorkoli

nakazljivega in ki je zaznavno samo po tem, da od njega odpade kot zgolj zunanje vse, kar je kakorkoli vsebinsko določljivo, označujemo v strogem eksistencialno-filozofskem smislu kot *eksistenco*" (podčrtal pisec).

Primer takega eksistencialnega doživljanja prikazuje Majcen v črtici *Nevernik* v osebi Rusa. „Tam leži Rus“, pravi Luka, „pred dvema urama je legel. Opazoval sem ga... Za zgled je umrl, da bi ga videli in se od njega učili, ne za pokoro svojim grehom. To so nesramniki, nesramnejši od največjih. Pripravil si je to zadnjo uro tako natanko in skrbno, da ga ni presenetila niti z zadnjo največjo skrivnostjo.“

Luka pa ve, da on sam ni tak. „Tako zakrknjenega in v samega sebe zavozlanega bitja še nisem srečal... Stisne se v klopko kakor pohojen črv in izživi svojo lastno bolečino... Ali so naše puške nabite?“ Luka sumi, da je njegov način nepravilen, skoraj morem reči, da na ta način umirajo živali. Toda njegova zavest, kako je treba umreti, ga rešuje, in ga je gotovo dovedla na pravo pot.

Majcnovo hipotezo, da je Rusovo umiranje tako lepo zaradi njegove pripravljenosti, živeti in umreti za domovino, medtem ko Luka ne more ne živeti ne umreti zanjo, je treba vzeti z veliko rezervo, kajti zelo verjetno je pri Rusu imela veliko vlogo, kot zaveznica v zadnji uri vzhodna mistična tradicija. Značilno je, da Boršnikova te velepomembne črtice ni vzela v Izbrano delo.

Medtem ko je Majcen v frazeologiji, jezikovno-melodični gradnji period, in v celotnem doktusu narative odvisen od Ivana Cankarja, je v tematiki sam svoj, ustvarja iz doživetja, ki je bilo avtentično. Večina črtice je govor v prvi osebi, ki ga Majcen ljubi in o katerem bomo še govorili; eksistencializem je v filozofiji in umetnosti zadeva prve osebe. Za kasnejšo analizo si moramo zapomniti stavek: „da ni vse tako lepo zapaženo“.

#### 4. CANKAR IN ŽUPANČIČ.

Slehnemu poznavalcu novejšega slovenskega slovstva, ki se mu je posrečilo prebiti se skozi zavozlane stavke in periode, s katerimi je Bollnow definiral *eksistenco*, morajo njegove besede v končni instanci zveneti znano. V *Zakleti kamrici*, eni izmed Podob iz sanj, je Ivan Cankar to *eksistenco* prikazal v naslednjih besedah:<sup>17</sup> „Vsak človek, tudi najsiromašnejši, ima v hiši svojega življenja posebno kamrico, za katero nosi ključ zmerom s seboj in ga ne posodi nikomur. Gostu odpre gosposko izbo, prijatelju klet, popotniku svišli; te kamrice pa še bratu ne. Tudi sam prestopi njen prag le ob najvišjih praznikih, ob urah usodnega spoznanja, najvišjega veselja, najgloblje žalosti... in v predsmrtnem strahu. Vanjo spravi, kar je kdaj od srca ljubil.“ Potem pa nadaljuje: „Če bi tega edinega bogastva ne bilo, te kamrice... bilo bi mu boljše, da bi se koj napravil

iztesat si posteljo iz sedmih desak: pet podolž, dve počez.“ Od človeka potem preide na narod: „Vsak narod ima v hiši svojega življenja posebno kamrico, v katero je spravil skrbljivo vse... kar je kdaj trepetaje v predsmrtni bridkosti čutil in mislil. V to kamrico stopi v usodni uri... da se povrne očiščen in utrjen, poln vere vase in v dobroto svojega bližnjega... poln zaupanja v dan in večnost, poln moči, brez strahu, pripravljen na svatovanje in pripravljen na svojo lastno sedmino.“ V skladu z novoromantično simbolistično predstavnostjo Cankar ne govori direktno o zavesti, kot to dela Luka, temveč prikazuje eksistenco kot poseben prostor v človekovi duši, kar navsezadnje tudi ni popolnoma napačno.

Toda to ni prvič, da imamo pri njem taka izrecno eksistencialno-psihologična doživetja. V četrti Podobi iz sanj pod naslovom *Strah* prikazuje otroke, ki se pogovarjajo o strahu in boljše definicije tesnobe in strahu tudi filozofija ne bi mogla dati: „Saj to je najhujše — kdo?“ (bo namreč vstopil v sobo, op. pisca). „Ne bilo bi strahu, da bi človek vedel, kdo in kakšno je strašilo, tista prikazen, ki čaka pred durmi, da nagne kljuko, se priplazi v izbo. Strah je bolezen, ki snuje v samotnem srcu prečudne podobe, dokler jih nekoč ne vtelesi. Le slutnja je neznanega, izvenčloveškega; zato umrje človek od strahu, ker mora umreti; kako bi živel med glasnimi ljudmi, ko je bil že pogledal na ono stran?“<sup>18</sup>

Ne more biti nobenega dvoma, da teče meja med staro in novo dobo nekje v Cankarjevem delu, med časom, ko umetnik še ni bil zajet od tega eksistencialnega izkustva, pa časom, ko se je to zgodilo, ne teče pa skozi Župančičevo delo. Dasi se na prvi pogled zdi, da imamo take fenomene tudi pri njem, je tako naziranje zmotno; Župančič je človek drugačnih svetov. V prvi vrsti je on res klasik v pravem pomenu besede, potem pa je on pesnik življenja in naslednja dva primera to dobro ilustrirata. Prvi je pesem:

Joži Bercetu v spomin<sup>19</sup>

Jaz sem sedaj vodoraven mož,  
vedno nakvišku odprte oči,  
jaz sem naredil svoj zadnji korak,  
meni ni treba nikamor več.

Meni ni treba nikamor več,  
druga ne, brata ne matere,  
v mater pretajno sem našel nazaj,  
sredi kali sem in... dobro je.

Vaši koraki nad mano pojo,  
od njih odmeva moj temni obok.  
kakor v plenice njih ritem povit  
sanjam... in nočem ničesar več.

Razlika med situacijo v doslej obravnavanih primerih in to je, da imamo tam opraviti s še živim človekom, ki prihaja do

poslednjih spoznanj. Tu pa imamo padlega moža in projekcije, ki jih pesnik meče vanj. Tu imamo pred sabo življenje, ki je ugasnilo, epitaf v slogu čistega in tipično župančičevega vitalizma. Kakšen je ta elan vital, vidimo iz njegove pesmi Zlata jutra:

Vse je v tebi, v tvojo dušo se lije  
večnost brez konca; njene harmonije  
stoj in nagni pobožno nadnje uho -  
žarovite ti skozi prsi dero.<sup>19</sup>

V jedru župančičevega doživetja je življenje kot princip ne samo stvarstva, temveč tudi duhovnosti. V njegovem žarišču pa je človeški jaz, ki je v nekem smislu samo odsev kozmičnega jaza ali nekega univerzalnega življenjskega principa. Življenje teče, se spreminja, je lahko tako ali drugačno, je dinamično, eksistenca vsega tega nima. V bistvu je razlika med kakršnokoli Cankarjevo Podobo iz sanj pa kakršnokoli župančičevo pesmijo enaka razliki med življenjsko filozofijo tu, pa eksistencialno filozofijo tam, ilustrirana na umetniškem delu. Pri župančiču je smrt povratek človeka tja, odkoder je v smislu njegovega nazora prišel, v pramatico življenja, v mater pretajno, kot sam pravi, pri eksistencialnem umetniku in filozofu se pa življenje s smrtjo sublimira v transcendenci duhovnega in sicer čisto konkretno iz osebne zavesti in eksistence v nadosebno ali transcendentno, ki je obenem Bitje samo. Dejansko smo ob župančičevem Beretu bolj upravičeni govoriti o ekspresionizmu kot pa ob katerikoli Cankarjevi Podobi iz sanj ali Majcnovi črtici. Kam pa stilno vse stvari resnično spadajo, bo verjetno najlažje ugotovila prihodnost, ko bodo vse nijanse slogov, kot je ravno ekspresionizem, bolj jasne kot so danes; saj ni dvoma, da imamo na pr. ekspresionistična dela na naturalistični tradiciji, dalje taka na impresionistični in simbolistični osnovi, potem posebno zvrst novoromantike in ekspresionizma, kot imamo tudi v slikarstvu na pr. ekspresionistična dela še v kubizmu in sur-realizmu itd.

## 5. ZAVEST IN NEZAVEST V EKSISTENCIALNEM DOŽIVETJU.

Predmet eksistencializma je človeška eksistenca v tistem smislu, kot jo je za naše potrebe dovolj izčrpno definiral Bollnow. Struja kot taka ne stremi za izrecno znanstvenostjo, dasi ni protiznanstvena, toda sistematične filozofske koncepcije niso v njenem načrtu, ker se ravno v tem distancira od tradicionalne filozofije. Zavest kot taka z vsemi ostalimi oblikami kot so podzavest, nezavest itd., ne spada med primarne predmete eksistencialne filozofije, toda ker je prisotna na ta ali oni način v vsaki eksistenci, je vključena, dasi ne pri vseh filozofih enako. Sartre na pr. je prvotno pripadal krogu Martina Heideggerja, toda ker je v ospredju njegovega interesa zavest, se je

kasneje priključil Edmundu Husserlu in njegovi šoli ter mnogo prispeval za razširjenje znanja o fenomenologiji.<sup>20</sup> Toda Sartre se ne strinja na celi črti s Husserlom, tako zanj na pr. jaz ne obstoji kot objekt zavesti, temveč samo kot njen subjekt. V tem oziru je treba poznati njegovo stališče.

Obe ti dve filozofiji se pa močno dotikata druga druge zlasti na področju psihologije in sta ravno tu povzročili mnogo sprememb v dosedanjem tradicionalnem psihološkem gledanju.

V Majcnovem delu ima zavest kot umetniški motiv precej važno vlogo. To smo videli že v črtici *Nevernik*, nismo se dolgo ustavili pri črtici *Klič* in ne pri pesmih kot je *V karpatskih zakopih 1914*, kjer je mrtvi še vedno živa last in prisotnost v zavesti ostalih. V tem oziru nadaljuje Majcen Cankarjevo delo, kajti Cankar je prvi v naše slovstvo uvedel to psihično realnost. V Majcnovi črtici *Rdeče noge* (Debeljak, 32) zbudi padajoči sneg v ljudeh zavest celokupnosti, istosti in bratstva. Posebno značilna je slika *V vlakcu*, ki se odigrava med cirkuško jahalko in mladim gospodom z očali. Glavni predmet razgovora je: rutina versus slučaj, avtomatično samoposebi umevno izvajanje točk brez meditacije oz. refleksije, da se tudi lahko ponesrečijo. Ta mladi gospod je mefistovska figura in bi rad vrgel v jahalko trup dvoma s tem, da bi začela reflektirati v svoji zavesti, češ da je pravzaprav res le slučaj, če se ji točke posrečijo. Kajti treba je samo posebnega slučaja in vse bo propadlo. Ta dialog o slučaju je Majcen zelo točno postavil kot sliko dobe, katera je uživala v takih poceni filozofijah in če smemo po tem rabiti stilno oznako za to črtico, jo je treba imenovati impresionistično, kajti ta skepticizem in relativizem je bil tipičen za tisti čas in njegovo mišljenje. Jahalka se seveda bori zoper tega moža in njegove nakane, da bi razdvojil njeno zavest. „Vas še jezdila me bi, če bi bili konj“, mu reče na koncu konverzacije in to je točno, kajti kdo rabi konja, ki se bo sredi točke premislil in ravnal po svoje?

Ta jahalka izzvaja svoje točke brez izrecnega sodelovanja zavesti, nezavestno. To razliko med obema spontanostima pisatelj v črtici *Skok v globočino*, o kateri bomo takoj govorili, jasno označi: še preden je utegnila dvigniti misel iz nezavesti, da bi itd. Iz tega se vidi, da tudi nezavest bistveno določa ravnanje Majcnovih junakov.

V črtici *V vlakcu* je le teoretično govor o mejni situaciji, resnično pa pride do te v črtici *Služba* (Debeljak, 82) in tudi ono, kar se imenuje avtentično bivanje, dobi tu jasnejše oblike.

Pri solicatorju Kerinu služi dekla Marta. Svojo sobico ima, toda četrti otrok je na potu in zato se mora Marta preseliti v kuhinjo. Tam si je postlala ob oknu in „zasanjala o sobici. Štiri stene, postelja in stol — a človek je sam, sam. Tako božansko sam“. Sam biti, samota, to je v smislu eksistencialne filozofije pot do avtentičnega človeka, ne pri vseh; nekateri poudarjajo, da je človek tak samo v razmerju do drugega.



Vendar samota je bistveni atribut avtentičnosti, lahko bi rekli tudi: samost. „Zdaj je sobica zanjo zaprta. Kam pojde črpat svežega zraka, kam se pojde iskat, kadar se ji bo zdelo, da se ne sliši več, ne vidi več, da več ne ve, kako ji je ime...“ Toda naslednjo nedeljo je šla tudi njena prosta nedelja, kajti gospa ne zmore več sama iti z otrokom v park. „Ljubi ljudje, Francelj od petega regimenta, lepi prèstar, ki imate vsako drugo nedeljo prosto...“

Z velikim mojstrstvom naslika Majcen v enem stavku celo okolje tega dekleta in dogodka, ves tisti časovni in lokalni ambient v njenih lokalnih barvah: tako dekletje je imelo fanta ali prijatelja rajši kot ne pri vojaki in sicer v regimentu te in te številke, ne v polku, kajti polk je bilo nenasvadno reči v teh krogih. Za primero navajam prvo kitico pesmi *Križ Silvina Sardenka* iz zbirke *Nebo žari* (1916, str. 16):

Čez Duklo vodi pot,  
na poti hodi polk.  
Nad Duklo čaka smrt:  
na licih mir in molk.

Sardenko reče regimentu polk, ne samo zaradi formalnega zahtevka rime, temveč tudi v skladu z dostojanstvenostjo situacije. Mimogrede povedano, je tudi ta Sardenkova pesem na liniji tistih mejnih situacij, ki so v soseščini smrti. To ni edini primer Sardenkove vojne lirike.

In tistega večera je Marta – da pridemo nazaj k predmetu – pisala pri petrolejki pismo. „Da ima človek vsaj petrolejko. Ko leže mnogoštevilna, nenasitna in nezadovoljna obitelj spat, se prižge svetilka, se postavi na mizo, in človek je pri njej sam, sam, sam...“ Toda tretjo nedeljo je šla tudi svetilka, kajti gospa jo rabi v veži. Ostala ji je samo postelja, svetilke si ne bo mogla kupiti, kajti pri šivilji je vzela Marta obleko, materi bo morala pošiljati in – of all things – tudi brat v Ameriki se je priporočil. In vendar: „Da ima človek vsaj posteljo... in človek, v rokah božjih truden do smrti, je v njej sam, sam, sam...“

Po stopnjevanju napetosti v tematiki in v tesnobi, ki nastaja za dekleta, spominja ta črtica na nekatere pesmi Paula Verlainea, na pr. na pesem *Luč*. Tako stopnjevanje pa rabi tudi Sardenko v svoji liriki.

V svojem spisu o naših mladih (*Dom in svet*, 1915, 43) je Grafenauer imenoval to črtico „manj zrelo“. Rekel je, da to, kar se je Marti pripetilo, še ni posebna nesreča. Majcen je po njegovem premalo poudaril, da je vedenje gospe nesocialno, ker vidi v dekli samo stroj, delavno moč in nič drugega. Kot učenec Janeza Ev. Kreka je Grafenauer takoj opazil socialno krivico, narejeno od delodajalke delojemalki. On ima gotovo prav. Toda prav ima tudi Majcen. Krivica, ki jo solicatorica dela dekli, je več kot zgolj socialna krivica, je krivica narejena

človeku, kajti gospodinja tu meče dekle iz ene situacije v drugo še slabšo in Marta ne more za vse to nič. Pritirana skoraj do obupa, se dekle vendar reši s tem, da sprejme v svoji zavesti dano usodo, ker ji še vedno nudi možnost biti sama, ker se kljub vsemu zvečer vedno najde in reši svojo samoto in svoje avtentično bistvo. Kajti to koprnenje po sebi sami je sestavni del njenega življenja, to čustvo je organizirana forma njene človeške eksistence, da porabimo zelo lep izraz pri Sartreu.<sup>21</sup> L. 1923 je Majcen napisal izredno lepo pesem *Sosed*, upodablja joč kmeta, ki zapušča zemljo zaradi dolga. Tu 4. in 6. kitica:

Brazdo sem za brazdo rezal,  
dolbel in poglobljal lik,  
krčil, grebel, plel in vezal –  
preoral sem se v ta lik.  
Breg moj, ti si moj obraz,  
strašno znan strmiš v oči mi,  
ti obraz, – brez njega jaz  
grem po svetu v taki zimi.<sup>22</sup>

Kaj nam hoče tu umetnik povedati? Da gleda v zemlji svoj obraz, kot misli Debeljak? (Meddobje 1963, str. 49). Da je zemlja s tem poveličana? Dvomim.

Na zemlji je dolg, gospodar ni gospodaril pametno s svojim premoženjem. Toda hujši je tisti dolg, ki ga je naredil sam nase kot človeka, ker je v ospredju njegovih interesov stala mrtva lastnina, namesto da bi bil isto pažnjo posvetil svojemu bivanju. In bil sam, sam, sam, kot bi ga bila lahko poučila dekla Marta, da sta se poznala.

Majenovno odklanjanje moderne civilizacije z njeno tehnokracijo, kultiviranjem konzuma in tzv. storilnosti ima tedaj korenine globoko v preteklosti njegovega dela, ki je že takrat postavljalo na prvo mesto človeka. Podobno so po prvi svetovni vojni misleci kot je Karl Jaspers, Max Scheler in drugi opozarjali na to izgubljanje človeške substance in to deshumanizacijo, kot je imenoval ta proces Ortega y Gasset.

Iz tega zornega kota sodobnega eksistencializma se bo morda tudi dalo bolje razumeti tako delo kot je Cankarjev Hlapec Jernej, kjer je tudi šlo v prvi vrsti za uničenje človeškega elementa in obraza in ne toliko za razmerje med hlapcem in gospodarjem.

V posebno situacijo so postavljeni junaki v črtici *Skok v globočino*. Hipna zamenjava osebe v zunanjem videzu povzroči, da Lida skoči v vodo z namenom, da bi rešila svojega fanta, Danila. „Kaj je to bilo?“ ji je šinilo skozi glavo in ni se še popolnoma zavedla pravkar ugotovljene sličnosti med Danilom in temle, ki ga ni več na mostu... ni še utegnila dvigniti misli iz nezavesti, da bi ji utegnilo škodovati... da tvega vse, če..., če...“ Toda v vodo ni skočil Danilo in ona ni uspela rešiti samomorilca. Ko leži v bolnici, ji je frustracij, ki jih

povzročja Danilo, preveč in ga odslovi. Njena zavest za hip ugasne, ko pa se povrne, vpraša: „Ali še nisem mrtva“, je vprašala bolnica četrte ure za tem in zagledala sestre vseusmiljeni ... obraz, neskončno vljudno nagnjen nad seboj.“

Motiv take ugasle zavesti ni neznan v sodobni slovstveni umetnosti. Toda naša študija nima namena navajati paralele. Za nas je važno ono mesto v tej črtici, ki popisuje Lido v bolnici. „Dobivala je tako svetniško lep, tako duhovno tih obraz, da se je sestram nadvse prikupil... Zdelo se jim je zbrana v nečem lepem, končno osredotočenem v tistem neizrečnem, kar gledajo bolniki pred smrtjo“ (Debeljak, str. 67).

Prav na rob groba pripelje Majcen tudi glavno osebo v naslednji sliki: Rdeča svetilka (Debeljak str. 47). Tudi tu nas sooči z mejno situacijo prve vrste.

Ida je žena mladega ambicioznega odvetniškega koncipienta Vladimira. „Zvečer je bil in Ida je šla mimo okna, v katerem je gorela rdeča svetilka. Visela je nizko v mizo in ožarjala troje čitajočih obrazov. Kak mir, kaka ubranost.“ Zato si je na tihem zaželela rdeče svetilke tudi v svoji obednici. Toda mož ni imel dosti smisla za njene probleme in svetilke ni bilo in končno je Ida smrtno nevarno zbolela.

Grafenauer analizira tudi to črtico<sup>23</sup> in prihaja do zaključka, da je mož kriv njene bolezni, ker se ni brigal za njeno dušo. Vsaj ob večerih bi jo moral poiskati. Danes, leta 1970, tak empirično-psihološki problem ne bi eksistiral, vsaj ne v Ameriki: Ida bi gotovo imela denar in bi si kupila svetilko ter jo postavila v picture-window, ne eno, dve. Samote ne bi poznala, kajti zelo verjetno bi bila zelo busy, bila bi članica Junior Service League, članica ali predsednica več odborov, najbrž bi šla zvečer vsaj dvakrat na teden v bowling in tudi igrala golf, bila bi torej a Society Woman with two right hands. Toda takrat je bilo drugače. Svetilka, to beginn with, je bila petrolejka, in ambient je bil strogo patriarhalen in uradniški. In težko si mislimo večjega mojstra v risanju tega ambienta kot je Majcen. Vendar pa ima Grafenauer samo delno prav. Njegova interpretacija se giblje v mejah tedaj splošne socialne in družinske psihologije, ta primer je pa bolj zamotan, kot se je tedaj zdel.

Podoba rdeče svetilke ni nastala šele pred oknom, mimo katerega je Ida šla, ampak je bila v njeni podzavesti ali nezavesti že davno prej, okno jo je samo spravilo na površje, to je v zavestni stratum. Preden je postala zavestna, je bila temna, temna podoba, kot je take podobe imenoval E. Platner,<sup>24</sup> ki jih je prvi omenjal. C. G. Jung, sloveči švicarski zdravnik in psiholog, pa bi verjetno celo krizo pripisal temu, kar on imenuje anima-archetyp. To so doživljajski kompleksi, ki nastopajo v nas usodnostno v našem najbolj intimnem življenju. Povzročajo lahko skrajno osebnostne nesporazume v nas, ki so lahko pravtako usodnega značaja.<sup>25</sup>

Bolezen Ide je bila posledica tako usodnostnega nesporazuma. Verjetno je isto imenoval nemški zdravnik J. C. Reill passion ali strast; on je tudi prvi govoril o napetosti, ki jo tako doživljanje povzroči; taka strast lahko ubije človeka.<sup>26</sup> Ida pa je postala tudi žrtev impulza,<sup>27</sup> in najboljša razlaga za vse to je Jungova asumpcija anime, ki jo on smatra za a priori vseh razpoloženj, reakcij, impulzov in podobnih psihičnih spontanosti (gl. op. <sup>28</sup>).

Primer Ide je tedaj, gledan s stališča moderne analitične psihologije, dokaj bolj kompliciran kot se je zdel l. 1915. Rdeča svetilka, simbol onih nezavestnih aktivnosti duše, je spravila Ido v situacijo, v kateri je še potem, ko je od prve krize okrevala in svojemu možu obljubila, da ga ne bo z ničimer več nadlegovala, vendar še imela eno samo željo: „Kadar bi zopet tako nevarno zbolela in bi ne ozdravela več, temveč umrla, ali boš prižgal rdečo svetilko?“

Dekla Marta, Rus, Poljak, Lida in končno tudi Luka – vsi so našli pot iz svojih kriz s tem, da so stopili v svoje zaklenjene kamrice ter se rešili v avtentično, varno bivanje, eksistenco. Ida se ni mogla, kajti nezavestne sile so bile močnejše kot njena zavest. In te sile so bile v resnici njen sovražnik št. 1; mož je imel pri vsem tem le podrejeno vlogo. Človeška eksistenca je v njej doživela svoj zlom.

Ni razumljivo, zakaj Tine Debeljak celi zbirki Majcnovih črtic ni dal naslova Rdeča svetilka. Kajti daleč preko individualnega primera Ide ima ta svetilka tudi simboličen pomen v epohalnem smislu. Moderna civilizacija je pregnala avtentično podobo človeške duševnosti v nezavest povsod tam, kjer ni odrešilna svetloba zavesti zavzela pravega odnosa do teh sil alienacije in uničenja najnotranjnjega jedra človeka. Majcen je imel prav, ko je rekel, da je imel nekaj povedati; že to, kar je ustvaril v črticah, presega njegovo hotenje nekaj povedati. Ti spisi v umetniški obliki napovedujejo stvari, ki so postale vsesplošna realnost šele po drugi svetovni vojni in kažejo že tedaj človeka v njegovi globoki krizi in eksistencialni dilemi.

## 6. UMETNOST, FILOZOFIJA IN PSIHOLOGIJA.

Vsaka historična veda se mora v svojih raziskavanjih posluževati informacij, ki jih lahko dajo druge vede, kolikor se njih področja vsaj delno ujemajo medseboj. Posebno danes je nemogoče poedincu obvladati vso maso znanja, ki se je v zadnjih desetletjih nakopičila recimo v in okrog ene same stroke. Zato je nujno treba konzultirati zadevne specialne vede, ki jim pravimo tudi pomožne vede ali znanosti.

Med historične vede spada tudi zgodovina literature, tudi takrat, kadar ta veda smatra samo sebe za duhovno zgodovino (Geistesgeschichte), kot jo je prvi kot tako označil in izvajal Wilhelm Dilthey. Kajti po njem „se človek nikoli ne more spoznati zgolj

preko introspekcije, temveč samo preko zgodovine".<sup>28</sup> On je smatral to vedo v bistvu za zgodovino idej in ta vidik je zdaj zelo popularen v ameriški literarno-zgodovinski stroki. Toda tudi če jo smatramo za zgodovino idej – in še posebej v tem primeru –, mora veda zlasti ob študiju literature 19. in 20. stoletja upoštevati dve znanosti, in to sta filozofija in psihologija, kajti obe sta v marsikakem oziru bolj važni kot biografija, umetnostna teorija, estetika in sociologija. Zato je nekoliko čudno, da Krauss v svojem sicer dokaj sodobnem pregledu problemov literarne vede ne omenja nobene izmed njiju, niti nikjer ne vključuje vloge za interpretacijo.

V znanem delu o teoriji literature, ki je doslej eden najboljših malih priročnikov za strokovnega delavca, imata Rene Wellek in Austin Warren tudi poglavji: *Literature and Psychology*<sup>29</sup> ter *Literature and Ideas*.<sup>30</sup> Pod psihologijo slovstva razumeta štiri stvari: 1. psihološko študijo avtorja kot tipa in individua; 2. študij ustvarjalnega ali kreativnega procesa; 3. študij psiholoških tipov in zakonov v okviru literarnih del in 4. študij učinkov na bralca oz. poslušalstvo. Razmerje med literaturo in filozofijo je pa mnogo bolj komplicirano in se ga bomo dotaknili spodaj. Največja vrednost navedenega dela ni toliko v sistematičnih izvajanjih kot v obsežni navedbi bibliografije in v dejstvu, da poudarja važnost obmejnih disciplin, dasi jih ne imenujeta pomožne znanosti.

V slovenski slovstveno-publicistični praksi so bile filozofske in psihološke študije del literarne umetnosti vselej zelo redke, če ni to sploh premalo rečeno (*understatement*). Ta vrsta analiz med nami čisto enostavno ni bila popularna, pa naj gre za umetnike ali za publiko. Umetnike je še nekam lahko razumeti, če so se protivili temu, da bi kdo vlačil njihova dela skozi rešeta takih disciplin kot je filozofija ali psihologija. Upodabljaючи umetniki na pr., so bili vselej silno skeptični do umetnostnih zgodovinarjev, ki so bili zanje ne *Kunsthistorikeri*, temveč *Kunsthistorikeri* (B. Jakac). Manj razumljivo je pa nezanimanje na strani bralca, kajti dejstvo je, da analitične posebne študije pisatelja in pesnika pokažejo vselej v mnogo boljši luči kot pa ga na pr. kaka sološna zgodovinska sumarizacija, ki je na Slovenskem zelo priljubljena. Skoraj vsakdo, ki si hoče narediti ime, napiše tako ali drugačno zgodovino slovstva, za katero čas praktično še niti ni zrel, za detajlne študije in monografične obdelave enega predmeta pa ni mesta. Zato verjetno tudi ta naša študija ne bo zbudila posebnega navdušenja, kot ga ni moj uvod v liriko.

Toda stvar je preprosta: Ali se slovenski literarni historik sprijazni z dejstvom, da je treba končno začeti misliti tudi na to delo ter si pridobi vokabular in perspektive, ki jih nudijo vede zunaj njegove, ali pa bomo še naprej tavalili po izvoženih kolesnicah in si zapirali pot do napredka. Ravno bibliografija v Wellek-Austinovem delu o teoriji literature je nekaj, kar naj

bi slovenska stroka temeljito preštudirala in dobila pobud za drugačno orientacijo.<sup>31</sup>

Med umetnostjo in filozofijo je možnih več odnosov ali razmerij, in to na obeh straneh: na strani umetnika in na strani filozofa, respektivno. Kar se tiče umetnika, je ena izmed senčnih strani vsake razprave te vrste, da v večini primerov zanj govori literarni kritik ali zgodovinar in ne on sam, kajti pravo sliko o tem, ali ima filozofija kako vrednost za umetnika ali ne in kako gleda umetnik na problem elucidacije realnosti, dobimo samo, če vemo, kaj misli umetnik sam.

Najbolj preprosto razmerje je tam, kjer poet ali pisatelj že v delu samem izraža na umetniški način ideje, ki jih v kakem filozofskem sistemu najde kot sprejemljive in jih tudi parafrazira. Ožje je razmerje tam, kjer poetje in filozofi takorekoč skupaj ustvarjajo kulturno sliko dobe in tudi njeno umetnost, kot se je to godilo v nemški romantiki. Brez takih filozofov kot so bili Fichte, Schelling ter Hegel, romantična teorija umetnine in estetskega sploh ne bi bila mogoča. Pri tem še ni jasno, če niso ravno poetje bili glavni faktorji, saj je na pr. Hoelderlin sam obravnaval spoznavno teorijo in metafiziko in Hoelderlin ima zelo važno vlogo pri Heideggerju kot svedok njegovih konceptov. Goethe sam pa je bil obenem umetnik in filozof. Na drugi strani postane tudi filozof lahko neke vrste umetnik. Henry Bergson, sloveči francoski filozof 20. stoletja, je svet zadivljal s svojim umetniškim jezikom in izbrušeni slogom ter je s tem silno vplival na umetnike. Med eksistencialisti zlasti Heidegger rabi v svojih spisih, tudi v glavnem delu *Sein und Zeit* (Bitje in čas) tak jezik, da meji skoraj na umetniško kreacijo; svoje izraze tvori s pomensko-magično analizo osnovne oblike in jo potem inkorporira v svoj analitični proces. S tem postane tudi zelo nerazumljiv. V eseju *Der Ursprung des Kunstwerks* na pr. začne s razveseljivo ontološko eksegezo umetnine, toda kmalu zdrkne ne samo besedotvorno, temveč tudi pomenoslovno v poezijo, ki ne doprinese nič za razlago umetnine. J. P. Sartre je obenem pisatelj in filozof, a bolj važen je kot filozof, dasi njegova pisateljska dela osvetljujejo njegove teorije. Tudi Gabriel Marcel rabi zelo pesniški jezik. Izmed starih filozofov je omeniti Platona; Heidegger pa smatra Anaksimandra za poeta in filozofa, ker si ustvarja sam jezik kot izrazilo svojih idej.

Najbolj pristen pa je tisti odnos med obema vejama človeškega kulturnega doživljanja, kjer umetnost na njej lastni način v vsakokratnem mediju (jezik, barve, kiparski materiali, zvoki, gibi itd.) izrazi svoje doživtje resničnosti, ki ga filozof izrazi z mislijo in besedo, ne da bi se medsebojno vplivala. Kajti „poetična izjava in miselna izjava nista nikoli eno in isto, toda lahko izrazita isto na različen način“, pravi Heidegger.<sup>32</sup>

Rudolf Unger, nemški literarni zgodovinar, ki se je posebej bavil s študijem odnosov med filozofijo itd. na eni strani ter

umetnostjo na drugi, trdi, da obe obravnavata iste teme, toda vsaka na svoj način; naštel je celo vrsto takih snovi in med temi je tudi človekov odnos do smrti.<sup>33</sup>

Sem spadata tudi dve umetniški upodobitvi realnosti reflektirane skozi zavest, kot je Cankarjeva Zaklenjena kamrica, Majcnov *Luka in Marta* in drugi njegovi liki, pa tudi Župančičeva Zlata jutra: vsi ti primeri so umetniške realizacije problemov človeškega bivanja in duha, kot jih na svoj način rešuje filozofija.

Razlika med obema pa je v kategorijah njunega duhovnega reda. Filozofija misli, umetnost ustvarja. V filozofiji imamo opravka s formulacijo, v umetnosti z likom. „Delo misli ni nikoli pri kraju, toda pesniška podoba je dovršena oblika. On pove to, kar je neizrazno, z jezikom simbola“, pravi Ernst Robert Curtius.<sup>34</sup> Hofmannsthal pa reče še več: „Mi moremo ljubiti samo lik, in kdor pravi, da ljubi ideje, jih ljubi vselej kot lik. Lik reši problem, on da odgovor na to, kar je neodgovorljivo.“<sup>35</sup>

V tej kategoriji tedaj so Cankarjeva Kamrica in Župančičeva Zlata jutra simboli, ki izražajo pri Cankarju transcendenco duha v zavesti, pri Župančiču pa subjektivno kozmično duhovno imanenco. Ljudje pri Majcnu pa so liki človeka, ki doživlja tragično usodo biti človek brez vsakih simbolnih atributov, direktno v svoji individualni situaciji.

Ob času, ko sta Cankar in Majcen pisala svoje črtice, je bil eksistencializem še dokaj neznan fenomen. Brez dvoma je Majcen poznal Kierkegaarda in od njega zvedel za besedo eksistenca. V koliko je Kierkegaard konkretno vplival nanj s svojimi idejami o individuu in masi, o treh stopnjah človekove realizacije samega sebe, o kristjanu kot idealu eksistencialnega človeka, to se odteguje mojemu znanju in prepuščam stvar drugim v analizo. Iz njegovih zgodnjih črtic ni mogoče sklepati na posebne vplive.

Enako je z vplivi od strani pisateljev in umetnikov. Dunaj je bil v času Majcnovega akademskega študija veliko središče mednarodnega kulturnega sodelovanja, zato je to bilo tudi najbolj ugodno mesto za mladega pisatelja, da se seznanj s svetovnim slovstvom. Poleg ožjega dunajskega kroga je Majcen skoraj gotovo tam spoznal tudi dela Dostojevskega, Tolstoja, Nietzscheja, ki so ga morala privlačevati, saj so to umetniki, ki jih danes vsaka antologija eksistencializma navaja kot predhodnike tega gibanja ne samo v literaturi, temveč tudi v filozofski misli. Rilkeja in Hofmannsthal smemo že omeniti.

Vendar najvažnejši element v zgodnjem času njegovega ustvarjanja je bila vojna in njeno neposredno doživljanje na fronti. To dejstvo samo pojasni vse, na kar nam naštevane literarnih in drugih vplivov ne prinese zadovoljivega odgovora. In ker je Ivan Cankar sam kot rojak bil svetel zgled umetnika, ki je vojno doživljal kot tragično in neizbežno usodo človeka in

malega naroda, zato je od te strani prišlo največ organskih vplivov na mladega pisatelja.

Ako zaključimo to analizo razmerja med umetnostjo in filozofijo v luči zgodnjega Majcnovega dela, tedaj moramo reči, da njen namen ni bil narediti niti iz Majcna niti iz Cankarja dva filozofa, temveč najti a posteriori ekvivalente doživljanja mejnih situacij in eksistence same, kakor to vidimo vse v Majcnovem delu, tam, kjer je vse to postalo predmet filozofske kontemplacije, namreč v eksistencialni filozofiji. V skladu s tem smo tudi prenesli izrazje te filozofske smeri na literarno analizo Majcnovih in Cankarjevih del.

Do tu dokončal  
sept. 24. 1970.

#### OPOMBE:

- <sup>1</sup> Stanko Majcen: *Povestice*. Zbral in uredil Dr. Tine Debeljak. Izdala in založila kot 48. izdanje Slovenska Kulturna Akcija v Buenos Airesu. Buenos Aires 1962.
- <sup>2</sup> Slovenska sodobna lirika. Uvod napisal Rajko Ložar. Pesmi izbral in uredil Anton Vodnik. 1933. Jugoslovanska knjigarna, Ljubljana. Majcen: str. 41-42.
- <sup>3</sup> O naših najmlajših. II. Stanko Majcen. *Dom in Svet*, str. 41-44. Za to študijo sem pregledal tozadevne letnike Doma in Sveta v Memorial Library od University of Wisconsin, Madison, Wis. Ta knjižnica ima vse letnike od začetka do l. 1944. Eden izmed ranih letnikov ima signaturo Dr. Janka Šlebingerja, l. 1923 pa Dr. Ivo Šorlija. Habent sua fata libelli. Vrednost serije pa je zelo zmanjšana zaradi tega, ker ameriške knjižnice v svoji ignoranci in aroganci ne vežejo platnic. Zamislite si Cvetje z Vrtov Sv. Frančiška vezano brez platnic in škrabčevih jezikoslovnih razprav.
- <sup>4</sup> Stanko Majcen *Pripovednik*. I. Meddobje 1961, str. 185 sl. II. str. 279 sl. III, Meddobje 1963, str. 42 sl.
- <sup>5</sup> Stanko Majcen: *Izbrano delo*. Prva knjiga 1905—1925. 1967. Založba Obzorja, Maribor. Uredila in študijo napisala Marja Boršnik.
- <sup>6</sup> *Zgodovina slovenskega slovstva*. VI. V ekspresionizmu in novi realizem. Napisal in uredil Lino Legiša. Ljubljana 1969. Izdala in založila Slovenska Matica.
- <sup>7</sup> *Dom in Svet* 1912, str. 148-151, 176-180.
- <sup>8</sup> *S poti*. Poučni roman. Ljubljana. Nova založba. 1919.
- <sup>9</sup> *Dom in Svet* 1913, 333, 377, 413, 453.
- <sup>10</sup> Citat je po knjigi oz. antologiji: *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Selected and introduced by Walter Kaufmann. Meridian Books. The World Publishing Comp. Cleveland and New York. 1956. Str. 133.
- <sup>11</sup> *Izbrano delo I*, str. 19.



<sup>12</sup> Rilke (1875—1926): Die Todeserfahrung. Nanaša se na smrt igralca.

Noch ist die Welt voll Rollen, die wir spielen,  
Solang wir sorgen, ob wir auch gefielen,  
spielt auch der Tod, obwohl er nicht gefallt.  
Wir spielen weiter. Bang und schwer erlerntes  
hersagend und Gebaerden dann und wann  
aufhebend; aber dein von uns entferntes  
aus unserem Stueck entruецktes Dasein kann  
uns manchmal ueberkommen, wie ein Wissen  
von jener Wirklichkeit sich nieder senkend,  
so dass wir eine Weile hingerissen  
das Leben spielen, nicht an Beifall denkend.

Iz: Ausgewaehlte Gedichte. Ausgew. von Katharina Kippenberg. Insel Buecherei Nr. 400. Insel Verlag zu Leipzig (ca 1925).

Baechler (1925): Eine Junge Frau an ihren gefallenen Mann.

Warum hast du mir das Leben dagelassen,  
und die Sehnsucht, die mich niederbiegt?  
Warum irr ich noch durch leere Gassen?  
Liebster, bist du drueben auch verloren  
an Vergangenheit? Was ungeboren  
zwischen mir und dir im Daemmer liegt  
waechst es auch aus deinen Traugebaerden  
fuehlt auch du es stumm bei jedem Schritt?  
Deinen Tod gabst du mir zum Gefaehrten  
meiner Naechte. Und an langen Tagen  
muss ich ihn auf meinen Schultern tragen.  
Warum nahmst du deinen Tod nicht mit?

Iz zbirke Die Zisterne. Tu ponatisnjeno po: Deutsche Lyrik der Gegenwart. Eine Anthologie. Dritte erw. Aufl. Herausgegeben und eingeleitet von Willi Fehse. Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1963.

<sup>13</sup> Izbrano delo I. str. 17.

<sup>14</sup> Citirano po Thomas Langan: The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology. Columbia University Press. New York and London. 1959. Str. 33 in 104. Za ves ta problem tesnobe in smrti ter avtentičnega in neavtentičnega bivanja pa je najboljše prečitati dotična mesta v David Roberts: Existentialism and Religious Belief. A Galaxy Book. Oxford University Press, 1959, str. 152 sl. Roberts izmed vseh avtorjev najboljše predoči bralcu težavno Heideggerjevo terminologijo, zato sem posnel po njem anxiety za tesnobo, kar sem prej imenoval anguish. Izredno dobro je tu razloženo, kar Heidegger, in pred njim Kierkegaard in Freud, razumejo pod strahom in tesnobo. Str. 153. Več o tem z ozirom na Cankarjevo ertico Strah v opombi <sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Nicola Abbagnano: Die Philosophie des menschlichen Konflikts. Rowohlts Deutsche Enzyklopaedie, Nr. 43. Rowohlt, Hamburg. 1957, str. 22. To misel je izrazil Rilke v eni zgodnjih pesmi:  
Der Tod ist gross.

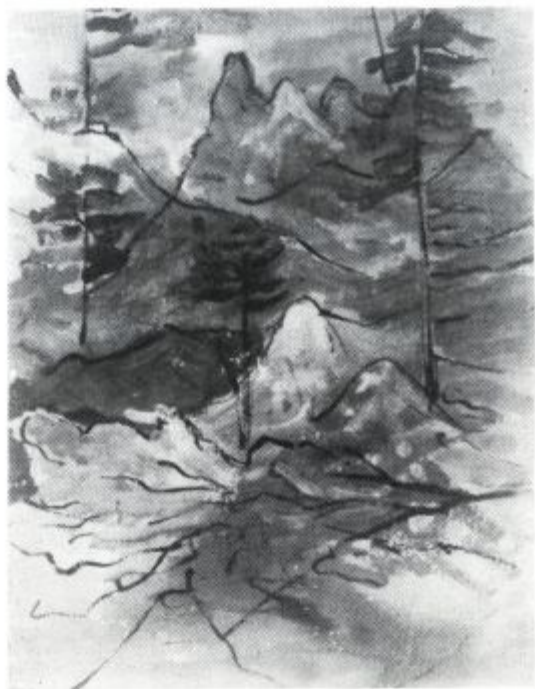
Wir sind die seinen  
lachenden Munds.  
Wenn wir uns mitten im Leben meinen,  
wagt er zu weinen  
mitten in uns.

- <sup>16</sup> Otto Friedrich Bollnow: *Existenzphilosophie*. 5. Aufl. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart, 1960, str. 25. Prim. tudi Robertsovo definicijo avtentičnega in neavtentičnega človeka, po pojmovanju Heideggerja. Bollnow je, kolikor mi je znano, prvi, ki je spraval literarno-umetniško podobo smrti v zvezo z njeno interpretacijo v eksistencialni filozofiji. Zlasti za Rilkeja je Bollnow neobhodno važen ekseget. Str. 83-94.
- <sup>17</sup> Ivan Cankar: *Zbrani spisi*, 20. zvezek. Uvod napisal Izidor Cankar. V Ljubljani. Nova Založba. 1936, str. 75.
- <sup>18</sup> O. C. str. 25. To, kar Cankar imenuje strah, je po Heideggerju, Freudu in Kierkegaardu bojazen, anxiety, Angst, ne fear, Furcht, glej Roberts, o. c. 153. Prepuščam debato o tem filozofom, toda gotovo je, da je Cankarjev opis genialen.
- <sup>19</sup> O. Župančič: V *Zarje Vidove*. L. Schwentner v Ljubljani. 1920, str. 74; *Zlata jutra*, str. 87.
- <sup>20</sup> V svojih izvajanjih in omembah fenomenološke filozofije se naslanjam na dva ameriška paperbacka in sicer: 1. Edmund Husserl: *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by W. R. Boyce Gibson. Collier Books. New York. 1962. To je prevod nemškega originala: *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*. 1913. In 2. *Phenomenology. The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretation*. Edited by Joseph J. Kockelmans. Anchor Books. Doubleday & Company Inc. Garden City N. Y. 1967. Kockelmans je Nizozemec in Husserlov učence, zdaj na Pittsburgh University. Ta tiskani simpozium obsega razprave mnogih avtorjev o fenomenologiji, eksistencialni filozofiji, psihologiji in apliciranih vedah v svitu Husserlovih nauk in je ena najodličnejših publikacij te vrste ne samo v paperbackih, temveč tudi kot splošni uvod v te probleme. Dejansko je šele ta publikacija dala avtorju te študije zadnji sunek, da se je lotil tega kompleksnega vprašanja.
- <sup>21</sup> J.-P. Sartre: *Psychology, Phenomenology and Phenomenological Psychology* v simpoziju: Kockelmans, *Phenomenology*, str. 482.
- <sup>22</sup> Izbrano delo I., str. 38. Moderni izraz za ta fenomen je odtujitev ali alienacija. V najbolj izraziti obliki in zelo zgodaj je ta problem umetniško upodobil Lev Tolstoj v noveli *Smrt Ivana Iljiča*. Moderno življenje, pravi William Barrett v svoji analizi te novele, je tako eksteraliziralo posameznika, da je človek izgubil smisel za svojo existenco in po Tolstoju more samo smrt ta smisel življenju povrniti. („Existentialism as symptom of Man's contemporary Crisis“ v simpoziju „Spiritual problems in Contemporary Literature“. Edited by Stanley Romaine Hopper. Harpers Torchbooks. Harper and Brothers Publ. New York, 1957, str. 143. O tej in ostalih povestih Leva Tolstoja, ki se z vso upravičenostjo lahko imenujejo predhodnice mo-

MARJETA DOLINAR

BUENOS AIRES

Drevje (akvarel)



**Nevihta (ölje)**



dernega eksistencializma v slovstvu, prim. Princ D. S. Mirsky: *A History of Russian Literature. From its beginnings to 1900.* Edited by Francis J. Whitefield. Vintage Books. New York. 1958. 305 sl.

- <sup>23</sup> Dom in Svet, 1915, str. 42.
- <sup>24</sup> Navedeno po knjigi Lancelot Law White: *The Unconscious before Freud.* Basic Books. New York, 1960, str. 116. To knjigo mi je posodil upokojeni direktor Two Rivers Library, Mr. Lee H. Gregory, Manitowoc. Wis.
- <sup>25</sup> C. G. Jung: *Bewusstes und Unbewusstes.* Fischer Bucherei. Frankfurt a/M. und Hamburg, 1957, str. 40 in 37. Angleški prevod *Two Essays on Analytical Psychology*, Translated by R. C. F. Hull, Meridian Books, Cleveland and New York, 1970, ki obravnava v glavnem isti predmet, je mnogo težji, ker je preveč primerov iz njegove prakse.
- <sup>26</sup> White, o. c. str. 123.
- <sup>27</sup> White, o. c. str. 158.
- <sup>28</sup> Werner Krauss: *Grundprobleme der Literaturwissenschaft.* Rowohlts Deutsche Enzyklopaedie, Nr. 290/291, Hamburg, 1969, str. 145.
- <sup>29</sup> Rene Wellek and Austin Warren: *Theory of Literature.* A Harvest Book. Harcourt, Brace and Company, New York, 1956, str. 69 sl.
- <sup>30</sup> o. c. str. 98 sl.
- <sup>31</sup> Delo vsebuje 42 strani opomb k posameznim poglavjem in 40 strani bibliografije. Podoben bibliografski kompendij, dasi ne tako podroben kot je gornji, in tudi brez opomb, najdemo v delu Herbert Seidler: *Die Dichtung. Wesen. Form. Dasein.* Kroeners Taschenausgabe Band 263. Alfred Kroener Verlag. Stuttgart. 1959. Delo obsega 712 strani in je najbrž doslej najboljše in najobsežnejši priročnik o bistvu pesništva, proze ter dramatike. Za ilustracijo tega, kar si predstavljam pod posameznimi analitičnimi študijami, navajam Friedricha Kainza: *Das Steigerungssphaenomen als kuenstlerisches Gestaltungsprinzip v Zeitschrift fuer angewandte Psychologie, Beiheft 33, Leipzig 1924.* Ta fenomen je oblikoval Majcen v črtici Služba. Pogost je v Sardenkovi in župančičevi liriki in brez njega Cankarjeve proze praktično ne bi bilo. Zelo dober pregled analiz na področju snovi, motiva in simbola je: Elisabeth Frenzel: *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung.* Realienbuecher fuer Germanisten. 1963. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. Stuttgart.
- <sup>32</sup> Citat po Langan, *The Meaning of Heidegger*, str. 109.
- <sup>33</sup> Citat po Wellek-Warren, o. c. str. 104.
- <sup>34</sup> Citirano po Seidler, o. c. str. 55. Seidler pa ne gleda na problem pravilno, ako smatra, da je odnos umetnosti oz. pesništva samo do metafizike. Tak okvir pusti skoraj vse najvažnejše zunaj.
- <sup>35</sup> Seidler, o. c. str. 55.

## „PISMA MRTVEMU BRATU“

## Duhovna avtobiografija v pismih

Tri ali štiri leta bo tega, kar sem bil pri Francu Sodju v neki torontski bolnici, v tisti, kjer so mu ugotovili neozdravljivo bolezen. Pred obiskom so bili načrti drugačni; sam mi je nameraval biti za vodiča po raznih kulturnih središčih v ZDA in Kanadi. Takrat mi je zaupal, da piše *Pisma mrtvemu bratu*. O načrtovanju nove knjige je vedel menda le še Ladislav Lenček. Zbal sem se, da knjiga ne bi izšla, saj Sodja ne bi prvič metal rokopisov v koš. Zlasti še takrat, ko je sporočil, da se je proces bolezni ustavil. Ni dvoma, da je knjigo zasnoval kot poslednjo: pisma bratu, ki je bil umrl za rakom, boleznijo, ki je po zdravniški diagnozi tudi njega pripravljala na odhod. A smrti ni bilo. Kakšna skušnjava zanj, da bi rokopisev ne dal v tisk! Pa pustimo to odkrivanje bralcu sedaj že izdane knjige! Zaprošen sem bil, da predstavim *Pisma mrtvemu bratu*. „Kako lahko bo to pripraviti“, sem si mislil. A kmalu sem spoznal, da nikakor ne morem biti povsem objektivni. Prav lahko namreč zaidem v skrajnost – v apologijo, ali, če se te varujem, v pretirano kritičnost. Obdržati pravo razdaljo je torej težko, a zavedam se te težave in zato bom skušal ohraniti neko vmesno držo, da ne bi spontano izražal le občudovanja njegove osebnosti in njegovega dela in da ne bi prišel v skrajnost in prezrl premnoge Sodjeve odlike.

Predstavljam torej novo Sodjevo knjigo, ne z literarnega, niti teološkega, filozofskega ali zgodovinskega vidika, temveč z vidika nekdanjega učenca v zavodu, kjer je bil on prefekt skozi 16 let.

## NEKAJ ŽIVLJENJSKIH PODATKOV.

Franc Sodja je bil rojen 31. avgusta 1914 v Bohinjski Bistrici v kmečki družini, ki je imela že več rodov nazaj primitivno usnjarsko obrt. Po štirih letih osnovne šole v Bistrici je šel v meščansko šolo na Jesenice. Po prizadevanju tamkajšnjega kateheta je čez dve leti šel v škofove zavode v št. Vidu, kjer je l. 1935 maturiral. Jeseni je vstopil v ljubljansko bogoslovje, čez pol leta pa z željo, da gre v misijone, k lazaristom.

V duhovnika je bil posvečen 1941, med vojno je deloval v Ljubljani pa v Beogradu in v Peči (Kosmet). Hotel je iti misijonarit na Kitajsko, pa mu je oblast po vojni zadnji trenutek preprečila; v ta namen je napravil enoletno bolničarsko šolo, da bi tudi na ta način v misijonih ljudem stal ob strani. Po vojni je bil pet let v zaporu, ker je pomagal nekemu bogoslovcu zbežati čez mejo. Pobeg v Kanado je bil ilegalen: „Med dvema stražarjema sem po njivi sadil čebulo in prišel v Italijo“ (PMB, 55).

V Kanadi je bival osem let, 1966 pa se je preselil v Argentino, kjer je ostal do konca leta 1982. Od tedaj živi v Kanadi, Torontu, kjer deluje v Domu Lipa za ostarele Slovence. Leta 1984. je šel za nekaj mesecev v Tinje, nato pa za več kot eno leto v dom Sodalitas, od koder se je vrnil lansko leto.

Pisma mrtvemu bratu so namenjena devet let mlajšemu bratu Janezu, ki je umrl leta 1982. Janez Sodja je začel študirati v šentvidskem zavodu, dokler tega niso Nemci zaprli. Našel je pot v Beljak, tam dovršil gimnazijo, se odločil za bogoslovje in začel študirati v Celovcu. Leta 1945. je stopil k jezuitom, šest let kasneje pa v Russicum in študiral teologijo na Gregorjani. Leta 1953 je bil posvečen po vzhodnem obredu. Pripravljal se je na ruski misijon, za čas, ko bo mogoče na delo v Rusijo. V Rusijo ni mogel. Delal je na ruski fari v Münchnu, a posvečal se je tudi slovenskim izseljencem. Apostolske poti so ga peljale na švedsko, v Berlin, na Irsko. Tako piše Franc Sodja o bratu: „Ti si sproščeno našel pot do vsakogar. Bil si družabnik. Kjer so te srečali in zdaj o tebi govorimo, vsi te pomnijo kot pogumnega, ljubeznivega, vedrega človeka. Zato ti je bilo duhovniško delo toliko lažje in bilo je tudi uspešnejše“ (PMB, 36).

K življenjskim podatkom Franca Sodja spada omemba njegovih knjig:

- Prebodeno srce. Premišljevanja za junij. Slovensko dušno pastirstvo, Bs. As., 1961, 181 str.
- Pred vrati pekla. Spomini na leta zapora. Baragovo misijonišče (BM), Bs. As., 1961, 135 str. Leta 1986. je izšla 2. izdaja s predgovorom Vinka Ošlaka in lastnim Epilogom, 145 str. Prva izdaja je izšla s psevdonimom Branko Bohinc.
- Duhovne vaje, BM, 1961; 2. izdaja 1965, 201 str.
- Kraljica apostolov. Premišljevanja za maj. BM, 1963. Druga izdaja predelana v Sloveniji leta 1972, 99 str.
- Križev pot. Razmišljanja h Goršetovi plastiki v Torontu, 1963.
- Našli so pot. Portreti konvertitov. Mohorjeva v Celovcu, 1964, 76 str.
- Meditacije. Duhovne pesmi. BM, 1966, 98 str. Z Geržiničevim predgovorom in Vombergarjevimi lesorezi.
- Vincencijeva podoba. BM, 1967, 148 str.

- Lepo je biti mlad. BM, 1971. Ponatis v Sloveniji leta 1973, 179 str.
- Glejte že sonce zahaja, BM, 1975. Ponatis v Sloveniji 1979, 179 str. Ponatis je izšel na Mirenskem gradu brez navedbe avtorja. Na str. 4 stoji: Priredil J. S.
- Trenutki molka, BM, 1978, 213 str. Ponatis v Ljubljani pod naslovom Minute tihote, 1986; priredil J. Z., 253 str.
- Karizma svetega Vincencija. Izbrane Vincencijeve misli. Ljubljana, 1986, 267 str.
- Pisma mrtvemu bratu, SKA, 1987, 208 str.

V hrvaščino sta bili prevedeni knjigi Lepo je biti mlad in Glejte že sonce zahaja. Morda tudi Duhovne vaje in Trenutki molka, a o tem nimam zanesljivih podatkov.

Sodjeve članke moremo dobiti predvsem v Katoliških misijonih, Božji besedi, Dialogu (Tinje), v Nedelji, Misijonskem zavodu, Družini in domu, Duhovnem življenju, Glasu in drugod.

#### BUENOSAIREŠKA LETA.

Franc Sodja je prišel v Buenos Aires leta 1966. Za seboj je pustil več let bivanja v Kanadi (Torontu) in neuspehi poskus v kartuziji v Selignacu.

Prevzel je vodstvo Misijonskega zavoda v Slovenski vasi, Lanús, v predmestju Buenos Airesa, kar pravzaprav ni bilo v njegovih načrtih. Pripovedoval nam je kasneje, da je prišel predvsem zato, da bi pisal. Res se je potem nekaj let kulturno udeleževal pri Slovenski kulturni akciji, predaval, pisal za list Katoliški misijoni, se celo prvi ponudil za misijon na Madagaskarju (šel je potem le Franci Buh), a končno ostal kot prefekt Misijonskega zavoda. Čeprav v Pismih mrtvemu bratu večkrat omenja, da ni vzgojitelj, je prav v teh 16 letih dokazal, da je predvsem to: vzgojitelj in duhovnik, kar je v bistvu podobno in mnogokrat neločljivo. Dokaz za to, da je bil resničen vzgojitelj, je uspeh, ki ga je imel v Zavodu, v kolikor je sploh mogoče govoriti na tem področju o uspehih.

Res pa ni bil pripravljen za vzgojitelja in zato se je vsa ta leta neprenehoma izpopolnjeval. Brat Janez Sodja mu je (tudi z Zdešarjevo pomočjo) iz Münchna pošiljal novejšo pedagoško literaturo in Franc Sodja je principe nove pedagogike vpeljal v Misijonskem zavodu. Gojenci smo čutili razliko, kajti slovenska in argentinska šola sta bili ustrojene predvsem na podlagi avtoritete, Sodja pa je iskal pri vsakem osebnosti in tam poskušal razviti spopolnjevanje.

Vestno se je pripravljaj, da bi res mogel posredovati to, kar je potrebno za izobraženca bodisi duhovnika ali laika.

V Pismih mrtvemu bratu piše: ... „v sebi nosim nekaj, kar bi me moglo voditi na razna pota. Moje zanimanje je tako mno-



gostransko, da je popolnoma razumljivo, da se nobeni stvari nisem posvetil tako scela, da bi bil v njej strokovnjak". Zanimal se je (in še danes ga zanima) za glasbo (vodil je cerkveni zbor v Torontu), slovstvo, arheologijo; zanimala ga je medicina; poskusil je s kartuzijo, pa mu razrahljani živci niso dopustili zahtevnega kartuzijanskega življenja. V Misijskem zavodu nas je učil zgodovino umetnosti, literature, glasbe, arhitekture, misijonologijo in to podajal kar najbolj praktično. Začel nas je učiti klavirja, petja, poleg jezikov: nemščine, latinščine, francoščine, angleščine (slovenščina je bila seveda glavni predmet). Večino teh predmetov je kmalu zaupal raznim profesorjem, pomoč za poučevanje jezikov, za dodatno inštrukcijo, omogočil je okrog 23 študentom, da so se šli izpopolnjevati v angleščini v Kanado, dobil je tudi nekaj kanadskih mlajših profesorjev za pouk jezikov, zaupal nekatere predmete starejšim in bivšim učencem; in še bi bilo mogoče naštevati.

Vpeljal je v Misijski zavod Misijski krožek, Marijino legijo in skušal predvsem nadomestiti nekdanjo rigurozno disciplino s samodisciplino. Zavod naj bi bila družina, kjer vsak res brani družinske interese in kjer ima vsak tudi svojo vlogo in nalogo. Mislim, da ni nihče ostal brez sadov njegove vzgoje.

Omenil sem avtodisciplino, odgovornost. Treba je še dodati iniciativo in ustvarjalnost. Sam se je zavedal: „Do tu jaz, naprej pa vi“ in imeli smo v Misijskem zavodu poročevalno agencijo, predavanja, literarne poskuse, redne obiske kina, teatra in koncertov in iz stikov z vsemi temi dejavnostmi je poskušal v nas buditi zanimanje, vzbujati poklice; predvsem duhovniške, a tudi katerekoli druge. Namen zavoda je bil namreč vzgajati predvsem tudi dobre laike.

In liturgija. Vsako bogoslužje je bilo globoko in veličastno, zlasti tisto, ki je bilo izključno za zavodarje. In pridige: ni jih bilo mogoče preslišati. Sporočilo s prižnice, v učilnicah ali v privatnih in neobveznih razgovorih pa je bilo: odločna potrditev življenja, ne sebičnega, ne absurdnega, ne slabokrnega, temveč življenja v obilju.

Kljub vsemu – ni bil zadovoljen. V pismu z dne 8. julija 1986 mi piše: „Ko skušam odbirati spomine, me silno muči, da v zavodu nisem bil to, kar bi moral biti. Predvsem mi manjka humorja za vzgojitelja. Zdaj nima pomena vse to secirati. V resnici vsak dan prosim Boga, naj v vseh bivših gojencih nadomesti, česar nisem znal ali mogel dati, in popravi, kar sem storil narobe. Priznam pa: imel sem vas rad in dal od sebe vse, kar sem premogel.“ Podobno se izraža v Pismih mrtvemu bratu. A tudi večkrat pravi: „V Argentini sem zaživel. Morda nobeno delo ni tako izpolnilo mojih pričakovanj kot Misijski zavod“ (56).

Vendar, to drobno in naporno delo v zavodu pri že razrahljanih živcih ga je stalo živčni zlom. „In ni mi kazalo drugega kot

nazaj v Kanado." Težko si je predstavljati, da more 40 ali 50 učencev človeka živčno dokončno zdelati, če ne upoštevamo, da je Sodja bil v zavodu vseh 24 ur v dnevu, brez oddiha, brez tedenskega počitka; da je spremljal razvoj vsakega študenta pri vseh predmetih in da je hkrati opravljal še vrsto drugih del. To je poklicna predanost in ne profesionalna zmernost! Ali je mogoče komu očitati, da se je preveč razdaljal? Morda bo Sodju kdo očital pesimizem? Morda. A iz njega, iz njegovega dela in pisanja žari krščanski optimizem, vdanost božjim načrtom in popolno zaupanje, da se ti izvršujejo v zmagah in porazih. Spet piše v Pismih mrtvemu bratu: „Ničesar ne bom dočakal. Nobenih presentljivih dogodkov ne upam doživeti. Naravnost sanjsko pa sem zagledan v daljno prihodnost, ko se bo pokazalo, da se je prav v tem stoletju vojská, revolucij, kriz, odpadov, brezboštva in krivic po tej bedni zemlji sprehajal Bog in gradil neopazno novo podobo človeštva. Ne vem zakaj. A v meni je to neomajno upanje“ (135).

### SODJA PISATELJ.

Pisateljstvo je za Franca Sodja sredstvo pastoralnega dela. Brez dvoma je literarno nadarjen in kot izpove v Pismih mrtvemu bratu bi z doslednostjo in vztrajnostjo mogel postati pisatelj. Kljub temu zavestno zapostavlja to sposobnost, zakaj Sodja je predvsem duhovnik.

Kritika njegovih del je bila v Buenos Airesu, v krogu SKA, nekako nevtralna; povdarek je bil na nekaterih vrednotah, na tradicionalnosti njegovih pesmi ipd.

France Papež piše v Glasu XIV. 1-2 (1967): „Idealistično katoliška stvarnost je v Meditacijah dosegla nekaj vrhunskih izrazov. Posebno v oddelku Misli, Lesenc jagode in Sinjine so zajete in obdelane delikatne aktualne teme...“. V Antologiji slovenskega zdomskega pesništva (SKA, 1980) je omenjen skupaj z ostalimi njegove generacije in označen kot eden izmed treh pesnikov ne-dominsvetovcev.

O njem piše prof. Alojzij Geržinič v uvodni besedi Meditacijam: „...Franca Sodja smo doslej poznali predvsem kot misijonskega strokovnjaka in pisca odlično napisanih knjig, ki vodijo po pokrajinah duhovnega življenja. Na žalost občinstvo izven Kanade komaj pozna njegove iz globin iztrgane stihe, spremljajoče Goršetov Križev pot“ (Meditacije, str. 4).

Jože Pogačnik v Slovenskem zamejskem in zdomskem slovstvu označuje Tineta Debeljaka, Antona Novačana, Štefana Tonkljaja, Vinka Žitnika, Franca Sodja, Branka Rozmana, Vladimirja Kosa, Karla V. Truhlarja in Mihaela Rafaela Vodeba: „Vsa ta lirika je oblikovno izredno izdelana, v nji prevladuje sonet, kar je ponovno vez s slovstvenim izročilom revije Dom in svet ter njenega sočelavca Balantiča. Kljub temu, da je večji del prihodnega značaja ali je njen religiozni doživljaj tradicionalen,

se je pri najboljših predstavnikih zgodil prelom v novo kvaliteto (zlasti Truhlar in deloma Vodeb)" (str. 80 in 81).

Pomembna je tudi beseda, ki jo je izrekel Vinko Ošlak v predgovoru druge izdaje Sodjeve knjige Pred vrati pekla. Nanašajoč se na razlike v zaporih prve in druge Jugoslavije pravi:

„Knjiga Franca Sodja pa ni le prvovrsten dokument te osupljive razlike med obema državnima sistemoma, temveč je prav v svoji izrazni zmernosti pretresljivo pričevanje vélikega značaja in globoke duhovnosti, ki postaja na mnogih mestih že čista monumentalna literatura Solženicinove vrste“. In nadaljuje Vinko Ošlak: „Kar bralca najbolj prepriča, je pisateljeva zadržanost v sodbi, njegova tankovestna previdnost, da ne bi zatrljal več, kot se je čisto zagotovo zgodilo. Z literarnimi vrhovi lahko tekmuje opis skrite božične maše v celici, ki jo grobo prekine obisk paznika in preiskovalnega oficirja... In klasičen je prizor tekmovanja, kdo bo prej napolnil vagonček s peskom. Ena najlepših metafor za popolno nemoč jetnika pred režimom, pa tudi kristjana nasploh pred oblastjo teme tega sveta“ (str. 7).

Omenjena knjiga Pred vrati pekla, na katero je opozoril javno Vinko Ošlak na Dragi '86, je brez dvoma edinstvena in kljub večjim svoboščinam v današnji Sloveniji, še vedno ne bi mogla iziti v domovini. Morda zato, ker je pisana pričevalsko, a ne z namenom, da bi se avtor sam hvalil. Vendar krutost zaporov novojne Jugoslavije je morda edino mogoče primerjati s krutostjo nekaterih v emigraciji, ki so obsodili pretresljiv in do neusmiljenosti iskren prikaz lastne krivde. V opisu Moj greh, moj véliki greh, prikazuje Sodja, kako duhovniki prisiljeni podpisujejo neko resolucijo zoper škofa Rožmana. Ne vem, koliko se je o tem govorilo javno, a v privatnih razgovorih in pismih sem večkrat našel očitek, češ, kaj sploh more ta človek govoriti, saj se je popolnoma diskvalificiral. „Kdor je brez krivde, naj prvi vrže kamen.“

Omenil sem, da Sodja pojmuje pisateljstvo kot sredstvo pastoralnega dela. V marsičem pa tudi kot katarzo, sprostitvev ob ustvarjanju. Pisanje mu krajša noči, s pisanjem opredmeti svoje misli, ki jih tako oblikuje in izpopolnjuje. Večkrat je pravil, da se je v zaporu rešil s tem, da se je izpovedoval v pesmih; te pesmi so v Meditacijah in v prvi izdaji Pred vrati pekla. Iz ponižnosti in iz prepričanja, da se duhovniku ni treba ptegovati za posvetne položaje in priznanja, se izogiba nazivu pisatelj, pesnik ipd. Sam mi pravi v pismu 7. oktobra 1983: „Imam strah, da je oblika staromodna in jezik slaboten“. Označka dr. Franca Rodeta spregleda literarno vrednost Sodjevega dela in seže v globino: „Po mojem je to ena najboljših duhovnih avtobiografij, kar jih je napisal Slovenec, pa še marsikdo drug. Sodja osupljivo globoko zareže življenje. Vidi se, da je

iz rase pristnih mistikov. Posebnost Sodjevega dela je v tem, da jo piše mistik iz alpskega sveta, kar je čista redkost. Mistiki namreč povečini prihajajo iz planjave ali iz puščave. Sodja pa je fant z gora in v tem je vsa posebnost in izvirnost njegovega izrednega pričevanja“ (Glas XXXIV, 6).

#### PISMA MRTVEMU BRATU.

Pisma mrtvemu bratu je knjiga, ki je literarno manj izdelana kot so prejšnja Sodjeva dela, kot na pr. Meditacije in Pred vrati pekla. So pa v knjigi prednosti, ki prenesejo kakršnokoli formalno nedovršenost; še več, priznanje nedovršenosti je pravzaprav pogoj duhovnega napredovanja.

Sodja piše v knjigi, tako kot govori. Tako kot nam je v Buenos Airesu govoril skoraj dve desetletji. Ne mislim na pridigalnje, tudi to, ampak predvsem na prosto izražanje v pogovorih, kot smo jih tolikokrat imeli v Misijskem zavodu. Takrat marsičesa nismo razumeli, a to, kar nam je spomin ohranil, danes toliko bolj razumemo.

V knjigi ni razpravljanja, temveč odkrivanje samega sebe v stiku z ljudmi, z bratom; leitmotiv je gotovo „iskati božje kraljestvo, izpolnjevati božjo voljo, hoditi za Kristusom“ (133), a ne s filozofsko ali teološko bistroumnostjo, kajti „rado se zgodi, da se človek zaljubi v svoje misli. In če nima duhá preprostosti, mu lahko spodleti“ (132). Izraža to, kar čuti, a nikomur ne vsiljuje svojega prepričanja. Pravi, na pr., da „privatna razodetja in prikazovanja preveč begajo ljudi. Kot da nam ni dovolj evangelij“ (133). Govori o tistih, ki imajo v zakupu krščanstvo in slovenstvo (88). O tistih, ki poudarjajo načela, pozabljajo pa na ljubezen. Pravi, da noben beg ni junaštvo in tudi s svojim begom se ne postavlja.

Težko je označiti vrsto proze. Ni vnaprej začrtanega programa, ampak izsek iz življenja, kakor če bi šlo za dnevnik. Pa ni dnevnik, morda avtobiografija, delno tudi bratova biografija. Pa spet ne to, ampak le utrinki iz življenja, izraz duhovnega razvoja in sprotnih dognanj. Slog ni povsod enak, se spreminja; najlepši so opisi mladostnih doživetij, zlasti v gorah; najmočnejši pa razvozljevanje lastnega jaza in njegovih pretkanih pasti.

Nihče ne pričakuje kakšne blesteče literature, kakšnih novih poskusov, saj gre preprosto za pisma bratu v onostranstvo z zelo posebnega osebnega položaja. Zato tudi ni nobene nevarnosti, da bi šlo za kakšno sfrizirano, narejeno ali napihnjeno literaturo. Slutnja tistih, ki knjige še niso prebrali, da v njej prevladuje žalost in pesimizem, je prazna. Morda bi lahko bile kakšne misli manj zaokrožene, brez dodatnih razlag, a to je tudi vprašljivo, ker je odvisno od bralca, koliko in kaj potrebuje.

Koliko poguma je treba, da človek nadaljuje z delom, ko začrtana knjiga napade avtorja samega. Koliko poguma je treba, da si človek upa izpovedati svojo notranjost v tako zapletenih temah kot je na pr. božja milost (biti v božji milosti in vedeti, da nihče nima nobene gotovosti od zunaj) in skušnjavami (pri-znanje za delo, ki naj bi bil znak njegove pravilnosti in torej zaslug). Prav to poglobljanje v samega sebe najbolj prevzame v knjigi Pisma mrtvemu bratu. In kljub temu, da se morda včasih ponavlja, je tisto ponavljanje drugačno, globlje, hkrati pa človeško reševanje etičnih, teoloških, filozofskih problemov. Nekatera poglavja, pisma, so naravnost detektivsko razkrinkavanje egoističnih teženj. Na žalost so nekatere strani na njegovo lastno željo pri urejanju knjige izpadle; lahko pa upamo, da bodo pri drugi izdaji vključene.

Franc Sodja se v pismih predstavi kot človek, ki je v svetu skrajnosti in konfliktivnosti do dna uravnovešen. Živi iz globoke etične zavesti, ki mu vselej narekuje polno, včasih prepolno mero odgovornosti, ne da bi kdaj vprašal po plačilu. Z vsem srcem ljubi tudi slovensko izročilo. Delo za narod in njegovo kulturno dediščino zna z izrednim čutom za mero preliti v duhovna obzorja velikega sveta. Z domačih polj, kjer mu je oko iskalo po gorskih strminah v višine skalnatih vrhov in do neba, ga je duhovništvo preselilo v svetovljanstvo Amerike, severne in južne. širino duhovnega obzorja združuje s še bolj žlahtno širino razumevanja do sočloveka, ki ga meri po človečnosti in ne po naslovih in časteh.

Radoveden za vse življenjske odtenke, natančno prisluškuječ svoji stvariteljski moči, se pogloblja v skrivnost krščanskega smisla stvarnosti. Bolj kot človeške vrline in blesteče zmage, cení človeka, njegov trud, trpljenje, njegovo še tako lahno vstajanje po padcu.

Umika se vsemu, kar seje razdor med ljudi, in v vsem išče vozlišča človeških povezav. Navadno gledamo v Sodju samo pridigarja, izrazitega govornika, pa je mnogo več, predvsem zna iskati in dobiti neposreden stik s človekom. Preko pogovorov in preko knjig.

Za konec – ker že govorim pri SKA, pač ne smem neomeniti, da je Sodja eden izmed najboljših prijateljev naše ustanove, dokaz za to je tudi dejstvo, da nam je zaupal Pisma mrtvemu bratu.

## RAZVOJ DRUŽBENEGA KATOLIŠKEGA NAUKA V SEVERNI AMERIKI - KANADA

Odstotek katoličanov rimskega obreda v Kanadi je znašal l. 1871 42.9%. Predstavljali so ga v veliki večini francosko govoreči Kanadčani. Zaradi načrtnega zaviranja priseljevanja iz dežel, ki so bile pretežno katoliške, je odstotek katoličanov kljub veliki rodnosti francosko govorečih družin stalno padal vse do ljudskega štetja l. 1921, ko je znašal samo še 38.7% prebivalstva. Odstotek se je potem stalno dvigal sprva predvsem zaradi bolj rodovitnih katoliških družin, pozneje pa, ko so rojstva v Kvebeku drastično padla, zaradi povečanega števila katoličanov med novimi priseljenci (sprva begunci, pozneje pa zlasti Italijani in Portugalci - l. 1971 so predstavljali francosko govoreči Kanadčani samo še 58.3% vseh katoličanov). Hitremu porastu za 7.5% od štetja l. 1921 do 1971 sledi nato zmernejši porast za samo 0.3%, ko doseže 46.5% prebivalstva l. 1981. K temu je treba dodati še približno 1% katoličanov vzhodnega obreda (v glavnem Ukrajinci in nekaj Slovakov; ker nimajo novega dotoka, se njihovo število stalno manjša).

Te splošne državne statistike seveda ne povedo, da niso katoličani enakomerno naseljeni po celi državi. V predelih, kjer žive francosko govoreči Kanadčani, so v veliki večini, dočim so v drugih predelih manjšina. Njihov vpliv na družbo je pa še manjši kot bi nakazovale številke same, ker je med njimi mnogo „nacionalnih“ župnij, kjer se suče življenje bolj okrog vprašanja ohranitve vere v narodni obliki, in so bolj pasivne glede splošnih problemov katoličanov v družbi.

Bolj podrobno zasledovanje razpoložljivih podatkov za poedine kraje kaže v nekaterih primerih kar radikalne spremembe. Za primer naj navedem nekaj podatkov za Toronto, ki privlačuje priseljence zaradi svoje velike gospodarske dejavnosti. Po državnih statističnih podatkih je bilo l. 1941 v Torontu od 900.491 prebivalcev 121.194 rimskih katoličanov ali 13.5%, l. 1981 pa jih je bilo 1,050.880 od 2,975.495 prebivalcev ali 33.3%. K temu

je treba dodati še 24.070 katoličanov vzhodnega obreda. Ker so protestanti razcepljeni v več skupin, postanejo katoličani med prebivalstvom še bolj vidni.

## ORGANIZACIJSKE OBLIKE VIROV KATOLIŠKEGA SOCIALNEGA NAUKA.

Prve izjave katoliškega družbenega nauka v Kanadi so našle svoj izraz v pastirskih listih poedinih škofov. Vendar se pojavljajo relativno zgodaj tudi že skupna pastirska pisma n. pr. kvebeških škofov, škofov torontske in kingstonske škofije, škofov kvebeške, montrealске in otavske škofije in škofov poedinih provinc. L. 1943 so se organizirali škofje v kanadsko škofovsko konferenco, ki jo je Vatikan odobril l. 1948. Reorganizirana je bila l. 1977 in se je preimenovala v Kanadsko konferenco katoliških škofov (Canadian Conference of Catholic Bishops – CCCB). Poleg te državne organizacije, ki vključuje francosko in angleško govoreče katoličane ter katoličane vzhodnega obreda, obstojajo še štiri pokrajinske škofijske organizacije in sicer: za atlantske province (New Foundland, Prince Edward Island, Nova Scotia, New Brunswick), za Kvebek, za Ontario in za Zapad (Manitoba, Saskatchewan, Alberta, British Columbia). Škofijska konferenca ima šest državnih komisij. Največja med njimi je komisija za družbene zadeve (National Episcopal Commission for Social Affairs), ki sestoji iz osem škofov (po dva od obeh jezičnih skupin iz štirih pokrajin). Urad vodita dva soravnatelja. Sprva sta bili dve ločeni komisiji, po ena za vsak jezik, od l. 1973 pa obstoja enotna komisija. Naloga te komisije je med drugim tudi, da pripravlja in izdaja uradne izjave hierarhije glede družbenih vprašanj. Pred objavo mora dobiti odobritev predsednika konference, ni pa ji treba iskati odobritve vsakega poedinega škofa, kar vodi včasih do nerodnih položajev. Ko je izšla n. pr. koncem decembra 1982 izjava komisije „Etična razmišljanja o gospodarski stiski“, je javno izjavil kardinal Carter (Toronto), da izjava ne predstavlja mnenja vseh škofov (kardinal ima dobre osebne stike z mnogimi vplivnimi gospodarstveniki). Vendar je pozneje organiziral veliko javno razpravo o brezposelnosti.<sup>1</sup> Frankofonski škofje komisije za družbene zadeve so zbrali za svoje delo sodelavce med laiki in duhovniki, ki so se zbirali od 1966 do 1972 vsakih nekaj mesecev kot Conseil National de l'Action.

Družbene izjave so bile dolgo časa povezane na posebne datume. Nadškof, pozneje kardinal McGuigan, jih je izdajal za pepelnično sredo. Vrsto let so dajali škofje izjave glede družbenih zadev za delavski praznik (1. ponedeljek v septembru; to obliko so uporabljali od 1956 do 1976, zadnje čase pa izdajajo izjave samo ob določenih prilikah, kadar so mnenja, da je to potrebno. Od srede 60-tih let sodelujejo katoličani z ostalimi kristjani

v Kanadi tako v konkretnih akcijah kot tudi v izjavah za javnost ter za vlado in razne vladne komisije.<sup>2</sup>

Razlika med francosko in angleško govorečimi katoličani glede njihovega števila med prebivalstvom se kaže tudi v številu in vsebini cerkvenih izjav. Angleško govoreči katoličani so morali kot manjšina posvečati vse svoje energije predvsem organiziranju župnij, šol in bolnišnic ter asimilaciji priseljencev. Pastirska pisma njihovih škofov se bolj poredko nanašajo na družbena vprašanja in kadar se, govore o konkretnih in bolj lokalnih problemih. Francosko govoreče pokrajine, zlasti provinca Kvebek, so imele že izgrajeno cerkveno strukturo kot tudi šolstvo in bolnišnice v svojih rokah. Zaradi vodstvenega položaja v družbi so se čutili tudi bolj neposredno odgovorne za celotno družbo (in zlasti še za ohranitev francoske etnične skupine). Temu primerno najdemo v Kvebeku mnogo več izjav družbenega značaja in več takih, ki zadevajo celotno družbo. Zlasti njihova okrožnica o Delavskem vprašanju v luči socialnega nauka Cerkve (14. februarja 1950) je vzbudila pozornost tudi v Evropi. Žela je pohvalo konzistorialne kongregacije (kardinal Piazza). Bila je prevedena najprej v italijanščino in pozneje še v več drugih jezikov.

Jezuit E. F. Sheridan ugotavlja v zbirki škofovskih izjav (1945–1986), da je opazna razlika med njihovimi izjavami pred 2. Vatikanskim zborom in po njem. Pred cerkvenim zborom so sicer govorili škofje o najrazličnejših družbenih problemih, niso pa jih analizirali in so predlagali samo bolj splošne smernice na podlagi zdrave pameti ter družbenega nauka Cerkve. Tudi so se omejevali predvsem na domače razmere. Njihove izjave „predstavljajo bolj versko kot družbeno razpravljanje“<sup>3</sup>. Večletna udeležba na Vatikanskem cerkvenem zboru je bila zanje „edinstvena vzgojna izkušnja“. Po vrnitvi kažejo njihove izjave „presenetljivo zrelost v vsebini in v prijemu“. Naglašujejo svetovne razsežnosti družbeno-gospodarskih problemov in stavljajo vprašanja o upravičenosti sedanjega sestava ter govore o možnih alternativah.

Francosko govoreči katoličani so organizirali že l. 1911 École sociale populaire v Montrealu za širjenje papeških okrožnic in na pobudo jezuita Archambaulta l. 1920 tudi Socialne tedne (Semaines sociales du Canada) po francoskem vzoru. Vseh je bilo 38 in zadnji je bil l. 1962. Angleško govoreči katoličani so jim sledili s podobno ustanovo šele l. 1953 in so jo imenovali Social Life Conference. Škofje so skupno določali predmet, ki sta ga obravnavali obe jezični skupini posebej. Po l. 1961 so se za angleško govoreče katoličane vrstile eno leto državna konferenca, naslednje leto pa štiri pokrajinske konference z istim predmetom. Ker je Kanada zelo obsežna dežela, so pokrajinske konference omogočale lažjo udeležbo zaradi manjših potnih stroškov. Poročila o vseh konferencah so bila objavljena v posebnih knjigah.<sup>4</sup>



## Poljedelstvo in kolonizacija.

Zlasti v Kvebeku je hierarhija (in nekateri duhovniki) idealizirala poljedelstvo vse do „tihe revolucije“. Bili so mnenja, da je treba ohraniti francosko etnično skupino, da se bo ohranila vera, in da je treba ohraniti poljedelstvo, da se bo ohranila etnična skupina. Škof Labreque je izjavil (15. avgusta 1918): „Življenje na vasi je v tako popolnem soglasju z versko in narodno dušo, da je najodličnejše sredstvo za ohranitev našega francostva in katolištva, da ju povežejo s poljedelstvom.“ Škofje so obsojali beg iz dežele tako v industrijska središča in še bolj izseljevanje v Združene države, ker so predvidevali, da bodo tam izgubili vero in etnično identiteto. Rešitev so videli v kolonizaciji redko naseljenih predelov Kvebeka. Njihovo prizadevanje je le delno uspelo, ker niso predvidevali, da je bilo kmetovanje v teh predelih skoraj nemogoče zaradi neugodnih klimatskih razmer. Podpirali so tudi kolonizacijo vojnih veterancev po 2. svetovni vojni. L. 1894 so ustanovili „poljedelske misijonarje“ z nalogo izbirati kandidate za kmetijske šole, ustanovljati kmetijske krožke za strokovno izobrazbo in širiti zadruge. L. 1924 so ustanovili Katoliško zvezo kmetov. Škofje so določili tudi za kolonije posebne „misijonarje-kolonizatorje“. Škofje izven Kvebeka niso posvečali toliko pozornosti kmetijstvu, čeprav so tudi naglašali vrednoto povezave kmeta z božjim stvarstvom. „Kmečki poklic je svet poklic, ker je kmet sodelavec z božjo Previdnostjo, ko preskrbuje človeštvo z življenjskimi potrebščinami... Ne pomišljamo si trditi, da so okoliščine, ki obdajajo kmečko življenje, bolj ugodne za katoliške ideale doma in družinskega življenja.“<sup>5</sup> „Ljudje na kmetijah so vedno bliže naravi. Ne morejo odpreti svojih oči, ne da bi videli številnih prič božje moči in dobrote. Negotovosti, ki so povezane s kmetijsko proizvodnjo, jih opominjajo na njihovo odvisnost od Boga. Težko bi jih bilo skušati, da bi zanikali obstoj Boga.“<sup>6</sup>

## Gozdarstvo.

Tudi gozdarstvo je uživalo pozornost predvsem kvebeških škofov. Skušali so ustanoviti posebne župnije v gozdnih predelih, da bi ustalili družine. Škof Labrie je izjavil (30. aprila 1948): „Ker je očetovo delo v gozdu, je treba ustanoviti v gozdu gozdno občestvo“. V Grand Valee je uspelo organizirati uspešno naselbino, ki je združevala kmetijstvo in gozdarstvo. Pospeševali so tudi gozdarske zadruge, ki doživljajo zadnja leta velik razvoj.

## Delavsko vprašanje.

Škofje so sicer razposlali duhovnikom okrožnico *Rerum novarum*, pa ni bilo veliko odziva. Ob priliki stavke v mestu

Quebec l. 1900 je nadškof Begin naglasil pravice delavcev do organiziranja in je predlagal ustanovitev posredovalnih odborov ter arbitražnega sodišča. Nadškof Bruchesi je izdal pastirsko pismo o delavskem vprašanju (23. aprila 1903), v katerem je naglasil pravice delavcev do družinske mezde, do združevanja; delovni čas mora upoštevati omejitve, ki jih narekujejo zdravje, človeška narava in božji zakon; izrekel se je proti zaposlitvi otrok in žena. Toda naglasil je tudi, da delavci ne morejo zahtevati enakega položaja s podjetniki in da jih ne smejo sovražiti.

### **Katoliške delavske organizacije.**

V Severni Ameriki ni katoliških delavskih organizacij. V zgodnji dobi so bili sicer močni „Vitezi dela“, (kvebeški škofje so jih tožili v Rimu, češ da so tajna družba, in so dosegli, da so bili prepovedani za katoličane v kvebeških škofijah), toda niso obstojali dolgo in nadomestile so jih versko nevtralne delavske organizacije. Le v kvebeški provinci so obstajale katoliške delavske organizacije precej dolgo. Prve krajevne organizacije so nastale že l. 1902. Duhovnik E. Herbert je ustanovil Krožek Leona XIII. (Cercle Leon XIII) za vzgojo delavskih voditeljev. L. 1921 se je organizirala Zveza katoliških delavcev Kanade,<sup>7</sup> katere ustavo so odobrili kvebeški škofje. Bila je obenem versko in socialno gibanje kot tudi organizacija za zaščito delavskih interesov. Bila je proti mednarodnim delavskim organizacijam in ni bila povezana z nobeno politično stranko. Protestanti so bili sprva samo pomožni člani, pozneje pa so razlike odpadle. Stavke so bile smatrane za skrajno sredstvo. Stavkajoči ne smejo preprečiti drugim dostopa do dela. Stavke iz simpatije so prepovedane kot tudi stavke v življenjsko potrebnih služnostih. Več škofov je pozneje odredilo, da morajo cerkvene ustanove dati prednost podjetjem, v katerih obstoje katoliške delavske organizacije. Organizaciji niso nasprotovale samo mednarodne unije, marveč tudi nekateri katoliški podjetniki, ki so hoteli najemati brezposelne ob nižjih mezdah. Organizacija je pretrgala zveze s Cerkvijo l. 1960. V vsej tej dobi je ostala hierarhija zavzemala nevtralno stališče do delavskih organizacij z izjemo nekaterih, ki so se uradno priznavale za komunistične. Na splošno so škofje zagovarjali naravno pravico delavcev do strokovnih organizacij (v zbirki Sheridan dokumenti 3:1956; 9:1969; 48:1979; 58:1985; 59:1986). Škof McNeil je vzpodbujal katoličane, naj bodo aktivni v delavskih organizacijah. Njih udeležba pri volitvah more preprečiti, da bi postale zgolj privesek socialistične stranke (28. avg. 1912). Nadškof Duke je opozoril, da se morajo delavske organizacije zavedati nevarnosti komunistov in jim ne dovoliti članstva, ker bi uničila komunistična načela vse pridobitve delavstva, če bi jih dosledno izvedli (2. feb. 1933). Kardinal McGuigan je zahteval od duhovnikov, naj nagovarjajo katoliške delavce, da bodo dejavni v strokovnih organizacijah:

Delavske organizacije je treba pristržno sprejeti kot potrebno sredstvo za zaščito delavcev pred izkoriščanjem kapitala. Njihov uspeh ali neuspeh v pospeševanju obče blaginje zavisi od kakovosti njihovih voditeljev.<sup>8</sup>

Nadškof Pocock je organiziral in vodil v Saskatoonu 1. 1946 študijski krožek za oblikovanje delavskih voditeljev. Posebno močno priznanje delavskih organizacij predstavlja izjava škofov za praznik sv. Jožefa 1. maja 1986. Poleg drugega je obsojena zloraba brezposelnosti za namerno nižanje mezd kot tudi naraščajoča praksa, da podjetja ne uporabljajo svojih delavcev, marveč najemajo za razna opravila druge tvrdke, ki zaposlujejo neorganizirane in zato slabše plačane delavce (dokument 59).

### Kreditne zadruge.

Kolikor bolj se je uveljavljalo denarno gospodarstvo in zlasti še, ko je začela prevladovati množična proizvodnja, se je večala potreba, omogočevati dostop do posojil tudi povprečnemu državljanu. V Severni Ameriki je uvedel kreditno združništvo globoko veren katoličan Alphonse Desjardins, ki se je – poleg drugih dejavnosti – udeleževal tudi študijskega krožka v kolegiju v Lévisu, kjer so duhovniki-profesorji in nekaj laikov študirali okroglično Rerum novarum. Desjardins je izrabil skušnje evropskega kreditnega združništva (dopisoval si je z vsemi voditelji) in je s podporo duhovnikov ustanovil prvo kreditno zvezo, imenovano „ljudska banka“ (caisse populaire) malo pred božičem 1. 1900. Organizacijo je naslonil na župnije in zlasti prva leta so bili vodilne osebnosti v gibanju duhovniki ne samo kot predsedniki, marveč v mnogih primerih tudi kot blagajniki<sup>9</sup>. Desjardins je tudi pomagal ustanoviti prvo kreditno zadrugo v ZDA (l. 1909) med izseljenci iz Kvebeka. Obenem je predaval o kreditnih zvezah v ZDA v francoščini in angleščini ter je sodeloval pri sestavi prvega zakona za kreditne zveze v državi Massachusetts (Boston), od koder so se razširile po celotnih Združenih državah. Desjardinsovo gibanje se je razvilo v pravo finančno združno gibanje, ki združuje v svoji konfederaciji poleg „ljudskih bank“ tudi vse vrste zavarovanja, investicije in posebno ustanovo (z nad milijonom kapitala) za pospeševanje znanstvenega preučevanja združništva. Leta 1950 so izdali kvebeški škofje pastirsko pismo o družbenem vprašanju, v katerem so posebej omenili „ljudske banke“ in so poudarili, da je treba videti v njih ne zgolj finančna podjetja, marveč da morajo biti „vzgojno orodje in sredstvo za izboljšanje našega gospodarskega sistema. Mi smo jih podpirali predvsem iz tega vidika. Toliko močnejši duh socialnega krščanstva mora prevevati člane in njih društva, ker imajo opravka z denarjem. Iz tega razloga morajo študijski krožki, ne da bi zanemarjali za vodstvo podjetij potrebno gospodarsko šolanje, še posebej skrbeti za socialno šolanje združnikov.“ 12. maja 1978 so izdali posebno izjavo

„Zadružništvo in razvoj v Kvebeku“, v kateri so izrazili svoje krščansko razumevanje razvoja Kvebeka in vloge, ki jo naj v njem igrajo zadruge.

### **Antigoniško gibanje.**

Katoliški družbeni nauk je našel izraza tudi na vzhodu Kanade na katoliški univerzi v Antigonishu (Nova škotska). Sprva so bili profesorji v veliki večini duhovniki, ki jih je pošiljal škof (škofija nima lastnega bogoslovja) na študij v Rim. Med njimi sta bila dr. J. Tompkins in dr. Moses Coady<sup>10</sup>. Čeprav ni zaslediti v njunih spisih in govorih direktnih navajanj iz evropskega solidarističnega slovstva, je vsebinska podobnost tako očitna, da ni mogoče zanikati vpliva solidarizma na celotno gibanje. Ker je večina urebivalstva v Novi škotski protestantske vere, ne najdemo v pisanju oseb, ki so bile tesno povezane z gibanjem, direktnih navedb iz znanih katoliških virov in zlasti ne iz okrožnic, ampak samo njihove ideje, da ne bi povzročili nepotrebnega odpora. Z uvedbo železne konstrukcije ladij je izgubila preje cvetoča Nova škotska svojo gospodarsko hrbtnico in živela v gospodarski stiski že pred 1. svetovno vojno. Duhovniki-profesorji so ohranili svojo povezanost s prebivalstvom in so razvili načrt za izboljšanje gospodarskih razimer: izobrazba odraslih preko zadružništva. Organizirali so ljudi v študijske krožke, ki so vodili do ustanavljanja zadrug. Ko je tudi ostali del sveta okusil depresijo 30-tih let, so prihajali v množicah študirat antigoniški program (iz ostale Kanade in ZDA), po 2. svetovni vojni pa tudi iz dežel v razvoju. Univerza ima sedaj dva odseka: Extension Department za socialno akcijo doma in Coady International Institute za izobrazbo voditeljev socialne akcije v deželah razvoja<sup>11</sup>. Za svoje delovanje so dobili že večkrat priznanje Vatikana, da je njihovo delo praktično izvajanje katoliškega družbenega nauka.<sup>12</sup> Vodilna ideja gibanja je razviti programe in ustanove, ki odgovarjajo potrebam časa in kraja, ter omogočiti prizadetim, da prevzamejo vodstvo teh ustanov sami, da postanejo sami kovači lastne usode<sup>13</sup>. Trenutno je v ospredju dejavnosti Extension Departmenta razvoj delavskih zadrug. Tradicijo letnih konferenc, ki so se začele že pred uradno ustanovitvijo Extension Departmenta (1928) in so se imenovalle sprva podeželske, pozneje podeželske in industrijske konference, nadaljujejo sedaj po nekaj letih predsedka Topsheejeve konference (Topshee je bil vrsto let direktor Extension Departmenta in nekaj časa Coady International Instituta).

<sup>10</sup> Na letošnji Topsheejevi konferenci koncem septembra je navedel glavni govornik škof Remi DeRoo, predsednik državne komisije za družbene zadeve kanadskih škofov, naslednje tri vidike za obnovo gospodarstva kot rezultat 20-letnega študija kanadskih škofov: 1. prva ravan analize mora biti osredotočena na osebo; ustanove morajo služiti ljudem; 2. drugo načelo je sprejem stališča revnih, kar pomeni solidarnost z obrobni ali

Pogled na Nahuel Huapi (akvarel)



Zahvala (olje)



žrtvami družbe; resnični izvedenci so revni, ker ti vedo iz osebnega izkustva, kaj je narobe; 3. glavni ključ za razumetje in rešitev družbenega vprašanja moramo videti v delu.

## CERKEV IN POLITIKA V KVEBEKU.

Tudi na tem področju so bile razmere v Kvebeku različne od razmer v ostali Kanadi.

Na zapadu Kanade so ustanovili socialistično stranko Cooperative Commonwealth (CCF), katere namen je bil nadomestiti sedanji kapitalistični sestav z novim družbenim redom, ki bo onemogočil razredno izkoriščanje in v katerem bo nadomestilo gospodarsko načrtovanje neregulirana zasebna podjetja ter tekmovanje. Nova stranka je doživela več posrednih in neposrednih obsodb kvebeških škofov (n. pr. 16. maja 1933 obramba zasebne pobude in obsodba dati državi vso odgovornost za dobrobitje poedincev ter kontrolo nad vsemi proizvodjalnimi sredstvi). Kanadski škofje so izdali izjavo (5. oktobra 1933) – ne da bi izrecno omenili CCF – da morajo katoličani presojeti nove politične stranke po tem, ali hočejo poddržaviti zasebno lastnino, ali vodijo v razredno borbo in ali ni njih zamisel nove družbe zgolj materialistična. Nadškof Gauthier pa je v pastirskem pismu (11. nov. 1934) izrecno obsodil CCF in izjavil, da bi jo katoličani mogli podpreti le, če bi bistveno spremenila svoj program. Čez deset let so končno izjavili katoliški škofje Kanade, da smejo podpirati katoličani „katerokoli politično stranko pod pogojem, da priznava ta stranka temeljna krščanska načela, ki so tradicionalna v Kanadi, in pod pogojem, da pospešuje v gospodarskem in družbenem redu potrebne reforme, ki jih izrecno naglašajo papeški dokumenti.“ Čeprav CCF ni bila izrecno omenjena, so drugi viri, zlasti katoliški tedniki potrdili, da velja izjava tudi za CCF. Ker je stranka sama sčasoma znatno omilila svoj program, je sedaj splošno sprejeto, da je članstvo in podpiranje stranke dovoljeno katoličanom, kar je raztegnjeno tudi na njeno naslednico New Democratic Party (NDP – nekaj časa je imela NDP med svojimi poslanci tudi nekaj katoliških duhovnikov). Kljub temu je začela dobivati NDP več podpore v Kvebeku šele nekaj zadnjih let.

V Alberti so ustanovili tudi posebno politično stranko Social Credit League. Njena podlaga je bila knjiga C. H. Douglasa „Economic Democracy“, ki je predlagala posebno gospodarsko teorijo denarja v gospodarstvu. V Kvebeku je zatrjevala, da je izraz papeških socialnih okrožnic. Kardinal Villeneuve je izdal posebno izjavo (7. dec. 1936), v kateri je med drugim poudaril, naj se Social Credit stranka ne skriva za njegovo avtoriteto. Posebna duhovniška komisija pa je po daljšem študiju izjavila, da Social Credit ni „pobarvan socializem“.

### **Kvebeški separatizem.**

Kvebeški škofje kot ustanova niso mogli prezreti gibanja za neodvisnost Kvebeka, čeprav so se v dobi „mirne revolucije“ zavestno odtegnili od neposrednega vpliva na javne ustanove (politika, šolstvo, zdravstvo). V posebnem skupnem pastirskem listu „kvebeškemu ljudstvu“ (1979) navajajo odstavek iz skupnega pastirskega pisma kanadskih škofov za stoletnico konfederacije 1967:

Nihče ne oporeka, da ima francosko govoreča skupnost v Kvebeku pravico do obstoja, do normalnega razvoja v vseh življenjskih sferah, da ima družbene in politične ustanove, ki odgovarjajo njihovi lastni kulturi in potrebam, in da uživa tisto avtonomijo, brez katere ni mogoče jamčiti njenega obstoja ter gospodarske in kulturne rasti.

Kljub temu opozarjajo škofje, da se ne sme noben predlog za ureditev razmer med Kvebekom in ostalo Kanado sklicevati na evangelij in da žive v Kvebeku tudi številni angleško govoreči prebivalci kot tudi prvotni prebivalci (Eskimi in Indijanci) kot tudi mnoge druge etnične skupine, ki imajo enake pravice. Usode Kvebeka torej ne morejo odločiti le francosko govoreči, marveč vsi prebivalci Kvebeka. Zanimivo je, da se omejujejo kvebeški škofje samo na francosko govoreče Kvebečane in da ugotavljajo, da se ti ne ločijo samo od angleško govorečih Kanadčanov, ampak tudi od ostalih francosko govorečih kot so n. pr. Akadijci.

### **Komunizem.**

Komunistična stranka v Kanadi je bila organizirana l. 1922 kot Delavska stranka in je spremenila ime v Komunistično stranko l. 1924. L. 1931 je bila prepovedana, toda že po dveh letih se je pojavila kot Kanadska liga za obrambo delavstva. Po nekaj letih je bila zopet dovoljena in se imenuje sedaj Progresivna delavska stranka. Škofje so obsojali komunizem kot nezdržljiv s krščanstvom v pastirskih pismih za lastne škofije in v skupnih pastirskih listih za poedine pokrajine kot tudi za celotno državo. Toda več škofov je opozarjalo, da je komunizem v mnogih primerih odraz obstoječih krivičnih družbenih razmer in da se mora prava borba proti komunizmu osredotočiti na odpravo družbenega zla. Tako na primer:

Škof Carroll (31. dec. 1936):

Neposredni napadi na zlo (komunizem) niso dovolj. Dejansko delamo napako, če se osredotočimo samo na komunizem, ker ustvarjamo videz, da smo na strani ekstremnega kapitalizma in drugih družbenih zlorab. Soočiti se moramo s celotnim vprašanjem družbenih pogo-



jev našega ljudstva in ravnati z njim kot z vprašanjem, ki ga mora reševati praktična pastoralna dejavnost.

Nadškof McGuigan (pepelnica 1939):

Svoj odnos moramo spremeniti od negativnega do pozitivnega – od govornjenja o komunizmu do dela za družbeno pravičnost, od krivljenja tistih, ki se motijo, in slabotnih med brezposelnimi do prizadevanja, da jih spreobrnemo in jim pomagamo.

škof Desranteau (25. jan.1947):

Za pobijanje komunizma je treba zgraditi pravičnejši družbeni red.

## ETIČNA RAZMIŠLJANJA O GOSPODARSKI STISKI 22. decembra 1982.

Izjave škofov o družbenem vprašanju so bila redno objavljena v verskem tisku, niso pa imele v večini primerov mnogo odmeva v svetnem tisku in drugih javnih občilih. Povsem drugače pa je bila sprejeta izjava škofovske komisije za družbene zadeve konec decembra 1982. Kot še nobena prejšnja izjava je izzvala poplavo mnenj in komentarjev časnikarjev, politikov in celo akademikov. Glavni razlog je menda dejstvo, da naglašajo zadnje izjave kanadskih škofov v mnogo večji meri, da izvirajo glavni družbeni problemi predvsem iz obstoječega gospodarskega sistema samega, ter predlagajo zato mnoge ukrepe, ki nasprotujejo gospodarski politiki in ukrepom, ki jih predlagajo industrijci<sup>14</sup>.

Izjava sama poudarja, da je pisana pod verskim vidikom – „odločitev za revne“, kar vključuje tudi podpiranje njihovih stremiljenj po spremembi družbenih struktur, ki jih izkoriščajo, ter vrednost človekovega dela.

Resnost gospodarske stiske v Kanadi se kaže v zapiranju tovarn in velikem številu brezposelnih, zaviranju dviga mezd in odzemu pravice do kolektivnega pogajanja javnim uslužbencem. Mnogi kraji z eno industrijo so izgubili svojo gospodarsko podlago, ko je ta prenehala poslovati, in so delavci izčrpali brezposelno zavarovanje. Nižajo se tudi zdravstvene in socialne služnosti in daljšajo se vrste pri zasilnih kuhinjah. Posledice se kažejo v osebnih tragedijah, čustvenih napetostih, zgubi človečanskega dostojanstva, razbijanju družin in celo samomorih. V iskanju rešitev tem zapletenim problemom je treba dati prednost resničnim žrtvam depresije: brezposelnim, ljudem, ki žive od javne podpore, delavcem, katerih dohodki od dela ne dosegajo višine, ki bi jim omogočala povprečni življenjski standard, upokojevcem, prvotnim prebivalcem Kanade, ženskam, mladini, majhnim kmetom, ribičem, nekaterim tovarniškimi delavcem in nekaterim majhnim podjetnikom. Gospodarska politi-

ka mora dajati prednost potrebam revežev pred željami bogatih; pravice delavcev morajo biti zadoščene pred stremljenjem po kar najvišjih dobičkih in soudeležba obrobni skupin v družbi mora biti zagotovljena pred ohranitvijo sistema, ki jih izključuje.

Izjava priporoča vladi in gospodarstvenikom naslednje kratkotrajne strategije, čeprav se zaveda, da so v veliki meri prav nasprotno, kar oni predlagajo in izvajajo;

1. Brezposelnost je večji problem kot inflacija.<sup>15</sup>
2. Industrijska strategija mora stremeti, da ustvari stalno in smiselno zaposlitev v krajih, kjer žive delavci.
3. Treba je razviti bolj uravnovešene in pravične programe za brzdanje inflacije.
4. Družbena odgovornost mora biti močnejše poudarjena, kar pomeni, da je treba preprečiti omejitve v socialnem skrbstvu in zdravstvu.
5. Treba je pritegniti delavske organizacije, da bodo igrale važnejšo in bolj odgovorno vlogo pri razvoju gospodarskih strategij za gospodarsko ozdravitev in znižanje brezposelnosti.

Škofje so mnenja, da je sedanja gospodarska stiska odraz npravnega nerada v družbi. Zato izražajo svoje misli kot doprinos k javni debati o gospodarstvu.

Sedanja recesija – se zdi – je samo znak mnogo večje strukturne krize mednarodnega kapitalizma, v katerem se dogajajo globoke spremembe. Nadnarodne korporacije in banke morejo pošiljati kapital iz ene države v drugo, da izkoriščajo cenejšo delovno silo, nižje davke in manj stroge zakone za zaščito okolja. Avtomacija in računalniki nadomeščajo ljudi tako v tovarnah kot tudi v pisarnah. Koncentracija vojne industrije krizo še povečava. Kot posledica preti trajna strukturna brezposelnost in obrobništvo vse večjega števila prebivalstva.

Gospodarska stiska odkriva vedno globjo npravno stisko. Strukturne spremembe kažejo, da je kapital glavno organizacijsko načelo gospodarskega življenja, kar nasprotuje npravnemu načelu, da mora imeti delo prednost pred kapitalom v razvoju gospodarstva, ki temelji na pravičnosti. Obnovljeno naglašanje načela „zmage močnejšega“ bo tudi vodilo do nadvlade močnih nad slabotnimi. Na svetovni pozornici se morata dve tretjini človeštva preživljati z nad manj kot petino svetovnih dohodkov, in v Kanadi uživa zgornjih 20% prebivalcev 42.5% osebnih dohodkov, dočim spodnjih 20% samo 4.1%.<sup>16</sup>

Sedanja strategija za ozdravljenje gospodarstva jasno kaže, da daje prednost kapitalu na škodo dela.

Alternativen prijem zahteva prevrednotenje vrednot in prednosti v gospodarskem življenju. „Cilj služiti človeškim potrebam vseh članov naše družbe mora imeti prednost pred maksimi-

zacija dobičkov in rasti, in prednost je treba dati dostojanstvu človeškega dela in ne strojem" (5/1). Treba je razviti tudi druge industrijske strategije za gospodarski razvoj. Megaprojekti vodijo do velike koncentracije kapitala ter večajo državni dolg, pa ustvarjajo le malo trajnih delovnih mest. Kanada potrebuje večjo gospodarsko neodvisnost. Treba je ustvariti nove krajevne industrije, ki bodo nudile zaposlitev krajevnemu prebivalstvu, porazdeliti kapital tako, da bodo imeli manj razviti predeli možnost razviti svojo industrijo, ter nuditi učne programe za dela, ki so potrebna. Te programe je treba izdelati v poedinih predelih s sodelovanjem delavskih in krajevnih organizacij.

Trenutna gospodarska politika stremi za uvedbo najnovejše tehnike in odmrtnjem industrij, v katerih je delež dela velik. Gospodarski vzorec temelji na intenzivni rabi kapitala in energije, ki ga kontrolirajo tujci in je usmerjen na izvoz. Temu nasproti postavljajo škofje alternativni vzorec, ki bo poudarjal: družbeno koristne oblike proizvodnje; industrijo z veliko rabo dela; rabo primerne tehnike; samozadosten gospodarski razvoj; lastništvo in kontrolo industrije po občinah (community); nove oblike delavske uprave in lastništva; večjo rabo obnovljivih sredstev energije v gospodarski proizvodnji.

Da se morejo ljudje pravilno odločiti, morajo imeti priliko izbi- re gospodarske bodočnosti, ne pa da jim je vsiljena od zgoraj. Po mnenju škofov je nujno potrebna javna debata o gospodar- ski viziji in strategijah, ki se je morajo udeleževati vsi sloji, ne samo manjšina. Škofje smatrajo to izjavo za svoj prispevek in želijo, da bi nadaljevali s to debato po župnijah in krščan- skih občestvih, in hvalijo tiste, ki se te debate udeležujejo.

## SPOMENICA DRŽAVNI KOMISIJI ZA GOSPODARSTVO.

Kanadska vlada (prejšnja liberalna) je ustanovila posebno kra- ljevsko komisijo „o ekonomski uniji in razvojnih izgledeh za Kanado“, ki jo je vodil bivši liberalni finančni minister Mac- Donald. Škofje so ji predložili 13. decembra 1983 posebno spo- menico „Etična razmišljanja o družbeno-gospodarskem redu Kanade“, ki je v bistvu razširjena izjava „Etična razmišljanja“ (56 odstavkov).

Po razložitvi svojega pogleda na družbo in po analizi druž- beno-gospodarskih problemov postavljajo škofje osem točk, ki zahtevajo povezanje npravne vizije in politične volje:

„Prvič, kaj storiti, da razvijemo jasno izjavo o namenu ka- nadskega družbeno-gospodarskega reda, ki bo odražal temeljna npravna načela?“ Po mnenju škofov je namen gospodarstva razvoj danih sredstev, ki bodo služila za kritje potreb vseh prebivalcev in jim bodo nudila bolj polno človeško življenje.

„Drugič, kaj je mogoče podvzeti, da razvijemo nov skupek družbenih ciljev, ki bodo primerno odražali te temeljne namene

in načela?" Vključiti mora zopet državno zavezanost za polno zaposlitev s poudarkom na trajno in smiselno delo, nove oblike dela ter zadostne osebne in družinske dohodke.

„Tretjič, kaj je možno storiti, da bi dobili revni in obrobni več moči, da bi mogli igrati bolj smiselno in odločilno vlogo pri oblikovanju bodočega razvoja našega družbeno-gospodarskega reda?“

„Četrtoč, kaj je možno podvzeti, da bi razvili take oblike gospodarskega načrtovanja za bodoči razvoj naše družbe, ki bi povečale soudeležbo in učinkovitost?“ Škofje zagovarjajo decentralizirano gospodarsko načrtovanje in odločanje, kar bo tudi olajšalo pritegnitev delavcev, revežev in obrobnikov v družbeni proces.

„Petič, kaj je možno storiti, da bi razvili nove gospodarske strategije, ki bodo temeljile na integralnih, samozadostnih modelih razvoja?“

„Šestič, kaj je možno podvzeti za pospeševanje novih oblik družbene lastnine in nadzorstva po občinah in delavcih v naši družbi?“ Pot do samozadostitve zahteva novih oblik lastništva in nadzorstva nad proizvodjalnimi sredstvi. Če naj občine razvijajo svoja sredstva za zagotovitev temeljnih človeških in družbenih potreb, morajo tudi učinkovito kontrolirati kapital in tehnologijo, potrebno za doseg tega cilja. Da bi mogli postati delavci subjekt proizvodnje, je treba razviti industrije pod kontrolo delavcev.

„Sedmič, kaj je možno storiti, da bi zasnovali bolj uspešne in družbeno koristne oblike proizvodnje in razvoja?“ Več pozornosti je treba posvetiti rabi obnovljajoče se energije ter prevedenju vojne industrije v družbeno bolj koristne oblike proizvodnje.

„Osmič, kaj je možno podvzeti za razvoj gospodarskih strategij v sklopu svetovne solidarnosti?“ Pri spremembah v Kanadi je treba upoštevati tudi posledice takih sprememb v drugih državah, zlasti kakšen vpliv bodo imele na revne države Tretjega sveta.

Po mnenju Sheridana je to „najbolj popolna poedina izjava etičnih načel kanadske katoliške hierarhije, ki se nanaša na cilje pravičnega družbeno-gospodarskega reda in sredstev za njega doseg“<sup>17</sup>. Končno besedilo poročila MacDonalдове komisije ni pokazalo, da bi škofje nanjo kaj dosti vplivali.

\* \* \*

Pri presojanju uradnega katoliškega družbenega nauka hierarhij v ZDA in v Kanadi je treba upoštevati več stvari.

Škofovski dokumenti v obeh državah kažejo velik vpliv socialnih okrožnic Vaikana tako po vsebini kot tudi po številnih navedbah. Čeprav škofje o njih glasujejo in je včasih število tistih, ki ne soglašajo s poedinimi dokumenti, znano (in neznano), še ne smemo sklepati, da so vsi škofje zanje tudi resnično

navdušeni. V mnogih primerih ne store ničesar ali le bore malo, da bi prešlo v njihovih škofijah od besed do dejanj.

Ker je v prevladujoči logiki zapadnega sveta težko izraziti integralni družbeni nauk drugače kot v oblikah, ki odobravajo poedine točke obeh ekstremnih (in v realnosti nikdar ostvarljivih) družbenih sestavov kapitalizma in socializma/komunizma, se morejo sklicevati na določene odseke izjav tako zagovorniki „omiljenega“ (po M. Novaku „demokratičnega“) kapitalizma kot tudi zagovorniki raznih oblik socializma, očiščenega ateizma in deloma partijske diktature<sup>15</sup>. Na splošno je lažje najti zagovarjanje nekoliko izboljšanega ameriškega družbeno-gospodarskega sestava v izjavah škofov ZDA kot zahteve po bolj radikalnih spremembah in alternativah v izjavah kanadskih škofov. Ta možnost dvojne razlage veča zmedo med katoliškimi laiki, v kolikor se za družbena vprašanja sploh zanimajo.

V ZDA je skupina laikov, ki zagovarja ameriški družbeno-gospodarski sestav, dobro organizirana in ima tudi na razpolago svoja glasila. V Kanadi so bolj prikriti in je njihovo delovanje oz. zanemarjanje katoliškega družbenega nauka manj vidno.

Večina zagovornikov bolj radikalne spremembe družbenega reda prihaja v obeh državah iz vrst misijonarjev in socialnih delavcev, ki so v stalnem stiku z žrtvami družbenega sistema, dočim je za večino ljudi srednjega stanu to svet, s katerim nimajo nobenega ali le malo osebnega stika. Severno-ameriška družba je razvila zelo učinkovit sistem, kako izločiti iz javne pozornice vse nelepe strani družbenega življenja, kar vpliva seveda tudi na katoličane. Vsak malo bolj radikalen poziv, ki bi bil povezan na kake osebne žrtve, naleti pri večini na gluha ušesa in najde odziv samo pri manjšini. Večina je tako prežeta s prevladujočo potrošniško kulturo, da se niti ne zaveda, da je na krščanstvu temelječi družbeni nauk sploh v nasprotju z njo ter je zato mnenja, da zadovolji svojim družbenim dolžnostim, če deli z drugimi drobtine, ki padajo z njihovih miz. Svojo širokosrčnost pokažejo, kadar so soočeni s kakimi konkretnimi primeri v javnih občilih (n. pr. lakota v Afriki, žrtve naravnih katastrof, itd.), za krivice pa, ki izvirajo iz družbeno-gospodarskih struktur, ostajajo slepi kljub številnim papeškim in škofovskim izjavam.

#### OPOMBE:

E. F. Sheridan, S.J. je izdal zbirko 59 dokumentov, ki so jih izdali škofje Kanade v dobi od 11. januarja 1945 do 1. maja 1986 v knjigi **Do Justice!** s podnaslovom: *The Social Teaching of the Canadian Catholic Bishops* (470 strani). Zbirka ne vsebuje pastirskih listov poedinih škofov ali pokrajinskih škofovskih konferenc. Z zvezdico (\*) zaznamovani dokumenti so skupno delo Kanadskega cerkvenega sveta in katoliških škofov.

Po vsebini se nanašajo dokumenti:

- 12 jih govori o splošnem namenu in razdeljevanju gmotnih dobrin, o družbeno gospodarskem razvoju, svetovni bedi, bolezni, nepismenosti (12, 17, 26-29, 34-36, 42, 45, 51);
- 14 jih govori o spoštovanju človeških pravic (19, 25-30, 32, 40, 42, 47, 48, 50, 58);
- 12 o velikih gospodarskih razlikah v Kanadi (14, 16, 18, 20, 23, 31, 33, 35, 36, 38, 42, 43);
- 8 o obrobni v Kanadi in v svetu (20, 21, 22, 24, 26-29); in
- 2 o razsipavanju z naravnimi zakladi (40, 50).
1. Temeljna načela in nujni problemi — januar 1945
2. O vseljevanju in preganjanju misijonarjev v komunističnih deželah — oktober 1952
3. O delavskih strokovnih organizacijah - avtomaciji - stanovanjih - potrošnji - kreditu — dan dela 1956
4. Krščansko državljanstvo v praksi — november 1956
5. Poziv k duhovnim vrednotam — dan dela 1957
6. Brezposelnost: del gospodarske vojne — dan dela 1958
7. Sodelovanje podjetnikov in delavcev — dan dela 1959
8. Delavci in vseljevanje — dan dela 1960
9. Socialni nauk Cerkve — dan dela 1961
10. Socializacija — dan dela 1962
11. Nujno sodelovanje javnih oblasti in vmesnih organizacij — dan dela 1963
12. Avtomacija — dan dela 1964
13. Solidarnost in razdeljevanje dobrin sveta — dan dela 1965
14. Revščina v Kanadi — dan dela 1966
15. Stoletnica konfederacije — april 1967
16. Gospodarski položaj kanadske družine — dan dela 1967
17. O razvoju in miru — marec 1968
18. Solidarnost Cerkve z delavci in žrtvami socialne krivičnosti — dan dela 1968
19. Človečanske pravice: pot do miru — december 1968
- 20.\*Vsem zaskrbljenim Kanadčanom: Revščina in vest. H koaliciji za razvoj. Skupno poročilo kanadskih cerkva — maj 1969
21. Nova sila — dan dela 1969
22. Indijanci v Kanadi. Spomenica kanadski vladi — november 1969
- 23.\*Spomenica posebnemu senatskemu odboru za revščino — junij 1970
24. Osoboditev v krščanski perspektivi — dan dela 1970
25. Krščansko stališče glede nasilja, — dan dela 1971

#### Spomenice tretji mednarodni sinodi škofov v Rimu:

26. Pravičnost v svetu — september 1971
27. Usmerjenost sinode za akcijo — oktober 1971
28. Krščansko oblikovanje za pravičnost — oktober 1971
29. Nad-države in večdržavne korporacije v svetovnem občestvu v razvoju — oktober 1971
30. Socialna pravičnost v Cerkvi — april 1972
31. Soudeležba na narodnem dohodku — april 1972
32. O pastoralnih zapletenostih političnih odločitev — april 1972
33. Preprostost in soudeležba — dan dela 1972

- 34.\*Razvoj zahteva pravičnost — marec 1973
35. Neenakost razdvaja — pravičnost spravlja — dan dela 1973
36. Deliti vsakdanji kruh — dan dela 1974
37. Povabilo ženskam, da raziščejo svoje poslanstvo v Cerkvi — september 1974
38. Za soudeležbo na narodnem dohodku — maj 1975
39. O vseljevanju in politiki prebivalstva — julij 1975
40. Razvoj severa: za kakšno ceno — dan dela 1975
41. Spomenica posebnemu skupnemu odboru senata in poslanske zbornice o vseljevalni politiki — september 1975
- 42.\*Pravičnost zahteva dejanja. Izjava zaskrbljenosti predsedniku vlade in kabinetu — marec 1976
43. O spodobnem stanovanju za vsakogar — maj 1976
44. Od besed do dejanj: o krščanski politični in družbeni odgovornosti — dan dela 1976
45. Kanadski katoliški organizaciji za razvoj in mir — februar 1977
46. Družba, ki jo je treba preoblikovati — december 1977
47. O odgovornih investicijah. Predsedniku odbora Bank of Montreal — maj 1978
48. Družbeno-etična vodila za investiranje — april 1979
49. Človeški stroški brezposelnosti — januar 1980
50. O zakonodaji glede nafte in plina. Poslanica predsedniku vlade — oktober 1981
51. K Novemu mednarodnemu gospodarskemu redu. Poslanica predsedniku vlade — oktober 1981
52. Nevtronska bomba - dovolj je dovolj! — november 1981
53. Poslanica stalnemu odboru za zunanje zadeve in narodno obrambo: O pripravah za drugo izredno zasedanje Zedinjenih narodov o razorožitvi — februar 1982
- 54.\*Predsedniku vlade: O miru in razorožitvi — december 1982
55. Etična razmišljanja o gospodarski stiski — december 1982
56. Etične izbire in politični pozivi: Poslanica kraljevski komisiji o ekonomski zvezi in gospodarskih izgledeh za Kanado — december 1983
- 57.\*Predsedniku vlade o miru in razorožitvi — december 1983
58. Obramba pravic delavcev: nove meje — maj 1985
59. Podpora delavskim strokovnim organizacijam — maj 1986

<sup>1</sup> Zaslíševanja so izšla v posebni knjigi „Canada's Unemployed: the Crisis of Our Times“. Toronto, 1983.

<sup>2</sup> Sheridanova zbirka dokumentov vsebuje šest takih skupnih izjav.

<sup>3</sup> E. F. Sheridan, (ed.) Do Justice!. V uvodu, str. 36 in passim.

<sup>4</sup> Pri Social Life konferencah smo bili zastopani tudi Slovenci: R. Čuješ je sodeloval kot izvedenec pri državni konferenci v Halifaxu l. 1961 in je predaval na pokrajinski konferenci v Antigonishu l. 1962 „Družbeni napredek in obča blaginja“ (str. 28-39); poročilo državne konference v Edmontonu l. 1963 pa je objavilo njegovo razpravo „Socialna filozofija za dobo socializacije“ (str. 144-157).

<sup>5</sup> Pastirsko pismo škofov Toronta in Kingstona, Cerkev in podeželjsko življenje, 2. nedelja po razglašenju 1945.

- <sup>9</sup> Nagovor škofa MacDonalda (Edmonton), 9. januarja 1947.
- <sup>7</sup> Kvebečani so porabljali bolj pogosto kot ostali izraz „Kanada“ in „kanadski“, čeprav so imeli v mislih samo Kvebek.
- <sup>8</sup> Pastirski list Socialno sporočilo Cerkve, 22. feb. 1939.
- <sup>9</sup> Za bolj podroben opis glej poglavje Ethnic and Religious Elements among Slovenes and among French Catholics in Quebec v knjižici: R. Čuješ, Slovenia — Land of Cooperators, str. 52-64.
- <sup>10</sup> Neverjetna podobnost obstoja tako med osebnostjo in delovanjem Janeza E. Kreka in Mosesa Coadyja.
- <sup>11</sup> Extension Department je bil ustanovljen l. 1928, Coady International Institute pa l. 1959. V Coady Institutu je diplomiralo doslej že nad 3.000 oseb iz nad 120 različnih držav, med njimi je bila tudi Slovenka sestra Zora Škrlj, ki deluje v Botsuani. Finančno podporo za vožnjo in šestmesečno bivanje v Antigonishu za študente kot tudi za fakulteto, podporno osebje, poslopja itd. dobiva inštitut od raznih verskih (n. pr. Misereor) in delavskih organizacij, zadnja leta pa največ od kanadske vladne organizacije za mednarodni razvoj (CIDA).
- <sup>12</sup> N. pr. pismo kard. Pacellija v imenu Pija XI. (1938) in l. 1947 kot Pij XII. Enako nagovor apostolskega delegata nadškofa Antoniuttija ob posvetitvi škofov MacDonalda (1943) in Landryja (1946).
- <sup>13</sup> Naslov Coadyjeve knjige je „Masters of Their Own Destiny“ (1939). Podoben naslov ima francoska knjiga, ki sta jo napisala Jean-Guy St. Martin in Georges Dragon „Maitre de notre destin par le coopératisme“ (1965).
- <sup>14</sup> Čeprav je možno najti tudi v izjavah škofov ZDA kritične ocene obstoječega gospodarskega reda, jih vendar preveva duh „katoliškega liberalizma“, ki naglaša samo potrebe po njegovem izboljšanju. Med katoliškimi laiki je glasna skupina, ki jim je bil prvi načrt škofovskega pisma preradikalen. Izdali so zato svoje laično pismo „Toward the Future“ (1984). Nastopali so tudi pri raznih razpravah o škofovskem predlogu in so uspeli, da so škofje v nekaterih točkah omilili svoje stališče v dokončnem dokumentu. Michael Novak je celo napisal knjigo „The Spirit of Democratic Capitalism“ (1982).
- <sup>15</sup> Brezposelnost je bila predmet posebne izjave škofov januarja 1980 („Človeški stroški brezposelnosti“) kot tudi posebne javne razprave, ki jo je sklical kardinal Carter po objavi Etičnega razmišljanja — glej op. 1.
- <sup>16</sup> Ko govori o načelu „zmaga močnejšega“ dodaje izjava: „Medtem ko te Darwinove teorije delno razlože pravila, ki vladajo v živalskem svetu, niso po našem mnenju npravno sprejemljiva kot ‚pravilo življenja‘ za človeško občestvo.“ Izjava bi mogla omeniti, da je Darwin sam zapisal v svojem delu „The Descent of Man“ (1871), da velja „zakon močnejšega“ na razvojni stopnji samo do človeka. Na stopnji človeka pa se naravni zakon preživetja spremeni v „simpatijo“. Več o tem: R. Čuješ, Social Philosophy for the Age of Socialization (Proceedings of the Social Life Conference in Edmonton, 1983, str. 145) ter Socialna filozofija za dobo socializacije (Slovenska pot, l. XI., 1966).



<sup>17</sup> Sheridan, nmm. str. 432.

<sup>18</sup> Celo svetovno priznani teolog, ki je študiral pozneje tudi še družboslovje, dr. Gregory Baum, vidi samo dve možnosti — ali si kapitalist ali pa socialist.

#### DODATNO UPORABLJENO SLOVSTVO:

Baum, Gregory, Catholics and Canadian Socialism. Political Thought in the Thirties and Forties. Toronto, Ont.: James Lorimer & Co., 1980.

Baum, Gregory, A Call for Social Justice: A Comparison. *The Ecumenist*, marec/april 1985, str. 43-45.

Čuješ, Rudolf, Slovenia — Land of Cooperators. Wilowdale, Ont.: Slovenian Research Centre, 1985.

Milner, Philip (ured.), Human Development Through Social Change. Proceedings of St. Francis Xavier University's International Symposium Commemorating the fiftieth Anniversary of the Antigonish Movement, 1928-1978, Antigonish, Nova Scotia, Canada. Antigonish, N. S.: Formac Publ. Co., 1979.

Ryan, Michael, Solidarity: Christian Social Teaching & Canadian Society. London, Ont., 1986.

Ryan, William F., The Clergy and the Economic Growth in Quebec (1896-1914). Quebec, Que.: Les Presses de l'Université Laval, 1966.

Sheridan, S. J., E. F. (ured.), Do Justice! The Social Teaching of the Canadian Catholic Bishops. Sherbrooke, Que — Toronto, Ont.: Editions Paulines & The Jesuit Centre for Social Faith and Justice, 1987.

Troy, J. E., Option for the Poor. Reflections of a Canadian Bishop. *Scarboro Missions*, september 1985, str. 20-22.

## KRALJ PRIHAJA

Samostojne južnoameriške republike so se lepo razvijale. Tudi Čile, le da je tu še vedno bil na dnevnem redu problem Aravkanije in Patagonije. Po petdesetih letih samostojnosti pa se je tukaj pojavila zanimiva osebnost, katero človek ne ve, kam naj bi jo dejal: v muzej, v norišnico ali med genije.

Zgodovinsko dejstvo je, da se je Orllie Antoine de Tounens, odvetnik v okraju Périgueux v južni Franciji, poleg svoje službe začel izredno zanimati za zemljepis in zgodovino oddaljenih deželá. Posebno ga je zanimala Južna Amerika, o kateri se je tedaj v Evropi še vedno veliko govorilo in pisalo.

Orllie-Antoine, katerega je hrepenenje po tujih deželah naravnost obsedlo, je še podžigal in krepil v sebi to svojo bolešno naravnost z branjem knjig o čudovitih doživetjih raznih pomorščakov in pustolovcev, kot so bili Cook, Dumont d'Urville, Orbigny in toliko drugih. To branje ga je vse bolj prepričevalo, da je prav on poklican, da kot vodilna osebnost nastopi na političnem odru Južne Amerike. Takšno sanjarjenje se je tako globoko ujedlo v njegovo notranjost, da je v svojih spominih brez ovinkov izrazil kot cilj svojih prizadevanj: „zediti španskoameriške republike pod imenom ustavne monarhične zveze, razdeljene v sedemnajst držav.“ Naravnost nora imperialistična sanja!

Pa se njegovo sanjarjenje ni tu ustavilo. Šel je dalje. Kdo naj bi bil prvi kralj, ki naj bi vso to komplicirano zvezo držav vodil, reševal probleme in to ogromno državno skupnost primerno predstavljal pred svetom? Razume se, da nihče drug, kot on. On je tisti izvoljenec, kateremu bo dano v polnosti podariti svetu svoje izredne talente. Prepričan je bil, da bo to dosegel brez prelivanja krvi, brez vsakega nasilja. Dana mu bo ta čast in odgovornost s svobodnim in spontanim pristankom vseh „vlad zadevnih držav“.

To izredno častihlepje ga je gnalo na pot s takšno silo, da ni imel niti časa pripraviti se primerno za dolgo potovanje.

Zmetal je nekaj prtljage v kovčke in se napotil proti Južni Ameriki. 28. avgusta 1858 se je izkrcal v obmorskem mestu Coquimbo, na severu Čila. Že na potovanju, ko se je mimogrede ustavljal v raznih lukah Atlantika in iskal prve zveze, je ugotovil, da zamišljena zveza držav ne bo tako lahka zadeva.

V Coquimbu se ni dolgo zadrževal. Odšel je najprej v Santiago, od tamkaj pa kmalu v Valparaíso. Tu se je nastanil in ostal približno dve leti. Začutil je prav kmalu, da se mu tudi tamkajšen teren pod nogami izmika. Kakor ga je to dejstvo bolelo, je le spoznal in si priznal, da tudi vsej čilski deželi ne bo kos. Tedaj šele so se mu oči odprle in je jasno spoznal, kje bo uveljavil svoje izredne sposobnosti: v Aravkaniji in Patagoniji.

Zahodno od Kordiljere, posejane z gorskimi velikani, so nepregledni gozdovi še vedno zastirali svetu pogled v tamkajšnje skrivnostno dogajanje. Ta divjina se je razprostirala na severu vse do reke Bio-Bio, na jugu pa sta jo omejevali reki San José in Calle-Calle. Prav na zapadu pa je stal na straži proti zunanjemu svetu Tihi ocean. Tu so živeli Aravkanci, rasa krepkih in pogumnih gverilcev. Vsi poizkusi Špancev in zadnjega pol stoletja Čilencev, da bi jih podjarmili, so bili neuspešni. Frontera (= meja), razmejitvena črta med evropsko civilizacijo in junaškimi rodovi domačinov, je bila še vedno skoro nedotakljiva.

Občasno je životarila na argentinski strani v še večji nepovezanosti z okoljem Patagonija, dežela na skrajnem jugu Južne Amerike. Notranjščina je bila še neraziskana s strani evropskega človeka odnosno novega roda, ki je nastajal z mešanjem krvi Evropejcev in tukajšnjih domačinov. Evropci odnosno meščanci so praktično imeli le dve oporišči pred vhomom v ta ogromni teritorij: Punta Arenas ob magaljanski ožini in 1.500 km severneje kot gnezdo prislonjeno ob reko Negro malo selo Carmen de Patagones. Med tema dvema točkama se je razprostiral ogromen teren, ki razen po maloštevilnih misijonarjih še ni prišel v stik z evropsko oziroma novonastajajočo ameriškansko civilizacijo. Po širni pampi so nomadski indijanski rodovi tehuelche (izg. teuelče) zasledovali gvanaka in noja. Meso so uporabljali kot tečno hrano, koža pa jim je služila kot ogrinjalo, v kolikor je niso zamenjali za žganje, s katerim so evropski trgovci poceni odkupovali to dragoceno robo. Tako španci, kot za njimi Argentinci odnosno Čilenci vse do tedaj niso čutili potrebe ali pa si niso upali prodreti globlje v to divjino.

Neosvojljiva Aravkanija in neraziskana Patagonija naj bi torej postali žrtvi pohlepnega Francoza. Tu-sem je odslej usmerjal

svoje poglede, svoje načrte in vse svoje sile. Že iz Valparaísa je začel iskati zveze na samem terenu svojega bodočega kraljestva. Ker je bil prostozidar, mu je bilo olajšano delo. Za časa bivanja v Valparaísu je študiral španščino pa tudi teren, ki naj bi mu pripadel kot bodočemu kralju. V tem času mu je uspelo dobiti zvezo z nekaterimi aravkanskimi poglavarji in se jim ponuditi kot angel varuh. Tu je že v vsej potankosti pripravil razne razglase in dekrete. Izbral je grb in zastavo: zeleno-modro-belo. Celó je že vnaprej sestavil ustavo za svoje bodoče kraljestvo. Za vzgled mu je bila francoska ustava.

Tako pripravljen se je poslovil od Valparaísa. Odpeljal se je najprej v Valdivio. Tu se je sestel z raznimi francoskimi rojaki, ki so mu pomagali organizirati potovanje v notranjščino Aravkanije. Pridružil se je karavani trgovcev vse do tja, kjer so se le-ti srečali z domačini in si izmenjali robo. Od tam naprej se je smel pomikati v notranjost le z dovoljenjem mogočnega poglavarja Quilapana, ki si ga je le s težavo pridobil. Ta poglavar je bil namreč neizprosni sovražnik Čilencev.

Quilapan je poslal Orllie-ju krepkega fanta, ki je bil mešanec in je znal oba jezika. Tako mu je služil kot zanesljivi spremljevalec in obenem tolmač. Spremljala pa sta ga tudi – seveda z dovoljenjem Quilapanovim – dva Francoza: Lachaise in Desfontaines. Bila sta navadna trgovca, pa jima je pretendent na kraljevi prestol ponudil, enemu ministrstvo za zunanje zadeve, drugemu pa ministrstvo za pravosodje. Tako ju je pridobil.

Preden pa je pretendent prišel v ožji stik s svojimi možnimi podložniki, se mu je posrečilo preleviti se v pravcato kraljevsko figuro. Na to je pravzaprav že dolgo mislil, ker je pustil, da so mu zrasli lasje, ki so mu mogočno padali na ramena. Raz mršavi in blede obraz mu je visela brada preroka. Površnik je imel prepasan po francosko in deloma pokrit z mapučkim pončom. Opasan je imel ukrivljeni meč konjenice.

Takšen se je predstavil Quilapanu in ostalim poglavarjem. Očividno je napravil na vse mogočen vtis. Le tako moremo namreč razumeti, da si je upal že prvi dan izdati dekret transcendentalne važnosti. Takole se glasi:

„Jaz, knez Orllie-Antoine de Tounens, upoštevajoč, da Aravkanija ne zavisi od nobene druge države, da je razdeljena v rodove in da bi bila centralna oblast v prid posameznikom in v splošni blagor,

odrejam sledeče:

Prvi člen

Ustanavlja se v Aravkaniji ustavna in dedna monarhija. Princ Orllie-Antoine de Tounens je določen za kralja.

Drugi člen

Za primer, da kralj ne zapusti potomcev, se bodo vzeli dediči iz drugih vej družine, upoštevajoč red, ki ga bo kralj naknadno določil.

Tretji člen

Kakor hitro se ustanove državni zbori, bodo kraljevi dekreti imeli moč zakona.

Četrti člen

Naš minister državni tajnik bo poskrbel, da se tale dekret izvede. Datirano v Aravkaniji, 17. novembra 1860.

Podpis: Orllie-Antoine

Za kralja: Minister državni tajnik pravosodnega oddelka

Podpis: F. Desfontaines.“

Zanimivo, da ni bilo med navzočimi nič godrnjanja, nič presojanja, nič kolebanja. Enostavno so vsi poglavarji pristali na takšen dekret, ker so ga razumeli predvsem kot simbol odpora, ki jim utegne služiti pri njihovi borbi proti Čilencem. Ta dekret jim bo že takoj sijajna pretveza za napad nanje.

Začeli so deževati dekreti in odredbe, ki jih je večinoma sestavil že za časa svojega bivanja v Valparaisu. Primerno bi bilo, da bi ga spremljali malo v potankosti. Pa bi se najbrž večina dolgočasili. Nekatere okoliščine bo pa menda le dobro omeniti.

Njegova kraljevina naj bi imela kralja in kraljico. In to kljub temu, da je bil on dotedaj še zagrizen samec. Kaj je nameraval storiti, da bi to točko izpolnil, nikjer in nikoli ni točno povedal. Nekateri zlobni jeziki so govorili, da si je ogledoval mlade neporočene hčerkice imenitnih poglavarjev. Drugi pa se nagibajo k mnenju, da je imel za bregom kakšno evropsko princeso, ki jo je nameraval pripeljati v to divjino. S tem da bi si pridobil naklonjenost evropskih vladarjev, ko bo šlo za priznanje njegove vlade. Za vsak primer, ako mu ne bi uspelo niti eno niti drugo ali pa bi zakon ostal brez otrok, je določil, da dedovanje kraljestva more preiti tudi na stransko linijo.

Mislil pa je na vse. Celo besedilo prisege za ministre, svetovalce, oficirje, višje in nižje uradnike je že vnaprej določil. Kot prostožidarju mu ni kazalo, da bi mešal Boga v tako posvetne zadeve. Zato naj bi v njegovem kraljestvu vsi takole prisegali:

„Prisežem pokorščino ustavi in zvestobo kralju ter obljubljam, da bom izpolnil pošteno in dostojno vse svoje dolžnosti.“

Tudi Cerkve ni mogel kar tako pustiti odstrani, ne da bi kaj določil. Jasno je odredil: „Kralj, upoštevajoč dejstvo, da so zelo malo primerni za kler kakršnikoli prejemki, odloča, da bodo krsti, poroke, dispenze, pogrebi ter druge službe in zakramenti brezplačni za vse ljudstvo.“

Takšni in podobni dekreti seveda niso smeli ostati zgolj v šumi med nepismenimi prebivalci, marveč je moral zvedetizanje čimprej ves svet. Zato je poslal kopije za objavo v časopise kot Mercurio v Valparaisu, Ferrocarril in Revista Católica v Santiagu.

S finim diplomaskim čutom je takoj obvestil o tem daljrosežnem dogodku tudi predsednika čilske republike, Manuela Montt. Takole mu je napisal:

„Mi, Orllie-Antoine prvi, po milosti božji kralj Aravkanije, si štejemo v čast, da Vas poučimo o našem prihodu na sedež, ki smo ga pravkar ustanovili v Aravkaniji. Prosimo Boga, Eks-celencia, naj Vas ohranja v svojem svetem in vzvišenem varstvu.“

Dano v Aravkaniji, 27. novembra 1860

Podpis: Orllie-Antoine prvi.“

V svojih spominih nam Orllie-Antoine pove, da so tudi poglavarji Patagonije, katerim je poslal enako ponudbo, navdušeno sprejeli stvaritev novega kraljestva.

Ko je tako tudi od Patagonije dobil zagotovilo, da je njegova zamisel prava, se je ves navdušen vrnil v Valparaiso. Tu je začel z vsem življenjskim zagonom širiti veselo vest po časopisju in ustmeno, obenem pa je pričel pridobivati privržence med francoskimi rojaki v Čilu in v sami Franciji.

Neizmerno je bilo njegovo razočaranje, ko je videl, da ga rojaki in celo prijatelji niso razumeli. Mnogi so namreč jemali to zadevo kot navadno šalo ali potegavščino.

Še bolj pa ga je bolelo, da so čilske oblasti ostale tako nebrizne in se sploh niso zganile. Četudi se ga je lotevala obupanost zaradi takšne apatije posameznikov, pa vendar ni klonil. Začasni neuspeh ga je rajši podžgal, da se je z vso ihto napotil ponovno proti svojemu kraljestvu

To pot zadeva ni bila tako lahka. Vsi so se mu odmikali. Celó med Francozi ni dobil nobenega prostovoljca. Videl je: brez denarja ne bo šlo. Denarja pa od nikoder ni bilo. Ko je spraznil vse žepe, je zbral toliko, da je mogel najeti enega

konja in eno mulo, da sta mu nosila prtljago. Svojemu služabniku Rosalesu je le nekaj pesov stisnil v roke, da ga je potolažil. Obema tolmačem pa je dal zgolj denarna nakazila in ju prepričeval, da jima bo kraljeva zakladnica, ko bo pričela funkcionirati, vse točno izplačala.

Sredi decembra 1861 je bil tako Orllie že spet med svojimi podložniki. Najprej se je ustavil ob reki Renaico na kraju, kjer je bil gozd nekoliko odmaknjen od brega. Od tamkaj je dobil stik s poglavarjem Levinom, ki ga je povabil v svojo redukcijo. Tu je najprej imel manjši sestanek, kjer so se predvsem domenili, katerih dvanajst fantov bo šlo na vse strani Aravkanije, da povabijo poglavarje in njihovo spremstvo na nadvse važno zborovanje, ki ga kralj sklicuje.

Čez dva dni so pričeli prihajati eskadroni. Med prvimi sta bila poglavarja Lencon in Levio ter njuno spremstvo. Bili so vsi praznično oblečeni, z najboljšim pončom preko ramen. Oboroženi so bili različno. Večinoma so imeli sulico, drugi le sekiro, tretji pa oboje. Prenekateri je ponosno nosil karabinko, ki si jo je v kakšni borbi s Čilenci priboril in prilastil. Ko se jih je dovolj nabralo, so se zgrnili okoli Orllieja, poglavarja Guantecola, v čigar redukcijo so to zborovanje prenesli, in tolmača.

Tedaj je Orllie uporabil vso svojo govorniško sposobnost, ki jo je imel v precejšnji meri. Poveljeval je njihovo deželo. Prepričeval jih je, da so oni edini poklicani, da vodijo svojo lastno usodo. Seveda, če hočejo, da bodo vzdržali v borbi proti zunanjim vsiljivcem, se morajo vsi povezati v eno samo enoto, ki se bo pod vodstvom močne roke, t. j. njegove, ubranila vseh sovražnikov, sklenila s sosedi mirovne pogodbe in se v miru razvijala. Ako pa čilska vlada ne bo razumela teh upravičenih zahtev, jim ne bo težko organizirati dvajset tisoč sulic. On sam da je pripravljen voditi jih od zmage do zmage. Zaupal jim je, da ima že zelo konkreten načrt, kako bo v Angolu zbral številne sile oboroženih Indijancev in jih povedel prav do reke Bio-Bio.

Ko je končal svoj navduševalni nagovor, je zavaloval skozi vejevje gozda močan krik in vik, da ga niso mogla zadržati niti mogočna debla večstoletnih dreves. Poveljevali so svojega to-kija (= vrhovnega poglavarja) in mu klicali slavo.

Kucka je padla. Nazaj ne morejo več. Le naprej, v borbo za pravice naroda, za svobodo, za popolno neodvisnost. Prišel je tisti čas, ko se bo pričela spreminjati v resničnost življenja legenda, katero so širili po vsej Aravkaniji machi in vedeževalci. Po tej legendi naj bi se na koncu vojne in sužnosti tega naroda pojavil med njimi beli človek. Jasno je torej, da je

Orllie s svojo vsestransko kulturo, s svojo spretnostjo, s svojo prijaznostjo in finim nastopom tisti človek, o katerem govori legenda. Zato so odgovorni činitelji še istega dne uradno ratificirali, da je Orllie kralj in toki vse Aravkanije.

Preveč se je zaletel. šel je predaleč. Ne bi smel povedati pred vsemi, kakšne načrte ima. Dalekosežnost takšnih načrtov so celo najpreprostejši poslušalci razumeli. Orllie pač ni še za-slutil, da ima Judeža v svoji bližini, čisto ob sebi. Popolnoma varnega se je počutil. Zato ni skrbel za svojo osebno varnost.

Nesreča je hotela, da je 5. januarja 1862 odšel na pot brez kraljeve telesne straže, ki so bili trije poglavarji, njegovi prijatelji. Zadovoljil se je s konjem zase in z mulo za svojega oprodo. Namenjen je bil obiskati poglavarja Trinte tik ob vho-du v mesto Angol.

Tega gotovo ne bi napravil, ako bi vedel, da je njegov oproda Rosales že navsezgodaj poslal na pot izkušenega jezde-ca s pismom, naslovljenim sicer na „spoštovano gospo“, ki pa je bilo v resnici namenjeno majorju Cortés, komandantu v Na-cimientu. Jezdec je dirjal brez prestanka na svojem iskrem konju.

Orllie s svojim oprodom pa se je počasi zibal na svojem konju in užival lepoto dneva. Nikamor se mu ni mudilo. Bil je razigrane volje ob razmišljanju o svojih dotedanjih uspehih, ki vsekakor niso bili majhni. Opazil je, da je bil Rosales nekako odsoten v mislih. Pa si je mislil: gotovo ima probleme s svojo ženo. Pustil ga je pri miru. Bilo mu je kar prav. Tako se je mogel nemoteno posvetiti svojim načrtom.

Nekako opoldne sta dospela na kraj, ki se imenuje Los Perales, ob reki Malleco. Kralju se je zahotelo, da bi se malo osvežil v vodi. Rosales je tudi tožil, da mu je vroče. Očividno mu je bilo veliko do tega, da bi se tamkaj ustavila. Kajti v pismu je nasvetoval komandantu prav ta kraj za sestanek. Kar nemiren je postajal, ko ni bilo nikjer še ničesar videti.

Kralj razjaha in izroči konja oprodi v varstvo. Poda se na samotni kraj ob reki, da se nemoteno okoplje. Po kopeli sede pod jablano in se nasloni s hrbtom na deblo. Preden se preda spancu, opazi, da se kakšnih tristo metrov od tam Rosa-les pogovarja s skupino oboroženih konjenikov. Misli, da so trgovci, ki so po tistih krajih bili tedaj vedno oboroženi. Ni-česar hudega sluteč zatisne oči in se zamisli. Le kako sem mo-gel kdaj podvomiti o svojem uspehu, ko me vendar to preprosto ljudstvo tako visoko ceni, mu pride samopašna misel. Kakor



doslej se bo tudi poslej vse dogodilo, kot sem si zamislil. Še danes se bova s poglavarjem domenila, kdaj in kako naj bi naše sile vkorakale v Angol. Ob tej misli ga obvlada drema-vica...

Naenkrat začuti, kako mu nekdo roke pritiska na ramena. Dva ga zagrabitá za roke, eden za desno, drugi za levo. Dva mu odvezmeta vse, kar ima seboj. Ostala dva pa mu grozita z orožjem. Misli najprej, kakor pripoveduje v svojih spominih, da so roparji. Zato jih vpraša, če ga nameravajo ubiti. Ko mu eden od njih pravi v vljudni obliki, da se mu ne bo nič hudega pripetilo, se šele zave, pri čem je. Bežati je prepozno.

Ukažejo mu, naj se povzpne na konja, in odbrze z njim proti Nacimientu. Trije spredaj, štirje zadaj, sredi med njimi kralj. Za vsemi pa se podi, kolikor pač more, Rosales na svoji muli. Ko proti večeru pripeketajo v Nacimiento, prebivalci radovedno prihajajo iz hiš, ne da bi pozdravili kralja, marveč da vidijo, koga bodo spet vrgli v temnico.

V Nacimientu so ga le na kratko zaslišali. Tamkajšnji komandant je namreč takoj uvidel, da takšen primer ne spada v njegovo območje. Zato je kralja že naslednji dan poslal v Los Angeles, kjer je bil sedež intendanture.

Intendant, polkovnik Cornelio Saavedra, je že nekaj časa zasledoval gibanje tega francoskega stremuha in ga je zatorej zelo zanimalo, kaj je bilo na stvari. Kot intendant Aravkanije je bil prvi odgovoren za vse javno dogajanje na tem območju. Tako je prišel Orllie njemu v roke.

Orllie je najbrž mislil, da bo z megalomanskim obnašanjem napravil globok vtis na polkovnika. Žaljivo mu je dal čutiti, da ne zna niti francoščine, ki je bil tedaj še važen diplomatski jezik. Dal mu je razumeti, da se čuti do dna duše užaljenega, ker ga ovirajo pri dosegu njegovih upravičenih pretenzij, češ da ogromni predeli Aravkanije še nikomur ne pripadajo. Način govorjenja samega je bil naravnost žaljiv.

Polkovnika je pogrelo. Stopil je na dvorišče in dal energičen ukaz: „Vrzite mi to budalo v temnico!“

Orllie se je znašel v temnici, katere tla so bila precej nižja, kot dvorišče. Kljub vsemu so ravnali z njim še človeško. Pribesneli so mu krilo pokvečenih vrat in položili nanj žimnico, ki jo je nosil seboj. Vendar, vrata temnice so se zaprla in je bilo tu njegovo bivanje celih devet mesecev in pol.

Računal je, da ga bo doletela smrtna obsodba. Že je pripravljajl testament, v katerem je do vseh potankosti določil,

kako naj se uravnava kraljevo nasledstvo. Pa ga je že čez nekaj dni oveselila vest, da je intendant prenesel zadevo pred civilno sodišče.

Civilni sodnik Matus si je belil glavo, kako naj bi opredelil ta primer, ki je bil edinstveni v vsej njegovi juridični praksi. Hotel je poslati svojega klienta v norišnico, češ da ni pri zdravi pameti. Pa so zdravniki ugotavljali, da ni nobenih znakov norosti.

Tako se je zadeva zavlačevala. Orllie se je težko razbolel. Bolezen mu je odnesla vso njegovo veličino z glave. Kakor je ostriženi Samson izgubil telesno moč, tako je plešasti Orllie izgubil pogum in sploh vso moralno odpornost.

Po devetih in pol mesecih je bila izdana odredba, da se prepelje Orlliea v Santiago v norišnico. Sodnik Matus je namreč mimo zdravniških izjav na svojo odgovornost „ugotovil“, da glava, ki je prenapolnjena s takšnimi prevratnimi idejami, ne more biti pravilno uravnovešena. Pred to sramoto pa je Orllieja rešil francoski generalni konzul v Santiagu, M. de Cazotte, ki ga je vkrcal na francosko vojno ladjo Duguay-Trouin. Ladja je odplula iz Valparaisa 28. oktobra 1862.

Človek bi mislil, da bo zdaj mož miroval. Pa bi bil to znak, da ga še ni spoznal. Že na ladji, ko je po nekaj dneh prišel malo k sebi, je bil spet isti Orllie. Ko pa je po dobrem tednu opazil, da so mu lasje počeli spet poganjati – in to prav tako gosti in črni, kot so bili pred boleznijo – je s pripovedovanjem svojih dogodivščin in svojih načrtov zabaval vso francosko družbo. Nenehno je poudarjal, da se pelje v izgnanstvo, da je njegovo pravo bivanje v Aravkaniji, kjer ga pričakujejo njegovi podaniki.

Spet bi se zmotil, ako bi kdo mislil, da bo šel v južno Francijo, kjer je bil rojen in kjer je imel svojo službo in večino sorodnikov. Šel je naravnost v Pariz, prestolnico in obenem kulturno središče Francije. Tako se spodobi za vladarja Aravkanije.

Tu je kmalu začel izdajati list z naslovom „Jeklena krona“. Pa je list kmalu utihnil. Najbrž ni imel dovolj naročnikov; denarja pa tudi ne, da bi list sam zalagal. Že leta 1863 je izdal svoje „Spomine“. Še istega leta je izdal „Manifest“. V njem opisuje možnosti obogatitve na obsežnih aravkanskih predelih. Nadebnim in denarja željnim Francozom nudi mastne službe v tej svoji „Novi Franciji“.

Trkal pa je tudi na vrata in srca oblastnikov. Hotel je

vzbuditi pri njih zanimanje za te dežele v primitivnem stanju. Pokazati jim je hotel svojo zavzetost, da bi posredoval tem narodom evropsko civilizacijo in višjo kulturo. Poleg svoje kulturne zavzetosti pa je v isti sapi oblastem dal vedeti, da pričakuje od njih denarno pomoč. Saj bo imel neprecenljive zasluge za to bodočo francosko kolonijo. Morajo razumeti, da ga tudi propaganda za to njegovo snovanje veliko stane.

Koliko je bilo odziva na to njegovo trkanje na trda človeška srca, nikjer točno ne piše. Po vsem videzu si je moral v Parizu oskrbeti kakšno zaposlitev, da se je preživljal.

Do leta 1865 ni kakšnih posebnih poročil iz njegovega izgnanstva. Tega leta pa se je zopet znašel v nemajhnem problemu moralnega značaja. Sv. oče je namreč izobčil iz Cerkve vse francoske prostozidarje. Izobčenje je zadelo tudi njega. Takoj je pisal v Vatikan in prosil, da bi ga razrešil izobčenja, češ da je pripravljen izstopiti iz framasonske lože. Sv. oče mu je razrešitev kmalu poslal in ga pomiril v njegovem strahu pred pogubljenjem.

Zdi se, da prva leta svojega izgnanstva – če ta leta smemo tako imenovati – ni imel pravih in zlasti ne petičnih privrženec. Bil je namreč v precejšnji denarni stiski. Le tako moremo razumeti njegovo nujno prošnjo na francoski senat, naj mu dodele dosmrtno penzijo. To prošnjo je vložil leta 1867. Penzija naj bi se izplačala tudi za ves čas nazaj od 5. januarja 1862, ko so ga čilske oblasti prijele in mu onemogočile izvrševati njegovo kraljevo poslanstvo. Poudarja, da je vse žrtve doprinašal v prid Francije in v prid tudi Aravkanije, ki naj bi postala francoska kolonija.

Istočasno s takšnimi poskusi, da bi si zagotovil ugodnejše življenje, pa je stalno pridobival med svojimi poznanci somišljenike in jih skušal navdušiti, da bi skupno napravili načrt, kako osvojiti Aravkanijo. Končno je le našel človeka svojega kova v osebi M. Planchu-ja. Dogovorila sta se in se brez velikih priprav 8. februarja 1869 vkrcala na ladjo Oneida. Ko so pripluli v Buenos Aires, sta se po suhem spustila v notranjost kontinenta.

Ako bi končno zadeva uspela in bi opisovali življenje mogočnega kralja, bi vsekakor kazalo opisati v vseh potankostih to zares ahasversko tavanje po argentinskih pampah in nepreglednih šumskih predelih; v nevarnostih in pomanjkanju večkrat, kot sam veliki apostol sv. Pavel. Tako pa bomo kar preskočili nekaž tednov in ju dohiteli šele ob vhodu v Patagonijo, v mestecu Carmen ob reki Negro. Tam sta se malo odpočila in se naslednjega dne zgodaj napotila v smeri proti Kordiljeri.

Skoro bi tega dne končalo za vedno njuno potovanje. V gozdu sta namreč naletela na skupino Indijancev, ki ju niso poznali. Brez tolmača jim niti Orllie ni mogel jasno obrazložiti, kdo sta in kaj nameravata. V indijanski skupini nihče ni znal dobro špansko, z nekaj indijanskimi besedami, ki jih je Orllie dotedaj obdržal v glavi, pa jim ni mogel ničesar dopovedati. Že je bilo na tem, da jima poženejo puščice skozi srce, ko v bližini zahrza konj in se pokaže skozi vejevje vélika postava poglavarja Lemunao.

Poglavar se je takoj spomnil, da je pred nekako desetimi leti videl neke to mogočno frizuro in dolgo brado, ki obdajata ta blede in skoro nežni obraz. Spomnil se je celo, da je tedaj našel tega človeka v družbi vélikega poglavarja Quilapana in da sta bila prijatelja. Indijanci so takoj razumeli: ne puščice v srce, marveč največjo pomoč, ki dobremu prijatelju gre.

Orllieja je zazeblo pri srcu, ko je pomislil, kaj bi bilo, ko bi mu takrat na ladji ali pozneje ne počeli poganjati lasje. S plešo do ušes bi ga namreč po desetih letih niti sam zlomek ne razpoznal. Odkar je bil razrešen od izobčenja, je včasih molil. Pomislil je: morda me je tudi to rešilo.

Lemunao ga je priporočil poglavarju Reuque-Cura. Ta ga je nekaj dni gostil v svoji hiši, nato pa ga je pospremil preko Kordiljere in mimo Lonquimaya povedel vse do Mapu, indijanske naselbine, kjer je bil center Quilapanove moči in vsega njegovega političnega snovanja.

Quilapana ni bilo doma. Bil je na obhodu okoliških poglavarjev, ki so bili z njim vred uporniki proti čilski oblasti. Dogovarjali so se, kje naj bi napravili véliko zborovanje, da se skupno pogovore, kako bi se uspešno uprli čilski vojski in utrdili svojo oblast na lastni zemlji. Ko sta se Orllie in njegov spremljevalec že odpravljala k počitku, je Quilapan z močno skupino mapuških Indijancev prihrumel na véliko dvorišče med kočami. Orllie se je hitro pogladil po bradi in pritrdil trarilonco preko čela, da bi se v čim večjem dostojanstvu predstavil poglavarju. Šel mu je nasproti na dvorišče in v svetlobi lune stopil predenj. Quilapan ga je takoj spoznal, ga objel in vzdignil od tal z lahkoto, kakor bi dvignil otroka. Vsi ostali pa so skupaj s poglavarjem z bojnim krikom pozdravili gosta, svojega kralja.

Med došleci so bili tudi trije poglavarji iz bližnje okolice. Vsi so posedli okoli ognja v glavni koči. Med postrežbo so takoj pričeli z neuradnim posvetom. Quilapan je povedal, da je bila večina poglavarjev za to, da se napravi véliko zborovanje ob reki Perquenco v nižinskem toku, kakšnih 12 km severno

od Lautara. Mislijo, da bi bil ta kraj celo za sedež kraljestva najprimernejši, ker bi se tako laže pritegnili vsi prebivalci na zapadni strani: Galvarino, Traiguen, Chol-Chol, Angol, Puren in drugi. Planinci pa bi vendar ne imeli predaleč. Quilapan je s spoštovanjem vprašal Orllieja:

„Kaj pravi naš kralj?“

Orllie malo pomisli in s poudarkom na vsaki besedi odgovori:

„Idealno. Le en pomislek imam odnosno eno vprašanje: Ali ne bo ta kraj prenevaren, ako pride do kakšne izdaje? V ta razmeroma lahko dostopni kraj imajo lažji dostop tudi špijoni“

„Tudi nekateri poglavarji so izrazili ta strah,“ pravi Quilapan. „Zato smo vse ukrenili, da bodo vsi okoliški kraji močno zastraženi. Pa tudi v oddaljenejšje kraje smo že razposlali predstraže.“

„Se pravi, da je že vse organizirano. In kdaj nameravate imeti to zborovanje?“ se pozanima kralj.

„Pojutrišnjem zgodaj zjutraj. Bolj oddaljeni bodo morali že jutri na pot.“

„Veseli me, da me je sreča pripeljala semkaj v tem odločilnem trenutku naše zgodovine. Z veseljem se bom tudi jaz udeležil zborovanja.“

Bila je že polnoč. Nekaterim se je videlo, da jih spanec obvladuje. Tedaj se je Quilapan dvignil, se priklonil kralju in rekel:

„Kralj in njegov spremljevalec sta utrujena od dolgega napornega potovanja. Prav tako smo utrujeni mi, ki smo ves dan okrog drveli. Jutri bo še dovolj časa, da se o vsem do potankosti pogovorimo. Predlagam, da gremo k počitku.“

Brez besede so vsi vstali in usmerili korake vsak k svojemu konju. Tudi kralj se je dvignil in bil vesel, da se je ta premik izvršil, še preden bi se utegnil prevrniti s pručice.

— . —

Medtem ko ti v Mapuju počivajo, moremo skočiti malo proti jugu, do Toltena. Tjakaj je namreč že pred precej časa prenesel sedež pomirjevalnih operacij polkovnik Cornelio Saavedra. Poznamo ga že iz Los Angelesa, kjer je poskrbel aravkanskemu kralju za tako vzvišeno osebo zares malo primerno stanovanje. Tedanje srečanje s kraljem pa mu je v njegovi službi kljub vsemu veliko služilo. Spoznal je namreč, da je svojo službo zanemarjal, ker je pustil vnevar vse dogajanje

v notranjosti Aravkanije. To je hotel popraviti. Zato se je preselil v Tolten, da bi imel te preproste prebivalce gozda bliže ob sebi in bi mogel imeti z njimi stalne stike. Tudi svojo taktiko do Indijancev je zelo spremenil. Ni jim več govoril z viška, marveč jih je z iskrenim dialogom skušal prepričati, da jim upornost ničesar ne koristi, dočim bi s sodelovanjem z oblastjo mogli zelo izboljšati svoje življenje. Na podlagi teh razgovorov so se mu prenekateri poglavarji s svojimi redukcijami približali in se pokazali pripravljene za sodelovanje. Tudi Lemunao, ki je tiste dni rešil življenje vsiljivemu kralju, je že prihajal na sestanke s polkovnikom. Še vedno pa je bil neukrotljiv močeni poglavar Quilapan, ki je vodil junaške rodove, kateri so pogosto napravili izpade na argentinsko pampo ali pa na čilsko stran do Lautara in naprej proti zapadu.

Tedaj pa se je kot piš vetra pričela širiti preko gozdov Aravkanije novica, da je kralj Orllie spet med njimi. Skrivnostno je šel ta glas od ust do ust, jasno pa nihče ni povedal.

Polkovnik Saavedra je hotel priti na jasno. Naročil je oficirjem in podoficirjem, naj za poglavarje in indijansko ljudstvo napravijo nočno zabavo, kjer naj bo na razpolago veliko opojne pijače. Pomešajo naj se mednje. Ko bodo Indijanci že opiti, naj izvlečejo iz njih resnico o Orllieju. Tako je s popolno gotovostjo zvedel resnico o Orllieju. Hotel pa jo je tudi izvabiti iz njih na dostojnejši način.

Naslednjega dne je sklical veliko zborovanje Indijancev. Pozval je vse navzoče, naj povedo, kaj vedo o prihodu Orllieja. Dolgo časa se ni nihče javil k besedi. Končno pa je vstal Lemunao in jasno povedal, da je on sam tiste dni pomagal Orllieju, da je prišel varno v Quilapanovo območje.

Cornelio Saavedra je še isti dan s svojim polkovnim štabom napravil načrt, da bodo prodirali proti notranjosti Aravkanije istočasno od dveh strani: od Toltena proti severu in od Purena proti vzhodu. Občasno je razpisal visoko denarno nagrado za tistega, ki bo izročil oblastem Orllieja živega ali mrtvega.

Kralja Orllieja so uporni poglavarji še vedno smatrali za svojega tokija. Zato mu je Quilapan zjutraj takoj po zajtrku predložil vse načrte. Ves dopoldan in še popoldan po kosilu sta skupaj z najbolj vidnimi in sposobnimi poglavarji študirala možnosti odpora in morda zmagoslavnega pohoda proti čilski vojski. Orllie je poudarjal, da spričo tako pičlega in primitivnega orožja ter tako pomanjkljive priprave ne bi bilo pametno preveč hiteti s splošnim napadom. Vendar je bil odločno za to,

da se naslednjega dne zborovanje v Perquencu vrši, kakor je bilo predvideno. Namigaval pa je, da morda le pride pravočasno pomoč od zunaj. Navdihnil je vsem navzočim občutek, da zadeva v redu poteka. Že je v mislih tudi pripravljaval navduševalni govor, s katerim bo na zborovanju vžgal navzoče poglavarje in ljudstvo.

Tedaj pa se je začul galop konjev. Preden je Quilapan stopil iz hiše, da bi pogledal, kdo se približuje, so že trije jezdeci pridirjali na dvorišče. Bili so poglavar Reuque-Cura in dva spremljevalca. Hoteli so govoriti na samem s Quilapanom in Orlliejem.

Spremljevalca je poslal Lemunao iz Toltena k imenovanemu poglavarju, ker je pač računal z možnostjo, da ima gostoljubni dobričina Orllieja še vedno pri sebi. Temu pa se je zdela zadeva tako važna, da ju je pospremil osebno prav do Quilapana.

Lemunao je hotel opozoriti Quilapana in kralja samega, da je razpisana visoka nagrada za kraljevo glavo. Zato je poslal ta dva zaupna moža, ki sta bila o vsem poučena. Vsi peteri so smatrali, da bi bilo najpametnejše, ako se Orllie čimprej umakne iz dežele, ostali pa organizirajo zborovanje, kakor je bilo zamišljeno.

Orllie je še istega dne z močnim spremstvom odšel na potovanje. Preko indijskih predelov so mu pomagali razni poglavarji in prijatelji. Ko je bil že iz njihovega območja, se je napotil s svojim sopotnikom proti Bahia Blanca, kjer se je vkrcal na ladjo Patagones, ki ga je odpeljala v Buenos Aires. Tu se je naravnost čudil, da ga niso slovesno sprejeli kot kralja. Takoj je razbobnal o svojem pohodu v Aravkanijo po časopisih La Prensa, La Tribuna in La Nación. Nato pa je odšel v Montevideo, kjer je čakal na ladjo za Francijo.

Takoj naslednjega dne po odhodu Orllieja so imeli poglavarji in mnogo drugega indijskega ljudstva pod vodstvom Quilapana ogromno zborovanje v Perquencu. Nekateri so se navduševali za takojšen napad na čilske postojanke in utrdbe. Previdnejši pa so svetovali, naj se za splošen napad malo boljše pripravijo, zlasti ker morejo upravičeno pričakovati, da bo kralj poslal pomoč od zunaj, kakor jim je obljubljal. Bili pa so tudi ti za to, da napravijo kakšen manjši izpad, zlasti pa naj v planinskih in gorskih krajih pripravijo močne zasede, da bodo zmogni uničiti še tako močno sovražno skupino, ki bi si jim upala približati. Za ta previdnejši način vstaje je bil tudi Quilapan, ker je bil še vedno prepričan, da Orllie ni govoril v prazno. Skupaj z ostalimi poglavarji je bil uverjen, da bo

pomoč odzunaj prišla v najkrajšem času. Zato je to mnenje obvladovalo. Kmalu za tem zborovanjem so bili posamezni spopadi s čilskimi silami. V glavnem pa so se Quilapanove oborožene skupine povlekile proti Kordiljeri in bile pripravljene na obrambo.

Medtem ko se je vse to dogajalo v notranjosti Aravkanije, se je sumljivo sprehajala ob obali nasproti Lebu francoska bojna ladja D'Entrecasteaux. Kaj je delala ta ladja toliko časa tamkaj?

Menda imajo prav tisti, ki jo povezujejo z obljubami, ki jih je Orllie dal Quilapanu pred zborovanjem v Perquencu, češ da bo prišlo iz Francije orožje in vojaštvo, da se bodo uspešno borili proti Čilencem. Morda so imele celo kakšno osnovo govorice, da je bil sam Napoleon III. povezan z Orlliejem in bil pripravljen dati mu vojaško pomoč.

Spričo takšne možnosti je razumljiv nasvet polkovnika C. Saavedra vladi, naj pridruži čimprej Aravkanijo ostalemu čilskemu narodu. „Le tako,“ pravi, „bodo prenehale nore aspiracije kakršnihkoli tujih pustolovcev.“ In pravi v tej noti celo konkretnije: „Kdo ve, če ne računa (namreč Orllie) s kakšno posebno zaščito, ki je niti ne slutimo!“

---

Ko se je Orllie povrnil v Francijo, je spet pričel s svojo običajno propagando tako pismeno, kakor ustmeno. Njegova „Jeklena krona“ se je spet pojavila na jugu Francije v Marseilleu. Ustvaril je primerno okolje, da je začel vzbujati zaupanje. Celo dva precej močna denarnika je že ujel na svoje limanice: Mahon de Monhagan in Jacobo Michael. Tadva sta mu najela dve ladji, *Pride of the Ocean* in *Aurora*, da bi z njima prepeljal ogromno prtljago, ki bi jo v glavnem onadva nakupila, in pa seveda njegovo kraljevsko spremstvo. Upravičeno je hodil ponosno po ulicah kozmopolitskega in sofističnega mesta Pariz.

Pa to dobro počutje ni dolgo časa trajalo. Kajti opolnomočeni diplomatski zastopnik čilske vlade, Blest Gana, ga je po glavnih časopisih Francije začel razkrinkavati, dokler ga ni do kraja razgalil pred francosko javnostjo. Vse je padlo v vodo. Tudi obe ladji, čeravno sta ostali na površini vode, mu nista več služili.

Vsi ga pa le niso zapustili. S pomočjo nekaterih prijateljev in somišljenikov se je aprila 1874. spet napotil proti Aravkaniji. Seboj je vzel precej osebne prtljage, poleg tega pa živila, poljska orožja in celo tri zaboje orožja in municije.



V Buenos Airesu je vso prtljago naložil na majhno dvojbornico Pampita in se usmeril skupaj s tremi trgovci proti Patagonesu. Od tu je nameraval prodreti v notranjost Patagonije in Aravkanije.

Pa so bili spet računani brez krčmarja. Ko je namreč pristal v mestu Bahía Blanca in se ponosno sprehajal po glavni ulici, mu je prišel nasproti polkovnik Murga, kateremu so se pri priči zbudili spomini na leto 1871, ko je tega človeka srečal v hiši poglavarja Lemunaca. Četudi je to pot hodil z veliko krajšo brado, s pristriženimi lasmi, z očmi, prikritimi s črnimi očali, in se je ponosni Orllie skrìl pod preprosto ime Juan Prat, je vse drugo značilno za „francoskega kralja“ še vedno ostalo. Murga, prepričan, da gre za isto osebo, je napravil uradno zaslišanje. Čeravno mu ni mogel stoodstotno dokazati, da se pretvarja, ga ni pustil proti Patagonesu brez svojega agenta, kateremu je izročil zapisnik zaslišanja. Polkovnik Bosch v Patagonesu je prebral zapisnik in brez ponovnega zaslišanja prepričal Orllieja, da mu ne kaže drugega, kakor da se spet povrne, odkoder je prišel.

Spet v Parizu. Še vedno kralj. Zdaj šele se je domislil, da mu je ves čas nekaj manjkalo in da mu morda prav zaradi te pomanjkljivosti ni uspelo. Dvor. Kraljevi dvor. Na to bi moral že zdavnaj pomisliti.

To pot se ni pokazal niti preveč zahtevnega. Svoj dvor je instaliral na ulici Lafayette v departmáju, ki se mu je poznal vsepovsod zob časa. Sredi največje sobe je dal postaviti prestol, na obe strani pa vrsto sedežev. Tu so se dnevno zbirali okoli Orllieja njegovi ministri, ki jih ni bilo malo; kajti, imel je zasedene vse listnice in včasih celo koga brez portfelja. Tu je sprejemal v avdienco visoke pa tudi manj visoke osebnosti, navadne svoje privržence, pustolovce, radovedneže, predvsem pa neštevilne upnike.

Njegov komornik Antonio Giménez de la Rosa je imel na drugi strani svoje vizitke jasno natisnjeno: „Vojvoda sv. Valentina! Član univerze v Smirni in član raznih drugih znanstvenih ustanov!“ Obdan s takšnimi kapacitetami je seveda tudi Orllie pridobival na svojem ugledu.

Takšna monarhistična fikcija je marsikoga preslepila, da se je ujel v nastavljeno zanko. Darovi so nekaj časa kar dovolj pogosto prihajali. Tako se je brez težave mogel vzdrževati ves ta kraljevski aparat.

Vendar je Orllie mislil na možnost, da bo gorečnost mnogih kmalu popustila. Do tega popuščanja bi utegnilo priti kaj kma-

lu, ako bi se praktični stiki z Aravkanijo porazgubili. Zato je hotel utrditi povezavo z dobrotniki in sodelavci s tem, da jim je podeljeval plemiške naslove.

Dal je kovati lastne novce svojega kraljestva. Res, da ti kovanci niso nikdar videli Aravkanije. Vendar je bilo v Parizu in vsej Franciji dovolj radovednežev pa tudi gorečih numizmatikov, ki so hlastali za takšno novostjo.

Prav tako se je uveljavil z redom „Južne zvezde“, čigar statut je dal v precejšnji nakladi tiskati in zunanji znak odlikovanja v najboljši pariški dekorativni delavnici napraviti. S temi odlikovanji ni prav nič štedil.

Bil pa je Orllie vendar toliko pošten, da se ni zadovoljil s samo fikcijo. Še vedno mu je lebdela pred očmi prava Aravkanija. Poleg tega pa je bilo vedno bolj čutiti, da darovi poje-njavajo, odlikovanja več ne vlečejo; posojila na račun bodoče „Nove Francije“ pa so se kmalu popolnoma ustavila. Na drugi strani pa so upniki vse bolj pritiskali.

Notranje hrepenenje po svoji kraljevini je krepilo njegovo vedno bolj rahlo upanje, da mu bo končno le uspelo uveljaviti se v Aravkaniji. To vrenje v njegovi notranjosti ga je gnalo proti jugu. V početku leta 1876 ga spet najdemo v mestu Montevideo. Ko pa so od tamkaj pluli proti jugu, jih je neurje prisililo, da so se vrnilo v Buenos Aires. Ni mu bilo lahko. Še preden je utegnili vnovčiti trgovinske predmete, ki jih je pripeljal seboj, so ga zasledili njegovi upniki, ki jih tudi tamkaj ni manjkalo. Padli so po njem in mu vse odvzeli.

Ni čudno, da ga je vse to potrla. Njegovo že itak rahlo zdravje se je zrušilo. Ni bilo govora, da bi se v takšnem stanju napotil v Aravkanijo. Tako se je v januarju 1877 za vedno poslovil od Južne Amerike. Vozovnico so mu plačali nekateri francoski rojaki, ki so tedaj tamkaj bivali.

Izkrcal se je v Bourdeauxju. Z ladje so ga odpeljali naravnost v bolnico. Ko je toliko okreval, da je mogel potovati, je odšel v domači kraj k svojemu nečaku Adrianu de Tounens. S pomočjo prijateljev je na občini dobil skromno zaposlenje, da ne bi bil v preveliko breme nečaku, ki se je sam moral boriti, da je svoji družini priskrbel vsaj znosno življenje.

Kljub skromni zaposlitvi in bolehnosti Orllie ni klonil. Slej ko prej se je zavedal svoje kraljevske veličine, čeravno je njegovi sodobniki niso znali upoštevati. To notranje prepričanje mu je vlivalo dovolj življenjske energije, da je še vnaprej snoval in pisal. Tik pred njegovo smrtjo je izšla njegova zadnja knjiga: „Araucanie“.

19. septembra 1878 je ta namišljeni kralj Aravkanije in Patagonije za vedno zatisnil oči. Od vseh zapuščen in v največji revščini se je preselil v večno kraljestvo, ako je le pravočasno zahrepenel po njem in se uklonil pred večnim Kraljem.

Smrt je bila zares skromna. Svojci so pač poskrbeli, da je bil dostojno pokopan. Nobenemu sorodniku pa ni padlo v glavo, da bi njegovo smrt obešal na veliki zvon. Tudi nečaku mons. Adrianu de Tounens, katerega je Orllie stalno pridobival, da bi ga nasledil, ni prišla kakšna podobna misel. Sploh se nihče od sorodnikov ni hotel vmešavati v Orlliejeve kraljevske zadeve.

Tako bi vsaka misel na Aravkanijo in Patagonijo v družini pa tudi v francoski javnosti utegnila zamreti. Celo njegove knjige, grb, zastava, kraljevski prestol in vse ostalo bi se moglo kmalu znajti med staro šaro. Da se kaj takega ne bi dogodilo, je Orllie pravočasno poskrbel. V tem oziru je 25. januar 1862, ko ga je intendant C. Saavedra v Los Angelesu ukazal vreči v temnico, izredne važnosti.

Tedaj je namreč v prepričanju, da bo naslednjega dne ustreljen, ob medli luči, ki je prodirala skozi špranje stene, napisal svoj kraljevi testament. V njem je v prvi vrsti določil svoje nasledstvo. Najprej je točno določil, po kakšnem redu so sorodniki upravičeni potegovati se za kraljevi prestol. Potem pa je raztegnil možnost nasledstva praktično na vse osebe, moške in v posebnih primerih tudi ženske. Edina zahteva je bila, da so bili navdušeni za Aravkanijo in Patagonijo in da so za to kraljestvo imeli kakšne zasluge. Spričo možnosti, da ga bodo naslednjega dne ustrelili, je že takoj določil svojega prvega naslednika v osebi Gustava Aquiles Laviarde D'Alsena, ki ga je že poprej povzdignil za dednega kneza Ancasa.

Čeravno naslednjega dne ni bil ustreljen, marveč je še veliko let sam osebno poskušal ustoličiti se v sami Aravkaniji, je vendar ta testament obveljal tudi ob njegovi smrti. Tako je bil prvi njegov naslednik imenovani Laviarde pod imenom Aquiles I. Ta je vladal vse do 1902. Sledili so mu: Antoine II. (Dr. Antonio Hipólito Gros), ki je vladal le dobro leto. Za njim je zavladala njegova žena Laura Teresa I. Za njo njun sin Bernard pod imenom Jacobo Antonio III. Od 1951 pa visi kot Damoklejev meč nad Aravkanijo in Patagonijo Felipe Boiry. Nihče od teh pa ni od blizu videl svojega kraljestva.

Zanimivo bi bilo pospremiti vse te odličnike skozi leta njihovega kraljevanja; občudovati imenitne naslove, ki so jih delili na levo in desno in z njimi osrečevali nemajhno število nabuhlih francoskih in celo angleških glav; študirali praktično

vrednost kolajn, s katerimi okrašeni so mnogi ponosno dvigali glave po pariških ulicah; pogledati pa tudi v prazne žepe tistih, ki so za čast potrošili več, kot bi po pameti zmogli. Vse to in še marsikaj, kar se je v zvezi z Aravkanijo in Patagonijo dogajalo v zadnjem stoletju v Parizu in po vsej Franciji, je vsekakor zanimivo.

Pa nismo tako radovedni. Dovolj nam je, da smo si nekoliko ogledali simpatičnega Orllieja, ki se je marsikdaj pokazal junaka in se je za svoj ideal znal tudi žrtvovati. Tudi njega ne bomo več spraševali, kaj je pravzaprav nameraval. Ali je zares hotel ustanoviti „Novo Francijo“ in tako poriniti Aravkanijo in Patagonijo za en korak nazaj od stanja, ki so ga že dosegli Čilenci in Argentinci, neodvisni od španije. Ali je nameraval, kar si mu le malokdo upa prisoditi, pomagati iskreno tem prvotnim prebivalcem Južne Amerike, obdržati se na svojih nogah, razviti svoj jezik in svojo kulturo. Ako bi bil to njegov cilj in bi uspel, bi ga mogli proslavljati kot največjega pobornika za čosego človekovega dostojanstva in človeških pravic v modernem svetu.

Vsekakor je Orllie kljub vsem svojim pomanjkljivostim osrečil veliko src in nekatere še vedno osrečuje. Človek to globoko občuti, ako se sreča v sredi Pariza z go. Sofie Muras, ki je daljnja sorodnica prvega kralja Aravkanije. Čeravno vsa sključena zaradi revmatizma in umsko zaradi arterioskleroze skoro izgubljena, tej starki blizu devetdesetih let oči veselo zablesté, ako ji omeniš Orllieja ali karkoli, kar je on doprinesel v prid po nečem nejasnem hrepeneče francoske družbe. Solza veselja se ji skotali po gubastih licih. Starka se zamisli in uživa.

## O PROZORNOSTI

„Nekje je stvarnost prozorna“  
(Vinko Rode, o. h., s. 84)

Ko so mi prinesli Rodetovo zbirko, me je takoj pritegnil njen naslov, hkrati pa sem skoro nehote vzkliknil: Saj je vsa stvarnost prozorna.

Medtem ko sem užival nad branjem Rodetovih pesmi, so se mi tam nekje ob robu zavesti misli jele prepletavati.

Ali je res vsa stvarnost prozorna – za vsakega človeka, ki je res tak? To se pravi: ki je zmožen bistvene človeške dejavnosti? In to vsaj v tistih (redkih?) trenutkih, ko človek nekje v praglobini svoje biti zasluti, da je vsaka stvar več kakor samo tista stvar? Ali res samo „srce presega vsakdanjost“ (Rode, 67)? Pravimo: ne ljubimo, česar ne poznamo. Toda ali je sploh mogoče razumsko spoznati (in dokazati) to, kar je preko našega izkustva in razuma, če tistega nekako vnaprej ne ljubimo? Kaj ne pravi sveti Janez, da, kdor ne ljubi, ne more spoznati Boga? Ali to velja tudi za ne-nadnaravno ljubezen? Ali je ta dana vsem? In v kakšni obliki?

### 1. Vprašanje po temelju.

„Skrivnost domuje v meni,  
izven mene – v svetu.

A čut skrivnosti je v sorodu  
z Bogom“ (Rode, 65).

J. Leclercq sodi, da so nekatera mnenja – kljub marsikaterim zmotam – dejansko doprinesla pomembne prispevke; npr. francoska sociološka šola to, da danes nobeden več ne taji dejstva npravnosti (ali celo etičnosti) kot človeku svojskega. Nekaj podobnega bi se lahko reklo tudi o dejstvu religiozne vede.

Priznati dejstvo še ne pomeni soglasnosti v poskusih, kako to dejstvo razložiti ali celo utemeljiti.

Tomaž Akvinski je trdil (I, 1, 2), da se nanašajo na Boga vsi, ki se sprašujejo po zadnjem transcendentalnem tvornem in smotrnem vzroku vse ustvarjene, urejene in prigodne stvarnosti.

Mnogi danes iščejo takšen „vzrok“ predvsem v človeku, ki bi naj bil kot tak znamenje. Drugi se sprašujejo, če človek kot tak vzbuja vprašanje o tem, če je znak za kaj. Nekateri govorijo, kot da bi šlo za „nekaž več“ v človeku, za nek „plus“. Spet drugi spominjajo na Avguštinov „intimus intimiori meo“.

To globino, zgoščenost, zaslutim morda v spoznanju bitja kot takega, ali v „skrajnem izkustvu“ človeškega bivanja. Ali s tem ne prihajamo že do religioznega izkustva in vprašanja po njem? Morebiti je zato H. Fries opredelil (religiozno) vero kot „človekov odnos do temelja njegovega bistva, bivanja in smisla“.

## 2. „Sveto“ je na našem bregu.

„Življenje je raztegnjeno  
na dva bregova;  
netvarni breg  
je komaj dojemljiv“ (Rode, 82)

Pred časom je izšla knjiga z esei večih avtorjev o tim. „Svetem“ („Le Sacré“, Pariz, Aubler, 1974), ki je za francosko sociološko šolo osrednji pojav (fenomen) vernosti. Izraz „Sveto“ je bržkone vzet iz krščanskega izročila, le da kaže na sodobno dvojnost glede religiozne vere: po eni strani spoštovanje, po drugi dvom. Izraz dejansko razodeva sodobno ovédenje, da gre za pomen, ki ga nima ne razumsko-znanstvena (racionalna) govorica ne pogovorni jezik.

Znano je mnenje R. Ottoa in Van der Leeuwa, da je Sveto „Popolnoma Drugo“. Mircea Eliade kaže, da v tem ni tako jasen, a vztraja na tem, da bo Sveto vedno resnična stvarnost, ki je nasprotna posvetnemu (profanemu). H. Bouillard sodi, da je bistveno važno to, da ne istimo Svetega s posvetnim – a tudi ne z Božjim! Sveto je prvina posvetnega, ki ga človek doživlja kot pojmovno in pomensko posredništvo svojega razmerja do božjega.

Govorjenje o Svetem prihaja od tod, ker je naše izkustvo božjega posredno. Osebe, obredi, kraji, predmeti, so posredniški in s tem imajo orodno vlogo med človeškimi in božjim. Poleg tega pa so popolnoma na človekovi strani, ne na božji. Le tako je Bog res transcendentalen.

Nekateri vztrajajo na tem, da je Sveto „popolnoma drugo“, ker so prepričani, da na ta način zavarujejo posvetnemu lastno notranjo vrednost. Toda „odtujuje“ absolutizacija Svetega, ne pa božja transcendenca! Sveto je prvina posvetnega, v kateri (verni) človek prepozna božjo prisotnost in s katero izražaja svoj odnos – pa odnos vsega posvetnega – do stvarnosti (ali nadstvarnosti) božjega. Sveto je „razsežnost drugega, notranjega svetu“ in potemtakem imanentno (A. Vergote).

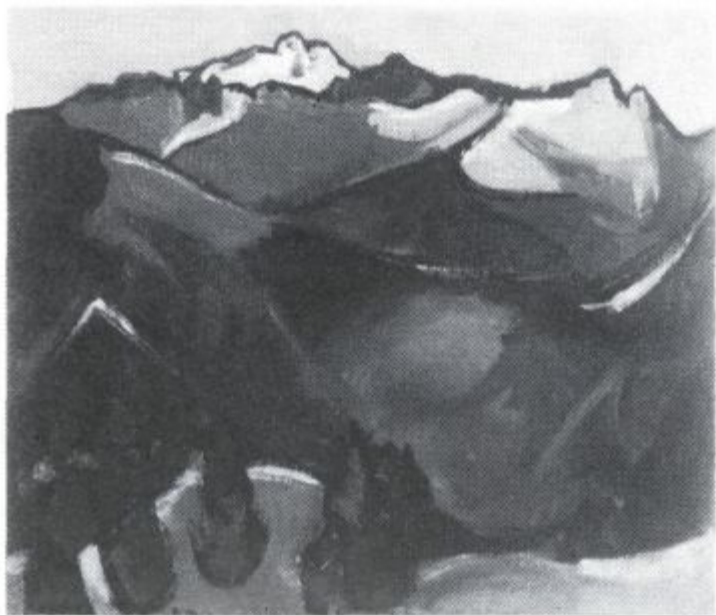
ANDREJA DOLINAR HROVAT

BUENOS AIRES

Sončnice (olje)



**Južna pokrajina (akriliko)**





### 3. „Bog je mrtev..., pa človek..., pa narava“

„Kdo je tako nečloveško pahnjen  
v brezno brez dna,  
da more z mrtvim glasom  
izničiti noč?“ (Rode, 53)

Gotovo vsi imamo v spominu boleče Nietzschejevo „veselo oznanilo“, da je Bog umrl. V skladu z nihilističnim gledanjem mnogih njemu sodobnih, je komaj pol stoletja kasneje *M. Foucault* zapisal: „Človek je umrl ‚kot oseba‘, ker se je spremenil v predmet (spoznanja; op. avt.) in se s tem reificiral (postal reč; op. avt.)“. Skoro istočasno se je podobno izrazil *E. Fromm*, v nekakšni parafrazi Nietzschejevega vzklika. Niti dvajset let zatem pa že mnogi mislijo, da tudi „Narava je umrla... ubili smo jo!“

Nekateri sodijo nekoliko pretirano, da je v drugi polovici dvajsetega stoletja skoro izkustveno dokazano, kako brez božje podobe tudi človekova podoba obledi, izgine, zdrkne globoko pod to, kar bi morala biti, in v tem padcu potegne s sabo vso naravo.

V začetku stoletja se je človek vsedal na božji prestol. Danes se skuša otresti pekla in besov, ki ga mučijo v življenju človeške družbe in v zavesti (ali vsaj v podzavesti) posameznikov. Pred dvajsetimi leti – pomislimo na hippieje in študentovske buke leta 68. – se je človek še zatekal v naravo, kot da bi bila mati, ki se neprestanoma in neizčrpno razdaja; danes pričunjamo čuvati naravo, kot da bi bila nebogljena sirota ali ovela starka.

Posamezniki, narodi, narodne skupnosti, vse človeštvo išče svojo identiteto, „svojo podobo“. Sprašuje se, kje najti *mero in mejo* skoro *avtonomnemu*, „tehničnemu razumu“ (*ratio technica*), da ta ne bi bil „protinaraven“. Še tako prepričani eksistencialisti (bitnostnjaki) o tem, da ni nikjer ne človeškega bistva ne nespremenljive narave (tudi če bi taka spremenljiva narava bila „tehne“ in zato človek „technites“ ne „homo technicus“, kot sodi npr. *M. Granell*), pričenjajo iskati nek temelj, ki bi naj bil vsaj navidezno tak. Pomislimo s tem v zvezi na nezadostnost celo *H. Bergsonovih* tira. kulturnih funkcionalizacij, ki pravzaprav ne bi hile nič drugega kakor neke vrste splošno sprejeto umevanje določenega kulturnega območja o vesolju pa o človeku in Bogu. Ali moremo govoriti z zadostno filozofsko podlago o *človeških pravicah*, ne da bi sprejemali naravno pravo (ius-naturalizem; primer *C. S. Ninos* v Argentini)?

Človek zgolj človeško ne more najti Boga razen po stvareh in v samem sebi. Za to pa mora najti samega sebe kot del – in morda vrh in višek – vesoljstva. Vrh in višek, ker ima le on zmožnost, da si zamišlja in ustvarja *prisposodobne (simbolične) sestave*: o svetu; o sebi; o tem, kar bi naj bil temelj njegovega

zmerom bolj človeškega bivanja in bistva, in ki daje vsemu zadnji pomen in končni smisel.

#### 4. *Znotraj (imanenca) ali onstran (transcendencija ali oboje v prozornosti (transparenca).*

„O, praznik polne prisotnosti –  
v prosojni svetlobi vsebiti –  
si li ugasnil v črno brezno vsemirja?  
In vendar Skrivnost diha  
v srcu“ (Rode, 32-33).

Recimo, da sprejmemo pomen Svetega kot začasno (delovno) podmeno in ga priznamo kot prvino posvetnega, to se pravi, kot popolnoma imanentno. S tem pa ostaja nerešeno ne le vprašanje o božji transcendenci, ampak tudi o hkratni imanenci in transcendenci.

Zaradi tega nekateri rajši pričenjajo govoriti o *transparenci*, *prozornosti*, *prosojnosti*. Že *Teilhard de Chardin* je zapisal: „Ti-sti-Ki-JE, ni ne tukaj ne tam, zakaj višine, na katerih biva, niso nedostopna gora, marveč bolj globoko območje stvari. Skrivnost sveta je, koderkoli uspemo videti, da je vesoljstvo prozorno“.

Prozornost je tretja razsežnost, ki je drugi dve ne izčrpa, in ki jo nahajamo natančno v sredi med prvima dvema. Prozornost je *lastnost bitja, po kateri se v njem in po njem razodeva transcedenčnost*. Sicer v marsičem oporekani *L. Bonhoeffer* je to precej krepko izrazil takole: „Bog sredi sveta v onstranstvu“. Do neke mere bi smeli misliti, da temu pomenu prozornosti odgovarja celo *K. Jaspersova* „imanenca transcendentalne zavesti“. Kar se zdi gotovo, je to, da gre tu za novo in neodvisno kategorijo, s katero izpovedujemo božji odnos do sveta. Kategorija, ki bi ne bila „a priori“, temveč „a posteriori“.

Kaže, da je takšno mišljenje nujno teologiji, če hoče vztrajati na zakramentalnosti. Zakrament – kot enota „napetosti“ med dvojnimi območjem stvarnosti (božje-človeško; večno-zgodovinsko) – je „kraj“, na katerem se razodeva transcendencija v imanenci in po njej. Zakrament ima svoj delež v obeh območjih, a ni ne eno ne drugo, marveč nekaj tretjega. Tako izgine napetost med svetlin in posvetnim, namesto nje pa dobimo celosten pogled na obe območji, v katerem se vse posvetno razodeva kot Sveto v samem sebi in po samem sebi. Sveto, ki ni Bog, pač pa njegova (razodeta) navzočnost. (*L. Boff*)

Ko govorimo o prozornosti, ne smemo misliti, kot da vidimo nekako „skozi“, kot da bi bil Bog nekje „zadaj“ za vsem. Gre za neke vrste „zgoščeni“ vesolja in človeka, vse stvarnosti, ki se tako razodeva kot nekaj več, kakor to, kar se na prvi hip

zazna. To pa zaradi tega, ker je v njem nekaj večjega, ki pa je toliko nad stvarmi, da ga nič ne more obseči. A edino, kjer je to za človeka mogoče, je v njegovem prostoru in času, oz. v stvareh, ki „ustvarjajo“ njegov prostor in čas, pa v prostorih in časih reči, ki obstajajo samo po človeški dejavnosti.

## 5. Prispodobnost (simboličnost)

„Za nas je svet prevedena skrivnost  
v nekaj bežnih podob in besed“ (Rode, 84)

Izraz „simbol“ prihaja od „symbalein“. Pomeni: skupaj mečem, skupaj postavljam, zedinim, kar je ločeno; odtod: prispodabljam, tolmačim, razlagam.

Potemtakem je simbol bit, ki se nanaša na drugo bit, na podlagi neke podobnosti med obema biti.

Platonska in novoplatonska šola sta govorili o ločitvi (horismos) med čutno-izkustvenim *tukaj* in pojmovno-razumskim (noetičnim) *onkraj*. Marsikdaj je to pomenilo dualizem (gnoza, manihejci), a ne še v prej omenjenih šolah. Zato *podoba*, ki *deleži na prapodobi (arhetipu), more biti znak te prapodobe*. Tako bi bil ves čutni svet (v celoti in v vseh svojih delih) simbol, znamenje, podoba vsega nevidnega in duhovnega. Takšno govorjenje seveda zahteva soodgovarjajoče ontologije ali metafizike simbola.

Za prvo dobo krščanstva je bil simbol (zakrament) izključno izpovedovanje nevidne odrešilne stvarnosti. V visokem srednjem veku so splošno doživljali zemljo kot „vestigium Dei“, ker da je ustvarjena od Boga. Romanticizem 19. stoletja se je povrnil k srednjemu veku podobnem pojmovanju – in to še zdaj pogosto videmo v literaturi.

V fenomenološko-opisnem pomenu gre v simbolu le za *funkcionalen odnos*, po katerem se formalno stvari simbol kot tak. (Temu teologi dodajajo še druge kategorijalne določitve iz verskega življenja in filozofskega razmišljanja.)

Za racionaliste je simbol le „znak“, „znak za pojem“, „funkcionalna podoba“. Mislijo, da je pojem (oz. pomen) bolj natančen kakor simbol. Kar je do neke mere res v znanosti.

*Kaj pa če gledamo „vso bližnost stvarnosti“?*

Postavimo, da je formalno simbol izrazna funkcija, ki jo more imeti vsako (ustvarjeno) bitje. A simbol kot tak ni nekaj, ki je *tam in se ga najde*. Simbol spada v svet odnosov. Bit, ki ima simboličen odnos, pa ni sama nekaj simboličnega, ampak nekaj stvarnega, svetnega.

Odnos, po katerem se simbol stvari, ni v stvari kot taki. Potrebno je človeško delovanje, ki stvari „doda“ ta odnos. Toda to človeško delovanje ni svojeglavo. Ima temelj za to v naliki (analogiji) bitja in v pomenu-smislu, ki je svojski vsemu ustvarjenemu kot takemu.

Kaže kot da dozdaž še ne bi bilo druge metafizične utemeljitve simbola kot v platonski metafiziki. To je seveda za prenekatero sodobno popolnoma nerazumno (iracionalno). Toda: ali bi bila sploh mogoča znanost, če bi hoteli zavreči vse, kar ima platonskega, in česar ni malo? Znanost more predpostavljati, ne pa (do neke mere) filozofija. Ta pa lahko išče podlage za simbolično gledanje v platonizmu ali pa v aristotelsko-tomističnem nauku o analogiji bitja. Ali pa išče novih poti in utemeljitev. Na primer, *novo razumevanje simbola*, kot veljavne zmožnosti spoznanja, vključuje tudi notranji uvid (*intuicijo*) ali estetično gledanje ali umetniško (estetsko) in versko (*religiozno*) izkustvo (R. Guardini).

Simbol (predvsem zakramentalen) je srečanje med stvarnim območjem onstran človeškega območja in osebnim območjem človeka. Zato se simbolično mišljenje ne vsklada z metafizičnimi razlikovanji in dualizmi, temveč uhaaja iz te omejenosti.

V simbolu nikoli ne gre za *tukaj* ali *onstran*, pa tudi ne za imanenco ali transcenco. Vrednost simbola je prav v tem, da preseže ti dve nasprotji, ki odgovarjata metafizičnim teorijam o dveh svetovih. Simboličnost ali prisposodbnost ni ne ta svet ne drugi; ne eno ne drugo. Je: „eno v drugem“ ali „drugo v enem“ (E. Cassirer); ali morda bolj slovensko: „*drug v drugem*“.

## 6. Torej razvidnost?

„Negibni oblaki  
se vendar pomikajo (...)  
v tem prosojnem trenutku“ (Rode, 78).

Grški izraz za razviden je „*enargés*“. Korenina je „*arg*“, odkoder latinski „*argentum*“ (srebro). Razvidno je torej: kar blešči, kar je vidno zaznatno, kar bode v oči, kar je „*tarča*“.

Ogenj je po svoji naravi viden. A ni viden, če je za kakšno zapreko (npr., za hribom), razen s pomočjo primernih sredstev (npr., z zrcali). Ali pa je viden *po dimu*, ki je *naravni znak* – seveda za človeka, ki pozna „*vzročno razmerje*“ med ognjem in dimom.

Vsako bitje – s tem, da je –, je v sebi razvidno. (A ne nujno vidno, razen če gre za snovno bit.) Bog je torej sam v sebi razviden, če res biva. Ali pa je razviden za človeka?

Neposredni in nekako vnaravni predmet človeškega spoznanja je to, kar je čutno zaznatno. Toda človek ima tudi zmožnost tvoriti pojme in prisposodabljati (simbolizirati). Potemtakem ima tudi zmožnost, da to, kar dojame s čuti, spozna kot obstoječe, kot bitje, kot bit. (Vsaj od Grkov sem, do zadnjih sodobnih „*klasičnih mislecev*“, kot sodijo nekateri, seveda z važnimi doprinosi filozofov različnih dob.)

Kar je lahko razumljivo in skoro neizogibno sprejemljivo v čut-

nem svetu, postane zagonetno, ko skušamo preiti od bivanja stvari do bivanja Stvarnika. Vendar če – in v kolikor – priznavamo veljavnost „vzročne povezave“ v čutnem svetu (in tolikor bolj, če v območju človeške logike, kljub temu, da se je ta v teku časa delno spremenila oz. razvila), potem ni tako nespametno (nerazumsko) niti ne neizkustveno, ako po *analogiji (nalogi)* sklepamo nekako takole:

„Bog ‚razloži‘ obstoj sveta, ki je (božji) učinek; torej Bog je.“ Svet je sredstvo, ki pripomore, da dokažemo božje bivanje. In to zadošča! Seveda pa je težko umeti svet kot božji učinek. Zakaj če ga uvidevam kot učinek, s tem še ni rečeno, da že poznam njegov vzrok. Celó (in predvsem) neotomisti zelo vztrajajo na tem, da mnogi pogosto zahajajo v to zmoto. Odkriti, da je nekaj učinek, pomeni samo to, da se sprašujem po njegovem vzroku; in pa to, da sem zmožen dokazati veljavnost tega spraševanja po vzroku.

Če bi hoteli strogo sklepčnost, potem bi moralo razmerje učinek-vzrok izražati nujno in neposredno vzročnost. O tem seveda ni govora.

Navsezadnje je važno le to: *Biti učinek ne pomeni biti vzrok.* To se pravi: ne pomeni čiste istovetnosti, istosti.

Odkod vprašanje po istosti? Gre za prva načela (aksiome), ki jih sicer mnogi sodobni ne priznavajo kot taka. Toda kljub temu, da srednjemu veku očitajo analogično uporabo vzročnosti, sodobni gradijo skoro vso znanost na ti nanovo odkriti analogičnosti (nalogičnosti).

Smo skoraj v nekem čudnem paradoksu: Kolikokrat se zoperstavlja logika analogiji ali digitalnost (s korenino v *Booleovi* matematiki) analogičnosti, kot da bi bili prvi dve edino veljavna metoda, postopek, tehnika (spoznanjska in proizvodna). A prav teoretiki v informatičnih vedah vztrajajo na analogiji kot metodi za zgraditev sistemskega vidika znanosti in celo ves vesoljski dinamični proces razlagajo kot postopno zmerom bolj zapleteno sintezo, ki nahaja sorazmerno razlago samo z analogično zgrajenimi sestavi.

Najprej *logika*: Če sprejemamo tim. prva načela kot neke vrste notranje uvide na podlagi splošnega izkustva, načela, ki so tako razvidna, da ni mogoč noben dokaz zanje (čeprav bi morda izključili s sodobnimi načelo o izključitvi tretjega: A je A ali ne A); čeprav bi šli do *Humeovega* skepticizma in bi zavračali tvorni vzrok – vsaj umske razlike med vzrokom in učinkom ni mogoče tajiti. Če pa razumsko ves svet pojmujeemo na podlagi prispodobnosti in naloge kot učinek, potem je jasno, da zaradi obeh omenjenih prvih načel ne more biti hkrati in pod istim vidikom vzrok.

Nato *analogija*: Svet – in predvsem človek – sta potemtakem nekaj naravno bleščččega; kar pritega nase; kar kaže nase; kar bode v oči; „tarča“ – ki pa ni cilj! Ves svet in predvsem človek

v njem, je za človeka nenujna, prigodna in v-red-usmerjena (bolj kot urejena) stvarnost. Obe značilnosti kažeta na to, da gre za to, kar imenujemo učinek. Tako določeni učinek pa kaže na njemu odgovarjajoči vzrok. To se pravi: *nujen*, od katerega izhaja vsa prigodnost (kontingenca), tudi če bi svet trajal od vekov (kar se *Akvincu* ni zdelo nemogoče, čeravno kaže, da ni v skladu s katoliškim naukom); in v katerega je vse stvarstvo v svojem razvoju usmerjeno (oz. bi moralo biti, v kolikor bi človek moral biti vedno bolj sposoben, da „nadomesti“ transcendentelni smotrni vzrok, nekako v smislu prvotne svetopisemske naloge človeku). Prigodnost in dinamično gledana urejenost vesoljstva (v-red-usmerjenost) govorita o vesoljstvu kot ustvarjenem, še bolj pa o tem, da gre za „Misel, ki ne misli sama sebe, odvisne od Misli, ki misli sama sebe“ (*Lavelle*).

Toda človek tudi razmišlja o samem sebi in o vesoljstvu. In prav to razmišljanje ga vodi v prepričanje, da je njegova misel in vse njegovo bivanje pogojeno, prigodno, nekako „sposojeno“. Tako se prepozna v svojem bivanju – najbože zgolj mišljenje ali pa tudi udejstvovanje „navzven“ – kot *razvidno znamenje* za zadnji, končni temelj svojega bivanja, bistva in smisla.

## 7. *Nalika (analogičnost)*

„Misel sloni na spokojni ravnini,  
duh pa išče v druga obzorja“ (Rode, 79).

Mnogi sodobni filozofi zavračajo metafiziko, ki bi slonela na pojmu bitja. Mislijo, da gre za nekaj, kar nima utemeljitve v stvarnosti. Pojem bitja vključuje pojem bistva in pojem narave, pravijo pa, da ni ne narave ne bistva v razvojnem stvarstvu.

Toda nekaj je brezpogojno (absolutno) resnično: vse, kar na kakršenkoli način obstaja, je. Z drugo besedo: *biva*, je *bit*.

Kaj nas vodi k čemu: bitje k biti ali bit k bitju? Vprašamo se celo več: ali je sploh mogoče priti do pojma biti, če pozabimo na bitje?

Poznan je *Heideggerjev* poskus priti do nedoločnega bitja. A če bi tega hoteli iskati v človeški biti – ki je omejena, zgodovinska, pogojena (*Dasein*) –, obstoji nevarnost, da bi izgubili „odprtost“ do bitja. Takšna odprta pot do bitja je mogoča šele, ko presežemo (transcendentiramo) vse omenjene omejitve človeške biti. Tako se nedoločno bitje ne spremeni v nekaj odvisnega, ki bi bilo spet bit, kar ravno ne bi smelo biti! Kaže, da je edina možna pot do nedoločnega bitja le k samostatnemu bitju.

Ta težava se da premostiti, če sprejmemo ontološko razlikovanje in tim. analogijo (*naliko*) bitja. Omenjena bit deleži na bitju, zato se bitje biti razlikuje od biti. Jasno je, da omenjena bit ne more izčrpati vse (po)polnosti neskončnega bitja, ki bi bilo po sebi in v sebi. To seveda zahteva razlikovati med bistvom

in bitjem. V ti razliki se kaže bitju lastna transcendenca. Podstatno bitje potem ne more več biti bitje biti, ampak je čisto bitje. Vsaka bit se nanaša nanj, a ono ni bit, ampak po sebi in v sebi. Zato nima nujnega odnosa do biti, je neodvisno, ločeno od nje, brezpogojno (absolutno).

Za mnoge je govorjenje o Absolutnem Bitju in odprtosti naše biti do tega Absolutnega Bitja preveč metafizično ali prerazumsko. Toda videli bomo še, kako tudi človeško splošno izkustvo *pokazuje* teženje po Absolutnem, čeprav mu tolikrat išče (in najde?) nadomestkov. Res je pa, da ta odprtost človeške biti do Absolutnega ni vedno izrecna niti jasna. Večkrat se zakriva pod različnimi vidiki: Resnica, etični Usmerjevavec, Lepota; pa tudi kot Sveto. Metafizični „čut“ dojema Absolutno kot resnico, nravni „čut“ kot nravnega Vodnika, estetski čut kot Lepoto, religiozni ali verski „čut“ kot Sveto (K. Truhlar).

Vse to razmišljanje temelji končno na *istosti bitja s samim seboj*. V biti bitje nikoli ne doseže popolne istosti s samim seboj, marveč le v samostatnem bitju.

Celo več! Če ne bi obstajalo samostatno bitje, bi bitje ne bilo istovetno samemu sebi; niti bi ne bilo brezpogojno nasprotno nebitju; niti bi ne bilo temelj ali smoter. Z drugo besedo: Bitje bi ne bilo bitje; se ne bi razlikovalo od biti, ampak bi se „izgubilo“ v njej; namesto svojega bistvenega notranjega počela, bi imelo le svojstva bitja. A s tem bi se izgubila tudi bit, ker ta je le po bitju to, kar je; to se pravi: ker le po bitju bit je. V vsem tem sklepanju ima izreden in nenadomestljiv pomen *nalika (analogija)*. Med bitjem, ki ga deleži bit, in podstatnim bitjem, je bitje, ki ni ne deležno ne samostatno; torej je nedoločeno. Te nedoločenosti bitja si ni mogoče zamisliti kot enovito kolikost, temveč kot odnos deleženega bitja do samostatnega bitja.

Enotnost bitja, ki je svojska božji imanenci, spenja most nad tem breznom. In razlika v bitju, ki izraža božjo transcenco, nas dvigne nad vse omejeno in nas vodi k Bogu.

Nalika ima po vsem povedanem troje prvin ali troje stopenj: Začnemo s trditvijo, da gre biti bitje. Nato zanikamo (oz. presečemo) omejenost, kateri je podvrženo bitje v biti. Končno zatrdimo svojsko neskončnost samostatnega bitja.

Tako pridemo do Bitja-Boga nekako kot do „*coincidentia oppositorum*“ (N. Cusanus). Tako Bog presega vse človeško spoznanje kot neskončna skrivnost, ki nam dopušča vse naše določitve in določevanja, a se skriva v temi nepoznanega! In prav to nepoznanje nas na najgloblji način *druži z Bogom!*

Tomaž Akvinski v začetku svoje Teološke Sume prinaša dva najvažnejša razloga proti božjemu bivanju: obstoj zlega in pomanjkanje razvidnosti. Razrešitev obeh ugovorov je pravzaprav silo lahka, čeprav nas tukaj zanima le drugi ugovor. Pomanjkanje razvidnosti je *bolj dokaz za božje bivanje kot ugovor proti*

njemu; če bi bil Bog za človeka razviden, bi bil nam enak ali pa mi njemu, – in potemtakem ne bi bil Bog.

## 8. Dejavná zaznamenovalnost (zakramentalnost)

„A čas se zgoščuje  
natiho  
v vseobsežnost brezčasja“ (Rode, 77).

V svojem delu „V znamenju človeka“ dr. A. Trstenjak obdeluje eno samo temeljno misel: Človek je bitje znamenj; moderni človek, ki doživlja krizo svojega človeškega obstoja in dostojanstva, vidi postopno vedno bolj samega sebe kot simbolično bitje, kot znamenje in skrivnost. To človeško lastnost skuša Trstenjak opisati v treh stopnjah: simboličnost, semantičnost, zakramentalnost.

*Simboličnost* (ali prisposodbnost) odkriva človeško duhovnost in nesmrtnost. *Semantičnost* (pomenska zaznamenovanost) opozarja na človekovo vez z Bogom. *Zakramentalnost* (dejavná zaznamenovalnost) – ki je sicer krščanska oblika simboličnosti in semantičnosti, a je vendar globoko zasidrana v človeški naravi – pa nakazuje na to, kako skozi „vsako človeško dejanje lahko pronica božja moč“. Po takem gledanju je lahko vsaka dobrohotna beseda zakrament, ki ga podeljujemo svojemu bližnjemu. „Ves svet je kakor orjaški sistem zakramentalnih znamenj (...) ves svet je po teh znamenjih in v njih kakor koprena, pajčolan božji, za katerim je skrito njegovo ‚v nedostopni svetlobi‘ bivajoče božje bistvo, skozi katerega pa se nam vendarle prav to bistvo svetlika in proseva“.

Za človeka, ki zna zakramentalno gledati, ni na svetu nič več *posvetnega*; zanj je vse „sveto“, in, če je katoliški kristjan, celo „posvečeno“. Človek kot zakramentalno bitje srečuje Boga v vsem območju svojega dojemljivega udejstvovanja; ne živi več kot atom, v njem živi vse veselje.

Zakramentalnost človekove biti torej temelji na božji vsepričujočnosti, ta božja vsepričujočnost pa je vsepričujočnost njegovega delovanja.

## 9. In vendar Skrivnost!

„a dno skrivnosti je zaklenjen hram!“  
(Rode, 84)

Hebrejsko-krščansko razodetje govori o tem, da je Boga mogoče spoznati: „s primerjanjem“ (Modr 13, 5) se „nevidno (...) po delih spoznano vidi“ (Rim 1, 20). Pokorščina cerkvenemu učiteljstvu zahteva od katoličanov, da sprejmejo (vérujejo po pokorščini, a ne z védenjem!) možnost naravnega spoznanja Boga in celo dokazov za božje bivanje.



To možnost je prav lahko sprejeti, če upoštevamo, za kako omejeno možnost gre. Dr. A. Kukovica je v zadnjem *Meddobju* dovolj jasno pisal o tem: gre za človeka, „ki pravilno uporablja um“, za vse druge je „skoro nujno“ (moralno nujno) razodetje; gre za spoznanje a posteriori, to se pravi, po stvarstvu; ne gre za matematično ali fizično razvidnost.

Ali drugače povedano: do božjega bivanja (in še bolj do dokazov zanj) pridemo le po prisposodnosti (simboličnosti) ali naliki (analogiji).

Toda nalika, na kateri temelji naše spoznanje sveta kot znamenja, izključuje fizično vzročno vez. (Zato Tomaž Akvinski govori o „transcendentnih vzrokih“.) Potreben je nekak *preskok* v metafizično sklepanje. (s čimer dr. Kukovica nehava svoj spis). To pa človeku ni tako tuje, saj tudi v znanstvenem svetu danes mnogi govorijo o „skoku“ od pojavov (fenomenov) do znanstvenega izreka (izjave, povédi). Morda ima prav P. *Chau-chard*, ko trdi, da je več skupnega znanstveniku in mistiku, kakor med tema dvema in filozofom. Filozof kaže, da se boji takih preskokov ali pa jih hoče dokazati. Ali pa je to zadnje mogoče? Odvisno je od tega, kako razumevamo človeško razumnost oz. kako razlagamo njeno delovanje. Kaj je bolj važno – in težje! –: sklepati ali dokazati možnost preskoka?

Vse je odvisno od tega, če sprejmemo, ali ne, *verjetje* (torej ne še religiozno vero!), da je ves svet neke vrste znamenje: *naravno*, ne umetno in zgolj od človeka odvisno, čeprav ga samo človeška prisposodnost doume kot znamenje. Tako „verjetje“ je samo po sebi (objektivno) težko razlikovati od religiozne vere, čeprav v poedincu (subjektivno) ne pomeni vedno zavestne oz. izrecne religiozne vere.

Ali drugače povedano: Vesolje (pa človek v njem, z njim in „nad“ njim) ima nek pomen, celo nek smisel: je znamenje Skrivnosti. Zato razumsko dokazovanje za božje bivanje, kot npr. Tomaževih petero poti, je veljavno le, če prej „razumsko“ dokažemo veljavnost prisposodnosti in nalike (simboličnosti in analogičnosti) na podlagi človeškega izkustva, potem pa na tej podlagi filozofsko zaključimo, da je vesolje znamenje, ki vsebuje skrivnost našega bivanja, bistva in smisla – čeprav ta Skrivnost presega vse vesolje.

Prisposodnost in nalika zahtevata razumskega delovanja. Torej, čeprav nas „srce“ (v svetopisemskem pomenu) vleče k Bogu, čeprav z vsem svojim bitjem biti težimo k Bogu, le razum more uvideti, spoznati, dokazati veljavnost prisposodnosti in nalikovanja v bitju.

V skoro metatehničnem svetu, kjer imamo pravzaprav opraviti samo s tehnično nad-naravo, ker je narava skoraj že izginila – čeprav se zmerom bolj močno oglašča preko znakov, ki nam govore o njenem izkoriščanju, zatiranju, uničevanju, in se po teh znakih nekako upira (E. *Mayz Vallenilla*) –, je celo lažje priti do veljavnosti dokazovanja, ki bi slonelo na prisposodnosti

in naliki, ker se pravzaprav vse znanstveno-tehnološko delovanje gradi na takem mišljenju.

## 10. Vera z védenjem.

„še globlje, globlje  
v bistvo biti  
naj prodre oko notranje“ (Rode, 65).

V zadnjem Meddobju je dr. V. Brumen poročal o *Dragi 86*. Omenja, da je prof. Niko Prijatelj razlikoval med čisto vero, védenjem, živo vero (ki je osebno prepričljiva, a ne more „dokazati“ svojega položaja in svoje vloge v stvarstvu) in trdno vero (ki si omišlja, da je védenje, in je zato krivična do drugače mislečih).

Pravi Prijatelj, da védenje ne izključuje vere; da je pa proti „trdni“ veri, ker si ta umišlja, da je védenje; to se pravi: da je izjava resnična in da je vera v resničnost izjave razumsko utemeljena ali preverjena. K temu bi si drznil pripomniti:

1. Ali govorimo o posameznikih (o konkretnih ljudeh) ali pa o dejstvu religiozne vere kot take, čeprav je ta zmerom le v konkretnem človeku. Če gre za prvo, potem smo pred moralnimi sodbami (ali pred znanstveno-psihološkimi izreki). Kaj pa če govorimo le o dejstvu vere z védenjem v „idealnih pogojih“, kot bi rekli znanstveniki?

2. Dandanes niti znanost ne preverja (verificira) svojih izjav; večina sprejema le tim. negativno dokaznost K. Popperja in I. Lakatosa.

3. Razumska utemeljenost more biti ali znanstvena ali filozofska; jasno je, da ne gre za znanstveno.

4. Razumsko sklepanje ne pomeni izključno razumskega delovanja. Človeški razum ni nekaj popolnoma nesnovno-enovitega (razen v strogo metafizičnem pomenu tistih, ki sprejemajo tim. duhovne zmožnosti duhovne podstatí – duše); vsaj delovati človeški razum ne more brez stvarnih „podgradb“ (infrastruktur) in brez snovnih podatkov. Ves človek – in vse v njem – sodeluje pri spoznavanju in mišljenju. Ves človek razmišlja in doživlja; sodi o svojih in splošno človeških doživetjih in se doživljansko spoznava v izkustvu. M. Foucault pravi, da razum ni območje stvarnosti, temveč orodje, s katerim stvarnost razlagamo. Tako nastaja odnos vsakega posameznika do vesolja, ne ker bi bilo mnogo vrst razlag, temveč ker imamo zmožnost, da zaradi rodnosti našega razuma primerjamo različne zaključke.

5. Vera (vsaj katoliška, če se ne motim) ne zahteva védenja o tem, da so izjave, ki jih veruje, resnične; še manj, da so razumsko utemeljene. In to ne velja samo za skrivnost Svete Trojice ali Evharistije!

Teologi, ki razčlenjujejo teološko vero kot dejanje (ne kot nadnaravno milostno naravo – habitus), pravijo, da razum ne pristane na razodeto (ne: razumsko spoznano in dokazano) resnico, ker da bi imel razvidnost za resnico, ampak ker ima „zadostne“ razloge za to (credibilitas), da more volji „ukazati“, naj radovoljno (voluntarie) pristane (credenditas). Če bi imel razvidnost, bi dejanje vere ne bilo svobodno in potemtakem še manj nadnaravno zaslužno.

Mislím da, kdorkoli razmišlja, mora najprej dobro poznati, kaj sploh drugi o čem sodí, preden bi nekako a priori zavračal to, kar niti ni sporno.

V zvezi s tem se mi zdi premalo natančno, ko *dr. Kukovica* trdi, da je „predpogojna zahteva, da more človek sprejeti božje razodetje“ to, da po naravnem umu spozna božje bivanje. To velja za teologijo ali katoliško filozofijo! V konkretnem človeku velja eno ali drugo: če priznam božje bivanje na podlagi filozofskih (razumskih) dokazov, ne morem istočasno imeti vere (ne naravne ne nadnaravne) v božje bivanje, ker: 1. imeti filozofske dokaze in priznati njih veljavnost ne pomeni še religiozne vere (ki ni samo védenje!); glede tega je pomemben *Pascalov* vzklik: „ne bog filozofov, ampak Bog Abrahama, Izaka, Jakoba...“. 2. nadnaravna vera je božji dar in je „po oznanjenju“. Takšna predhodna zahteva po naravnem razumskem sprejetju božjega bivanja, kot pogoj za sprejetje nadnaravnega razodetja, se mi zdi podobno protislovna kot luteranski nauk o upravičenju po veri: če verujem, sem upravičen; a kako bom imel vero, ki je milostni božji dar upravičenim, če pa še nisem upravičen!

Nekaj podobnega je tudi *Marxov* prehod iz „kraljestva suženjstva“ v „kraljestvo svobode“. (K temu bi lahko dodali še njegove „znanstvene“ napovedi, katere pa ne samo da se niso nikoli spolnile, ampak so dejansko dokaz proti „znanstvenemu“ socializmu; npr., nobena sedanja komunistično-socialistična država ni prešla v diktaturo proletariata (beri: partije) iz kapitalizma, ampak včasih skoraj iz fevdalizma, začenši s Sovjetsko Zvezo.)

Za prenekatero „filozofske“ napovedi in zahteve bi smeli reči, da so podobno (vsaj, in celo, samsebi!) protislovne.

6. Trdna vera bi bila mogoča v tistih, ki so prepričani, da imajo za svojo vero „zadostne“ razloge. Tak bi bil primer kakšnega teologa ali filozofa ali morda znanstvenika, pa tudi kakšnega človeka z bolj „dognano“ vero. Toda ta trdna vera – v pristno vernem človeku – nikakor ne bi mogla biti krivična do drugače mislečih. Najprej zaradi tega, ker pravzaprav nihče ne ve, če res je veren. Koliko jih je, ki pravijo, da so brezverci, a njihovo življenje izpričuje religiozno gledanje in odločitve: npr. revolucionarec, ki se popolnoma preda svojemu cilju. Potem pa tudi, ker človek s trdno vero mora vedeti, da vera

ni le zadeva razuma ali volje ali čustev, pa tudi ne zgolj milosti.

Seveda nekateri govorijo o tem, da, kdor ni veren, je nekako nezrel, nezdrav, pomanjkljiv. Npr. *Lain Entralgo* sodi, da je *Picasso* imel svojo *predreligiozno dobo* takrat, ko je slikal na istem obrazu več obrazov-izrazov; s tem hoče povedati, da je religioznost neke vrste smisel za celoto, celotnost, celostnost. Drugi menijo da, kdor shizofrenično razlaga *Rohrschachov test*, nima tistega celostnega gledanja, ki ga zahteva npr. psihološki strukturalizem: vidim hišo, a ne rečem: „Deset oken, dvoje vrat, pet tisoč opek itd...“, ampak: „Hiša“. Vse to ne pomeni, da, kdor nima religiozne vere, je ali manj človeški ali duševno bolan; (tudi pristno religiozne osebe imajo lahko nevrotično osebnost, celo svetnikit!). Če bi pa „per absurdum“ res bilo kaj takega, potem bi človek s trdno in pristno vero do takšnih osebnostih nikakor ne mogel biti krivičen, (da bi jih moralno dolžil ali jih smatral za nezrele). Kvečjemu bi smel izraziti svoje nerazumevanje, da kdo drugi ne prihaja do iste odločitve kot on sam.

In dejansko bo nujno zmerom tako. Za vernega človeka bo vedno težko razumeti, kako da drugi ne verujejo; neverni bo kljub svojemu najboljšemu razpoloženju zmerom težko razumeli, da kdo more biti veren. Zakaj tako? Morda le zaradi tega, ker tako verni kot neverni mislita, sta prepričana, da sta v neki „posesti resnice“. Trditi, da neverni nima védenja o svoji neveri, je prav tako skrajno, kot trditi, da verni ne more imeti védenja o svoji veri. Seveda pa prav to dejstvo dá misliti. Vprašanje je, če je zaradi tega potrebno in pravilno, premakniti problem iz območja (zgolj) védenja v območje (zgolj) izkustva (brez védenja).

## 11. Vera brez spoznanjskega procesa?

„Vse k luči teži!  
Smo metafizična bitja?“ (Rode, 85).

V *Dragi 86* je prispeval par razlikovanj tudi *dr. Stres*: religiozno nadarjeni in znanstveno dovzetni (za katere je vera zgolj verjetje); „verjamem“ (ki ni ne védenje ne religiozna vera) in „vérujem“ (religiozna vera in njen bolj ali manj dognan izraz); osnovna in krščanska vera (v kateri ni najpomembnejše vérovanje).

*Stres* sodi, da, če Bog je, se je treba zanj odločiti; do njega „ni mogoče priti z nekim spoznanjskim procesom“; ne pripelje do njega „neka nujnostna (...) verižna povezava vzrokov-posledic“. „Če Bog je, je resničnost, ki ne more biti objektivna, ne more biti predmet in zato ga nujno dojamemo drugače (ne po spoznanju); odtod nova metodologija ali razčlenitev religiozne izkustva“. Znanstvena metodologija ni najbolj ustrežna

(ali je sploh?) za reševanje teh vprašanj; „vsaka resničnost zahteva svoj lasten pristop“, vera po religioznem izkustvu.

Ker gre za navedbe, ki so zmerom delne, bom skušal o njih razmišljati posamič; potem pa o tem, kar mislim, da je dr. Stres z vsem hotel izraziti.

1. Če bi šlo za strogo logičen spoznanjski proces, ali bi potem človek sploh bil svoboden pred dejstvom vere-védenja? Toda za to bi bilo treba sprejeti *ontologizem* ali *Descartesove* vrojene ideje.

2. Razlikovanje med osebkom in predmetom v spoznanjskem procesu ni več splošno mnenje med sodobnimi filozofi. A skrajno razlikovanje med predmetom in resničnostjo (stvarnostjo) bi bil čisto navaden (in neresen) nominalizem, ki ga v takem pomenu zavračajo zahodni znanstveniki prav tako (ali vsaj toliko) kot vzhodni „socialistični“.

3. Zamešavati objektivnost z reifikacijo je precej neznanstveno in še manj filozofsko. Ne morem drugače pojmiti, kot da dr. Stres sprejema „predmet“ v spoznanjskem procesu in torej „objektivnost“ v znanstvenem pomenu (ali kakšnem drugem, če obstoji), „resničnost“ Boga (v kolikor bi bila ta resničnost res taka, toda kako jo zaznati?) pa samo kot vsebino našega religioznega izkustva, ki bi seveda izključevalo (kakršenkoli?) spoznanjski proces.

4. Stres trdi, da ni mogoče priti do božjega bivanja z nekim spoznanjskim procesom. Morda je važen zaimek „nekim“, ker bi to pomenilo morda, da bi bil kak spoznanjski proces, ki bi to dopuščal. Če ne bi bilo tako: a) Ali ne vključuje vsak odnos poedinca do drugih, do drugega in do samega sebe – tudi če bi bilo zgolj podzavestno delovanje „navzven“ – neke vrste spoznanjski proces? Izraz „spoznanjski proces“ ima silo obsežen pomen! b) Tudi če bi bila nadnaravna vera le po oznanilu, nikakor ne bi bila mogoča brez neke vrste spoznanjskega procesa, po katerem bi človek sprejel oznanilo. c) Tudi tim. osnovna vera (po kateri npr. sprejemamo kot stvarno resnično to, kar zaznamo po čutih), ni mogoča brez nekega „spoznanjskega procesa“. Razen če bi hoteli ta proces omejiti na izključno razumsko delovanje. A potem bi šlo za tako razumsko delovanje, ki bi pristajalo Descartesovi „misleči podstati“, ne pa razumu kot ga pojmuje tako sodobno znanstveno gledanje kot npr. aristotelsko-tomistična filozofija.

## 12. Vera zgolj odločitev?

„Polet željá v goreči objem (...)  
buđi zavest  
globokotajnega sorodstva“ (Rode, 85).

Stres pravi, da, če Bog je, se je treba zanj odločiti. Kako pa vemo, da je? Kako se znajdemo pred tem, da se moramo odlo-

čiti? Ali je res za religiozno vero v njeni „najnižji dognanosti“ potrebna odločitev, – kakorkoli bi že izraz pomenil?

Mogoče – tako se mi zdi – bi bila odločitev potrebna, če bi se božje bivanje človeku nekako „vsililo“; če bi božje bivanje človeka tako pogojilo kot npr. vidne reči zdravo oko ali glasovi zdravo uho. Mar ima človek nek poseben „čut“ (za spoznanje brez spoznanjskega procesa) za božje bivanje? Če bi ga imel, ali bi smeli govoriti o odločitvi?

Tudi če bi bilo resnično tako v najgloblji človeški stvarnosti (svetopisemsko „srce“ ali Avguštinov „Inquietum est cor nostrum...“ ali „neskončna želja“ mnogih sodobnih), ali bi ne bil to, namesto „spoznanjskega“ oz. „razumskega“ ontologizma, „izkustveni ontologizem“? In v takem primeru bi bila kljub temu potrebna neka mera zavesti (precejšnja!) pa neka mera svobode (nemajhna!) brez katerih (kakršnakoli) vera ne bi bila človeški dej. Naj že gre za jamskega človeka ali sodobnega razumnika; naj gre za animista, teista ali ateista, ki sprejema le rastočo v-red-usmerjenost-vesoljstva, – odločitev za Boga, ki bi potemtakem bila predvsem zadeva človekove volje (kar je precej res!), ne more izključiti vsaj neke zavesti in torej delovanja razuma.

Mogoče bi kdo ugovarjal, češ da gre tu za „zastarelo“ gledanje tistih, ki (preveč) razlikujejo med duhom in telesom (a to razlikovanje je metafizično!), med razumom in voljo (a še sodobna psihologija razlikuje med obema delovanji!), med osebkom in predmetom v spoznanju, med zavestjo in podzavestjo. Toda prav ta izključitev spoznanjskega procesa v odločitvi za božje bivanje poudarja in *pretirava razliko med spoznanjem in odločitvijo, med spoznanjem in izkustvom.*

Recimo, da bi bila stvarna razlika med vsem navedenem. Toda kako bi človek kot tak – še bolj, če gre za „zrelega“ človeka, razumnika ali filozofa – mogel priznati religiozno izkustvo, če ga bi do neke mere znanstveno ne „preveril“ (da je; da je do neke mere splošno; da je pristno; da ni svojsko samo nekaterim razvojnim stopnjam človeštva ali človečnostnemu razvoju posameznika...), in bi ga potem na tej podlagi utemeljil s filozofiji lastnimi dokazi (najsibodi kakršnekoli zvrsti glede na filozofske struje ali na stališče posameznega filozofa).

Seveda, če priznamo religioznost človeka na sploh kot znanstveno zadostno dokazano, potem je nujno, da se na nek način to dejstvo javlja v poedincih. Kar bi se dogajalo po religioznem izkustvu (ali po drugih izkustvih, ki bi ga v posameznikih nekako „nadomeščali“). Toda: ali religiozno izkustvo (in religiozna vera) nujno zahtevata zavestno odločitev za Boga? Naravna religiozna vera, pa tudi „ljudska“ nadnaravna vernost, je v poedincu (pre)pogosto proizvod okolja: družinskega, družbenega (bodisi skupin, v katerih se udejevuje, bodisi družbeno-občilnih sredstev, katerim navadno slepo sledi). Kar poedinec dobi od takšnega okolja, je nekaj splošnih verjetij-gledanj in nekaj

skupnih ravnanj-delovanj-dejanj, v katerih navadno ne sodi in se ne odloča, ampak jih doživlja kot del vsega tim. procesa socializacije (ki je skoro istoveten kulturizaciji).

V odločitvi za Boga je torej mogoče govoriti o dveh zelo različnih pomenih: 1. skoro nezavestno sprejetje v pretežno družbeno pogojenih osebnostih; 2. zavestna in svobodna odločitev v tistih, ki religijsko izkustvo prepoznajo kot tako in se po njem odločijo in odločajo ter se po novih doživetjih tega izkustva v njem potrjujejo (ali ne).

### 13. Samo „religiozno izkustvo“?

„A kaj naj občuti ubožec,  
ki je padel skozi rešeto  
verovanja“ (Rode, 55).

Skušam razumevati, kot da dr. Stres izključuje le spoznanjski proces, ki bi bil nujnostna verižna povezava vzrokov-posledic. Dandanes nihče več ne zagovarja takšnega pretiranega gledanja, niti v znanosti niti v filozofiji; in v filozofiji gotovo ne v pomenu fizične vzročnosti. Že sem omenil, da, če filozofiji priznava kakšno vrsto vzročnosti (v zvezi z božjim bivanjem) – bodisi tvorno bodisi smotrno – ta vzročnost more temeljiti le na pripodobnosti in naliki bitja.

Pravim: če priznava kakšno vzročnost. Kdor prizna le religiozno izkustvo kot vir (temelj, osnovo, začetek, možnost...?) za religiozno vero, ali s tem tiho (tacite) in vključno (implicite) ne trdi, da je religiozno izkustvo „vzrok“ za religiozno vero? (Razen, če bi morda naravnost istil religiozno izkustvo z religiozno vero.)

Toda odkod religiozno izkustvo? Ali z drugo besedo: kaj je vzrok, počelo, vir religioznega izkustva? In še: kako se to religiozno izkustvo „javlja“, kako ga človek „prepozna“ ali „doživi“ kot takega?

Ali zagovorniki religiozne vere kot zgolj izkustva pojmujejo religiozno izkustvo v ontološkem (filozofsko-antropološkem) oz. metafizičnem smislu, ali v ontičnem? Vse kaže, da govorijo v ontičnem smislu. Ali mar s tem trdijo, da je vzrok, počelo, vir religioznega izkustva nekaj psihološkega ali družbeno-kulturnega? Kam bi nas pa to vodilo?

Recimo, da zastopniki religiozne vere (kot istovetne z religioznim izkustvom ali kot njegovem nenujnem nasledku) skušajo iskati „izvor“ tega izkustva v neki splošni težnji, v nekem notranjem teženju, v neki neskončni želji ali pa v neki neizrazni smotrnosti vsega človeštva in vesoljstva. Spet sprašujem: ali gre za psihološko ali za družbeno-kulturno „izvornost“, če ne celo za fizično (primer tistih, ki niso verni pa sprejemajo nek vesolj-

ski projekt)? Ali je potem takšno „izvornost“ treba pojmovati ontično?

Prvo vprašanje, ki se tu poraja, je potem tole: Kdo naj se ukvarja z religioznim izkustvom (in celo religiozno vero): samo znanost(i) ali pa tudi filozofija? in če tudi filozofija, ali samo analitična ali pa tudi struje, ki so še (?) metafizične?

Religiozno izkustvo in (ali?) religiozna vera nikogar ne bosta privedli do odločitve za Boga ne kot „Resničnosti“ in še manj kot osebnega Boga, če bi v tem izkustvu izključevali vsak spoznanjski proces ali celo vsako umsko delovanje.

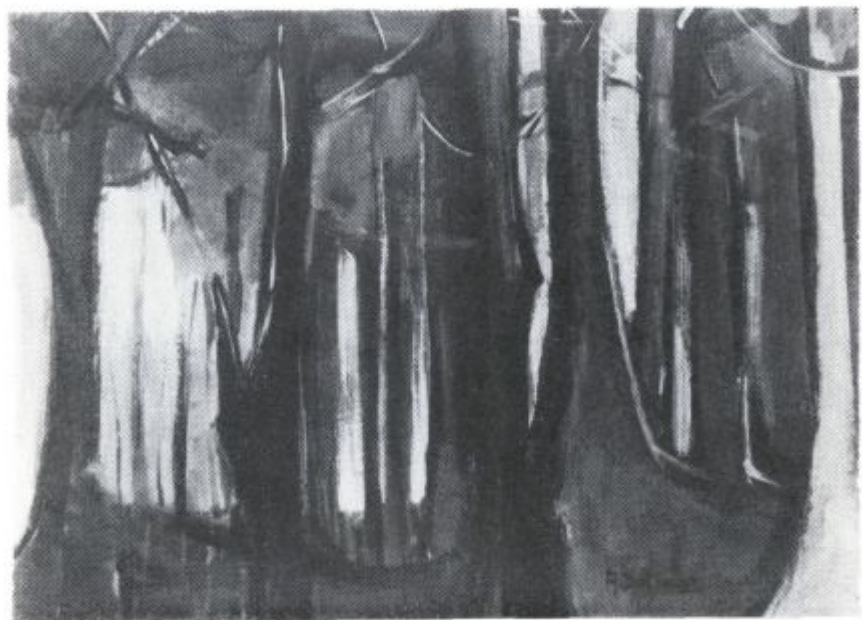
Po vsem povedanem, kljub ugovorom in pomislekom, ni tako nesmiselno spraševanje po prispodobnosti in naliki bitja. Gotovo manj kakor govoriti o „golem“ religioznem izkustvu, ki, četudi bi bilo lastno vsem, ne bi vseh vodilo do „odločitve“ za religiozno vero in bi potemtakem takšna vera bila ali „človeška zrelost“ ali „posebna nadarjenost“, z drugo besedo: milost. Toda kaj bi to zadnje pomenilo v filozofskem smislu? Skorajda bi rekel: nesmisel.

Čudno se mi zdi, da misleci, ki živijo v kulturnem (ali vsaj političnem) območju marksizma, ohranjajo tako mehanicistično gledanje na epistemološki problem vzročnosti. Sodobni znanstveniki ne iščejo utemeljitev za svoje izjave na povezavi vzrokov-učinkov, vsaj ne v smislu tvornega vzroka. Znanstveno gledanje se je popolnoma spremenilo, kot da bi šlo za neke vrste prekucijo (revolucijo), v kateri znanost privzame nov vzorec (paradigmo, model), če uporabimo izraz R. Kuhna.

Mehanicizem 19. in prve polovice 20. stoletja je skušal reducirati vse na fizične pojave (fizikalizem), poudarjal je analizo in vztrajal na determinizmu. Sodobni sistemizem govori o zmerom večji zapletenosti (kompleksifikaciji) in razširjenosti (ekspanzionizmu) vesoljstva, poudarja sintezo in vztraja na indeterminizmu (relativizmu) z dvema značilnostmi: *samoopravnost (feed-back)* in *samsebi-enakostnost (homeostaza)*. Čemu ne bi smeli tega uporabljati v filozofiji, „servata servanda“? Že pred leti je P. Chauchard pravilno trdil, da sodobna znanost (in tudi marksizem, v kolikor je v njem znanstvenega) nudi neprimerno več možnosti za razumsko (seveda filozofsko) sprejetje božjega bivanja (ali vsaj nekega vesoljskega načrta-zamislj, ki je pravzaprav bistven tako marksizmu kot predvsem razodetim nadnaravnim verstvom), kakor pa deterministično stališče o nespremenljivih vzrokih-učinkih. Le da je treba malo dlje od zgolj znanstvene zamislj! Seveda še toliko bolj od laži-znanstvene.



Južna pokrajina (akriliko)



**Divje rože (olje)**



## 14. Iskanje ravnovesja?

„Zakaj se mi visokoleteča  
misel – nehote  
sprevrča  
v navadno govorjenje?“ (Rode, 103.)

Poročilu o Dragi 86 je *dr. Brumen* dodal svoja razmišljanja, ki bi jih lahko označili z naslovom tega poglavja. Zaradi povezanosti s tem, o čemer pišem, bi rad navedel nekaj Brumnovih misli. Nekaterim si bom drznil dostaviti nekaj pripomb.

1. V veri ni hipotez (podmen), ki so zadeva znanosti.

Res kaže, da v veri so le teze (trditve). S tem pa ni rečeno, da te trditve niso za znanost možnost za kakšne hipoteze, včasih zelo plodovite. Zgodovina znanosti je polna takih primerov medsebojnega vplivanja. Omenim samo dva, ko se je to zgodilo od vere na znanost, čeprav je mnogo obratnih slučajev. *N. Cusanus*, ki je razmišljal o božjem bistvu, je svojčas menil, da je Bog kakor krog z neskončnim polmerom (rádijem), kar bi pomenilo, da ne bi bilo mogoče določiti središče tega kroga, in na tej podlagi je (napačno) zaključil, da potemtakem zemlja ni nujno središče vesoljstva; to je vzpodbudilo *N. Kopernika*, da si je upal objaviti svoje delo. *Leibniz* je v pismu kitajskemu cesarju, katerega je hotel spreobrniti h krščanstvu, govoril o Bogu, ki je Eden, ki iz Nič tvori Mnogotero; ta *Leibnizova* uporaba novoplatonskega mišljenja je bil neiskan začetek binarnega sistema v matematiki, ki je danes tolikšne važnosti predvsem v informatiki.

2. Začetna vera je celostno in središčno doživljanje oz. izkustvo. Iz nje rastejo vse naše poznejše življenjske dejavnosti.

3. Je razlika med religiozno vero (ki je svojevrstno dojemanje in doživljanje religiozne resnice) in teologijo.

4. Tudi v religiozni veri je nujno govoriti o nekem spoznanju stvarnega. „Spoznanje nam pomeni neko na svojem področju, po svoje utemeljeno dojetje stvarnega“.

5. Osnovna vera se lahko razvije v svetovni (življenjski) nazor, ta pa se kaj lahko sprevrže v ideologijo.

Opazamo, da se je prvo pogosto zgodilo. Glede na odvisnost od pretežnega poudarka na enem ali drugem območju, vidimo v hebrejski Bibliji in indijskih Vedah bolj religiozno gledanje, pri Grkih bolj estetsko-poetično, pri Konfuciju in Budi bolj etično.

6. Celosten in središčen značaj je najbolj viden v religiozni veri, zato jo je tako težko ločiti od osnovne vere. Zaradi tega je tudi pojem religioznega izkustva zelo širok; po prof. Prijateljju bi bil vsako dojemanje in priznavanje „vesoljskega projekta, ki je produkt vesoljske zavesti“.

Govorjenje o projektu (načrtu-zamisli) ali vesoljski zavesti je po eni strani zelo določilno in odločilno, po drugi pa hudo nenatančno. Če izraza umevamo v prvem pomenu, nas vodita (skoro?) do osebnega Boga; če v drugem, sta lahko samo hiperbolično označevanje znanstvenikov, ki „vérujejo“ v neko zmerom večjo imanentno v-red-usmerjenost, (čeprav bi mnogi zahtevali, da bi rekli: „verjamejo“).

7. Religiozna vera je načelno dostopna vsakemu človeku. Čeprav prof. Prijatelj pravi, da so nekateri bolj religiozno nadarjeni, dr. Brumen trdi, da je religiozna nadarjenost v neki meri v vsakem človeku, „ki ni religiozno povsem slep in neobčutljiv“. Ali s tem dr. Brumen trdi, da je pomanjkanje religiozne vere v posamezniku ravno to: neka pomanjkljivost (defekt), seveda ontična ne pa moralna?

Zakaj potem po drugi strani pravi, da je religiozna vera ena od avtonomnih oblik človeškega ravnanja in zadržanja pred stvarstvom? Ali so res nrvnost, znanstvena zavzetost, estetsko izkustvo – avtonomna območja? Dr. Brumen sam trdi, da „nrvnost temelji na neki religioznosti“, kar še bolj poudarja v zvezi s krščansko vero in nrvnostjo. Kaj pa, če človek prepričano trdi, da ni religiozno veren, pa je vendar morda celo zelo moralen? Če velja, da nrvnost temelji (objektivno) na religioznosti (čeprav v najširšem pomenu besede), potem bi nrvnost v človeku, ki je res nrvan (to se pravi, nekako absoluten v svojih odločitvah), verjetno bila (subjektivno) nepripoznan religioznost.

To potrjuje tudi dr. Brumen, ko pripisuje celosten in središčni značaj, ki je lasten osnovni in religiozni veri, tudi nrvnosti, ker prav ta značaj daje nrvnosti tudi značaj obvezanosti.

8. Zelo pomembni se mi zdijo dr. Brumnovi zapisi o razmerju med religioznim izkustvom, znanostmi in teologijo.

Kljub vsemu povedanemu, imam dvoje pomislekov glede nekaterih trditvev dr. Brumna.

1. „Védenje sestavljajo povédi ali izjave (...), ko smo jih še znanstveno preverjali ter jih imamo za gotovo resnične.“

Izraz „imamo za gotovo resnične“ sicer omiljuje apodiktičnost gornje trditve. Ponavljam pa, da sodobna znanost svojih povédi (izrekov, izjav) nima za „gotovo resnične“. Že to, da dr. Brumen pravi, da včasih mora znanost „prvo védenje“ popraviti ali spremeniti, kaže, da izraza „znanstvena gotovost“ ali „znanstvena resnica“ nista najbolj natančna. Znanstvena gotovost je kvečjemu *verjetnost (probabilitas)*, znanstvena resnica je bolj *podobnost resnici (verosimilitudo)*.

2. V religiozni veri je najprej verjetje ali osnovna vera. Religiozna vera pa „prinaša gotovost, ki osnovni veri še ne gre“. Ta gotovost ni ne iz osnovne vere ne iz znanstvene utemeljitve, marveč iz „dojetja posebne lastne razvidnosti, ki jo prinaša religiozno izkustvo“.

Morda je to res. Toda: 1) Ta gotovost, ki prihaja iz religioznega izkustva, je torej subjektivna in je zato seveda absolutna (za tistega človeka; objektivno spoznanje je relativno!). 2) Ta gotovost torej ne more biti vera z védenjem, o kateri govori prof. Prijatelj. Religiozno nadarjeni ima lahko absolutno gotovost o svojem religioznem izkustvu, a če se zaveda, da gre za „izdelek“ osebnega izkustva, če je kolikor toliko objektivni (ali človeško zrel), si ne bo upal trditi, da je njegova gotovost enaka „veri z védenjem“ v Prijateljevem pomenu.

### 15. Religiozno izkustvo in „nova metafizika“.

„Iz teka časa je nekdo otel  
za večnost  
bežne podobe, skrita čustva,  
v netvarni sij popolnosti!“ (Rode, 82)

Prepričan sem, da je za vsem tem razpravljanjem o veri, védenju in verskem izkustvu glavno vprašanje tole: Ali ne gre v bistvu za to, da velika večina pravzaprav *ne mara več govoriti o metafiziki*? Toda ali sploh moremo mimo nje?

Pred kratkim je v svojem eseju o „zadnjem“ Merleau-Pontyju S. Strasser trdil, da je Merleau-Ponty spremenil svoje mišljenje. Na kratko bi njegove trditve bile naslednje: Razlaga (hermenevtika) otipljivih reči, slisljivih besedi, vidnih zapisov pomaga, da odkrijemo, kako so po eni strani te reči, besede in zapisi izraz neke *notranjosti*; po drugi strani pa notranji „télös“ teh reči, besedi, zapisov pomeni neko zunanost, koncem koncev *transcendentalno (radikalno) zunanost*“ – Boga. Metafizika v človeku predpostavlja „notranjost“, ta pa je „občutljiva“ za zahteve radikalne zunanosti.

E. Lévinas govori o tem, da metafizika prehaja v novo dobo. Zelo prepričljivo je njegovo dokazovanje o tem, da se transcendenca javlja samo v obliki „neskončne želje“. S čimer pa ni rečeno, da bi ne smeli – in morali! – poskušati, da obstoj in veljavnost, upravičenost te želje tudi filozofsko dokažemo. Tudi če bi ta nova metafizika utemeljila trditve, da je pristop do božjega bivanja po religioznem izkustvu – kar se mi zdi pravilno –, to nikakor ne sme zanemarjati poskusov razmišljanja in razumskega dokazovanja. Če bi tega ne sprejeli, v čem bi bilo naše stališče različno od Kantovega, po katerem bi bil človek nekako obsojen na to, da si zastavlja metafizična vprašanja (metaphysica ut dispositio naturalis), na katera pa nikoli ne bo mogel dati odgovora z razumom (čistim), ampak le s „pametjo“ (praktični razum)? Ta pamet je dejansko „volja“, ta pa sama o sebi ne bo mogla nikoli vedeti, če je „dobra“ ali „zla“, če je izvolila „resničnost“ ali „utvaro“.

Če bi v religioznem izkustvu popolnoma izključili vsak spoznanjski proces in predvsem vprašanje pa dokazovanje o veljavnosti

in pristnosti religioznega izkustva, potem bi bila religiozna vera nujno omejena na nespoznanjsko in celo nerazumsko območje. Vera bi bila le zadeva „verskih nadarjencev“; toda ali ne bi marsikdo rekel, da so le „versko udarjeni“? Morda bi „živa“ vera koga „pritegnila“, ne pa prepričala; toda ali bi tak veren človek res bil priča za svojo vero kot *popoln človek*?

Bržkone nikoli nihče ne bo imel religiozne vere po védenju. Če pa ima vero, se ne more odpovedati temu, da bi si prizadeval za to, da bi bila njegova vera čimbolj skladna z njegovim védenjem. „*Fides quaerens intellectum*“ velja še bolj kakor „*Homo, animal religiosum*“.

Doživeti skrajno izkustvo o tem, da je v človeku nekaj globljega; da je v vesoljstvu neka zamisel, ki se razodeva po zmerom večji usmerjenosti v nek red, s čimer vse stvarstvo dobiva svoj končni smisel; priznati veljavnost pa pristnost takšnega izkustva; – vse to vodi (nujno?) k pojmu prozornosti, ki vključuje zgoščenost in preobsežnost. In vsi ti pojmi ne morejo dobiti nobene razlage-potrčila, ne da bi upoštevali in priznavali prisposodbnost, naliko (in celo zakramentalnost).

Tudi *religiozno izkustvo* ni nič drugega kot *človeško izkustvo*. Čeprav bi v njem doživel vso globino človeškega bivanja in bistva, čeprav bi v njem doumel svoj končni smisel – nikdar ne bo to izkustvo drugačno kot izkustvo Svetega. To se pravi: zmerom bo na našem bregu, ne v onstranstvu niti onstranstva; z našimi zmoglostmi, ne z božjimi; zmerom bo človeško izkustvo, ne božje niti božjega.

Tako kot razumski dokazi za božje bivanje morejo spremeniti Boga v predmet spoznanja namesto voditi k živi Resničnosti, se tudi religiozno izkustvo lahko spremeni v zgolj psihološko doživetje in zmaliči doživetje „božjega“ v utvaro.

## Z a k l j u č k i ?

„Ni redek bil poet,  
ki tožil je nad revščino  
ki tožil je nad revščino  
besed –  
ob siju sonca kot resnice večne!“ (Rode, 101)

1. Osnovna vera je začetek in pogoj vseh naših odnosov do sebe, do drugih in do drugega. In to ne le v spoznanjskem procesu, ki se prične po naših čutih, ampak tudi po naši dejavnosti navzven, zakaj tudi naravna osnovna vera „premika gore“.

2. Vera torej ne izključuje védenja, še manj zunanje dejavnosti.

3. Tudi religiozna vera ne izključuje védenja (bolj ali manj dognanega), niti ne zunanje dejavnosti.

4. Védenje, ki je v skladu z religiozno vero, je filozofsko (v

najosnovnejši ali strokovni obliki); filozofija se pri tem *more* opirati na znanstvene ugotovitve, vsekakor pa jih *mora* upoštevati.

5. Filozofsko védenje ima dvoje pristopov:

a) *Razčlenitev človeške razumnosti.*

Človeška razumnost ne izključuje spraševanja po (zadnjih, transcendentnih) vzrokih niti ne sklepanja in sklepčnosti, ki bi vodila do takih vzrokov, najsižebo tvornega ali – predvsem sočasno zelo upoštevane – smotrnega vzroka.

To sklepanje temelji najprej na prisposodnosti (simboličnosti), ki je človeku svojska in celo bistvena. To simboličnost moremo utemeljevati na platonski ontologiji (v kolikor ne zahteva dveh svetov) ali pa na sodobni fenomenološki analizi simboličnosti in človeka kot takega, ki je „bitje, ki simbolizira“.

Prisposodnost ima zadnjo podlago v naličnosti (analogičnosti), ki je prav tako svojska človeški razumnosti in „nekako v skladu s fizičnim svetom“. Potemtakem ni nerazumsko, če sprejmemo pojem bitja in potem v njem nahajamo analogične razlike, končno pa na podlagi tim. prvih načel nekako dialektično pridemo do samostatnega bitja – Boga.

Seveda je *končna podlaga* vsemu temu ne le „vera“ v človeško razumnost pa urejenost (oz. v-red-usmerjenost) vesoljstva, ampak tudi preverjeno védenje o tem, – v kolikor je to mogoče oz. v kolikor se razumsko zdi zadostno dokazano.

b) *Razčlenitev človeškega izkustva.*

1) Osnovna vera je nekaj neizogibnega.

2) Splošno dejstvo religioznega izkustva, kaže, je pod znanstvenim vidikom zadostno dokazano, čeprav to izkustvo ni vedno zavestno in se lahko „zakriva“ v etičnosti, estetičnosti, političnosti (volja do oblasti), ideologijah (znanstvenostnih, tehnokratskih), praznoverjih (parapsihologizem, astrologija itd.) ali v sodobnih malikih (zvezde v kinu, nogometu, glasbenih ansamblih, itd.).

3) V kolikor so različna izražanja „verskega dejstva“ pristna (živa vera, trdna vera in podobne), to se pravi, normalna, nebolesta (amorbozna), vodijo k vprašanju, odkod religiozna vera in izkustvo v poedincu.

Nedvomno je, da smemo in moremo razlikovati med človeškimi osebnostmi, ki so ali bolj religiozne ali bolj socialne ali bolj etične. Tudi ljudje z religiozno vero so pod psihološkim vidikom lahko pretežno religiozni, sociološki ali etični; in to predvsem glede na nagibe, ki jih vodijo v njihovem delovanju. (Če ne kradem, ne ubijam, ne nečistujem, ker se bojim, da bi ne prišel v nebesa ali bi zaslužil pekel, sem bolj religiozen; če mislim na to, kaj bodo drugi sodili o meni, sem bolj sociološki; če pa kaj storim ali opustim samo zato, ker mi tako narekuje moja vest – tudi in predvsem če ni v skladu z mnenjem okolja ali

z božjo zapovedjo – potem sem bolj etičen.) V kolikor so vse te religiozne osebnosti pristne (če prvi dve sploh morate biti pristne), v vsaki izmed njih morem najti neke vrste utemeljitve te religiozne vere. A mislim, da se ne motim, če trdim, da bo več zahteve po veri z védenjem v tistih, ki imajo npravne nagibe: le ti bodo hoteli resnično ugotoviti pristnost svojega izkustva in iskati skladnost svojega ravnanja z njim, obenem pa bodo skušali razumeti to „skrajno izkustvo“.

4) Govoriti o religioznem izkustvu kot da bi izključevalo vsako razumsko spoznanje in dokazovanje prav o tem religioznem izkustvu, tako na splošno kot v posameznikih, je protislovno, nesmiselno in pravzaprav „nečloveško“. To se pravi, ni skladno s človekom kot takim, ki, čeprav ni le zgolj razumsko delovanje niti ne zgolj simboličen, tudi ni zgolj izkustvo in še manj golo (nespoznanjsko, nerazumsko) religiozno izkustvo.

5) Religiozno izkustvo brez razumskega delovanja (ki bi vključevalo prisposodbnost in naličnost), ne more vesti do odločitve za Boga, ki bi bil od vesoljstva ali človeka različna Resničnost, še manj pa, ki bi bil oseben Bog.

6) Nekateri sicer popolnoma „normalni“ ljudje morda nikoli nimajo religioznega izkustva, oz. vsaj ne zavesti o njem. Tukaj smo pred dilemo: Ali religiozna vera, kot „nasledek“ religioznega izkustva, je za vse, in potem je pomanjkanje religiozne vere nekaj podobnega kot pomanjkanje razumnosti (zavesti) v bebcu, otrocih, starih (česar si marsikdo ne bo upal zagovarjati)? Ali pa religiozna vera ni za vse, in potem v religioznem izkustvu ne gre za „dokaze“ ali „odločitve“ pa tudi ne za „krivdo“ ali „zaslugo“; nekateri bi bili pač religiozni, drugi etični, tretji estetski, četrti ekonomski itd. Toda kdor bi zagovarjal tako stališče, bi ne priznaval splošnega dejstva religioznega izkustva, kljub temu da bi njegove značilnosti verjetno mogel prepoznati v pretežno etično ali estetsko „nadarjenih“.

7. Če religiozno vero pojmuje kot človekov odnos do zadnjega temelja njegovega „bitja in žitja“, v katerem se človek doživi in zasluži kot „nekaj več“, – kot skrajno izkustvo, da ima veselje in človek v njem nek smisel, – potem je to mogoče samo, ker človek „sprevidi“, „uvidi“ *prosojnost vesoljstva in samega sebe v njem*, in ker to prosojnost „doživi“ *kot zgoščenost neskončnosti v stvarih z njihovim prostorom in časom*. V tem *skritem bogastvu vsega omejenega nahaja zadnji razlog tega „Bog-astva“* – čeprav bi mu ne našel imena („Neznanemu bogu“, na Aeropagu) in bi zanj zmerom bil – samo? – Skrivnost.

## SKRATKA:

Ni religiozne vere brez religioznega izkustva. Religiozna vera mora biti tudi razumsko delovanje, če hoče priti do odločitve za „resničnega“ Boga. Čim bolj razumsko je to delovanje, tem bolj gre za vero z védenjem in tem bolj popoln je pojem o Bogu.



A kdor „uvidi“ prozornost stvarstva in se sprašuje po smislu svojega obstoja in obstoja vesolja – čeprav komaj zavestno, čeravno hote ali nehoče nekako zakrito (kamufilirano) –, je že na poti k religiozni veri. Že išče Boga – lahko bi rekli, da ga je že našel –, a našel ga nikoli ne bo v svoji človeški biti! „Iščite Boga na vseh svojih potih“, pravi že starozavežno sveto pismo. In če kdo misli, da je našel Boga z razumskimi dokazi ali v religioznem izkustvu, je bolje, da ga takoj „izgubi“ ali „pozabi“ (M. Eckhardt), – ker je Bog zanj nehal biti Skrivnost. To se pravi: ker je Boga spremenil v malika!

Vse človeško izkustvo, ne izvzemši delovanje razuma, je varljivo. Ima prav H. U. von Balthasar, ko piše, da bo sodobni človek (ostal) veren samo, če bo prišel do pojma o „zmerom-večjem-Bogu“.

Prav isto velja za religiozno izkustvo: moralo bo biti zmerom bolj globoko, iti vedno dlje in dlje: tudi zadnje in najgloblje „skrajno izkustvo“ ne bo nikoli zadostno.

„Boga ni nikoli nihče videl.“ Kristjan ga vidi v Jezusu iz Nazareta (Kdor vidi mene, vidi Očeta) in mu služi v bližnjih (Kar ste storili kateremu od teh najmanjših bratov, ste meni storili). Vsi ga moremo doživeti v prosojnosti stvarstva in se mu dejavno pridružiti v smotrni razvojnosti vesoljstva.

„O, hvala za posodo prosojno,  
za mikrokozmos iz ila,  
hvala za čut prostora in časa;  
hvala za zmes snovi  
v čudovitem povzetku, (...)  
čudež je, da živim,  
živim in ljubim  
ta sveti pristan večne misli“ (Rode, 14).

— — —

OPOMBA: Poudarjam, da je vse to razmišljanje (vsaj po namenu) filozofsko in ima samo takšno vrednost, čeravno se omeinja znanost in se primerja z njo, in četudi vsebuje dobršen del katoliškega filozofskega ali celo teološkega gledanja. Seveda ni mogoče, na primer, s katoliškega vidika dejansko ločiti nadnaravno od naravnega, religiozno izkustvo od nadnaravne milosti, in podobno. Toda filozofija ne more govoriti o „nadaravnem“ božjem bivanju v človeku, bodisi po zakramentih ali brez njih (npr. po Zakramentu, ki je Kristus ali Cerkev). Toda tudi te prek-filozofske teme (oz., če želite, stvarnosti), dobivajo nekakšno predhodno razlago v tem razmišljanju o prozornosti, zgoščenosti in preobsežnosti. Pretirano zedinjenje (tembolj izenačenje ali istenje) naravne in nadnaravne božje prisotnosti je po mojem prav tako nevarno kot istiti religiozno izkustvo „božjega“ z Bogom: oboje vodi lahko v zakrit monizem; pretirano razlikovanje pa zavaja v nesprejemljiv dualizem. Seveda ne smemo pozabiti, da je za katoliško teologijo nadnaravno do

naravnega kot pritika (accidens) do podstati (substantia), kar bi pomenilo, da bi smeli nadnaravno božjo pričujočnost razlagati kot še večjo „žgoščenost“ (intenzivnost?). Ali bi zaradi tega mogli trditi, da je stvarnost bolj prozorna? ali da je ver- ni človek bolj prozoren? ali da je Kristus najbolj prozoren? „Pomen najvišji / brez besed nam sveti / v siju Skrivnosti“ (Rode, 101).

13. decembra 1987.

## KULTURA IN PROSVETA, TO NAŠA BO OSVETA?

Leta 1918 je imel vstop Slovencev v Kraljevino SHS vsaj nekaj smisla. Leta 1945 pa ni to imelo nobenega smisla. Danes pa je ta smisel že negativen. Negativen smisel pa seveda pomeni, da je iz vstopa nastal izstop. Prva politična naloga Slovencev je torej čimprej zapustiti Jugoslavijo, ker ta Jugoslavija danes Slovence duši in davi, da ne morejo zaživeti kot narod, najsibo to kulturno, gospodarsko ali pa politično. Istočasno se Slovenci duše in davijo tudi zaradi izredno visoke gospodarske tlake, ki jim jo nalaga današnja centralizirana Jugoslavija. Povrhu vsega tega pa nimajo Slovenci skoraj nobene besede pri odločanju o gospodarstvu in politiki, posebno v zunanji. Slovenske interese na Koroškem, na Primorskem in v Porabju Beograd dosledno ignorira, včasih jim pa kar naravnost nasprotuje. Seveda ne moremo pričakovati, da bodo tujci branili naše narodne interese ne glede na njihovo bistvenost. Tujci bodo pač najprej in predvsem branili svoje interese kar je tudi pričakovati.

Tradicionalni argumenti o naši „premajhnosti“ in o naši „nezmožnosti“ samostojne in neodvisne eksistence se še vedno ponavljajo v večji ali manjši meri, toda prišel je čas, da te argumente dodobra premislimo in pretresemo in se prepričamo o njihovi (ne)veljavnosti.

Začnimo pri vprašanju majhnosti. Slovencev je nekaj manj kot dva milijona. Koliko je članic, držav, zastopanih v Združenih narodih, ki imajo prav toliko ali pa še manj prebivalcev?

Statistika nam pove, da je bilo v letu 1985 skupno kar 159 članic, držav, in da jih je bilo skoraj eno petino, ki so imele število prebivalstva manjše kot ga pa ima Slovenija. Torej s stališča števila prebivalstva ima Slovenija prav iste izgled kot pa kar 29 drugih članic ZN. V Evropi sami bi bila Slovenija pred Islandijo, Luksemburgom in Malto. Islandija ima okoli 200.000 prebivalcev, Malta in Luksemburg pa vsaka po 400.000. Torej bi imeli samo v Evropi kar tri države, ki bi bile za nami po številu prebivalstva.

Gledano s stališča zemeljske površine pa obsega Slovenija 20.251 km<sup>2</sup>. V tem jo sicer Islandija prekaša, vendar pa je večina zemlje v Islandiji malo uporabne ali pa sploh neuporabne. Malta in

Luksemburg sta pa daleč za Slovenijo v tem oziru. Torej bi nikakor ne bili zadnji.

V Evropi je seveda še nekaj manjših kneževin, ki so pa več ali manj protektorati svojih večjih sosedov.

Po površini je Slovenija nekaj manjša kot Albanija, po prebivalstvu pa ima Albanija okoli tri milijone ljudi, toda od teh okoli pol milijona grške manjšine.

Če se za trenutek omejimo samo na prebivalstvo in zemeljsko površino, potem bi lahko smatrali, da bi bila Slovenija v približno isti kategoriji kot je Albanija. Seveda pa se ne smemo omejiti samo na ta dva dejavnika. Obstojta še cela vrsta drugih dejavnikov kot gospodarstvo, kultura, celo zgodovinski faktorji, od katerih pa ima vsak drugačen razvoj v različnih državah; v primeru Slovenije in Albanije so pa razlike v razvoju bistvene.

### Vprašanje velikosti

V današnjem svetu se vsi oziramo na velesile. Velesile zaradi svoje velikosti v sodobnem mišljenju prednjačijo z ozirom na sile tretjega ali celo drugega razreda. Vprašanje pa nastane: Ali je res, biti čimvečji, vedno tudi najbolj optimalna karakteristika v modernem svetu? Odgovor na to vprašanje ni preprost, čeprav se tak odgovor zdi na prvi pogled samoumeven. S tem vprašanjem se bavijo strokovnjaki v različnih panogah. Eden prvih mislecev o tem problemu ni bil nihče drug kot astronom Galileo Galilei. V svoji knjigi „Razgovori o dveh novih vedah“ med drugim tudi pravi:

„Iz tega, kar smo že pokazali, lahko jasno vidite, da je nemogoče večati velikost struktur do ogromnih dimenzij, najsibo v umetnosti ali pa v naravi; pravtako je nemogoče zgraditi ladje, palače ali templje gromozanskih mer na ta način, da njihova vesla, rajne, trami, vijaki in skratka vsi ostali deli držijo skupaj; niti ne more narava producirati nenavadno velika drevesa, ker bi se veje zlomile zaradi svoje lastne teže; pravtako bi tudi bilo nemogoče okrepiti okostje človeka, konj ali drugih živali tako, da bi ne popustilo v izvrševanju normalnih funkcij teh živih bitij, če bi izredno povečali njih višino; ta povišek višine bi lahko dosegli samo z uporabo tvarine, ki je trša in močnejša kot navadno, ali pa povečali obseg kosti in s tem spremenili njihovo obliko tako, da bi videz in postava teh živali postala monstruozna.“

Torej je že pred več stoletji rekel sam Galilei, da biti večji in čim večji ni vedno zaželjeno. Še več, narava sama omejuje potom svojih zakonov pretirano velikost.

Na primer, poznano je, da imamo v naravi nekaj manj kot 100 različnih vrst atomov. Normalno je največji uranov atom. Toda poznano je, da ta počasi razpada, to se pravi je radioaktiven. Tukaj imamo primer, ko je jedro atoma urana naraslo do take mere, da te komponente jedra sile ne morejo več držati skupaj

in so premagane. Če pa umetno ustvarimo jedra atomov, ki so še večja od jedra urana, vidimo, da vsa taka jedra razpadajo še hitreje kot pa jedra urana.

Do sedaj smo se omejili predvsem na fizikalne primere. Vprašanje pa je, ako obstajajo iste omejitve tudi v socialnih vedah. V tem primeru je odgovor še manj jasen kot v slučaju fizikalnih primerov, toda odgovor je isti. Da. Tudi v primeru socialnih struktur ne moremo večati le-teh v nedogled. Seveda je v tem primeru precej več spremenljivk, toda, če vse to upoštevamo, je odgovor še vedno isti. Obstajajo gornje meje.

Predvsem nas tukaj zanimajo omejitve v politično-gospodarskih strukturah. Britanski avtor E. F. Schumacher je o teh vprašanjih napisal brošuro z naslovom „Small is beautiful“ (Majhno je lepo). Pravi, da prevladuje mnenje, da mora biti država velika, če hoče biti tudi cvetoča. V prejšnjem stoletju je bila Nemčija razdeljena na vrsto manjših gospodarsko-političnih enot. Sicer je res, da je Nemčija po združitvi gospodarsko in politično napredovala, res je pa tudi, da ni bila Avstrija nič manj gospodarsko napredna, kljub temu, da je ostala izven nemškega združenja. Prav tako ne moremo reči, da bi bili kaj manj napredni, tako politično kot gospodarsko, tudi tisti Nemci, ki so ostali v sklopu švicarske države. Trditev, da moraš biti gospodarsko in politično napreden in cvetoč le, ako si velik, torej ne drži, vsaj ne za vsak primer.

Pravzaprav vidimo, da so med najbolj revnimi državami nekatere, ki so med največjimi. Med temi bi naštel Kitajsko, Indijo in celo Sovjetsko Zvezo. Na drugi strani pa so med najbolj bogatimi državami tudi take, ki jih prištevamo med najmanjše, na primer Švica kakor tudi Švedska. Velikost torej nikakor ni sorazmerna z napredkom, najsibo le-ta gospodarski ali pa politični.

Drži pa, da so največkrat vojaško najbolj mogočne tiste države, ki so med največjimi. Seveda pa tudi to pravilo ne drži stodoletno. Znano je, da se komunistična Kitajska do sedaj ni upala napasti nacionalne Kitajske na otoku Formozi kljub svoji izredni velikosti. Vojaško je enostavno prešibka, da bi si kaj takega privoščila, posebno še, ker nima primerne mornarice.

V izključno gospodarskih strukturah pa je vprašanje velikosti še bolj pereče. Tudi tukaj je dolga desetletja prevladovalo prepričanje, da morajo biti tudi podjetja čimvečja in da bodo v tem primeru tembolj napredovala. Tukaj je napredek navadno dvojno mišljen. Na eni strani podjetje napreduje, če čimveč zasluži, na drugi pa, če razvije čimveč novih produktov, torej če je inovativno.

Praksa je pa pokazala, da podjetja napredujejo tem počasneje, čim večja postajajo. Ekonomisti si tega pojava niso mogli dolgo časa razložiti, ker je bil popolnoma nasproten prevladujočemu mnenju in tolmačenju. Ščasoma pa so si začeli nabirati dovolj podatkov in so začeli razumevati tudi to zagonetko. Raztolmačili so jo takole: Ko je podjetje razmeroma majhno, prevladujejo

večje možnosti, da se posameznik s svojimi idejami relativno uveljavi brez večjih težav. Podjetnost posameznika pride bolj do veljave in posameznik čuti, da v tej strukturi več pomeni. Čimvečje pa podjetje postane, tem manj pride do izraza individualna podjetnost. V velikem podjetju delo in doprinos posameznika ne pride do pravega izraza. Velikost individualno podjetnost duši.

Med prvimi večjimi podjetji, ki so to negativno lastnost velikosti opazili, je bilo ameriško avtomobilsko podjetje General Motors, ki pa ima seveda tudi veliko mednarodnih podružnic. V iskanju rešitve tej zagonetki so prišli do zaključka, da je potrebno imeti manjše produkcijske enote, če hočejo povečati uveljavljenje posameznika. Podjetje so potem razdelili na relativno neodvisne enote, ki so imele vsaka precejšen del individualne odgovornosti. Razvoj je pokazal, da je bila rešitev pravilna. Podjetje je zopet začelo prinašati pozitivne rezultate, sicer od začetka počasneje, pozneje pa zopet hitreje.

Tudi lepo število drugih takih velikanov, med njimi IBM, General Electric ter American Telephone and Telegraph, da omenim samo nekatere, je hitro prišlo do istega zaključka. Vsa ta podjetja so temeljito rekonstruirali in jih razdelili na več skoraj neodvisnih enot.

Če sedaj projiciramo velikost takega superpodjetja naprej in dosežemo velikost državnega kapitalizma, kot ga prakticirajo v komunističnih državah, bomo kmalu uvideli vsaj nekatere vzroke nenehne gospodarske stagnacije v teh sistemih. Z drugimi besedami, v teh državah napredek sami dušijo, predvsem, ker je v nasprotju s človeškim gospodarskim zadržanjem in psihologijo.

### Aplikacija na slovenski primer

Iz gornje diskusije je razvidno, da biti prevelik ni samo nezaželeno, ampak je lahko tudi škodljivo. Toda pri slovenskem primeru je vprašanje premajhnosti in ne prevelikosti. Odgovor mora zato biti nekje pri neki optimalni velikosti. Ta optimalna velikost pa mora biti med tema dvema omejitvama.

Sicer obstaja tudi matematičen dokaz za to trditev, da ima vsaka struktura svojo gornjo optimalno mejo. Toda zaradi števila spremenljivk, ki jih je veliko, nam ta matematičen dokaz ne more dati tudi numerični odgovor. Poleg tega pa ni mogoče izbrati take spremenljivke, o kateri bi se lahko vsi strinjali. Besedni argument je zato manj precizen, toda nič manj prepričljiv. Najprej se osredotočimo na vprašanje vojaške moči. V največ primerih so velike države močnejše kot manjše. Toda vprašanje je, kaj pravzaprav vojaška sila danes pomeni? Med velesilami obstoji nekako ravnotežje, ki pa je bolj pogojeno od možnih jedrskih katastrofalnih posledic, kot pa od števila takih jedrskih bomb. Torej klasična definicija vojaške moči, ki je odvisna od števila, najsi bodo to divizije, bombe, tanki, letala ali pa letalo-

nosilke, v tem ravnotežju velesil ne drži več. Samo kratek primer temu vprašanju. Recimo, da se Poljska osamosvoji. V neodvisnosti pa razvije svoje lastno jedrsko orožje. Ako jo začne ogrožati Sovjetska Zveza, ta lahko zagrozi, da bo v tem primeru uporabila atomsko orožje. Kljub temu, da bi bila poljska jedrska sila razmeroma malo pomembna po številu, bi pa Sovjetsko Zvezo vseeno ogrožala do take mere, da bi Sovjetska Zveza tako tveganje večkrat in dobro premislila, preden bi se spustila v kako pustolovščino napram Poljski. Današnjemu človeštvu jedrsko orožje namreč požene strah v kosti.

Večina manjših držav je pa še vedno oborožena s klasičnim orožjem, torej nejedrskim, in v teh primerih se zato lahko omejimo na klasično definicijo vojaške moči. Poleg tega pa se skoraj vse države z jedrskim orožjem kolikor mogoče omejujejo na nejedrsko orožje, posebno v konfliktnih manjšega obsega in pomena. Pri primerjanju posledic s klasičnim orožjem moramo potisniti čas nazaj v drugo svetovno vojno. Nobena država ni imela jedrskega orožja že toliko razvitega, da bi ga lahko uporabila na evropskih bojiščih. Ko je Nemčija podjarmila evropske države drugo za drugo, je bilo hitro jasno, da tudi države kot Francija ali Poljska, ki se po navadnih merilih ne uvrščajo med minidržavice, so nemški armadi podlegle brez resnega odpora in se niso mogle obdržati skoraj nič dalje kot pa veliko manjše, na primer Češka ali Norveška. Tudi Jugoslavija je kapitulirala v nekaj dneh.

Slovenci pa so vstopili v Jugoslavijo z namenom, da bi se lažje branili pred pohlepnimi sovražniki na vzhodu, severu in zapadu. Toda leta 1941 je bilo takoj jasno, da ni Jugoslavija nudila Slovincem in Slovenceem skoraj nobene zaščite. Pravzaprav so ostali narodi Slovence prepustili svoji usodi brez kakršnekoli intervencije v njihovo korist. Kljub temu, da so Slovenci investirali in žrtvovali ogromne vsote v Jugoslavijo, pa je bilo jasno, da niso od teh investicij imeli nobenih obresti. Ostali narodi Jugoslavije niso intervenirali v prid Slovincem niti politično, vojaško so bili pa sami včasih še na slabšem kot Slovenci, posebno velja to za Srbijo.

Vojaško torej nimajo Slovenci od Jugoslavije nobene koristi. Z vidika politike pa morajo Slovenci vedno podrejeni svoje narodne interese jugoslovanskim, ki so pa v glavnem v rokah Srbov in so zato največkrat jugoslovanski interesi predvsem srbski interesi. V večnarodni državi kot je Jugoslavija bi to ne smelo biti, toda tako je in tako bo, dokler bomo v Jugoslaviji. Pri vprašanju premajhnosti se moramo ozreti tudi na nasproten vidik in sicer o potrebi občevanja s svojim okoljem, tako poslovnim kot političnim. E. F. Schumacher v že omenjeni knjigi „Small is beautiful“, pravi tudi sledeče:

„V človeških odnosih obstoji potreba vsaj za dve stvari istočasno, ki na prvi videz druga drugo izključujeta, in izgleda, da sta nezdružljivi. Vedno potrebujemo prostost in red. Potrebujemo

prostost veliko majhnih avtonomnih enot in istočasno urejeno enotnost in vskladitev na velikopoteznih, mogoče svetovnih dimenzijah. Kadar je potrebno hitro ukrepanje, je jasno, da potrebujemo razmeroma majhne enote, ker je ukrepanje na hitro zelo individualnega ali osebnega značaja; pravtako pa ne more posameznik občevati z več kot le z zelo omejenim številom ljudi v danem času. In nato nadaljuje: „Povdariti hočem dvojnost človeških potreb z czirom na velikost. Edinstvenega odgovora ni. Človek za svoje namene potrebuje več raznolikih struktur, tako velikih kot majhnih, nekatere izključujoče in druge vsestranske. Toda ljudem je težko sprejemati dve dozdevno nasprotni potrebi istočasno. Vedno težijo v smeri dokončne rešitve, kakor da bi v dejanskem življenju sploh obstajala dokončna rešitev poleg smrti. V konstruktivnem delu je glavna naloga vedno nadomestitev nekega ravnotežja. Dandanes trpimo od skoro univerzalnega malikovanja velikanskosti. Potrebno je torej vztrajati z vrlinami majhnosti – kjer je to primerno“.

Z drugimi besedami nam Schumacher torej pove, da točnega odgovora na vprašanje, kaj je premajhno in kaj je preveliko, ni, ter da lahko odgovor zavisi od naloge, ki jo hočemo rešiti. V primeru Slovenije je torej argument o „premajhnosti“ brez edinstvenega odgovora. Skupno število prebivalstva Islandije je manjše kot pa število prebivalcev današnje Ljubljane. Ali je zato Islandija premajhna? Specifičnega odgovora ni. Kakor v večini drugih primerov, je odgovor preprosto, da je v nekaterih ozirih premajhna, v drugih pa lahko celo prevelika. Ne glede na odgovor pa vemo, da vsak šolarček ve, da Islandija obstaja in da se njeno glavno mesto imenuje Rejkjavik. Večina ljudi tudi ve, da je ta država otok v severnem Atlantiku. V severnoatlantski zvezi pa ima tudi izredno vojaško pomembnost, ker zapira Sovjetom prosto pot v Atlantski ocean iz od njenih severnih pristanišč.

Koliko pa je šolarčkov, ki vedo za Slovenijo, za Ljubljano, za slovenski jezik in slovensko kulturo? Bore malo. Največkrat nas zamenjujejo s Slovaki in nas vprašujejo, če smo na Čehoslovaškem? Če bi že drugih vzrokov ne bilo za izstop Slovenije iz Jugoslavije, jih vidimo prav tu kar lepo število. Dandanes gredo slovenski jezik in druge kulturne posebnosti Slovencev nekaterim jugoslovanskim nestrpnem že tako na živce, da kar javno predlagajo, naj bi se slovenski jezik enostavno odpravil: nadomestili bi ga pa s srbo-hrvaščino, ki bi ji rekli jugoslovaniščina. Jasno je, seveda, da je to v očeh Slovencev nesramna predrznost, obenem pa tudi pove, kam bomo prišli, če bomo ostali še v jugoslovanski skupnosti.

V razmišljanju o sorodnem primeru Schumacher tudi govori o odnosu med Dansko in sosednjo Nemčijo. Leta 1864 je prišlo do vprašanja, ali naj se Danska združi z Nemčijo ali naj pa ostane neodvisna in avtonomna. Končno je Bismarck priključil le neznaten del Danske Nemčiji. Velika večina ostalega danskega



ozemlja in prebivalstva pa je ostala samostojna in avtonomna. Če bi se Danci v celoti priključili Nemčiji, bi bili danes narodnostna manjšina med Nemci. V svrhu ohranitve svojega jezika bi bili prisiljeni v dvojezičnost; uradni jezik pa bi bil jasno nemški. Samo s popolnim ponemčenjem bi postali drugorazredni državljanji. Najbolj ambiciozni in podjetni Danci bi težili, popolnoma ponemčeni, proti jugu v matico. Kaj bi pa potem še pomenil Kopenhagen? Bil bi le navadno provincialno mesto.

Ni težko odkriti paralele med tako Dansko in današnjo Slovenijo, tudi ono v zamejstvu. Tudi Ljubljana je danes več ali manj le provincijalno pomembna. Pravtako pa morajo Slovenci v Avstriji, Madžarski in Italiji biti tudi dvojezični, če se hočejo kolikor toliko uveljaviti. Seveda morajo biti vsaj dvo-, če ne celo trojezični tudi v Jugoslaviji sami. Slovencev in Slovenije ni v Združenih narodih in nikjer na zemljevidu ne moremo najti neodvisne Slovenije.

Zelo zanimivo je pa tudi naslednje Schumacherjevo komentiranje: „Sposobnosti samostojnega obstoja držav ali narodov ne obstoje. Samo ljudje, dejanske osebe, kot vi in jaz, so sposobni samostojnega obstoja, ko se postavijo na lastne noge in se preživijo. Ljudi, ki niso sposobni samostojnega obstoja, ne moremo preurediti v sposobne s tem, da jih mnogo natrpamo v obsežno skupnost. Pravtako ne moremo usposobiti nesposobne s tem, da jih porazdelimo v številne, manjše, intimne, bolj povezane in lažje upravljive skupine“.

Slovenci pa smo že od nekdaj poznani, da smo kot ljudje še kako sposobni postaviti se na lastne noge. O tem ni nobenega dvoma. Če pa smo tega sposobni kot ljudje, torej kot posamezniki, potem pravtako ne more biti nobenega dvoma, da smo tega sposobni tudi kot narod in seveda tudi kot država. Ali se smatramo, da smo manj sposobni kot Bolgari, Albanci ali celo Italijani? Vsi ti imajo svoje lastne države, čeprav jih največkrat imamo za manj sposobne. Zakaj potem še vedno dvomimo v lastne sposobnosti in v lastno trdoživost?

Delno tu že tudi odgovarjamo na vprašanje naše zmožnosti. O tem bomo še razpravljali pozneje. Naše zgodovinske posebnosti z ozirom na ta vprašanja pa bomo proučevali v posebnem poglavju. Še en vidik, ki je povezan tako s vprašanjem premajhnosti kot z vprašanjem nezmožnosti, je pa zelo obširno preučeval ameriški socioekonomist, profesor Kenneth E. Boulding na univerzi države Colorado v Boulder-ju. Profesor Boulding preučuje ta in slična vprašanja že dolga leta. Razne razprave je objavil v obliki številnih knjig in pa člankov, objavljenih v mnogih strokovnih revijah. Posebno pa se zanima za dejavnike, ki so pomembni pri razvoju in napredku, tako za ekonomske kot socialno-politične. Zelo rad tudi posega v fizikalne znanosti in si izposoja in aplicira zakone iz teh znanosti pri preučevanju socioekonomskih problemov.

Leta 1983 je v reviji Science Digest objavil kratek članek z

naslovom „Evolution of Riches“ (Razvoj bogastev). Kakor že naslov sam pove, si je v tem članku izposodil teorijo evolucije in jo specifično uporabil pri poskusu ugotavljanja dejavnikov, ki so pomembni za razumevanje napredka in gospodarskega razvoja. V tem članku je poseben povdarek na primeru Kitajske, ki je bila pred kakimi 1000 leti tehnološko daleč pred Evropo. Danes pa jo mora prav ista Evropa in ostali zapad vleči iz skrajne gospodarske in razvojne zaostalosti. K. E. Boulding predpostavlja, da je napredek in razvoj možen le v primeru, da v kaki državi, družbi ali kulturi obstoji nekak nezapolnjen prostor, nezapolnjena potreba, kamor je mogoče napredek in razvoj usmeriti.

Na koncu omenjenega članka pa pravi tole: „Idealni primer bodo verjetno „otoki“ z občasnim kontaktom. (Z izrazom otoki ima v mislih socialne enote, kakor državo, narod, družbo ali kulturo). Otoki so potrebni, da zavarujemo začetnike. Prav tako pa so otoki potrebni, da ima razvoj manjšo oviro, ki jo mora obiti, da se preživi. Če so otoki preveč osamljeni, potem ne bo dovolj razvojnih sprememb. Gibanje ali preseljevanje je zelo važen dejavnik v razvojnem procesu. V preseljevanje so vključeni tako ljudje kot ideje. Zatorej je moj idealni svet tisti svet z obzidanimi vrtovi, toda z vratni v zidovih – 500 neodvisnih narodov in stabilen mir, vsak s svojo lastno kulturo in s svojo lastno identiteto, s svojo lastno zmožnostjo za individualno spreminjanje, toda povezani s trgovanjem, potovanjem in s funkcionalnimi mednarodnimi organizacijami. V vsem tem pa tudi ne smemo pozabiti, da je večina sprememb nezaželenih, da se večina razvoja ne obnese in da so nove ideje po večini slabe.“ Torej hoče Boulding kar 500 suverenih držav, veliko več kot sedanjih 159 v ZN. Jasno je, da Slovenija in Slovenci nikakor nismo premajhni.

### Ali smo Slovenci zmožni samostojnosti?

Da smo Slovenci zmožni gospodarske neodvisnosti, mislim ne obstoji danes noben dvom več. Trenutno držimo gospodarsko pri življenju več kot polovico Jugoslavije kljub temu, da smo le osem odstotkov celotnega prebivalstva. Storilnost v SR Sloveniji je visoko nad jugoslovanskim povprečjem, kar pomeni, da so Slovenci obenem pridni in pa tudi napredni. Trgovina je v Sloveniji cvetela že pod Avstro-Ogrsko, še bolj pa v prvi Jugoslaviji. Sedanji sistem pa slovenski podjetnosti ne pusti, da bi prišla do pravega izraza. Kljub temu pa Slovenija gospodarsko visoko nadkriljuje vse ostale jugoslovanske republike.

Bolj kot zmožnost gospodarske samostojnosti nas tukaj zanima zmožnost politične samostojnosti in neodvisnosti. Rekli smo že, da smo z vstopom v Kraljevino SHS Slovenci hoteli sebi zagotoviti svojo lastno kulturo, gospodarsko in politično rast in obenem nemoten razvoj v vseh treh panogah, v skladu s slovenskimi značajnimi posebnostmi. Pravtako smo hoteli uresničiti svoj cilj Zedinjene Slovenije. V novi državi so pa Slovenci kmalu spoznali, da so pri vseh teh svojih ciljnih potegnili kratko. Najprej je

skoraj tretjina Slovencev prišla pod Italijo, pravtako pa je veliko število Slovencev ostalo tudi v Avstriji in Madžarski. Billi smo in smo še razkosani na štiri neodvisne suverene države, včasih s skoraj nepremostljivimi mejami.

Niti prva niti druga Jugoslavija nam ni nudila niti politične, niti gospodarske rasti. Kulturna rast in razvoj pa sta bila in sta še močno okrnjena.

Danes streme skoro vse skupnosti v smer širše povezave in sodelovanja. Najbolj nam je poznana Evropa, še posebno pa stremenje Evropejcev v smeri povezave. Najprej je Evropa osnovala povezavo na gospodarskem polju, ker je bilo to lažje in tudi koristi so bile takojšnje. Veliko težje pa je vprašanje politične in kulturne povezave. Čeprav obstoji veliko število dejavnikov, ki govore v prid povezovanja, pa Evropejci ne hitijo s povezovanjem v političnih in kulturnih vprašanjih. Zakaj? Posamezni narodi Evrope se med seboj zelo razlikujejo in to v več ozirih, še prav posebno pa na polju kulture. Čeprav že več desetletij iščejo tako obliko povezave, ki bi zagotovila nemoten razvoj vsakemu narodu z ozirom na njegove posebnosti, pa prave formule ne morejo najti. Predvsem je to težko na polju kulture. Vsak narod želi ohraniti svoj jezik, svoje običaje in navade, svoj način življenja, skratka svoje posebne vrednote. V skupnosti celotne Evrope bi bilo pa težko vsakemu narodu to stodstotno zagotoviti. Če smatramo Jugoslavijo za nekako povezano Evropo v malem, vidimo, da so narodi Jugoslavije, posebno manjši, v tem oziru ogroženi. Torej, če se sto-milijonska Nemčija ali 50-milijonska Francija bojita za svoje kulturo in jezik, kako se potem tega ne bi bali mnogi manjši narodi, ne nazadnje tudi mi Slovenci. Jasno je, da nam nobena Jugoslavija ne nudi takega zagotovila, kakor ga tudi morebitna združena Evropa, vsaj dosedaj, ne bi mogla nuditi ostalim evropskim narodom. Prav nasprotno, Jugoslavija nas vsaj kulturno in politično ogroža do take mere, da bi vsakršno podaljšanje naše prisotnosti v tej državi lahko pomenilo naš narodni zaton. V Jugoslaviji naša prisotnost ni prostovoljna, ampak prisiljena. Le s silo se Jugoslavija v sedanji obliki ohranja. Pravzaprav je zelo malo primerov držav, ki so uspele združiti raznolike kulture, brez uporabe vsaj delne prisile. En tak uspešen primer je seveda Švica, kjer nobena od kulturnih skupnosti ne skuša imeti kake prednosti napram ostalima dvema. V primeru Švice je bilo združenje prostovoljno.

Največja demokracija na svetu, Indija, pa je morala, in do precejšnje mere mora še vedno, uporabljati večje ali manjše količine prisile, da se enotnost države ohrani. To povzroča stalne prepire in nemire, kakor nam to pokaže umor predsednice Indire Ghandi. Iste nemire in prepire najdemo trenutno tudi v Libanonu, kjer padajo žrtve dan za dnevom zaradi obračunavanja. Tudi drugod po svetu je lepo število takih primerov. Ni izključeno, da se bo tudi Jugoslavija sama prej ali slej znašla v isti situaciji. Nestrpnost med jugoslovanskimi narodi se namreč veča in ne manjša.

Naraščajoča nestrpnost lahko hitro privede deželo do državljanske vojne. Slovenci so pa vojno že sili, posebno še, ker si še niso popolnoma opomogli od druge svetovne vojne. Torej bi morali Slovenci izstopiti iz Jugoslavije že zgolj radi možnosti državljanske vojne, poleg vseh ostalih vzrokov.

Do sedaj smo se pri vprašanju zmožnosti v glavnem omejili na zunanje dejavnike. Sedaj si pa oglejmo tudi notranje faktorje, posebno Slovincem svojske.

Najvažnejše so tu naše narodne lastnosti. Pravtako moramo upoštevati tudi narodni značaj Slovencev. Slovenci smo največkrat ponižni, krotki in v glavnem tiho. Dopustimo, da nam drugi takorekoč hodijo po naših glavah. Redki so med nami, ki bi se temu javno uprli. Večina bi seveda nikdar nič ne rekla. Odkod vse te karakteristike Slovencev izhajajo, je težko reči. Brez dvoma ima tukaj vmes svojo vlogo naša zgodovina in tudi naše zemljepisje. Na primer, ljudje iz doline so drugačni kot ljudje iz gorskih višin.

Leta 1953 je Alojzij Geržinič napisal članek „Slovenski narodni značaj“. V tem članku tudi on pravi, da je značaj pogojen od zgodovinskih kot tudi geografskih dejavnikov. Toda on, po mojem, pripisuje preveliko pomembnost geografiji in pa premajhno zgodovini. Osebnostno sem mnenja, da značaj oblikuje v glavnem zgodovina.

S krotkostjo, ponižnostjo in tihoto pa se v današnjem svetu ne pride daleč. Dandanes moramo ljudje kot tudi narodi nenehno „siti nariti“, če hočemo kaj doseči. Torej so notranji dejavniki z ozirom na zmožnost samostojnosti pri Slovencih delno zaskrbiljujoči. Sicer je normalno, da prednjačijo zunanji dejavniki, notranjih pa kljub temu ne moremo enostavno ignorirati.

Pri Slovencih pa večkrat najdemo še en dejavnik, ki ga je pa težko razčleniti. Ta dejavnik je slovenska ravnodušnost do politike. Kljub temu, da dandanes posega politika v skoraj vsako dejavnost državljanov, pa pri Slovencih najdemo navadno nek odpor do politike. Sicer je politika res barantanje in kompromis, ne moremo je pa ignorirati, češ nas ne briga. Ker je *kulturno-politična in gospodarska bodočnost Slovenije in Slovencev odvisna največ prav od politike, jo zato ne smemo in ne moremo prepuščati drugim, posebno pa ne tujerodcem*. Če hočemo sami sebe ohraniti kot narod in kot kulturno skupnost, je zadnji čas, da si vzamemo svojo usodo v svoje lastne roke. To pa seveda pomeni poseganje v slovensko politiko. Dandanes je vpliv politike prevelik, da bi ga mogli enostavno obiti. V politiki moramo sodelovati, ker nam bo drugače bila zadnja ura. O oblikah takega sodelovanja bomo razpravljali kasneje.

## Vloga in vpliv zgodovine

Vsak narod ima svojo preteklost. Ta preteklost pa zelo pogosto pogojuje sedanje narodne dejavnike. Člani kateregakoli naroda

so se oblikovali v svoji preteklosti. Današnje oblike narodnih vrednot in narodnega značaja so se oblikovale skozi celotno narodovo zgodovino.

Vsak narod mora zato svojo zgodovino proučevati, jo skušati razumeti in se iz nje učiti. Zgodovino pa skoraj vedno pišejo zmagovalci, najsibodo to domači ali tuji. Vsled tega je zato zgodovina lahko delno ali pa popolnoma neobjektivna, posebno pa še v primeru ideoloških vplivov. Pravitako je zgodovina odsev trenutnega stanja, posebno političnega, včasih pa tudi gospodarskega ali kulturnega. Zgodovina in zgodovinski pogledi se zato nujno spreminjajo ne samo zaradi novih odkritij in novih tolmačenj, pač pa tudi zaradi spreminjanja časovnih razmer in ne nazadnje tudi zaradi spreminjanja mišljenja zgodovinopiscev.

V našem primeru so našo zgodovino večkrat pisali tujci. Mi sami smo pa istočasno to tujo zgodovino večkrat enostavno sprejeli in jo vzeli za sveto resnico in jo ponavljali, ne da bi se tudi prepričali o njeni objektivnosti. Pravzaprav je ta tuja zgodovina včasih dosegla že nivo navadnega potvarjanja. Škode, ki smo jo zaradi tega kot narod utrpeli, skoraj ne moremo oceniti. V nekaterih ozirih je ta škoda dosegla prav katastrofalne obsege. Šele v tem stoletju smo začeli proučevati našo preteklost sami. Čeprav je bilo to proučevanje sedaj lastno, je bilo in je vedno še pod močnimi ideološkimi vplivi. Torej še vedno nismo dosegli resnične objektivnosti.

### Najnovejša preučevanja naše slovenske zgodovine

Trenutno prevladujoče tolmačenje naše zgodnje zgodovine smo sprejeli v glavnem iz tujih rok, predvsem nemških. To tolmačenje trdi, da smo Slovenci prišli iz zakarpatskih močvirnatih predelov in se naselili na našem sedanjem narodnem ozemlju neke v drugi polovici šestega stoletja.

Resničnih zgodovinskih dokazov za tako tolmačenje naše zgodovine je pa malo, včasih pa kar nič. Noben zanesljiv zgodovinski vir ne govori o kakem preseljevanju. Edino, kar je kolikor toliko zanesljivo, je dejstvo, da so v drugi polovici šestega stoletja nastale na našem narodnem ozemlju neke spremembe. Tuji zgodovinarji pa so te spremembe poistovetili s preseljevanjem naših prednikov. Nekateri slovenski zgodovinski izvedenci pa s tem tolmačenjem naše preteklosti niso bili povsem zadovoljni. Zaradi pomanjkanja zanesljivih virov so začeli razvijati nova gledanja in nova razumevanja posebno naše zgodnje zgodovine.

Eden teh zgodovinarjev je dr. Jožko Šavli, ki je v celi seriji svojih razprav, objavljenih predvsem v Glasu Korotana, glasilu slovenskih študentov na Dunaju, nakazal popolnoma nove poglede na našo zgodovino. Tukaj bom samo na kratko povzel nekatere zaključke.

Po mnenju dr. Šavlija ni najbrž nikdar bilo nikakega preseljevanja ali priseljevanja. Slovenci in nekatera druga srednjeev-

ropska ljudstva bi naj izvirali iz naroda, ki ga nekateri zgodovinarji imenujejo Veneti. Venetska kultura je bila v glavnem to, kar navadno imenujemo lužiška kultura, ki jo pa poznamo kot slovansko kulturo. Torej so bili Veneti Slovani in je zato tudi njih jezik moral biti slovanski. Dr. Šavli z relativnim uspehom kaže, da se izrazi Veneti, Slovani, Slovenci in podobno nanašajo pravzaprav na en in isti slovanski narod, ki naj bi se pojavil v srednji Evropi že kakih 1.400 let pred Kristusom. S tem naj bi bil začetek naše slovenske zgodovine potisnjen nazaj za celih 2.000 let, torej že v dobo pred ustanovitvijo rimskega cesarstva. Veneti naj bi tedaj bili naseljeni na ozemlju, ki je obsegal vso srednjo Evropo, približno od današnje Ukrajine pa daleč v zapadno Evropo. Na nekaterih predelih naj bi bili Veneti naseljeni celo do obale Atlantskega oceana. Dr. Šavlijevi zaključki so glede ozemlja Venetov osnovani na krajevnih imenih, ki jih najdemo po celotnem omenjenem ozemlju. Na jugu naj bi bili Veneti naseljeni ne samo v severni Italiji, ampak tudi do srede današnje Švice. Na severu pa naj bi našli venetska krajevna imena celo v francoski Normandiji. Poznano je, da se je Bodensko jezero v rimskih časih imenovalo Lacus Veneticus. Še dandanes pa najdemo v našem delu Evrope vse polno imen in izrazov, ki naj bi spominjali na izvirne Venete. Na primer sosednje Benetke domačini imenujejo Venecia. Nemški pridevnik za Slovence je windisch. Beseda Slovenec sama ima v sebi isti koren, ako odbijemo „Slo“, torej: venec V razčlenjevanje filoloških vprašanj o Venetih, njihovi pisavi in o sorodstvu venetskih napisov današnjim slovanskim izrazom, je posegel tudi akademik Matej Bor. Na osnovi slovanskih jezikov mu je uspelo prebrati lepo število takoimenovanih venetskih tablic.

Mimogrede bi omenil, da tudi proučevalci etruščanske pisave niso mogli nikakor razčleniti njenega pomena, dokler ni začel študirati to področje Slovenec Berlot in drugi, s pomočjo slovanske filologije. Ker sta bili venetska in etruščanska kultura v istem zgodovinskem obdobju in sta bili druga drugi sosedji, je zelo verjetno, da sta bila tudi njuna jezika v časih podobna. Seveda, se pa raziskave na tem področju še nadaljujejo.

Iz gornjih podatkov je razvidno, da smo bili Slovenci v preteklosti vse več kot pa samo podložniki, hlapci ali pa kar sužnji. Take in podobne slike o Slovencih so nam prikazovali naši sosedje, ki nikakor niso Slovincem hoteli priznati kakšne pomembnejše zgodovinske vloge, kot pa večno podrejenost. Vsa ta ponižujoča zgodovina je pa vplivala na Slovence katastrofalno. V naši psihi smo zadobili občutek manjvrednosti in to se vleče že dolga stoletja. Prišel je čas, da se teh umetno ustvarjenih manjvrednostnih kompleksov znebimo. Ta najnovejša zgodovinska odkritja dokazujejo, da se brez vsakršnih pomislekov lahko smatramo enaki najmočnejšim evropskim narodom. Zgodovinsko gledano smo botrovali mnogim evropskim kulturam, mogoče celo narodom. Torej se nismo mi učili od njih, ampak prav obratno, oni so se učili od nas. Na svojo zgodovino smo zato lahko

ponosni. Pravtako moramo biti zato tudi ponosni na sebe, na naš narod, na našo kulturo.

## Začnimo pri naši sedanjosti

Prevzem oblasti v naši domovini od strani komunistov je bil nedvomno narodna katastrofa. Tisoči in tisoči Slovencev so se razpršili po celem svetu. Slovenci so se naselili v raznih državah večkrat z zelo različno kulturo. Začeti so morali z nič, tako ekonomsko kot kulturno. S tem pa so Slovenci začeli tudi odkrivati svet, ki je bil veliki večini prej nepoznan ali pa zelo malo poznan. Šele z razumevanjem sveta na globalni osnovi so Slovenci začeli tembolj razumevati evropska dogajanja in dejavnike in šele s tem so začeli razumevati politične, gospodarske in kulturne vplive zunanjega sveta na Slovenijo in Slovence. Istočasno pa so se začeli uveljavljati v novem okolju in jih je danes že lepo število, ki imajo odgovorne in vplivne položaje.

Predvsem so ti položaji važni v takih deželah kot na primer v Angliji, Argentini, Kanadi, Avstraliji in v Združenih Državah. Politične odločitve v nekaterih teh deželah imajo globalni pomen in doseg in brez dvoma lahko vplivajo na Slovenijo samo. V tem primeru bi morali Slovenci izkoristiti edinstveno priliko s tem, da bi gospodarske, politične in kulturne odločitve teh pomembnih dežel usmerjali nam v prid. Na prvi videz se to zdi kot izredno težka naloga, toda se lahko mnogo naredi s primernim vztrajanjem.

V glavnem odločajo o najvažnejših vprašanjih politiki. Potrebno je zato, da imamo Slovenci stalne zveze z njimi v kakršnikoli državi. Kakor pri vsakem drugem podobnem pokretu, je tudi tukaj pomembna in važna predvsem dobra organizacija. Potrebne so tudi dobre zveze in pa nekaj gmotnih sredstev.

Omenil sem že, da imajo Slovenci nekako peyorativno sliko o politiki in o političnem delu in delovanju. Zaradi tega je verjetno, da bi se razmeroma malo rojakov odzvalo na poziv na tako delo. Sicer osebno nima velika večina Slovencev nič proti takemu delu in bi razne pokrete najbrž odobraval, nočejo pa biti sami v to vpleteni. V tem primeru je zato potrebno nastopati in delovati drugače.

Seveda je taka zadržanost do politike razmeroma pogosta. Zato pogledjmo, kako to delajo drugi. Največkrat so zelo dobro organizirani. Med najbolj strumno organizirane etnične skupine na svetu moramo brez dvoma prištevati žide, ki imajo tako lokalne kot globalne organizacije. Eni takih organizacij svetovnega merila pravijo v angleščini World Jewish Congress (Svetovni judovski kongres). Poleg tega, da je ta organizacija mednarodno osnovana, ima pa tudi zelo močne lokalne podružnice. Vse te podružnice so med seboj dobro povezane ter so zato zmožne, posebno v nekaterih vidikih, zelo hitrega in učinkovitega ukrepanja. Vsekakor bi jih Slovenci morali vsaj malo posnemati.

## Organizirati moramo čimvečje število Slovencev

V našem primeru si zamišljam za Slovence organizacijo, ki bi bila vsaj na zunan predvsem družabna organizacija. Taka organizacija bi pa morala biti masovna, zajeti bi morala čimvečje število rojakov. Seveda bi morala imeti tudi nekaj rahlih pogojev za članstvo, na primer bi člani morali biti demokratično usmerjeni. Osebnostno bi bil proti kakršnimkoli religioznim pogojem. Pravtako bi morali biti vključeni v tako organizacijo tudi taki, ki slovenskega jezika povsem ne obvladajo, toda se kulturno počutijo kot pripadniki Slovencev. Torej ne bi smeli delati nobenih ovir za včlanjenje tistim, ki so se že rodili v neslovenskih deželah. V mnogih slučajih bi taki ne bili večji slovenščine, bili bi pa istočasno mnogo boljši poznavalci lokalnih posebnosti kot pa priseljenci. Poleg tega bi pa najbrž imeli tudi boljše zveze z lokalnimi institucijami in z vplivnimi domačini. To so pa izredne prednosti, s katerimi bi se morali vsekakor okoristiti.

Še enkrat bi poudaril, da bi morali pritegniti v tako organizacijo vse slovensko čuteče ljudi, ne glede na nekatere njihove posebnosti. V mislih imam pri tem prav vse Slovence po svetu, v zamejstvu in v SR Sloveniji sami. Brez dvoma bi morali biti zelo previdni s člani, ki bi imeli izvor v SR Sloveniji. Vzrok je samoumeven.

V taki organizaciji bi bili lahko ljudje vseh strankarskih posebnosti. Pravzaprav bi stranke same ne smele biti uradno priznane, ker današnji zastopniki strank (v diáspori) niso bili voljeni. Je sicer res še nekaj starejših Slovencev, ki so bili izvoljeni pod relativno svobodnimi razmerami in so vsaj takrat v resnici tudi nekoga zastopali, toda to je bilo pred več kot 45 leti. Poudaril bi rad tukaj, da nimam osebno nič proti strankam kakršnekoli variante, toda ne zdi se mi pa prav, da se zastopniki nekaterih teh strank še vedno smatrajo kot veljavno izvoljeni in priznani politični voditelji, kljub temu, da so bile zadnje volitve že pred skoro pol stoletja.

Povprečen Slovenec se politike ogiba kot vrag žegna. Zaradi tega mora biti pri Slovencih politično delovanje nekako prikrito. Zgoraj omenjena organizacija bi zato morala biti taka, da bi pritegnila Slovence različnih barv in ozadja, imeti bi pa morala tudi posebni oddelke za politično dejavnost, tako na lokalni kot na svetovni bázi. Vendar pa bi bila politična aktivnost take svetovne organizacije le neznamen del dejanskega delovanja.

Zastopniki tako politične kot drugih vej take masovne organizacije bi morali pa seveda biti voljeni. Šele taki predstavniki bi imeli nekaj resnične upravičenosti govoriti v imenu ljudi, ki so jih izbrali.

Taka politična skupina bi morala imeti podobno vlogo kot jo ima pri Hrvatih Hrvatsko Narodno Vijeće. HNV lahko skoraj smatramo za nadstrankarsko politično skupnost med Hrvati. Vsi zastopniki HNV pa so v rednih presledkih voljeni. Seveda HNV



je izključno politična organizacija in se ne bavi z drugimi problemi kot s hrvaškimi narodnimi interesi. V nasprotju s Slovenci so Hrvati izrazito politični narod. Nedvomno ima pri tem svojo vlogo še vedno močna zavest, da so imeli vsaj za štiri leta svojo državo in da je bila ta država priznana od lepega števila diplomatskih zastopstev po svetu.

HNV pa ni samo aktivno med Hrvati v emigraciji, ampak ima redne diplomatske kontakte z mnogimi državami, o katerih mislijo Hrvati, da bi lahko imeli kakšen vpliv na morebiten političen razvoj v njihovi domovini. Med temi državami je tudi Sovjetska Zveza. Med Slovenci so nekateri zelo kritični do Hrvatov z ozirom na te njihove kontakte s Sovjeti. Slišijo se celo izrazi kot „izdajstvo“ in podobno. Pripomnil bi, da je Sovjetska Zveza velesila, pa najsibo to nam Slovencem všeč ali ne. Kot velesila bo po vsej verjetnosti imela svoj delež pri bodočem odločanju o razvoju na Balkanu. Hrvati imajo zato popolnoma prav, da vzdržujejo diplomatske zveze tudi s Sovjeti. Če drugega ne, vsaj od časa do časa zvedo za sovjetsko stališče z ozirom na balkanska vprašanja. Brez dvoma pa Hrvati niso avtomatično krivi nobenega „izdajstva“, Pač pa je res, da so politično veliko bolj zrel kot pa mi Slovenci. Diplomatske skušnje, ki so si jih nabrali za časa NDH, jim narekujejo, kako morajo delovati, da bodo čimbolj učinkoviti.

Seveda bi morali imeti tudi Slovenci svoja zastopstva vsaj pri najvplivnejših državah na svetu. Trenutno pa nimamo niti primerne organizacije v ta namen. Pravtako nam manjka izvežban in sposoben kader, da o diplomatskih zastopstvih sploh ne govorimo. Če res mislimo na uresničitev vsaj nekaterih naših narodnih interesov, potem je zadnji čas, da v to tudi nekaj ukrenemo. Pred seboj imamo veliko dela. Zavihati bo treba rokave.

Taka masovna svetovna slovenska organizacija bi pa morala imeti tudi svojo gospodarsko vejo. To pa ni potrebno samo, da bi si kot skupnost izboljšali svoj ekonomski položaj in drug drugemu pomagali do boljše materialne bodočnosti, ampak je tudi potrebno, da si zberemo nekaj gmotnih sredstev, ki bodo potrebna, da izpeljemo razne programe, ne nazadnje tudi politične. Znano je na primer, da so v ZDA židje tako uspešni pri vplivu na ameriške politike prav zato, ker te politike lahko gmotno podprejo, če ugodijo židovskim željam. Lahko jim pa gmotno podpora tudi zelo hitro odtegnejo, če posamezni politik le prevečkrat ukrepa v nasprotju z njihovimi željami. Končen politični poraz takega funkcionarja so že neštetokrat povzročili prav Judje.

Taka vseslovenska organizacija bi naj imela poleg že omenjenih tudi razne druge aktivnosti, kot kulturne in družabne; najvažnejša pa bi bila povezava Slovencev na svetovni ravni. Trenutno žive Korošci precej zase od italijanskih Slovencev, med emigracijo in SR Slovenijo stikov skoraj ni, ker se jih režim boji, vsaj uradnih, lahko bi pa vzdrževali mnogo stikov prav na privatni ravni. Porabski Slovenci žive tako odrezani od vseh nas drugih,

da niti ne vemo, kaj se tam dogaja; o kakšni resni povezavi pa sploh govora ni. Pravtako žive zelo osamljeni Rezijanci kljub temu, da žive v vsaj nominalno demokratični državi in ni med njimi in ostalimi Slovenci resnih zaprek.

Dodal bi pa še tole. Dandanes je svetovni promet že toliko razvit, da za potovanje med kontinenti ni težav, razen včasih, seveda, gmotnih. Kar je pa še bolj zanimivo, se danes že pojavlja nov razvoj, ki več ne predstavlja stoodstotno samo narodno ozemlje kot dejanski kulturni prostor. Po svetu je že danes mnogo Slovencev, ki niso več prebivalci na dejanskem narodnem slovenskem ozemlju, ampak žive na oddaljenih kontinentih, toda kljub temu vzdržujejo izredno kulturno aktivnost in trdoživost, in to ne samo originalni priseljenci sami, temveč že tudi njihovi potomci, rojeni v raznih krajih po svetu izven ožjega narodnega ozemlja. Ta kulturna dejavnost in tako kulturno izživljanje se seveda razvija zelo različno v različnih okoliščinah in na različnih kontinentih. Vsekakor pa smo najbrž na pragu novega obdobja, ko bomo lahko živeli kot Slovenci kjerkoli na svetu, tako politično kot kulturno. Bodoč razvoj v tem oziru bo lahko silno pozitiven in bo mogoče prinesel nam Slovincem novih narodnih dimenzij, o katerih do pred kratkim še sploh sanjali nismo.

### Kultura in prosveta, to naša bo osveta?

S tem smo začeli in s tem tudi končajmo. Slovenci smo izredno ponosni na svojo kulturo. Pravzaprav mnogi med nami smatrajo, da nas je prav kultura ohranila kot narod skozi dolga stoletja. Vendar pa zgodovina tega ne potrdi.

Po receptih naše „standardne“ zgodovine se naša narodna eksistenca začenja nekaj pred letom 600. Nekateri zgodovinarji pravijo, da smo bili takrat pravi divjaki. To trditve snujejo na „dejstvu“, da smo v bivši rimski Reciji podirali in požigali mesta na debelo. Vendar pa bi rad dodal, da smo se za takratne razmere in navade in običaje obnašali več ali manj normalno, torej nič boljše in tudi nič slabše kot vsi drugi tedanji evropski narodi. Takrat so bili namreč tudi vsi ostali enaki ali pa mogoče še večji divjaki.

Če bi se obnašali bolj „civilizirano“, bi najbrž nikdar ne imeli svoje lastne države, Karantanije. Tako smo pa Slovenci originalni Veneti, ki pa so imeli poseljeno kar polovico sedanje Evrope. Koliko je bilo venetskih držav, nam pa vsaj do danes zgodovina še ne pove.

S stoletji se je slovenski narodni značaj začel nenehno spreminjati. Namesto svojim kraljem ali cesarjem smo prisegali tujim. Od našega originalnega „divjaštva“ je pa bore malo ostalo. Podobno pa še vedno „divjajo“ naši bližnji in daljni sosedi. Mnogi imajo za to ne le lastno kulturo in jezik, ampak tudi

lastno državo. Nam je pa ostal samo jezik in kultura, vse drugo pa so nam odvzeli naši manj „civilizirani“ sosodje.

Brez dvoma je kultura pozitivna. Nas Slovence plemeniti. Toda s kulturo samo ne bomo dandanes nikamor prišli. Prej ko slej nas bodo naši sosodje hlastno pohrustali, še protestirali ne bomo nič. Moramo začeti sitnariti, kadar se nam godijo krivice.

V današnjem svetu je postalo „sitnarjenje“ standardna politična taktika. Koliko bi svet vedel o Palestincih, če ne bi nenehno „sitnarili“? Angleži imajo pregovor: „The squeaky wheel gets the grease“ (Le tisto kolo namažemo, ki cvili). Tudi mi moramo večkrat „zacviliti“, ker drugače bodo naši gospodarji smatrali, da lahko delajo z nami, kar hočejo, saj smo itak vedno tiho. Čas je, ne samo, da moramo „cviliti“ in „sitnariti“ temveč da moramo postati borbeni. Za svoje pravice in interese se moramo boriti z vsemi dovoljenimi sredstvi, ker je to pri nas Slovenicah borba za narodno življenje ali smrt. Le dovolj bojevita borbenost bo odločila, ali bomo kot narod živeli ali pa umrli.

#### Literatura:

1. E. F. Schumacher, „Small Is Beautiful“, Harper Colophon Books, Harper & Row, Publishers, New York, 1973.
2. Aloysius L. Kuhar, „Slovene Medieval History“, Selected Studies, Studia Slovenica, New York, 1962.
3. „Webster's New World Dictionary“, The World Publishing Company, Cleveland, 1962.
4. Glas Korotana, Leto 1985, številka 10, Izdal in založil Visokošolski dom Korotana na Dunaju.
5. Glas Korotana, 1986, št. 11, ibid.
6. Joseph A. Schumpeter, „Capitalism, Socialism and Democracy“, Harper & Row, Publishers, New York, 1950.
7. Toussaint Hočevar, „The Structure of the Slovenian Economy 1848—1963“, Studia Slovenica, New York, 1965.
8. Joseph A. Schumpeter, „The Theory of Economic Development“ (prevedeno iz nemščine, originalni naslov „Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung“).
9. Kenneth E. Boulding, „Evolutionary Economics“, Sage publications, Beverly Hills, California, 1981.
10. Kenneth E. Boulding, „Ecodynamics“, Sage Publications, Beverly Hills, California, 1981.
11. Nicholas Georgescu-Roegen, „The Entropy Law and the Economic Process“, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.
12. Jeremy Rifkin, „Entropy, A New World View“, The Viking Press, New York, 1980.

# KRITIKE

TONE BRULC

## KOCBEKOV ZBORNIK

Izšel je tolikokrat naznanjeni in zopet odpovedani Kocbekov zbornik v začetku leta 1987. pri založbi „Obzorja“ v Mariboru in menda istočasno, če ne prej, tudi v Zagrebu. Kot je znano, zbornik ni izšel skoraj pet let zaradi prispevka Spomenke Hribarjeve „Krivda in greh“, zato bi zaradi razsežnosti, nabitosti, mnogovrstnosti in kakovosti materiala ostal samo pri le-tem. Posebno pa naj bi bil poudarjen vidik emigracije (zaenkrat samo moj!), ki je Kocbeka tudi objavljala, Kocbeka pesnika namreč, o Kocbeku politiku je drugače sodila. Na prvi pogled ne veliko drugače, saj tudi v zborniku dobimo izraze „ta sanjač, ta naivni, tisti nesrečni Kocbek“ — torej stične točke obstajajo, še najmanj pa obstajajo prav ob „Krivdi in grehu“ Hribarjeve, čeprav je bila večkrat citirana v emigracijskih publikacijah zadnja leta. Eno prednost ima prispevek Hribarjeve v zborniku — lahko je razumljiv zaradi čustvene obarvanosti. Zlató, čisto zlató, poheri ga in shrani ga!, bi človek pomislil na prvi pogled. Drugo je s prispevki drugih avtorjev; so pisani za elito, so na strokovni višini in čez, so za tak slavnostni zbornik, so za sodobne bralce, bolj kot za občudovalce Kocbeka, so za „slovenskega svetnika“, kot ga je imenoval Josip Vidmar.

Ni, da bi se emigrantski pisun razpisoval o ljudeh kot so: Jože Snoj, Dimitrij Rupel, Janez Gradišnik, Andrej Capuder, Ivan Urbančič, Tarz Kermauner, Denis Poniž, Niko Grafenauer, Tine Hribar. Do eksegetov Kocbekovega dela in življenja pač ne bo segel borni glas iz argentinske pampe, če pa bo, bo zadosti postrpati s čevlji: „Kaj ti, kam se siliš, kam rineš s svojo brkljarijo? Vse je že zapisano, ocenjeno, utemeljeno, preverjeno, vsi smo za to!“ Le kje meni ubogemu?

Velja si ogledati zbornik in „Krivdo in greh“ še bolj, ker je ravno ta prispevek zadržal izid knjige. Zdi se, da je roka „tovarišije“ odnehala, posebno zdaj, ko so slovenski zgodovinarji, politiki, funkcionarji in neprijatelji (ne sovražniki!) pripravili publiko na sprejem njihove „resnice“. Res da ni bila ta, morebiti tudi Kocbekova resnica — resnic je torej več —, poleg te so še polresnice, zamolčevane resnice, resnice, ki niso resnice, resnice, ki bodo postale resnice, itd. Že sama terminologija, ki se je poslužuje zbornik, bi bila pred leti odvratna, odurna, zoprna bivšim tovarišem, danes pa jo sprejemajo kot nekaj samoumevnega: krivda, greh, nedolžnost, vrednote, itd. Če istim dodamo še nasprotja, se najdemo v pravi zmešnjavi in moramo biti naravnost hva-

ležni Hribarjevi, da je po dialektični metodi odkrila „istost“ — npr. istost nedolžnosti in krivde.

Ali je res tako nevaren prispevek Hribarjeve, da je moral čakati na blagoslov partije toliko časa? (Z Ruplovimi besedami „koordinacije“, kar je eno in isto). Brez dvoma je nevaren tako za nas kot za slovensko družbo, razen za komuniste! Prispevek je namreč prikazan tako, da njim ne škodi, ampak „drugorazrednim državljanom“ in posredno tudi emigraciji, čeprav se tega večina ne bo zavedla.

Vzemimo že s prve strani en takšen primer: „Prevrednotenje pomeni, da neka krivda ali stvar, ki nekdanj niso pomenile vrednote: nekaj, kar nekdanj ni veljalo, zdaj kot „veljavno“ priznaš in s tem tako šele postaviš.“

Če bi šlo pri tem za pozabljeno in ne na novo odkrito stvar-vrednoto, nekaj, kar ni protislovno (novo, drugače, v novem redu), bi filozofsko in človeško bilo sprejemljivo. Niso pa dovoljena protislovja!

Zastoj je pri tem mešati pojme: „V tako razgibanem obdobju zgodovine se stališče pravnega pojmovanja popolnoma spremeni, postane namreč politično“. Pravi monstuum, novi makiavelizem, povzdignjen na oltar revolucije! Gre za novo revolucijsko moralo? Pozno opravičevanje umorov za doseg oblasti? Posmrtno obtožnico, kot pri Natlačenovem umoru? Zagovarjanje kolektivne krivde? Ostanki semitskega gledanja Kocbeka? „Bolje, da pogine eden, kakor celo ljudstvo!“ Citat je Kocbekov in po njem lahko sodimo Kocbeka — Hribarjeva samo citira in razpreza svoje poglede in mnenja, ki se ne razlikujejo na tem mestu od Kocbeka. Ne sodi Kocbeka, ga ne prikazuje črnega in belega, kot je storil Jože Snoj (čeprav črnega dosti manj!). Kot da bi z zbornikom hoteli podzavestno vsiliti narodu, kako naj gleda na tega „slovenskega svetnika“. Še Snoj pravi, da je Kocbek od oktobra 1943. bil zunaj Slovenije in da ni nič vedel, kaj se tam dogaja. Hribarjevi, kot da bi ji bilo naročeno, da naj piše o rojstvu, rasti in upravičevanju nove revolucijske morale, katere ustvarjalci so bili komunisti, oznanjevalec-propovednik pa Kocbek.

Aplikacija te revolucijske morale se je preizkusila na samih krščanskih socialistih, posebno še po Sušicah, ko so v praksi prišli ob vso organizacijo in začeli nositi „blaženo krivdo“, čeprav o tej v Kocbekovem zborniku ni še govora. Hribarjeva govori o njej samo v zvezi z Roškimi poboji. Pri tem se skrbno ogiba drugih izrazov kot klanje, metanje živih v jame, mučenje, kar pa bi ji lahko oprostili, saj ni mogla priti niti do emigrantskih publikacij, kaj šele do kakšnih arhivov.

Oglejmo si tisto „blaženo krivdo“, kajti na njej sloni razlaga Kocbekovega mišljenja in delovanja, v njej je srčika prispevka Hribarjeve. „Češčena Marija, gnade si polna, blažena si med ženami, Gospod je s teboj in blažen je sad tvojega telesa, Jezus!“ je najbrž molil mladi Kocbek, kot je molila vsa njegova generacija skoraj do leta 1940. Iskanje, kdaj se je spremenilo „češčena“ v „zdravo“ in „blažena“ v „milosti polno“ in „blagoslovljen“, bi spadalo v teološko stroko, gotovo bi našli točen datum v obredniku, pravilniku in kroniki ljubljanske škofije. Gre za semitski pozdrav pri srečanju in „zdravo Marijo“ bi

še kar lahko sprejeli, čeprav spada v dobo sokolskega razcveta in se je prevajalec pod njegovim vplivom morda poslužil sokolskega pozdrava. Če pobrskamo za par tisočletij nazaj, dobimo koren „mil“ že v mezo-potamski kulturi z istim pomenskim nabojem, dobimo „milost“ prav tako že v Brižinskih spomenikih za isto rabo; Trubar jo je uporabljal poleg nemške „Gnade“ večinoma kot pleonazem. Le zakaj je moral Kocbek poseči nazaj in jo izkopati, če je pa že skoraj izginila iz rabe? V istem zborniku dobimo prispevek dr. Iva Urbančiča „Poetika Kocbekove poezije“, ki nam vsaj deloma osvetli izvor besede „blažen“. Takole pravi Urbančič: „Naše misleče spremljanje nam odkriva nepričakovane, silovite, umite, prerrojene besede...“. Spada „blažen“ in „blažena krivda“ med te nepričakovane, silovite, umite, prerrojene besede? Vsekakor! Vendar pogledjmo, zakaj?

Izrazov „milosti“ in „milosti poln“, prav tako „blagoslovljen“ se je postila Cerkev in Kocbek ni mogel za „morilce, ki so pobijali morilce“ v Rogu rabiti izraza, da so bili „blagoslovljeni in milosti polni“ — uporabil je „umito, silovito, nepričakovano, prerrojeno besedo“ — „blažen“. Pravzaprav jo v zvezi s pokoli v Rogu uporablja Hribarjeva, Kocbek jo je uporabljal že prej, ko je govoril o umorih dr. Natlačena in dr. Ehrlicha. Kar trdita oba, je, da so morilci morili morilce, da je morilcem bila dana milost, ki je obstajala v tem, da so se odpovedali prvobitni nedolžnosti in sprejeli „blaženo krivdo“ za narod nase. Bili so prej nedolžni, s pobojem so postali „blaženi“ — še več — postali so „blagoslovljeni“, če vzamemo slovenski prevod semitskega pozdrava-molitve. Po pravici ali po krivici — ni važno — je Ruda Jurčec uporabil vsako priliko, da je Kocbeka označil za Semita in pri tem se zastavlja vprašanje duhovnega dedovanja čez biološko, kar bi bila zanimiva tema o bližanju, oddaljevanju, prenašanju, oplojevanju, ponarejanju, vsiljevanju individualnih mentalitet, morda tudi nacionalnih — tema, ki ni bila obdelana v zborniku.

S filozofskega vidika Kocbekovo združevanje nasprotujočega si ni torej dopustno, s poetičnega peša prav to umivanje in prerrojavanje besed (obenem prepogosta raba nejasnih pojmov, kot: prabit, prazvir, prazvor, prastanje, praprebivanje, kar mu je očital že Josip Vidmar, ko je zamahnil z mogočno roko po „slovenskem svetniku“). Torej, ne bi šlo za veliko uslugo slovenski poeziji, pač pa za pomanjkljivost. Ta pa bi bila opravičljiva po Jožetu Snoju, ker je Kocbek bil patološki tip. „Najhujši zločin ni v dejanju, temveč v opuščanju.“ Stavek se nanaša na opuščanje dejanja, ki da je najhujši zločin po revolucionarni logiki, ki ne rabi omahljivcev — revolucija rabi podložnike, ki se slepo pokoré v čistosti, v izvrševanju, v dejanju in graditvi novega reda. „Blažena krivda“ se torej razlikuje od navadne — po prvi smo „blagoslovljeni“, če jo zakrivimo v službi naroda, po drugi ne.

Kljub temu, da je bil Kocbek nekdanj semeniščnik, mu je ostal precej zblojen pojem greha. Navezovati ga na vojaško pravo, je pravi nesmisel in herezija. „Nihče med nami nima greha, dokler ne prestopi zakonov vojaškega prava.“ Torej, je vojaško pravo mera za določevanje greha. Kot za nalašč pa se je vojaško pravo prav takrat spreminjalo;

Kocbek je bil radoveden, če so sodbe že revolucionarne ali so še narodno etične. Za Kidriča tega problema ni bilo, vsaj po Kočevskem procesu ne, kar je pa bilo prej, je šlo na račun sektaštva.

Morebiti bo prišla Hribarjeva navzkriž z uradnimi zgodovinarji zaradi uporabe izraza „državljanjska vojna“ (dr. Tone Ferenc, dr. Dušan Biber idr.), ki trdijo, da državljanske vojne ni bilo. Po Kocbeku je bila, in pokoli so bili iz „strahu, ostudne bojazni pred premaganim sovražnikom“. S tem zadenemo na vprašanje legitimnosti revolucijske oblasti: Je bila takratna družba res večinsko za novo revolucionarno oblast, le peščica izdajalcev ne? Ta peščica ni bila, ni predstavljala odpora večine takratne (in morda sedanje?) slovenske družbe in jo je bilo treba zreducirati in sterilizirati, da sprejme novi red? Hribarjeva citira Kocbeka: „žal ali ne žal zapeljanih ljudi, mi moramo tako ravnati — ker smo ofenzivni duh!“ Citat je iz „Tovarišije“, ki je dnevnik iz prvih let državljanske vojne.

Škoda, da Hribarjeva ni omenila Kocbekove sreče, ko mu je Dušan Pirjevec poklonil študijo o „Bratih Karamazovih“. Nikdar nisem študije prebral, vendar si upam trditi, da vem, zakaj je bil Kocbek srečen. V njej gre gotovo za problem „blažene krivde“, ki je bil problem Kocbeka, Pirjevca in mnogih drugih, ki ga je obdelal Dostojevski v pesmi o Velikem inkvizitorju.

V Sevilji, v mogočnem „auto de fé“, je Veliki inkvizitor poslal v smrt na grmadi stotino heretikov — ad maiorem Dei gloriam! Sreča se s Kristusom in Veliki inkvizitor ga da vreči v ječo, zvečer pa ga obišče in se pogovarjata. Veliki inkvizitor ve in čuti, da ne ravna prav, toda svoje ravnanje opravičuje s tem, da je to v srečo ljudi. Ko pride na konec monologa, vzklikne: „Vsi bodo srečni, samo jaz ne!“ Kristus ga molče posluša in potem poljubi ter odide. Za „blaženo krivdo“ je šlo! zato je bil Kocbek tako srečen. V resnici je pesem o Velikem inkvizitorju parodia krščanstva — Ivan Karamazov je zblaznel, Boris Kidrič prav tako, v temi je umrl Edvard Kocbek, ker niso mogli prenašati bremena „blažene krivde“. Poblazneli so, ker so prekasno opazili razkorak med ustvarjeno revolucionarno moralo partije in moralo človeštva. V ruščini „blaž“ pomeni prav norost, blaznost.

Izvor pridevnika „blažen“ sega pri Kocbeku v leto 1942. V svojih zapisih uporabi besedo za oznako duševnega stanja rablja, ki je mučil in pobil nosečo učiteljico Darinko Čebulj in kaplana Henrika Novaka. Iz Kocbekovega dnevnika izvem tudi za njegovo duševno stanje: po mučenju je odšel v šotor z Borisom Kidričem, kjer sta še pozno v noč razpravljala, in obveljala je Kidričeva trditev, ki jo Kocbek že potolažen navaja v Dnevniku: „žal ali ne žal...“.

Pri tem to omenjam samo kot rojstni dan pridevnika „blažen“, pa bi še omenil, da je tudi rabelj Ilija Badovinac postal „blažen“ in blazen. Hribarjeva teh podrobnosti seveda ne omenja, ker jih ne pozna. Ona začne in neha z roškimi pokolom. Iz njenega prispevka v Kocbekovem zborniku pa vendar izstopa preunljiv klic: „Zločin je bil!“ Da, zločin je bil, pobiti toliko ljudi (ne zločincev, kakor pravi ona!) že po končani vojni, brez sodbe, iz maščevalnosti, predvsem pa iz strahopetnosti, zamolčati pokol pred narodom, kar je travmatiziralo celo slovensko gene-

racijo. Vendar ne prizna, da je to bil zločin nad narodom, ampak še naprej trdi, da je bila „blažena krivda“. Kocbek imenuje to „dar“ posomeznika bližnjemu — s pokolom so žrtvovali same sebe, obsodili same sebe na trpljenje, dvom, iskanje dokazov, da ta zločin upravičijo, da ga bodo potomci hvaležno sprejeli, toda „dar“ je bil pretežak tako zanj kakor za potomce. „Družbena amnezija“, ki jo je predvideval Kocbek v „Tovarišiji“, ni nastopila, „Krivda in greh“ Spomenke Hribar dokazuje prav nasprotno.

Pošten je človek, ki ne greši za korist, greh ni greh, če je storjen nekoristno, zlo ni zlo, če ga povzročim nesebično, pravi Taras Kermauner v opravičevanje Kocbeka v istem zborniku. Bo vsaj to držalo? Končano je sklicevanje na čas surove revolucionarne logike in logike tistega časa.

VLADIMIR KOS

## PISMO IZ ZELENKASTO MARČNEGA TOKIA

Buenosaireskemu „Glasu“

V Januarskem pismu tega leta sem Ti bil obljubil, da se bom s Teboj resno pogovoril o tako tehtni razpravi kot je A. Jantarja „Razmišljanje o Kosovi opredelitvi filozofije“ (Med 1987— XXIII — 1/2); razprava šteje 14 strani (139-153) Medove dolžine in pomeni v areni razmišljanja in temeljitega znanja resničen dvoboj, ki bi ostal — po mojem — neodločen, ako bi ne bilo enako temeljitega „protirazčelenjevanja“ (lahko se zasmeeš pri tej novi besedi, da jo le razumeš).

Naj na tehtnico položim najprej mnenje tretjega v tej zadevi, g. Vinka Rodeta oceno vsega, kar po njegovem odlikuje Jantarjevo kritično razčlemba: razgledanost, sodobnost, širokost, globokost, izredna preciznost, erudicija, mojstrska raba terminologije (glej Glas nov.-dec. 1987, str. 6). Na drugo stran tehtnice položim dejstvo, da se g. Jantar zadovolji z ugotovitvijo, da predstavlja tak in tak mislec določenim Kosovim stavkom nasprotno misel ali spoznanje, ne pokaže —odnosno: ne dokaže — pa, da je ta nasprotna misel ali tkzv. spoznanje tako pravilno, da v resnici ovrže Kosovo misel ali trditve; toda prav takšen način ugotavljanja — ni filozofski, čeprav je morda izvrsten n. pr. za zgodovinsko obdelavo filozofije. V filozofiji namreč ne velja ime odnosno določena avtoriteta, ampak razvidnost — bolje morda: razvidljivost — misli, trditve ali mnenja. Tkzv. naravne znanosti se skušajo dokopati do razvida s pomočjo poskusov; matematika ga išče z analizo kolikostnih odnosov in izpeljevanjem dokazov iz nje; filozofija ima na razpolago le analizo in izpeljevanje dokazov iz nje, v kolikor analiza ne more pokazati, da je nekaj samo po sebi razumljivo. Ker filozofija ne more postopati, kot to dela naravna znanost,



in ker ne more v tej stvari posnemati matematike, je zanjo bistvene važnosti, da se dokoplje do trdnega spoznanja, ker bi sicer predstavljal le več ali manj zanimivo — mnenje, ki bi se ga morali iznebiti, ko bi imeli na razpolago trdnost spoznanja, do katere se lahko dokopljeta — v ugodnih okoliščinah — naravna znanost in matematika: življenje namreč od časa do časa zahteva odločitve, ki predpostavljajo vsaj nekaj trdnih ali nedvomljivih spoznanj. Če pa je filozofija končno le skupek več ali manj zanimivih — v eksistencializmu celo poetično formuliranih — mnenj, zakaj se ji ne odrečemo? Če bi se ji odrekli, bi s tem osiromašili človekovo ustvarjanje tako na polju spoznavanja kot na polju odločitev: so namreč resničnosti ali danosti, do katerih ima dostop le človekov duh kot tak, ker jih le duh lahko dojame in zato v tem smislu čutno vezana ter količinska sredstva ne pridejo v poštev. Vzemimo n. pr. pojem in dejstvo resnice: naravne znanosti in matematika jo predpostavljajo, saj jim gre za to, da doženejo čim več tega, kar je v važnem in pomembnem smislu res; naravno-znanstveno poročanje predpostavlja tudi moralno vrednoto resnicoljubnosti; toda le filozofija se lahko peča za resnico, ki nima kot takšna ničesar snovno-količinskega za matematiko in ničesar snovnega za čute in njih poskusna orodja. In kako važen je pravi pojem resnice, je razvidno vsaj iz opravljanja sodišč po celem svetu: sodniku gre za to, da ugotovi, ali se je to in ono res tako zgodilo, da je namreč v ravnotežje pravičnosti vdrlo zlo in temu odgovarjajoča krivda, morda tako težka, da jo le smrtna kazen odstrani. So stvari, ki jih filozofija takorekoč le raz-kaže, ker so tako razvidne, da ne potrebujejo dokaza in ga zato sploh ne premorejo; n. pr. dejstvo lastnega bivanja za vsakogar, ki se svojega bivanja zaveda. Ali pa: načelo, da je količinska (ne: kakovostna) celota večja od kateregakoli svojega dela. Toda takšnih samo po sebi razumljivih stvarnosti morda ni dosti; za razvidnost preostalih stvarnosti se moramo potruditi, da jih dokažemo, ne le pokažemo: njihovo nujnost moramo izpeljati iz tega, kar se nam nudi v premisnem materialu, v kolikor to snov kot takšno lahko odkrijemo. Kjer se ne moremo dokopati do nujnosti, se morda lahko zadovoljimo z večjo ali manjšo verjetnostjo, ki je pa ne smemo istovetiti z razvidnostjo, tudi če smo dospeli do verjetnega zaključka po kar se da strogem izpeljevanju: verjetnost ni razvidnost. Seveda, kar je danes le verjetno, lahko postane kdaj razvidno na podlagi napredka v spoznanju; lahko pa se tudi izkaže zmotno.

(Glasu: imej potrpežljivost z menoj; moram nekaj stvari razčleniti, vsaj do določene mere, da dobijo tudi drugi ljudje resnejši vpogled v zaplet mojih misli.)

V kakšnem osnovnem odnosu bi lahko umeli zgoraj opisani postopek filozofiranja do imena ali avtoritete določenega misleca? Rekel bi, da je v odnosu pobude ali predloga; tako je vsakdanje življenje s svojimi problemi pobuda za filozofiranje; in tako kot so razne znanosti in umetnosti enaka pobuda. Mislečevo ime ali avtoriteta izstopa iz določenega zgodovinskega ozadja, ki lahko s svoje strani vpliva na sledečo mu dobo, tako da postane to ali ono ime posebno privlačno in s svojim načinom mišljenja vzbudi zanimanje pri drugih mislecih.

vsaj za določeno dobo. Če ti misleci postopajo filozofsko, privzamejo od pobudnika idej le tisto, kar se jim zdi razvidno odtodno — kjer gre le za privlačno misel ali mnenje —, kar upajo do-kazati. Če postopajo zgodovinarsko, se lahko zadovoljijo z imeni in dosežki, ki jih imena v teku časa predstavljajo, čeprav je tudi v tem primeru zgodovinsko poučno, da znamo razlikovati med nedvomljivimi dosežki in pa izvirnim zarisanjem novih poti, ki so kljub vsej privlačnosti — in obljubi pomembnega odkritja — še neizpeljane.

(Dragi Glas: si vztrajal do sèm?? Potem se lahko obrneva neposredno k Jantarjevemu tekstu.)

Str. 140, odst. 1: „zaključen aksiomski sestav... še v matematiki ni mogoč (K. Goedel) prav tako kot ne v logiki (A. Church)“. Tkv. Church-ov teorem zadeva le — simbolično ali matematično logiko, ki vendar ni celotna logika. Tudi tkzv. Goedelov nepopolnostni teorem ne zadeva celotne matematike; „poljski logik M. Presburger in (Norvežan Th. A.) Skolem (oba leta 1930) sta bila odkrila, da je aritmetika, omejena bodisi na seštevanje ali na množitev, dejansko sebi vskladen sestav... Poljsko-ameriški semanticist in logik Alfred Tarski je razvil postopek, ki omogoča razvidno samoskladje tako v osnovni geometriji kot v osnovni algebri“, ugotavlja Hao Wang v razpravi Metalgie (Metalogika ali logika druge abstraktne stopnje) v Britanski enciklopediji iz leta 1974 (Macro vol. 11, str. 1081 ab).

Istotam: „samo na sebi je — vsaj po sodobnem gledanju — filozofsko delovanje samopovpraševalno“. Ali nam je treba to „sodobno gledanje“ priznati kot pravilno? Kakšne razloge navaja, da nas prepriča? Ali je umestno, da privzamemo to gledanje, ker je — sodobno? Menim, da bi se tudi g. Jantar premislil, preden bi hotel odgovoriti pritrdilno na vsa ta vprašanja, ki pa jih vendar moramo staviti, če hočemo postopati filozofsko; najbrž bomo slej ko prej zašli v opreko s tkzv. „sodobnim gledanjem“, ki je le sodobno, a nedokazano; toda to je, zgodovinsko gledano, usoda prenekaterega filozofskega stališča; in zmeraj in povsod je filozofsko važno le eno: razvidnost, bodisi neposredna ali posredna; ali pa takšna verjetnost, ki obljublja razvidnost.

Istotam: „Sestav umre s sestavitvijo“ (V. Massuh)“. Ali je to res? Kaj pomeni „sestavitev“ tukaj? „Sodobna“ (mislim na dobo po drugi svet. vojni do danes) novorealistična smer filozofiranja v ZDA se vrača k filozofskim uvidom v sestavu Tomaža Akvinca; dialektični materializem po svoje še zmeraj črpa iz Heglovega sestava; Kant dobiva nove občudovalce svojega sistema v ZRN kot na Angleškem; kje tiči tukaj smrt v sestavu?

Str. 140, med 3. in 4. odst.: „Zdi se mi, da nobeden od teh razlogov ne prepričuje.“ K 1. — Ali to, kar trdim v tej točki, ki jo Jantar celo podpre s Cassirer-jevo ugotovitvijo (ki pa jo je bil po vsebini poznal že Tomaž Akvinski; glej B. J. Lonergan-ovo knjigo Verbum. Beseda in misel pri Akvincu, v angl. Verbum: Word and Idea in Aquinas. Notre Dame U. P. 1970, 2. izd.) — ni res?

Istotam, k 2: jaz pravim le to, da um — ki ga morajo rabiti tako

naravoslovne znanosti kot matematika — zahteva po svoji naravi posredno ali neposredno uvidevnost spoznanega. Vsaka, ne le sodobna znanost, stremi za uvidevnostjo; kjer neposredne ni mogoče imeti, ostane možnost posredne ali dokazane, in sicer na podlagi snovi, ki je značilna za vsako posamezno znanost. Brez določene mere uvidevnosti sploh ni mogoče znanstveno delovati, kot to potrjuje tudi g. Jantar s Althuserjevo sociološko analizo znanstvenega mišljenja nasploh. V tem smislu govori g. Jantar na str. 141 o „dogmatičnem sprejetju snovne resničnosti“ s strani znanstvenika; pravilneje bi bilo reči: za znanstvenika je značilno sprejetje neposredne uvidevnosti snovne resničnosti; ta je namreč tako razvidna, da je nam ni treba šele dokazovati (dokazana uvidevnost ni tako močna ali očitna kot je neposredna uvidevnost); če pa znanstvenika kdaj napade dvom o tej snovni resničnosti, ga lahko reši le s pomočjo filozofije, bodisi svoje lastne ali samonikle ali pa sistematično izdelane, ki ima to prednost — če je res izdelana —, da tu ne gre za posamezne uvide, ampak za uvid povezave med filozofskimi spoznanji in vsakdanjim življenjem in njegovo resničnostjo (ki je na svoj način podlaga vsakemu znanstvenemu delovanju: znanstvenik namreč je in ostane človek). Z ozirom na Kosovo trditev, da filozofija nudi spoznavnostno podlago znanostim, lahko razjasnuje primerjava, ki jo podaja Peter Alexander v knjigi Uvod v znanstveno logiko (A Preface to the Logic of Science. Sheed/Ward London in New York 1963): „Ni si težko predstavljati, kako razčlemba potice s strani analitičnega kemika izgleda drugače kot kuharičin recept zanjo, toda kemikove razčlembе ne moremo zavreči z besedami, češ kuharica pri najboljši volji ne more s to razčlembο napraviti potice“ (Str. 15-16).

Str. 140-141: tehnika je dejstvo; in tehnika se opira na uvidevnost, ki mora biti vsaj tako velika, da ostanejo tej uvidevnosti nasprotnе misli brez oviralnega pomena. Pomislimo, koliko pridobitev sodobnega življenja ali življenja v drugi polovici 20. stoletja temelji na znanstvenih spoznanjih; naj dodam n. pr. rabo atomske energije za razsvetljevanje mest, in vpliv sintetičnih antibiotik na zdravljenje. Kako tesno sta povezani tehnika in znanost, nam lahko osvetli odlomek iz zgodovine fizike: „Sadi Carnot, po poklicu inženir, je naslovil svoje slavno delo, ki že namigava na tkzv. drugi osnovni zakon termodinamike, takole: Kritične misli h gibalni energiji ognja in o strojih kot sredstvih za njeno uporabo. Toda Carnotu se ni posrečilo, da zgradi stroj, ki bi bil boljši od parnih strojev njegove dobe; šele mnogo pozneje se je ljudem posrečilo, da na podlagi glavnih (Carnotovih) zakonitosti sestavijo stroje, ki se poslužujejo toplotne energije. Dejansko je tkzv. Carnotov stroj tehnično nemogoč... Carnotov stroj kot idealiziran postopek pa vseeno služi kot meja, ki je noben praktično delujoči stroj ne more prekoračiti, ker predstavlja konec strojne zmogljivosti. Celotna moderna elektrotehnika sloni na zakonu (elektromagnetične) indukcije, toda o tej uporabi se (njenemu odkritelju) Faradayu najbrž še sanjalo ni... In še nekaj nam kaže klasična fizika, ki je dosegla višek v 18. in 19. stoletju... njeni izsledki so svobodni in znanstveniku kateregakoli naroda na razpolago.“ (Hans Staub: Kakšen pomen in smoter ima teoretično razisko-

vanje v fiziki? Was ist und zu welchem Zweck treibt man Grundlagenforschung in der Physik? V zbirki razprav z naslovom: Problem napredka — danes. Darmstadt 1969, str. 112-113.) Še tehtnejši primer potrebe uvidevnosti bi mogli videti v medicini, in sicer uvidevnosti v celotno bolnikovo osebnost, v kateri so čutom dostopni in čutom kot takim nedostopni činitelji; v obojem primeru bi bila sodba z besedami „saj gre le za možnost ali podmeno, ne za resničnost“ usodna. Zdravnik dr. E. K. Ledermann raziskuje ta problem v knjigi Filozofija in medicina (Philosophy and Medicine. Tavistock/Lippincott, London 1970; kantovsko pisana, a polna preverljivih ugotovitev), kjer pravi med drugim: „Medicina se za umevanje bolnika poslužuje različnih znanosti, deterministično usmerjenih, in za vsako od teh je bolnik pod učinkom različnih činiteljev: genetičnih, bioloških, biokemičnih, biofizičnih, socioloških, kulturnih in zgodovinskih. Tak znanstveni način obdelave je zmožen odkriti, do kakšne mere se je vpliv teh činiteljev že dejansko odtegnil nadzorstvu — toda bolnik je tudi svobodno človeško bitje. Kadar zdravnik ne vzame bolnikove svobode resno v poštev, je posledica ta, da se bolnik čuti obsojenega... bolnik se več ne trudi, da si tudi sam pomaga... odnosno da sodeluje z zdravnikom... Državljeni požirajo droge, sprejemajo injekcije in se dajo operirati, ne da bi slutili, kaj to pomeni telesno in duševno. Postali so objekt deterministične znanosti; niso več ljudje, ki se svobodno poslužujejo svojega razuma“ (Str. 121).

Str. 141: „Miselni sestav je v strogem pomenu možen le v matematiki (aksiomski sestav).“ Nikjer ne trdim, da mora biti filozofija aksiomski sestav! Sestav je „(v) vseh drugih znanostih... eden izmed pogojev za stalni napredek znanosti“. Če filozofija ni znanost, zanjo sestav ne pride v poštev tako v smislu notranje skladnosti ugotovitev kot v smislu napredka. In vendar vsi poznamo filozofijo kot neke vrste celoto, ki jo sestavljajo različna spoznanja, filozofsko dosežena; sestav jim omogoča medsebojno osvetlitev in s tem prodor v razsežnost teh spoznanj: „načelo, ki vodi ureditev skupka spoznanj (v celoto), nudijo ali predmeti sami ali pa je posledica načina spoznavanja odnosno nekaj, kar pristopi k skupku spoznanj od zunaj... kar zadnje sicer ne osvetli celotnega predmeta, vendar često uspe ustvariti red, ko gre za veliko število spoznanj.“ (Filozofski slovar. Ur.: W. Brugger in K. Baker (Philosophical Dictionary. Gonzaga U., Spokane 1974, 2. nat. str. 408). Filozofiji moremo pripisati značaj sestava vsaj v tem prenesenem smislu, kar ji lahko le koristi. G. Jantarju ne ugaja moja oznaka „sestav misli“ (glej str. 140, zgoraj); predlaga „miselni sestav“. Kot priznava g. Jantar istotam, „tudi znanost, tehnologija, umetnost“ itd. vključujejo neki „miselni sestav“; toda za filozofijo je značilno, da je različna celoto od matematike: ta je končno odvisna od količinskih odnosov, filozofija pa se mora odreči tudi tem, nakar ji ostanejo pojmi in njihova povezava v misli — seveda realistično pojmovane, to je, vsak pojem in torej vsaka misel temelji na čutih in njihovi povezavi z resničnostjo. „Sestav misli“ torej izraža prav to značilnost: misli so med seboj urejene in v njih — posamič in v celoti — se odraža resničnost,

ki jo in v kolikor jo — kot sem bil zgoraj poudaril — dojema le filozofija.

Str. 141: „Filozofskih sestavov je pa le preveč in se preveč med sabo izključujejo, da bi smeli z vso prepričanostjo in utemeljenostjo ...govoriti o filozofiji kot znanosti.“ Ali ni prav naloga filozofa, da se spoprime z raznimi sestavi in jih sodi v luči ene najbolj temeljnih miselnih zakonitosti: resnica je le ena? Ali je za g. Jantarja odločilno število mnenj in sestavov in ne njihova vsebina? Ali je za hip pozabil, da je napredek znanosti pravzaprav kratica — da ljudje ne omenjajo (na splošno) zmot in stranpoti in neuspehov v znanostih, ampak le njihove (včasih silne) uspehe? „Znanost pomeni več kot herojske posameznike; znanost je silno zamotana reka misli in ta reka raste, včasih spremeni tok, potem postane nekje mrtvilo, nekje se spet požene čez brzice; povrh je mnogo pritokov in mnogo stapljanj.“ (Slovar zgodovine znanosti. Ur.: Bynum W. F., Browne E. J., Porter R. V. angl. Dict. of the History of Science. Macmillan, London Basigstoke 1983, ponat. izd. 1981. Uvod.) J. Maritain pa tako primerja filozofsko in znanstveno uspešnost: „Kadar se kak velik filozof moti, postane nekak svetilnik na čerih, ki opozarja mornarje: izogni se me. Na ta način omogoča ljudem (vsaj tistim, ki se niso dali od njega zavesti), da se zavejo zmot, od katerih trpijo, jih jasno opredelijo in se borijo proti njim. To je bistvena potreba družbe, v kolikor ni le živalska družčina, ampak družba, ki jo sestavljajo osebe, ki razpolagajo z razumom in svobodo. Tudi če so filozofi brezupno razprti med seboj v svojem iskanju globlje, vse prešinjajoče resnice — jo vsaj iščejo; dejstvo, da si zmeraj znova nasprotujejo, razodeva, kako potrebno je takšno resnico iskati... Ta medsebojna nasprotovanja so priča težave, ki jo stvar tako silne važnosti ustvarja: ali ni vse to, kar je odločilne važnosti, tudi težavnega značaja? ... Potem je še nekaj, kar igra vlogo pri navadnem poudarjanju nepremostljivih nesoglasij med filozofi: prenekater trditve so poenostavljene, prenekater vprašljive. Ni dvoma, da nesoglasja so. Toda v določenem smislu je več skladnega nadaljevanja in trdnosti v filozofiji kot pa v znanosti. Nova znanstvena teorija namreč popolnoma spremeni način ugotavljanja problemov, o katerih so se do takrat drugače spraševali; filozofski problemi pa ostajajo — več ali manj — isti. Še več: temeljne filozofske misli postanejo po odkritju stalna pridobitev filozofske dediščine. Lahko jih tako ali tako ali celo v nasprotujočem se smislu rabimo, odmisliti jih ne moremo več.“ (Filozof in družba. The Philosopher in Society. V zbirki Komu koristi filozofija. On the Use of Philosophy. Atheneum, Forge Village, Mass. 1969, 3. ponat., str. 5-6.)

Str. 141: „Mogoče bo kdo še danes zahteval vsaj za filozofske ugotovitve oz. trditve (teze) razvidnost...“ Vsaj jaz jo zahtevam, a jaz nisem edini s to zahtevo — sicer postane filozofija igračkanje z besedami in domišljijo! „Starogrški filozofi bitja so bili prepričani, da se bavijo z resnicami, povezanimi med seboj in razodevajočimi naravo tega, kar je... Smisel za to, kar dejansko sestavlja predmete, in prepričanje, da se človek s spoznanjem aktivno priliči tem se-

stavom, tako da se ti sestavi (nekako) vanj vtisnejo — ta misel in to prepričanje je najbrž najbolj dragocen prispevek starih Grkov k zahodnjaškemu mišljenju.“ (Martin Versfeld: Trajen Red. Str. 9. — The Perennial Order. Soc. St. Paul, London; Browne/Nolan, Dublin 1954) Isti filozof je že pred 30 leti ugotovil tudi tole: „Filozofija se ne začne z „jazom“, ki ga vsebuje trditev cogito, ergo sum; ne, filozofija se začne z ugotovitvijo: je nekaj, izraženo v stavku scio aliquid esse (vem, da je nekaj)... Kritika je povratno delovanje, nujno podrejeno delovanju, na katero se povrača; če se vrine na njegovo mesto, je konec z njo... Filozofija se mora osredotočiti na to, kar je... le tako lahko ubeži subjektivizmu, ki vse od Descartesa sèm čepi kot jastreb na truplu metafizike, ki je obenem tudi truplo zahodnjaške civilizacije.“ (Istotam str. 19) In 30 let pred Versfeldom je R. Kremer pogumno zapisal (v zbirki Sodobni misleci in neo-sholastika. Ur. J. S. Zybur, str. 207; v angl. Present Day Thinkers and the New Scholasticism. London/St. Louis Mi.): „Filozofija ne more dokazati vseh resnic; dovolj je, da je vsaka njena dokazana trditev resnična.“ Kremerjevo zgoščeno kritiko privzema kot svojo tudi ameriški filozof Kurt F. Reinhardt v svoji knjigi Realistična filozofija. Nespremenljiva načela mišljenja in delovanja in spreminjajočem se svetu. Str. 23; v angl. A Realistic Philosophy. The Perennial Principles of Thought and Action in a Changing World. Ungar, New York 1962, 2. izd. Reinhardt navaja z odobravanjem tudi stališče Tomaža Akvinskega: najprej je treba biti hvaležen vsem, ki so s svojimi izsledki in tudi zablodami vzbudili razmišljanje in k njemu navajali; potem je treba biti poslušen, to je, znati prisluhnuti mnogim glasovom in tako spoznavati mnogo načinov mišljenja in se usposablјati za razlikovanje med resnico in zmoto in za polagoma zmeraj popolnejši razgled po celoti; najvažnejše pa je, da v miselnih sestavih, ki se nam zdijo resnici najbližji, izločimo to, kar nima trajne veljave, ostalo pa utrdimo in podpremo z novimi dokazi, ki bodo resnico napravili nepremagljivo; če te resnice še niso bile prav razvite, se jim moramo posvetiti s tem večjo skrbjo, da jim omogočimo zdrav razvoj k popolnosti. (Str. 20) Staromodnost? Reinhardt ugotavlja: „Sodobna znanost in tehnika sta vplivno spremenila človekove želje in potrebe... človeške narave pa bistveno nista spremenila... Človek se še zmeraj vprašuje, kot se je bil vpraševal v davnini: Kdo sem? Kaj sem? Kaj naj storim?“ (Str. X.) V Priročniku za študij filozofije (Research Guide in Philosophy. General Learning Press, Morristown N. J. 1974), ki ga je napisal Martin A. Berman, beremo med drugim ta napotek: „Učitelji filozofije hočejo, da se študenti spoprimejo s filozofskimi problemi; to pa pomeni, da morajo o takem problemu filozofirati ali zagovarjati določeno stališče z ozirom nanj, kar spet pomeni, da se ne morejo zadovoljiti z golim zaključkom. Do zaključka seveda lahko pridemo po različnih poteh... možno je, da je kdo spontano gotov o kakem zaključku, toda filozofija priznava le tiste zaključke, v kolikor vanje vodijo sklepanja, o katerih pravilnosti se lahko prepričamo v luči razumskega presojanja.“ (Str. 31) In cilj razumskega presojanja je uvidevnost, kolikor je je pač na razpolago; ali pa vsaj uvidevnost položaja, ko moramo reči,

da določeno sklepanje (še) ne prepriča in da je morda (večja ali manjša) verjetnost edino, kar moremo trenutno o kakem mnenju reči. Vse skržiti le na več ali manj verjetno mnenje pa je isto kot oprijeti se skepticizma; kajti tudi mnenje, da je vse le mnenje, všteti to kritično mnenje, mora računati z možnostjo, da je morda nasprotno mnenje navsezadnje pravilno, to se pravi, da ni vse le mnenje; značilno za vsako mnenje je namreč, da ni gotovost, ampak se le nagiba v določeno smer, ki je zavita v meglo neznanja; ko jo razpršimo, se nam mnenje pokaže, kakršno je v resnici.

(Glasu: če si medtem zaspal, se vzdrami; zdaj se dotakneva ene izmed najbolj kočljivih točk — problem znanstvenega značaja filozofije.)

Str. 141: zdi se, da filozofija ni znanost; na eni strani je preveč med seboj si nasprotujočih filozofij (o čemer sem pravkar skušal podati obračun); na drugi strani pa bi kot znanost ne mogla biti spoznavnostna, še manj pa bitoslovna podlaga za znanost. Je ta drugi del problema resničen?

Najprej začetno vprašanje: ali si g. Jantar prisvaja mnenja Russella, Althuserja, Kuhna, Feyerabenda, celo neo-pozitivistov, da (nekako) dokaže, da filozofija ne more biti znanost? Russella, Althuserja, in neo-pozitiviste bi v točki spoznavnega mehanizma najbrž lahko pritegnili na skupen imenovalec; toda kaj dela Kuhn v tej družini? Pred seboj imam izvirnik v 2., razširjeni izdaji: Sestav znanstvenih prevratov (The structure of Scientific Revolutions. Chicago U. P. 1970). Od str. 174 do str. 210 je Kuhnov P. S. iz leta 1969, s katerim odgovarja kritikom, obenem pa nakaže še neizdelane plati svojega dela. V 7. poglavju tega postskriptuma beremo: „Po trditve (teze) za svojo knjigo sem šel k raznim področjem... Že dolgo so na podoben način razčlenjevali svoje panoge zgodovinarji književnosti, glasbe, drugih umetnosti, političnega razvoja, in sploh mnogih drugih človekovih početij: povsod in zmeraj jim pri tem pomaga umevanje časovnega poteka v obliki revolucionarnih prelomov v slogu, okusu, in kar zadeva sestav ustanov. Moja izvirnost je v tem, da sem te pomene uvedel v znanosti, o katerih je doslej vladalo precej splošno mnenje, da se razvijajo na drugačen način. Lahko bi rekli, da pojem paradigme kot konkretno uresničenega modela tvori naknaden izvorni doprinos.“ (Str. 208) O celotnem 7. poglavju v P. S. pravi, da zahteva posebno razpravo, ki mora razčistiti problem, v koliko se njegove glavne teze lahko rabijo na področjih, ki niso naravne znanosti (str. 175-176). Kuhn torej ne more odgovoriti na vprašanje, ali je filozofija znanost (vsaj v Husserlovem pomenu, kot je to pripravljen priznati filozofiji g. Jantar na str. 141, v 2. pogl.). V istem Kuhnovem P. S. stoji tudi tole: „Določeno število sodobnih filozofov je odkrilo važne besedno-miselne zveze, kjer se normativni („treba je“) in opisovalni („tako in tako je“) element tako prepletata, da ju ne moremo več potegniti narazen. „Tako in tako je“ in „treba je“ nista zmeraj tako ločena drug od drugega, kot se je to doslej dozdevalo.“ (Str. 207) S to opazko je Kuhn zadel najšibkejšo in najbolj problematično točko tega, kar g. Jantar imenuje prek-govor

ali prek-govorico, španci metalenguaje, kar je dobeseden prevod anglo-ameriškega metalanguage; jaz bi temu rekel „prestavljeni govor“ ali „prestavitvena govorica“ ali (še bolj v skladu s simbolično logiko) „prestavitveni jezik“.

„Prestavitveni jezik“ ima smisel v aksiomskem sestavu simbolične ali matematične logike, ki nima in ne more imeti tako splošne veljave kot tkzv. tradicionalna, na Aristotelovih razločevanjih zgrajena logika. Nanaša se na osnovni (ali predmetni; Angloamerikanci mu pravijo object-language) jezik, toda ali imamo tak čisto predmeten jezik? Noam Chomsky je že leta 1957 (to je, 17 let po zadnji Russellovi knjigi o tem problemu; v angl. nosi naslov *An Inquiry into Meaning and Truth*, po naše: Raziskava o pomenu in resnici), potem pa še posebej leta 1964 odkril tkzv. globinsko plast jezika odnosno govornice (v angl. „deep structure“). V (zdaj že svetovno znani) knjigi (1964) „Nekaj značilnosti teorije o skladnji“ (*Aspects of the Theory of Syntax*. MIT) razčlenjuje n. pr. osnovne pojme jedrske fizike, o katerih ugotavlja, da so silno abstraktne tvorbe, povezane s predmetno resničnostjo na kar se da zamotan način. (Glej izčrpno analizo jezika v razpravi Alvar Ellegard-a: *Preučevanje jezika*. V angl. *Study of Language*. V slovarju *Dictionary of the History of Ideas*. *Studies of Selected Pivotal Ideas*. Scribner's Sons, New York 1973, 2. zvezek, posebno str. 673a.) Če je že jezik naravoslovnih ved — posebno na primerni razvojni višini — tesno povezan s „prestavitveno govorico“, potem odpade kriterij, po katerem bi filozofija spadala h kategoriji prestavitvenih jezikov, naravne znanosti pa v kategorijo predmetnih jezikov. Pa naj navedem v izvorniku, kar ugotavlja José Ferrater Mora v svojem *Diccionario de filosofía* (Alianza Editorial, Madrid 1981, 3. izdaja, tretji zvezek): „Varios problemas se han planteado respecto a la teoría de la jerarquía de los lenguajes. Citaremos dos. El primero concierne a la relación de inclusión de un lenguaje cualquiera  $L_n$  dentro de un metalenguaje  $L_n + 1$ ... El segundo problema se refiere a si puede o no prescindirse de un „pensar material“ en el metalenguaje.“ (Stolp. 2212-2213)

Kolikor mi je znano, se je v šestdesetih letih tega stoletja „prestavitveni jezik“ (metalanguage) precej rabil v filozofski književnosti, pisani v angleščini; potem pa je počasi izginil. Boruch A. Brody ga še razlaga v P. Edward-ovem *The Encyclopedia of Philosophy* (Enc. filozofije. Macmillan/Free Press. London-New York, 1967), pod naslovom *Besednjak logičnih izrazov* (*Glossary of Logical Terms*), 5. zvezek, str. 68; zgoraj omenjeni *Zgodovinski slovar idej* (Podnaslov: *Izbrane osrednje ideje... Selected Pivotal Ideas*) pa izraza „metalanguage“ več ne pozna; enako je z novo Brit. enciklopedijo iz leta 1974. „Slovar modernega mišljenja“ (*The Fontana Dictionary of Modern Thought*. Collins, London 1977) pa navaja rubriko „metalanguage“ le še v zvezi z „metalinguistics“ (prestavitveno jezikoslovje), ki se kot posebna panoga jezikoslovja bavi n. pr. s kretnjami, spremembami v obrazu in drugimi pojavi, ki se kulturno nanašajo na jezik, a niso jezik kot tak. Nekateri jezikoslovci rabijo izraz „metalanguage“ za vsak jezik (odnosno sestav znamenj), v katerem govorimo o kakem drugem jeziku.



Denimo, da je odkritje „prestavitvenih jezikov“ (lahko je takih brez števila) „važen prispevek“, del „pomembne splošne podmene“ — kot se to zdi g. Jantarju na str. 141, 3. odst. —: vprašanja, ali je filozofija znanost ali ne, s tem tkzv. odkritjem ne moremo razrešiti. V kakšni knjigi o fiziki — kot to omenja zgoraj navedeni Mora — lahko najdemo stavek: Zakon težnosti drži. Po Russellu sta izraza „zakon težnosti“ (odnosno primerna formula) predmetni jezik, izraz „drži“ pa je „prestavitvena beseda“; vendar s tem še ni knjiga o fiziki tudi knjiga o filozofiji. Menim, da je ogromno takih besed, ki tvorijo tekst takega in podobnih učbenikov naravnih znanosti.

Znanost ali ne, tudi filozofija se včasih nanaša — filozofsko — na predmete, dostopne našim čutom; ali v tem trenutku neha biti filozofija? G. Jantar skuša priti stvarjem do dna na filozofski ravni, pri čemer navaja razne zgodovinske in jezikoslovne podatke, da se omejim samo na nekatere; ali ravna v takem primeru manj filozofsko? Mislim, da ne.

Zdaj pa h glavnem vprašanju: če filozofija ni znanost — kaj je potem? Umetnost? Beletrija? V R. B. Heywood-ovi zbirki razprav z naslovom *Dela Duha* (*The Works of the Mind*, Chicago U. P., Phoenix izd. 1966) Yves R. Simon takole razčlenjuje vrste dela v svoji razpravi *Pojem dela* (ki je neke vrste uvod v celotno zbirko): „Misel, naravnana na tehniko, je tisto delo duha, ki se ne umiri v duhu samem, ampak streži po spremembi v fizični naravi. Etično delo odnosno delo moralne izkušnosti, je tisto delo duha, ki se ne umiri v duhu samem, ampak je usmerjeno v človekovo nagnjenje, želje, voljo. Končno je še eno in sicer najvišje delo duha: pridobivanje resnice. To delo sestaja iz iskanja resnice... namen iskanja resnice ni iskanje samo, ampak preudarno uživanje resnice.“ (Str. 8-9) In (na str. 12): „Človekovo obvladovanje fizične narave je krasna stvar. Edino vprašanje pri tem je: ali je najboljša stvar na tem svetu? Veliki grški misleci — in prav za to jim moramo ostati na veke hvaležni — so nam odkrili ideal preudarnega uživanja resnice kot vrhunec človekovega delovanja...“ Zadnja razprava v tej zbirki je Mortimer J. Adler-ja „Filozof“ in takole opredeljuje njegovo delovanje: „Po mojem je pravilno razlikovati štiri glavne zvrsti spekulativnega raziskovanja: zgodovino, naravne znanosti, matematiko in filozofijo... Najlaže je razlikovati med zgodovino in filozofijo...“

Najteže je podati na kratko razliko med naravnim znanstvenikom in filozofom, in to zato, ker toliko zavisi od razlikovanja med tem, kar se nam javlja, in tem, kar v resnici je — to razlikovanje samo je namreč že filozofsko pogojeno. Z razliko od zgodovinarja oba, filozof in naravni znanstvenik, skušata spoznati to, kar splošnoveljavno označuje stvari; oba skušata izraziti splošnoveljavno resnico brez ozira na preteklost, sedanost, in prihodnost. Od tu naprej pa se pota ločijo. Tkzv. „naravne zakonitosti“, ki predstavljajo znanstveno znanje na višku, so posplošitve načina delovanja stvari, ugotovitve o nespremenljivih odnosih ali korelacijah tega, kar se nam javlja. Atomski fizik nam lahko pove, v kakšnem sorazmerju so količine snovi pri prehodu v energijo, ne more pa nam povedati

— ako ne postane filozof —, kaj je snov ali kaj je energija ali kaj pomeni dejstvo, da sta snov in energija zamenljivi. Raziskovanje naravnega znanstvenika namreč ne sega ne do narave stvari ne do njihovih (poslednjih) vzrokov, ampak le do njihovega delovanja, v kolikor se nam javlja. Filozof zmeraj odkriva tisto resničnost, ki je srčika pojava — to, kar stvari res so in zakaj so tako. Naravni znanstvenik se lahko zadovolji z imensko definicijo, ki mu pomaga istovetiti pojave, s katerimi se bavi; filozof pa more dojeti resnično naravo stvari le tako, da jih izrazi z dejansko definicijo.

Takšno bistveno gledanje razlik ima to in ono za posledico. Tako lahko raziskujemo stvari vprašujoč se, kako delujejo, brez ozira na to, kaj in zakaj so; kakor hitro vprašamo, kaj so stvari, vprašamo že na nek način tudi, zakaj so takšne: dejanska definicija njihove narave vsebuje vzročno analizo. In zato so naravno-znanstvene opredelitve opisnega značaja, filozofsko spoznanje pa je razlagalno. Še nekaj: filozof skuša ugotoviti končno odločilne vzroke, najti mora zares prva načela bitja in nastajanja. Naravoslovec pa se more in mora v svetu pojavov osredotočiti na posebne stvari, saj se ne more posvetiti vsem pojavom. Filozof skuša spoznati, iz kakšnih zvrsti obstoje stvari, kako so urejene in kako med seboj povezane, in kaj sploh pomeni biti odnosno nastati; in zaradi takšnega povpraševanja se ne more omejiti na resničnost fizičnega sveta; vprašati se mora: bivajo stvari tudi na nesoven način? Obstoji delovanje, ki je duhovnega značaja?... tako je n. pr. narava spoznavanja problem za filozofa, ne za naravoslovca. Dasi je poklicno življenje tako kemika kot botanika posvečeno pridobivanju spoznanj, nam ne eden ne drugi ne moreta povedati, kaj pomeni spoznati odnosno kaj je znanstveno spoznanje.“ (Str. 225-227)

Podobno, čeprav še z bolj osnovnega stališča razlikuje med raznimi zvrstmi znanosti W. A. Wallace v razpravi „Znanost“, v Novi Katoliški Enciklopediji (Science/Scientia/. New Catholic Encyclopedia, McGraw-Hill 1967, zv. 12): „Aristotel je mnenja, da znanstveno spoznamo kak predmet, če spoznamo njegov(e) vzrok(e), če torej vemo, da je določen vzrok to, kar dela predmet to, kar je, to se pravi, če vemo, da zaradi tega in tega predmet sploh ne more biti kaj drugega kot je (Anal. post. 71b 8-12)... Poleg tega eksaktnega pojma rabi Aristotel besedo „znanost“ tudi za manj natančne načine spoznavanja... tako n. pr. za več ali manj natančne razlage, včevši tiste, ki se trudijo, da „na nek način napravijo razumljivo to, kar se nam javlja“... Sodobni misleci se ne morejo prav zediniti glede definicije znanosti; so pa istega mnenja, da so nekatera spoznanja znanstvena, druga pa spet ne; in da je za znanstveno delovanje značilno, da skuša odkriti red v svetu in razloge zanj. Tako je zdaj „znanost“ naličen izraz, ki ga rabimo upravičeno na razne načine... a zmeraj tako, da je model (vir) nalike rigorozno dokazano znanje.“ (Str. 1190ab) Rad se podpišem pod to analizo, ki temelji na — recimo tudi: prastari — logični razliki med enournim, dvournim, in naličnim ali analogičnim pojmom besed. Nalika ni istost; toda „šele odkritje nalike združi različna izkustvena pod-

ročja in daje možnost, da med dvema stvarima zazremo enakost... to naliko je zlahka spremeniti v abstrakcijo... in prav ta povezava med naliko in abstrakcijo nam razloži izredno moč in plodnost matematike, podčrtava pa nam tudi važnost matematiziranja naravnih znanosti..." (W. H. Leatherdale: Vpliv nalike, modela in metafore v znanostih./The Role of Analogy, Model and Metaphor in Science./North-Holland P. C. — Amsterdam — Oxford; Elsevier New York 1974/str. 27) Cilj tako naravnoznanstvenega kot filozofskega delovanja je kar se da gotovo spoznanje odnosno takšna stopnja spoznanja, ki je v danih okoliščinah mogoča in vsaj teoretično začasna; oboje moramo biti zmožni uvidevati. Sicer pa tudi g. Jantar — vsaj nekako podzavestno — stremi po uvidevnosti, če že ne po razvidnosti, ker skrbno izbira premise za svoje sklepanje in svoji razlagi pripisuje vsaj nekoliko več verjetnosti kot n. pr. (z njegovega stališča) spornim Kosovim stavkom, pri čemer se opira na snov, ki se mu zdi v luči kritične presoje dovolj močna v ta namen. Z drugo besedo: g. Jantar išče vzroke, ki se mu zdijo odločilni za določeno stanje in določene dogodke resničnosti; zdi se mu, da se Kos v teh točkah moti odnosno da se vsaj ne izraža pravilno; zdi se mu, da ima na razpolago širše in močnejše primerjanje. Vse te stopnje postopanja so značilne za naravno-znanstveno delovanje, všteti matematiko, seveda nalično značilne, ker se posamezne znanosti posvečajo različnim prijemom stvarnosti. Tudi če se g. Jantar moti — ostane na ravni znanstvenega delovanja! Ali je tako zelo nápak, rabiti isto besedo za delovanje, ki je tako bogato zapleteno in razpleteno, da mu le nalika pride do živega? Nobelov nagradenec v filozofiji, Peter B. Medawar, trdi v svoji knjižici Nasveti mlademu znanstveniku (Advice to a Young Scientist. Harper Colophon 1981, str. 27): „Prepričan sem, da je znanstveno iskanje (resnice) zdrava pamet (common sense) na ogromno potenco“. In tudi to pove iz svoje izkušnje: „Znanstvenik, ki je upravičeno iznajdljiv in uživa predstavo zmožnost, je lahko kar gotov, da se bo motil v tej ali oni razlagi, to je, da ne bo imel pravičnega pogleda ali pa da bo predlagal hipotezo, ki se potem pod kritiko zruši.“ (Str. 37) In še to: „Rad bi položil znanstveniku katerekoli dobe na srce, da je jakost osebnega prepričanja o pravilnosti kakšne hipoteze brez pomena za njeno resnično pravilnost. Je pa silovitost našega prepričanja v toliko važna, da lahko kar učinkovito motivira kritično preizkušnjo podmene.“ (Str. 39) Morda je še en citat na mestu: „Mlad znanstvenik ne sme izgubiti poguma, če se mu ne posreči, da vtisne svoje ime kakšnemu naravnemu počelu, pojavu ali bolezni... Če se mu pa posreči, tako ali tako, da postane svet lažje umljiv — pa naj se mu to posreči teoretično ali eksperimentalno —, za to mu bodo poklicni tovariši hvaležni in ga bodo čislali.“ (Str. 77)

Str. 142: „Prav v kolikor bi Kos jasno razlikoval med filozofijo in znanostjo, bi mogel s svojim dokazovanjem storiti veliko uslugo znanostim...“ Toda če vzamem v poštev Kosov namen, na novo opredeliti filozofijo, sledi, da v ospredju zanimanja niso naravoslovne znanosti kot take, marveč iskanje odlik, ki so značilne — tudi za filozofijo, v kolikor je znanstveno delovanje in njegov izsledek. Na-

ravoslovne znanosti uživajo tako velik — in upravičen — ugled, da je problem njihovega odnosa do ostalih delov v ustroju človeškega življenja trenutno bolj teoretičen kot praktičen; vprašanje o naravi filozofije pa je že mnogo let po 2. svet. vojni vsaj v angleško pisani svetovni književnosti — ki na svoj način vpliva tudi na Azijo, Evropo in Afriko in Avstralijo (morda tudi na Južno Ameriko, česar pa ne vem) v ospredju: so misleci, ki hočejo filozofijo priličiti naravoslovnim znanostim, ki se jim zdijo edino uspešne iskalke resnice; in so misleci, ki tako zelo poudarjajo razliko med naravoslovnimi znanostmi in filozofijo, da se zdi, da je za filozofiranje potrebna neka skoraj nadčloveška zmožnost, ki je ne moremo in ne smemo istovetiti s tistim kritičnim razumom, ki usposablja naravoslovne znanosti, da razlikujejo med razvidnostjo in raznimi stopnjami verjetnosti. Nekaj tega izključnega vrednotenja filozofije je prodrlo tudi n. pr. v sodobno katoliško teologijo, ki tu in tam postopa s podatki razodetja, kot da bi ne bilo (več) uvidevnih odnosno trdno dokazanih filozofskih podlag — ki brez njih ni prave teologije. Kjer vprašanja o naravi filozofije ni v ospredju, se dokaj mislecev zadovolji z zdaj že častitljivo definicijo: filozofija je ljubezen do modrosti. In toliko piscev potem nadaljuje na tej podlagi takorekoč samoumevno, da se lahko zdi drzno, optirati za novo definicijo; in to tem bolj, ker se zdi, da „ljubezen“ v pravkar podani definiciji poudarja bolj voljo kot razum, je torej nekaj, kar se v subjektivnost zagledanim sodobnim ljudem še posebej prilega, neredko tudi kot reakcija na pritisk s strani računskih in drugih strojev in — kot nekak stroj delujoče — organizacije življenja. Če se mi zdi vprašanje o novi definiciji filozofije bolj drzno kot samoumevno, s tem ne zsnikam, da lahko človekova drža obstoji iz še drugih drznih početij, ki na svoj način zahtevajo osvetlitev in rešitev.

Dragi Glas!

Ne karam Te, če si končno trdno zaspal; menda je treba odšteti od tokijskega časa trinajst ur nazaj, da se znajdeva v istočasju. To sem Ti hotel reči: preskočim str. 142 in 143 in polovico naslednje strani, da se lotim Jantarjevega problema pod naslovom „Naravoslovne znanosti“, str. 144 do 148, ker je miselno v zvezi z doslej obravnavanim problemom o naravi filozofije. G. Jantar se čudi, da se Kos ne ogleduje po tkzv. družbenih znanostih. Toda g. Jantar sam (na str. 144 in 145) navaja težave, ki obdajajo te vede. So strokovnjaki, ki hočejo raziskovati te vede kot vsako drugo izkustveno znanost; so pa spet izvedenci, ki se zavedajo — posebno recimo v zadnjih letih —, da brez filozofskih postopkov ne morejo prodreti v srčiko svojega predmeta; to velja tako za sociologijo kot za psihologijo: kaj človek misli in kaj hoče pravzaprav, je dostopno v toliko, v kolikor človek sam o tem spregovori; misli in volja so namreč čutom — in instrumentom, ki se jih poslužujejo — nedostopni; podatke same mora osvetljevati kritičen um, v čigar ozadju je raziskovalčeva sebevidnost. V kolikor družbene vede jemljejo v poštev dejstvo, da je v središču njihovega predmeta živo bitje čisto posebne vrste, ki ga čuti lahko odkrivajo takorekoč le na površini,

v toliko postanejo njihova opazovanja in poskusi in podmene in teorije dragocen vpogled v ta del resničnosti, ki obstoji tako iz vidnega kot nevidnega elementa.

Družbene vede torej tvorijo nekak most med naravoslovnimi znanostmi in filozofijo, ker imajo delež na obojem. Logično in metodično torej zadostuje, če razčlenimo znanstveni značaj naravoslovnih ved odosno filozofije, ker bodo izsledki te razčlenitve postavili v pravo luč tudi družbene vede. V tej zvezi se mi zdi pravilno, kar je njima dostopno; raziskuj s filozofskim postopkom, kar je le temu dostopno.

Str. 147: „Kaže kot da bi Kos prideval matematičnim predmetom neko realnost... Kos isti /matematično resničnost/ z naravoslovno (fizično). Ali ni tu nevarnost...?“ Najprej se vprašajmo: je to, na kar se nanaša kakšen matematični pojem — nič? Vsaj to drži, da je tak pojem misel — a misel, ki se bistveno nanaša na količinske odnose; do količin imajo dostop tudi naši čuti, do odnosov pa lahko prodre le naš um. Ko ugotovim: Danes so padli s kamelije v vrtu trije cveti, razodevam resničnost tudi s tem, da lahko skrčim vse bogastvo in edinstvenost padlih cvetov na enakomerne enote, ki jih naštejem v tem primeru tri. Tudi vrt lahko opišem z vsemi doživetji, s katerimi mi je — kot pravimo — prirasel k srcu; lahko pa skrčim njegove kote, vhod in izhod, pa droben vodnjak v obliko, ki ni manj resnična; lahko rečem, da je vrt pravokotnik, kar te vrste resničnost dela drugačno od kroga in trikotnika in romba, itd. Matematični pojem izrazi nekaj, kar kak drug pojem ne more izraziti: za matematiko obstoji svet iz enot, ker je tudi najmanjši — relativno najmanjši — delček snovi, v kolikor je neka količina, deljiv še naprej na enote, brez ozira na to, kar ta delček predstavlja sicer (lahko je n. pr. eden izmed protonov, čigar navzočnost odosno odsotnost določi naravo kemičnega elementa). Ali ni očitna značilnost snovnosti prav — količina? S pomočjo količine se snov lahko nahaja v določenem kraju in tudi v določenem času, ko se nam posreči šteti enote njenega gibanja z ozirom na kakšno važno merilo (n. pr. kroženje zemlje okoli sonca). Kjer ne moremo govoriti ne o količini ne o kraju ali času, imamo opravka z nesnovjo; tako se zavedamo, da naši pojmi kot taki nimajo količine in ne posedujejo fizičnega kraja, da bi se v njem časovno spreminjali; pojme tvorimo, ker smo zmožni nesnovnega ali duhovnega delovanja (in imamo temu odgovarjajoče počelo delovanja). Ker smo snovno-nesnovna bitja, lahko rečemo, da nosimo pojme in misli v glavi; toda naj se še tako obogatimo s pojmi in spoznanji, nikdar ne moremo izjaviti: nimamo več prostora v glavi... Tudi o spremembi spoznanj lahko govorimo — v smislu spremenjenih pomenov. Ustavimo se za hip ob pomenih.

Na str. 142 se g. Jantar vprašuje: „Ali je človek res (kot to trdi Kos) v-pomen-usmerjeno-bitje?“ Brez pomena ostane vsaka beseda le skupek zvokov. V trenutku, ko raz-umem, kaj pomenijo zvoki ali besede še tako tujega jezika, razumem govorca. Pojme kot nosilce pomenov povežemo v stavke, ker lahko le s stavkom izpovemo, kaj in kako so stvari, vštevši nas same.

V umu so tudi količine idealizirane — v skladu z naravo uma. Dejstvo, da lahko skrčimo sicer tako zamotane stvari na določene enote, nam daje (z)možnost, da podobno postopamo z vsem, kar v mislih skrčimo na enote, ki vsaka vsebuje odnos do množine. Ker se vse to dogaja navsezadnje „cum fundamento in re“, se iz tega matematičnega sveta zmeraj lahko vračamo v dejansko resničnost količin in se nam od časa do časa posreči istovetiti tozadevne miselne izsledke z dejanskimi količinskimi razmerami. Čisti matematični svet — tako kot filozofski svet — ne razpolaga s poskusi; zato mora postopati v luči logike. S tem pa ni rečeno, da je logika isto kot matematika, kot to trdi med drugimi n. pr. Morris R. Cohen v sicer zelo zanimivo in duhovito pisani knjigi *Predgovor k logiki* (A Preface to Logic. Dover, New York 1977): „Kaj je logika, bolje razumemo, če moremo spoznati, da je istovetna s čisto matematiko. To istovetnost je bilo odkrilo 19. stoletje...“ (Str. 9) Vsako pravilno matematično mišljenje je logično; ni pa vsako pravilno logično mišljenje matematično!

Nisem se spustil v vprašanje, kakšne vrste resničnost odkriva matematika; dovolj mi je bilo, da sem na to resničnost opozoril. Z matematiko izrazimo resničnost na način, ki ga niti naravoslovne znanosti niti filozofija ne morejo označiti na enak pomemben način; n. pr. dejstvo, da se je „2. decembra 1942... prvič nuklearni reaktor sprostil v samovzdrževalno, verižno reakcijo... na blatnem dvorišču čikaške univerze...“ (William Craig: *Padeč Japonske. The Fall of Japan*, Pan, London 1970, str. 47.)

Menim, da B. Russell nima prav, ko trdi (ne da bi to dokazal): „...vse, kar vemo (o fizičnem svetu), so naše matematične projekcije“ (Str. 146). Če bi bilo to res, bi nikdar ne mogli ničesar dojeti razen količine, ker matematika ne more priti n. pr. do lestvice vseh kakovosti, ki jih resnična bitja imajo (med trikotnikom in krogom je n. pr. kakovostna razlika). Ta Russellov izrek je najbrž iz dobe, ko je bil Russell še idealist, kar je pozneje ovrgel.

Str. 146: ali res vse Kosovo dokazovanje predpostavlja popolno skladje med našimi dojmi in pojmi in resničnostjo? Najprej to: z razpravico o novi opciji glede definicije filozofije nisem imel namena, da razložim celo filozofijo, ampak le toliko, kolikor je potrebno, da privedem razpravico do zaželjenega zaključka. Vendar sem vedno znova skušal poudariti, da naši pojmi za-devajo resničnost samo in da je filozofija znanost o tej resničnosti; seveda se lahko filozofija bavi tudi z delnimi vprašanji, tako n. pr. s problemom spoznavanja, z razliko med pojmom stvari in stvarjo samo, itd. Posebno tiste stvari, o katerih sem menil, da so ali že shranjene v spominu za potrebno rabo ali pa so brez težave dostopne razumu — nisem posebej razlagal odnosno dokazoval; tako n. pr. prenosljivost jaza na druge jaze (v Jantarjevem tekstu str. 148): ali je mogoč kak drug dostop do nelastnega jaza, če ne prenesemo nanj po naliki to, kar vemo, res vemo, iz neposredne sebevidnosti? Na isti strani se g. Jantar dotakne moderne semiotike in pri tem vzbuja vtis, da je tudi ta (s svojimi teorijami in hipotezami) neke vrste novo odkritje;

tudi in v kolikor je, zadeva najprej jezikoslovje, g. Jantar pa ima na tem mestu na str. 148 (3. pogl.) pred očmi tudi subjektivna doživetja; v kolikor, so ta in vsa druga doživetja spoznavno dostopna, ne le so, ampak morajo biti spremenjena — intencionalno, kot pravimo — v nesnovne pojme ali pomene, kar lahko ugotovimo s preprosto analizo sebevidne samozavesti; kot sem bil zgoraj omenil (in za ponavljanje prosim razumevanje): v trenutku, ko pripišemo svojim pojmom ali pomenom kakršnokoli snovnost, je s tkzv. neomejenostjo človeškega duha konec. Prav zato, ker so nesnovni, so naši pojmi ali pomeni prenesljivi: na preteklost, bodočnost, sedanjost, in sicer v tem smislu, da enako z enakim imenujemo, če že ne na zunaj, pa vsaj notranje (nekoč so to dejstvo imenovali „verbum mentis“); prestavljanje iz enega jezika v drugi tudi potrjuje prenosljivost naših pojmov, ne pa naših fonemov in morfemov...

Str. 143: „...dojem ... dejansko... pomeni... čutno (s)poznanje“. Hm! Slovenski Pravopis leta 1962 ima samo pri besedi „dojem“ inačice „vtis, občutek, zaznava“, pri glagolih „dojemati“ in „dojeti“ pa nobene razlage; Kotnikov Slovensko-angleški slovar (Ljubljana 1972, 7. izd.) prevaja „dojem“ kot „impression, sensation“, „dojemanje“ kot „comprehension, seizing“, „dojemljiv“ kot „conceptive, comprehensible“ in „dojeti“ pomeni „to comprehend, to realize, to understand, to seize“. Če odpremo tako razširjeni slovar kot je Webster's New World Dictionary (n. pr. izdajo 1976, 2nd College ed), nam slovar pove (na str. 1543), da se besedi „comprehend“ in „understand“ lahko rabita v istem smislu, v čigar primeru pomenita „dometi kak pojem“; ko pa gre za natančnejše razlikovanje, pomeni „understand“ izčrpno spoznanje, „comprehend“ pa golo prisvajanje pojmov; tako — pravi slovar — si tujec prisvoji pojme kakega ameriškega idiomatskega izraza, ne da bi ga prav razumel. Če torej enoglasno odločimo, da je dojem čutno spoznanje in da ga nočemo rabiti nalično v glagolih dojemati in dojeti, potem moramo poiskati kako drugo besedo, ki nam bo pomenila „izčrpno spoznanje“. Morda pa takšno besedo že imamo; a ker nimam (in najbrž g. Jantar tudi ne) slovenskega filozofskega slovarja, se moram zadovoljiti s tako izraženim upanjem.

Str. 143: „S čuti zmeraj dojemam samo enkratne vtise in poedino bit.“ Drugega dela tega stavka na žalost dobro ne razumem: kako je mogoče, da čuti dojamejo „poedino bit“? Kot pravi prvi del stavka, dojemamo s čuti „samo enkratne vtise“, ki so tolikere informacije o poedinem bitju; a to poedino bitje kot poedino bitje lahko spoznamo le z razumom, naši čuti ne vedo o biti ničesar; sicer bi morali trditi — neposrednega dostopa namreč nimamo —, da tudi živali dojemajo poedino bit; kvečjemu dojemajo poedino bitje, a ne kot poedino in ne kot bitje, ker nimajo uma. V zvezi s pojmom „biti“ (posebno z ozirom na str. 142 Jantarjevega teksta) bi rad pripomnil to: kolikor vem, umevam bitje kot poedino bitje, ne kot bit-je (zgoraj omenjeni Kotnikov slovar prevaja besedo bitje tako v pomenu poedinega bitja, po angleško „creature, being“, kot v po-

menu bit-ja, po angleško „eksistence“); bit torej razumem ne kot poedino bitje, ampak kot bit-je ali „esse“, po špansko „ser“. Zato tudi pravim, da je predmet naravoslovnih znanosti ne poedino bitje, ampak bit; znanost hoče spoznati občeveljavne zakonitosti tega, kar je (odnosno: resničnosti). Meni pomeni resničnost in realnost eno in isto; ne morem prav razumeti, kaj hoče povedati g. Jantar s svojim razlikovanjem med resničnostjo in stvarnostjo; najprej stvarnost ni isto kot tvarnost, čeprav je razlika en sam fonem — tvarnost sem doslej zmeraj umeval kot lastnost tvarnega ali snovnega; stvarnost se mi zdi splošna lastnost vsake stvari kot stvari — česar koli, kar je več kot nič — in v tej točki sovпада s pojmom resničnosti, saj je več kot nič, to je, saj na nek način — je. Dobra se mi zdi Jantarjeva misel, da resničnost razumemo enostavno kot vse, kar kakorkoli je, bodisi da je bilo ustvarjeno ali ne (v tem primeru bi morali predpostavljati dejstvo Stvarnika); toda — tudi dostop do stvarnosti ni nič manj povezan s spoznanjem; lahko bi rekli: celo bolj povezan s spoznanjem kot pa resničnost (v smislu zgoraj omenjene Jantarjeve različice): pri resničnosti gre tudi za božji svet, ki ga v filozofiji dosegamo le po naliki, pri stvarnosti pa smo take-koč na domačih tleh in je nalika le ena izmed oblik spoznanja.

Str. 150: „Samozavestnost... /je tudi predmet/ znanosti o človeku.“ Katere znanosti o človeku? Naravoslovne prav gotovo ne, ker bi ne mogla samozavestnosti opazovati od zunaj, jo tabulirati in meriti, kot to mora delati s snovnimi predmeti; samozavestnost namreč ni dostopna čutom in njihovim instrumentom. Zato že nekaj let sèm, vsaj v angleško govorečem svetu, muči psihologe dvom, ali je mogoče ineti eksperimentalno psihologijo — brez činitelja samozavestnosti. Če pa to ni mogoče, potem je psihologija — tako in tako — tudi filozofska panoga!

Istotam: bojim se opredeliti dejavnost filozofije kot „svet pomenov“, da bi me kdo ne razumel napak in mi pripisal idealizem odnosno konceptualizem, kakor imenujemo pretirano poudarjanje pojmov, ki se potem zdijo, da tvorijo od dejanskega življenja ločeni svet. Zame so pojmi zneraj naperjeni — tako ali tako — na resničnost, od katere zavisijo in za katero jih naš um napravi uporabne.

Dragi Glas! Oddahniva si; dovolj sem razlagal, z edinim namenom, da me g. Jantar (in tisti, ki sodijo tako kot on) lahko razumejo; trdno upam, da me bo opozoril na to, kar je še zmeraj nejasnega ali celo protislovnega v moji razlagi. G. Jantarja osebno ne poznam; morda se za tem imenom skriva določena osebnost; kakorkoli že: izroči mu moje pristržne pozdrave in zahvalo za tako obširno kritiko, ki tu in tam preide v odkrito hvalo, kar se v trdem in delovnem filozofskem svetu bolj redko pripeti; iz srca se zahvalim za kritiko, ki me je potegnila za seboj, tako da sem znova premotril „osvojene položaje“ spoznavanja. In to je zmeraj koristno! G. Jantarju želim iz srca, da nadaljuje s prodiranjem v filozofski svet — čudovit svet, če se ne motim —, toda ne le v širjavo in daljavo, ampak tudi v globino, ki je filozofskemu svetu obenem višina: da od zgoraj premotri zmeraj nove filozofske poskuse umevanja in se ne da od



njihovega trenutnega blišča premotiti. To mu želim, ker si to tudi sebi želim; meni se včasih spodsne noga, tako da se znajdem v blatu težav, zmešnjav in nejasnosti in občutim, kako lepo je biti na kakem vrhu filozofskih vzpetin, tako blizu modremu nebesu in pa ravnotežju, ki ga nudi razgled z vrha.

Tvoj vdani daljnovzhodni pismar

Vladimir Kos.  
(1988.)

## EL BESO (POLJUB)

Traducción Gregor Papez

## POEMA INTRODUCTORIO

Con el beso tuyo me extravié por los caminos del mundo,  
lo llevo en los labios cual miel de mariposa:  
de tus flores se posó en el áspero arbusto de la endrina —  
no lo dejo que se vuele... no quiere dejar la flor...

La tempestad me sacude — tu mariposa no se vuela,  
el rayo tropical quema — estoy a la sombra de las alas de tul,  
el trueno golpea en mí... no deshago los pétalos de la flor;  
cuanto más amarga es la miel — más nos unimos...

¿Qué son, esposa, cortantes espinas: la patria...  
la desunión del mundo... la tierra extraña... el rumor del mal?  
Lo que más duele es esta flor... flor... delicia única —

en la pasionaria de mis labios — tu beso:  
en el día — ardor frío, en la noche — ardiente claro de luna...  
Sufro bajo la Cruz del Sur: Amor, Fe, Esperanza...

## POEMA CONCLUSIVO

En la pampa soy un cántaro de arcilla arrojado  
entre los cardos, espinados líquenes.

El frío de la noche me quebró el asa —  
¿quién ahora me levantará de mis destrozos?

La extraña estrella no ilumina mis adentros,  
tampoco la luna, rociándome toda la noche —  
estoy cubierto por el césped, a través de él broto suspiros,  
gérmes de flores — germinan en mí los zarzales...

Oh, corazón, por qué lloras en la hierba con el viento?  
Golpeas la frágil arcilla en sus caderas —  
¿Agitas las alas? — ¿Adónde volar? — ¡A sus brazos!

Viento, ¡levántame! Llévame hasta  
su cabecera — florero como alguna vez:  
Vierdo en ella el arbusto florido — flores por los cabellos...

## POPRAVEK

V prejšnji številki (XXIII., 1-2) je žal izpadel odstavek na str. 82 pri drami Marka Kremžarja „Živi in mrtvi bratje“. Zadnja odstavka sta torej kot sledi:

**GREGOR** (*pograbi aparat, pogleda, če je dobro zaprt; odpravlja se.*) Tovariš poročnik, ura je pozna. Nočem več nadlegovati. Gotovo si želiš samote za plodno razmišljanje. Noč je kakor ustvarjena za reševanje ugank; od danes naprej, ti ne bo več v počitek... za tuhtanje bo, prav kakor dan... Noč za nočjo, dan za dnem. V osamljeni celici si pripet na nevidni verigi. (*Stvarno.*) Upam, da sem svojo nalogo opravil. (*Napravi nekaj korakov, pa se ustavi.*) (*Ironično, proti Vandini sobi.*) Mala Vanka skriva svojo žalost v sobi. Sporočite ji moje – bratske pozdrave. Čas je, da grem.

**TOMAŽ** (*ledeno.*) Nikamor! Ti, ostaneš.

Na strani 83 piše pomotoma:

**GREGOR.** Če hočeš, da sem tujec...

Stavek se glasi:

**GREGOR.** Če nočeš, da sem tujec, recimo, da sem brat...

Bralcem se opravičujemo in jih prosimo za razumevanje.

Uredništvo.

