



Matjaž Kmecl

PORAŽENI ČRTOMIR, SKOPLJENI ORFEJ

Ob stopetdesetletnici Prešernove smrti

*Trdil sem, da se to moje dejanje ne more
zdeti čudno nikomur, ki je kdajkoli okusil
moč ljubezni in ve, v kolikšen propad so od
vsega začetka človeškega rodu ženske
spehale celo največje može.*

Peter Abelard

Prvi uvod. – Z razumevanjem Prešernovega *Krsta* pri Savici so težave že od njegovega nastanka naprej. Bolj ali manj znana, literarnozgodovinsko pa celo po svoje razvpita je pesnikova lastna razlaga Čelakovskemu, da je bila njegova »povest v verzih« pač namenjena reševanju metrične naloge in pridobivanju naklonjenosti kranjske duhovščine (v pismu 22. 8. 1836), kar je seveda bila spoštljiva šala, češ Čelakovsky je tako zelo inteligenčen in razgledan, da mu ni treba posebej razlagati pravega smisla *Krsta*. (Manj razlagalne pozornosti je v tej zvezi bilo namenjene Prešernovi vnaprejšnji samoočrambi glede na »tendenco nekaterih kitic«, ki da jih prevajalec sv. Avguštin – Čelakovsky – zagotovo ne bo obsodil; Aurelij Avguštin je bil avtor znamenite ali kar zgledne duhovne avtobiografije *Confessiones/Izpovedi*, poleg tega zagovornik predestinacije in spoznavne moči ljubezni – *tantum cognoscitur, quantum diligitur/spoznamo toliko, kolikor ljubimo*; z obojim sta bolj kone očitno zaznamovana tudi *Krst* oziroma pesnikovo življenjsko nazarje). Že tak način omenjanja pa posredno namiguje na zadrego v razumevanju pesnitve med takratnimi bralci, kar izrecno potrjuje tudi nekoliko kasnejše pesnikovo pismo Vrazu (4. 3. 1837: *na željo Ti pošiljam 24 primerkov svojega po Tvojem mnenju tako težko razumljivega Krsta*). – Novejša literarna zgodovina govori v zvezi z (ne)razumljivostjo pesnitve o pomensko »odprtem koncu« (B. Paternu po U. Ecu; v B.P., *Prešeren in njegovo pesniško delo II*, 1977, 86; po smislu podobno v skrajšani verziji: *France Prešeren 1800–1849*, Muenchen, 1994, 146 isl., oz. v nemškem prevodu iste-

ga besedila 1994): pač »zaradi množine in spremenljivosti branj«. Ob tem je Paternu opisal precejšen niz razlag, kakor so se doslej nabrale – pogosto političnih in ideološko aktualističnih. Od Trdine, Stritarja in Levstika naprej je namreč Prešeren postal nekakšna splošno priznana prizivna instanca in Slovenci se nanj sklicujemo kar naprej. Celo prenekateri zelo resni prešernoslovci od Prijatelja in Kidriča do današnjih dni so v eksegezi *Krsta* občasno podlegli skušnjavi aktualiziranja. Dokler ostajajo na ravni erotske tematike v *Krstu*, ni prehudo; tisti hip, ko pa jim pod roke pride druga velika tema – resignacija, domovinskost, religioznost – pa še danes marsikoga popade tak aktivističen zanos, da se kdaj pa kdaj bralec ne more dovolj načuditi. Tako je tudi mogoče, da se pri vrsti – nediletantskih in nekrošnjarskih! – razlagalcev najde po več povsem nasprotnih interpretacij. *Krst* je pač tako zelo pomenško polifon, mnogoznačen tekst, da kaj takega dobesedno ponuja; Paternu ob imenovani priložnosti dodaja, da je ne glede na vsa razlagalna prizadevanja »Prešernova umetnina še zmeraj delo, ki ga nobeno spoznanje ne more do kraja pokriti«. Tako niti tega zapisa ne vodi samozavest »dokončnega« pojasnjevanja nečesa, kar ostaja slejkoprej po svoji naravi in po pesnikovi volji nerazjasljivo ali vsaj mnogoznačno, temveč misel, da pa so dosedanje razlage kljub nesporni lucidnosti in prizadevnosti (vzorna se zdi v tem smislu na primer Slodnjakova interpretacija iz leta 1964; torej ne v NS 1949, temveč v: A. S., Prešernovo življenje, 1964, 183–194) morebiti le kaj spregledale.

Drugi uvod. – Osnovna zgodba *Krsta* je znana malo manj kot slehernemu slovenskemu osnovnošolcu: o staroslovenskem junaku Črtomiru, ki je zgubil zadnjo krvavo bitko za »vero staršev«; že sprejel jo je »brez upa zmage«, vedel je, da bo na koncu poražen, toda tako mu je narekovala morala zvestobe; po porazu mu preostane ena sama stvar na svetu, zaradi katere se morebiti splača živeti – ljubljena ženska, nekdanja svečenica boginje ljubezni na blejskem otoku; ko pa se z njo sreča, izve, da je ta čas svoje devišstvo že zaobljubila edinemu pravemu, novemu, krščanskemu Bogu; zato lahko oba s Črtomirom zdaj računata samo še na srečo »onstran groba«; v stiski, ko ni vedela, kaj je z njim, je pač reševala, kar se je rešiti dalo; cena je bila odpoved tukajšnjosti; zdaj pripravi svojega junaka, da se krsti in se celo zapiše med misijonarje, z ljubljeno žensko pa se na tem svetu ne vidi nikoli več.

Takšna zgodba je razlagalce povsem samoumljivo vodila v misel o oznanjanju vseobsežnega pomena ljubezni za človeško usodo in v premislek o resignaciji (*tak' se zažene, se pozneje ustavi/ mladenič...*) kot zaključnem poudarku pesnitve. Zlasti »resnacijske« teze se rade opirajo tudi na posvetilni sonet *Matiju Čopu*, tu in tam se omenja povenčni sonet o Togenburgu, ki ga je Prešeren napisal neposredno po *Krstu* in bi ga v zvezi s

Schillerjevo balado *Ritter Toggenburg* bilo mogoče dovolj utemeljeno razumeti kot nekakšno rezimejsko parafrazo *Krsta*.

Manj ali nič razumevanja je pri tem veljalo nekaterim sprotnim gestam morebitne avtorjeve opredeljenosti (perspektive, *point-of-view*): Zakaj je na primer *Ketumara* iz Linhartove Zgodovine (A.T. Linhart, poskus zgodovine Kranjske ..., 1788; slov. prevod 1981, 228) oziroma *Hetimara* iz Valvasorja prekrstil v *Kajtimara*, ali *Valtunka/Valdunga* v *Valjhuna*; mogoče vseeno zato, ker je *Kajtimar* besedna igra za ciničnega moža, ki mu ni mar za nič, in *Valjhun* (*Vladuh*, *Vlastun* = Levstikovi različici) poimenovanje, ki že za uho zveni neprijetno; oba sta navsezadnje moža, ki sta celo po krščanskem videnju človeško slepa in ne božja (38. stanca: *Valjhun ravna po svoji slepi glavi, / po božji volji ne, duhovni pravi*). Njuno preimenovanje je spričo Prešernove znamenite občutljivosti za besedno igranje in asociiranje torej bržkone opredelitvena kretnja. – Ali: Zakaj je tretja stanca takšna, kakršna je, ko pa je z njo bolj ali manj jasno povedano, da je boj med pogani in kristjani pravzaprav boj med zvestobo slovenstvu, čeprav brez upa zmage, ter nečim, čemur bi v sodobnem žargonu in pojmovanju rekli kolaboracija? V 33. stanci bremo jasen, skoraj nedvoumen namig, da se je Bogomila pokorila novim konfesionalnim pravilom samo zaradi reševanja ljubezni do Črtomira. In za zaključek gre Bogomila lepo domov k očetu, čeprav je sicer zaobljubljena samostanskemu devištvu, medtem ko mora Črtomir v misijon po svetu. Ob tem se zgodba ves čas giblje v območju premolčanega pa vseeno opaznega paradoksa: Temelj krščanstva kot nove vere je ljubezen (29. stanca: *da pravi Bog se kliče Bog ljubezni*), toda zakaj je potem vera v boginjo ljubezni **kriva**? V čem je razlika med verama, ki obe temeljita na ljubezni? Zakaj je ena vera ljubezni boljša od druge vere ljubezni? V 39. stanci so Črtomiru na jezik položene besede, da se ne brani *Bogomiline* vere ljubezni, miru in sprave; *Bogomiline* je že pri Prešernu podčrtano, kar pomeni, da to vero sprejema samo zato, ker je Bogomilina. Da so si poganske malike izmislili žreci in silili verovati vanje bolj kot ne zaradi lastnih koristi, Črtomir ve; zvest jim spet ostaja samo zato, ker je to »vera staršev«, nekakšna rodovna opredelitev; in krst se mu zdi zanimiv samo zato, ker bi mu kot obred v novem položaju omogočil zakonsko zvezo z edino ljubljeno žensko na svetu – nekakšna zadržana, tehnična, pragmatično dvomeča opredelitev je to. Reč se v nadaljevanju podaljša v paradoks (ironijo) z dejstvom, da svoje velike ljubezni (temeljne po obeh verah) ne more dokončno formalizirati ali telesno uresničiti samo zato, ker končno le prizna prav tega, krščanskega Boga, ki je hkrati bog *Bogomiline* zaobljube. Ko ga končno obredno sprejme, je to pravzaprav za oba dokončna tozemska ločitev.

Omenjene geste narekujejo misel o morebitni podtalni, skriti zgodbi; recimo na ravni motivacijskega sistema oziroma o obstajanju fasadne in

prikrite fabule. Ta, druga, bi mogoče lahko govorila o nestrpnem odnosu med *kulturo* in *naturu*, pri čemer je treba pod *kulturo* razumeti vse tisto, kar si je človek izmislil mimo nature ali celo zoper njo: znan problem iz 18. in 19. stoletja. Narava v človeku neprestano in nenadzorovano vzdiguje viharje nagonov, strasti in čustev – vse to pa dobesedno trešči ob socialno urejenost, se lomi ob zaporah vseh vrst, sprošča nasilje in sprenevedavost, povzroča trpljenje, ruši srečo in peha ljudi v življenjske havarije. Četudi krščanstvo kot religiozna osnova zahodnega sveta še tako oznanja ljubezen, je v tesni združenosti s socialnim redom tega sveta in njegovo zgodovino vendarle nekaj, kar resnično ljubezen odrinja v onstransko metafizičnost, morebitnost in abstrakcijo; torej je v globokem nasprotju s samim seboj.

Tudi teleološko posneta fabula opozarja na tak problem: Premaganemu Črtomiru za kazen, ki gre premagancu, vzamejo poslednji osebni smisel totranskega sveta – žensko, na katero ga je v povodnji nerazumnih strasti in čustev zvezala narava. Nekako po talionskem pravu, kot je nakazano v 43. stanci (... *ak' bi ne bil dajal tvoj meč podpore, kdaj/ ugasnila bila bi kriva vera,/ bi vdova ne bila žen marsik' tera; in še: Zakona sreče ta uživat ne more,/ kdor dela mojim, tvojim je enake/ predrznil v časa se sejat' razore;* besede nekdanjega druida, ki je počenjal podobno poganske reči kot Črtomir). – Oko za oko, glava za glavo, zob za zob, kri za kri! Kdor seje nesrečo, nima pravice do sreče in je kaznovan z nesrečo; četudi je vse počel v dobri moralni veri. Črtomir je krivec za vdovstvo množice žensk, saj samo po bitki pri Ajdovskem gradu ležijo na bojišču tropi mrličev, razmetani križem kražem kot snopi ob žetvi. Povzročitelj naj zato prav tako ostane brez tukajšnje sreče. Nedosegljivost Bogomile je toliko kot netelesna kastracija, saj druge ženske razen nje za Črtomira na tem svetu preprosto ni. Znano je, da so se zmagovalci v starem in srednjem veku pogosto znašali nad premaganci z iztikanjem oči in skopitvijo, toda o tem kasneje.

Abelard in Heloiza. – Zgodb s shemo, po kateri se dva, ki jima narava sicer zaukaže strastno ljubezen, zaradi različnih družbenih pravil in prepovedi ne moreta združiti, je zlasti v literaturi romantike oziroma mladoevropskega meščanstva ničkoliko. Ena najodmevnejših obstaja v Rousseaujevem romanu *Julija ali nova Heloiza* (1761); K. Bogataj je svojčas podrobno prikazala, kako obširno in daljnosežno, neposredno in posredno je deloval ta roman s svojo pripovedno filozofijo tudi na našo klasiko vse noter do Kersnika (prim.: K. Bogataj, *Vzorec »Nove Heloize« v mladoslovenskem pripovedništvu*, Primerjalna književnost 1984/2, 1–12; avtorica meni, da je pri tem šlo za »za Slovence najustrežnejši vzorec«). Rousseau pa je v njem pravzaprav sledil, kot že naslov pove, večdesetletni ali kar stoletni literarni vznemirjenosti, kakršna se je sprožila kmalu po objavitvi (1616)

ljubezenskega dopisovanja med Petrom Abelardom in Heloizo iz začetka 12. stoletja. Njuna zgodba je drugod po Evropi na široko znana, še dandanašnji jo parafrazirajo v najrazličnejših oblikah. Pri Nemcih na primer se je »abelardstvo« začelo s Hofmannom von Hofmannswaldauom konec 17. stoletja, pravo vseevropsko literarno mrzlico pa je sprožila Popeva verzificirana parafraza Heloizine epistole Abelardu 1717 (sto let kasneje naj bi jo pri nas hotel porabiti pri – brezuspešni – snubitvi »glažovnate princeze« Jožefine Češkove Andrej Smole; v pismu M. Čopu 24. 2. 1823 namreč popisuje, da Heloize in Abela ni »najdel in tud ne velik iskal, zdej (pa) be jeh tok zlo ne nual, ker jih je rajtal tam na plac... brat in ker se je zdej vse zderlo...« itd.; F. Kidrič je v Smoletovi biografiji, 1926, menil, da bi naj njegova »Heloiza et Abel« bila Beringtonova *History of Abeillard and Heloise*, Slodnjak pa v članku A. Smole v SBL morda bolj upravičeno ugiba o Popevi epistoli *Eloisa to Abelard*). Najrazličnejši pesniki in pesmarji so začeli pisati Abelardove »odgovore« na to »pismo«; E. Frenzel jih našteva v stoletnem povzetku, pa jih je še zmeraj kar nekaj: (Beckingham, 1721; Pattison, 1728; Delacour, 1729; Cawthorn, 1747; Jerningham, 1792; Landor, 1795; podobno v Franciji – Dorat, 1759, kasneje Beauchamps, Mercier in dr., ter v Italiji – Conti, sredi 18. stol., in dr.; prim.: E. Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur*, 1970, 2). Kasnejši romantiki zgodbe, ki je tako zelo nabita s čustvi, strastmi in usodo, seveda tudi niso kar tako zavrgli; Frenzlova omenja Lenaua, toda tisti čas se je naselila tudi že v slovanskih literaturah; razmeroma zgodaj celo pri Slovencih). Iz zadnjega pol stoletja samo nekaj omemb: Waddell, 1933; J. Klein, 1941; Vailland, 1947 – dramatizacija; Forsyth, 1958; Duncan, 1961; Bourin, 1966, v letu 1998 hrvaški prevod; Jeandet, 1966; Pernoud v obsežnem literarnem eseju, 1970; od traktatnih interpretacij McLeod, 1941; Thomas, 1970; Niggli, 1991, in drugi.

Za lažje razumevanje je zdaj treba povzeti fabulo oziroma dogodke, ki so bili osnova zanj: Sijajni sholastik, filozof, pesnik, teolog in retorik Peter Abelard (1079–1142) se je s 37 leti malo manj kot načrtno in vendar silovito zaljubil v 21 let mlajšo, lepo, bistro in šolano šestnajstletnico Heloizo. Ukrenil je tako, da mu jo je njen skrbnik (morebiti oče) kanonik Fulbert zaupal kot hišnemu učitelju. Med njima se je kmalu razplamenela strastna ljubezen, tako da nista po Abelardovih besedah »opustila prav nobene stopnje ljubezni, pa naj je ljubezen iznašla še tako nenavadne reči. Manj ko sta v preteklosti okusila ljubezenske slasti, bolj sta se ji zdaj predajala in toliko manj ju je nasitila«. Kolikor močnejše je bilo poželenje, toliko manj jima je bilo za filozofijo; za Heloizo si je izmišljal ljubezenske pesmi, ki so hitro zaslovele po vseh ulicah, ji na uho šepetal sladke besede, ji prepeval, jo razvajal – dokler ni postalo vsemu svetu očitno, da Heloiza postaja mati. Njen varuh (oče?) Fulbert je od osramočenosti ponorel in zahteval, naj se grešnika

pri priči zakonsko zvezeta, pa Heloiza ni hotela. Iz Abelardove avtobiografije *Historia calamitatum mearum* (1133/4) je mogoče sklepati, da jo je sam indoktriniral s prepričanjem, kako se filozofu ne spodobi ženiti, ker mu potem zmanjka moči, časa in miru za premišljevanje; v podkrepitev navaja dolgo vrsto avtoritet, od apostola Pavla in njegovih pisem preko cerkvenega očeta Hieronima – »neznosne tegobe zakona in trajna vznemirjanja so očitni razlogi, da se moder mož ne bo oženil« – do Cicera, Senece in Sokrata). Obotavljala in prepričevala sta se toliko časa, da je besni Fulbert podkupil Abelardovega služabnika, najel še nekaj sosterilcev in vzel pravico v svoje roke: na osnovi svojevrstnega razumevanja talionskega prava je dal Abelarda skopiti – odstranil mu je pač tisti del telesa, s katerim naj bi filozofski mož storil drugim ljudem, še posebej Fulbertu – krivico. Poslej se je seveda Heloizino in Abelardovo življenje docela spremenilo; on jo je poslal v samostan, malo manj kot izsilil njeno posvetitev, storil sam podobno, hotel se je – iz očitne prizadetosti – za zmeraj ločiti od nje, se še bolj zagrizel v teološka vprašanja in jih razlagal z značilno dialektiko (B. Bošnjak ga v spremni besedi k hrvaškemu prevodu njegovih spisov, 1992, imenuje »srednjeveški racionalist«); njegova vplivnost in karizma sta neznansko porasli, zapletal se je v spore z uradno cerkveno hierarhijo, vodil vojsko učencev in ob tem ustanovil – kot odgovor na razširjeno pokvarjenost različnih redovnih skupnosti – svoj lastni samostan; po evangelijsko ga je imenoval Paraklet (tolažnik). – Čez leta se mu je potem iz svojega samostana s pismom oglasila Heloiza, tedaj že opatinja; on ji je odpisal in razvila se je korespondenca z izpovedovanjem ljubezenske pripadnosti, ki se postopoma iz svetnosti preokrene v metafizičnost. Tožila sta nad svojo usodo in še posebej on je skušal najti filozofsko tolažbo zanj v božji predestinaciji vsega. Sprejel jo je, ker ni treba dvomiti, da nam vse, kar nam je usojeno, koristi – če že ne kot zasluga pa vsaj v očiščenje. Vse se godi po božji volji, naj se zato sleherni verujoči teši z mislijo, da božja volja ne dopušča ničesar nesmiselnega – Bog pa z najboljšim koncem dokončuje vse, kar je napačnega. Po apostolu Pavlu: »Vemo, da se za tiste, ki ljubijo Boga, vse zgodi v njihovo dobro«. Od pravičnosti »se oddaljujejo samo vsi tisti, ki se zaradi kakšne svoje težave jezijo na ono, o čemer vedo, da jih je doletelo po božji volji... – tako bolj cenijo svojo kot pa božjo voljo«. Heloiza je bila v dopisovanju še posebej spočetka mnogo manj patetična in zato neprimerno bolj človeška. Že kar takoj ga imenuje »edini moj blagor«, v drugem pismu ji je še zmeraj »edini po Kristu« in ona »edino njegova v Kristu«; potem pa jo je Abelard s svojo zgovornostjo pripravil v pomirjeno vdanost, tako da ga proti koncu ogovarja kot »svojega gospodarja njegova služabnica«. Abelard je zlasti v šestem pismu te korespondence, ki je pravzaprav obsežen traktat, razvil tezo o čistem, duhovnem sožitju moškega in ženske, pač iz svojega položaja. Heloiza je utemeljevala

in upravičevala svojo dopisovalno pobudo s spraševanjem, kako najbolj neoporečno in dobro voditi samostan; Abelarda med bistvenejšimi sporočili neprestano sprašuje za nasvete.

Tisto bistvenejše, kar je tako zelo razburkalo »zahodnega« duha šest in več stoletij pozneje, pa stoji že kar v njenem prvem pismu. Tam je zapisana njena naturna obsedenost z ljubeznijo do Abelarda ter kaznovanost s tem, da jo je zapustil, naj je bil njegov beg še tako utemeljen. »Reci mi samo eno, če moreš. Zakaj si po najinem vstopu v redovništvo, o čemer si odločil brez mene, dopustil, da me prekrije pozaba? Toliko si me zanemaril, da si mi odtegnil celo radost najin角度 pogovorov in tolažbo tvojih pisem. Reci mi, prosim te, če moreš, ali pa – če nočeš – porečem sama, kar mislim, da vem in kar vsi ugibajo. V moje naročje te je vrglo bolj poželenje kakor resnična nežnost, name te je bolj vezala vrela kri kakor ljubezen. Ko so ti te strasti odvzeli, je naenkrat ponehala vsa privrženost, ki je iz njih prihajala.« »Doslej sem zmeraj mislila, da sem veliko pridobila v tvojih očeh, ker je bila edina moja skrb vse storiti zate in ker še danes vztrajam v svoji podložnosti. Nikakršno občutenje pobožnosti, samo tvoja zapoved je vrgla mojo mladost v spone redovniškega življenja. To pa pomeni, da sem se nesmiselno žrtvovala, če tega ne upoštevaš. Ali naj čakam na božjo nagrado? Ne, nikakor, ker je očitno, da me do tega koraka ni pripravila ljubezen do Boga.« »Moje srce ni bilo z menoj, bilo je pri tebi. Stori, rotim te, da bo pri tebi! In bo s teboj, če naleti pri tebi na naklonjenost, če mu pokažeš sočutje, če mu daš vsaj malo za veliko, besede za dejanja«. »Dokler sem s teboj uživala v poltenih slasteh, bi se še moglo dvomiti, ali sem sledila klicu srca ali pa sem služila svoji hotnosti. Danes konec pojasnjuje začetek. Sama sem svojim čutom prepovedala sleherni užitek, samo da se pokorim tvoji volji. Ničesar si nisem pridržala, razen tega da postanem tvoja last...«

Logična razpostava zgodbe s komentarji obeh protagonistov vred govori torej o veliki, nagonsko vznikli, »vrelokrvni« ljubezni med sicer uglednim in napol svetim sholastikom ter njegovo učenko; ljubezen pa je »ukradena«, ker je v nasprotju z nekaterimi temeljnimi družbenimi, po človeku izmišljenimi in gojenimi pravili o teh rečeh. Zato ostaja skrivna, dokler je to mogoče; potem jo on plača s skopljeno in oba z dosmrtno medsebojno nedosegljivostjo. »Kultura« se je znesla nad »naturo«. Od tistega trenutka naprej je morala vlogo telesnosti prevzeti beseda: »V imenu tistega Boga, ki si mu posvečen, te rotim, da mi povrneš svojo bližino na način, ki ti je edini mogoč, to je s tolažilno močjo svojega pisanja. – Nekoč ko si me hotel prikleniti s pozemeljsko naslado, si me zasípal s pisanjem, tvoje pesmi pa so Heloizino ime ponesle od ust do ust. Od njih so odmevale hiše in trgi. Ali ne bi ta zgovornost, ki me je svojčas vabila v zemeljske naslade, mogla danes prevzeti svete naloge, da me pripelje v ljubezen božjo?« (Heloiza ob koncu prvega

pisma.) Tako se je torej začela transformacija telesnosti v besedje, minljivosti pa v tiste vrste trajnost, ki je njuno »zgodbo bolečin« ponesla preko stoletij latence v nekakšno vstajenje in zanos 18. stoletja ter časov do danes.

Gre pač za fabulo, ki na surovo drastičen način ponazarja enega temeljnih civilizacijskih problemov: kako urejati svet med naravno spontanostjo oziroma »samoumevnostjo« ter civilizacijskimi konstrukti; v 18. stoletju se je transferiral v revolucionarnost oziroma v socialne (pa tudi duhovne) spore med voluntaristično zapovedano, nedemokratično aksiomatiko in demokratično naravno, celo nagonsko samoposebnostjo. Šlo je za upor proti stanovsko zaprti družbi, hierarhično razdeljeni v aristokratsko in plebejsko sfero; mešanje med njima, »bastardiranje«, je bilo dobesedno kaznivo (v slovenski literaturi niz »zgodb« te vrste: v Jurčičevi *Hčeri mestnega sodnika*, v Stritarjevem *Zorinu*, Tavčarjevi noveli *Janez Sonce* in dr.); od tod znamenita gesla »nazaj k naravi«, »svoboda, enakost, bratstvo« in druga. – V takšno smer je naravnal svoj roman *Julija ali Nova Heloiza* tudi J. J. Rousseau. J. Bourin je reč označila v današnjih dneh takole: »Heloiza je ena najnenavadnejših osebnosti vseh časov. Lahko bi ji rekli 'ženska, ki je iznašla ljubezen', ker se kot goreča bakla dviga na pragu stoletij, in je tista, ki je znala občutenje ljubezni spremeniti v strast. – Preobrnila je vse zakone, pomešala ustaljeni ljubezenski red. Abelard in Heloiza sta v imenu iste ljubezenske obsedenosti postala pričevalca čudežne revolucije običajev, kakor se je dogodila ob začetku 12. stoletja in ki je bila v resnici naša prva renesansa.«

Kastracija v Abelardovi zgodbi je bila banalno realna, vendar čez vse odkrito in natančno sporočena – z vsem duhovnim ambientom vred, saj sta jo ločena ljubimca intelektualno in čustveno prefermentirala – tako se je z njunim ubesedenjem spremenila v pomemben simbol nekaterih temeljnih civilizacijskih odnosov, ali – kot je zapisala S. Tuchel – iz nje in iz »rezonance v zvezi z njo v Abelardovem delu, v spisih njegovih nasprotnikov, pri njegovih prijateljih in v javnosti se zrcali domala ves spekter srednjeveškega obnašanja do kastracije« (to pa je do telesnosti in duhovnosti nasploh; S. Tuchel, *Kastration im Mittelalter*, 1998, 308). Še daljnosežneje K. Flasch: »Pomen *Historiae calamitatum mearum* je v tem, da se je z njo oblikovala nova zavest o človeškem bivanju in..., da je poudarila odkritje individualnosti« (K.F., *Das philosophisches Denken im Mittelalter...*, 1987, 217; po Tuchlovi; podrobneje o tem ib. 91–114). – Seveda bi bilo v tem kontekstu zanimivo podrobneje preiskati in premisliti Abelardovo (in Prešernovo?) pojmovanje avguštinske predestinacije (Abelard se je na primer tolažil, da je bil Bog z njim bolj usmiljen kot do Origenesa – ki se je sam skopil, da bi se izognil skušnjavam – čeprav ju je oba določil za podobne naloge; Abelarda da je obvaroval velikega greha samokastracije oziroma nasilja nad telesom po

božji podobi; o.c. 198. – Na tem mestu je najbrž dobro opozoriti, da poznajo nekateri jeziki za nasilen odvzem moškosti posebne, ustrežnejše in uporabnejše izraze, v nemščini *Entmannung*, torej *razmoženje*, *obmoštvenje* ali nekaj podobnega.) – Po vsem tem bi si bilo bržkone dobro vsaj v osnovnih črtah ogledati še »kulturo« kastracije, njeno civilizacijsko obzorje; ne zaradi neposrednih primerjav, temveč kot orkestracijo Abelardove in – še bolj posredno – Črtomirove zgodbe. Ne gre namreč za najmanj pomembno poglavje po človeško napravljenega (protinaturalnega) reda.

Civilizacija, kultura kastracije. – Začelo naj bi se pri Hetitih, do njih je vsaj mogoče pojavu slediti (po: P. Browe, *Zur Geschichte der Entmannung*, 1936; raziskava velja za eno temeljnih na to temo), in to iz verovanjskih razlogov – bogovom darovana moška spolovila naj bi zagotavljala plodnost. Odondod je kultura kastracije prešla v semitsko in mnoga druga evrazijska verstva, pri kristjanih se prvič pojavi že razmeroma kmalu po Kristusovem rojstvu v obliki samokastracije; prva obsodba sledi na cerkvenem shodu leta 249, v koncilski zgodovini pa se v tej zvezi omenja predvsem nicejski zbor leta 325, ko so kanonsko natančno in razločevalno opredelili položaj kastratov v Cerkvi. Med kristjani se je namreč izoblikovalo dvojno stališče do telesne »aseksualizacije« – bržkone tudi civilizacijsko podedovano: na eni strani velja nasilje nad telesom »po božji podobi in volji« za hudičevo delo (po stari zavezi je bilo bogokletno celo obredno žrtvovanje živali, ki ni bila »cela«); na drugi velja naturalno, »polteno« poželenje za vir vsega zla na svetu – v tem smislu naj bi se cerkveni oče Origenes sam »obspolil« že pri osemnajstih, sledili so mu številni sveti možje – po svoje tudi »slovenski« kraški svetnik sv. Hieronim; eksegetično je bila stvar zmeraj spet oprta na evangelij po sv. Mateju oziroma na misel, da »je bolje zgubiti del telesa, kot pa vse telo pripeljati na veke v pekel« (5,30). Še sredi 18. stoletja se je v Rusiji pojavila sekta »skopcev« (beseda je znana tudi pri Pleteršniku), ki je »rezanost« imela za znamenje pripadnosti, in to v prepričanju, da je pohotnost vir vsega zla na svetu in da je zato ta svet mogoče dokončno urediti samo z odstranjevanjem sedežev libidinoznosti v telesu. Oblast je po kakih sto letih sekto s silo zatrla, takrat je štela okoli 5500 članov, od tega dve tretjini moških. Za ruskega zdravnika Pelikana je to bila priložnost statističnega diagnosticiranja skopitvenih posledic (po: A. Langelueddeke, *Die Entmannung von Sittlichkeitsverbrecher*, 1963); njegova raziskava velja za bistveno argumentacijsko osnovo vseh tovrstnih raziskovanj. – Tesno na takšno umevanje je oprta tudi institucija askeze; po zelo starem prepričanju se v telesu neprestano rojevajo in pretakajo različni sokovi, iz njihovega prebitka nastaja moško seme, ki se ga mora moški vsake toliko otrebiti – kot se ženska sleherni mesec že po naravi očisti (»čišča«; zato je žensko telo veljalo za čistejše). »Hudo« oziroma

»vrelo« kri lahko moški kroti z izsuševanjem telesa, z ustreno suho hrano, kot so suhe fige ali bob, ali pa kar z odtegovanjem vsega, jedače in pijače, s popolno askezo. – In končno se je v obzorjih obojih pogledov izoblikoval celibat; že stoletja pred njegovo cerkveno uzakonitvijo 1074 oziroma 1123 so razlagalci Matejevega evangelija radi poudarjali: »Tisti, ki se zaradi nebeškega kraljestva odpovejo moškosti z dano besedo in ne z železom (srpom, nožem – gre za metonimijo: *non ferro, ut quidem male tradit, sed verbo*) ter se ne oženijo, bodo kot angeli pri Bogu na vekomaj« (Radbert Korbeški; po S. Tuchel, ib. 124–5) in podobno. Brezspolnost je veljala za angelsko, obenem tudi za elitnejšo obliko bivanja.

Seveda pa so se pojavljali tudi drugi, zelo raznoteri kastracijski razlogi: znan in v pojmovanju nekako spodoben je »umetniški«: mlade fante so skupili pred mutacijo – in to že v 12. stoletju – da so ohranili falsetni glas, ki pa je bil zaradi zajetnejšega telesa, še posebej prsnega koša, bolj voluminozen in s tem učinkovitejši. V 18. stoletju so v Italiji po dovolj nevtralnih ocenah kastrirali okoli 4000 pevskih dečkov in šele papež Leon XIII. je konec prejšnjega stoletja prepovedal sprejemanje takšnih umetniških »skopcev« v sikstinski pevski zbor. – Drug tak, prav tako znan razlog za kastracijo je bila »priprava« haremskih varuhov v poligamni družbi. Kolikor se ve, se je na tem področju razcvetela strahovita perversija; že zelo zgodaj so namreč poznali »malo« in »veliko« (pri Rusih »carsko«) skopitev – lahko so odstranili genitalije v celoti ali pa samo testise; če je bila kastracijska eksekucija pri odraslem moškem samo delna, »mala«, mu je vseeno ostala zmožnost spolnega zadovoljevanja žensk, ni jih pa mogel oploditi – in tako je po haremih in zunaj njih cvetelo »prazno« spolno druženje; marsikdaj je veljalo, da so »mali« kastrati celo boljši zadovoljevalci haremskih žensk od neamputirancev in menda je prenekateri haremski gospodar zaradi ljubega miru pod svojo streho celo iskal tovrstne evnuhe. – Tretji, zelo razvejan in še v to stoletje segajoč razlog za skopitev je bil medicinske narave: s skopitvijo so zdravili plešo, božjast, histerijo, napade besnila in prostato; v starem veku je veljala satiriaz (pretiran spolni nagon) za fazo elefantitisa in odebeljene kože, evnuhi naj bi za to boleznijo ne obolevali. Elefantitis so s kastracijo profilaktično zdravili še do začetka 13. stoletja, protin in plešo tudi še v 17. stoletju, obolevnost prostate celo še v tem stoletju (l. 1902 naj bi obstajalo okoli 280 resnih medicinskih razprav o tej zadevi; po Langlueddeku, ib. 5). – Na kazensko pravnem področju je kastracija aktualna še danes, še posebej pri kaznovanju spolnih iztirjencev, posiljevalskih povratnikov ipd: v nacistični Nemčiji so od 1934 do 1945 opravili 2800 skopitev te vrste, toda nič manj navdušeni zanj niso bili tudi v skandinavskih deželah. Pri Rimljanih in pri nekaterih starih germanskih ljudstvih je veljalo nekakšno »naravno« pravo, da ima prevarani mož pravico kastrirati zapeljivalca svoje žene (ali svojih

žena), še posebej, če ga je dobil »pri delu« – v takem primeru je lahko »pravico« uresničil nemudoma. Postopna humanizacija – predvsem z odplačilno nadomestitvijo »škode« – je bila bolj praktičnega kot humanega značaja; od kastracije nepoklicanega ljubimca ni imel »oškodovanec« nič in tako so najprej pri Judih uvedli kazensko tarifo oziroma denarno povračilo za povzročeno škodljivo dejanje. – Danes so prostovoljne kastracije znane predvsem kot instrument demografske politike v prenaseljenih predelih sveta (Indija).

Toda tisto, kar poleg religiozno asketskega konteksta še posebej spremlja skopljenje skozi zgodovino, je maščevanje, poniževanje, dinastično samovarovanje in strahovanje. Herodot poroča, da so Darejevi Perzijci po osvojitvah otokov Kios, Lesbos in Tenedos na prelomu 6. v 5. stoletje pr. n. št. kastrirali najboljše raščene premagance. Razlog ni bilo le zastraševanje, temveč tudi elementarna logika, da bodo s tem zavrli preizdatno in »kvalitetno« razmnoževanje in se s tem znebili prekogeneracijske nevarnosti maščevanja. Podobno prakso so poznali tudi Egipčani, stari Grki, Rimljani in prenekatera evropska plemena; ves sredozemski bazen je imel vsaj napol uzakonjeno kazensko kastracijo iz maščevanja. V obilju tovrstnih zgodb je kakšna še posebno drastična: leta 935 sta mejni grof iz Camerina in Spoleta Tedbald ter knez beneventski premagala Grke, ki so vdrli na njuno ozemlje; Tedbald je dal ujetnike »razmoštiti« in jih takoj vrnil domov, svojemu cesarju pa naj bi sporočili, kako jih je grof spravil ob spolnost samo zato, ker je izvedel, da za bizantinskega cesarja ni dragocenejše stvari na svetu od evnuhov, in da bodo tem prvim sledili še drugi. Bila je to seveda surova ironija; pri Bizantincih – in že prej tudi pri Perzijcih – se je namreč z evnuhi razvil poseben razred visokih državnih uradnikov; kakšen monarh se je obdal samo z njimi, ker so veljali za lojalnejše, manj stremljive in vendar dovolj pogumne in uradniško sposobne. (V tej zvezi velja povzeti Pelikanovo značajsko diagnozo kastratov: zelo dobri drobni poslovneži, prozeliti v najbolj prvinskem, tretjespolnem smislu besede, zelo marljivi, natančni, redoljubni, obenem pa prebrisani, lakomni, zviti ter brez posebnih ustvarjalnih nagonov, ne umetniških ne raziskovalnih; vse počno na drobno, celo kriminal, tako da gre med njimi iskati drobne tatove, »kurje« in žeparske, niso pa morilci ali roparji. In podobno.) Skratka: uporabni državni »gospodinjski pomočniki«.

Seveda si ni treba misliti, da so živeli naši staroslovenski in staroslovanski predniki zunaj ali mimo takšne realnosti. Thietmar iz Merseburga (975–1018) velja za nekakšnega zgodnjega zgodovinarja ali popisovalca Zahodnih Slovanov; resda bolj po naključju, toda dovolj avtentično je pisal kroniko svoje škofije ob nemško-poljski meji (prevedena in komentirana 1974). Bil je nemško pristranski, poln strahu in respekta – med drugim tudi do starih staroslovanskih, »poganskih« običajev. Rad je popisoval poljska grozodejstva, med drugim tudi to, kako so kaznovali zakonolomstvo: grešni-

ka so na semanjem mostu kot najbolj obljudenem kraju pribili za spolovilno mošnjo na ploč, zraven položili nož in mu prepustili izbiro – ali smrt ali kastracija. Razvpita je bila tudi Svetopolkova (Zwentibald) zgodba: vzhodno-frankovski kralj Ludvik II. (833–876) je imel dva brata, Vilhelma in Engilskalha, ki jima je podelil grofovstvo in bavarsko Vzhodno Marko. Po njuni smrti pa niso grofije podedovali njuni sinovi, temveč neki Aribo. Sinovom kajpak to ni bilo všeč in Aribo se je iz strahu pred njimi povezal z moravskim knezom Svetopolkom. Toda njegovi nasprotniki so na svojo stran pridobili bavarsko plemstvo, tako da so skupaj pregnali Ariba. Nato je Karel III. Debeli, naslednik Ludvika II. (do 887), ponovno »ustoličil« Ariba, medtem pa je Svetopolk že tudi krenil na maščevalni pohod zoper sinove poprejšnjih grofov. Ujel je srednjega Engilskalhovega sina Weinharja in njegovega sorodnika grofa Vezzila ter se nad njima maščeval tako, da jima je popolnoma izrezal spolovila (treba je upoštevati, da je takšno »operacijo« po približnih ocenah preživel le vsak trideseti). Opustošil je deželo podolgem in počez, krenil na Koroško in v Panonijo (pod Arnulfom in Karlmanom) *quasi ore lupi*, pomoril številne podložnike z otroki vred, zajel plemstvo, ga tudi pobil ali pa ga vrnil amputiranega s štrcljastimi rokami, porezanimi jeziki in genitalijami (Tuchel, o.c. 95–96; prim. tudi F. Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku II*, 268, navedek iz fuldskih analov: »Hlapci in dekle z njihovimi otroki so pobiti, velikaši nekateri ujeti, nekateri pobiti, in nekateri, kar je grše, odpuščeni z odsekano roko, jezikom, spolovili«). Ni treba misliti, da je bila druga stran kako drugačna; prej bi bilo mogoče sklepati, da se je umetnosti takšnega bojevanja Svetopolk naučil od »evropskega zahoda« in ga samo dopolnil z barbarizmi evrazijskega vira. – Iz zgodovine tistega in obližnjega časa so končno znani tudi primeri, ko so v dinastičnih družinah medsebojna, predvsem nasledstvena razmerja »reševali« s skopitvijo najbližjih, predvsem sinov, očetov in bratov (na primer češki knez Boleslav III., ki je »aseksualiziral« svojega brata Jaromira).

Vse to je bilo del civilizacijskega okolja, v kakršnem se je dogajala tudi slovenska »konverzija« in sploh ne gre za časovno prehoden pojav; prej se zdi, da je (strukturno) vgrajen v celotno zgodovino soobstajanja (predvsem tiste ravni, ki jo Taras Kermauner imenuje *gentilistična*), saj se v sodobnih barbarsko razgaljenih ekstremih ne dogaja nič drugače, kot so bila v tem smislu zgovorna poročila z nedavnih in še zmeraj aktualnih balkanskih bojišč: Srbi so spolno »skrunili« Hrvate (vključno s posthumno ali pa celo vivisekcijsko kastracijo), Hrvati Srbe; nato so se v kombinacijo vključili še Bošnjaki in končno kosovski Albanci – vsepovprek. H. P. Duer v monografiji *Obszoenitaet und Gewalt* (1993) razmeroma podrobno poroča, kako so pripadniki nemške vojske med drugo svetovno vojno rezali mrtvim Rusom spolovila, Rusi pa kar živim nemškim civilistom; podobno Amerikanci

Vietnamcem v vietnamski vojni, in seveda Vietnamci Amerikancem – torej sploh ne gre za avtohtono balkansko početje, temveč za nekakšen prototip, morda arhetip mogočih medsebojnih odnosov. Freud in lacanovci so reč prenesli v območje človeške intimnosti (prim. na primer: B. Rendtorff, *Geschlecht und symbolische Kastration*, 1996 – z navedbo obsežne literature, vmes tudi kar nekaj razprav S. Žižka) oziroma v nekaj, čemur je z nekoliko zadržka mogoče reči netelesna kastracija – transfer skopitvene logike v delovanje bitja in socialnega reda, ko iz prvinskega ravnanja nastajajo družbena pravila. – Bajuvarsko pravo – z njim pa smo si bili v Hotimirjevih (Kajtimarovih) časih blizu – je poznalo institut asekualizacije prav tako kot vsa tistikratna (pa tudi siceršnja) sodobnost.

Potrditev »strukturalnega«, »sinhronističnega« značaja pojma je mogoče na najlepši način najti že kar v starogrški teogoniji. Po Hesiodu je najprej Uran (nebo, vesolje) do nezmernosti plodil svojo mater in ženo obenem – Geo (Zemljo), vse dokler mu ni najmlajši med sinovi Kronos (čas) odstranil spolnega organa. Odtlej plojenje ni bilo več v Uranovi domeni in življenje na zemlji je zadobilo najrazličnejše oblike, toda postalo je minljivo: Kronos je bil nekoliko blazen, saj je spočenal otroke samo zato, da jih je tudi žrl. Zato je v nadaljevanju starogrške teogonije sporočeno, da je nato Kronosa razmoštil njegov sin Zeus (»odrešenik«). – Pojmovanje bi danes imenovali freudovsko, gre pa precej dlje in je po svoje etiološko: v hetitskem mitu o Kumarbiju odgrizne Kumarbi svojemu božjemu očetu Anuju spolovilo – v podobnem kontekstu. – V feničanskem mitu o bogu Elu je beseda o tem, kako je El odrezal očetu »osramje«; v staroegiptovskem mitu iztrga Hor bratu Setu med bojem moda. – Iz primerov se kar naprej oglaš poanta o nasilnem prekinjanju neke moči in življenja oziroma njegovega nadaljevanja, pa tudi o zagotavljanju novih form oziroma pluralizacije življenja. Dovolj opazno je, kako zelo je vse skupaj zamotano v religiozno oziroma eshatološko doje-manje sveta in življenja kot največje enigme, in v kakšna konfesionalna pravila se oblikuje.

Takšna bi torej bila v najkrajših obrisih civilizacijska obloga, s kakršno je bolj ali manj vidno do današnjih dni obdana zgodba o Abelardu in Heloizi: kamorkoli jo obrnemo in s katerekoli strani jo pogledamo, zmeraj se pokaže surovo baladni spor med naravnim in samovoljnim v človeku, med naravnim območjem čustev in strasti ter med razumskim območjem pravil oziroma »kulture« v njem in nad njim. Človek je hitro tudi dognal, s katere strani je narava najbolj ranljiva, kje je treba telo prizadeti z bolečino, zasramovanjem (tudi »kultura«!) in nenadaljevanjem: na tem dognanju je zgradil pomemben predel svojega reda in njegovega uveljavljanja, tu se je naučil najučinkoviteje usekati in uveljaviti svojo moč. Telesni barbarizem je nadgradil s civilizacijsko surovostjo različnih prepovedi. V tem smislu je zgodba o skopljeni

ljubezni med Abelardom in Heloizo emblematična, civilizacijsko zaznamovalna, in to s sporočilom, ki je bilo izjemno prikladno oziroma uporabno za mladoevropski (v umetnosti lahko tudi: romantični) individualizem zadnjih treh stoletij.

Abelard in Heloiza pri Slovencih, v bližini Prešerna. – Zgodba o nesrečnih in vztrajnih srednjeveških zaljubljencah je bila po nekaterih, čeprav nekoliko redkih, znamenjih pri Slovencih znana razmeroma zgodaj, vsekakor še v časih njene visoke mladoevropske mode.

Iz časa med 1800 in 1813 je izpričana pri Štefanu Modrinjaku, v njegovi *Elegiji* (prim. Gspanov/Slodnjakov *Cvetnik II*, 1979, 248 in 436 oz. St. Kotnika in J. Pogačnika *Štefan Modrinjak, delo*, 1974). Pesem je morda v resnici naslonjena na Buergerjevo verzifikacijo enakega naslova, kot se omenja, je pa zelo osebno in neposredno sporočilna: *Ja: ne spoznam, zakaj Boga/ ljubav bi razžalila./ Ljubav lastna božja roka/ vu me je zasadila./ Bog je meni dal čutljivost,/ on je stvarnik mojih želj./ Pavel veli, da ljubljivost/ ne bi zadržati smel./ Vendar človek se podstopil/ tisto prepovedati./ na kaj me natura vpoti/ no kaj vera me uči.* – Ljubezen je s temi besedami torej po avguštinovsko božja in naturna, celo apostol Pavel jo zapoveduje, ker je od Boga; v podtonu se že sliši očitek na račun celibata, v nadaljevanju je tak očitek retorično izrecen: *Mene ljubavi prežarka/ želja ni ostavila,/ želja, kero je Petrarca/ zarad Laure trapila./ Ja, kaj Abelard zbog svoje/ Eloize, to trpil/ zdaj turovno srce moje./ da od ljubavi gori.* – Ne glede na posvečenje pesnika torej ni zapustila petrarkovska in abelardovska ljubezenska strast do ženske; njegova bolečina je tolikšna kot Abelardova. V nadaljevanju je »krivde« izrecno obdolžen celibat kot eno od človeško samovoljnih, oktroiranih pravil – zoper »žarko« naturo. – Žalostnica, kakršnih je v kasnejši slovenski liriki še kar nekaj, posebno pri Gregorčiču.

Epizoda o Smoletovi nameri, da bi ob snubitvi »glažovnate princese« Jožefine Češkove skupaj brala bogsigavedikatero ponovitev Heloizine in Abelardove zgodbe, je bila že prej omenjena.

Pač pa je v tej zvezi smiselno omeniti polpozabljeno razpravo Marje Boršnikove *Pater Benvenut in Prešeren* (tu citirano po natisu v: *M. Boršnik, Študije in fragmenti*, 1962, 25–39). Pater Benvenut – Gašper Crobath (1805–1880) je v Prešernovem času veljal za duhovito, malce zabavljашko osebo, obenem je bil verski zaupnik in spovednik prenekaterega intelektualca; še posebej v štiridesetih letih je bil tudi Prešernov prijatelj. Trdil se je pisati verze, čeprav brez posebnega daru; o duhovitosti, po kateri je sicer v ljubljanski javnosti slovel, ni v teh verzih ne duha ne sluha, otepal se je z oblikovnimi težavami in na koncu celo s slovnico. Toda p. Benvenut je bil po abelardovsko čuten in v mnogočem disidentsko svobodomiseln mož. Marja

Boršnikova je rekonstruirala zgodbo o njegovi ljubezni do uršulinke s. Marije Frančiške Vincencije (Čehinje z laičnim imenom Karolina/Dragutina Lippmann), ki je kasneje z njegovo pomočjo pobegnila iz samostana. Benvenut v neki verzifikaciji odkrito priznava, da ju je neprevidna ljubezen daleč zapeljala, da pa je ne bo nikoli pozabil, četudi se nikoli več ne vidita – značilna abelardovska drža. (»Sporočilo« se nenavadno dobro ujema z Benvenutovo zgodbo.) – Prav tisti čas (ok. 1846) je pater v svojevrstno polomljenih verzih pisal »odgovore« Prešernu – pač v zvezi s pesmijo o svetem Senanu, ki jo je Prešeren po precej splošnem prepričanju napisal nanj. Eden od teh »odgovorov« je celo opremljen z delnim akrostihom *PRE-SHERN*, tako da ni mogoče dvomiti glede naslovnika, v njem pa se bere o enakosti (enakopravnosti) po rojstvu oziroma naravi: zakaj bi torej bila ljubezen nekaterim prepovedana? – *V ljubezni so živeli/ vsi ljudje od vekomaj,/ črni, rjavi, tudi beli,/ prišli tud v sveti raj.* – *Abelard, preljuba Liza/ znana tebi dober sta...* – Resda je reč bila zapisana deset let po nastanku *Krsta*, toda dosti prej se moža niti nista družila. Veliko ni, je pa zgovorno: literarno modna srednjeveška zgodba je bila očitno tema družabnih, morda tudi literarnih pogovorov; vsekakor pa je bila po tem ogovoru sodeč Prešernu »dobro« znana.

Kakih sedem let poprej je Ljubljano obiskal eden od slovanskih literarnih ponavljavcev abelardovskega »motiva« – K. H. Macha (konec avgusta 1839; bučna »rakova večerja« z ljubljansko slovanofilsko družbo je v njegovem dnevniku razmeroma obsežno in slikovito popisana). Macha je 1832 objavil lirsko pesem *Abaelard Heloize* (s podnaslovom, da gre za pisanje iz samostana, *psano z kloštera*): o samoti večera, o hrepenenju po Heloizi, o tem, kako mu prostost tone kot sonce pod noč, kako sta oba zaklenjena v temno hišo in o tem, kako ju oba veže prisega, pri čemer sta jima sovražna zemlja in morje: skratka – modrinjakovsko tožeča, romantično lirska »žalostnica« s ponovitvijo abelardovsko brezupne strasti.

Pri Prešernu sicer ne gre za nikakršno izrecno omenjanje, gre pa v veliko bližino citiranje že omenjene Schillerjeve balade o vitezu Toggenburgu – o švicarskem srednjeveškem vitezu (po nekaterih rodovniških razlagah naj bi bil poslednji svojega znamenitega rodu; Toggenburgi so bili z usodo sicer malce podobni Celjskim, tudi izumrli so Celjski le nekaj let pred zadnjim Toggenburgom). Schiller je imel verzifikacijo za eno svojih boljših, zgodba pa je sicer v celoti abelardovska, le da je na koncu baladno patetična: vitez je z zaobljubljeno zvestobo svoje izbranke odrinil na križarske vojne, tam bil hraber, vendar ni dolgo zdržal – ljubezen ga je gnala domov. Ko se vrne, pa izve, da se je njegova ženska samo dan poprej kot nebeška nevesta zaobljubila Bogu; Toggenburgu se podre svet, potem si pod oknom njenega samostana postavi kolibo in odondod samotno, hrepeneče in vztrajno zre tja

gor, kjer se mu sleherni dan za nekaj trenutkov prikaže najdražje obličje; takrat se tudi pomiri in potolaži – do naslednjega dne; tako je presedel tam svoje življenje, dokler ni nekega jutra pod oknom samevalo samo še njegovo mrtvo telo, ki pa ni prenehalo strmeti v njeno okno. – Poanta ni bistveno drugačna kot pri Modrinjaku, Machi ali p. Benvenutu – le da je manj protestna, pač pa zato toliko bolj bolečinsko vdana; ta bolečina pa prav tako temelji na »temnem zidu« (Macha) »kulturnih« pravil in prepovedi – kot nasilju nad naturo. – Prešernova bolečina je bila – po zatrevanju v sonetu – hujša; Toggenburga se ljubljena ženska vendarle sleherni dan za nekaj trenutkov usmili in se mu prikaže vsaj kot potrditev trajne, čeprav neuresničljive ljubezni; Prešernova ljubljena ženska pa pesnika preprosto ne mara; tudi zid med obema je neskončno višji, saj ju ločuje – tako v smislu *Venca* in *Krsta* – vsa zgodovina, celotna slovenska usoda. V *Vencu* in nekaj malega v *Krstu* se še zmeraj oglašajo upajoča ljubezen, v sonetu s primero o Toggenburgu se končuje to upanje katastrofalno dokončno. Abelardu je ostajala vsaj netelesna Heloiza, ideja o njej, njeno pisanje; Prešernu ne ostaja nič: torej gre za kataklizmični izpev abelardovstva (v *Krstu* je še vsaj malo drugače: Črtomir se zgubi v svetu z Bogomilino obljubo, da je razen Boga njen edini: skoraj enake besede je Heloiza namenila Abelardu), v sonetu o Toggenburgu je vsega nepopravljivo konec.

V zadnjem desetletju svojega življenja je Prešeren rad gledal na puščavsko askezo iz hudomušne, tudi prijateljsko družabne oddaljenosti: pesmi o Senanu ter o nuni in kanarčku je mogoče brati dvoumno (tako so ju sodobniki pogosto tudi brali), utemeljeni sta bili na ljubljanskih pouličnih govoricah o spolnosti za samostanskimi zidovi, povzeti pa ju je mogoče kar s poslednjima verzoma v »Senanu«: *Od tod se menihi ženstva ne boje, / za dušo in truplo njih radi skrbe.* –

Moč ljubezni. – Pogled iz takšnega civilizacijskega, kulturnega, filozofsko-nazorskega in zgodovinskega ozadja na *Sonetni venec* in *Krst*, ki ju je po stari prešernoslovski veri treba brati kot svojevrstno celoto, pokaže najprej tisto, kar je sicer bolj ali manj znano: *Sonetni venec* je slejkoprej pesemski projekt upanja in voditeljstva. Poet ni samo poet, temveč tudi izvoljenec, ki naj svoje ljudstvo po moizesovsko odvede iz mrzlih in vihnih pokrajin, na kakršne ga je obsodila zgodovina, v obljubljeni deželo. V njem spi velikanška moč, ki pa jo lahko obudi le vesoljna in vsemogočna ljubezen. Ta pa spet ni abstraktno samoposebna in brezspolna, temveč posebno močno in daljnosežno stanje v *dvoje*. Znano je, da je Prešeren drugi nujni del svoje osebne in buditeljske erotične zgodbe poosebil v Primicovi Juliji, pegasti in nedorasli ljubljanski šestnajstletnici, v katero je literarno naselil daljnosežno simboliko, filozofijo in tudi odgovornost (na rob: njuno starostno razmerje je

bilo skoraj do leta takšno kot med Abelardom in Heloizo; in tudi literarna Bogomila naj bi štela šestnajst »pomladi«). – Naj ob tem ne zveni prepoučno in preznano opozorilo, kako zgrešeno je razumeti posvetitveni akrostih v *Sonetnem vencu* po občansko dobesedno; že Levstik se je ob priložnosti posmehnil, da Julija nikakor ni bila takšna kot soneti. Izza njene literarnosti se predvsem oglašča filozofija ali kar teologija ljubezni kot nekakšne prasile, ki je preprosto vse; nekako v smislu starogrških predstav o prvotni božji trojnosti in o Erosu, ki nenehoma odpravlja škodljive posledice Kaosovega početja.

Za ponazoritev si kaže priklicati v spomin neko »blagoslovitveno« štirivrstičnico, ki jo vztrajno pripisujejo Prešernu, čeprav se ne ve, ali je res njegova, njena filozofija in tudi duhovitost pa sta vsekakor prešernovski; lapidarno in slikovito je v njej izraženo prepričanje o vseobsežnosti ljubezni: *Ta, ki dal nam je vse,/ ošpičil fantiče,/ nacepil dekliče,/ naj varuje te!* Po teh besedah je torej nekaj, kar obstaja med fantiči in dekliči, vse – kozmos, vesolje, njegovo božje gibalno in smisel, ali vsaj izraz tega bistva. V ozadju se celo oglašča staro teološko vprašanje, zakaj se je Stvarniku zdelo potrebno narediti človeka v dveh oblikah – če ga je na splošno ustvaril po svoji podobi, ki je vendar ena sama. Svetopisemsko pojasnilo je zgodba o Adamu in Evi: Adam je dobil Evo iz božjega sebe, da ne bi bil sam na svetu; preganjanje samote pa je potem prineslo erotični greh, izgon iz raja in vse homatije človeškega rodu do dandanašnjih dni. V prvih dveh ljudeh je torej tičala neka prasila, ki se ji nista uprla niti za ceno zamere pri Bogu in ki je potem zaznamovala človeštvo (pravzaprav vse živo). Ali z druge strani: če bi bila ljubezen kot božja pramoč, pravesolje, umeščena v eno samo bitje, bi se lahko uresničevala le kot samoljubje – to pa je po krščanski etiki morebiti celo bolj pregrešno od erotičnosti (v kateri sicer tudi tiči napuh – človeškega stvarništva, spočenjanja novih življenj). Ista sila obstaja tudi v tako imenovanem božjem trojstvu (Oče, Sin, Duh) in dobesedno zapoveduje dvoobličnost človeka po božji podobi – ljubezen. Da je učlovečenje ljubezni sploh mogoče, mora človek (in z njim vse živo) obstajati na dvojen način.

Druga skrita vera v *Vencu* je prepričanje, da živita posameznik in skupnost eno samo, neločljivo usodo in da tako tudi delujeta drug na drugega: orfejski pesnik naj bi odrešil svoje ljudstvo strahovite zgodovinske more. Zaplet nastane ob vprašanju, kako, če pa je otrok tega ljudstva in je z njegovo usodo tudi sam določen in omejen? Zaprt krog, *circulus vitiosus*, ki ga pač lahko preseka in preseže, kot je bilo že povedano in ponovljeno, samo erupcija ljubezenske praenergije. Takšna bi bila tudi edina naravna, »božja« pot slovenskega prebujenja in odrešitve. – Prešeren po svoji filozofiji ni bil revolucionar; zdi se, da je bil prepričan, kako bi se v zgodovinsko nesovražnem in nerevolucionarnem, nenasilnem svetu Slovenci, če jih je že prasmisel

(Bog) dal, lahko zelo hitro razvili v narodno polnovrednost; če se ne bi, pa bi se vsaj izkazala njihova zabloda glede lastne podobe. O tem je precej nedvoumno zapisal nekaj besed v znamenitem »vinsko odkritosrčnem« pripisu k Smoletovemu pismu Vrazu 26. oktobra 1840: »Mislim, da je treba vse, kar je vzkliko, pustiti, da mirno zraste do dneva žetve, tako da bo Gospod (to Pan) na sodni dan mogel ločiti dobro od slabega ...« Najslabše je, če človek stvari in stanje ponareja in prireja po svoji volji, tako da je bolje biti celo »svinjski pastir kot vladati vsem mrtvim«, to je svojim fikcijam in izmišljijam. V življenje pač ni mogoče posegati z nasiljem, spremembe morajo biti skladne z naravo stvari. Naravno bistvo vsega živega pa je ljubezen: prav te pa slovenstvo nima, nekje na poti skozi zgodovino jo je zgubilo ali založilo; v *Vencu* je celo izražena domneva, da se je to zgodilo že zelo zgodaj, takoj po Samovi smrti, odtlej da je bila slovenska zgodovina ena sama beda, prelivanje krvi v puntih in rožni venec razprtij. Morebitni proces samoosvobajanja bi se zato utegnil spočeti samo z verižno reakcijo na novo razprte in cvetoče ljubezni – najprej med dvema izbrancema, potem pa bi z orfejsko pobožanstveno besedo kot požar zajel »slovenš'no celo«. – Projekt pač. Patetična vizija v smislu besede, ki postane meso, po svetopisemski logiki. Lepa, poetična utvara.

Seveda ni mogoče trditi, da Prešernova ljubezen do Julije ni bila tako zelo neznosna, kot o tem govorijo njegovi verzi, čeprav v ženskici ni bilo niti približno ničesar, kar naj bi po besedah *Sonetnega venca* v njej obstajalo; vseeno pa ostaja – sicer nekoliko obrobno – vprašanje, kakšna so bila pri tem razmerja med vzroki in posledicami, kaj je bilo projekt in kaj projekcija. Ni si namreč prav težko predstavljati celo mnogo manj razsvetljene skupnosti od tedanje vatlarske Ljubljane, ki bi zmogla dojemati *Venec* z akrostihom kako drugače od dobesednosti, videti v pesniški Juliji kaj več od strogo nadzorovane punčare, ki jo šele nameravajo odpeljati na prvi ples in ki niti po domači Gledališki (Wolfovi) ulici ne sme na sprehod brez spremstva. Da bi v njej tičalo kaj več, kaj šele zgodovina, filozofija, celo religija – kje pa! Dajte no! – Več kot pričakovano je torej bilo, da bo in da je okolje sprejelo *Venec* z nelagodno mešanico posmeha, osuplosti in tudi občudovanja. Bilo bi docela nenavadno, če bi bila stara Primčevka navdušena nad tovrstnim javnim dvorjenjem več kot zrelega moža njeni mladoletni hčeri – še posebej, ker tedanja uradniška Ljubljana že tako in tako ni bila bogve kako čednostna in moralno zgledna (polovica otrok v mestu se je rojevala nezakonsko). Še precej bolj nenavadno bi bilo, če bi kaj od vsega razumela sama Julija. – Julija je pesniku služila pač za projekcijo zelo daljnosežnih in lucidnih predstav o življenju in njegovih ozadjih; ta videnja bi ostala brez nje, kakršnakoli je že bila, neartikulirana; ob tem pa se je Prešernova vizija zares tudi sproti transferirala v zunajliterarno in dovolj neznosno erotično obsedenost.

Prešeren je torej skoraj zagotovo sam vnaprej vedel, da se razmerje z

Julijo kot zgodba o življenjski zvezi nikakor ne more uspešno končati. Navsezadnje premore tudi antična legenda o Orfeju, ki si jo je izbral za izrazitev glavnega poudarka, svojo dramatično temno plat. O njej se ponavadi ne govori, čeprav je nekako logična tudi za Prešerna – Orfej je zgubil svojo žensko (nimfno Evridiko) celo dvakrat; bil je ob vsej čudežnosti skrajno nesrečno bitje, na koncu krvavo pokončan – kot da orfejska poklicanost prinaša osebno katastrofo, moškega kastratno ločuje od ženske in s tem od polnega uresničevanja ljubezenskega smisla.

Zelo hitro so se (morebitna) pričakovanja te vrste res tudi potrdila. Udarec je bil človeško toliko hujši, ker se je medtem filozofsko-ideološki projekt z vsem svojim velikanskim nabojem dokončno (samoprepričevalno) spremenil v osebno dramo. Toda izpolnilo in po svoje potrdilo se je predvsem tisto, kar je tičalo tako in tako v logičnem jedru Prešernovih vizij: ker je slovenstvo že zdavnaj zgubilo svojo dejavno avtentiko oziroma naravo, se zdaj ljubezen kot ena temeljnih oblik narave ali kar njeno bistvo ni mogla posrečiti niti tako zelo lucidnemu, izbranemu in poklicanemu možu, kakršen je bil sam; predvsem zato ne, ker je bil iz »napačnega«, slovenskega rodu. – S tem dejstvom so bili »določeni« nadaljnji pesniški ukrepi, predvsem iskanje in raziskava tistega trenutka, ko naj bi se Slovencem usodna drama spočela. – Ponavadi se nastanek *Krsta* sicer povezuje s Čopovo smrtjo in pesnikovo globoko prizadetostjo ob njej – na to navaja tudi posvetitveni sonet – toda logika venčnih videnj ter povenčnih dogodkov pravi, da bi bil pesnitev Prešeren napisal tudi, če bi bil prijatelj ostal živ: moral je iz časovne zakopanosti izgrebsti slovensko tragiko in počelo slovenske in s tem tudi lastne osebne usode; Čopova nesrečna smrt se je v načrt surovo, vendar ne primarno samo vključila. – Kdaj naj bi Slovenci zgubili svoj »vse«, je skiciral v *Vencu*, v *Krstu* pa naj bi natančno prikazal, kako in zakaj.

Daljnosežnost Črtomirovega poraza. – *Uvod* v odločilne dogodke slovenske zgodovinske usode (torej ne samo v pesnitev) naj bi bila poslednja bitka staroverskih, poganskih Slovencev s pokristjanjevalci, »pogansko« vojsko je v njej vodil zadnji in obenem »najmlajši med junaki« Črtomir; vojsko so mu potolkli; kolikor so je zajeli, so se nad njo znesli surovo in strogo, čeprav o tem verzi podrobneje ne govorijo – pač pa v Valvasorju, na katerega se je Prešeren sicer izrecno skliceval, beremo, da so Valjhunovci upornikom najprej posekali »krivoprisežniške roke...«, nato so jim porezali nosove in ušesa, zdrobili stegna in zlomili golenice; trup so vrgli v mlako ali jamo«, skratka, uprizorili so temeljito čiščenje, bodisi v boju bodisi po njem. Vse pa v imenu takšne ali drugačne vere, kajti Črtomirjevцем je bila vera »čez vse draga«, Valjhunovci pa so tudi prelivali kri za nekaj podobnega – kasneje izvemo, da za vero v »boga ljubezni«. Vera Črtomirjevcev je označe-

na kot »vera staršev«, torej kot izročilo in naročilo, morda celo kot identiteta; med morebitnimi »bogovi nad oblaki« pa je poleg Črtov, ki naj bi jih po Valvasorju poleg hišnih, drevesnih in vodnih duhov pri starih Slovanih bila »nepopisna množica«, pri Prešernu posebej in poudarjeno omenjena samo »lepa bog'nja Živa«, boginja ljubezni. Menda naj bi bila eno od treh poglavitnih božanstev (Valvasor), v *Krstu* pa je pač edina in s tem samoposebno vrhovna in zaznamovalna, o njej se ves čas govori, bodisi v zvezi z Bogomilo, ki je bila njena svečenica, bodisi kot o poosebljenju stare vere. Črtomirovi vojaki naj bi jo nosili na svojih zastavah, kakor so njihovi nasprotniki nosili na svojih neslovenskega, pa edinega »pravega boga ljubezni« (*da ljubiti' mor'mo se, prav' uk njegovi*). Z obeh strani so se torej neusmiljeno surovo klali in pobijali v imenu ljubezni, in to celo rodovni bratje (*Slovenec že mori Slovenca brata*). Razsežnost tega največjega med slovenskimi poboji je izražena s primerom o jezeru krvi (po Valvasorju je Valjhun delal red med poganskimi sonarodnjaki s trinajsttisočglavo vojsko, upornih starosvetnikov pa naj tudi ne bi bilo dosti manj): vsesкупaj en sam barbarski in paradoksalni podalpski nesmisel, ki je v pesnitvi tudi izrecno opredeljen kot »strašna slepota«.

Po takšni zadnji bitki vseh bitk ostaja nekakšno poosebljeno zagotovilo morebitnega obstajanja in nadaljevanja po bogu ali »naturi« danega slovenstva samo še edini utekli in preživeli – Črtomir: v skladu z romantičnimi ali mladoevropskimi predstavami najizrazitejši, povzemajoči »subjekt«, voditeljsko poosebljenje slovenske izvornosti. In še ta je po krvavem porazu strahotno razdvojen; naložena mu je velika krivda, poraženci so zmeraj zagotovilo nesmiselnosti početja, za seboj vlečejo obtoževanja brezštevilih vdov, sirotnih otrok in vsega ljudstva, krivi so za požgane in razdejane domove, za lakoto, stisko in trpljenje, pri Prešernu (glej *Venec!*) tudi za vso mračnost prihodnje zgodovine. Skratka, poraz bi bil zanj konec sleherne nadaljnje možnosti, če ga ne bi tostran »temne reke« med življenjem in smrtjo držala misel na Bogomilo. Z njo bi v večnem begu in skrivanju po širnih gozdovih morda še lahko premagoval »časov sile« ter ohranjal slovenstvo kot sicer poraženo, pa ne iztrebljeno moč.

S takšnim sporočilom se začena »pravi« *Krst*: neizrecno je zastavljeno vprašanje, kaj se bo zgodilo, če pride do njunega snidenja: med velikim poražencem, v katerem pa še zmeraj domuje nesprevrženo slovenstvo, in njegovo žensko. »Sila ljubezni« med njima je dotlej slovensko skupnost metaforično urejala v versko-državno celoto; nagel pogled nazaj (retrospekcija) na njuno mlado srečo v zavetju boginje ljubezni na blejskem otoku narekuje upanje; povrhu se izkaže, da je Črtomiru ostalo celo nekaj premoženja, s katerim bi se dalo za silo začeti znova.

Ko pa se spet vidita, zdrvi njuna zgodba stopničasto in skrajno dosledno

v katastrofo. Najprej završi med njima brezmejno navdušenje (*skrbi je konec, žalosti, nesreče, se trese od veselja vsaka žila*), ki mu celo sledi objem zvestobe in pripadnosti. Takoj nato pa se že oglasi z milim in vendar trdnim glasom sporočilo, da bosta morala poslej »skozi življenja zmede« vsak zase, saj so Bogomila, njen oče in vsa soseska medtem simbolično utopili boginjo Živo v dno jezera in se pustili krstiti. Ona je to storila celo iz ljubezni do Črtomira, da bi ga otela pred božjo jezo; novi bog namreč sicer res ljubi vse otroke, je pa nevernikom vseeno nevaren. – Črtomiru sicer ne gre čisto v glavo, kako more tako ljubeč bog povzročiti toliko gorja in dopustiti tolikšno prelivanje krvi; zdi se mu celo, da gre za »najbolj jeznega Črta«, toda iz ljubezni do Bogomile je pripravljen storiti vse – tudi sprejeti novo vero, v katero bolj dvomi kakor verjame – da bo le krst končno prinesel človeško združitev z njo. – Toda tudi ta njegova upajoča misel je hitro zatrta: Bogomila se je zaobljubila svojemu novemu bogu in tako ne more biti Črtomirova nevesta (njene besede so zelo blizu Heloizinim Abelardu: *Bogu in tebi bom ostala zvesta*), onstran, v visokih nebesih, ga bo čakala v vsej deviški čistosti. Potem se okrog nje razpne še tista znamenita saviška mavrica, ki kar naprej navdušuje slovenske bralce in ki iz Črtomirovih čustev hipoma izžene vse dvome in zadržke (*jok... komaj skrije*); njegova ljubezen se poglobi do neznanskih globin, tako da pristane celo na ponujeno ljubezensko transcendenco, na njen prenos iz tukajšnjosti v onstranstvo. – Pa tudi to še ni dovolj: zdaj mora pri priči sprejeti krst in potem takoj v Oglej, kjer ga bodo povsem »očistili«. – In končno bo moral očiščen in razsvetljen, dokončno ločen od Bogomile, v misijon oznanjat novo vero – še malo prej njen najsrdečši nasprotnik. Večje neizprososti pač ne bi bil mogel doživeti. Steptan v nič, v imenu ljubezni.

Za fasadno zgodbo torej res tiči niti ne tako prikrita resnična storija – o poraženčevi asekualizaciji, »razmoštvenju« kot zadnji stopnji starodavne kazni vseh poražencev: ker je Bogomila zanj edina ženska na tem svetu in ker se ne bosta nikoli več videla, v božjem onstranstvu pač spolnosti ni, ker je spolnost stvar narave, je dosledno stiščanje Črtomira v odpoved naturni telesnosti toliko kot netelesna skopitev. Žareča, usodna ljubezen se je prisiljena umakniti v misel in besedo (kot pri Abelardu). Še več – preobliči se, transcendirajo v teozofsko ljubezen; nič naturnega ne preostane v njej. – In še mnogo več: s tem je na enako usodo obsojen zadnji poosebljeni preostanek »pravega«, starega, po božji naturi/«volji» spočetega in ustvarjenega slovenstva, torej slovenstvo samo. S Črtomirom je po logiki kazenske kastracije ponižan tudi njegov rod; ne bo se nadaljeval, kvečjemu da ga bodo plodili »slepoglavi« in nepravi Valjhunovci – bredel bo v zmeraj hujšo ponarejenost in jalovost. »Božja setev« je presahla, preden je utegnila dozoreti v plodove. Slovenska »ljubezni sila« kot urejevalka in združevalka se je presušila,

pravzaprav so jo nasilno poruvali – s tem je zaznamovana vsa nadaljnja zgodovinska usoda »Črtomirovih« sinov in vnukov. Največ, kar je preostalo, je v resnici ubesedenje; pravzaprav bolj možnost ubesedenja tistega, kar naj bi bila realnost slovenskega bistva. Dejanja in boji so prehlapeli v oznanjevanje nečesa, čemur niti ne gre povsem verjeti.

Seveda je spet nesmiselno takšno dramo razumeti dobesedno in naravnost kot spopad med poganstvom in krščanstvom, naj bo tematsko sicer tako markirana; krščanstvo v *Krstu* obstaja približno tako kot Julija v *Vencu* in je predvsem možnost projekcije mnogo globljih vprašanj; torej ne gre toliko za prikaz sorazmerno preprostega boja dveh vojsk, ki nosita vsak svojo konfesijo na zastavah (ne pa religije v srcih; še enkrat naj velja pozornost verzu o Valjahunovi nebožji, »slepi« glavi). Iz neobvladljivo naturne ljubezni do Bogomile obstaja v Črtomiru ena sama univerzalna vera: v ljubezen kot isti empedoklovsko skupni imenovalec vseh religij. Črtomir se da krstiti in pregovoriti za misijonarja ob hkratni odpovedi Bogomili predvsem zaradi te vere; očitno mu je vseeno, pod katerim konfesionalnim praporom jo bo oznanjal in pod njim korakal; če se je Bogomila kot nekdanja najbližnja žrtvenica boginje ljubezni odločila za novega, drugačnega boga ljubezni, je to zanj dovoljšen razlog, da se odloči tako tudi sam. Prej in slej bo, v staroslovenski ali bajuvarski ali solnograški opravi, oznanjal isto smiselno sveta. – Seveda pa s to razliko, da bo zdaj samo po abelardovsko oznanjal in besedil; besede so poslej tudi edina lastna usoda njegovega ljudstva. Nekdanji dionizično veseli, življenjsko radostni in upajoči Orfej je skozi podobno smrtno podzemlje (zgodovine) zgubil svojo žensko; maščevalke so ga raztrgale in njegova odbita glava, ki pa je še zmeraj govorila (to je bila edina njena zmogljivost v dejanjih), je odplavala po mračni reki časa v pesniški panteon. In kako naj bo pesnik današnjega časa Orfej svojemu ljudstvu, če pa je to isto ljudstvo že pred davnimi časi zgubilo življenjsko nadaljevalno moč in ljubezen kot tisto kozmično silo, ki zagotavlja neponovljivost in nenadomestljivost v božjem stvarstvu, združuje vse kaotično ločene stvari v smiselno združenost? Ne more, ne gre. Generično skopljeni Orfej.

Prešernu je precej kasneje v smislu takšne logike »ušel« resignanten zapis, da je njegovo »ime med Slovenci izzvenelo«; resignacija ni bila samo osebne, temveč tudi globoko filozofske narave.