

BES^eDA

E L E K T R O N S K A K N J I G A

Marjan Rožanc

O svobodi in Bogu

Izbrani eseji



O M N I B U S

BES^eDA

Marjan Rožanc

O SVOBODI IN BOGU

Izbrani eseji

*To izdajo pripravila Vanja Strle
in Franko Luin*

ISBN 91-7301-488-5

beseda@omnibus.se

www.omnibus.se/beseda

VSEBINA

Nič na Slovenskem	5
Diabolični racionalizem markizov	15
Demon Iva Daneva	31
Maša dvajsetega stoletja	45
Planica	60
O dveh temeljnih strukturah	71
Humanizem	85
Politika in kultura	97
Literatura	102
Kako sem ponovno odkril Boga in kako sem kljub temu ostal nevernik ali Edvard Kocbek	110
Kako sem se boril s spolnostjo in z Bogom ali Søren Kierkegaard in Miguel de Unamuno	135
Kako sem našel svojo občasno vero ali Teilhard de Chardin	160
Esej o protestantizmu in Slovencih, o Martinu Luthru, o smrti Boga in svobodi	184
Esej o ideologiji in Slovencih, o Fjodorju Mihajloviču Dostojevskem in o ruski personalistični misli	207

Esej o drugi polovici Evrope, o Miguelu de	
Unamunu in o nesmrtnosti duše	241
Neoplatonistični kozmos	259
Izbira poklica	268
Druga summa contra	286
Pervetirani katolicizem	298
Satanove finese	319
Zgražanje nad večnim mestom	336
O slovenskem liberalizmu in liberalizmu	355
Volčje ure	370
Esenca	379
Pojasnilo h knjigi	394

NIČ NA SLOVENSKEM

Na Slovenskem se uveljavlja Nič. In ta Nič ni samo vsebina kakega ekstremnega aktivizma ali samo razumniška moda, čeprav je seveda naravno, da je prav med razumniki prignan do najjasnejšega izraza in da se je prav med njim razvil v programsko ostrino. Ta Nič je splošnejše narave: vtihotapil se je v življenjsko razpoloženje večine ljudi in prav v vse sloje, kjer se hrani iz različnih virov in doživlja različne modifikacije, povsod in zmerom pa ohranja pečat temeljitega prevrednotenja humanističnih vrednot. Ne samo peščici razumnikov, tudi najširšemu krogu potrošnikov iluzionistični junaki klasičnih romanov, uporniki v imenu človeka in spreminevalci sveta ne vzbujajo več zanosa — nasprotno: enim kot drugim zatrjujejo, da so poleti človekovega duha spričo svojeglavosti sveta že vnaprej obsojeni na propad, da z najbolj zagnanimi in prepričanimi resnicami, ki jih ljudje polagamo v temelje svojih dejanj, ni kratko malo Nič. Vse to — ves ta človeški polet — je le človekova zagledanost vase, ki se hoče vsemu navkljub uveljaviti kot božanstvo, nazadnje pa le mora priznati samobitnost sveta, ki osvojevalski duh spreminja v od-

tujene oblike predmetnosti, svobodo v sužnost, odrešitev v poraz, večno življenje v smrt . . . S temi grenkimi spoznanji ni na Slovenskem prizaneseno niti oblastnikom v njihovi vsemogočnosti — tem še celo ne, saj se prav oni bolj kot kdorkoli drug dan na dan srečujejo s trdoživo samovoljo sveta, saj se prav njim, ki razpolagajo z neomejenimi možnostmi delovanja, njihovi napori najbolj otipljivo razkrivajo kot jalovo prizadevanje, naj to pred javnostjo priznavajo ali ne. Nič se skratka z neuspešno družbeno prakso širi tako od zgoraj navzdol, kakor tudi od spodaj navzgor. Lasten je tako delavcem kot študentom, ki se spričo posiljevalske narave edino priznanega in dovoljenega humanističnega duha kljubovalno oprijemajo porazov in jih razgaljajo kot edino človekovo resničnost, lasten je srednjemu sloju, ki skuša pod masko življenjske modrosti uveljaviti Nič kot družbeno normo. Ta najštevilnejši sloj, ki se šele oblikuje in bi moral po logiki zgodovine izražati mladeniško zaletavost, se vzvišeno odreka kakršnim koli lastnim idealom, že od vsega začetka pripravljen na zavezništvo z birokracijo in na delitev oblasti, od nog do glave zakopan v oprijemljivo stvarnost. In njegova modrost — tako vsaj kaže — postaja z njegovim razvojem čedalje bolj obvezna za vse ljudi. Pod pritiskom tega nihilističnega razpoloženja je večnostna iskra, ki morda še tli v kom, sramežljivo pritajena in zadržana, verniško razpolože-

nje do človeka in družbe naivno, prejšnja samozavest že v kali zatrta. Nič je tako splošen in obvezen, da celo konfesionalni verniki, ki se še niso odrekli ne harmoniji s svetom ne večnemu življenju, opravljajo svoje verske dolžnosti na tihem in sramežljivo. Vera je v kakem intimnem kotičku še na mestu, izkušnje in življenjska modrost pa celo tem ljudem zatrjujejo, da za kakršen koli vzvišen smoter ni več vredno migniti niti z mezinцем. V tej na videz junaški modrosti in gotovosti, v kateri živijo ljudje brez pravega upanja in brez pretirane vneme za kakršno koli odrešensko dejanje, pa čedalje bolj raste število obupancev in samomorilcev.

Iz tega bi lahko prvi hip sklepali na neko izjemno resničnost. Na prvi pogled vse tako kaže, da na Slovenskem ne obstaja več le enostranska ideološka resnica sveta, ampak da je slednjič prišla do veljave tudi druga, v aktivistični vnemi pozabljena plat resničnosti, svet sam. Ta protipol človeka samega, ki smo ga v svoji navidezni svobodi pripravljeni vsak trenutek pozabiti, naj bi se ljudem z grenkimi skušnjami kratko malo vsilil in naj bi zdaj razumno živel v harmoniji z njihovo svobodo. In vendar to sklepanje ne drži povsem. V mnogočem ga demantira že samomorilska strast. Nič na Slovenskem ni resnica sveta, ki je v svoji harmoničnosti skoraj nečloveška in človeku dostopna le kot spoznanje kratke sape. — Nič na Slovenskem je hipertrofiran. Že neko-

liko podrobnejši pogled nas prepriča, da ima tudi ta hipertrofija ideološke temelje, da je Nič hipertrofiran humanistični zanos, hipertrofirano Vse, hipertrofiran Človek in njegova svoboda v razmerju do sveta. Hkrati nas ta pogled vodi k zgodovinskim koreninam slovenskega Niča.

Vsekakor ni ljudstva, ki bi v konkretnem zgodovinskem trenutku zasledovalo tako totalno razrešitev svojih problemov, ki bi mu njegova lastna volja v danem trenutku pomenila tako veliko in stvarnost tako malo, kakor se je to dogajalo prav s slovenskim narodom v njegovem osvobodilnem boju in revoluciji. To ni bil samo zidealiziran privid socialne enakosti in duhovne svobode, ki naj bi presvetlila vse sloje — to je bil privid popolne in dokončne prosojnosti med ljudmi, novega življenja v eni sami osebi. Istočasno, ko so se najpreprostejše duše še spoznavale kot nekaj drugega, odtrgane od sveta in ljudi, in pri tem trpele v svoji osamljenosti in omejenosti, so v sebi že nosile harmonično prebivanje vsega v vsem. Končni rezultat njihovega trpljenja naj bi bil kronan z uresničitvijo izmučenih posameznikov v novem telesnem in duhovnem središču, v katerem se bo posamezno do kraja razvilo — skratka: to naj bi bila uresničitev Človeka z lastnimi močmi in zase. Človeka, ki bo poslej nadomeščal Boga samega. In rezultat te vznesenosti?

Rezultat tega je Nič! In to Nič v položaju, ko za porazno razočaranje ni mogoče nikjer najti oprijemljivejšega krivca, ko je popolnoma zaman naštevati grehe političnih voditeljev, popustljivost ali nemarnost — ko je edina resnica ta, da je bilo to pravzaprav totalno človeško dejanje in da je prav vsakdo v njem nesebično razdal svoje zadnje moči. To je Nič v položaju, ko si je treba kratko malo priznati, da je taka narava sveta samega, kakor hitro ji dovolimo spregovoriti do kraja. Na kraju te humanistične epopeje je res spregovorila le resničnost, ki smo jo v svojem zanosu prezrli — preprosta resnica, da se človek ne more uresničiti kot Bog. Res pa je seveda tudi to, da je po tem temeljitem poskusu, da bi ukinili Boga v lastnem imenu, ostala na Slovenskem le še tenka plast svetega.

In vendar nam ta poraz še zmerom ne razkriva prave vsebine slovenskega Niča. Ta je še zmerom v nekem smislu naravni Nič, protipol Vsega, preveličan in preobčutljiv v svojem samousmiljenju le toliko, kolikor je bilo nekdanj preveličano naše zaupanje vase. S porazom humanizma smo lahko še tako intimno prizadeti in ponižani, vendar ta odsvit preteklosti le ne more zaobjeti in pojasniti vse razsežnosti slovenskega Niča. Prava razlaga zanj tiči v današnjem času, vzlaganem podaljševanju prejšnje iluzije, v pripadnosti ideji, katero je stvarnost že zdavnaj postavila na laž in ob kateri Nič — Nič

kot druga plat njene resničnosti — kratko malo ne sme obstajati. Saj je slepo zaupanje v vsemoč človeškega duha in človekovega hotenja še danes na Slovenskem domala uzakonjena konvencija, s katero skuša vladajoči sloj odgnati svoj lastni Nič in se obvarovati pred resničnostjo. Kritika tega duha je sicer dovoljena, ampak — kakor je prešlo že v ljudski jezik — biti mora konstruktivna, ohranjevati mora neokrnjeno iluzijo o Človeku-Bogu, ohranjevati kljub nedvosmiselnim zgodovinskim skušnjam isto iluzijo in isti napuh. Bolj kot postaja najpreprostejšim ljudem jasno, da ljudje ne preoblikujemo sveta po svojih željah, ampak le nenehno popravljamo tisto, kar svet dela iz nas — manj se more ta otipljiva jasnost uveljaviti kot resnica! Pregarjana je kot zarotniški atentat zoper skupnega Boga. Bolj kot nam svet za-trjuje svojo samobitnost, bolj kot se nam naši načrti izrojevajo v povsem nekaj drugega od namenov — bolj vse to velja za svet, ki se nam je le trenutno izmuznil iz rok in ki ga bomo z razumnejšim razumom še obvladali, z odločnejšimi posegi in korenitejšimi družbenimi spremembami še pokorili.

Šele v nasilju Človeka-Boga se nam slednjič razkrije prava vsebina slovenskega Niča. Nič na Slovenskem ni le navadni Nič — Nič je na Slovenskem protiprogram, ki naj bi se uveljavil in ki se kratko malo mora uveljaviti kot resnica nasproti iluziji — že v svojem zametku

protislovna resnica tistih slojev, ki hočejo ob zapovedani konvenciji razviti lastnega verniškega duha, vendar jim je to onemogočeno. In prav v tem tiči njegova hipertrofiranost, njegov nerazumen obseg in njegova samomorilska moč. Nesreča je namreč še toliko večja, ker je ta protiprogram Niča prav tako program in kot program prav tako samovoljen, prav tako le neresnična zadeva zagnanega duha, kot iluzija o vsemoči. Človek-Bog ima v njem sebi enakovrednega protiigralca. Nič je novo, obrnjeno nasilje človeške samovolje, ki se hoče upreti uradni konvenciji in se sklicuje na stvarnejšo, ponižnejšo resnico o človeku in svetu, pri tem pa tudi sam ostaja le aktivistično reagiranje na delno resničnost. Kakor prva plat z vsemi razpoložljivimi sredstvi absolutizira človeka in njegovo svobodo in pri tem pozablja na samobitnost sveta, tako druga plat absolutizira samobitnost sveta in pozablja na človeka in njegovo svobodo. In tako je tudi Nič le enostranska resnica o človeku in svetu, ki se giblje v nevzdržnih mejah in ne opravlja na Slovenskem nič srečnejše vloge kot Človek-Bog.

Iz konfliktnega razmerja bi bilo po logiki dialektike sklepati na spopad, na novo Resničnost. Delitev duhov, prenapetost na eni in drugi strani, nevzdržno nasprotje, ki je marsikdaj pogojeno celo z materialnim položajem in vplivom v družbi — vse to vsiljuje misel na konflikt, na preseganje danega položaja, na ponoven napor v

smeri uresničevanja. In vendar Nič, ki se uveljavlja z vseh strani, ne kaže pretirane vneme po kakršnem koli preseganju, kakor je tudi Vse videti samozadovoljno, neogroženo in popustljivo — prav kakor da sta obe strani kljub zanosnemu prepričanju v svoj prav otrpnili v spoznanju, da je svet kljub vsemu nespremenljiv in Bog nedosegljiv, kakor da bi bila kakršna koli zaletavost, ki nam sicer harmonični svet pri priči razpolovi na duh in tvar, na resnični Nič in resnični Vse, po tolikih grenkih izkušnjah nespametna. Te modrosti seveda ni mogoče uskladiti z razvnetostjo, z napetostjo neuresničenih želja in vse številnejšimi samomori — sploh z ničimer, saj je povsem očitno, da tudi ljudje na Slovenskem svojega življenja ne spoznavajo, ampak živijo, živijo v vsej njegovi metafizični razdvojenosti in z vsem bogastvom preživelih sakralnih vrednot. Preseganje sveta — bi rekli — je tudi zanje še zmerom brezpogojen ultimat, ki je prisoten v slehernem njihovem dejanju, celo takrat, ko želijo ostati v pasivnem razmerju in merijo na najbolj praktične smotre. V prid metafiziki navsezadnje govori tudi dejstvo, da obstajata dve presežni ideji, ki imata bojevito nasproten in povsem ideološki značaj, v prid temu govori sama hipertrofiranost Niča . . . In vendar se nič ne zgodi. Razumniki — programski poborniki Niča — so zadovoljni z minimalnimi možnostmi delovanja, ki jim jih skopo odmerja oblast, in ne čutijo po-

trebe po avtonomiji, delavci se niso več pripravljene zaletavati z glavo skozi zid in skušajo le iz stvarnosti izbiti čim več je mogoče. Srednji sloj, najštevilnejši in najmočnejši sloj, se znotraj te duhovne napetosti potrošniško izživlja in ne čuti niti najmanjše potrebe, da bi deklariral svojo lastno Idejo, še manj pa potrebo po tem, da bi se opredelil za eno ali drugo stran; zanima ga predvsem manipulacija z danim svetom. Zagozdil se je med Nič in Vse kot neodtujljiva resničnost. Nič in Vse pa se po njem in preko njega le ljubosumno, zaničevalno spogledujeta. In tako slovenski svet ostaja razpolovljen in v ždenju dveh polresnic, ki živita druga ob drugi in se razkrajata, kljub navidezni bojevitosti samozadovoljen.

S tem nam položaj na Slovenskem razkriva pomembnejšo resnico sodobnega sveta in človeka nasploh — razkriva nam polom humanizma in stisko transcenden-ce. Iz današnjega Niča in Vsega ni več moč nikamor, še najmanj pa navzgor. V trenutku, ko se človek postavi v konstruktivno razmerje do sveta in hoče v njem namesto Boga uveljaviti samega sebe, se mu razkrojijo še zadnji ostanki svetega in — vsako delovanje v imenu človeka je blokirano. Človek ne more biti več Človek, ko Bog ni več Bog. Kakor hitro nebo, v katerem je nekdaj koncipiral vse svoje harmonije, samovoljno izprazni, njegovega dejanja nič ne more več osmisлити. Vrti se v začaranem krogu lastnega razkrajanja, v katerem je njegov

tragičen občutek padlega junaka le podaljšanje zagledanosti vase.

(Most, Trst, 4/1967, štev. 13–14)

DIABOLIČNI RACIONALIZEM MARKIZOV

Malhereux est seulement celui qu'espere.

(Markiz de Sade: Aline et Valcour)

I

Zakaj smo že skoraj mrtvega markiza de Sada obudili k življenju? S čim je predramil našo radovednost in kakšna je ta naša radovednost, ki je dela ozloglaščenega markiza de Sada postavila v središče našega zanimanja? Kaj nas v današnjem svetu navaja na to, da se tako živo posvečamo Sadovim spotakljivim leposlovnim nazorom o kreposti in izprijenosti, o slepoti in razumnem in da nam je preganjani markiz tako dragocen sobesednik, ko vendar s tem našim zanimanjem zanj že tudi priznavamo, da imamo z utemeljiteljem sadizma marsikaj skupnega, če ne celo sorodnega? To so vprašanja, ki se jim bomo skušali v tem našem spisu nič kaj moralistično približati in jih pretresti — predvsem seveda približati, saj se moramo v okvirih tega kratkega besedila že vnaprej omejiti od tega, da bi nanje tudi v ce-

loti odgovorili. Zadovoljiti se bomo pač morali s splošnejšimi obrisimi naše duhovne sorodnosti z markizom.

Točnejši odgovor na zastavljena vprašanja bi zahteval od nas podrobnejšo historično in sociološko raziskavo Sadove in današnje dobe in seveda tudi njiju primerjavo, predvsem pa podrobnejšo raziskavo in primerjavo obeh še veliko bolj zamotanih duhovnih svetov. Tak poskus bi nas vsekakor zapeljal predaleč, zato se rajši že kar na začetku omejimo na tisti splošnejši duhovni svet, v katerem je živel de Sade in v katerem nedvomno živimo še tudi mi sami, se pravi na humanizem. Že vstop v široko duhovno območje humanizma nas lahko pripele do nekaterih stičnih točk, če pa napravimo še površno historično primerjavo Sadovega in našega časa, to je časa okrog francoske revolucije in po njej ter našega časa, ki je prav tako revolucionarno aktivističen, potem lahko nekoliko ohlapnemu humanizmu že damo precej določnejšo oznako: humanistični aktivizem. V obeh primerih imamo opraviti z bistvenim premikom od humanističnih načel k uresničevanju humanizma, se pravi humanizmu kot stvarnosti, v obeh primerih pa imamo opraviti tudi s humanističnim aktivizmom, ki je še posebno bojevit in tudi zmagovit, s čimer prihajajo na dan predvsem njegova notranja protislovja in omejitve. Če poznamo humanistična izhodišča, po katerih naj bi humanizem ne bil samo stopnjevanje človekove neod-

visnosti od Boga, torej uresničevanje svobodnega človeka, ampak tudi prilaščanje božanskega in utemeljitev Človeka-Boga, kakor je to proklamirala prosvetljenska vera v človekov božanski razum, potem nam je jasno tudi to, da se je moral ta povzdignjeni človek v historičnem dogajanju že po zakonih svoje narave prej ko slej izkazati za nebožanskega in nerazumnega. Prej tako harmoničen in celovit svet je v procesu samega aktivističnega humanizma začel razpadati na človeka in boga, na slepoto čustev in jasnost razuma, na krepostno in izprijeno, dobro in zlo, predvsem pa na utvaro in stvarnost. Ta svet dvojnosti in dualističnih kategorij pa je že duhovni svet, v katerega lahko postavimo marsikatero de Sadovo delo, ne da bi seveda hoteli s tem njegovo pisanje do kraja opredeliti ali podčrtati tisto, za kar nam trenutno gre — temelje naše duhovne sorodnosti z markizom.

Vsekakor smo se s tem že približali tistim globljim vzgibom našega zanimanja za ozloglaščenega markiza. Priznati pa moramo seveda, da se vse te ugotovitve nanašajo le na širši razkrojevalni proces humanistične vere, ki se za markizovega življenja najbrž še ni izrazil v tako radikalni obliki, saj se je vera v človekove božanske sposobnosti ohranila do današnjega dne in obvladuje tudi še nas same. Preden torej napravimo kakršenkoli dokončen sklep o Sadovi duhovni naravi in naši sorod-

nosti z njo, je skoraj nujno, da se najprej nekoliko pomudimo ob njegovem pisanju samem.

Že ob površnem prelistavanju Sadovih del nam postane očitno, da je tudi markizov pristop k svetu humanističen, aktivističen, predvsem pa moralističen. V skoraj vseh njegovih knjigah je pripovednikov opis, torej beseda samega de Sada, prežet z opisovanjem zla in izprijenosti, ki se izraža kot človeku domala neodtujljiv družbeni zakon. To prikazovanje zla je torej družbeno kritično in v tesni zvezi s klicem po dobrem, lepšem in popolnejšem, v skladu s prosvetljensko vero v razumno spremembo sveta, v razumni razvoj družbe od nižjih k vse višjim in popolnejšim oblikam. Vendar se za razliko od drugih piscev njegovega časa de Sade ne zadržuje samo v okvirih družbene kritike, kakor se tudi njegovo pisanje v tem nikoli docela ne izčrpa. V uvodu v »Les infortunes de la vertu« na primer piše: »... če upoštevamo družbene konvencije in zvesto spoštujemo to, kar smo si pridobili z vzgojo, bomo po zaslugi pokvarjenosti naših bližnjih vedno deležni le trnja, medtem ko se bodo izprijenosti kitili s cvetjem.« In vsakdo mora priznati, »da postane krepost, naj je še tako krepostna, v trenutku, ko je preslabotna za boj z zlom, najslabše, za kar smo se mogli odločiti... V nepopolni zgradbi našega izprijenega sveta je količina zlega enaka količini dobrega, in za vzdrževanje ravnotežja v svetu, v katerem je

toliko dobrih kot slabih, je brez vsakega pomena, če je kdo rajši dober kot slab; če je delež kreposti nesreča, uspeha pa je vedno deležno le zlo, *medtem ko je narava do vsega tega popolnoma indiferentna*, je neprimerno boljše, da se postavimo na stran izprijenih, ki uspevajo, kakor na stran krepostnih, ki so zapisani propadu.« Še jasneje izpove de Sade to svojo misel prek ene izmed svojih junakinj v že omenjeni knjigi: »Naša sreča, draga moja,« pravi madame Dubois, »ni odvisna od tega, ali se odločimo za dobro ali zlo, *zakaj tako krepost kot greh sta samo dva načina delovanja v svetu*: ne gre torej za to, ali se odločimo za prvi ali drugi način, temveč da sledimo poti, ki so jo izbrali vsi. V docela krepostnem svetu bi ti svetovala krepost . . . ; v docela izprijenem svetu ti ne morem svetovati drugega kot zlo. Kdor ne sledi poti drugih, neizogibno propade«

Teh nekaj stavkov iz de Sadovih del nam slednjič dovoljuje sklep, ki si ga doslej kratko malo nismo upali storiti. Zdaj nam je povsem očitno, da je bil preganjani markiz prvi, ki je humanistična načela o človeku kot božanskem in samozadostnem središču sveta izpeljal do kraja in jih prikazal v konkretni historični stvarnosti. Deklarirano človekovo božanskost in istovetnost z naravo, ki je že razodevala prve razpoke, je razglasil za golo utvaro. Samozadostni humanistični svet je privzel dobesedno in ga tudi zreduciral na goli, samozadostni člo-

veški svet, v katerem poslej obstajata samo še posameznik in družba, ne da bi mogel človek v njem »jaz« in »mi« kdaj uskladiti. V tem svetu namreč Boga kot nečesa za vse obveznega, povezujočega in osmišljujočega ni več, s tem pa seveda tudi človek ni več človek in družba ni več družba. Dosledno temu za de Sada tudi narava, v kateri so prosvetljenci in revolucionarji videli človeku popolnoma istovetno voljo in razum, ni prav nič razumna, ampak docela indiferentna. Človek je zdaj res sam svoj gospodar. V tem položaju pa se vse zanesljiveje kaže, da so njegova verska čustva, vera v božanski razplet in krepostnost, sploh vse, kar spominja na smiselno in vrednostno, v nasprotju z njim samim in temeljnimi zakoni sveta. Še več kot to: zvestoba vrednostnemu in verska čustva so povsem fiktivna in v tako nepomirljivem nasprotju s stvarnostjo, da lahko človeka samo pogubijo: bolje je torej, da se jim odpovemo in da se oprimemo stvarnega, razumnega sveta.

Tako smo slednjič prišli do tako imenovanega Sadovega racionalizma oziroma realizma. To je predvsem dosledna in radikalna izpeljava humanizma, anticipacija njegovega razkrojevalnega procesa, saj je povsem očitno, da Sade ne opisuje stvari takih, kakršne so bile za njegovega življenja, ampak jih odkriva v njihovem skritem in najglobljem bistvu, take, kakršne so bile v aktivističnem humanizmu šele potencialno navzoče. To

pa pomeni, da je njegov racionalizem tudi anticipacija današnjega sveta, saj je vmesni čas potekel v vzdrževanju humanistične iluzije o Človeku kot posestniku božanskih moči in božanskega razuma — anticipacija sveta torej, v katerem se Človek-Bog šele dokončno razkriva kot človek in v katerem živimo tudi mi sami. Prav v tem pa tiči tudi tisto, po čemer smo se spraševali na začetku našega spisa — tisto duhovno sozvočje, zaradi katerega smo se začeli za daljnovidnega markiza tako živo zanimati in zaradi katerega nam je postal tako dragocen sobesednik. Markizovo delo je anticipacija do kraja humanističnega sveta, v katerem se nemalokrat prav tesnobno počutimo.

II

Zdaj nam radovednost narekuje, da si tako imenovani de Sadv racionalizem, na katerem temelji naš duhovni stik z njegovim avtorjem, še nekoliko pobliže ogledamo, saj so nam notranji vzgibi tega racionalizma še vedno nejasni in skrivnostni. Če se lahko sporazumemo z njim tudi prek tesnobe, se pravi bolj na čustveni kot na razumski ravni, potem vse tako kaže, da markizov racionalizem in naš stik z njim ne temeljita samo

na de Sadovi daljnovidnosti in smiselni ostrini, ampak še na nečem povsem drugem.

Markiz sam je svoj racionalizem oziroma realizem — razumno in stvarno je bilo zanj istovetno — najjasneje izpovedal prek enega izmed svojih številnih junakov, Durceta. V romanu »Cent vingt journées de Sodome« tega filozofsko podkovanega libertinca sprašujejo, če morebiti dobra dela človeku le ne prinašajo več zadovoljstva kot potrjevanje zla, Durcet pa jim odgovarja: »Cette jouissance la ne tient pas contre l'autre: la première est chimérique, l'autre est réelle; la première tient aux préjugés, l'autre est fondée sur la raison.« De Sade torej stoji s svojim junakom v popolnoma razvrednotenem svetu, v katerem ni večne vere ne harmonije, in izpoveduje svoj racionalizem v skladu z aktivistično odločitvijo znotraj tega razdvojenega sveta: vse krepostno je zanj utvara ali slepilo, medtem ko je stvarno zlo; vse vrednostno in versko počiva na predsodkih, medtem ko izprijenost temelji na razumu. Markiz se še malo ni voljan povrniti k veri, k upanju ali k Bogu, ki bi mu razpolovljeni svet zlepil v celoto, ampak ostaja v koži razvrednotenega človeka in v njegovem imenu terja gotovost. Res da se vedno znova vrača k istemu vprašanju, zakaj naj bi bilo nekaj resničnejše od drugega, vendar so se tako njegovi junaki kot on sam že odločili za izprijenost

in nam skušajo to izprijenost prikazati kot stvarnost, razumnost.

Ta markizova dvojnost, ki se prepleta skozi vsa njegova besedila, nas upravičeno navdaja z dvomom v čistost in doslednost njegovega racionalizma, hkrati pa nam daje ključ za njegovo razumevanje. V de Sadovem prvem delu »Le Dialogue entre un prêtre et un moribond« si iracionalno in racionalno, upanje in gotovost, tostrano in onstrano, človekova svoboda in božja milost stojita nasproti in skušata dokazati vsaka svoj prav. V nekem smislu je to besedilo markizov obračun z upanjem in milostjo, s krščanstvom nasploh, kar je mogoče pripisati duhu predrevolucijskega časa, v katerem so skušali svobodomislec v imenu človekove svobode obračunati tako s plemstvom kot z duhovščino. Morala sveta je povzeta v besedah umirajočega, po katerih naj bi skušali »bližnje osrečiti, kakor si želimo biti srečni tudi sami«, medtem ko naj bi bilo vse drugo predsodek. Vendar to srečo de Sade in umirajoči ne pojmujeta v skladu z drugimi revolucionarnimi misleci, v skladu z razumno naravo in razumnim razvojem družbe, temveč v skladu z docela brezbržno naravo, ki lahko človeka nagradi le s telesnim užitkom. In dosledno temu se umirajoči na smrtni postelji ne pusti obhajati, se ne oprime nikakršnega družbenega sofizma ali moralistične oporoke, ki bi se vključila v lepšo zgodovinsko prihodnost,

ampak si da poklicati »pet najlepših žensk pod soncem« in v svojo igro z njimi slednjič zvabi še duhovnika. Še veliko značilnejši pa so v tem smislu njegovi poznejši spisi, »Cent vingt journées de Sodome«, »Les infortunes de la vertu . . .«. Markiz nam v njih od strani do strani prikazuje, kako je družba kot človekov vrhovni normativ brez vsakih vrednot, kako se v človekovem srcu ne more poroditi nikakršna čednost, ne da bi bila kar takoj kaznovana, kako je devica prej ko slej posiljena, kako je prijateljstvo vedno poplačano le z nehvaležnostjo ali izdajo, kako je duhovna čistost na vsakem koraku izpostavljena le zasmehovanju in ponižanju . . . Vendar se pri tem dogaja nekaj presenetljivega: krepost kot nekaj docela nerazumnega in sanjskega je kljub vsemu še vedno prisotna in celo de Sade sam izbira za njene zastopnike neupogljive ljudi, device, ki jih niti najspretnější pohotneži ne morejo zapeljati, vernike, ki se kratko malo nočejo odreči Bogu. Tako slednjič pridemo do vtisa, da lahko zlo kljub vsej svoji razumnosti in stvarnosti zaživi šele ob kreposti. In res: razumnost in stvarnost zla se prek de Sadovih junakov nikakor in nikjer ne moreta uveljaviti kot nekaj, kar bi bilo že samo po sebi edino resnično in razumno, temveč samo v aktivistični bojevitosti zoper krepost, ki je še kar naprej noro nerazumna in še kar naprej drvi v pogubljenje. Tako se zlo kot razumno in stvarno vse bolj uveljavlja kot nagovarjanje

k zlu, kot zapeljevanje, kot dokazovanje zla kot edino resničnega in razumnega. Juliette zapeljuje oziroma orazumlja Justino, madame Dubois — Sophie, Portugalac Sarmiente v »Aline et Valcour« Francoza, ki se s svojimi moralnimi načeli ne more prilagoditi življenju afriških domorodcev. V »La Philosophie dans le boudoir« je Dolmancé poklican v družino prav kot izvedenec, ki naj bi Eugenie vpeljal v »najgloblje Venerine skrivnosti« in jo odvrnil od krepostnega življenja: »Ah, odpovej se čednosti, Eugenie!« jo roti. »V zvestobi lažnemu Bogu ni veselja, ki bi bilo vredno toliko, da bi nam odtehtalo eno samo minuto užitka, ki smo jo deležni, kadar Boga želimo. Pojdi no, čednost je samo slepilo, in njen kult lahko obstaja samo za to ceno, da se nenehoma odpovedujemo in upiramo nagibom naše narave. Ali je to naravno? To, da bi nam narava svetovala nekaj, kar bi nam istočasno branila?« In tako dalje, in tako dalje . . . Vendar nam od strani do strani postaja vse jasneje, da se stvarni svet izprijencev izživlja v tem, da krepost kot nekaj povsem sanjskega žali, tako da kaj kmalu ne vemo več čisto natanko, kaj je pravzaprav stvarno in razumno in kaj le utvara. Pri vseh teh napadih in ponižanjih ostaja krepost v svoji sanjskosti trdna, medtem ko zlo kot nekaj stvarnega in razumnega postaja vse nestrpnejše in vse manj gotovo; vse jasneje se nam razodeva, da šele spričo dobrega lahko postane zares zlo,

spríčo predsodkov zares razumno in stvarno. Tako smo vse pogostejše priče bičanju nedolžnih ljudi, ob katerem se utemeljuje tako dobro kot zlo: nedolžniki pod udarci postajajo samo še zvestejši svojim moralnim in verskim principom, izprijenci pa se lahko razbesnijo v resnični zlobi. Markiz Bressac (*Les infortunes de la vertu*), strasten privrženec zla, se hoče znebiti svoje matere, vendar mu umor z lastnimi rokami ni dovolj stvaren: njegovo mater naj bi zastrupila krepostna Sophie. Drugi junak iz istega romana, Dalville, izroči svojo ljubimko služabnikom, pozneje pa jo vrže celo v ječo, in to samo zaradi tega, ker so se razširile govorice, da jo on — razumen in stvaren človek — zares ljubi. Vendar vse zastonj — izprijenost in zlo se nikakor ne moreta uveljaviti kot stvarna in razumna. Libertinsko razpoloženi patri v podeželskem samostanu, ki si dokazujejo svojo izprijenost, morajo imeti za to device, obleči jih morajo v birmanska oblačila in jih posiliti na oltarju. Zlo skratka dobremu ne more dokazati slepote, ampak se celo samo lahko utemeljuje le tako, da zlobneži v svoji nemoči krepostne ljudi telesno mučijo, jih zbadajo z noži in jim lomijo ude, s čimer sami priznavajo, da je duša neugodnobljiva in da se lahko znašajo samo nad telesom — telesom torej, ki naj bi potrjevalo njihovo prepričanje v stvarnost in razumnost zla. In slednjič vidimo, da se zlo kot nekaj razumnega in stvarnega samo sprevrže v

oboževanje zla, v predsodek, v religijo zla, ki ni prav nič razumna in stvarna, ampak kliče na pomoč božjo milost. Vsi do kraja prignani Sadovi izprijenci slednjič spoznajo, da je njihovo zlo kot tudi razumno in stvarno utemeljeno po dobrem kot nečem sanjskem, imaginarnem, in hočejo na čisto, onstran tega dualističnega sveta. In markiz je to njihovo željo po harmoničnem, celovitem svetu najlepše izrazil prek Juliette, ki prijateljici, ki se ji izpoveduje, da je ubila svojega prvega moža in načrtuje umor drugega, pravi: ». . . ampak zločin, ki si ga storila in ki ga imaš v mislih, je zločin iz nujnosti, jaz pa bi si želela od tebe zločina brez vzroka (le crime gratuit). Ali morebiti zločin sam po sebi res ni dovolj zločinski, da bi ga ne mogli storiti brez povoda? Ali je torej potreben vzrok?» (L'Histoire de Juliette).

Pred tem vprašanjem pa se markiz in vsi njegovi junaki ustavijo. Zločina brez vzroka očitno sploh ni, zato ga tudi ne zmorejo. Povod za zločin je vedno prav krepost, ki je v nesoglasju s svetom in nas hoče uničiti, je prav naš vrednostno razpoloženi jaz, ki je neusmiljeno odvisen od družbe, ki družba tudi je, ne da bi se mogel kdaj z njo zares poistovetiti. Slast in zločinskost zločina sta prav v tem, da z njim izganjamo iz sebe dobro in krepostno, da se požvižgamo na družbene norme, ki v resnici niso normativne in nas ne utemeljujejo kot krepost, v tem pa je seveda tudi njegov vzrok.

Ta razlaga zločina pa nam lahko slednjič razloži tudi najskrivnostnejše vzgibe Sadovega racionalizma in realizma. Ker ni oprijemljive in obvezne kreposti, nam pripoveduje razdvojeni markiz, naj bo torej zlo, in sicer zlo kot edino razumno in stvarno. V nevzdržnem položaju med jazom in mi, med dobrim in zlim, med sanjskim in stvarnim, ki se medsebojno izključujejo, ne da bi jih bilo mogoče povezati v novo harmonijo ali vsaj upanje nanjo, naj slednjič zmaga ena od dvojnosti kot edina gotovost. In to prav zato, ker smo nenehoma čustveni in krepostni in nenehoma zli, ker smo nenehoma sanjski in stvarni, ne da bi mogli v čemerkoli najti svojo trdnost, ampak nas naša razdvojenost le nenehoma spodnaša. Markizov diabolčni racionalizem je torej upor zoper to spodnašanje, poskus, da bi se človek vendarle utemeljil kot bog oziroma satan, iskanje trdnosti, zares razumnega in stvarnega — iskanje v okviru dosledno izpeljanega humanizma, iz katerega ni več mogoče v odprto usodo in upanje, ampak je lahko le zahteva po gotovosti in aktivizem v imenu v sebi samem zaokroženega človeka. Ta samozadosten svet pa je hkrati že nezadosten, je hkrati že krepost, ki prav tako ne obstaja kot nekaj samozadostnega in sama po sebi, temveč samo v razmerju do sveta, do družbe, in je nezadostna in s katero se ni mogoče sprijazniti. Tako človek kljub vsem naporom ostaja razdvojen, sanjski in stvaren, in prav nič od

tega ne more razglasiti za razumno in edino resnično, ampak lahko nenehoma izraža le razdvojenost.

Naše duhovne sorodnosti z markizom nam zdaj ni treba še posebej dokazovati, saj je več kot razvidna. Brez posebnega truda bi lahko iz današnje slovenske literature in esejistike izbrskali nič koliko strani in odlomkov, ki so prežeti z diaboličnim racionalizmom. To pa seveda ne pomeni nič drugega kot to, da tudi sami živimo v skušnjavskem svetu markizove razdvojenosti. Božansko se nam je v humanističnem procesu res izmuznilo iz rok, kakor je napovedal de Sade, v odsotnosti osmišljivega in združevalnega principa pa živimo v razdvojenem, razpadlem svetu, svetu dobrega in zlega, historičnega in večnega, duhovnega in telesnega, osebnega jaza in skupnosti, ki slehernega izmed nas utemeljuje z nenehnim medsebojnim izključevanjem in izpopolnjevanjem. Vse to kratko malo smo. V tej razdvojenosti sicer ne verujemo več v celoto, v sploh nič, vendar nenehoma smo verni. Prav zato pa si lahko vsakdo od nas vsak trenutek zaželi gotovosti. Naravno je torej v tem položaju tudi to, da je prisotno tudi nasilje, na eni strani nasilje posameznika, na drugi strani nasilje družbe, na eni strani nasilje duha, ki zahteva totalno revolucijo, na drugi strani nasilje telesa, ki nas hoče zapreti v brezdušnost tehnokratskih struktur . . . In če je Gian Piero Brega v svojem obsežnem uvodu v italijansko izdajo iz-

branih del markiza de Sade zapisal: »Adieu, adieu, pauvre Sade!«, lahko prav tako upravičeno zapišemo tudi: »Bon jour, bon jour, pauvre Donatien Alphonse François de Sade!«

(Demon Iva Daneva, 1969)

DEMON IVA DANEVA

Ko ga slednjič vidimo z lastnimi očmi, smo ob pogledu na velikega Iva Daneva skoraj gotovo malce osupljeni. Neusmiljena zadrta, s katero se fant loteva igrivega košarkarskega posla, številka trinajst na njegovi preznojeni majici, ki jo je mogoče povezati samo z diabolčnim občutkom sveta, v katerem ni usode, ampak samo totalno prekletstvo in kljubovanje, odsotnost smehljaja na njegovem obrazu, uživanja, sproščenosti, zmagovalstva, vedrine — vse to nam kar takoj in nedvoumno pove, da je »zvezda košarkarskega neba« docela neodrešen človek. Njegova temačna zagrizenost je sicer nepogrešljiva lastnost vsakega dobrega športnika, kakor je tudi demonično občutje sveta na športnem igrišču, na katerem štejejo samo zmage in porazi, skoraj naravno, a da »najboljši košarkar na svetu« ni niti malo povzdignjen in sproščen, lahkoten in igriv, da ne izžareva iz njega prav nič tiste poduhovljenosti, ki jo skoraj samo-umevno povezujemo z zmagami in uspehi, s človekovo izvoljenostjo v svetu — to nam kljub vsemu obleži na duši kot nekaj neprijetnega. Saj je videti domala tako, kakor da za Iva Daneva sploh ne obstajajo duhovne

vrednote, ki bi ga lahko kakor koli povzdignile in popejlale iz zadušljive dvorane v svet velikanov in bližnjega vnebovzvetja, v katerem so nekoč prebivali vsi veliki ljudje in s tem tudi nam vzbujali upanje na prisotnost milosti božje. Ne, ob pogledu na Iva Daneva nam ne preostane drugega, kakor da se zasmilimo sami sebi, saj smo se znašli v svetu, v katerem ni niti iskrice podobnega upanja. Veliki Ivo Daneu je po vseh svojih bojih in zmagah še zmerom ves tu, na parketu in nikjer drugje, z našimi strmimi pogledi in reflektorji morebiti samo še bolj pritisnjen k tlom kot sicer — in njegova edina resničnost je ta žoga, sta ta dva koša in ti nasprotniki. Njegov svet je do kraja zemeljski. Prav nič ni zunaj njega ali nad njim.

Z duhovnimi vrednotami, ki smo jih prinesli s seboj in se z njimi lahkoverno posadili na klop, se zdaj kje pod stropom dvorane počutimo prav zadušljivo, svežega zraka se nam hoče . . . Srhi, ki nas spreletavajo, so pravzaprav pritajeni strah in občudovanje, občudovanje, da lahko kdo sploh vztraja in se bori v tako neusmiljeno zaprtem svetu. Še vedno smo pri svojem vrednostnem pojmovanju sveta, in tesnoba, ki nas obhaja in nas hoče zadušiti, je v tesni zvezi z igriščem pod nami, ki je s temi vrednotami očitno navzkriž. Če jo le zmoremo, se razveselimo vsake lucidne misli, ki naša tesnobna občutja postavlja v svet košarke, torej v neobvezen svet

športnega spektakla, v katerem ljudje ne morejo biti drugega kot nasprotniki — torej svet, ki pravzaprav ni naš pravi svet, ampak samo športno igrišče in igra.

Vendar vse tako kaže, da se je Ivo Daneu prav zarotil zoper nas. Na vse kriplje se trudi, da bi ne gledali nanj in na košarko z našimi merili, z gledišča nekakšnih vrednot, ki jih na igrišču ni — prepričati nas hoče v edino resničnost tega košarkarskega sveta. Ta parket in ti koši, ti neuničljivi nasprotniki in ta njegov neusmiljeni boj z njimi je zanj edina resničnost, in nas, gledalcev, ki se sklanjamo nad njim in pričakujemo še kaj drugega, pri tem sploh ne upošteva, ne pogleda, ne sliši . . . Z vsemi razpoložljivimi sredstvi in umetnijami izsiljuje zmago, zastruje boj in še bolj zapira ta že tako brezdušni svet. Zanj ni ne velikih ne malih igralcev, ne važne ali nevažne tekme: popolnoma vseeno mu je, ali stoji proti Kiseljaku, zelenemu novincu v moštvu karlovškega Železničarja, ali proti kakemu slovitemu asu, kakršna sta Sevillano ali Steveniers. Veličine med ljudmi ni, so samo nasprotniki, ki hočejo zmagati, zmerom enako zviti in sovražni, proti katerim se mora tudi sam posluževati istega orožja. Videti je tako, da Ivo Daneu te nasprotnike v svojem svetu celo potrebuje, da se samo preko njih utemeljuje in da so nasprotniki v tem njegovem svetu ljudje kar nasploh. Saj mora proti vsakemu od njih doseči čim več košev, vsakega od njih mora onemogoči-

ti, premagati . . . Pri tem pa ni zadovoljen s tem, da doseže kak dopadljiv koš in se z njim približa končnemu uspehu, ne, tako zelenemu Kiseljaku kot velemojstru Sevillanu mora še dokazati, da sta ga pri tem nepravilno zadržala, udarila po roki, ogrebla . . . Sodnikoma mora dokazati, da sta to surovost spregledala, da sta torej tudi onadva proti njemu in da se on, Ivo Daneu, v tem svetu bori sam proti vsem. Ne samo to, da je ta svet sovražen in da so v njem vsi ljudje njegovi nasprotniki, s svojo igro nam dopoveduje tudi to, da so ti nasprotniki nešportni in zahrbtni, da se poslužujejo proti njemu dovoljenih in nedovoljenih prijemov, da so ljudje skratka pokvarjeni in slabi. Tako nam nazadnje ne dokaže samo tega, da je košarkarsko igrišče njegov edini resnični svet, ampak tudi to, da je ta svet pekel. In njegova mojstrska igra je pravzaprav samo sprejemanje in stopnjevanje tega pekla, v katerem naj bi se nasprotniki slednjič zadušili, zaprosili za malce zraka in upanja. Če gremo z njim do kraja, se torej podajamo v nevarnost, da bomo tudi mi sami odrešeni ali uničeni . . . Prav zato je to trenutek, ko začnemo z ostalimi gledalci vred »največjemu košarkarju na svetu« žvižgati, ko menimo, da je pretiral. Slednjič smo sicer pripravljeni priznati resničnost tega sveta, a radi bi ga zadržali v mejah neobvezne igre, ob kateri bi nam še ostalo upanje na drugačen, vrednejši svet.

Ivo Daneu nas torej popelje v pekel, iz katerega bi radi izskočili, ker se v svoji notranjosti še vedno spogledujemo z nebesi. Zavračamo ga sicer, češ da je ta pekel v sebi samem zaprt svet, notranji zakon košarkarskega igrišča, vendar pri sebi že slutimo, da se Ivo Daneu najbrž ne bi mogel spustiti iz nedolžne igrice v pekel, če tudi naš resnični svet ne bi spominjal na peklensko košarkarsko igrišče. Če bi vse te vrednote, ki smo jih prinesli s seboj in jih ljubosumno hranimo, lepota, dobrota, ljubezen, v resnici obstajale in bile utemeljene v svetu in med ljudmi kot nekaj resničnega in obveznega, potem ta igra ne bi bila mogoča. Ves ta peklenski spektakel, ki nam ga Ivo Daneu uprizarja z dušo in telesom, se nedvomno lahko prične šele v odsotnosti nebes in naših vrednot. To pa seveda pomeni, da to, kar gledamo, ni nikakršna igra, saj bi jo lahko imeli za igro samo v primeru, če bi se v svetu utemeljevalo kaj resničnejšega in vrednejšega od tega, če ta igra pod nami sploh ne bi bila mogoča.

Tesnobni občutek nas ni torej prav nič varal: naš svet je v resnici svet košarkarskega igrišča, je pekel, se pravi svet, ki ga je Bog zapustil. Samo s tem spoznanjem se lahko v njem sploh še znajdemo. V resnici pa je še manj kot to, saj ga ob tej porazni odsotnosti nebes ne moremo imenovati niti pekel, temveč nam lahko »pekel« služil le za njegovo prisposodbo. Košarkarsko igrišče pod

nami je kratko malo svet brez Boga, kakor so brez Boga tudi ljudje, s katerimi se Ivo neusmiljeno bori. To namreč res niso več ljudje, ki bi se usmerjali k nečemu večjemu in popolnejšemu od sebe in ki bi se na tej poti drug drugemu odpirali, se združevali in osmišljali, postajali tudi sami vse večji in popolnejši. Vsi do zadnjega ravnajo tako, kot da so sklenjeni v sebi samih in samozadostni. Vsakdo med njimi je svoj lastni bog, saj si je očitno vsakdo med njimi prilastil pogum in pravico, da odloča o najbolj bistvenih stvareh, o zmagi ali porazu, odrešenju ali prekletstvu; obračajo se samo še drug proti drugemu in se ljubosumno merijo. Njihovo življenje se je prav tu na igrišču izoblikovalo v usodo, v kateri nihče ni več Bog, temveč so vsi samo še gledalci, ki gledajo in si želijo biti gledani. In največ, kar lahko spravijo skupaj, je prav ta spektakel košarkarske tekme, to množično in izbrano zadovoljevanje usod v gledanju, kar je navsezadnje pripeljalo v dvorano tudi nas same.

Tu smo torej kot nepogrešljivi del tega sveta. In tisto, kar nas pri tem spektaklu tako srhljivo privlači, je pravzaprav le to, da si igralci upajo še dlje od nas, da radovaljno živijo v tem, čemur se mi izmikamo. Oni so se do kraja odtrgali od Boga in postavili središče v sebe same, tako da zdaj nikdar več niso pri sebi doma, ampak stalno med gledalci in med gledanimi. Tista dvojnost, ki so jo hoteli s svojim božanskim pohlepom premagati, se je

v njih samo še zaostrila: nenehoma so tisti, ki gledajo, in nenehoma tisti, ki so gledani, nenehoma predmet in oseba. To so zdaj skratka samo še prestižno razpoloženi posamezniki, ki so zaprti vsak v svoje psihološke zakonitosti in drug po drugem ogroženi. In v duševnih komplikacijah, v katerih se gibljejo, je vsakogar med njimi le strah, da bi se svojemu bližnjemu odprl in mu s tem razkril svoje notranje razkrajanje in nemoč. Tako je tekmovalni duh med njimi razvit do nestrpnosti, in to prav z božanskimi privilegiji, ki so si jih prilastili, s pravico odločanja o vrednotah, o dokončnem porazu in dokončni zmagi. Drug drugemu so skratka samo še tekmeči. In kolikor bolj je med njimi tekmovalno vzdušje napeto, toliko bolj je vsakogar med njimi strah pred sočlovekom, toliko več je v vsakem izmed njih potisnjenih nagonov, ki se sprevračajo v zamerljivost, sovražnost, maščevalnost . . . Slednjič so drug drugemu samo še vsiljiva priča, ki se je je treba otresti ali kako drugače nadvladati. Kakor so nekoč sklatili Boga, da bi se osvobodili njegove obvezujoče prisotnosti, tako hočejo zdaj odstraniti sočloveka, saj so z ukinitvijo Boga padli samo še v večjo sužnost, v hlapčevstvo kapricioznemu in zahrbtnemu človeku, ki se razkraja v samem sebi in ni porok nikakršnih obvezujočih vrednot. Človek je človeku samo še vsiljivec in tekmeč, njuna medseboj-

na usoda pa je medsebojno zanikanje. Prav to, kar gledamo na igrišču pod nami.

To je torej svet, v katerega nas je postavil Ivo Daneu in v katerem tudi sicer živimo. Naša tesnoba se v njem samo še stopnjuje. Tudi Iva samega si zdaj lahko razlagamo samo iz tega sveta za ta svet, kot psihoanalitični primer ali kot edino mogočo človekovo usodo. Vse njegove darove, od izjemnih telesnih sposobnosti do nadčloveške energije, od neupogljivega tekmovalnega duha do jeklenih živcev moramo pripisati temu razvrednotenemu svetu, ki je pač v sebi samem rodil svojega mojstra in obvladovalca. In krog tega sveta naj bi bil s tem tudi sklenjen. Vendar pri tem le ne moremo spregledati, da je Ivo Daneu na košarkarskem igrišču vendarle nekaj čisto izjemnega. Ivo Daneu vidi, česar drugi ne vidijo, prestreže, kar drugim uide, Ivo Daneu se bori, ko drugi že zdavnaj omagujejo in se jih loteva malodušnost . . . Ivo Daneu je v tem peklu sam proti vsem, tujec celo v svojem lastnem moštvu, pri vsem tem tujstvu pa nikoli ne igra nešportno, nasprotno: četudi se igralci na njem kar vrstijo in ga vsi po vrsti neusmiljeno klestijo, on sam konča tekmo z eno ali največ dvema osebnima napakama. Seveda, tudi to lahko pripišemo le njegovemu mojstrstvu v obvladovanju košarkarskega sveta, a prej ko slej le moramo priznati, da Ivo Daneu sploh ne sprejema nekaterih bistvenih zakonitosti tega sveta.

Prava narava njegove izjemnosti je prav v njegovi zadržanosti, izvzetosti, ki deluje kakor žarek upanja, na katerega čakamo že od vsega začetka. Za Iva Daneva košarkarska tekma sploh ni spektakel, čeprav bi po logiki odsotnega Boga to morala biti, to in čisto nič drugega: gledalci zanj sploh ne obstajajo in ga še nikoli niso zavedli v nastopaštvo. Noče biti njihov plen ali predmet njihovega ogledovanja, ki drugim igralcem največkrat do kraja določa njihovo ravnanje in jih razoseblja. Njegova prisotnost na igrišču je hkrati tudi odsotnost; vztrajno se zadržuje nekje pri sebi, vedno nekoliko skrivnosten, samosvoj in neodvisen od sveta in gledalcev, ki se sklanjajo nadenj. Na igrišču vedno deluje kot oseba. Tudi v najbolj razburljivih trenutkih ohranja v sebi razmerje do nečesa, ki mu ne dovoli, da bi se čisto do kraja spustil v ta nečloveški svet in se z gledalci vred poživinil, da se ga kljub prizadetosti in udeležbi v njem nič ne dotakne, ne strah pred porazom ne surovost. Prav to zaupno razmerje mu daje tisto prisebnost, da v trenutkih, ko vsem popustijo živci, zbrano sprejme žogo in še zbraneje doseže zadnji, odločilni koš. Videti je domala tako, kot da je prav zaradi tega, ker se zadržuje zunaj košarkarskega sveta, v sebi in svojem intimnem razmerju z nečim zunaj sebe, na igrišču najuspešnejši, najbojevitejši in najbolj športen. Ta njegova rezerviranost, iz katere črpa svoj pogum, prisebnost, moč in

športnega duha, se izraža tudi v njegovi resnobi, ki mu ne dovoli, da bi se vsaj za trenutek počutil na igrišču zmagovitega, zadoščenega, da bi se kdaj sprostil, poigral ali vsaj nasmehnil. Skratka: Ivo Daneu košarkarski svet boja in tekmecev jemlje tako neusmiljeno zares, da si njegovo udeležbo v tem nečloveškem svetu slednjič lahko razložimo samo z njegovo človečnostjo, njegovo za-grizeno izganjanje vrednot z vrednotami, njegovo so-vraštvo z nečim ljubezenskim, brezup z upanjem, njegovo dokazovanje pekla s prisotnostjo nebes. Pekel je zanj zares pekel, ker je tudi Bog zanj še vedno Bog. In tudi vrednote so zanj še vedno vrednote. Njegovo dvo-smiselno ravnanje na igrišču, ki se izraža v njegovem dobesednem izgorevanju med koši in njegovi istočasni rezerviranosti, nam izdaja pravzaprav le njegov vred-nostni spor s svetom, strah pred ljubeznijo, tesnobo pred dobrim in upanjem.

S tem pa je tudi povedano, kakšna je ta Danevova lju-bezen, ta dobrota, to upanje . . . To sta vsekakor do-brota in ljubezen, kakršni sta mu ostali v razvrednote-nem svetu, v katerem je človek božansko središče posta-vil v sebe samega, a se mu je božanskost tam razkroji-la. To so vrednote, ki živijo v nas kot spominsko hrepenenje po lepoti in čistosti, svobodi, nedolžnosti in vsem tistem, kar je bilo že od nekdaj cilj našega hrepenenja, ki pa so zdaj že dokončno sprte z našo dejansko naravo

in nimamo več zanje nikakršnega zagotovila, da bi sploh kdaj postale resničnost. Vse te vrednote so kakor skušnjava. Prisotne so sicer in nas obvladujejo, kakor obvladujejo tudi Iva, istočasno pa nam je pot do njih že zaprta, zavita v najglobljo skrivnost sveta ali našega lastnega prekletstva. Te vrednote so, kakršne so, popolne in večne, obenem pa samo še osebna zadeva Iva Daneva, ob kateri je resnica sveta še vedno resnica košarkarskega igrišča. To je skratka neposredna bližina lepote, ljubezni in nedolžnosti, ko hkrati že čutimo in vemo, da smo nepopravljivo in dokončno postavljeni v zlo. Upanje na svobodo je, ki nam je nedosegljiva, hrepenenje, ki nas hoče uničiti. Zato vzbuja v nas le demonično razpoloženje, v katerem bi radi vse, kar je vrednostnega in smiselnega, čimprej preklicali, izgnali iz sebe kot utvaro. Vztrajanje v hrepenenju nas ne more odrešiti tega prekletstva, ampak nas lahko samo še bolj razžalosti, kakor nas tudi objokovanje ne pripelje nikamor; spokorimo se lahko samo še v demonizmu.

Ta demonizem je tudi demonizem Iva Daneva: svet kot nepopravljivo zlo, v katerem ga celo njegova lastna dobrotljivost navdaja s tesnobo, razkol med svetom in njegovim hrepenjenjem po lepoti, ljubezni in popolnosti, ki je nedosegljiva, ki je sprta s svetom, ki sploh ni več svet. Tega demonizma bi se lahko odrešil samo v veri, v kateri je harmonija te razdvojenosti še mogoča, vendar

vera v tem svetu, v katerem je Ivo Daneu sam Bog, ne da bi bil zares božanski, ni več mogoča. Tako je vse, kar mu preostane, potrjevanje zla, ojeklenitev v svetu brez upanja. Sprejeti mora svet tak, kakršen je, prekletstvo parketa in nasprotnikov. Privoliti ne more v nikakršno navidezno zavzetost, ne v politiko in ne v kulturo, v kateri se ljudje vedejo, kot da je vendarle nekaj nad njimi, kot da so najžlahtnejša skupnost in kot da duhovne vrednote med njimi zares obstajajo. To bi bilo zanj popuščanje ali beg iz stvarnosti, skratka igra. Njegova strastna privrženost košarki je v resnici njegov življenjski angažma v edinem resničnem svetu, v katerem fiktivnih vrednot ljubezni in dobrote ni.

S svojo tesnobo spričo vrednostnega pa je Ivo Daneu zapleten v začarani krog demonizma, ki je pravi izvor njegovih neusahljivih moči in njegove košarkarske veličine. Zakaj te vrednote kljub vsemu so, in sicer v njem samem. In čeprav bi se še tako rad zaprl v sebe samega in svoj košarkarski svet, mu to kratko malo ni mogoče: njegova nesvoboda obstaja samo v razmerju do svobode, njegov brezup do upanja, pekel samo v razmerju do Boga; celo demonizem se razdivja v njem šele ob stiku z upanjem in vrednotami.

Ta svet je zadušljiv, nečloveški in iztirjen, brez smisla in vrednot, nam govori na košarkarskem igrišču, ljudje pa so tisto, kar je na njem najslabšega. Nikakršne bo-

žanske priče niso, ki bi me navajale k ljubezni in sožitju, usmerjale k popolnejšemu in lepšemu, ampak me navajajo samo k temu, kar v odsotnosti Boga so: k vase zaljubljenemu in prestižnemu, malenkostnemu in vase ujetemu posamezniku, katerega edini zakon je zakon pozunanjenosti, uspeha, slave in moči, ki je v resnici bolešno preobčutljiva notranjost, neuspeh in nemoč. Ta boj, h kateremu me izzivajo, sprejemam kot edino resničnost. In ko sprejemam ta boj, hkrati izražam tudi prezir nad tem svetom in temi ljudmi, izzivam jih tudi sam k tem njihovim slabostim in jih hočem poraziti. Pripravljen sem sprejeti vse posledice svojih stališč, tu sem, ki plujem na ta svet — onemogočite me, ponižajte, zadržite me v mojem prodoru, porazite, dotolcite, razvrednotite me do kraja! Vendar pri tem, ko ta peklenski svet sprejema in hkrati celo izziva k njegovega zlu, se Ivo Danevu dogaja tudi to, da ga ta peklenski svet in nasprotniki vendarle ne ponižajo, ne uničijo, ne razvrednotijo do kraja — nasprotno, Ivo Daneu je največkrat sam zmagovalec nad njimi. Tako si mora prejško slej priznati, da ta svet le ni tako iztiran in surov, ljudje ne tako neuničljivi in neizprosni sovražniki — da je pravzaprav on sam, ki ga s svojim demoničnim besom potrjuje kot slabega, v njem še najslabši. Prigrabil si je vso slavo in vso moč. Svoje nasprotnike, ki sicer gojijo prav tako noro upanje kot on sam, je dotolkel,

ponižal, jih popredmetil in še bolj odvrnil od sebe; njegova zmaga nad njimi je le dokončno razvrednotenje. In če je doslej norel v tesnobi, ki ga je navdajala spričo vsega vrednostnega, se zdaj znajde v tesnobi spričo tega nepopravljivega zla. Njegov platonični pritisk, ki ga je še pravkar hotel izgnati iz sebe, se v njem spet razmahne, poraste, postane celo nevzdržno visok. Znajde se v zapeljivi bližini dobrotljivega, ljubečega in popolnega, ne da bi prenehal domovati v nepopravljivem zlu. Izgnati mora spet to noro hrepenenje.

Zato je v soboto zvečer spet tu, med koši in nasprotniki, v edinem resničnem svetu, demonično razpoložen do vsega dobrega, ki bi ga hotelo zapeljevati. Velik samo po tem, kolikor je v njem samem hrepenenja po popolnosti, ki ga kratkomalo ni mogoče izgnati, neuničljiv samo po tem, kolikor je v njegovi razdvojeni osebi neuresničljivega, ki ne dopušča nikakršnega dokončnega razpleta, ampak zahteva od njega le nenehno dinamično razpletanje. In košarka je zanj igra le v tolikšni meri, kolikor mu ne prinaša ne totalnega odrešenja ne totalnega uničenja, ki je zapisano v njem.

(Demon Iva Daneva, 1969)

MAŠA DVAJSETEGA STOLETJA

*Strahovit shoot je prvi zamah proti
zvezdam, najboljše sredstvo,
da razgibamo zrak okrog našega
preveč zaprtega notranjega življenja.*

Emmanuel Mounier

I

Pisati o nogometu z resnobo, s kakršno se mu nameravamo posvetiti v pričujočem spisu, obravnavati nogomet ne kot nedeljski spektakel ali spozabo, temveč kot človeško resničnost, ki ni nič manj resnična od drugih naših resnic — to je seveda še vedno nekoliko svetoskrunsko početje. Tak pristop k nogometu moramo najprej utemeljiti in mu priboriti življenjsko pravico, kar pa seveda ni niti najmanj lahko.

Kaj pa naj bi bil nogomet drugega kot nedeljska spozaba, saj nikomur izmed nas ni življenjsko neobhoden! Že ta prvi prigovor skoraj ne moremo zavrni, razen s sklicevanjem na dejstvo, da nogomet ob nedeljah popoldne pač igramo in gledamo, da si torej nogometa ne

moremo kar odmisлити, vendar s tem še nikogar nismo prepričali, da je nogomet za naš življenjski obstoj nepogrešljiv. Res je edino to, da ta dvoumnost ne izhaja samo iz nogometa, ampak tudi iz prigovora samega, ki vsebuje podmeno o razdeljenosti našega sveta na resno in neresno področje, na duhovno in telesno, in ki pri tem telesni obstoj predpostavlja vsemu drugemu. Ta prigovor nam pravi, da z nogometom ne proizvajamo nikakršnih materialnih dobrin in da se z njim ne ohranjamo pri življenju. Že res, mu torej lahko ugovarjamo, ampak človek ne živi samo od kruha. Vendar bi nogometu naredili lepšo uslugo, če tega sploh ne bi omenili, zakaj s tem smo ga uvrstili v carstvo svobode, v svet igre in zabave, pa tudi v svet kina in gledališča, skratka v svet duhovnih vrednot, v katerem pa se nogometu slabo piše, saj v tej zahtevni družini skoraj ne more konkurirati. V svetu duhovnih vrednot, kamor smo se zdaj z nogometaši vred kar sami postavili, je nogomet po ustaljeni hierarhiji nekje čisto na dnu: toliko je kot cirkus, kakor mu nemalokrat tudi pravimo. Vendar zdaj vsaj vemo, da so duhovne vrednote tiste, ki nogometu jemljejo ceno in določajo njegov nezavidni položaj. To pa se pravi, da si lahko resnobno obravnavanje nogometa priborimo šele s tem, da postavimo vprašaj na vse naše ustaljene in preverjene duhovne vrednote, da te ustaljene vrednote razvrednotimo.

Kot strastni kibici se temu vprašanju seveda ne moremo izogniti. Vprašujemo se torej, kako je pravzaprav s temi našimi duhovnimi vrednotami, če je v njihovih okvirih privrženost in navdušenje sto in sto tisočev, ki od nedelje do nedelje preplavljajo svet, le nekaj nerazumnega in manj vrednega? Nimajo morebiti te vrednote nekakšen predznak, ki je utemeljen pred našim neposrednim in resničnim bivanjem, utemeljen na nekakšnem razodetju človeka, ki se ne meni veliko za naše dejanske strasti, namene in resnice? Ne temeljijo morda te vrednote na neki vnaprej začrtani poti, ki naj bi nas vodila od nižjega k višjemu na nekem vnaprej postavljenem cilju, ki naj bi ustrezal naši božanski istovetnosti s skrivnostnimi nameni narave in ki naj bi nam zagotavljal vse najlepše, uresničitev človeka kot središče in zadnji smoter sveta? Na vsa ta vprašanja pa kot nogometaši skoraj ne moremo odgovoriti drugače kot pritrdilno. Zakaj samo v tem primeru je lahko vse vrednostno in resnično zapopadeno v profetizmu in družbenem angažmaju, ki nas vodi k temu velikemu cilju, in samo v tem primeru je lahko vse drugo, kar ni v najtesnejšem skladu s temi nameni, le obrobno in manj vredno. Samo v tem primeru je tudi mogoče, da se duhovne vrednote vedejo do nogometa prav tako zanikovalno kot materialna nuja. Vendar če je temu tako, potem smemo sklepati, da je v imenu duhovnih vrednot po-

stavljeno na hladno vse predvideno, da je vse resnično človeško in vrednostno že določeno z razodetjem človeka, po katerem je resnično in vrednostno vse, kar je premočrtnega, ustaljenega in dognanega, neresnično in brez vrednosti pa vse, kar je nerazloženega, nepredvidljivega in neobvladljivega. V tem trenutku pa že lahko rečemo, da so te vrednote sprte same s seboj. In pri tem se nam ni treba sklicevati na protislovje, ki so nam ga razkrile, na protislovje naravnega in vrednostnega, po katerem s človekovo istovetnostjo s skrivnostnimi nameni narave in podobnim ne more biti nič, ampak lahko ostanemo kar pri enem izmed življenjskih primerov. V okvirih teh duhovnih vrednot se namreč tudi najduhovnejšim duhovnim vrednotam, kakršna je na primer literatura, prek katere prodira v svet človekov najnaravnejši izraz, očitno ne more goditi nič bolje kot nogometu. Zavržena je celo bolj od nogometa, kar nam navsezadnje dokazuje dejstvo, da jo zastopniki teh vrednot nenehoma nategujejo na kopito razumnega, resničnega in vrednostnega in da ji ne priznavajo nobene prave vrednosti, dokler je človekov najnaravnejši izraz, dialog s svetom in ljudmi, ki se izčrpuje v dialogu samem, funkcioniranje, ki mu ni mogoče pripisati točno določene funkcije. Ta ugotovitev pa nam povsem zadostuje. Čeprav nam ne pride niti na misel, da bi literarno ustvarjanje enačili z zbijanjem žoge, smo po vsem

tem prepričani in si upamo celo zapisati, da je z našimi ustaljenimi vrednotami nekaj narobe.

To svojo trditev pa še vedno utemeljujemo predvsem z dejstvom, da nogomet pač igramo; dvom v duhovne vrednote nas je torej le okrepil v zaupanju do vsega tega, kar ljudje kot nogometaši smo in kar počenjamo. Iz tega zaupanja vase pa se nam kar takoj odpira širši in globlji pogled. Zdaj slednjič vidimo, da vse dokler so bile te vrednote zares nekaj vredne in smo tudi sami vanje verovali, dokler so bile torej obstojne in zavezujoče, nogometa sploh nismo igrali, ne nogometa ne katerekoli druge njemu podobne igre. In to lahko rečemo za naše celotno zgodovinsko obdobje, v katerem smo se usmerjali iz sedanjega v prihodnje in iz telesnega v duhovno, torej kar za celotno krščansko obdobje od antičnih do modernih olimpijskih iger. Ves ta čas, dokler so bile te vrednote zares nekaj vredne in za slehernega izmed nas obvezne, si nihče izmed nas ni prilastil te pravice, da bi se na zelenem travniku spopadel s sočlovekom in v tem medsebojnem spopadu kar na lastno pest odločal o zmagi ali porazu, o izvoljenosti ali prekletstvu. Vse to je bilo spravljeno pri Bogu, pri vrednotah samih. Mi sami si celo še veliko pozneje, ko smo si prilastili že precej božanskih lastnosti in smo iz nebogljenih kreatur postali mogočni ljudje, še dolgo nismo prilastili česa tako vsemogočnega. Kdaj pa kdaj smo sicer priredili kak

viteški turnir, ki pa se ni odvijal v našem imenu, temveč v imenu Device, Čistosti in Lepote, katerim smo kot zmagovalci odstopali tako zmagovalni venec kot vse priborjene časti. Celó v časih velikih humanistov smo imeli športne igre le za priložnost; naše telovadenje in tekanje, borjenje, jezdarjenje in mečevanje je bilo le krepljenje duha in telesa, je bilo le pripravljáanje za nekaj večjega in pomembnejšega od nas samih, zadnji smoter igre pa je bil zunaj igranja, v Bogu, Človeku, Resnici, Pravici, Narodu, Domovini. In kakšen je spričo tega naš današnji nogomet? Že na prvi pogled je več kot očitno, da danes zbijamo žogo zaradi zbijanja samega in da so vse naše vrednote zapopadene v pravilih nogometne igre same, v katerih se tudi do kraja izčrpajo. Po vsem tem pa si moramo priznati, da smo nogomet začeli igrati šele tedaj, ko smo vse vrednote, ki so stale nad nami in nas osmišljale, že izpraznili, ko smo se znašli pred samim seboj kot golim človekom in v strahu pred praznino. Nogomet smo torej začeli igrati tedaj, ko ne samo da je bilo z vsem vrednostnim že nekaj narobe, temveč ko je bilo že vsega vrednostnega konec, ko je Bog že postal Človek in Človek mi sami — ljudje. Tedaj torej, ko smo spoznali, da nas kot nečesa vrednostnega sploh ni, in smo kljub temu hoteli biti, bili pa smo lahko samo še na ta náčin, da smo si postavili lastne zakone svojega obstoja.

Nogomet je torej eden izmed načinov našega obstoja v razvrednotenem svetu. Kakor hitro pa je temu tako, potem se lahko požvižgamo na vrednosten pristop k njemu. Žogo zbijamo pod izpraznjenim nebom, pod izpraznjenim nebom pa ne more biti več resničnejših resnic in vrednejših vrednot, igra in samovolja pa ni več le nedeljski nogomet, temveč je igra in samovolja vse, kar počenjamo. Če po vsem tem še naprej gledamo na nogomet kot na nekaj manj vrednega, s tem le podaljšujemo iluzijo o nečem vrednostnem, ki se je že razkrojilo. Do resnobnega obravnavanja nogometa torej nimamo le pravice, temveč je resnoba celo naša dolžnost, saj nam v položaju, v katerem nismo več božanski, samo resnobno obravnavanje nogometa lahko pove, kaj je pravzaprav z njim prodrlo skozi našo okostenelo strukturo vrednot in kaj za tem naličjem sploh smo. Najboljše torej naredimo, da prepustimo besedo nogometu samemu.

II

Po vsem tem lahko o začetkih in temeljih nogometa govorimo le v najtesnejši zvezi z našim vrednostnim koncem, zato moramo pripoved o nogometu začeti s koncem Človeka.

Preden smo začeli igrati nogomet, še kot globoko ver-
ni in vrednostni Ljudje, smo vsekakor še imeli točko
zunaj sebe, ki je bila večja in pomembnejša od nas
samih. In naj je bila ta točka Bog, Cerkev, Domovina ali
Narod, je bila to ne samo točka, iz katere smo črpali svoj
človeški pogum in veljavo, ampak tudi točka, prek kate-
re smo se kakor prek zvezde severnice usmerjali iz sebe
v svet, se odpirali in v tej odprtosti povezovali s soljud-
mi. Z ljudmi smo stali drug ob drugem in gledali v isto
smer, ki nas je osvobajala in nam dajala pogum za skup-
no pot, na kateri smo se potem medsebojno povezovali,
opljajali in krepili. Z ljudmi smo bili zmerom povezani
v svobodno in herojsko občestvo, Cerkveno, Narodno
ali vsaj Razredno. Kakor hitro pa smo se oklicali za sre-
dišče sveta in postavili osmišljujočo točko v sebe same,
ni ostalo zunaj nas nič pomembnejšega od nas samih, s
tem pa smo izgubili smer našega gibanja pa tudi svojo
svobodo. Zdaj kar naenkrat ni bilo več točke zunaj nas,
kamor bi se lahko napotili, pa tudi bližnji niso bili več
bližnji; z njimi nismo več gledali v isto smer, temveč
smo se kot vsak svoje središče sveta znašli v povsem
drugačnem položaju, drug proti drugemu. V tem po-
ložaju pa seveda nismo več mogli stremeti k istemu
cilju, se združevati in medsebojno oplajati, temveč smo
se lahko le gledali in medsebojno zanikali, saj je bil lah-
ko vsakdo izmed nas središče sveta samo še tako, da je

drugemu to poklicanost oporekal. Med nami se ni razvilo samo pretenciozno opazovanje in spektakel, ki je poslej postal naša neukinljiva usoda, temveč tudi tekmovalno razpoloženje. Bližnji ni bil več bližnji, temveč predvsem pohlepni tekmeč in sovražnik, ki nam je hotel preoteti naše prvenstvo. Tako smo po eni strani postali prav obsedeni po ljudeh, ki so nam kar v celoti določali naše ravnanje, po drugi strani pa smo ravnali tako, kot da ni sploh nikogar razen nas samih, kot da smo povsem svobodni in neomejeni gospodarji. Pri tem pa se seveda le nismo več mogli usmeriti iz sebe v svet, se povezati z bližnjimi v isto hotenje in se zares osvoboditi; brez točke zunaj nas, pomembnejše od nas samih, smo se le vse bolj in bolj pogrezali v zamerljivost in črnogledost, v vse bolj zakonite zakone svoje psihološke narave. Namesto osebne svobode smo bili samo še potisnjeni nagoni. Namesto sproščenosti v skupnosti smo bili samo še izgubljeni in zakrnjeni posamezniki. Izkopati smo se sicer hoteli, iztrgati tako samemu sebi kot ljudem, izvleči svojo potisnjeno in razkrajajočo dušo na površino, vendar le nismo več imeli smeri, v smeri katere bi se lahko zares odprli. Pomagal nam je lahko samo še psihoanalitik, ki nas je izbežal iz pekla rastočih duševnih komplikacij, užaljenosti, hipohondrije, živčnosti, razkrajanjav sebi samem in nenehne grozljive prisotnosti nič, Smrti.

V tem trenutku je nastopil eden izmed iznajdljivih Angležev, ki je šel in zabodel v travnik dve fižolovki, potem pa zalučal med nas še žogo — in že smo poleteli. Potrebno nam je bilo samo malo razsrediščenosti in zdaj smo jo slednjič imeli, ta vrata, ki jih nismo zastonj poimenovali svetišče. Zdaj nismo bili več svoje lastno središče, v katerem nam je bilo že znoreti ali umreti, ampak je bilo spet nekaj zunaj nas, večje in pomembnejše od nas samih, v smeri katerega smo se lahko sproščeno gibali in združevali. Zdaj nismo bili več posamezniki, ampak smo bili spet skupnost. Zdaj nismo bili več le prestižni zanikovalci, ampak spet bližnji. Potrebno nam je bilo le malo vere, malo upanja, poleta in zanosa, in zdaj smo ga spet imeli. Tisti »prazen prostor«, ki smo ga sprejeli kot predpogoj nogometne igre, prazen prostor, ki naj bi po novem igral prav tako pomembno vlogo kot človek, nam je omogočil, da smo zapustili svojo izmučeno notranjost, svoj jaz, v katerem smo se tako zavrtno razkrajali. Naša nenehna prisotnost pri sebi se je začela zgubljati v odsotnosti, zakonitost v nezakonitem in svobodnem, naša samozadostna oseba se je razobesila v prostoru in v soljudeh, in se tako spet poosebila. Zadolženi smo bili spet pri sebi in zunaj sebe, in kako bomo to našo dvojno zadolženost uskladili, nam je bilo kaj malo mar, saj smo bili spet na izviri navdiha. Prebudil se je v nas že skoraj omrtveli živec, ki nam je

povrn timer občutek za prostor in čas, hkrati pa tudi sposobnost za premagovanje vsega malenkostnega in zakonitega. Prebudil se je v nas tudi smisel za skupno hotenje. Tu nismo bili več zato, da bi se medsebojno gledali in bili gledani, temveč da bi se udeležili nečesa izjemnega, da bi zadovoljili svoje prastaro hrepenenje po celoti, v kateri ni več ne gledalcev ne gledanih, ne ljudi in sveta.

Z nogometom skratka ne umiramo več, ampak spet smo. Vendar tokrat nismo več le po sebi, temveč po svoji dolžnosti, ki jo opravljamo v kolektivu; naša osebnost raste iz naše razosebljenosti v nečem večjem in pomembnejšem od nas samih. Vse to je sicer v nasprotju z našimi ustaljenimi pojmovanji, vendar prav v nasprotju mora biti, če se hočemo spet počutiti kot ljudje. Odpiramo se v smeri svetišča, to svetišče pa daje našemu razvrednotenemu svetu nove vrednote, nas povezuje s soigralci in osvobaja do tolikšne mere, da iz prezira nad samim seboj tvegamo najbolj drzne poskuse. V brezmejnem prostoru, ki se je odprl pred nami, se spet svobodno gibljemo in obveščamo med seboj z najbolj presenetljivimi obvestili, vedno bogatejši in krepkejši, lahkotnejši in mogočnejši. In to večje, srečnejše in pomembnejše telo od nas samih nas sprejema vase pod enim samim pogojem, da se odpovemo samemu sebi, da mu darujemo svojo polno razvito, zrelo osebo. Prav

to odpovedovanje samemu sebi pa je tudi največji užitek. Čutimo ga domala tako, kot da se je z nami razvoj sveta iz mrtvila, v katerega ga je uklenila naša povratna zavest, ki se je hotela zadržati v ustaljenih in ugodnih oblikah življenja, spet zganil in nas sprejel v samo sredo. Razpoka med nami in svetom je premostena. Iz naše omejene posamezne zavesti smo se prebili v kolektivno zavest, v srečnejše veselje v enajstero, v Real Madrid, National, Inter. Pravzaprav v veselje v tisočero, v stotisočero, saj so z nami tudi gledalci. Mi sami smo vendar zdaj razsrediščeni, pri sebi in v praznem prostoru, torej tudi pri gledalcih, in kolikor smo mi zunaj in zanje, toliko so oni znotraj in za nas. Ti zunaj sicer trpijo, ker svojih oseb še niso prignali do zrelosti, v kateri bi se pretočili v kolektiv in se naselili v sami sredi, vendar to njihovo trpljenje je več kot razumljivo in najboljši dokaz, da bomo nekoč vsi znotraj. Trpijo pač zato, ker so še zmerom oni sami, ker se še niso čisto do kraja poistovetili z nami in kolektivom, prek katerega je spregovorila nesmrtna volja veselja, ki smo je deležni le za ceno naše osebne smrti.

III

Nazadnje pa sodnik zapiska in potovanja po vesolju je konec. Igralci se poberejo v slačilnico, gledalci pa se počasi razidejo. Bili smo, zdaj pa nas spet ni več. Vendar tudi bili smo le po zakonih igre, se pravi na igriv način. Ti zakoni so sicer izpeljani iz naše najgloblje resničnosti, iz naše razpetosti med osebnim jazom in družbo, med zakonitim in nezakonitim, med svobodo in sužnostjo, iz domala vseh naših protislovij in nasprotij, ki nas že od nekdaj zavajajo v hrepenenje po harmoniji in popolnosti, vendar postavljeni so tako, kot v igri morajo in morejo biti: najprej kot nekaj časovno omejenega in končnega, kar nam omogoča, da igro obnavljamo in vedno znova igramo, potem pa kot nekaj neprekoračljivega. Bližnji smo lahko le toliko, kolikor smo se pripravljene odpovedati samemu sebi v prid kolektiva, kolektiv pa nam je spet dostopen samo pod pogojem, da svoje tekmece razbijemo in jih v njihovi kolektivnosti onemogočimo. Prijateljstvo nam je dostopno samo prek sovražnosti, zmaga na račun poraza. Znotraj smo lahko le toliko, kolikor smo zunaj. Tako nam ta igra razkriva le nepresegljivost nasprotij, na katerih je utemeljena: ni čiste in dokončne Zmage, Ljubezni, Kolektiva. In če je v nogometu sploh kaj izvirnega in novega, kar naj bi prodrlo skoz okostenele strukture, potem je v prvi vrsti

prav to, da se klasična nasprotja v njem ne javljajo več dialektično in da nam ne obljublajo nikakršne sinteze. Ta nasprotja pa se tudi ne oglašajo več v individualni obliki, temveč v obliki kolektivne zavesti. Na mesto jaza je stopil mi. Mi smo zdaj oseba in predmet. Tako se nam nogomet kaže kot igra, ki pod izpraznjenim nebom, v odsotnosti vrednot, na katerih naj bi temeljil človek, uresničuje človeka v nečem večjem in pomembnejšem od njega samega, v njegovem kolektivnem bitju. Vendar kakor je ta maša posvetitev, tako je tudi prekletstvo. V nogometu namreč prihaja na dan tudi to, da človek sicer res poskuša svojo razkrojeno osebo, ki je že odtrgana od presežnostnih božanskih moči, obnoviti v kolektivni osebi, da pa usoda te kolektivne osebe ni v bistvu prav nič drugačna od posameznikove.

So morda te resnice tiste, zaradi katerih je nogomet v konfliktu s preostankom naših vrednostnih pojmovanj? Prav gotovo, saj je navsezadnje le dokaz več, da ne uresničujemo samega sebe v obliki in vsebini, ki nam je bila razodeta in ki je za nas najugodnejša, da smo pravzaprav le sredstvo v razvoju vesolja, ki nas vodi mimo naših osebnih špekulacij h kolektivni zavesti, ki pa je v najboljšem primeru le nova stopnja našega eksistencialnega paradoksa.

P. S. Iz napisanega je razvidno, da je tudi nogometna igra utemeljena na kategorijah, kakršne so zmage in

poraz, družba in posameznik, duh in telo, torej na kategorijah, ki so bile doslej zmerom povezane s tako ali drugačno vero v harmonijo in kot take prihranjene kulturi. Po vsem tem upravičeno lahko rečemo, da je med nogometom in svetom duhovnih vrednot le precej globoka in organska zveza. In če to zvezo sprejmemo, sprejmemo pa tudi sprejemljivejše dejstvo, da je nogomet le igra, ki že s svojimi pravili pristaja na razpolovljenost, potem lahko skoraj samoumevno sklenemo, da je poslej tudi dogajanje v svetu kulture mogoče le kot igra, seveda z vsemi razlikami, ki pa jih lahko dajejo le verske moči. Vprašanje pa je seveda, če je poslej te kategorije sploh še mogoče postaviti drugače kot neobvezno, kot kategorije v igri, zakaj poganski nogomet, ki je utemeljen prav na igrivosti teh kategorij, je vendarle neodtujljiv.

(Demon Iva Daneva, 1969)

PLANICA

26. decembra 1984

Dobil sem pismo Nika Križanca, generalnega sekretarja Planiškega komiteja, ki me naproša, da napišem uvodni esej v slavnostni almanah, ki bo izšel marca prihodnjega leta ob petdesetletnici Planice v vseh svetovnih jezikih. Nisem mu še odgovoril, v resnici pa sem že privolil — privolil predvsem zato, ker sem pred dobrimi sedmimi leti nekaj podobnega že napisal, tedaj za almanah založbe Mladinska knjiga, ki mi je pisanje tudi plačala, nikoli pa natisnila.

Pregledujem ta stari tipkopis, prepisujem, predvsem pa krajšam, pri čemer se zavedam, da zapuščam svoje pisateljsko delo in stopam v iracionalno območje kolektivne volje po nebrzdani uveljavitvi. Zavedam pa se tudi, da lahko to svojo strast, kolikor je že premorem, veliko primerneje izživim na športnem kot na kakem drugem področju; tu veljajo vnaprej določena pravila in je navsezadnje vse skupaj le igra.

Štiritisočletni mit o Ikaru, o ambicioznem mladeniču in njegovem ambicioznem poletu k Soncu, je doživel v zgodovini že nič koliko različic — skoraj toliko, kolikor

je narodov, če ne celo toliko, kolikor je bilo in kolikor je ljudi. V naši, slovenski različici je poprijel ta mit izvirno idejo o človeku-ptici na smučeh, ki se je z ustvarjalnim pogumom mnogih naših ljudi prebijal skozi dolgo vrsto težav do svoje današnje uresničitve, samostojne športne discipline. Pri tem pa to športno stremljenje nikdar ni izgubilo svojega mitičnega obeležja, saj se je ves čas dogajalo v razpetosti med človekovimi neizpolnjenimi sanjami in njegovimi dejanskimi možnostmi. In naš narod, znan bolj po svoji malomeščanski usmerjenosti kot po svojem ustvarjalnem tveganju, je v okviru tega mita kar naprej razodeval svoj drugi, presenetljivi obraz: nesluteno ustvarjalno ekspanzijo in pogumno tipanje po robovih možnega. Če nam nikdar ni manjkalo globine, pa čeprav mazohistične globine, smo s Planico in smučskimi poleti dobili še širino in ostrino.

V začetkih Planice naj bi bila le naivnost peščice zanesenjakov in obrtniško prevzemanje nečesa znanega in dognanega: v dolini pod Poncami naj bi zgradili smučsko skakalnico za eno izmed tekem za prvenstvo FIS. Vendar je bila to mladostna naivnost, in to ne enega ali dveh ljudi, temveč mladostna naivnost majhnega, nezgodovinskega naroda, ki trpi v svoji nezgodovinskosti in ki si želi iz svoje zamejenosti v širni svet, naj ga ta avantura velja kolikor hoče. In tudi obrtniško prevzemanje znanega in dognanega je bila pretveza, s katero

naj bi preslepili skeptične malomeščanske duhove, ki se bojijo vsega tveganega.

V resnici je Planica izraz zavrte slovenske narodne biti. Ko je inženir Stanko Bloudek prvič pomislil na smuško skakalnico, je res pomislil na letalnico, saj je bil letalski konstruktor in ga je zanimalo predvsem letenje. Toda pri tem se je kot vsi njegovi genialni sonarodnjaki na področju tehnike, Janez Puh, Milan Vidmar in Josip Plečnik, ki so prišli v laboratorije in institute iz domačih obrtnih delavnic — zanašal predvsem na svoje obrtniško znanje. Bil je nezaupljiv do velikih idej in papirnatih izračunov: bolj kot iskrivim domislekom duha je verjel otipljivim rezultatom, do katerih je prišel in jih preveril s praktičnim delom. Njegov ustvarjalni duh si je poiskal v ročnem delu zanesljivo protiutež. Tako se je pri graditvi povezal z izkušenim gradbenikom Ivanom Rožmanom, letalnico pa je celo na dan prve tekme na osnovi izkušenj prvih letalcev še popravljaj in dograjeval, in to celo s snegom. In to njegovo popravljanje matematičnih napak s praktičnimi izkušnjami je dalo slednjič presenetljiv rezultat, športno napravo, ki je bila tako rekoč organsko povezana s človekom, obenem pa tudi metodo dela, ki so se je oprijeli vsi poznejši graditelji letalnic. Slovenska gospodarska zaostalost, ki je priklepala ljudi k ročnemu delu kot edini moralni in materialni vrednoti, se je tako izkazala kot prilagodljivost, ki

ima tudi v predrzno koncipiranem modernem svetu svojo ceno in veljavo.

Pomemben pa je še drug vidik. Že prva prireditev v Planici, v romantičnem kotičku Julijskih Alp, ki je bila tedaj celo iz prestolniške Ljubljane težko dostopna, saj je bila potrebna do tja nekajurna vožnja z vlakom in zamudno presedanje na Jesenicah, potem pa še dolgo pešačenje — že ta prva prireditev je privabila pod letalnico ogromno število ljudi. In vsaka planiška prireditev je že v predvojnih letih spominjala na slovensko romarsko pot in nekdanje ljudske tabore, vedno pa na narodni praznik, ki mu ne manjka pobožnosti in zanosa. Še več kot to: Planica je segla v dušo skoraj slehernega Slovenca in postala njegova najintimnejša last.

Ta plebiscitarna odločitev za Planico in smuške polete je tako globoka, da razgalja celo našo protislovno naravo: ob Planici je vsak Slovenec tako ali drugače sprt s samim seboj. Njegove razumske odločitve so izpostavljene navalu iracionalnih čustev, njegove preverjene in utečene oblike življenja pa postavljene pod temeljit vprašaj. Planica je v duši slehernega Slovenca nekaj kontroverznega. S Planico se drzna zamisel in tvegano početje uveljavljata med sicer previdnimi ljudmi, nacionalna ekspanzija v sicer samozadovoljenem in nepretencioznem ljudstvu, svetovljanstvo med tipičnimi zaljubljenici v domači alpski svet, zapravljenost med varč-

nimi ljudmi, velikopoteznost med dušami majhnega formata . . . Še več: s Planico se malone grešno izzivanje smrti uveljavlja med sicer bogaboječimi ljudmi, elitistična športna panoga, ki je namenjena le majhnemu krogu izbrancev, pa doživlja priznanje v sicer podružbljenem konceptu telesne kulture, ki se zavzema predvsem za množičnost. To protislovnost pa je mogoče razumeti samo tako, da je Planica pač zapisana v duši slehernega Slovenca tako globoko, da ga pretresa v njegovem bistvu in oživlja v njem celo pozabljeno in zavrto naravo.

V tej zvezi je treba omeniti tudi svojevrstno navezanost slovenskih ljudi na naravo, še posebej na gore, ki ji najbrž ni primere. Triglav, moj dom, poje celo naša umetna ljudska pesem. In nič čudnega, saj so naši daljni predniki prišli v te kraje, ko je bila dežela v glavnem že poseljena, in so se kot nomadi razkropljeno poselili po skoraj nedostopnih hribih in gorah. Doline in mesta so jim bili tuji tedaj in so jim ostali tuji še dolgo poslej, saj so bili poseljeni z drugojezičnim prebivalstvom. In tako imamo že od vsega začetka, odkar prebivamo v teh krajih, do mesta in urbanizirane skupnosti čisto poseben odnos: privlači nas kot družbeno in gospodarsko razvitejša oblika življenja, hkrati pa nas odbija kot izmaličena, nenaravna oblika življenja, v kateri so prvobitne človekove vezi z naravo pretrgane. Mesto je za nas naj-

večkrat leglo korupcije, nedotaknjena narava pa vir poštenosti, zdravja in lepote . . . (Na drugem, socialnem področju je ta naša duhovna razklanost še grozovitejša: če hočemo biti zvesti svoji narodnosti, se moramo odreči mestu kot socialni promociji in ostati zvesti kmetstvu in zemlji, s čimer se v imenu naroda prav mazohistično opredeljujemo za revščino in trpljenje). V času pomeščanjenja, ko je ta razdvojenost sejala v naše duše najhujše dvome, je pesnik Simon Gregorčič resignirano in sentimentalno vzdihnil: Nazaj, nazaj v planinski raj . . . ! In celo v današnjih slovenskih ljudeh še zmerom tiči prepričanje, da so s pomeščanjenjem izgubili svojo istovetnost. V nas bolj kot v katerem koli drugem narodu živi občutek, da se z vrnitvijo v naravo vračamo v svojo pradomovino. Ljubezen do narave in gora nam ne pomeni meščanskega ljubiteljstva, rekreacije in počitka, tudi ni ljudomrznost, temveč iskanje izgubljene istovetnosti. Narava je za nas res Raj.

Zato seveda ni naključje, da sta bila Dom v Planici in letalnica zgrajena v zakotju ene najlepših alpskih dolin, pod vencem gora . . . Tu je bilo treba graditi, tu sem se je treba vrniti . . . ! In dovolj je bilo, da je Planica samo oznanjena, že je bila tu priložnost, da se tudi moderni Slovenci napravijo v narodne noše ali si nadenejo vsaj tiste koščke oblačil, ki spominjajo na narodno nošo, si

obujejo kvedrovce in oprtajo bisago, založijo za na pot in krenejo — tja, kjer so pravzaprav doma.

Planica pa ima še drugo, kulturno in športno plat. Konstituiranje vseh evropskih ljudstev je tako ali drugače povezano z razvojem telesne kulture in šport je povsod sestavni del narodnega gibanja, tako seveda tudi pri nas. Pri nas je ta zveza še toliko globlja in pomembnejša, ker nismo samo majhen, ampak tudi gospodarsko nerazvit in v vsakem oziru zamudniški narod: šport nam je tako pomenil tudi vključitev v moderne strukture življenja, prisotnost v sodobnem svetu . . . Toda kot narod, ki smo namesto ozemeljskih apetitov in gospodarske ekspanzije že v svojih začetkih zapisali na svoj prapor kulturo, kulturo in samo kulturo, pravzaprav pismenstvo in literaturo, smo zaradi svoje jezikovne nepomembnosti obtičali na pol poti. Namesto v dialogu z drugimi narodi smo bili nenehoma v monologu, v pogovoru s samim seboj. Za komunikacijo in uveljavitev v svetu nam je bila potrebna še druga govorica. Vsekakor kulturna, a ne samo govorjena in pisana, temveč tudi veliko bolj neposredna in zgovornejša, lažje razumljiva: morda veliko bolj vizualna, govorjena s človeškim telesom. Mim. Ples. S podobno govorico smo nekoč že spregovorili, leta 1924 na olimpijskih igrah v Parizu, in to je bila govorica Štukljevih veletočev in preskokov, govorica telesa, ki so jo razumeli vsi in ki je osvojila ves

svet. Ta govorica pa je tudi smuški polet, človek-ptica na smučeh.

Samo tako je mogoče razumeti enodušno, globoko, fanatično privrženost Slovencev Planici in smukaškim poletom, navdušenje pod letalnico in idolatrijo do naših smuških letalcev. To je za nas že od vsega začetka vrednota, ki nas je povezovala, hkrati pa tudi naša bojovita izpostava v svetu, po kateri se uveljavljamo kot narod med narodi.

Prav zaradi tega tudi toliko konfliktov in bojov. Planica je bila v svojih začetkih preveč revolucionarna, preveč nasilna, da bi lahko stopila v svet brez kakršnega koli pretresa. S Planico smo kot predstavniki malega naroda kar preveč nebrzdano vdrli v svet velikih narodov, da bi nas lahko le-ti sprejeli brez zadržkov: narodi z bogatejšo športno tradicijo niso mogli dovoliti, da bi jih ogrožal vdor nepreverjenih, lahkomiselnih, zaletavih idej nekakšnih zakompleksanih povzpetnikov; da bi njihove zasluge na vsem lepem zgubile lesk, da bi se na mesto zmagovalcev, ki je bilo dotlej rezervirano zanje, povzpeli Slovenci.

Toda tudi ta boj smo dobili: danes so smuški poleti priznani kot samostojna športna in olimpijska disciplina.

Ko pa je bila Planica slednjič priznana in boj dobojevan, se je zgodilo tisto, kar se po nekem nepisanem pra-

vilu dogaja povsod in na koncu vsakega pionirskega obdobja: pobuda je kdaj pa kdaj prešla drugam in v druge roke. V okvirih utečene, legalizirane strukture življenja je graditev letalnic doživela razmah pri sosedih in drugod po svetu: navdušenje se je preselilo v Nemčijo in Avstrijo, na Češko in v Skandinavijo, v Združene države in Kanado, medtem ko je pri nas včasih skoraj zamrlo. Planica na vsem lepem ni bila več edina in največja letalnica na svetu. Medtem ko so drugod po svetu, v Oberstdorfu, v Kulmu, Vikersundu, Ironwoodu in Harachovu, gradili večje in večje letalnice, snovali in eksperimentirali, je velikanka pod Poncami celo razpadala. Popravljali smo jo sicer, dograjevali, ostajala pa je dotrajana, stara skakalnica, ob kateri ni bilo več čutiti ne narodnega genija ne narodnega zanosu.

V teh in takih kriznih trenutkih pa je vedno prišel do izraza še en planiški paradoks. Ta naprava in to gibanje, ki je bilo od vsega začetka sestavni del narodne biti in narodne ekspanzije, je bila in ostala prepuščena skrbi peščice zanesenjakov, tako rekoč neformalni grupi državljanov. To razkriva še eno slovensko posebnost: pomanjkanje smisla za velikopotezno institucionalno, državniško življenje. Obenem pa je bila ta peščica zanesenjakov tudi porok planiške trdoživosti: tem ljudem je namreč z njihovo elementarno pobudo uspelo vedno znova oživiti ne samo tradicijo in stroko, temveč tudi

planiškega duha, ki je vedno znova ustvaril plebiscitarno razpoloženje in dal Planici njeno ljudskost. Tej peščici ljudi je celo v najsiromašnejših časih uspelo iztisniti iz tega skopušnega ljudstva velikodušen prostovoljni prispevek, letargijo pa spremeniti v zanos.

Tedaj je slovenska različica mita o Ikaru spet oživila, in to z vsemi njegovimi močmi. Spet je stopilo v ospredje mladeničevo hotenje, da bi poletel k soncu. In ko se je začelo v dolini Tamarja spet sanjariti, in to sanjariti z odprtimi očmi, ko je bila na glas izrečena misel, da bi lahko človek poletel na smučeh celo 150 metrov in več, in ko se je začelo iskati temu primerno zemljišče, smo bili spet tam, v razpetosti in skušnjavi, ki nas sicer navdaja s strahom, a se je nikakor ne moremo obraniti. Konflikt slovenskega človeka s samim seboj se je spet začel, s tem pa tudi izjemno stanje njegove resničnosti.

Ta konflikt je danes silovitejši kot kadar koli prej, saj so smuški poleti prignani do daljav, ko se celo najdrznejši zagovorniki smuških poletov sprašujejo o smislu in upravičenosti tega početja. Toda gledalci protestirajo in žvižgajo, če sodniki zaradi varnosti skakalcev skrajšajo zalet za en sam meter, ne da bi sicer komu od skakalcev privoščili nesrečo: z njimi vred hočejo še dlje, do nedoseženega in neznanega. Tako še ni izrečena zadnja in odločilna beseda, ki bi to izzivanje in tveganje prepovedala. Skušnjava je še vedno preveč zapeljiva. Še vedno

visimo med dvema poloma svoje resničnosti: med težnjo po varnosti in željo po preizkušanju nevarnosti, med prebivanjem v ustaljenem in nagnjenostjo k nepreverenemu, med oklepanjem življenja in izzivanjem smrti. Konstruktorji, skakalci, sodniki in gledalci in sploh vsi, ki se udeležujejo tega planiškega dogajanja, se pripravajo s samim seboj: protestirajo proti brezumnim globinam, ki si jih odpirajo pod nogami, in si obenem želijo še globljih prepadov, da bi jih lahko čim učinkoviteje in čim lepše preleteli, ves čas razpeti med skrajnosti, ki naj bi jih obvladali in pomirili. In ne da bi jih hoteli zares pomiriti, ker navsezadnje živijo prav iz teh protislovnih skrajnosti in zanje. Naj se varnost in izzivanje smrti, znano in neznano, doseženo in nedoseženo, letalec in sonce — naj se vse to nekje zbliža, ujame in pomiri, vendar nekje zunaj našega življenja.

(Svoboda in narod. Dnevniški zapiski, 1988)

O DVEH TEMELJNIH STRUKTURAH

Danes je že mogoča strahotno lucidna misel, da smo amputirani, odtrgani od temelja sveta, in to je misel, ki jo najčešče doživljamo kot nekaj šokantnega in prevratnega. In vendar, zavesti, da nas temelj sveta ne ljubi in da v svetu ni nikakršne ljubezni, ki bi ne bila zapisana v našem lastnem hrepenenju po njej, nazadnje le ne moremo doživeti kot nekaj čisto novega. Nasprotno, doživljamo jo kot obup, ki se ga še dobro spominjamo, in to prav kot začetnika naše dosedanje vere, da nas temelj sveta ljubi. Brez tega starega znanca najbrž sploh ne bi živeli v dosednji iluziji o dosegljivem cilju ljubezni, brez te iluzije pa zdaj ne bi mogli pretreseno ugotavljati, da nam je ta cilj nedosegljiv. Nekaj podobnega velja tudi za šokantno spoznanje, da v svetu samem ni nikakršnih smotrov, ki bi si jih ne postavljali sami — to spoznanje je mogoče le ob naši vroči želji, da bi v gluhem in neodmevnem prostoru ujeli prijateljski glas. Spričo vseh teh pretresljivih obratov torej kljub vsemu ne moremo pribiti nič trdnega, temveč se lahko le vprašamo, kaj je po vsem tem resničnejšega in dokončnejšega, ta naša zavest o odsotnosti ljubezni ali to naše

prepričanje vanjo, to naše prejšnje upanje ali ta naš današnji obup, ta gluhi in neodmevni prostor ali prijateljski glas, ta naša lucidna misel ali ta naša vitalistična slepota? Odgovoriti pa tudi na to vprašanje ne moremo. Ne moremo reči, da se je z mislijo o odsotnosti ljubezni zgodilo z nami kaj bistveno novega, kak dokončen preobrat, ki bi nas do kraja in nepreklicno določil. Ta misel je tako usodna samo zaradi našega prepričanja, da nas temelj sveta ljubi in zasleduje naše smotre, torej samo zaradi naše slepe vere. Prav ta lucidna misel o ničnosti vsega, kar nas obdaja, in ničnosti nas samih pa nas že zavaja v slepo vero, da ljubezen in smisel v svetu vendarle sta: nesreče razdruženega se zavemo že na vzpodbudni poti k združitvi. Konec koncev lahko torej ugotovimo le prevrtljivo medsebojno pogojenost obupa in upanja, lucidne misli in slepe vere.

Nekaj pa je pri tem vendarle gotovega. S spoznanjem te prevrtljivosti vrednot in situacij, ki naj bi bile dokončne in edino resnične, smo sestopili v čisto človeški svet. Zdaj lahko govorimo o sebi kot o ljudeh, ki se sprašujemo po temelju sveta, pri tem pa padamo iz upanja v obup in iz nesmiselnega v smiselno, ki se spreminjamo v nespremenljivem in ki v nenehnem spreminjanju ostajamo nespremenjeni, ne da bi mogli do tistega dejanskega preobrata, po katerem bi ostali v goli sprašljivosti ali se naselili v dokončnem odgovoru, se večno

veselili sadu ljubezni ali enkrat za vselej obviseli v absurdu. Ta sestop v čisto človeški svet nas torej postavlja pred temelj sveta, spričo katerega se nam razkrivata dve temeljni človeški strukturi, struktura obupa in struktura upanja, vprašanja in odgovora, kontemplacije in akcije.

I

V obeh primerih se sprašujemo po temelju sveta. Razlika je v tem, da smo v okviru prve strukture tako močno željni resnicoljubnega in dokončnega odgovora, dokončnega prekletstva ali nepreklicne ljubezni, temelja sveta samega, da ne postavljamo vprašanja samo na vse dosedanje odgovore, temveč sploh ne moremo odnehati spraševati. Obsedeni smo od resnice, s tem pa tudi od spraševanja. To naše radoživo vztrajanje v sprašljivosti pa temelji na ledenem hladu smrti, ki veje v nas iz gluhlega sveta, in na našem razviharjenem apetitu po nesmrtnosti, ki se hrani prav iz tega smrtnega hladu. Razpeti smo skratka med življenjem in smrtjo. Večno življenje si želimo prav zaradi gotovosti, da nas razgaljeni temelj sveta ne ljubi in da bomo morali umreti, obenem pa je naš apetit po nesmrtnosti tako silen, da si kratko malo ne moremo odmisлити smrti. Gotovost smrti nam ne dopušča nikakršne druge gotovosti, nikakr-

šnega drugega odgovora, temveč le nenehno gledanje v protislovje smrti in našega apetita po nesmrtnosti. Naše bivanje se pri tem spreminja v kontemplativno zaostrovanje tega protislovja, v zaostrovanje prostora in časa v ta prostor in čas, v katerem bomo najbolj zanesljivo umrli in v katerem imamo edino-realno upanje, da bomo preživeli. Za nas ni ne preteklosti in ne prihodnosti, temveč le nenehno trajajoči zdaj, ta absurd in to upanje, pri čemer v svojem absurdnem položaju upamo na srečnejši razplet in v upanju ne zapuščamo svojega absurdnega položaja. Z nami se nič ne dogaja, umiramo, hkrati pa potujemo v varnem in smiselnem okrilju zgodovine, čeprav smo tudi med smiselnim in varnim potovanjem še zmerom tu, kjer se nič ne dogaja, in umiramo. Ves naš napor je usmerjen prav v to, da vzdržujemo in poglobljamo to razpetost. Vztrajati moramo v tej sprašljivosti, zakaj ne ena ne druga resnica za nas ni sprejemljiva in v vsakem drugačnem primeru že zapustimo samega sebe; oprimemo se ali večnega duha, ko smo v resnici telesni in umrljivi, ali pa si izberemo smrt, ko naše šanse še niso propadle. Skratka: zvesti moramo biti samemu sebi in staviti tako na smrt kot na življenje, zato moramo viseti v svojo nerazrešljivo uso-do. Prepuščati se moramo obupu, ne da bi kdaj obupali, popuščati pa moramo tudi upanju, ne da bi v kaj zares verovali. V vsakem trenutku, ki je svojstven in po-

vsem drugačen od vseh drugih, nas zanima eno samo, večno in nespremenljivo vprašanje, na katerega pa ne moremo odgovoriti, temveč se lahko le nenehoma sprašujemo. Vendar v tej naši resnicoljubni sprašljivosti lahko vztrajamo samo dotlej, dokler ne postanemo zares resnicoljubni. Kakor hitro si zastavimo najiskrenejše in najdoslednejše vprašanje, si že moramo odgovoriti, in to zanikovalno, z nepreklicno smrtjo. In ta naš odgovor je obup, kateremu se lahko upremo samo z novim odgovorom, z upanjem.

S tem pa se znajdemo v drugi strukturi, v strukturi odgovora. V njo torej zaidemo, ko si zastavimo najbolj resnicoljubno vprašanje, na katerega si kratko malo moramo odgovoriti. Tedaj na smrt, ki nas gleda iz temeljev sveta, odgovorimo z nepreklicnim upanjem: iz naše odtrganosti od oživljajočega temelja sveta napravimo prebivanje v samem srcu večno živega, iz neodrešljivega odrešeno, iz smrti življenje, iz razdvojenosti celoto . . . Naše nespremenljivo in brezčasno bitje se oprime spremenljivosti in zgodovine, izskoči iz svoje kontemplativne odsotnosti in se jame dogajati v smeri odrešujočega smisla. Če smo bili do zdaj ujeti v končen in nespremenljiv trenutek, ki je že sam v sebi spominjal na smrt, zdaj živimo v spremenljivem in smo namenjeni k temelju sveta, ki nas že pričakuje in nam obljublja preživetje. Vendar dosledneje kot živimo svoje upanje, bolj

spoznavamo, da živimo le vznesenega duha, ki se ne spominja več telesnosti, da je v temelju našega srečnega odgovora le pozabljenje vprašanja, ki nas je mučilo. Gotovost se nam sprevrča v negotovost, in že sredi našega zgodovinskega potovanja nas obhaja nostalgija po našem nespremenljivem bitju, po spraševanju in razpetosti, v kateri smo trdneje doma. Potrebna sta nam samo še razočaranje in poraz in že se vrnemo v prvo strukturo.

Po vsem tem lahko obe naši temeljni strukturi povzamemo v nekaj besedah. Za prvo smemo reči, da je statična, kontemplativna, nezgodovinska, ateistično-religiozna, struktura torej, v kateri v našem razmerju do temelja sveta nismo nosilci odgovorov, temveč le spraševalci, ki se nam najiskrenejša vprašanja spreminjajo v odgovore. Druga struktura pa je akcijska, zgodovinska, religiozno-ateistična, skratka struktura, v kateri si prilajamo temelj sveta in živimo v odgovorih, ki se ne spominjajo več naše temeljne sprašljivosti.

Pri tem se nam kar samo po sebi zastavlja tudi vprašanje, katera od obeh struktur je avtentičnejša, človeško resničnejša. Odgovor na to vprašanje pa je prav tako samoumeven, saj je več kot razvidno, da obe strukturi živita v nas druga ob drugi, da se medsebojno prepletata, pogojujeta in izključujeta, ne da bi se mogli do kraja izključiti. Vsako dosledno spraševanje nas pripelje k

odgovoru in vsak odgovor se mora prej ko slej povrniti k spraševanju; religiozno-ateistična akcija izhaja iz ateistično-religiozne kontemplacije, totaliziranja in razpестosti . . . O avtentičnosti ene ali druge strukture bi torej lahko govorili samo v primeru, če bi v našem spraševanju po temelju sveta imeli dokončen odgovor, če bi bili v posesti temelja sveta samega, do katerega bi lahko bili avtentični ali neavtentični. Dokler pa se v našem razmerju do temelja sveta gibljemo v okviru dveh struktur, strukture vprašanja in odgovora, obupa in upanja, akcije in kontemplacije, si lahko vprašanje o avtentičnosti zastavljamo samo v okviru naše neavtentičnosti. Nobena od obeh struktur ni avtentična. Mi sami smo avtentični toliko bolj, kolikor bolj smo neavtentični, kolikor bolj je v naših odgovorih prisotno vprašanje in kolikor bolj naša vprašanja upoštevajo vse dosedanje odgovore, kolikor bolj raste naše upanje iz obupa in naš obup iz upanja, kolikor smo akcijski v kontemplativnem in kontemplativni v akcijskem.

II

Kljub temu pa ne moremo prezreti neke temeljne neuravnoteženosti obeh struktur. Že površen pogled nam razkrije, da je druga struktura, se pravi akcijska struktu-

ra religiozno-ateističnih odgovorov, ki nosi dogajanje in smisel, v našem življenju prisotnejša in odločilnejša. Živimo v zgodovini, se pravi v drugi strukturi. Religiozno-ateistična in totalizirajoča drža se nam torej kaže kot splošnejša in obveznejša, saj imamo opraviti z njo kot z religijo, ideologijo ali politiko, ki domala v celoti določajo naše ravnanje. Še več kot to: kontemplativna, nehistorična struktura sploh ne živi sama po sebi, temveč se ohranja samo prek zgodovine: naše nespremenljivo bitje prek spremenljivega, brezčasnost po času, razpetost po totaliteti, nesmisel po smislu, smrt po življenju, Nič po Vsemu . . . Prva struktura se nam v zgodovinskih okvirih kaže le kot neodtujljiva resničnost, ki v historične odgovore, odtrgane od svojega izvora, vdira z novimi vprašanji. Kot taka nas spominja na subverzijo, ki nam v okviru zgodovine in dokončnih odgovorov nenehoma dokazuje, da ni dokončnega odgovora, zgodovine in predeksistentnega smisla. Prav to izključujoče se razmerje obeh struktur pa nam omogoča, da si obe strukturi ogledamo še iz drugačnega zornega kota in v novih razsežnostih. Prvič nam omogoča, da njun razvoj, njuno določeno neusklajenost in njuno medsebojno prepletanje zasledujemo tudi zgodovinsko. To zgodovinsko opazovanje obeh struktur pa nam razkriva tudi globlje vzroke, zakaj spoznanje o odtrganosti od teme-

ljev sveta danes doživljamo kot nekaj prevratnega in novega.

Ne da bi hoteli sestopiti do samih zgodovinskih začetkov, lahko povsem razvidno odkrijemo obe temeljni človeški strukturi že v tako zgodnjem človeškem razmerju do temelja sveta, kakršno je krščanstvo. Že tu se srečujemo s spoznanjem, da je nadnaravni bog kot nosilec temelja sveta le lakomni bog, ki si prilašča sadove našega ljubezenskega hrepenenja, nas same pa neusmiljeno izroča pogubljenju. Srečujemo se torej z najčrnejšim obupom, ki pa je domala organsko povezan z upanjem, se pravi s prihodom Jezusa Kristusa. Temelj sveta je res hladen in nedostopen, zato pa je tu Jezus Kristus, ki temelj sveta počloveči in prek katerega se lahko prebijemo do sadu ljubezni. V krščanstvu se nam torej že razkrivata obe temeljni strukturi, tako struktura sprašljivosti in obupa, kakor tudi struktura odgovora in upanja. Vendar temelj sveta pri tem le ostaja samsvoj: ni nam dostopen prek naše volje in tudi ne prek naše ljubezni, temveč samo prek milosti, se pravi tako, da se nam sam razkrije in nas sprejme k sebi. Z drugimi besedami: v krščanstvu smo odtrgani od temelja sveta in poklicani k njemu, izvoljeni in prekleti, prizadeti tako po bogu kot temelju sveta, ki nas je prek Jezusa Kristusa poklical k sebi, kot po hudiču, ki nas zadržuje v prekletstvu, v odtrganosti od temelja sveta. Krščanstvo

torej oznamenjuje istočasno življenje obeh struktur, ki pa nista ne dosledna sprašljivost ne dokončni odgovor: med obupom in upanjem je posrednik, je Jezus Kristus, človek je neusmiljeno razdvojen in v svoji razdvojenosti blagoslovljen. Blagoslov je res mogoč le v najtesnejši zvezi z obema strukturama, z obupom in upanjem, zgoditi pa se ne more nič presenetljivega in usodnega. Človek še ni sestopil v čisto človeški svet, zato ne pozna ne definitivnega upanja ne definitivnega obupa, pa tudi nič prevratnega.

To sočasno življenje obeh struktur, ki se v krščanstvu dogaja v odsotnosti absolutne sprašljivosti, lahko poslej v skladu z našo nepotešeno ljubeznijo zasledujemo kot vse temeljitejše spraševanje in vse rigoroznejše odgovore. Vendar pri tem odkrivamo, da je sočasno življenje obeh struktur možno samo dotlej, dokler naše spraševanje ne postane do kraja resnicoljubno. Z drugimi besedami: možno je samo dotlej, dokler temelja sveta ne doživimo kot smrt in dokler nam odrešitev ni tako neusmiljeno potrebna. To pa pomeni seveda tudi to, da je bilo sočasno prebivanje obeh struktur, strukture kontemplacije in akcije, vprašanja in odgovora, že tudi odgovor. Ne samo odgovor, ki nam je omogočal novo spraševanje, temveč tudi odgovor, ki nam je počlovečeni svet razkrival kot gluh in nem. Jezus Kristus je bil skratka premalo prepričljivo upanje, zato smo terjali

nedvosmislen in verjetnejši odgovor. V okrilju sočasnega življenja obeh struktur je vladala strahovlada smrti, zato smo terjali odločnejše poročstvo našega preživetja. In kakor hitro smo vprašanje postavili neusmiljeno zares in se soočili s smrtjo, smo tudi odgovorili z nepreklicnim upanjem. Razdruženo je zdaj združeno po nas samih in našem totalizirajočem delovanju. Naše razdvojenosti ni več, sočasno življenje obeh struktur pa zamenja ena sama struktura, struktura odgovora, v okviru katere nam je temelj sveta do kraja počlovečen in dostopen in v katerem je pozabljeno samo spraševanje. Vendar s tem nismo prekoračili bistvene razpoke. Naše zaneseno življenje v Zgodovini poteka le v odsotnosti smrti, naš odgovor v odsotnosti vprašanja. V okviru tega pozabljenja pa je vsak trenutek možno osupljivo spoznanje, da nas temelj sveta vendarle ne ljubi, in doživeti tega spoznanja kot nekaj bistveno novega, usodnega in prelomnega.

S tem prihajamo do vprašanj, ali nam ta gotovost smrti sploh še dovoljuje upanje? Ali ta totalni odgovor še dovoljuje spraševanje oziroma sočasno življenje obeh temeljnih struktur? Doslej je bila vladavina ene od temeljnih človeških struktur vedno pogojena z drugo, struktura upanja s strukturo obupa, akcije s kontemplacijo, in seveda tudi obratno. To medsebojno prepletanje obeh struktur pa ostaja tudi danes. Tudi smrt namreč ni

gotovost. Dosledneje kot v svoji sprašljivosti ugotavljamo ničnost, močnejše se oprijemamo novega upanja ali iluzije.

In ker ni dokončnega odgovora, vedno znova razpadamo v dve temeljni človeški strukturi, v kontemplativno spraševanje in akcijski odgovor.

Nikakršna skrivnost ni, da na Slovenskem sočasnega življenja in prepletanja obeh temeljnih človeških struktur, strukture vprašanja in odgovora, skoraj nimamo. Tudi ni nikakršna skrivnost, da prve strukture, kontemplativne in statične, ateistično-religiozne, skoraj ne poznamo. Danes smo sicer priče mogočnemu vdoru misli, ki hoče drugo strukturo razkrinkati kot samovoljo, vendar pri tem tudi ta misel sama ostaja akcijska, torej v okvirih prve strukture. Zato lahko rečemo, da je slovenska zavest izoblikovana v glavnem prek religiozno-ateistične, akcijske, politične in prosvetljenske strukture, strukture odgovora in upanja. To dejstvo pa nam seveda razkriva le naš izjemni, brezupni položaj, položaj naše nenehne življenjske ogroženosti, v katerem je bila kontemplacija nemogoča, ker je bila pristajanje na smrt, ker je bila kontemplacija že sama po sebi zanikovalen odgovor, ki je terjal le akcijo in osmislitev. To pomanjkanje kontemplacijske in vprašanijske strukture pa je seveda še drugače usodno. Ker nimamo sočasnega življenja obeh struktur, v katerem se upanje hrani iz obu-

pa in je obup le posledica upanja, se slovenska zavest z vsakim izpraznjenim odgovorom, z vsakim izjalovljenim odgovorom, z vsakim izjalovljenim aktivizmom znajde v najglobljem obupu. Kadar ni Vsega, lahko na Slovenskem zavlada le Nič, ne more pa priti do dialektičnega razmerja med vrednostnim in ničnostjo, med smislom in nesmisлом. S koncem aktivistične zanesečnosti se ne moremo povrniti v nespremenljivi človeški položaj, v katerem Vse in Nič živita drug ob drugem, ampak lahko pademo le v totalni obup, ki terja takojšen in nepreklicen odgovor, takojšnje in nepreklicno upanje. Tako v svoji zgodovini odgovarjamo, ne da bi se sploh spraševali. Tako živimo v odsotnosti smrti in umiramo v odsotnosti življenja.

Tega spisa na prvi pogled ni mogoče uvrstiti ne v prvo ne v drugo strukturo. Razumeti ga je torej mogoče kot nekaj vzvišenega in človeško povsem neresničnega, v najboljšem primeru kot nekakšen uvod v obe strukturi, kot v uvod v spraševanje in odgovor. Kot tak pa nam zastavlja čisto novo vprašanje. Če je namreč mogoča takšna neopredeljenost do temelja sveta, potem je vendar upravičeno sklepati, da nista ne spraševanje ne odgovor neobhodna, s čimer pisanje o dveh temeljnih človeških strukturah postaja le prazno govoričenje. Vendar nič od tega. Ta spis je tak, kakršen je, na videz neopredeljen, mogoč samo zaradi zgoraj opisane posebnosti sloven-

ske zavesti. Točneje: tak je mogoč samo zato, ker je nastal v okviru strukture odgovora, ki onemogoča izvorno spraševanje in sočasno življenje obeh temeljnih človeških struktur. Je torej vprašanje in odgovor v okviru že danega odgovora. Tak pa je seveda mogoč tudi zato, ker Smrti in Življenja, obupa in upanja, o katerih govori, ne misli in ne živi čisto zares ali do kraja resnicoljubno.

(Demon Iva Daneva, 1969)

HUMANIZEM

Tudi humanizem je sestavni del zgodovinskega mita. Če je zgodovina najbolj razširjen in obenem tudi najbolj splošen mit, potem je humanizem njegova novejša konkretizacija, njegova štiristoletna praksa, ki se je zalezla človeku v zavest in pod kožo do te mere, da jo je danes že težko spregledati.

Če bi začetke slovenske zavesti povezoval s prvimi slovenskimi knjigami, potem bi lahko rekel, da smo Slovenci duhovno pravzaprav otroci humanizma, vendar pa to le ni tako; naši protestantski pisci so bili le prevajalci in razpečevalci izvirne božje besede v slovenščini, ko je bilo božje v Evropi že v marsičem oporekano po človeku, in kot taki so bili vse prej kot humanisti. Primož Trubar še ni bil fantast, ampak stvaren človek. Maševati je hotel v jeziku vernikov, ki so se zbrali v njegovi cerkvi, in jim hotel v materinščini na najbolj neposreden način približati Boga, ki so ga bili v tistih časih najbolj potrebni. V tem je bila skrb konkretnega človeka za konkretnega človeka.

Humanizem se na Slovenskem še dolgo ni prijel. Vse do razsvetljenstva — in še tedaj z veliko zamudo in do-

kaj megljeno — Slovenci kar nismo razvili humanistične zavesti, odtlej pa postaja vse bolj prevladujoči model našega mišljenja in čustvovanja. Nikdar se sicer ni razbohotil — tudi za časa revolucije ne — v odprt upor slovenskega človeka zoper Boga, ki bi terjal zase prav vse božanske pravice, a sčasoma nas je do kraja prekvasil in postal kar zaokrožena in celovita duhovna struktura, spod katere se še danes težko prebije karkoli telesnega.

Danes smo tudi Slovenci prepričani, da se v humanizmu izraža človekova najpristnejša ljubezen do sočloveka in da se imamo prav za vse dobrote tega sveta zahvaliti ravno humanizmu, ki je imel sicer težko pot, a je slednjič le zmagal. Tudi govorimo o živalih, da s pre-razdeljevanjem organskih snovi bogatijo zemljo in da so torej koristne, medtem ko o človeku že dolgo ne razmišljamo več tako. Človek po našem mišljenju nima v naravi nobene funkcije, ampak naj bi narava služila njemu, ki je krona stvarstva. Človek ni del sveta, ampak je bitje nad njim. In ker smo prežeti s humanizmom že do te mere, potem si seveda tudi domišljamo in naša praksa nam to potrjuje — da je svet le hvaležen predmet našega uresničevanja, ki pritrjuje naši božanski naravi in nam pomaga, da se bomo v njem okronali za Boga.

Naše prvo srečanje s humanizmom pa je bilo tragično in krvavo. Vzgibi slovenskih kmečkih puntov ne tičijo samo v samopašnosti tuje fevdalne gospode in v

sestradanosti naših kmetov, temveč tudi v vdoru humanizma v naše kraje: nosilci tega humanizma pa so bili — nasprotno našemu ustaljenemu mišljenju — fevdalni gospodje, medtem ko so si kmetje želeli nazaj v pred-humanistične čase. Samo to dejstvo nam lahko razloži doslej nepojasneni fatalizem teh kmetov.

V srednjem veku je bil evropski in tudi slovenski človek, saj je bilo tedanje občutje sveta univerzalnejše od današnjega, naravno in obenem nadnaravno bitje. Živel je preprosto, neindividualno, a zelo globoko čustveno življenje: vse stvari in vse pojave okrog sebe je razumeval in doživiljal s stališča Boga, ki je prežemal tudi njega samega. Človekovega misterija — in misterij je ta človek bil — ni raziskoval z današnjo znanstveno in eksperimentalno zavestjo ter refleksivno mislijo. Določena vrsta strahu in metafizičnega sramu ni dovoljevala, da bi radovedno opazoval stvari in zmeril svet: prepuščal je Bogu, kar je bilo božjega. Obvladovala sta ga predvsem usmiljenje in tožba, a zavest o človekovi revščini mu je bila še povsem tuja, saj je gledal nase — če je sploh kdaj gledal — kot na prigodno bitje. V svojem najglobljem bistvu je bil creatura Dei, če naj verjamem Jacquesu Maritainu, del božjega stvarstva, ki ga je usmerjalo preprosto gibanje k vzvišenemu, k božjemu kraljestvu na zemlji. In to, da je slovensko ljudstvo v tem času še anonimnejše od drugih evropskih ljudstev, da ni nikjer slo-

venskega imena in priimka, in da ni mogoče odkriti avtorjev slovenskih pasijonov, je pravzaprav le dokaz, da je bilo to ljudstvo najbolj srednjeveško in najbolj evropsko. Ti avtorji pač niso živeli individualnega življenja in se podpisovali. Saj tudi o delih svete Terezije in Janeza od Križa ni nobenih dokazov! Vendar s tem ni rečeno, da so ljudje takrat dokaze zanemarjali. Živel so jih. Dokler je namreč Bog še Bog, ki vse vidi in vse ve, niso potrebni nikakršni dokumenti o našem bivanju; najboljši dokaz je naše življenje samo.

Je pa res, da je v tem obdobju v ljudeh že določen pesimizem: v svetu je vse preveč Boga in vse premalo človeka. Človek je vse preveč padlo bitje, neizbrisno zaznamovano z izvirnim grehom, nad njim pa je vse preveč visoko Bog in njegov preveč visokostni odnos do lastnega stvarstva. In kakor hitro je srednjeveški misteriozni zanos opešal, se je ljudem razodela tegobna podoba sveta, spričo katere jih je prevzela groza, da niso nič. In seveda: duhovščina in posvetna gosposka sta k temu samo prikimavali in jim celo vbijali v glave, da je tako tudi res, da so prezrti, da pred Bogom in za Boga nimajo nikakršne veljave. V tem globokem pesimizmu, v tem neponovljivem občutku nesreče, zavrženosti in bolečine pa se je kaj kmalu porodila čista človeška kultura: res da je človek nepreklicno pokvarjen in zavržen, a ta neozdravljiva narava prav zato nenehoma kliče k

Bogu, četudi ji ne preostaja drugega kot krik. V tej razklanosti se je človek pripravljen spoprijeti kratko malo z vsem in vsakim in se napraviti za izvoljenca božjega. Naj je še tako očrnjen in preklet, naj je še tako zatiran, vedno znova je tudi od Boga poklican in izvoljen. In narediti mora kratko malo vse, kar je mogoče, da bi bil spet božji. Tudi izboljšanje njegovega materialnega stanja je v tem in takem položaju njegova možnost in dolžnost. V tem — še vedno krščanskem humanizmu — človek še vedno veruje v Boga in njegovo milost, zahteva pa pravico do pobude, kar zadeva odrešitev in zaslužna dela, saj mora pač sam živeti svoje življenje in skrbeti za svoje zemeljske potrebe.

Podobno je najbrž čustvoval in razmišljal tudi slovenski kmet, sicer se ne bi spuntal. Toda pobudo v tem uporu je prevzel pravzaprav fevdalni gospod in je tudi prvi zakričal: njega je namreč ta oblastni Bog še bolj omejeval v njegovi visokosti kot tlačana. Terjal je torej v imenu humanizma pa tudi v imenu Boga samega več pravic, več zemskih dobrot, večji kos zemlje in še več tlake, doslednejše izvajanje desetine . . . In kmet se je uprl temu navalu humanizma, temu počlovečenemu in samozvanemu Bogu. Spuntal se je in dvignil v boj za »staro pravdo«. Ta pravda pa seveda ni bila humanistična pravda, v imenu katere je nastopal fevdalni gospod, ampak je bila zares stara pravda, prejšnje stanje stvari,

ko še ni bilo v človeku te neusmiljene razdvojenosti in ko je bil kmet s fevdalnim gospodom vred povzet v Bogu. »Le vkup, le vkup, uboga gmajna,« je bil torej klic revolte, ki se ni izvila iz prsi tlačanov samo zaradi dveh ali treh mernikov pšenice, temveč tudi zaradi fevdalčevega bogoskrunstva, ki je hotelo poteptati kar vse. Vse tisto, kar je bil kmet pred Bogom dolžan iztrgati iz sveta, si je prilastil grajski gospod in se odrešil, on — kmet — pa naj bi bil do kraja pogubljen.

V dvojnosti Boga in človeka, ki je bila prisotna v tej dobi tudi na Slovenskem, je torej že bila napovedana čistejša oblika humanizma, ki se je slednjič tudi uveljavila: absolutni humanizem. In najodločnejši korak v tej smeri je napravil grajski gospod na Slovenskem, medtem ko slovenski tlačani niso odigrali pri tem nikakršne vloge, razen seveda žrtve, ki je bila humanizmu potrebna. Slovenci še nismo vstopili v humanizem. Tudi slovenski protestantski pisci ne, saj je bil celo Primož Trubar — kot sem že rekel — le prevajalec temeljnih krščanskih besedil v slovenščino in branilec slovenskega življa, da bi »oslabil in zmanjšal Mohamedovo in Antikristovo cesarstvo«.

V Evropi pa se seveda humanizem razvija naprej. Saj človeku, ki ga vklepa tolikšno prekletstvo, res ne preostaja drugega, kot da terja od Boga vse več in več pravic. In tako se človek, zlomljen in izničen, še naprej

spoprijema na zemlji z vsem mogočim, da bi se napravil za izvoljenca božjega, največkrat in docela nezavedno tudi z Bogom samim. To je sicer še vedno doba sinov božjih, vendar kaj kmalu že doba, v kateri človek od nekoliko sramežljivega kulta človeka-boga preide h kultu čiste človečnosti: tedaj visoke navpičnice gotskih cerkva zamenja z vodoravno posvetno črto, sam pa si nadene prevzetna oblačila, v katerih je širši kot višji. Svojo usodo prevzame v lastne roke in začne delovati kot bog, čeprav se pri tem poleg razuma, s katerim naj bi obvladal svet, zanaša tudi na božjo milost.

Ta renesančni humanizem gre prav tako mimo nas. Na Slovenskem sicer živi tuja fevdalna gospoda, ki piše knjige v latinščini ali nemščini in ki prav tako izkazuje tako tej deželi kot tej gospodi že vso čast. To nam pove že naslov najimenitnejše knjige tega časa, Slava vojvodine Kranjske, ki jo je napisal in stiskal baron Janez Vajkard Valvasor in jo posvetil kranjskim deželnim stanovom. Vendar so vse to le naporu deželnih fevdalcev, da bi prigrabili vsaj nekaj malega od tiste slave, ki gre absolutnemu monarhu, Habsburžanu na Dunaju.

V slovensko zavest in skušnjo vdre humanizem — in še to razmeroma pozno — šele z razsvetljenstvom, točneje, z absolutističnim monarhizmom. In to po zaslugi velikih humanističnih duhov te dobe, kakršni so bili pruski Friderik Veliki in podobni, ki so se kar vsi po vrsti

odpravljali na bojne pohode in ki so hoteli imeti za to vojake, in to razsvetljene vojake, ne več nepismeno kmečko rajo. In ki so hoteli imeti za prehranjevanje in opremo te vojske dobro obdelana polja in razvito gospodarstvo. Tako je seveda tudi slovenske dežele oblil val humanizma, najprej kot nekoliko ugodnejši materialni položaj slovenskih ljudi, potem kot duhovna dobrina . . . In tedaj se nas končno prime tudi humanizem, seveda v nekoliko razblaženi obliki, kakršno je dopuščal klerikalni jožefinizem, vendar že kot antropocentrični humanizem Rousseaujevega kova, ki ga je kot prvi osvojil France Prešeren in ki poslej še dolgo obvladuje vsega slovenskega duha. S tem smo se tudi Slovenci končno priključili k humanizmu in so poslej vse njegove manifestacije tudi slovenske manifestacije.

Z nastopom racionalizma je tudi božja milost že povsem človeška zadeva, saj tiči v naravi, se pravi v človeku samem, ki je dobrotljiv in nedolžen, skoraj enak Bogu samemu. Le-ta se je zdaj namreč že preselil v naravo, v neposredno bližino človeka, in se tudi izraža v nadnaravni sposobnosti človekovega razuma. Po eni strani je sicer še središče sveta in človeka, po drugi strani pa je središče sveta in človeka že človek sam, navdihnjen in opojen s čudovito podobo lastne neodvisnosti in božanske osebnosti. Bog je samo še porok njegovega gospostva nad svetom. Slava Boga je zdaj, kot je napisal

eden sodobnikov, slava monarha ali rokodelca, čaščenega po njegovih delih, v katerih človek slavi svojo lastno popolnost. Vendar tu je še meščanstvo — ne seveda samo slovensko — in njegov optimistični racionalizem, v okviru katerega Človek, ki že tako in tako ne priznava več meril nadnaravnosti, sam prevzame božansko vsebino. In prevzame jo tako, da se od nadnaravnega do kraja odtrga, da se odpre svoji lastni dobroti in skuša z orožjem svojega razuma zavojevati vse bogastvo in vse skrivnosti sveta. Namesto Boga je zdaj vse obvladujoče in vse določujoče bitje Človek, ki zaupajoč vase napoveduje še radikalne spremembe. A kakšen je pravzaprav ta humanistični človek?

V odnosu do sveta je seveda božanski stvaritelj, ki mu je svet končno na razpolago, da ga preoblikuje po svoji volji, pri čemer mu je stari Bog le porok te dominacije. In ko se ukvarja s svetom, spet išče vzvišeni in končni cilj v sebi samem, ta cilj pa je dominacija človeka nad materialnim. Pri tem pa se prav nič ne zaveda, da ga sla po obvladovanju narave nenehoma postavlja pred zahteve narave in ga opredeljuje. Ne zanimata ga več notranje izpopolnjevanje in modrost, temveč predvsem zunanje obvladovanje narave, ki naj bi si jo podredil s tehniko. Svet je tako in tako samozadosten in popoln, in kakor hitro ga bo obvladal, bo našel v njem popolno srečo. Pri tem pa se mora pri tlačenju materije in spo-

padu z naravo vse bolj in bolj pokoravati ne seveda človeškim, ampak tehničnim zahtevam in materialni energiji, ki jo je sprožil in ki ga je preplavila. Kot do kraja zmaterializirani človek pa seveda spregleda, da ne more biti človek ali nadčlovek, ko Bog ni več Bog.

Prav tako protisloven je njegov odnos do sočloveka. Tudi v tem primeru se razodeva, da je od trenutka, ko se je oklical za središče sveta in samega sebe, poosebljena zakonitost, nikakor pa ne svoboda. Odkar zunaj njega ni več središče, ki bi bilo prav tako pomembno, kot je on sam, in ki bi ga osmišljalo, povezovalo s soljudmi, ampak je središče v njem samem, se sploh ne more več usmeriti iz sebe, zadihati, se pogumno odpirati svetu, povezovati s soljudmi in presegati vse zemsko in zakonito. Njegova edina relacija je sočlovek, ki je prav tako božanski kot on sam, tudi svoje lastno središče in središče sveta, tako da sploh ni več sočlovek, s katerim bi se lahko skupaj podala na pot in se v skupnem strem-ljenju dopolnjevala. Pogovor in ljubezen, ki sta istočasno potrjevanje samega sebe in odrekanje samemu sebi, med njima sploh nista več mogoča. Drug drugemu sta lahko samo še vase zaljubljena in prevzetna gledalca, če ne celo sovražnika, saj se v svoji božanskosti tudi dejansko ogrožata. Temu človeku ne preostane drugega kot nasilno uveljavljanje sebe samega zoper sočloveka, kar še najbolj ustreza njegovi naravi, ali pa kapitu-

lantski umik in zapiranje v svojo notranjost. V prvem primeru si prisilno prilašča sočloveka in ga podreja svoji želji in volji, vendar na prav nič božanski način, saj se s posiljevanjem zgublja prav vse, kar naj bi bilo človeškega in božjega, in to tako v njem kot sočloveku. V drugem primeru pa je obsojen na to, da vsa svoja božanska stremjenja in nagibe prikriva in potiska vase, da postaja vse bolj nevrotičen in preobčutljiv, skratka, vse tisto, kar je predmet psihoanalize in psihoanalitikov. Tako se je človek z doslednim razvrednotenjem Boga, ki je bil prostor medčloveškega sporazumevanja in vir človekove svobode, pahnil v razčlovečenje, v razpršitev in dekompozicijo svoje osebe.

To pa je položaj ali stanje, ko humanistični človek bolj kot kdaj terja svojo suverenost. To je trenutek materialističnega prevrednotenja, trenutek revolucije, v katerem humanistični človek, ki je dokončno postavil svoj zadnji cilj v sebe samega in ki ne zmore več stroja sveta, začne z obupno vojno, da bi z vztrajanjem radikalnega ateizma vzpostavil popolnoma novo človečnost. In to je tudi trenutek, ko se tudi najizbranejši slovenski duhovi, ljudje duha in ljudje akcije, bolj po sili razmer kot po lastni odločitvi spet dejavno priključijo dogajanju evropskega in svetovnega humanizma. In Slovenci, ki jim sledimo, razvijemo njegovo zastavo, ki je bolj kot kdaj tudi slovenska zastava humanizma.

Žal ne moremo več terjati svobode za individualno osebo, ker je že v prehudem razkroju, zato se ji z majestetično gesto odpovemo v korist kolektivnega človeka, v korist velike zgodovinske in humanistične tvorbe, v korist države z njeno perfektno vodstveno strukturo in v korist proletariata, komunizma oziroma komunistične družbe. Oživiti hočemo, skratka, Boga, ki smo ga pokončali. In pademo v novo zavrtno protislovje: namesto svobode v kolektivnem človeku, državi, proletariatu in komunistični družbi vzpostavimo moloha, ki nenehoma pogoltno terja, da mu žrtvujemo prav vse, kar je še izvirnega in osebnega v nas. To je torej humanizem. Prav nič od tega, kar je naznanjal in po čemer smo hlepeli: ni ne istovetnost človeka in narave, ne medčloveška ljubezen in sožitje, še najmanj pa Človek-Bog, sploh nič stvarnega in otipljivega razen žrtev, ki smo mu jih nemalo žrtvovali tudi Slovenci, zato pa toliko trdovratnejši mit, ki prikriva naš dejanski položaj in nas še kar naprej razoseblja in ogroža. Pripoveduje nam pravzaprav o tem, v kolikšni meri je lahko človek sprt s samim seboj in kolikšna je razlika med tistim, kar načrtuje, in tistim, kar uresničuje.

(Iz krvi in mesa. Eseji o slovenskih mitih, 1981)

POLITIKA IN KULTURA

V slovenski zavesti o politiki in kulturi je veliko mitičnega; v prvi vrsti je to vsesplošno prepričanje, da sta politika in kultura posvečeni, odrešujoči dejavnosti, tisti pravi in odločilni, ne pa le klavrno nadomestilo za odsotnega Boga, ki ne premore prav nič presežnostnih moči. Drugo, kar je pri tem mitično, pa je zavest, da sta politika in kultura dve povsem različni zadevi in dva bistveno različna interesa, ki sta med seboj v takorekoč naravnem konfliktu, čeprav sta pravzaprav eno in isto: tako kultura kot politika — res da vsaka s svojimi sredstvi — skušata vsiliti človeku enovit, zaokrožen in dokončen pogled na človeka in smotre njegovega bivanja in ga s svojo ideologijo zadušiti in obvladati. In skoraj tragikomično je, da prihaja na Slovenskem v okviru tega istega in enakega celo do hudih konfliktov, tragikomično še zlasti zato, ker nikdar ni povsem razvidno, da gre pravzaprav tako kulturi kot politiki le za oblast nad ljudmi.

Trezni pogled na politiko in kulturo nam zamegljuje čisto specifična kulturniška naravnost slovenskega naroda. Saj če si odmislimo utemeljitelja slovenskega

naroda, Trubarja in Prešerna, ki sta delovala pred začetki moderne politike, je bil prvi slovenski narodni program pravzaprav kulturnopolitični program Frana Levstika, se pravi, simbioza kulture in politike. In nikoli pozneje se kultura in politika na Slovenskem nista več razšli, kaj šele, da bi se odtrgali druga od druge in se poskušali osamosvojiti. Nasprotno: politika na Slovenskem odtlej pa vse do današnjih dni kar ne more biti politika, če ne zaobjame vase vse kulture, in kultura kar noče biti kultura, ne da bi posrkala vase politiko. In v tej svoji mitični simbiozi se celo nenehoma dopolnjujeta: politika je posvečena, ker je kulturna, in kultura je močna, ker je politična.

V območju te tradicionalne povezave prihaja sicer kdaj pa kdaj do kulturnopolitičnih trenj, ki pa doslej notranje narave politike in kulture še niso razgalila, temveč so mitično zamegljenost te povezave samo še povečala. Takih spopadov je bilo zlasti veliko takoj po zmagi revolucije, ko je prevzela vajeti slovenskega naroda v roke politika in vsrkala vase tudi kulturo, kolikor ji je bila pač potrebna. Tedaj in pozneje smo bili priče mnogim užaljenim nastopom odrinjenih kulturnikov, ki so si na vse pretege prizadevali za rehabilitacijo kulture in njene vloge. Kulturniških bojevnikov ni bilo malo in na bojnem polju so se kar vrstili, najprej tako imenovani sentimentalni humanisti, potem mlajši krog kultur-

nikov okrog Perspektiv, Odra 57 in Problemov in nazadnje klasični kulturni delavci Josip Vidmar, Bojan Štih in Jože Javoršek, seveda vsak s svojega stališča in vsak na svoj način. Vendar je pri vseh teh bojevitih nespornih šlo vedno le za prestižno vprašanje, ki ni zadevalo bistva kulture in politike, temveč je le obe vnovič konstituiralo spet kot en sam, bistven in poglavitni človeški interes za moč nad ljudmi. Kulturniki so se v imenu kulture upirali politiki, ne da bi se politiki odrekli, politiki so se v imenu politike upirali kulturi, ne da bi se kulturi odpovedovali. Enim in drugim je šlo vedno pravzaprav samo zato, da bi politika postala kulturnejša in kultura političnejša, ne da bi se kdor koli iztrgal iz mitične zavesti o kulturi in politiki. Vse doslej še nismo bili priče prizadevanju, da bi se politika in kultura na Slovenskem osamosvojili in razločili med seboj, kaj šele prizadevanju, da bi se kultura in politika razodeli v vsej svoji oblastiželjnosti.

Človek iz mesa in krvi ni namreč ne politik in ne kulturnik. Ta človek je sicer na svojem delovnem mestu in v svojem družbenem življenju vprežen v splošno političnokulturno zavest, je celo vnet, požrtvovalen zagovornik socialističnih idej, humanizma in samoupravljanja, največkrat celo gorečnejši od samih politikov in kulturnikov. Toda ta isti človek ima poleg svojega delovnega in družbenega življenja še svoje osebno življenje.

V tem svojem osebnem življenju pa se srečuje in spopada še s čisto drugimi, celo vitalnejšimi problemi: sooča se s svojim strahom pred smrtjo in z ničem, ki preži nanj iz ozadja njegovega aktivističnega slepila, in se v teh svojih življenjskih stiskah najrajši pogovarja z Bogom ali pa se vsaj sprašuje po njem, ker je njegov edini in poglavitni interes — večno življenje. In spričo tega in takega osebnega življenja se mu vsi njegovi delovni in družbeni angažmaji zrelativizirajo: celo njegovi lastni delovni in družbeni naporji se mu včasih zazdijo ničevni, socializem in samoupravljanje, politika in kultura pa povsem nezadostne, nepomembne zadeve. Skratka: človek iz mesa in krvi živi dvojno življenje. Še več kot to: ta človek je razdvojen, razklan, in kot tak nima skoraj nič skupnega s celovitostjo in smiselnostjo, še manj pa z odrešeniško ideologijo, ki mu jo oznanjata politika in kultura. Daje sicer prepričane odgovore, vendar si hkrati postavlja tudi vprašanja; prepričano stavi na to ali ono življenjsko igro, vendar istočasno tudi izstopa iz nje; trden je, vendar tudi načet; delaven, vendar tudi malodušen; je poln upanja in optimizma, vendar tudi obupan. In si ne želi nič drugega kot to, da bi to svojo dvojnost in razdvojenost izrazil in da bi skoval solidarnost s soljudmi prav na temeljih te svoje pomanjkljivosti, in to politiki in kulturi navkljub, ki njegov de-

janski položaj prikrivata in mu te izvirne solidarnosti ne dovolita.

Tako res ni mogoče govoriti o dejanskem konfliktu politike in kulture, temveč samo o nenehnem konfliktu človeka iz mesa in krvi s kulturo in politiko. In naj se ta konflikt razpleta tako ali drugače, vedno znova se potrjuje samo to, da bi morali biti kultura in politika pravzaprav le sredstvo človeka iz mesa in krvi in da ni kulturno in politično urejene družbe, če človek iz mesa in krvi ne uživa v njej avtonomnega položaja. Merilo kulturnosti in političnosti je prav stopnja avtonomnosti človeka iz mesa in krvi, se pravi, njegova pravica do obupa in dvoma, do začudenja in strahu.

(Iz krvi in mesa. Eseji o slovenskih mitih, 1981)

LITERATURA

Slovenska literatura je dvakrat mit: najprej po svojem družbenem in političnem pomenu, ki ji ga pripisujemo in ki je po svoji naravi tolikšen, da najbrž ni ne literature ne naroda na vsem širnem svetu, ki bi ju mogli s tem slovenskim fenomenom vsaj primerjati; potem po svoji presežnostni moči, ki je spet tolikšna, da bo Slovence prej ko slej povzdignila kar onkraj, v naročje samega boga.

Zakaj je s slovensko literaturo tako, skoraj ni treba podrobno obnavljati. Slovenski narod se je že konstituiral predvsem kot jezik, se pravi, predvsem kot literatura, ki si je tako — hočeš nočeš — že na samem začetku naložila na pleča še bremena verskih, družbenih, političnih in vseh drugih obveznosti, ki jih terja narod. In to prostovoljno tlako je potem opravljala še dolgo, saj je Louis Adamič še leta 1932, ko je prvič po izselitvi v Ameriko obiskal rodno Kranjsko, presenečeno ugotovil, da je literatura na Slovenskem edina industrija. Skratka: od Primoža Trubarja pa skoraj vse do današnjih dni je bilo na Slovenskem prav vse, kar je pisalo — in to pisalo s takim ali drugačnim namenom — hote ali nehote

vpreženo v zgodovinsko uresničevanje našega človeka, kakor se je pač ta človek zgodovinsko uresničeval: najprej v tako ali drugačno krščansko pravovernost, potem v službo slovenstva in nazadnje v službo delavskega razreda, zmerom pa še v tako ali drugačno vero v končni razplet. In kot taka je bila slovenska literatura ne samo religiozna, politična, ampak tudi akcijska. In tudi sprejemali smo jo samo kot tako, saj najbrž ni naključje, da celo naši najizbranejši duhovi živijo v naši zavesti predvsem po svojih parolah:

Na primer, France Prešeren:

*»Največ sveta otrokom sliši Slave.
Tja bomo našli pot, kjer nje sinovi
si prosto vol'jo vero in postave.«*

Ali Jurčič in Levstik:

*»Trd bodi, neizprosen, mož jeklen,
kadar braniti je časti in pravde
narodu in jeziku svojemu.«*

In slednjič Ivan Cankar:

*»Narod si bo pisal sodbo sam,
ne frak mu je ne bo in ne talar.«*

Že vse naše umetnostnozgodovinske oznake literature, kakršne nam vcepljajo v gimnazijskih klopeh, začet-

no pismenstvo, reformacija, protireformacija, narodno prebudništvo, razsvetljenstvo, romantika, realizem, naturalizem, moderna itd., izražajo — naj so še tako evropske — predvsem politični značaj te literature ali pa ta ali oni izem, ki prav tako sodi v zgodovinsko uresničevanje človeka, ne da bi kdaj izpod tega pogledal živ človek iz mesa in krvi (niso poučevali literature s Francetom Prešernom in Ivanom Cankarjem, da bi lahko ta ali oni pesnik zaživel v človeški polnosti in da bi lahko po njem sklepali na dobo, temveč vedno z dobami, z romantiko in moderno, da smo lahko le po dobi megleno sklepali o Francetu Prešernu in Ivanu Cankarju). Komaj se kdaj iz te vpreženosti v dnevne dolžnosti in splošno zavest izvije tudi živ človek, v Sonetih nesreče in v Krstu pri Savici, v Kersnikovi in Cankarjevi prozi, v Murnovi, Kettejevi in Gradnikovi poeziji, že se ga polasti slovenska literatura kot celota z vsemi mitičnimi lastnostmi in narodnimi in družbenimi častmi, samo da ta literatura ne bi zaživela kot drugačno, samosvoje življenje, ki se spominja človekovega začetnega položaja in ji zato narodnega razvoja in družbenega napredka še malo ni mar. Nasprotno: če literati že niso bili služabniki in literatura služabnica, potem so bili literati delavci in literatura delavka — in to neutrudna delavka — pri uresničevanju naroda, pri odkrivanju in reševanju socialnih problemov, pri dohitevanju Evrope . . . Tudi pri

najbolj človeških in najbolj živih literatih, ki so v literaturi hoteli izražati predvsem same sebe in ki literature niso bili pripravljeni za nič na svetu podrediti politiki, sta še vedno prevladovala odrešeniško občutenje človeka in odrešeniški odnos do sveta, ki sta se še najbolj ujemala s siceršnjo družbeno vlogo literata: v ospredju njihovega zanimanja je bila ideologija, ki naj bi postregla s takim ali drugačnim dokončnim odgovorom na vsa vprašanja, je bila inovacija, s čimer so literaturo spet vključevali v zgodovinsko gibanje in napredek, nasploh pa čustvovanje in mišljenje, ki sta kontemplaciji predpostavljala akcijo, obupu — upanje, spraševanju odgovor, prekletstvu — blagoslov in izvoljenost, pesimizmu optimizem, smrti — življenje . . . Skratka: čustvovanje in mišljenje, ki se kar nista mogla iztrgati iz iluzij o celovitem in skladnem in dovoliti, da bi človek zaživel in se izrazil kot nespravljivo protislovje. Pri vsem tem pa je imela ta literatura še eno nepopravljivo napako, in sicer to, da je bila kljub vsemu literatura in ne politika, politika z dejanskimi političnimi močmi.

Taka literatura — naj je uživala še toliko družbenih časti pa je bila mogoča samo dotlej, dokler politika na Slovenskem ni postala politika, samostojna in zares realna sila, ki si je drznila napovedati takojšnjo rešitev vseh slovenskih problemov, kar se je končno zgodilo z nastopom komunistične partije. Tedaj je literatura v

prvem obdobju samo še najboljša pomočnica politični partiji, pravzaprav nekoliko splašena in ustrezljiva strežajka, kar je razumljivo, saj jo je pomagala vsebinsko oblikovati in zbrati okrog nje ljudstvo, ne da bi kdaj sama zmogla toliko skušnjavaškega poguma. V drugem obdobju, ko se politika docela osamosvoji in postane zares zgodovinska sila, pa literatura, ki je dotlej obstajala v glavnem po politiki in zanjo, začne zgubljati svoj družbeni pomen in literati svojo veljavo. In ne samo veljavo tudi glavo, saj pride v tem trenutku do vrste tragi-komičnih, donkihotskih zapletov in pripetljajev. Literati v imenu literature še po zmagi revolucije, ko je že povsem jasno, komu gre oblast in čast na Slovenskem, terjajo svojo prejšnjo avtonomijo in nekdanji pomen, ne da bi spoznali, v čigavem zeljniku so se doslej hranili in kdo je pravi gospodar tega zeljnika. Še naprej se vztrajno držijo ustaljene literarne poti na Slovenskem, in samo kot taki, kot privesek politike in političnega, še nekaj pomenijo (Perspektive, Oder 57, Problemi). Pri tem razrahljano literarno in politično vero izpodbijajo in nadomeščajo z obnovljenimi religioznimi močmi, dokler tudi sami ne začutijo neobstoynosti, mitičnosti slovenske literature in njene notranje razklanosti.

Zdaj je namreč položaj tak, da literatura lahko funkcionira samo še kot umetnost, ki pa — kot vemo — nima nobene funkcije. A odpovedati se funkciji, koristnosti,

služabništvu velikim idejam — ne, to je za slovensko literaturo in literate po štiristo letih služabništva in koristnosti tudi v tem položaju še vedno pretežko.

Zdaj je namreč na voljo samo še način življenja, ki nima nikakršnega družbenega in političnega pomena in ki ga na Slovenskem — prav zaradi mitičnosti dosedanje slovenske literature — kratko malo ni. To je vendar življenje, ki naj bi se odslej le izražalo in odlagalo ta svoj izraz neznano kam, da bi bilo pač izraženo in nekam odloženo, ne glede na to ali ga bo kdaj kdo med živimi odkril in ali bo kdaj komu koristilo.

In tu — pri umetnosti — smo spet pri človeku iz mesa in krvi, ki naj bi vstal izpod pepela ideoloških navlak in ki je bil doslej na Slovenskem tako redek primerek, zdaj pa naj bi kar naenkrat opravil tako zahtevno delo, da bi nas prestavil iz literature v umetnost, iz navideznega k življenju.

Vendar nič lažjega. Saj nam pravkaršnja skušnja slovenske literature in literatov izpričuje ne samo to, da se do odrešitve nismo prebili, temveč tudi to, da je zapejljiva zgodbeni resničnost slovenske zgodovine utemeljena v človekovi nezgodovinskosti, visoko postavljeni cilji v človekovi brezciljnosti, napredovanje v človekovem tacanju na mestu, upanje v človekovem obupu. To spoznanje pa ni več zadeva boleznega duha, ampak že mesa in krvi. To pomeni, da tudi v zgodovini zmoremo

gledati na svoje življenje nezgodovinsko, da v smrti in življenju, v zamejenosti svojega telesa in brezmejni svobodi svojega duha vidimo le nespravljlivo in neusklajljivo protislovje, v katerem je povzeta vsa naša resnica. Od tu pa ni več daleč do obsedenosti, ki je lastna vsem živim ljudem. Tudi zdaj moramo sicer priznati, da nas naše tukajšnje in zdajšnje življenje, ki je z našo mesenostjo kar naenkrat pridobilo na pomenu, zanima samo kot možnost, kot vprašanje, ali je mogoče in kako je mogoče preživeti. Naša sla po nesmrtnosti je večja kot kdajkoli prej. Vendar zanima nas tako življenje, kot nas zanima smrt. Čutimo se sicer ogroženi in celo pritegnjeni k smrti, ki pa povzroča v nas tako nerazložljiv apetit po nesmrtnosti, da si smrti ne moremo odmisлити niti za trenutek. Ta naša želja po večnem življenju ni samo utemeljena, ampak se celo hrani iz gotovosti, da bomo umrli. Istočasno pa nam prav ta apetit ne dovoli, da bi iz svojega življenja napravili kakršno koli gotovost, da bi se ali sprijaznili s smrtjo ali pobegnili od nje v iluzijo o večnem življenju. Kot zakleto, a nenehoma moramo gledati na smrt in življenje kot na nerazrešljivo protislovje. Tako se nam naše življenje spreminja v zaostrovanje tega protislovja, v zaostrovanje vsega prostora in vsega časa v ta prostor in ta hip, v katerem bomo najbolj zanesljivo umrli in v katerem imamo najrealnejše upanje, da bomo preživeli. Zgodovine več ne priznavamo.

Tudi o svojem življenju ničesar ne vemo, svoje življenje živimo. Pri tem pa se nas polašča obup, ne da bi kdaj obupali, in obvladuje nas upanje, ne da bi kdaj v kaj zares verovali.

(Iz krvi in mesa. Eseji o slovenskih mitih, 1981)

KAKO SEM PONOVRNO ODKRIL BOGA IN KAKO SEM KLJUB TEMU OSTAL NEVERNIK ALI EDVARD KOCBEK

Na Kocbeka sem se pripravil s predhodnim čustvenim in duhovnim pretresom. In dobro je bilo, da sem se pripravil nanj tako temeljito, sicer bi se mi ob branju Tovarišije in pozneje Strahu in poguma utegnilo zgoditi kaj hudega: utegnila bi me od presenečenja, radosti in razsvetljenja, ki mi jih je pripravil, zadeti srčna ali možganska kap.

Ta predhodni pretres je bil Fellinijev film Cesta. V trenutku, ko sem imel vstopnico za ogled filma v roki, sem sicer že slutil nekaj vrzeli in pomanjkljivosti v marksizmu, ki mi na nekatera vprašanja ni znal odgovoriti in ki mi — še slabše — nekaterih bistvenih vprašanj ni niti zastavljal. Tudi je bila za mano že skušnja z Albertom Camusom in dobršen del pajdašije z Dominikom Smoletom in drugimi literarnimi kolegi; tudi sem se že prekleto dobro zavedal, da človek ne živi samo od kruha, saj sem se navsezadnje že odločil za pisateljski poklic in me je duhovna lakota gnala od knjige do knjige. Toda

vse to je bila še vedno skušnja, ki me ni prav nič orazumila, občasna pamet zaradi pameti same, medtem ko je življenje po svojih lastnih zakonih ubiralo z mano povsem svojo pot. Skratka: v trenutku, ko sem sedel v kino Union, da si ogledam film Cesta, je bila moja življenjska naravnost v bistvu še vedno marksistična, moj estetski nazor pa je bil povzet v italijanskem filmskem neorealizmu. Ljudje so bili v bistvu dobri, svet pa je bil slab. In ker je bil ta svet tako nezaslišano izprijen, je lomil in kvaril celo najboljše ljudi najprej in predvsem materialno, saj so v materialni stiski postajali tatovi, morilci . . . Ta solzavost in razneženost me je obvladovala še toliko bolj, ker je iz teh čustev rastla silna moč, razpoloženje za marksizem namreč, ki je bil ključ za ureditev sveta in odrešitev človeka in njegove nedolžnosti. V nemoči sem bil močan, v krhkosti in ogroženosti trden . . . Toliko močnejši in trdnejši, kolikor sem ta isti marksistični ključ uporabljal tudi za družbo, v kateri sem živel, uporabljal drugače od oblastnikov in sem bil revolucionar.

Bil sem skratka nepopoljšljiv sentimentalnež.

Komaj dva dni pred tem, ko sva govorila o mojih novelah, ki so naletele na razmeroma dober odmev, mi je Veljko Rus dejal:

»Sentimentalen si. Rešuje te pravzaprav tvoj objektivistični, navidez neprizadeti stil.«

In to je držalo; in bilo je prav žalostno, če ne kar grozljivo, ker se je ta čustvena zmeda v meni kljub vsemu kar ponavljala in se trdoživo ohranjala. Morda je res Veljko Rus terjal od mene le doslednejši aktivizem, premočrtnejšo pot in bolj premišljeno delovanje, toda v bistvu je imel prav: če sem že izdajal njega, filozofa in sociologa, ne bi smel več izdajati sebe, ki sem se oklical za pisatelja. V resnici sem bil še vedno družbeni aktivist, v katerem se je visoko mišljenje o sebi prepletalo z dvomom in nemočjo, družbena aktivnost s poudarjenim zasebnim interesom in neprizadetost s sentimentalnostjo. Zmes neuravnovešenega in nezadoščenega človeka, za katerega niti sam nisem vedel, kdaj bo pisateljska žilica v njem potisnila ob stran vse druge, predvsem pa politično. In kdaj bo politična zamorila v njem pisateljsko žilico. Potencialno sem bil neusmiljen oblastnež in sentimentalno razbolen sanjač, vse obenem.

Tudi od filma Cesta sem pričakoval le potrditev samega sebe, takega, kakršen sem bil in kakršnega me je potrdilo že nešteto drugih neorealističnih filmov. In začetek me ni razočaral. Zgodba se je odvijala v najglobljem družbenem dnu, med podeželskimi cirkusanti. Silak Zampano, ki je po vaških sejmi razkazoval svojo telesno moč s trganjem verige, je od siromašne družine odkupil Gelsomino, nekoliko prismuknjeno dekle, ki je poslej njegove nastope spremljala z igranjem na troben-

to. Gelsomina je bila že od vsega začetka očarana nad Zampanojem, če se ni celo zaljubila vanj, toda Zampano ji te naklonjenosti ni vračal, nasprotno: pretepal jo je in ravnal z njo kot z živaljo. In tako je bilo vse dotlej, dokler nista prirajžala v nekoliko večje mestece, v katerem je gostoval malce večji cirkus in klovn Mato. Srečanje s tem klovnom pa je zgodbo usodno zapletlo: Zampano je pobesnel, ker ga je imel Mato za suroveža in bedaka, Gelsomina pa je ob njem našla nekaj tistega človeškega razumevanja, ki ga je že ves čas pogrešala ob Zampanoju. Razplet tega srečanja je bil presenetljiv, vendar skoraj zakonit: Zampano je ob prvem srečanju ubil Mata, Gelsomina pa je spričo Matove smrti zgubila še tisto malo volje do življenja in razsodnosti, ki ju je imela doslej. Zampanoju je tako sčasoma postala bolj v breme kot v korist, s svojim neuravnovešenim klicanjem mrtvega Mata pa tudi nevarnost, da bo prikticala nadenj policijo. In ob prvi priložnosti jo je Zampano brezvestno zapustil.

Pričakoval sem običajni konec. Da bo Zampano pač pokleknil v cirkuško areno in se pripravil za nastop, vendar kljub svoji živalski moči ne bo več zmoغل strgati verige na svojih prsih: telesno bo omagal, pobral od občinstva namesto denarja le nekaj sramotilnih žvižgov in propadel, ostal brez sredstev in moči za življenje. Toda ne, Zampano je na moje presenečenje strgal veri-

go, pobral od občinstva denar in se zadovoljno napotil v gostilno na večerjo. Tudi policije ni bilo nadenj. V gostilni se je napil, zarobantil, še enkrat preizkusil svojo izzivalno telesno moč, ki pa kljub vsemu ni bila več tolikšna, da ga gostilničar in gostje ne bi ugnali in vrgli na cesto. Tedaj je, nekoliko ponižan in načet, odkolovratil po predmestnih ulicah, ko se mu je na vsem lepem zazdelo, da je zaslišal Gelsominino trobento. Ves napet se je napotil za tem glasom in nekaj časa kot zgubljen taval med predmestnimi vrtovi, nazadnje pa se je znašel na morski obali, kjer se je zgrudil v pesek in zahlipal kot nebogljjen otrok. Brez Gelsominine ljubezni mu kratko malo ni bilo več mogoče živeti.

Ko sem se dvignil iz vrste v unionski dvorani, sem se v rumeni in mežikajoči svetlobi, ki je rastla počasi kot svit novega dne, srečal z očmi Ivana Potrča, ki je sedel nekje v bližini. Njegove oči so bile prazne. Tako praznega pogleda še nisem videl nikoli v svojem življenju, vendar je bil prav gotovo tako prazen tudi moj: bila sva tako presunjena, ranjena in neurejena, da nisva mogla izražati ničesar. Tudi zinila nisva nobene.

Pred filmom sem nameraval ostati v mestu, zdaj pa sem nemudoma zavil po Šempetrski proti domu, saj tako prepaden in zmeden nisem bil za nikamor, še najmanj pa za med ljudi. Mislim celo, da sem zavil v ozko in neobljudeno Šempetrsko zato, da bi lažje prikril solze.

Šele doma, ko sem odprl okno in se naslonil na okensko polico, da mi je nočni hlad popivnal znoj in ohladil razgreto čelo, sem se nekoliko zbral. Torej tako, sem si rekel tedaj, ni čisto vse v tem banalnem zemeljskem bivanju. Je tudi nekakšna morala, je nekakšen duh, je bog ali nekaj takega, ki prav tako odloča o našem življenju, celo o življenju tako brezvestnega in surovega dedca, kakršen je Zampano. In ne samo to: ta duh je celo enako zahteven in neusmiljen kot zemeljsko bivanje. Kakor hitro ga ne upoštevamo dovolj, nas pokonča. Pravzaprav nas pokonča eno ali drugo. Če upoštevamo samo telesne zakonitosti, naj so videti še tako pomembne in edino resnične, propademo moralno; in če upoštevamo samo duhovne in moralne zakonitosti, propademo telesno. In če se nočemo pogubiti, mora biti naše življenje ena sama napetost, eno samo vzdrževanje ravnovesja med tema dvema silama, ki se najbrž sploh ne dasta uravnovesiti.

Nisem si še dobro opomogel od tega pretresa, ko sem odpotoval na krajše počitnice k bratu in njegovi družini v Dobrno in ponesel s seboj Kocbekovo Tovarišijo. Knjigo sem nekaj dni prelagal sem in tja, potem pa sem se je končno le lotil. Zgodilo se je to nekoč pozno ponoči, ko sva se z bratom vrnila iz zdraviliške kavarne, Viktor pa si je postlal na kavču poleg mene v dnevni sobi in zaspal.

Že po prvih straneh sem se vprašal, ali je to sploh mogoče? Ali je res mogoče, da tudi Slovenec razmišlja in čustvuje kot Fellini, in to celo v takih okoliščinah, v partizanih? Tudi pri Kocbeku se je vse dogajalo v prisotnosti duha. In to res ni bila zamotana slovenska psiha, temveč svoboden duh, razsežen, čist in dobrotljiv, ki je dal vsem pojavom in dogodkom dodaten, globlji, zgodovinski, če ne kar kozmičen pomen. In ta duh je bil navzoč povsod in zmerom, na vsaki strani, vsak trenutek tega partizanskega življenja . . . Tu je bil, ko se je Kocbek poslavlja od Ljubljane in odhajal v partizane, ko bi moral misliti samo na ženo, hčerko, nase in na nevarnost, v katero se je podajal; tu je bil, ko si je dopisoval s svojimi sovražniki, ko bi moral misliti samo na to, kako jih bo v tem surovem boju prelisičil; tu je bil, ko je gladoval v kočevski vrtači, ko bi moral biti obseden z gozdnimi koreninicami in žretjem. Tu je bil zmerom in povsod, tudi ko je Kocbek zmagoval in bi moral slaviti, ko je zgubljal in bi se moral žalostiti; tudi ko je molil in bi se moral zgubiti v kontemplaciji, a je snoval najdrznejšo akcijo. In prav zaradi tega duha se je tudi dogajalo z njim tako, kot se je dogajalo: nikoli ni bil tako zanesen, da bi se mu spodmaknila tla pod nogami, in nikoli tako pri tleh in na tleh, da bi ne videl skozi vejevje in čez trenutne težave.

Vse je bilo malce privzdignjeno, ekstatično, vendar prav zaradi tega še resničnejše. In malce je privzdigovalo tudi mene, ki sem bral. Vse te partizanske peripetije so se mi zdele kot plemenit, isker konj, ki vihra skozi gozdove, Kocbek pa kot jezdec na njem, ves čas v nekakšni ekstazi, vendar trdno v sedlu in z vajetmi v rokah, ki so sicer trzale zdaj na to zdaj na drugo stran, a se mu nikdar niso izmuznile. In ko sem bral, sem tudi jaz jezdil z njim, ves čas v nekakšni ekstazi in ves čas v strahu, da me bo zdaj zdaj vrglo — ne iz sedla, temveč iz postelje. In nazadnje me je res vrglo in sem se pognal k bratu:

»Tega človeka moraš spoznati,« sem ga pocukal za ramo. »To je norec. To sploh ni normalen človek.«

»Norec si ti,« se me je skušal otresti brat. »Primojduš, da si norec, ko me budiš sredi noči.«

»Prebudi se,« sem ga potresel še močneje. »Poslušaj vendar, kaj piše ta človek, leta dvainštirideset, v partizanih, sredi italijanske ofenzive . . .« In skoraj v isti sapi sem že bral: »Na človeškem dnu leži danes še neizražena želja, da bi povezal svetega in revolucionarnega človeka. Prej ali slej se bo ta potreba burno pojavila in se hotela uresničiti. Ne vemo, kako se bo uresničila. Svetnik se hoče uresničiti v razmerju do vesolja, revolucionar pa v razmerju do družbe. Oba doživljata neuspehe, svetost preobraža posameznike, človeštva in sveta niko-

li. Revolucionar preobraža družbo in zunanje lice človeštva, v človekovo intimnost ne more prodreti. Oba pa čutita potrebo, da se dopolnita, svetost z zemeljsko bližino, revolucionarnost z mistiko. Gre za novo in višje ravnotežje med objektivnostjo in subjektivnostjo.«

»Odlično,« je zamrmral brat in se obrnil proti zidu. Malce prikrajšano sem se vrnil v posteljo. Mudilo se mi je sicer nazaj h Kocbeku, a bil sem tudi prikrajšan, saj vendar nisem mogel nositi tolikšnega bogastva v prsih, ne da bi ga kar takoj ne podelil z drugimi; prav bolelo me je v duši. Navsezadnje ima človek res samo tisto, kar daje. Toda kaj sem hotel: jaz sem bil tu na počitnicah, brat pa je bil utrujen od dnevnega dela. Kljub temu nisem bral dolgo, ko me je že spet privzdignilo in vrglo iz postelje.

»Poslušaj! Tole moraš slišati. Moraš, slišiš!« In ko sem ga budil in stresal, da je revežu težka glava kar opletala po blazini, sem že bral: »V takih zgodovinskih okoliščinah, v kakršnih živimo danes, se tragično maščuje vsak kompleks tiste čistosti in brezmadežnosti, ki ga je nenaravno dopustila dosedanja doba. Ta kompleks nastaja iz primitivnega nagona, da bi človek ostal s čim manjšimi napori čim bolj neoskrunjen. Ta nagon je izrazito konservativen in egocentričen, ker hoče človeka prepričati, da se moralna pokojnost dosega najlažje z rezervo do časovnega hrupa, z izolacijo sredi zgodovine in z

izmikanjem slehernemu angažmanu. Zato ni nič čudnega, če tako brezmadežno stališče skrajno draži tiste, ki stojijo zavihanih rokavov sredi življenja in se spopadajo z njegovimi ovirami in nasprotji ter brez strahu tvegajo udarce, neuspehe in zmedo.«

Usta so se mi osušila. Izmučil sem se od razburjenja in težkega dihanja, ko sem čakal na bratov odmev, potem pa sem se tiho umaknil nazaj v posteljo, nazaj h knjigi.

Potrebno pa mi je bilo najmanj teden dni, da se je razburjenje v meni kolikor toliko pomirilo. Že med branjem se mi je pritaknila še politična vsebina Tovarišije, ki me je pri priči potegnila v svoj mlin, v nekakšen revanšizem: komaj sem čakal, da najdem kaj otipljivega zoper obstoječi politični režim in — zdaj sem imel to v rokah. Tudi Kocbek je bil partizan in revolucionar, vendar zanj revolucija nikdar ni bila samo snovne narave, temveč vedno tudi duhovne. Revolucija, ki ne prinaša človekove preobrazbe, zanj sploh ni bila revolucija. Končni cilj mu nista bili oblast in materialna blaginja, temveč najvišja stopnja možnosti za osebni razvoj slehernega človeka. Tudi Kocbek je imel svojo politično vizijo, in to je bila vizija socialne pravičnosti in idejnega pluralizma. Zdaj sem imel torej lepo priložnost, da ugotovim, v kolikšni meri se je ta začetna vizija v rokah obstoječega političnega režima izpridila. In to ne v last-

nem imenu, temveč v imenu avtentičnega partizanstva samega; brž ko sem se namreč oprijel Kocbeka, nisem bil več nergač, ki se zaletava v režim odnekod od zunaj, ampak tudi sam partizan, človek od znotraj, katerega boj je bil izdan in zdaj upravičeno terja svoj delež in svojo pravico. To me je tako prevzelo, da sem za nekaj časa prezrl vse druge Kocbekove kvalitete. Končno pa se mi je njegovo pisanje spet prečistilo . . . In tedaj sem bil spet navdušen nad njegovim napornim vzdrževanjem ravnovesja, nad njegovim čudežnim povezovanjem nasprotujočih si moči, politike in poezije, telesa in duha, marksizma in krščanstva, tradicije in prihodnosti, zvestobe in izdajstva, tujstva in domačijstva, revolucije in tradicije . . . Tedaj mi je Kocbek postal romar, ki je nenehoma na cesti življenja, kjer usklajuje življenjske moči, ki jih na videz skoraj ni mogoče uskladiti.

Tedaj sem šele zaznal spremembo, ki jo je povzročil v meni samem. Nič novega sicer, a vendar popolno odkritje. V moje življenje se je po dolgi odsotnosti povrnil Bog. Tisti prestižni opazovalec nad zelenojamskimi strehami, ki mi kot otroku nikdar ni dal miru in sem bil pred njim vedno grešen, vedno, četudi sem se skril v temo tega ali onega zajčnika. Tisti, ki mi je kljub svoji zahtevnosti, ki me je tiščala k tlom, dajal še eno razsežnost, navpično, ob kateri sem nekoliko lažje dihal in po zaslugi katere moje življenje le ni bilo eno samo pre-

kletstvo in anatema, temveč tudi vesela, nepredvidljiva prigoda. In tudi zdaj sem zadihal z nekoliko polnejšimi pljuči. Nisem se več vezal v drobovje, ampak sem se vzpel kvišku, nisem se več zgubljal v lepljivem kemičnem spajanju, ampak sem se dvignil v jasno zavest in začel krmariti po vesolju. In to pri vsem tem, ko je moje telo postalo občutno težje, ko so drobni dnevni dogodki začeli vdirati vame veliko siloviteje in sem končno vzljubil drobne, nepomembne reči, kmečko peč, jabolka na omari . . .

Zavrtelo se mi je v glavi. Preveč hitro in preveč nena doma sem spremenil svoj položaj. Strmoglavil sem z balzakovskih višin in trdo pristal na zemlji, se začudeno oziral naokrog in opazoval življenje iz povsem novega zornega kota: nisem več gledal navzdol, temveč navzgor. Še malo prej sem bil v nebesih in sem z višine gledal dol, zdaj sem bil na zemlji in sem iz človeške perspektive gledal gor. Še malo prej sem gospodaril po nebu in se nisem dobro znašel na zemlji, zdaj sem bil na tleh in se nisem dobro znašel na nebu. Odrešil sem se najsramotnejše revščine, ki me je doslej težila in priklepala k tlom, saj kruh ni bila več moja edina hrana, politična nesvoboda ne več edino zlo . . . Nisem pa se temu odrekel. Toda moja zavezanost je bila zdaj tudi na drugem mestu in bistveno drugačna: usklajevati sem moral vse zemeljsko s svojim poželenjem po nedoseg-

ljivem, ki je bilo enako resnično. Žrtvovati sem moral vse svoje moči skupnim ciljem, vendar sem moral ostati zvest tudi samemu sebi, ki sem bil namenjen nadnaravnim smotrom.

Razdejanje. Kocbekov vpliv name je bil tolikšen, da sem se mu moral slednjič upreti, in to pošteno upreti. In upiral sem se mu podzavestno kot geniju ali demonu, ki me hoče uničiti, zbrisati spomin na mene samega. Vnovič sem pograbil Tovarišijo in jo začel prebirati z distanco. Seveda, sem si rekel, saj ni nikjer rečeno, da Kocbek tudi v resnici doživlja svet tako celovito. Ti dnevniški zapiski niso nikakršno sprotno zapisovanje, z razdalje petih, šestih ur pa je že mogoče zapisati dogodek povsem drugače, kot ga človek v resnici doživi, polnejše. Poznaš že končni razplet in posledice, uvrstiš ga lahko v širši kontekst, s tem pa mu že daš globljo vsebino in pomen. In to velja tudi za dnevniško zapisovanje tega gospoda, katerega časovna distanca je neugotovljiva. Toda ko sem brskal za napakami in se trgal iz očaranosti, sem kar nevede postal še bolj navdušen. Tudi najdrobnejši in najbolj nepomembni dogodki so bili vedno opisani z odmaknjenim, kozmološkim pogledom. Trenutek je bil zanj zmerom tudi večnost, najdrobnejši dogodek vedno zgodovina, partizanska četa človeštvo, vse, kar je popisoval, pa dogajajoči se Bog, katerega skrivnostno bivanje se je razkrivalo le njegovim očem.

In tudi stil, tudi njegov stil je bil nenadejan in očarljiv, predvsem pa vsebinsko dosleden. Posebnost tega stila sta bila dva pomensko različna stavka, ki sta bila ločena samo z vejico. Ta vejica, ki je stala v stavku namesto pike, je pospešila ritem branja in tako dva pomensko različna stavka presenetljivo povezala v en sam pomen. In da bi bil čar še toliko večji, je bil prvi stavek običajno opisni, drugi pa njegova filozofska refleksija, tako da sta bili stvarnost in filozofija vedno združeni, združena telo in duh, realnost in sanje, zemlja in nebo.

Ko sem prebral še Strah in pogum, sem ostal brez vsakršnega zadržka. Upirati se Kocbeku res ni imelo smisla.

In tudi nobene potrebe ni bilo. Ko me je minilo prvo navdušenje in sem se iztrgal popolni istovetnosti z njim, me je na vsem zbolelo nekaj povsem drugega: moja nespremenljiva različnost in drugačnost od njega. Kocbek je bil navsezadnje vernik, jaz pa kljub vsemu nisem veroval. In ker nisem veroval, so vse te dialektične kategorije, ki jih je Kocbek pripeljal v moje življenje, politika in poezija, zemlja in nebo, domačijstvo in tujstvo, ostale v meni razdvojene. Nikdar jih nisem mogel povezati v celoto, kaj šele v dejavno celoto. In tako sem se, hočeš nočeš, oprijel te dihotomije kar takšne, kakršna je v meni zaživela in okamenela; bila je zanimiva, dinamična in dramatična osnova za mojo esejistiko. Res da sveta

ni povezovala in omogočala žlahtnejšo dejavnost, je pa svet temeljito razkrivala v njegovih nerazrešljivih protislovjih.

Tako me je Kocbek že ob najinem prvem osebnem srečanju trdo prijel.

Že dolgo pred tem sem si želel zblížati se z njim, okusiti čar njegove osebnosti še neposredno. Večkrat sem ga spremljal z očmi na njegovih sprehodih po Tivoliju, samotnega, nekoliko ekscentričnega sprehajalca z roka-ma na zadnjici, ki se je nenadoma zapičil v kostanjev sadež, ga brnil in sproščeno pohitel za njim, četudi se je zakotalil s poti v nepokošeno travo. In nekoč, ko smo v številnejši družini sedeli za vrtno mizo pri Figovcu, je Kocbeka z enega njegovih tivolskih sprehodov prineslo prav tu mimo in nam je prisedel. In na vsem lepem se je obrnil naravnost vame, da sem kar odrevenel:

»Ne, ne, Rožanc,« je rekel, očitno na tekočem z mojim pisanjem, »ni samo dialektična gugalnica dobrega in zlega, telesa in duha, teorije in prakse . . . Človek vedno deluje kot celovito bitje in tak človek, celovit in delujoč, je nekam naravnan. In samo ugibanje o naravnosti tega celovitega in delujočega človeka nam lahko razkrije, kam smo pravzaprav namenjeni.«

Opazil je, da me je zelo prizadel, in me je prijateljsko povabil: »Oglasite se kdaj pri meni, kadar vas zanese pot tam okrog.«

Tega povabila sem se oprijel z obema rokama, čeprav nisem bil povsem gotov, ali je mislil resno ali me je hotel pred tovariši le malce povzdigniti. Vsakič se mi je pred njegovimi stanovanjskimi vrati zazdelo, da sem vsiljivec in sem hotel pobegniti nazaj na cesto. Najrajši potem, ko sem že pozvonil, in je zvonec v mirnem stanovanju za vrati dvignil tak ali drugačen ropot.

Že pri prvem obisku me je hotel Kocbek odrešiti, razvezati:

»Saj vam ni treba težiti k preveliki jasnosti, Rožanc,« je rekel. »Za pisatelja to skoraj ni nujno. Že vaša stiska je dragocena. Tej se ne smete izmakniti, če hočete ostati avtentičen in človeško zanimiv.«

In uspelo mu je, da me je vsaj malo sprostil.

V zadimljeni delovni sobi za zaprtim oknom, v kateri ni bilo zatohlo samo od cigaretne dima, temveč tudi od starega, zaprašenga papirja, sem sicer kar nehote pogledoval po njegovih orumenelih prstih in pepelnato rumenih laseh, ki so se mu povešali na uhlje, vendar je bil zrak lahek in pitek. Najbrž ne bi preživela ob njem nobena roža, zato pa se je človek počutil toliko bolje. Večina kulturnikov, ki sem jih srečeval doslej, so bili z mano vred zakopani v medčloveške odnose in vse tisto, kar se poraja iz njih, v majhnost, zamerljivost, opredeljenost po drugih, nesvobodo . . . Vsi drugi so bili politiki, znanstveniki, sociologi, literarni kritiki — Edvard

Kocbek pa je bil pesnik, ki je povzdigoval in osvobajal. Medčloveške odnose je sicer poznal in so tudi njega opredeljevali, tako da je lahko zelo tenko prisluhnil tudi meni, vendar je bil istočasno z delom svojega bitja vedno nad njimi in je znal tudi mene zvabiti za seboj.

Kadar sva se napotila na Rožnik, sem bil do kraja odrešen osebne zamerljivosti in malenkosti, svoboden, svet okrog mene je bil širok in osvobajajoče hranljiv.

Jaz — spominjam se — sem bil na teh sprehodih prvič v življenju obseden s smrtjo. Spustil sem jo k sebi kot neodtujljivo dejstvo, vendar sem obenem že hotel s prav vitalistično strastjo odkriti znake življenja v njej sami, take ali drugačne, zakaj če jih niti tam ne bi bilo, potem bi bila smrt res dokončna. Izsiliti sem hotel nekakšno življenjsko rešitev. Vrtal in vrtal sem po smrti brez konca in kraja, najmanj tako, kot da ima Kocbek večno življenje v žepu svojega suknjiča. Kocbek pa je stopal ob meni molče, utrgal kako vejico grma ob poti, ko pa je končno spregovoril, je spregovoril vizionarno — zgodilo se bo še to in to, pripeljalo bo do tega in tega, in v tej viziji je bila smrt vsaj pozabljena, če ne že premagana. Tako me je z nekakšno improvizirano vero odreševal moje obsedenosti, a končno rešitev prepuščal meni samemu.

Žal je bil skoraj preveč redkobeseden. In kadar je spregovoril, so me bila sama ušesa. Tedaj sem se stežka

prebijal skozi personalistično filozofijo, Emmanuela Mouniera, Gabriela Marcela in Mauricea Blondela, ki so jih tiskali v povzetkih v cirilmetodijski reviji Nova pot, se lovil za posameznimi besedami in se zapletal vanje, iz Kocbeka pa so prihajale jasne, postavljene v globoko medsebojno zvezo, kot sestavni del njegove življenjske skušnje.

»Ne,« se je vračal k mojemu problemu, »teh posamičnih položajev ne smete imeti za polarizacije, ki bi si bistveno nasprotovale. In tudi ne za položaje, ki jih more človeška skušnja dokončno rešiti.«

»No ja,« sem zajeceljal, »saj pri pisanju to niti ni težko.«

»Toda človek ni vedno pisatelj. Zato ne smete svoje pozornosti osredotočiti okoli ene polute resničnosti, pa tudi ne na medsebojni odnos obeh polut. To bi bilo enostavno in za dejavnega duha prelenobno.«

Nekoč sem prišel k njemu, ko so uprizarjali zoper njega novo politično gonjo, in odprla mi je njegova žena Zdravka. Razveselila se me je, kot se je vedno razveselila vsakega mladega obiskovalca, in me v mračni pred-sobi stisnila za nadlaket:

»Hudo je. V naši hiši je čedalje huje,« je šepnila. »Najbrž ne bi zdržala, če bi ne vedela, da je svetnik.«

Imela je solzne oči, vendar sem se ji kljub temu neka-ko nagonsko uprl. Nisem se ji mogel pridružiti v tej ne-

koliko mračni podobi sveta, vsaj ne v Kocbekovem imenu, ker se mi je zdel vedno svetel in zadovoljen, še bolj pa sem se uprl besedi svetnik. Da, svetnik, prav gotovo, če je ta beseda izpeljana iz besede svet, zakaj tako zemeljskega človeka, kot je bil Edvard Kocbek, nisem srečal ne prej ne kdaj pozneje. Vendar je bil v tem mojem uporju zoper svetništvo tudi nezaveden strah, strah za Kocbeka: če ne bo dovolj zemeljski, sem si mislil, ne bo svetnik. Vsi resnični svetniki, z Jezusom Kristusom na čelu, so bili hudičevo zemeljski ljudje.

Prav tako sem se upiral trditvi, da je Kocbek politik, in to politik, ki naj bi imel za bregom temne, povsem posvetne namene, skratka politikant. Bil je politik, seveda je bil tudi politik, vendar v natančno tistem obsegu in pomenu, kakršnega je on sam pripisal Emmanuelu Mounieru kot politiku. Kocbek ni bil politik v običajnem pomenu besede, naj je imelo njegovo delo še tak politični značaj. Nikdar ni želel zbrati okrog sebe političnega tabora, čeprav smo njegovi mlajši prijatelji to od njega včasih želeli in pričakovali. Njegova osebna dejavnost pa je bila učinkovitejša od uspeha marsikaterega političnega rutinerja, kajti čar njegovega razsojevanja je bil v perspektivnem ocenjevanju, ki je spajalo filozofijo z občutkom za aktualno in mogoče. Toda tudi v politiki ni nikdar prenehal biti pesnik, saj je bilo njegovo mišljenje vedno povezano z bližino transcendence, ki je ni nikdar

zapustil. In tako so se ga politiki bali. Po eni strani zato, ker so ga imeli za utopista in razumnika, ki se preveč boji vsakdanje resničnosti in ki torej ne more sprejeti aktualizma, prakticizma in organizacije, po drugi strani pa zato, ker je bil sposoben ustvarjati za politiko nove, nepredvidljive možnosti. To pa nikoli ni šlo skupaj s političnim pragmatizmom, zato ga je bilo najboljše od časa do časa očrniti.

»Politična dejavnost je nujna,« je rekel sam, »toda podrejena.«

In res: kadar koli sem prišel k njemu in me je povabil k svoji mizici pri kavču, ki je bila z vseh strani založena s tujimi in domačimi časopisi in revijami, na mizici pa je stal kamnit pepelnik, iz katerega so se ogorki in pepel vsipali v njegovo naročje, je najprej malo popolitiziral. Tedaj so se mu oči svetile, lasje plapolali in je, ves v nekakšni ekstatični vznemirjenosti, ki je spominjala na verskega reformatorja, rdel v lica in se hahljal, dovzeten tudi za kakšen dovtip, vendar je bila to vedno le začetna zadrega. Tak je bil za začetek, tako rekoč za ogrevanje, da se je človek ob njem udobno namestil in da so možgani vseh prisotnih zaživel na približno enaki valovni dolžini, potem pa je preudarno potihnil in zbrano pristopil k bistvenemu, k zadevam duha. Tedaj je začel besede postavljati zbraneje in tiše.

To sem navsezadnje skusil na lastni koži. Ni me namreč kaj preveč spoštoval, in to iz preprostega razloga, ker sem bil zanj le ideolog in politik, njegov somišljenik, nisem pa bil umetnik.

Nekoč, ko sva prišla k njemu z Dominikom Smoletom, se je vznemiril bolj kot običajno. Potem je Dominika vprašal kar naravnost:

»Kaj delate, Dominik?«

In ker mu Dominik ni odgovoril dovolj vzpodbudno, je rekel:

»V vas polagam vse svoje upanje. Bolj kot kaj drugega, so nam potrebna pomembna umetniška dela, in vi ste tisti, ki jih boste napisali,« Tedaj se je zavedel moje prisotnosti in dodal: »Nikjer ni sicer rečeno, da tega, kar potrebujemo in pričakujemo, ne bo ustvaril Rožanc, ker tega ni mogoče napovedovati, toda jaz to le pričakujem od vas, Dominik.«

Polotila se me je silna žalost. Po naravi sicer nisem bil nevoščljiv, čeprav sem bil včasih prav do Dominika naravnan zelo prestižno, toda tokrat je bilo čustvo pač silovitejše od mene. Ko je Kocbek izrekel te besede, mi je bilo pri duši tako, kot da me je nekdo odtrgal od svetega duha, v katerem je usojeno prebivati samo izbranim, in zadelo me je skoraj tako kot smrt. In v tem trenutku, dokler sem bil še živ, sem se tolažil s tem, da lahko preostanek svojega klavnega življenja vsaj tele-

sno preživim v neposredni bližini tega duha, v bližini Kocbeka in Smoleta.

Politična dejavnost je bila za Kocbeka res nujna, vendar podrejena, kot je dejal in zapisal o njej sam. To se mi je na veliko zgovornejši in prepričljivejši način potrdilo tudi ob reviji Most. Prihajali smo k njemu v polni zasedbi, Vladimir Vremec, Aleš Lokar in jaz, uredniki revije in njeni sodelavci obenem, in mu prinašali še tako rekoč sveže številke Mostu, za katere smo si domišljali, da so najdoslednejše nadaljevanje njegovih predvojnih Delanj. In ves čas, ko smo razpredali o tem in onem, o bivšem tržaškem škofu Fogarju in tedanjem škofu Santinu, smo prežali nanj in čakali, kdaj nam bo ponudil kak prispevek. Reviji je manjkala samo še ta pika. Kocbekovo sodelovanje, in že bi bila z velikimi črkami zapisana v zgodovini slovenskega slovstva. Tega si sicer nihče ni upal izreči naglas, a čakali in želeli smo si vsi, tako da smo se včasih prestopali in mencali okrog njega do polnoči in še čez. Pozneje, na cesti, pa smo se prikrajšano spraševali, kako da tega ne začuti on sam in se ne poveže s svojimi najbolj naravnimi nadaljevalci. In da bi bilo naše razočaranje in trpljenje še hujše, je Kocbek nazadnje dal nekaj svojih prispevkov drugi reviji, Prostoru in času.

Tedaj sem ga razglasil za izdajalca. In nisem šel več k njemu, trdno odločen, da sploh nikdar več ne prestopim

njegovega praga. Nista me mogla omajati ne Vremec ne Lokar. In pri tej svoji odločitvi sem vztrajal pol leta in več, vse dotlej, dokler med novoletnimi voščilnicami nisem prejel tudi njegove:

»Želim ti božične zbranosti in poguma za nevarno novo leto. Tvoj Kocbek.«

Tedaj me je postalo sram. Ne samo zaradi tega, ker je on, Edvard Kocbek, v teh prazničnih dneh pisal o meni, jaz pa se njega nisem niti spomnil. Moja osebna zamera je bila s tem končno razgaljena do te mere, da sem se ovedel njenega pravega vzroka — moje lastne pollaščevalnosti. In slednjič sem se iskreno vprašal, ali mu nisem naredil iste krivice, kakršno so mu naredili njegovi nekdanji sobojevniki, ki so ga prav tako razglasili za izdajalca, ker niso doumeli njegove izvirnosti in veličine. In ali ni pravzaprav normalno, da človek, ki vse svoje zemeljske angažmaje opravlja pred obličjem Boga, v pogovoru z Bogom — ali ni normalno, da je ta človek nenadoma poklican nekam drugam in da napravi kaj nepredvidljivega. In ali ni prav v tem njegova izvirna osebnost in njegova svoboda. Tista človeška izvirnost in tista svoboda, ki naj bi se je sleherni izmed nas veselil, ne pa jo poskušal prigrabiti za svojo korist in namen, da preneha biti izvirnost in svoboda in postane celo naša sužnost. Treba ga je pač razumeti in sprejemati kot očeta naših očetov, patriarhalca ali kakor jim pravimo, ki so še

vzdrževali zvezo z bogom in zato zanje nihče nikdar ni vedel, kaj bodo storili: ali bodo vdano orali svoje njive še naprej ali pa se bodo zapili do te mere, da bodo domačijo pognali na boben.

Na tihem me je seveda še vedno grizlo, da Kocbek ni povezal svoje usode z menoj in z Mostom, saj je bila to rana, ki se ni hotela zaceliti kar sama po sebi. A nazadnje sem si le priznal, da Kocbek pač ne pripada nikomur, in to predvsem zaradi tega, ker ni niti sam svoj. Sam svoj pa ni zaradi svoje odprtosti in izročenosti svetu, ki terja od njega vedno nove odločitve, vedno enako presenetljive in nenadejane. Ker ni nikdar tu, temveč vedno na poti. Ker ni nikdar določen, temveč vedno tudi skrivnosten, kakršna je navsezadnje tudi njegova poezija.

Nekaj mesecev pred Kocbekovo smrtjo mi je vdrl v stanovanje samozvani hišni prijatelj, ki mi je na ta način že leta dajal vedeti, da prav nič ne more biti skrito njegovemu budnemu očesu, ne njegovemu ne očem njegovih kolegov. In z olajšanjem, privoščljivostjo in zlobo, kakršna se lahko nabere samo v policijski duši spričo človeške veličine, katere ga je bilo najbrž strah in zaradi katere se je počutil majhnega in ogroženega leta in leta, je rekel:

»Kocbek je že popoln bebec.«

Zgrabilo me je, da bi mu prisolil klofuto. Iz strahu pred samim seboj sem vstal od delovne mize in stopil k oknu. Blagor Kocbeku, sem si rekel, ki mu je tam onstran, kjer koli že je, prizaneseno vsaj s tem, da nima več opravka s takimi ljudmi. Kljub temu sem čutil, da je to le prazna besedna igra, ki me ne more povsem pomiriti. Toda strpnost, s katero sem se obvladoval in slednjič potlačil naval besa, mi je dajala še veliko upanja, čeprav ni bila moja, temveč Kocbekova.

(Roman o knjigah, 1983)

KAKO SEM SE BORIL S SPOLNOSTJO IN Z BOGOM ALI SØREN KIERKEGAARD IN MIGUEL DE UNAMUNO

Vse življenje — v teh letih pa bolj kot kdaj prej — sta kraljevali nad menoj v glavnem dve obsedenosti: Bog in spolnost. Prvi kot silna, nepotešljiva radovednost, druga kot stalna, nepotešljiva strast. Prvi kot poželenje mojega duha po čistosti in večnosti, druga kot poželenje mojega telesa po svetu . . . In za nameček ves čas v tem pohujšljivem medsebojnem razmerju. In bolj kot sta ti raznorodni sili kraljevali nad menoj in me trgali na dvoje, bolj je postajalo nujno in neodložljivo, da ju nekako povežem. Nisem ju hotel samo razumeti, temveč tudi uskladiti. Saj nesporazum bi bil tragičen, če bi ti tako elementarni sili živeli v meni še naprej druga ob drugi ali celo druga zoper drugo, da, absurden, če se ne bosta nikdar povezali in zlili v eno; če se Bog na primer ne bo nikdar zasvetlikal v spolnosti in če spolnost nikdar ne bo zažarela v Bogu, če bo Bog še naprej zveličanje, spolnost pa prekletstvo . . . Nesporazum je bil namreč tako skoraj popoln. In moje najboljše moči so se

izlivale po stranpoteh. Ni mi torej šlo samo za to, da bi obe strasti orazumil in obvladal, temveč prav narobe, da bi ju iztrgal iz njune omejenosti in sprostil, jima vdihnil skladno in polno življenje, da bi se končno zlili v en sam duhovnotelesni orgazem.

Vendar mi to nikakor ni uspevalo.

Bog je bil zame prej ali slej povsem samostojna, nadnaravna kategorija, ki je največkrat nisem povezoval s svojim življenjem, a sem ji pripisoval možnost, da na vsem lepem od nekod zunaj poseže v svet in v moje življenje. To je bil bolj židovski kot krščanski Bog, ki je gledal name z mrzlim očesom. Tak me je pogledal iz katekizma v osnovni šoli in tak je ostal.

Nekoč sem, presenečen od nenadnega prebliska lucidnosti, zinil proti Andreju Inkretu:

»Saj navsezadnje je tudi Bog le človekova izmišljotina.«

»Menda,« mi je mirno odvrnil Andrej, »človeška projekcija, kot še nešteto drugih.«

Jaz sem medtem že zamižal od nelagodnosti: po eni strani mi je bilo pri duši tako, kot da sem pravkar zagrešil nepopravljivo bogoskrunstvo, po drugi strani sem se sramoval naivnosti, s katero sem ugotovil nekaj tako samoumevnega.

Vendar s tem ne tedaj ne pozneje ni bilo tako preprosto. Ta zaletavost navsezadnje le ni tičala v moji neum-

nosti, kot sem ugotovil trenutek pozneje, temveč v moji želji. Kot vsi drugi ljudje, sem si tudi jaz nenehoma želel nastopati kot Bog, v imenu nadnaravnega in nepreklicne avtoritete, zato so mi bili tudi junaki, kakršen je bil Hoederer v Sartrovih Umazanih rokah in Vincent v Kozakovem Kongresu, ki so delovali scela, samozavestno, kot da so poklicani in izvoljeni od nadnaravnega reda stvari — zato so mi bili ti junaki tako pri srcu. In prav na teh mojih božanskih apetitih je slonel dobršen del literature in njenih junakov. Kakor hitro bi si torej priznal, da nadnaravnega Boga ni in da tudi ni in ne more biti človekove istovetnosti z njim, bi si vzel dobršen del veselja do branja, pa tudi do življenja . . . Te stvari res niso bile preproste. Zato si tudi nisem nikdar upal trditi, da Boga ni. Nasprotno: kadar sem o njem najbolj dvomil in kadar je bil najmanj najvzoč, sem takoj vpregel vse svoje moči, da bi si ga izmislil in postavil nazaj na prestol. Ali pa obratno: nemudoma sem se vpregel, da bi dokazal ljudem, kako je življenje brez Boga ničevo in prazno, pri čemer mi je največ pomagal Jacques Maritain s svojim Integralnim humanizmom, ki ga je izvajal iz srednjeveškega božjega kraljestva na zemlji. Saj navsezadnje tudi res: dokler je Bog še Bog, pa čeprav le kot piškava ideja, je še nekaj, kar usmerja ljudi iz sebe v svet in jih združuje, sicer zavlada samovolja ali pa začnemo kar takoj razpadati in gniti vsak v sebi.

Tako je torej Bog ostajal tam, kjer je bil. Tako je Bog kdaj pa kdaj postal tudi zadeva mojega telesa, mojega vsakdanjega življenja, vendar vedno le kot njegovo zanihanje.

In podobno je bilo s spolnostjo. Ali je ta moja spolna sla, ki tako močno gospodari z menoj že vse življenje, sem se spraševal, res samo tisto, kar ji pripisujejo biologi, fiziologi in psihologi . . . ? Je res ta spolnost, ki se kdaj pa kdaj razživi v najplemenitejšo ljubezen in prevzame vse moje bitje, odtrgana od mojih siceršnjih duhovnih naporov in se v njej nikdar ne zasvetlika nič spiritualnega? Je res kavs samo kavs in nič drugega? Na to sem si kratko malo moral odgovoriti, saj sem navsezadnje leta in leta večer za večerom odhajal v lov na žensko in je bilo vse moje večerno početje le kamuflaža tega namena ali pa pretveza za ta namen: gledališka in kino predstava, koncert, literarni večer, kavarna ali gostilna . . . Tudi kolodvorska restavracija je bila pravzaprav le zadnja postaja neuspešnega lovca pred zaprtjem nočnega lovišča. In ta lov je bil nekaj zaresnega, skoraj duhovnega, saj me je vsako noč izsušil in zlakotil, ne da bi kdaj kaj zbrano popil ali pojedel. Res pa je tudi bilo, da ženska zame ne zvečer ne zjutraj ni bila človek; morda res ni bila samo plen, zato pa vedno le prilagodljiv predmet. Ko me je že privlačila s tako neodtegljivo silo, je morala biti po eni strani breztelesna, poduhovljena,

skratka angel, da me je odrešila te moje pohote, po drugi strani pa je morala ustrezati prav tej veliki strasti, biti skratka vlačuga, ki ji je bilo celo moje poželenje občutno premalo.

Prijatelji so se nad to mojo obsedenostjo, ki je bila najbrž res neokusna, seveda zgražali.

»Saj menda nisi tak spolni silak, da bi ti ne bilo nikoli zadosti,« mi je nekoč rekel Dominik Smole. »To je druga vrsta bolezni.«

In Dominik je imel prav. Saj res nisem bil možjak, ki bi ob pogledu na določeno samico ponorel od nerazsodnih sil in bi se moral pognati v njeno sled; ki bi ji moral slediti vse dotlej, dokler ne bi omagala, dokler je ne bi slednjič zgrabil za grivo in jo povaljal po tleh, izbruhal svoje nasilne semenčice. Prav gotovo ne, moje spolno poželenje nikdar ni bilo tako silovito, da bi terjalo takojšnje in brezpogojno olajšanje. V tem vsakodnevem telesnem nemiru, ki mi je morda res prišel že v navado, je bil predvsem občutek osamljenosti in tujstva. In ne samo tujstva — gnusa, telesne odvratnosti do sveta in ljudi, ki me je zaprla v tolikšno osamljenost, da sem se počutil prekletega. Morda so bile to sprevržene zahteve po individualizaciji? Ne vem; vem samo to, da bi vse težave kasarniškega in arestantskega življenja zlahka prenašal, če bi v kasarni in v zaporu ne živel kolektivnega življenja, v katerem ni bilo nič strogo osebne-

ga, nič zares in samo mojega, niti telesa, niti menažke in žlice . . . Nasprotno: bilo je veliko nepotrebnega prerivanja in nepotrebnih, nezaželenih telesnih stikov, tako da sem ves čas z gnusom odskakoval in se izmikal. Menažno skodelo sem skrival pred sojetniki v slamarico, jedel pa sem samo vroče, najrajši vrele jedi, ker so mi samo te dajale vtis razkuženosti; in kljub lakoti nikdar nisem zanesel v usta nič hladnega. Poleg tega telesne odvratnosti nisem čutil samo do drugih ljudi — upiral sem se tudi samemu sebi. Prav zato sem zdaj pretirano skrbel za osebno higieno in se oblačil pretirano snažno, kar je spominjalo na gizdalinstvo, čeprav je bil to le začarani krog tujstva: vse te poškrobljene srajce in skrbno zlikane hlače so me namreč le vezale in delale še bolj nesproščenega, kot bi bil sicer. In v tej nesrečni osamljenosti je bil samo spolni nagon tisti, ki me je poganjal nazaj v svet in ki mi je kdaj približal kakšno žensko do te bližine, da mi ni bila telesno odvratna. Šele ko sva se gola stisnila drug k drugemu, ko sva prepletla noge in v ustih premešala slino, mi je končno ta tuji svet postal prijaznejši in domač. Tedaj sem bil tudi najsrečnejši. Sprejel sem končno samega sebe in bližnjega. Nisem bil več tako grozno sam, pa tudi ne ljudomrzen.

Vendar v tej spolnosti ni bilo Boga; bilo je le nekaj malega sramu in moraliziranja.

Spominjam se dogodka z Majdo. To je bila mlada, prikupna in preprosta punca, po poklicu frizerka, ki je bila prav zaradi nekakšnih tragičnih zapletov z moškimi ta čas brez službe. Ne vem, kje sva se spoznala, vem samo to, da je bila navdušena nad mojim besednim zakladom in da je nekatere besede, ki jih je prvič slišala iz mojih ust, navdušeno ponavljala; in da je bila strašansko vesela, kadar jih je tudi sama uporabila ob pravem času in na pravem mestu. Seveda sva se kaj kmalu znašla tudi v moji sobi, na postelji in ob nočni omarici, na kateri sem imel naložene številne knjige pesmi, Gradnika, Pavčka, Voduška, Cankarja, Koviča, Menarta in Jeseni-na, tako da sem za uvod v ljubezen ali kar je že tisto bilo vedno prebral kaj ravno prav sanjavega in dovolj žalostnega. Za tak uvod sem najbrž poskrbel tudi ob Majdi, saj najini zvezi že od vsega začetka nisem pripisoval nič posebnega, ampak naj bi najin odnos trajal, dokler bo pač trajal. Ko sem ji z bratovo pomočjo priskrbel službo v nekem frizerskem salonu zunaj Ljubljane, sem bil prepričan, da sem zaradi te usluge do nje celo moralnejši kot do katerekoli druge — odpravil sem jo in pozabil.

Niti teden dni ni minilo, ko je bila pri meni že druga ženska, Lejla ali kakor ji je že bilo ime, v natančno istem položaju in aranžmaju: na postelji, z glavo na mojem ramenu, jaz pa sem ji v svetlobi nočne svetilke bral iz

ene izmed pesniških zbirk. In ta trenutek je kot zanalašč vstopila Majda, zadihana in razgreta, kakor pač ženska, ki je kljub časovni stiski in oddaljenosti že ob prvi priložnosti pritekla k svojemu ljubimcu.

Na srečo Lejla ni bila zabita babnica. Po prizadetosti na Majdinem obrazu je kar takoj ocenila, da gredo novodošlemu dekletu v moji sobi nekakše predprave: molče se je dvignila s postelje, pobrala svoje stvari in se prav tako molče izmuznila iz sobe. Majda je postala še trenutek ali dva, potem se je sprehodila po sobi in se mimogrede dotaknila knjig na nočni omarici, za katere je bila najbrž prepričana, da so le najina intimna last.

»Pesmi si ji bral. Upam, da ji nisi bral celo tiste, ki si jo bral meni?« In odrecitirala mi je konec Voduškove pesmi Ob ločitvi, ki se jo je medtem očitno naučila na pamet:

*»O ljuba, to telo vzemi,
saj čutiš še bitje krvi;
razbičaj s poljubi, z objemi
ga spet do vsevidne slasti;
morebiti pa je le za temi
trenutki, ki so tako nemi,
kje pot, ki je videti ni.«*

To je bila spet sramota, ki sem jo goltal in goltal, a sem jo nazadnje le moral požreti. In spet je spolnost

postala zadeva duha, vendar spet kot zanikanje Boga, kot najgloblje človeško ponižanje. Bilo je ne samo sramotno, ampak že kar grozljivo. Kaj mi res niti pesmi niso več nekaj svetega, sem se vprašal, ampak le golo sredstvo? In to sredstvo za strežbo spolnosti, za takole puhlo moško zavojevalstvo, pohlep, telesno produciranje in užitek?

Tedaj sem prvič segel po knjigi z namenom, da bi se orazumil in obvladal. Ne samo zaradi slabe vesti in prisutnosti, temveč tudi zato, ker sem kljub raznim Majdam in Lejlam že imel razmerje z J., temu razmerju pa se je kljub vsemu pritaknila nekakšna zvestoba in zaresnost. Zaslutil sem nekakšno konkretno osnovo, da se končno nasprotujoči si sili v meni, spolnost in Bog, ujameta in zlijeta v en sam telesnoduhovni organizem, samo očistiti sem se še moral, zbrati . . . Vse druge ženske so začele postopoma bledeti in obstajala je samo še J. Vsakič, ko sva prišla skupaj in se razšla, je ostalo med nama nekaj neuresničenega. Vse se je zgodilo, kar sem doslej pričakoval in terjal od srečanja z žensko, prepletla sva noge in v ustih premešala slino, da mi je končno ta tuji svet postal prijaznejši in domač, da sem končno sprejel samega sebe in bližnjega in bil neizmerno srečen — toda nekaj je ostalo neuresničenega, morda celo bistvenega. Zato sva se morala, morala spet dobiti. Bilo je domala tako, kot v mojem najzgodnejšem otroštvu z

malo Renato: nič nisem bil, če nisem bil tudi J,, ta njena odporna bledica in ta njen vase zazrti duševni mir, v katerem je bila skrivnost in obstojnost sfinge.

Segel sem po Sørenu Kierkegaardu.

Nanj me je napotilo dejstvo, da je ta fanatični vernik in moralist napisal med drugim tudi Dnevnik zapeljivca, ki sem ga že poznal, in da je med dokumenti o njegovem življenju tudi dopisovanje z Regino Olsen. Za moj primer ni bilo primernejšega človeka. Res da se je Kierkegaard zaljubil samo enkrat v življenju, enkrat in dokončno, v Regino, ki ji je ostal zvest do smrti, vendar ali nisem bil tudi jaz na tem? Res je tudi, da je Kierkegaard nekje vzrohnal nad katoliškim Bogom, češ da ni večje blasfemije kot bog, ki se valja po zakonskih posteljah in ki služi ljudem za vsakršno, tudi najbanalnejšo rabo, toda samo on — vsaj kolikor je bilo meni poznano — je spregovoril o tem, o spolnosti in Bogu. Lotil sem se torej branja njegovih del, čeprav to sploh ni bilo branje, temveč očiščevanje, strast in zadrtnost konvertita . . . Ni me motilo niti to, da me je Kierkegaard neusmiljeno premetaval sem in tja, zavajal in osveščal, osveščal in zavajal, in da sem mimogrede zvedel od filozofov, da veliki Danec ni zapustil čvrstega, oprijemljivega filozofskega sistema, torej razvodnosti, po kateri sem hlepel. Pot je bila v glavnem prava in sem nadaljeval. Prebral sem vsa njegova dosegljiva dela in vse, kar je bilo

napisanega o njem, pravzaprav vse, kar mi je prišlo o njem v roke v razumljivem jeziku.

Najprej knjigo *Le Stade esthétique* in *In vino veritas* s predgovorom Marguerite Grimaud z obetavnim naslovom *Kierkegaard et l'erotisme*, potem Filozofske mrvice, *Il concetto dell'angoscia*, *La malattia mortale*, Osvrt na moje delo . . . Potem sem se lotil *Entweder-Oder*, kjer sem se moral pretolči skozi poglavja, kakršna so Neposredne erotične stopnje ali muzično erotično. Čutna genialnost kot zapeljevanje, Druge lastnosti Don Juana, Prva ljubezen, Estetska legitimnost zakona in spet *Dnevnik zapeljivca* . . . Potem sem se poglobil v knjigo *Kierkegaard vivant*, knjigo o kolokviju, ki ga je ob stopetdesetletnici Kierkegaardovega rojstva organiziral Unesco leta 1964 v Parizu in na katerem so sodelovali Rene Maheu, Jean Paul Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jeanne Hersch, Enzo Paci, Lucien Goldmann, Jean Beaufret, Martin Heidegger, Jean Wahl in Niels Thulstrup. Potem sem se lotil še vsega mogočega: knjige o Sørenu Kierkegaardu, ki jo je izdalo dansko zunanje ministrstvo, in vseh tistih knjig, v katerih se Kierkegaardova misel pretika iz strani v stran, Camusovega Mita o Sizifu, Sartrovih esejev *Eksistencializem je humanizem* in *Marksizem in eksistencializem* in Emmanuela Mouniera *Introduction aux existentialismes*.

In kaj mi je Søren povedal? Najprej to, da je pot do Boga silno zahtevna, ker moram na tej poti najprej zrušiti vse bogove, predvsem pa obstoječega krščanskega Boga, in se prebiti do njega s svojo izvirno osebno skušnjo. In da naj se na tej poti ne ustrašim, ker me bo morebiti prav tesnoba, da Boga sploh ni, prestavila v njegovo neposredno bližino. Upreti se moram skratka razodetemu Bogu, intelektualizmu in vsem vrednostnim projekcijam Boga in jim zoperstaviti osebno doživetje, ki da je edino avtentično in ga ni mogoče zreducirati na misel ali idejo. Obstoj Vsemogočnega namreč sploh ni in ne more biti predmet vedenja, miselne špekulacije, institucije, kakršna je Cerkev, katekizma in podobnih zadev; približati se mu je mogoče samo z osebno vero, s trpljenjem in konkretno človeško prigodo, ki se izmiška vsakršni vednosti.

Kierkegaard je tako celo najsvetejše presadil vame in v mojo osebno skušnjo. S tem mi je Boga približal, saj mi ga ni zagotavljal več ta ali oni miselni ali vrednostni sistem, niti religija ne, ne židovska ne krščanska, toda ko je prečrtal tudi Jezusa Kristusa, je vnesel med Boga in mene spet neskončno razdaljo. Metal me je skratka iz enega položaja v drug položaj, Bog je postal sestavni del mojega neposrednega življenja, a kakšno naj bi bilo to življenje, če v njem niti Kristusov primer ni bil obvezujoč in odrešujoč — tega mi ni znal povedati. Skratka

moja gola, posamična subjektivnost, pa naj me ta subjektivnost vodi skozi še taka omahovanja, nasprotja, saj niso ideje tiste, ki vodijo človeka, temveč prav strasti, take in drugačne, s katerimi se je treba zagrizeno boriti. To je bil skratka še vedno povsem odprt svet, samotna subjektivnosti in moja čisto osebna prigoda pred bližnjimi in pred Bogom . . . Res pa je bilo, da je Kierkegaard presadil tega dogajajočega se Boga tudi v meso, tudi v spolnost, tudi v nagonsko v meni.

Izplačalo se je torej, Bog je, če nič drugega, sestopil z višav. Ni bil več esenca, temveč eksistenca. Ni bil več samo onstranski, temveč tudi tukajšen in zdajšen. Tisti ogromni transcendentni prostor, ki ga je krščanstvo namenilo Bogu, zdaj ni bil več samo božji prostor, temveč tudi prostor človeškega duha, v katerega sta lahko vstopila tudi moški in ženska, tudi jaz in moja žena J. In to mi je bilo neznansko blizu. Saj nisem vedel, zakaj in po čigavi zaslugi se je pravzaprav vse to zgodilo: ali zato, ker sem se s tolikšno upornostjo pretelovadil skozi Kierkegaardovo vratolomno pisanje, ali zato, ker sem se medtem končno oženil in pogledal vagini v oči.

Zdaj sem namreč zlahka zgubil glavo in se potopil v telo. Zdaj sem se znebil strahu pred smrtjo in sem se predajal orgazmu v zakonski postelji, na tleh, na mizi, na snegu, na kanti za smeti, pred drvarnico in v drvarnici, v hotelu Ramada v Londonu in v hotelu Rosija v

Moskvi, v penzionih v Parizu, Neaplju in Veroni, v Vorarlbergu in na Ischiji, na peščenih obalah Coste amalfitane, v morju, na vseh jadranskih otokih, na ladji Michelangelo Buonarotti iz Dubrovnika v Bari, ki vozi vso noč — predajal orgazmu z zaupanjem, da bom že naslednji trenutek dobil vse nazaj, telo in dušo. Zdaj sem se z zadovoljstvom odrekal še zadnjega občutka samega sebe kot nečesa izjemnega in se rade volje predajal niču, le globoki zvezi s smrtjo. Zdaj sem končno zaupal vase in sem se končno dokopal tudi do tistega zaupanja v žensko, da sem ji zlahka prepustil sliko o sebi, o svojem telesu in svojem obrazu, in to z neomajnim zaupanjem, da mi bo prav vse povrnjeno, naj se je dogajalo v še tako divji in neobvezni norosti.

Toda kdaj človeka ni več strah smrti? Kadar verjame v Boga? Ali kadar verjame v J.?

Bog in človek sta se mi končno združila, smrt potajila . . . Toda poglavitno vprašanje, ki bi mi utegnilo odgovoriti tudi na vsa druga, je še vedno bilo: kdo in kaj sem pravzaprav jaz? To pa je ostajalo odprto. Na to mi Kierkegaard s svojim zapletenim »odnosom v odnosu« ni znal odgovoriti dovolj razumljivo in oprijemljivo, na to je molčala tudi J. Več mi je o tem povedal Erich Fromm v knjigi *Escape from Freedom*, ki mi je tako rekoč slučajno prišla v roke.

Kolikor bolj človek raste in se razvija, je pisal Fromm, toliko bolj se trgajo njegove primarne vezi z naravo, saj se razvija v smeri svobode in neodvisnosti, v smeri vse večje individualizacije. Ena stran tega razvojnega procesa je porast osebnega jaza, druga pa vse večja osamljenost. Vzporedno s trganjem od sveta in vse večjim uživanjem v osebnem jazu se poraja v njem tudi vsevečji občutek nemoči in nemira. Proces individualizacije je tako proces stalnega jačanja njegove osebnosti, istočasno pa proces, v katerem se zgublja njegova prvobitna istovetnost z naravo in drugimi ljudmi, skratka proces, v katerem postajajo razpoznavna znamenja osebnega jaza vse bolj tujstvo in sramota.

To je bilo tisto, to tujstvo in ta sramota, ki sta bistveno zaznamovali tudi mene. Samo da zdaj, že po prvih straneh Frommove knjige, ta nesreča sploh ni bila več le moja posebnost, ampak splošno stanje človeškega razvoja in človeškega duha. Iz čisto zasebnega me je Fromm popeljal v svet, v začetke človeštva, saj je med drugim zapisal tudi to, da je najzgovornejša predstava o tem podana že v biblijskem mitu o človekovem izgonu iz Raja. Adam in Eva da sta v Edenskem vrtu živela v popolnem soglasju drug z drugim in z naravo; prepovedano jima je bilo jesti le z drevesa spoznanja, ko pa sta se pregrešila zoper to prepoved, sta se zavedala sama sebe in ju je postalo sram. Izgnana sta bila iz Raja. In

človekova svoboda se odtlej razodeva kot prekletstvo, kot nesposobnost za uresničitev osebne individualnosti in kot težnja po vrnitvi v prvobitno harmonijo.

Ali to pomeni, sem se vprašal skoraj navdušeno, da človek z delom svojega bitja teži k združitvi s prvobitno naravo, s Stvarnikom? In da je tudi moja spolnost, moška sla po ženski in ženska po moškem, sestavni del težnje k združitvi v Bogu? Toliko je bilo zdaj že postavljenega vame, da sem si upal zastaviti tudi tako vprašanje, nisem pa si še upal nanj odgovoriti. Ne Kierkegaard ne Fromm mi nista vlila tega poguma.

Toda tam, kjer me je Kierkegaard pustil na cedilu, me je zgrabil Miguel de Unamuno in me s svojim Tragičnim občutkom življenja popeljal naprej. Kakšno srečno naključje, ta njegova živo rdeča broširana knjiga iz Gallimardove Collection Idées, ki sem jo kupil v eni izmed knjigarn v Quartier Latin samo zato, ker so bile vse druge knjige v tej zbirki tako zanimive: poleg Camusovih in Sartrovih še Mircea Eliada *Le sacré et le profane*, Nikolaja Berdjajeva *Les sources et le sens du communisme russe*, Luciena Goldmanna *Pour une sociologie du roman*, pa še Simone Weil, Emmanuel Mounier, Paul Claudel, Michel Butor, Maurice Merleau-Ponty . . .

Ta človek, Miguel de Unamuno, je trdil, da je na eni strani abstraktni človek, ki sploh ni človek, filozof in znanstvenik, ki projicira samega sebe v zunanjo ne-

skončnost in nam vsiljuje racionalnega Boga. Na drugi strani pa da je Bog čustva in volje, projekcija človeka v notranjo neskončnost, ki jo je napravil in jo dela življenjski človek, konkretni človek iz mesa in krvi.

In takoj sva se razumela. Ta konkretni človek iz mesa in krvi sem bil namreč jaz sam. Tako krvav in mesen, vsaj čutil sem tako, da se doslej nisem znal izraziti in da je moral to namesto mene opraviti človek, ki je bil nekoliko racionalnejši od mene, Miguel de Unamuno. Ne abstraktna konstrukcija nisem bil, ne filozofska osmislitev ali znanstvena blodnja o človeku, se pravi človek, ki bi ne bil ne od tukaj in ne od tam, ne iz tega časa ne iz drugega, ki bi ne imel ne spola ne domovine, temveč konkretni človek iz mesa in krvi, Marjan Rožanc, moški, ki sem se rodil v Devici Mariji v Polju pri Ljubljani, pisatelj, bivši arestant, ki sem trpel in umiral, jedel in pil, jedel najrajši fižolovo mineštro in pil najrajši kraški teran, ki sem ljubil svojo ženo J. in ki me je bilo mogoče vsakomur videti in otipati.

Že ta konkretizacija je obljubljala veliko. Miguel de Unamuno pa je takoj pritegnil še moji iracionalni naravnosti, moji usodni izročenosti svetu in nepredvidljivim potem, ki sem jih ubiral, ko me očitno ni vodil razum, temveč penis. Vse tiste racionalistične konstrukcije niso bile resnične, resničen sem bil jaz. Filozofi so mi sicer skušali vsiliti nekakšno totalno koncepcijo sveta in

življenja, v kateri mene samega sploh ni bilo, toda pravi vzrok in gibalno temu njihovemu prizadevanju je bilo pravzaprav tudi v njih samih le čustvo, je bila ta usodna in nedoumljiva izročenost svetu, zaradi katere ljudje začenjamo vsakršno intimno dejavnost in akcijo. Ne odločajo namreč ideje o tem, ali je človek optimistično ali pesimistično razpoložen, temveč sta optimizem in pesimizem tista, ki porajata ideje. In to moje in naše čustvo, ki je temelj vsega človeškega, ima kot vse, kar je čustvenega, podzavestne, morda celo nezavedne korenine. Zato se ne moremo imeti le za razumska bitja — imeti se moramo tudi za čutno in čustveno žival, zakaj tisto, po čemer se razlikujemo od vseh drugih živih bitij, je veliko bolj čustvo kot razum. Človek je skratka iracionalno bitje. In edini resnični življenjski problem tega iracionalnega človeka, njegov edini vitalni problem, problem naše individualne in osebne usode, ki ga čutimo v drobovju, kjer smo najbolj pri sebi, je nesmrtnost naše duše. Vse drugo so prazne izmišljotine poklicnih mislecev.

Že to je bilo dovolj. Toda Miguel de Unamuno je ta presenetljivo natančni opis človeka iz mesa in krvi, opis mene samega, neusmiljeno gnal naprej, iz strani v stran . . .

To, kar določa človeka, kar naredi človeka takega, kakršen je, je princip celovitosti in princip nepretrga-

nosti. Najprej po zaslugi njegovega telesa princip enovitosti v prostoru in potem v delovanju in volji. V vsakem trenutku našega življenja je namreč prisotna volja, ki usklajuje našo dejavnost, zato smo toliko bolj ljudje, kolikor bolj je naša dejavnost skladna in celovita. Potem princip nepretrganosti v času. Danes najbrž res nismo čisto taki, kakršni smo bili pri dvajsetih letih, toda to, kar smo danes, je vendarle nepretrganost vseh dosedanjih stanj naše zavesti. Spomin je baza naše individualne osebnosti. Živimo iz spomina za spomin in naše duhovno življenje je pravzaprav en sam napor, da bi ohranili spomin, da bi ohranili našo preteklost in na njej zgradili svojo prihodnost. Marsikdo sicer pravi, da bi želel biti kdo drug, vendar pri tem laže sebi in drugim. Biti drugi, pomeni prenehati biti. Zato si lahko v resnici želimo le posedovati vse tisto, kar posedujejo drugi, biti drugi pa je človeško povsem nerazumljivo. Tudi najbolj revni, najbolj bolni in nesrečni ljudje imajo rajši svojo nesrečo kot neobstojnost. V nas je nebrzdana želja po biti, nebrzdan pohlep po božanskosti, zato smo pripravljeni na spremembe samo v nepretrganosti in celovitosti naše zavesti. Drugi so bogatejši? V redu. So bolj izobraženi? Tudi v redu. Srečnejši? Morda res, vendar so drugi. In to nam zadostuje. Zakaj biti drugi, razbiti celovitost in pretrgati nepretrganost našega življe-

nja, je prenehati biti. To pa ne, nikakor! To ne bi bil več jaz!

Na tem mestu sem tudi jaz vzkliknil, ne čisto brez sramu: »Jaz, jaz! Vedno in povsod samo jaz! Kdo pa sem jaz?« A Miguel mi je mirno odgovoril:

»Za veselje najbrž res nič, a zate vse. Posamezno namreč ni delno, temveč univerzalno: če se boš odrešil ti, bo odrešen ves svet. Človek je namreč cilj, ne sredstvo. Vsaka civilizacija se sicer obrača na človeka s svojimi ideali in idoli, s humanizmom ali čim podobnim, in terja, da se za te ideale žrtvuje, za rojake, za otroke, za narod in domovino, in tako brez konca in kraja, v neskončni seriji generacij. In kdo pobira sadove teh žrtev? Nihče! Zato se moramo istočasno, ko govorimo o teh fantastičnih žrtvah za ljubezen in napredek, upravičeno vprašati tudi o naši pravici do življenja. Naj nam namreč še tako zatrjujejo, da smo na svetu zato, da bi uresničili ta ali oni družbeni namen, smo v resnici ljudje na svetu zato, da bi uresničili sami sebe. Da bi živeli.

Vsa ta ogromna družbena aktivnost nas lahko pripele samo do tega, da se bomo v trenutku, ko bomo napolnili svet s fabrikami, cestami, muzeji in knjižnicami, zrušili na kolena in se vprašali: kdo in za koga? Ali naj človek služi znanosti, ali znanost človeku? Vsi ti objektivistični misleci in razpihovalci družbenega napredka namreč nočejo vedeti, da človek, ki potrjuje samega

sebe in svojo osebno zavest, potrjuje konkretnega in stvarnega človeka, edini resnični humanizem, ki ni le ta ali ona človeška lastnost, temveč človek. In da s potrjevanjem človeka potrjujemo zavedno. In da je pravzaprav ves ta tragični boj človeka za odrešitev, vsa ta njegova aspiracija po nesmrtnosti pravzaprav le boj za zavedno. Ta ali oni sicer lahko poreče, da je to glede na življenje, kakršno nam je dano, le protislovje. In ima prav, saj tudi je protislovje. Protislovje našega srca, ki nam pritrjuje, in naše glave, ki nas zanika. Protislovje, kot so protislovne evangelijske besede: Gospod, verujem, pomagaj mi v moji neveri. Seveda je protislovje, toda saj ne živimo v odrešenem položaju, temveč prav iz protislovja za protislovje. In najbolj tragično vprašanje filozofije je prav vprašanje, kako naj pomirimo to čustveno in razumsko nujo, ki sta v tolikšnem protislovju, in najbolj zlagana je filozofija, ki skuša prikriti ali pomiriti to tragično protislovje, temelj našega bivanja.

Resnica zaradi resnice same je nečloveška. Zakaj edini resnični in edini vitalni človeški interes je, da bi zvedeli, od koga prihajamo in kam gremo.

Jaz hočem biti jaz, celovit in nepretrgan, obenem pa hočem biti tudi drugi, hočem ponotranjiti vse vidne in nevidne stvari, se razširiti v neskončnost prostora in se podaljšati v neskončnost časa. Ne biti vse in za vedno, je tako, kot bi sploh ne bil. In biti vse jaz, je pravzaprav

biti vsi drugi, je lakota po večni ljubezni in po Bogu, je želja biti Bog. In zakaj hočemo biti nesmrtni in Bog? Tega vprašanja ne razumemo in ga niti pri najboljši volji ne moremo razumeti, zakaj s tem vprašanjem se pamet obrača k pameti, konec h koncu . . . Istovetnost, ki je smrt, je samo interes našega intelekta. Ta išče smrt, ker se mu je življenje izmuznilo. Ta želi utrditi in zamrzniti živi tok življenja, zakaj da bi analiziral kako telo, ga mora razbiti, da bi razumel kako stvar, jo mora ubiti. Znanost je pokopališče mrtvih idej. In tudi verzi se hranijo s trupli; naše lastne misli, ki plašno živijo na dnu naših duš, so, kakor hitro jih iztrgamo iz srčnih korenin in prenesemo na papir, samo še kadavri. Naše prizadevanje, da bi se razum odprl življenju, je tragično, bistvo te naše tragedije pa je boj življenja proti razumu. In resnica? Ali resnico živimo ali razumemo? Vse vitalno je iracionalno in vse racionalno je neživljenjsko, saj je v bistvu skeptično.«

To je bilo dovolj. Vedel sem, kdo sem in kaj sem. In dovolj je bilo, da sem svojo ženo J. le pogledal, pogledal kot človeka iz mesa in krvi, ki ji je bilo zavdano z istim strupom kot meni, ko sem že vedel, kaj je tista skrivnostna sila, ki naju tako nezadržno privlači drugega k drugemu, kaj je spolnost in kaj ljubezen.

Ljubezen je bila tista sila, s katero sem se skušal skozi to ljubljeno žensko prebiti nekam onstran, nekam

čez, in s katero se tjakaj nikoli nisem prebil. Zato je bila tragična, če ne kar najbolj tragična strast mojega življenja, obenem pa edina tolažba v mojem obupu in moje edino zdravilo zoper smrt, iluzija in deziluzija. In to prav telesna ljubezen, ljubezen med menoj in J., ki je ni bilo mogoče speljati ne na čisto duhovnost in voljo ne na čustvo in čutnost, ker v bistvu ni bila ne ideja ne strast, temveč želja, v kateri sta bila spolnost in Bog končno združena, nekaj mesenega v duhu ali meso duha.

»Pridi k meni,« je rekla J., »da ne boš toliko trpel zaradi mene.«

»Pridem,« sem rekel, »da ne boš še naprej tako osamljena in zavržena.«

In sem prišel. In potem sva se v ljubezni in prek ljubezni poskušala ovekovečiti, kot se pač človek na tem svetu lahko ovekoveči: darovala sva se drug drugemu na življenje in smrt, kot to počenjajo najpreprostejše živalce in najbolj neznatna bitja, ki se razmnožujejo z delitvijo. Združila sva se drug v drugem, da bi se razdelila, in najin najintimnejši objem je bil pravzaprav najintimnejše trganje na dvoje. In najin največji užitek je bil pravzaprav predobčutek smrti, je bil genetični krč, je bil občutek vstajenja v drugem, kar je bilo morda spočetje drugega bitja, zagotovo pa zavest o najini osebni smrti.

Tista sla, ki naju je pritegnila, da sva poglobila svojo notranjost v tej zahtevni telesni preizkušnji, tisto, kar je

združevalo najini telesi v užitku in sreči — tisto je razdvajalo najini duši v bolečini in sramoti. Ljubezen je bila kljub vsemu le sebičnost v dvoje, v kateri sva želela posedovati drug drugega in se prek drugega naužiti ljubezni in ovekovečiti, tako da sva bila drug drugemu sredstvo užitka in odrešitev sama, drug drugemu tiran in suženj . . . In naj sva se še tako zagrizeno borila drug z drugim, priborila si nisva ničesar. Nisva se mogla ljubiti do zapustitve samega sebe, do resnične združitve najinih teles in duš, temveč le do izčrpanosti. Prav v tej telesni bolečini in razočaranju pa se je porodila v nama še silnejša ljubezen, duhovna ljubezen. Spoznala sva se končno in čutila, pravzaprav spoznavala v isti nesreči in se smilila drug drugemu; in kakor je še maloprej užitek združeval najini telesi, je zdaj trpljenje združevalo najini duši.

To najino sočutje je bilo še vedno sebično, vendar že daleč od najine običajne sebičnosti. Zakaj to najino sočutje ni bilo namenjeno le nama, temveč vsem nama podobnim, ki so se opotekali in se še opotekajo od nič k niču. In od bližnjih, nama podobnih, je prehajalo na vsa bitja, ki so trpela in še trpijo isto trpljenje, kot sva ga trpela midva. In kakor nama je bilo maloprej hudo, da bova nekega dne prenehala biti, tako nama je bilo zdaj morda še hujše, ker sva nenehoma le midva sama, ne da bi mogla biti kdaj še kdo drug in vse drugo. In tako sva

prišla do sočutja z vsem, do vesoljne ljubezni. Kakor hitro pa je bila najina ljubezen tako silna in tako živa, da je ljubila vse, tedaj je tudi poosebljala vse in je bilo tudi vesolje zavestna oseba. In ta zavest vesolja, ki jo je odkrila najina ljubezen s poosebitvijo vsega, kar sva ljubila, je bil Bog. Ali vsaj volja, da bi Bog bil.

(Roman o knjigah, 1983)

KAKO SEM NAŠEL SVOJO OBČASNO VERO ALI TEILHARD DE CHARDIN

Ves ta čas mi je vse bolj in bolj nekaj manjkalo. In manjkalo mi je seveda tistega, kar ljudem najbolj primanjkuje in jim bo vedno najbolj primanjkovalo: večnega življenja. Spričo tega nebrzdanega interesa po nesmrtnosti, ki naj bi jo seveda užil kar v lastnem telesu, mi je postajalo vse drugo vse bolj in bolj le postranskega pomena, špekulacija zaradi špekulacije, užitek zaradi užitka, skladiščenje spoznanj zaradi skladiščenja spoznanj . . . Vse drugo ni bilo skratka nič, če ni moglo zadovoljiti te moje vitalistične potrebe, nezanimivo, prazno . . . Ta obsedenost z življenjem pa je bila seveda istočasna obsedenost s smrtjo, je bila pravzaprav le drugi obraz iste obsedenosti.

Na dnu ljubezni v vseh teh eksistencialističnih knjigah je bila še vedno smrt. Toda ta smrt je bila prijazna, eksistencialistična smrt, je bila eros — tanatos, natančno taka, kakršno je opeval Alojz Gradnik že v Poti bolesi:

Pil sem te in ne izpil, Ljubezen.

Ko dehteče vino sladkih trt

*užil sem te, da nisem bil več trezen
in da nisem vedel, da si Smrt.*

*Zrl sem v strašne teme tvojih brezen:
in ker je pogled moj bil zastrt
od bridkosti, nisem vedel, Smrt,
da si najskrivnostnejša Ljubezen.*

Ta smrt ni bila končni dogodek, temveč nekaj dogajajočega se, kar ne prihaja nad človeka nekje od zunaj, kot je v svojih lucidnejših trenutkih prepričana o tem preprosta ljudska misel. Ta smrt je bila moja največja možnost. Celotna moja eksistenca je bila pravzaprav življenje za smrt. Umreti, in to umreti od lastne smrti, je bila v bistvu edina stvar, ki je nihče ni mogel opraviti namesto mene, zato je bila moja smrt obenem moja najbolj osebna možnost, najbolj avtentična, četudi najbolj absurda. Ni bila cilj mojega življenja, temveč je bila v vsakem trenutku mojega življenja in je bila pravzaprav dejanje mojega življenja. Stalno sem jo skušal sicer pozabiti, ji ubežati, jo spremeniti v zabavo, v indiferentnost ali v religiozni mit, toda živeti avtentično smrt je bilo, nasprotno, živeti v soglasju s tem temeljem življenja, živeti v stalnem pričakovanju smrti, gledati tej svoji tovarišici v obraz vsak trenutek . . . Toda s tem sem si prislužil svobodo pred smrtjo.

Ne, ne, to ni bila resnična smrt, tu ni bilo kierkegaardovske tesnobe pred smrtjo. Ta smrt se je spremenila v mrtvaško veselje. V teh prizadevanjih se je smrt integrirala v življenje in je bila počlovečena do kraja, sploh ni bila več smrt, temveč le akord na koncu simfonije, kot je temu dejal Martin Heidegger.

To je bila pravzaprav spet lepa smrt, spet lep pogreb, kar sem poznal že od otroških let, ko je stara Šerajka od časa do časa sedla h kavi pri našem kuhinjskem štedilniku in je pred materjo obnovila vse ljubljanske smrti in vse ljubljanske pogrebe prejšnjega tedna; v njenem pripovedovanju je imel glavno vlogo vedno Totenbirt, nikoli pa smrt.

V teh stvareh so bili moji eksistencialisti skregani sami s seboj, od vernih do ateistov, od Emmanuela Mouniera do Martina Heideggerja. Lepa smrt je imela namreč še druge, prav tako lepe obraze, skratka vse tiste, o katerih je pripovedovala stara Štajerka. Lepa smrt seveda ni bila rak na pljučih, ki traja mesece in mesece in ki ima tako zanesljiva znamenja konca, da ti zdravniki slednjič morajo povedati resnico in smrt pričakuješ; lepa smrt je bila kvečjemu smrt v prometni nesreči, po možnosti v letalski, ko se telo razleti v vesolje in najbrž sploh ne pade več na zemljo, je bila srčna ali možganska kap, ko smrt dejansko pride nad človeka nekje od zunaj, kot katastrofa. Čimbolj je bila nepričakovana in nenapo-

vedana, čimbolj je bila zunanja in nasilna, tem lepša je bila. To pa je hkrati pomenilo, da v imenu te iste lepe smrti, za katero so se zavzemali eksistencialisti, življenje ne sme imeti nobene zveze s smrtjo, ravno nasprotno od življenja s tovarišico smrtjo in za tovarišico smrt. Moje nesoglasje s temi pisci pa je bilo še veliko globlje: če bi namreč mene vprašali, kakšno smrt si želim, bi vsak trenutek izstrelil kot iz puške: Nikakršno!

In podobno je bilo z lepim pogrebom. Lep pogreb je veliko žalostnih pogrebcev, veliko vencev in cvetja, cerkvene ali posvetne časti, križ ali zastava, pred krsto in pred odprto jamo pa še pretresljiv govor, zborovsko petje z molitvijo ali vojaško salvo, najrajši pa vse to skupaj. Lep pogreb je skratka zgodovinski pogreb, v krščanskem ali kakem drugem smislu, v katerem rajnikova smrt ni nekaj dokončnega, ampak jo prav lepota pogreba povezuje s prejšnjimi in poznejšimi trenutki v neskončnost. V lepem pogrebu smrt sploh ni več smrt, konec vsakršnega štetja, temveč le smrt nečesa telesnega in zanikrnega, čemur tako in tako ne pripisujemo kaj prida življenjske obstojnosti, medtem ko se duh veseli nesmrtnosti slave.

Vendar je res tudi nekaj drugega. Istočasno imajo vsi ti lepi pogrebi nepopravljivo napako: celotna ceremonija je povsem ponesrečena, nedomišljena, v živem nasprotju z resnično vero v zgodovino in nesmrtnost. Poko-

pati človeka na pokopališču pri Svetem Križu je točno tako, kot posloviti se od njega za zmerom, naj je še toliko pogrebcev, vencev in cvetja in še toliko pretresljivih govornikov. Vsaj meni je bil to že od otroških let, ko sem pred prazniki vseh svetnikov popravljal, čistil in urejal grobove, najbolj zoprn kraj na svetu, najbolj zoprn prav zaradi tega, ker je bil zaznamovan z nepreklicno smrtjo. Vse te smrdljive ciprese, ves ta podutiški rizel, ki škrip-lje in se izmika pod nogami, vse te betonske in kamnite grobnice, ki jih napada zelenilo časa, vse te zlate črke na spomenikih in mačice po grobovih, ves ta nenehni smrad po gnijočem cvetju, po vosku, po smrekovini in brinu, vsi ti položeni in bronzirani žalni trakovi po vogalnih smetiščih, ki gnijejo in gnijejo in ne morejo segniti, pač pa ponoči ob vetrцу kovinsko šelestijo — vse to zaudarja po smrti in po ničemer drugem kot smrti. Že na prvi pogled je tu vsaj eno povsem gotovo: če bo kdaj napočil dan vstajenja in bo oživljujoči duh završel vse križem po svetu, se bo najbrž dotaknil vsega, samo ne pokopališča pri Svetem Križu. In če že kaj, potem je treba nemudoma razmišljati o drugačnem, ne pa o lepem pogrebu, četudi ima človek pri tem razmišljanju zelo malo izbire, nič več kot štiri osnovne elemente, zemljo, vodo, ogenj in zrak . . . in bodo mrtveci celo v najboljšem primeru še vedno našli mesto za kakim visokim obzidjem, ob katerem bo vsem živim podnevi in ponoči

nelagodno pri srcu. Toda če že razmišljam o tem, potem bi se morali ljudje odločiti vsaj za sežig, s tem da bi morali pepel nemudoma zanesti do najbližje reke, ki bi ga odplavila dalje, v veletok in v morje . . . Voda je namreč edina, ki vzbuja nekaj upanja. Voda je prastara in še najbolj oživljajoča; zanjo že od nekdaj velja, da nas bo izmila ob zori, prečistila in prenovila. In navsezadnje, iz vode, iz tega praelementa, smo nekoč že prišli, in to je naše edino skušenjsko vstajenje . . . Toda če bi mene kdo vprašal, kako želim biti pokopan, bi odgovoril kot iz topa: Nikakor!

Torej nikakršna smrt in nikakršen pogreb. Če sem se že odločal, sem se odločal samo za življenje. In tu me je potrjeval in razpihoval ves Miguel de Unamuno s svojim vitalizmom in svojim iracionalizmom . . . Po eni strani jaz in spet jaz, po drugi biti in samo biti. Res da v primeru, če smrti ne bi bilo, moje življenje ne bi bilo tako, kakršno je bilo, saj me je smrt opredeljevala prav z vsem, tudi s tem iracionalizmom in vitalizmom, toda kaj, ko sem se pripravljen za ceno golega življenja odpo-vedati celo samemu sebi. Kurbirsko, neznačajno, brez kakršne koli zavezanosti čemur koli . . . Naj bom celo drugi, in to kdorkoli drug, samo da bom živ. Pripravljen sem podpisati svojo osebno smrt in se zapisati hudiču, samo da bom živel.

Prav v času te in takšne obsedenosti pa sem zbolel. Nikdar prej si nisem mogel niti predstavljati, da lahko že tako malenkostna mehanska telesna poškodba povzroči take in tolikšne posledice, še manj, da se lahko to zgodi celo v tako banalnih okoliščinah. Sedel sem na stranišče, da opravim veliko potrebo, ko mi je eden izmed centralnih živcev zašel preblizu hrbtenice in se je eden izmed hrbteničnih vretencev sesedel, zgrabil živec in ga priščipnil, uklenil kot v primež. Preprosta mehanska okvara, kakršnih je najbrž v telesu nešteto, toda dvigniti se nisem več mogel, ne samo zaradi strahotnih bolečin, temveč zaradi popolne odvzetosti vseh udov. Rešilci so me dvignili s straniščne školjke in položili na nosila, potegnili vodo, potem pa me odnesli iz hiše in odpeljali na ortopedsko kliniko. In tako kot so me s pomočjo bolniških sestra položili v posteljo, tako sem obležal, docela negibno. Zganiti nisem mogel ne ene ne druge noge in tudi leve roke ne: gibljiva mi je ostala samo še desnica, s katero sem se sicer otipaval, nisem pa si mogel z njo veliko pomagati. Telo mi je bilo povsem neobvladljivo, v celoti kot penis, samodejna in nekontrolirana mišica. Čutil sem sicer vodo, ki se mi je nabirala v mehurju, saj me je pekla, nisem pa je mogel kontrolirano potisniti iz sebe; čutil sem tudi blato, ki se mi je nabiralo v črevesju, nisem pa ga mogel kontrolirano potisniti iz sebe. Možganski centri niso mogli seči tako

daleč. Njihova pot je bila nekje pretrgana. Tako sem odvajal vodo s pomočjo katetra, ki so mi ga speljali v sečni kanal, blato pa s pomočjo odvajalnih tablet, ki so seveda delovale po svoje: ure in ure sem preležal v lastnem blatu, ne da bi se tega zavedal. Pri tem so me mučile še strašne bolečine, ki so iz hrbta sevale v vse ude. Te bolečine so mi bolniške sestre najprej odganjale z navadnimi tabletami, potem z nekoliko učinkovitejšimi kapljicami in nazadnje z blažjimi sedativi, kakršen je spasmocibalgín. Toda telo se je sčasoma navadilo nanje in potrebne so mi bile vse večje količine, najprej štiri, potem šest in nazadnje celo osem tablet na dan, ki so mi jih tihotapili v bolnico svojci. Tako sem na kraju obležal do kraja drogiran, niti svojcev, ki so se zbirali okrog moje postelje, nisem več prepoznaval.

In to je trajalo mesec dni, dva meseca, tri mesece . . . Tedaj so se bolj kot telesna nebogljenost zgrnile nadme psihične težave, občutek nemoči, neaktivnosti, nepotrebnosti . . . Dovolj je bilo, da se je nad menoj prikazal znanec ali prijatelj, ki ga je prineslo k meni z dnevnih opravkov, že sem ga povezal z njegovo aktivnostjo in že me je popadel histeričen jok. In ko me je obiskal Branko Elsner, tedaj nogometni trener avstrijskega državnega prvaka iz Innsbrucka, telesno in duhovno izredno aktiven človek, sem doživel živčni zlom. Tiho sem začel izlivati solze in sem jih izlival vse do noči in še

dlje; bolj kot so me sestre tolažile in bolj kot so me želele pomiriti, bolj so mi tekle . . .

Ves ta čas sem seveda z desnico zaskrbljeno raziskoval nepomične ude, obe nogi in levico, ki so mi začele zaradi nepomičnosti vse bolj slabeti; nekje v četrtem mesecu sem lahko otipal samo še kost in kožo. To je bilo skratka telo, ki je počasi, a zanesljivo umiralo. In kakor hitro so se mi od nepomičnega ležanja na trdem ležišču odprle na plečih in na zadnjici še rane, iz katerih je potekla sokrvica, sem se vživel še v gnitje in razpadanje. Bil sem tako rekoč živ pokopan in še nikoli tako blizu procesom, ki se dogajajo v telesu pod zemljo. Meso ni bilo nič, meso je bilo izdajalsko neodporno, le kosti, kosti, te so bile tiste, ki so še kazale nekaj trdovratne volje do življenja. Toda zavest o zanesljivem propadanju telesa ni bila najhujša. Najhujša je bila zavest o izgubi zavesti. To zavest se mi je posrečilo velikokrat s prav masohistično strastjo priklicati, ko sem bil še zdrav, in tedaj sem jo vsakič odgnal z divjimi, nekontroliranimi gibi, s tekanjem po stanovanju, dokler mi niso možgani zaživel v odrešujoči odsotnosti. Zdaj pa je ta grozljivi nič, ta predobčutek popolne izgube samega sebe, prihajal nadme počasi in sedal vame, ne da bi se ga mogel obraniti. Od časa do časa sem le zakričal na ves glas. Drugič spet sem začel z desnico divje mahati in klatiti okrog sebe. Toda ko sem se utrudil in odnehal, ko se je razburjena kri v

meni le malce umirila, je bil nič spet nad mano in v meni, vedno enako grozljiv in teman. Sčasoma je zazijal v meni kot globoka, temna rana, ki sem se je v mislih dotaknil le zdaleč, le okoli njenega roba, in že sem zdrknil vanjo. Ta rana me je pritegovala z nezadržno silo, toda ko sem se je ustrašil, je bilo že prepozno: z njenega roba nikdar več nisem mogel smukniti nazaj v življenje.

Tu ni bilo več nobene pomoči. Tu mi ni mogla pomagati solidarnost mojih bližnjih, ki so mi zvesto stali ob strani; ne žene, ki je bila zvesto vsak dan že ob poltretji uri pri meni in me je, sedeč na robu postelje, pitala s pomarančnimi rezinami, ne poniglava hčerka, ki je telovadila na oprijemkih nad mojo ortopedsko posteljo in me sploh ni hotela zapustiti. Smrt je bila tu, in to res docela absurdna. Absurdno je bilo, da sem se rodil, in prav tako absurdna je bila smrt, ki je prihajala. To ni bil nikakršen triumfalen sklep mojega življenja, temveč gola smrt, natančno taka, kakršno je bilo tudi moje življenje, naključna, prisotna v svetu brez smisla in pomena. Naj so me še tako tolažili in še tako ljubili — vse je bilo zaman, zakaj po sili razmer sem bil neusmiljeno resnicoljuben. Te ljubeznive človeške igrice sem že poznal, vse to žlahtno življenje za smrt in še žlahtno smrt samo, in jim nisem več nasedal. Saj če bi ne bil tako neusmiljeno resnicoljuben, bi se hitro oprijel česarkoli: odrešujoče

vloge Jezusa Kristusa in česa podobnega, vstajenja mesa in večnega življenja . . . V tem je bila namreč edina odrešitev. Dokler sem se še upiral in hotel preživet, sem preživetje slutil samo v veri, in moj resnicoljubni boj s smrtjo se je pravzaprav spreminjal v pričakovanje vere, v katero bi lahko zares verjel.

V teh trenutkih mi je oživel spomin na Kierkegaarda. Srečni Kierkegaard, sem si rekel. Ta trpin je namreč med drugimi strahovi poznal tudi odrešujočo tesnobo, ki je jaz nisem imel sreče okusiti niti v tem žalostnem stanju. Življenje mu je bilo včasih tako neznosno trpljenje in njegova vera tako trdna, da ga je navdajala tesnoba, da morda ne bo mogel umreti. Smrt mu je pomenila odrešitev, in strah ga je bilo predvsem tega, da ga smrt ne bi spregledala. Ali ni to preprosto pomenilo le tega, da sem doslej pravzaprav še premalo trpel?

V teh trenutkih sem se pred tem prekletim Dancem počutil manjšega, kot sem se počutil kdaj prej. In kolikor mi je spomin še deloval — a spomin mi je kot zanašča deloval brežhibno in glava mi je bila kljub sedativom bistra, dovzetna za vsakršen nesmisel — sem oživil njegovo lestvico vrednot in tudi verjel vanjo: prva stopnja človekovega življenja je bila estetska, druga etična, in tretja, najresničnejša in najvišja, religiozna. Estetsko je bilo navsezadnje res tisto, kar sem pridobil s svojim rojstvom, sebe in uživanje v sebi samem, etično tis-

to, kar sem s svojim življenjem postal, ta moja povezanost s svetom in soljudmi, in religiozno tisto, v katerega naj bi se povzpел zdaj, a se nisem mogel povzpeti. To najvišje stanje, stanje religioznosti, ko naj bi sebe povezal z Bogom in ko naj bi se to moje estetsko in etično bitje, se pravi v sebi samem uživajoče in umrljivo bitje, dogajalo samo še v navzočnosti Boga, ki pa terja brez-pogojno vero. Toda kako naj verujem in v kaj naj verujem? Tega tudi Kierkegaard ni vedel, zato je le zahteval, da naj človek vztraja v tem odnosu do Boga, vztraja v tem nerazrešljivem paradoksu, ki mu na vprašanja njegove eksistence daje najbolj avtentične odgovore.

Za kratek čas me je odrešilo srečno naključje. Neko noč je nabreklost ukleščenega živca čudežno uplahnila in živec se je izmuznil izmed hrbteničnih vretenc, telo pa se mi je zjutraj nekoliko razvezalo. Naložili so me v bolniški avto in me odpeljali v zdravilišče v Laškem, da se tam s pomočjo najmodernejših fizioterapevtskih pripomočkov in zdravilne vode še bolj razgibam. Ta sprememba me je zaposlila, premotila, ni me pa seveda odrešila. Toda v zdraviliški sobi sem bil že toliko pri močeh, da sem lahko segel po knjigi. Pravzaprav ne po knjigi, temveč po knjigah, po broširanih zbranih delih Teilharda de Chardina, ki mi jih je žena prinesla iz inozemstva na kliniko in ki so pripotovala z mano na zglavju ležišča v bolniškem avtu. In preden sem se v

novem okolju spet dotaknil temne rane, ki je zazijala v meni, dotaknil smrti, je moja podzavestna potreba po religiji že našla svojo religijo.

Najprej sem hlastno preletel dva članka, ki ju je Chardin namenil bolnim in invalidom, skratka telesnemu trpljenju, saj sem pričakoval od njega takojšnjo in otipljivo, praktično pomoč. Najprej *Quelques remarques sur la place et la part du mal dans un monde in evolution*, potem *La signification et la valeur constructrice de la souffrance*, izveleček iz njegovega predavanja v katoliškem združenju bolnikov. Toda ti dve besedili sta bili moralistični, neprepričljivi, predvsem pa brez kakršne koli kompletnejše vizije. Potem sem otipal na nočni omarici pravo knjigo, šesti zvezek zbranih del, *L'énergie humaine*.

Tu je Teilhard de Chardin pisal:

Znanstveniki so doslej vse, predvsem pa materijo in živa bitja, podvrgli znanosti in vključili v razvoj sveta, pri tem pa so na človeka in na duha kratko malo pozabili. Domala tako, kot da človek in njegova zavest nista od tega sveta in kot da nista podvržena naravnim zakonitostim življenja. Kakor hitro pa tudi človeka in njegovo zavest podvržemo tem istim znanstvenim zakonom, se nam odkrije nekaj nepričakovanega. Človek ni prišel na svet zato, da bi ostal človek . . . In duh se ni porodil zato, da bi ostal v človeku uklenjeni duh. Nas-

protno: razvojne zakonitosti narave nas opozarjajo na nekaj pomembnih dejstev: najprej na oživitev materije, potem na poduhovljenje življenja, katerega nosilec je človek. In bedasto bi bilo misliti, da se je razvoj pri tem ustavil, ker pač ta razvojna stopnja najbolj ustreza humanističnemu razpoloženju. Razvoj gre nezadržno naprej — o tem imamo že nekaj neizpodbitnih dokazov — v pobožanje duha, v kolektivno zavest, ki je zavest vsega o vsem, v kateri bo naša današnja individualna zavest izgubljena.

Bil sem očaran in srečen. In ni mi bilo treba veliko časa, komaj tja do večera, ko sem Chardinove razvojne stopnje sveta že zaneseno ponavljal v vseh mogočih jezikovnih variantah. Oživljanje snovi, poduhovljenje življenja, pobožanstvenje duha. Vitalizacija snovi, hominizacija življenja, divinizacija človeka. Biosfera, noosfera, kristifikacija. In z vsem srcem sem verjel, da je bilo vse tisto, o čemer sem razmišljal doslej, le statično, predgalilejsko mišljenje, in da me je Chardin popeljal v razvojno, kozmološko mišljenje. In moč te komaj prebujene vere v predvideni razvoj sveta, ki mi je osvojilo srce, je bila v tem, da sem se že zlahka odpovedoval samemu sebi, saj ta odpoved ni bilaveč nepreklicna in dokončna smrt. Živel bom! Res da ne v individualni zavesti, ki je največja slast in užitek, zato pa v kolektivni, pobožanje zavesti, v kateri moja individualna zavest le ne bo čis-

to zgubljena. In kar je bilo poglavitno in je bila največja sreča: v kakšno neizmerno avanturo sem bil pritegnjen kar na lepem, takole nebogljen in nepomičen, priklenjen na posteljo! Kakšen grandiozen projekt sem uresničeval! S kakšnim užitkom sem se spet gibal skozi materijo in jo oživiljal!

Komaj sem se spet zbral za branje.

V tem razvojnem trenutku se Človeštvu postavlja bistveno vprašanje, na katerega ni mogoče odgovoriti s preprostim pogledom nazaj. Vse do nastopa Človeka se je zdelo, da je bilo v razvoju Življenja posamezno vedno in odločno nadrejeno vrsti. V interesu Življenja se je zdelo, da prihajamo s pomočjo vse bolj in bolj organiziranih elementov na Zemlji do oblike vrhunske zavesti, stanja osebnosti. S Človekom in v Človeku se je ta dograjujoči se in osredotočujoči se element, se pravi oseba, končno konstituirala. S tem bistvenim dogodkom se je težišče vrednosti premaknilo s središča. Vse doslej so bili elementi namenjeni skupnemu. Ali odslej ne bo skupno obstajalo za elemente? — V bistvu teoretično obstajata dve možnosti: ali s Človekom življenje absolutno kulminira in se razširja v pluralizem povratnih zavesti, katerih vsaka ima svoj zadnji smoter v sebi sami; ali pa življenje sega čez Človeka in naličje Počlovečenja in kljub določenim in dokončnim vrednostim »osebnosti«, ki ohranjajo združeno fronto razvoja ne-

dotaknjeno, v nadaljnji razvoj Sveta, v katerem se »osebnosti« solidarno gradijo v prihodnost? Dve konceptiji Razvoja in — dve Morali.

V prid pluralistični strukturi človeškega razvoja govori veliko dragocene filozofske in znanstvene pameti, pa tudi veliko elementarnih nagibov in najbolj rafiniranih čustev. Nepobitno je, da predstavljajo osredotočenje, individualizacija in poosebljenje polovico naše življenjske radosti (druga, boljša polovica pa je razpršiti se v nečem večjem od sebe . . .).

To je treba razumeti tako, da so posamezniki in narodi naravno nagnjeni k temu, da bi se ustavili in postavili svoje šotore na osvojenih vrhovih. Da bi opravičili to egoistično željo, jim ne manjka sistemov, ki s posebnim poudarkom povečujejo vrednost enkratnega in posameznega v sedanjem trenutku, in to kot absolutum v njih samih. Mi pa mislimo, mi, da je ta pogled na Svet — posebno drag literarnim in umetniškim okoljem — preprosto otročji in rudimentaren in da se ne more upreti resni analizi stvari. Da se človeška Oseba, ki se je pojavila v glavnem toku Življenja, želi v svojem prvem navdušenju zadržati na obvladujoči točki Vesolja — ta poskus je povsem naraven. Toda kdo jo posluša! Kljub temu ali pa prav zaradi njene pridobljene avtonomije, jo že obvladuje neka druga, višja Enotnost, ki se ji Oseba ne more upirati, ne da bi umrla. Najsi bo še tako drago-

cena, je človeška monada istočasno vsebinsko in vitalno že podvržena zakonom Vsega, ki so ji hočeš nočeš ljubši od nje same. V začetku, ko si še domišlja, da bo našla polnost v sami sebi, jo Človečnost nenehoma sprejema, pozneje pa se začne ta Človečnost rojevati z njenimi sredstvi in na njen račun. Toda, če je človek iskren, mora priznati, da mu v resnici njegova »oseba« ne zadošča, in da je najdragocenejše njegovega bitja prav to, kar še pričakuje od neuresničenega v Vesolju. Človečnost za vsakega izmed nas ni samo steblo, ki nas podpira, združuje in ohranja . . . , temveč tudi puščica, ki je sprožena v svojo dopolnitev v prihodnosti. Človek mora v Človečnost verjeti bolj kot v samega sebe, in to celo za ceno obupa.

Tako se na ravni Človeka fronta napredka zemeljskega Življenja ne ustavlja. Oblikuje se združitev novega tipa, prav po zaslugi najboljših elementov, ki so namenjeni višji organizaciji. Splošna težnja, ki jo zahteva univerzalni razvoj, ni dopolnjena s počlovečenjem. Ni samo duh na Zemlji. Svet se nadaljuje: je tudi Duh Zemlje.

To knjigo in vse druge Chardinove knjige sem odlagal samo toliko, da sem s pomočjo bolniške sestre malo potelovadil, pokosil in povečerjal. Saj ta razvoj v kolektivno zavest ni bil izvit iz trte, ampak je bil tudi moja osebna skušnja, ki sem jo odkrival šele ob branju. Ali ni

bila ta moja silna opredeljenost po drugih, po bližnjih, že zarodek te iste kolektivne zavesti, v kateri se je posamezno zgubljalo v prid skupnemu? Ali niso bili ti moderni pripomočki, radio in televizija, pred katerima sem celo na hoduljah postal kot začaran, ker pač ne smem zamuditi nobene informacije o svetu, prazaprav zarodek neke uniformiranosti, neke splošne, kolektivne zavesti, ki deluje po lastnih zakonih in nenehoma producira skupno na račun posameznega? Ali niso vse te predstave, ki se jih udeležujem, da bi participiral pri nečem skupnem, le del tega istega procesa? Ali ni navsezadnje nogometna tekma, slast nabitega stadiona, navdušenje ob zadetku in žalost ob porazu, spet dokaz tega istega dogajanja, v katerem se radevoljno istovetim z drugimi in vsa svoja čustva povezujem s kolektivnimi? In ali niso navsezadnje družbeni sloji in narodi le emanacija tega in takšnega razvoja duha? Vsekakor. To nagonsko povezanost z nekakšno totalno smerjo življenja sem že poznal, občutil in skusil. To ni bila moja refleksivna zavest, to ni bilo samoljubno pestovanje mene samega, temveč nekakšna predanost, zaposlenost in sreča, ki sem jo občutil ob nekaterih opravkih, ko sem se predal svojemu nagonu in svetu kot metulj. Včasih se mi je to zgodilo na sprehodu, ko sem bil posebno dojemljiv in darežljiv, včasih na nogometni tekmi, ko sem se sproščeno prepustil volji množice, včasih pri pisanju,

ko se mi je začelo pisati samo od sebe in me je vodila nevidna roka. Tedaj sem se vedno dvignil v neko posebno prevzetost, v neko posebno zbranost, da sem živel z vsemi mislimi in čutili, z vsem svojim bitjem in sem bil najbolj jaz sam, a hkrati odsoten, prepuščen usodi. Te in podobne trenutke sem celo predvideval in jih željno pričakoval, denimo gledališko predstavo, ko sem prav drastljivo čutil, da mi bo čas mineval v intenzivnem življenju, v istočasni prisotnosti in odsotnosti. Vsi ti trenutki so bili praviloma ne samo zbiranje v samega sebe, temveč tudi predajanje svetu; ne samo zbranost, ampak tudi razpršenost; ne le sebičnost, temveč tudi ljubezen, ki me je potegnila v nezavedno dogajanje sveta. Taki trenutki so bili navsezadnje tudi branje knjig. Bil sem že skratka v tem in pripravljaj kristifikacijo sveta, pobožanje duhovnosti . . .

Kakor hitro sem se oprijel te vere, sem sprožil v sebi še druge ideološke mehanizme. S pravo strastjo sem se lotil obračuna s humanistično zavestjo, ki je videla svoj namen v osebnem, individualnem uresničenju človeka. Zdaj, ko sem se tako zlahka odpovedal samemu sebi, sem bil za ta obračun zrel in dovolj močan. Rasel sem iz najgloblje krščanske tradicije, v kateri je bilo že od nekdaj zapisano, da kdor ne bo umrl, ne bo živel, jaz pa — glejte! — sem bil končno pripravljen umreti. Že res, da samo v tem čudežnem okrilju duhovnega razvoja sveta,

a vendarle . . . In kakor hitro jaz sam nisem bil več zadnji cilj, temveč le sredstvo, sem seveda to isto usodo z užitkom namenil tudi vsemu tistemu, kar se je doslej tako mogočno šopirilo okrog mene in me tlačilo. Tudi slovenski narod ni bil več cilj, temveč le sredstvo . . . In to je bil res užitek. Nekaj maščevalnosti je bilo v tem, nekaj zlobe, kot je navsezadnje nekaj maščevalnosti in zlobe v vsaki resnični religioznosti, ampak ali se človek sploh lahko poslovi od življenja kako drugače. Samo tako, da slast življenja ni namenjena ne njemu ne komu drugemu, temveč nekomu Tretjemu, v katerem so dobrodušno zapopadeni vsi.

In kakšna naloga se je v tem svetu pripisovala ljubezni, moškemu in ženski?

Ta moja blodna ljubezen je postala kar naenkrat najbolj univerzalna, najčudovitejša in najskrivnostnejša kozmična energija. Res da so jo vse družbene ustanove zamejile in poskušale zavreti, moralisti so jo skušali pozapreti v predalčke, družba pa izgnati iz znanosti, iz poslov, iz vsega skupnega — toda kljub temu je bila povsod navzoča, brezmejna in nepodvrgljiva.

Z gledišča duhovnega razvoja se zdi, je pisal Teilhard de Chardin, da lahko damo tej čudni energiji ljubezni ime in pomen. Ali ni, najbolj preprosto povedano, prekipevajoča privlačnost vsakega zavednega elementa k Središču, ki se oblikuje v Vesolju. Klic k veliki združitvi,

katerega uresničenje je pravzaprav edino dogajanje v aktualnih prizadevanjih Narave? Po tej hipotezi naj bi bila ljubezen primitivna in univerzalna telesna energija, ki se izraža s poduhovljenostjo in dejavnostjo. Naj rekonstruiramo zgodovino sveta od zunaj in od znotraj, sledeč najprej kombinacijski igri atomov, molekul in celic, potem pa tudi samodejnosti zavednega — najbolj izrazita in najbolj resnična v univerzalni Evoluciji je in ostane Evolucija Ljubezni.

V najbolj primitivnih oblikah, v komaj individualiziranem življenju, se Ljubezen težko razlikuje od molekularnih sil: kemizem je, taktilizem Potem se počasi osvobodi, vendar še dolgo ostane potopljena v preprosto funkcijo reprodukcije. Šele s počlovečenjem se odkrije in zaživi skrivnostnost in krepkost njenih moči. Počlovečena ljubezen se razlikuje od vseh drugih ljubezni, zakaj spekter njene tople in pronicljive svetlobe je čudežno obogaten. Ni samo občasna in posamezna privlačnost v materialno plodnost, temveč veliko večja možnost duhovnih kot telesnih stikov, ki ne pozna ne meja ne počitka: neskončno število subtilnih anten, ki se iščejo med seboj v najbolj pretanjšanih odtenkih duše; čutna privlačnost in medsebojno dopolnjevanje, v katerem skrb za ohranitev vrste postopoma odstopa svoj ogromni prostor opitosti zanosa, da bi v dvoje použili Svet. Prek Moškega in skozi Žensko, to je stvar-

nost Vesolja, ki se nam približuje. In poglavitna vitalna zahteva je, da se Moški in Ženska prepoznata.

Če Moški ne pozna resnične narave, resničnega objekta svoje ljubezni, je to neozdravljiv in globok nered. Ko zadovoljuje v majhni stvari strast, ki je namenjena Vsemu, povzroča v svetu temeljno neravnotežje, kar je za človeštvo glede na omejeno količino duhovnega — strahotna izguba. Če pustimo ob strani vso sentimentalnost in vsakršno zgražanje in pogledamo hladno, s pogledom biologa ali inženirja, večerno atmosfero naših velikih mest, vidimo, da tu — kakor tudi povsod drugod — Zemlja nenehoma razmetava v čisto izgubo svojo najčudovitejšo moč. Zemlja vre od svobodnega zraka. Zato mora Moški odkriti univerzalno Stvarnost, ki se duhovno svetlika iz mesa. In odkril bo, da je tratil v prazno in na sprevržen način svojo moč. Ljubezni in Ženska bo pred njim kot privlačnost in Simbol Sveta. Ne bo se je dotaknil, ne da bi se povečal na mere Sveta. In ker je Svet vedno večji in nikdar dokončan in vedno pred nami — bo to tudi brezmejni izziv Sveta in njega samega, da ujame svojo Ljubezen. Tedaj se Moški ne bo več približal Ženski drugače, kot v univerzalni združitvi. Ljubezen je namreč sveta rezerva energije in sama kri duhovnega Razvoja.

Vse to je bilo prav religiozno zakleto. Postal sem ena izmed številnih subtilnih anten, ki se iščejo med seboj v

najbolj pretanjenih odtenkih duše, poosebljena čutna privlačnost in medsebojno dopolnjevanje. Nekega popoldneva je namreč vstopila v mojo bolniško sobo Katarina S. To je bila razmeroma mlada pacientka, kemijska laborantka ali nekaj podobnega, s katero sva se že mesec dni vsako jutro že navsezgodaj videvala pri ortopedski telovadbi in prostem plavanju v zdraviliškem bazenu. Prav tako sva se že mesec dni čez dan srečavala po zdraviliških hodnikih, pred vrati v ta ali oni laboratorij, kjer so nama spretni fizioterapevti poganjali kri v ude; najprej sva se srečavala še z berglami, potem pa že prostih rok in vse bolj razgibana, tako da sva si vsakič vzpodbudno pokimala, no, vidite, saj bo šlo . . . In zdaj je bila pred mano, precej prsata in neposredna, skratka ženska, univerzalna stvarnost in simbol sveta, v kateri naj bi spoznal svoj pravi moški namen.

»Ali mi lahko poveste,« me je vprašala, »zakaj se me izogibate?«

»Izogibam?« sem se zavzel na vsa usta.

Odločno je pokimala z glavo in rekla:

»Če ste tako samozadostni in vzvišeni celo ko ste bolni, kakšni ste šele zdravi! Mraz me strese vsakič, kadar vas srečam.«

»Oprostite, nisem vas hotel žaliti. Res mi, prosim, oprostite.«

Pogledala me je naravnost v oči:

»Pridite rajši dol k meni. Boljše se vam bo godilo.«

»Saj pridem,« sem ji obljubil, »saj pridem!«

(Roman o knjigah, 1983)

ESEJ O PROTESTANTIZMU IN SLOVENCIH, O MARTINU LUTHRU, O SMRTI BOGA IN SVOBODI

Zakaj pisatelj o Luthru in protestantizmu? Protestantizem so ljudje, zbrani okrog Knjige, trdijo prezbiterijanci in skoraj vsi protestantski narodi. In če tako trdijo oni, zakaj bi tako ne mislili Slovenci, ki bolj kot katero koli drugo ljudstvo povezujemo knjigo prav s protestantizmom, pa čeprav imajo pri tem protestanti v mislih knjigo z veliko začetnico, Biblijo. Zato pisatelj o protestantizmu, točneje o Knjigi.

I

V slovenski zavesti je v imenu narodne veličine še marsikaj prikrita, če ne celo potisnjena v kolektivno podzavest. Na slovenskem ozemlju imamo nekaj ostankov romanike in gotike in razmeroma bogate spomenike baroka, kar ugotavljamo z neprikritim ponosom, čeprav so ustvarjalci teh zgodovinskih spomenikov v glavnem drugih narodnosti, Italijani in Nemci, medtem ko kulturnih spomenikov renesanse na našem območju praktično ni. Renesanse pač nimamo, pravimo ob tem dejstvu in se še naprej neženirano prištevamo

med evropske narode. In se sploh ne sprašujemo, kaj nam v odsotnosti renesanse pravzaprav manjka. Ali ni to morda uveljavitev človeka? Ali ni to morda prav uveljavitev individualne človekove osebnosti, ki je začela enakopraven dialog z Bogom, obenem pa utemeljitev tistega človeškega dostojanstva, ki nam ga primanjkuje vse do današnjega dne in v odsotnosti katerega so naše duše tako izrazito podložne klerikalizmu in totalitarizmu, skratka nesvobodi?

Če nimamo renesanse, porečemo na to, imamo protestantizem. To je res, vendar pri tem ne moremo mimo dejstva, da je tudi naš protestantizem utonil v nesvobodi. Protestantizem kot religiozno in družbeno gibanje je sicer res začetnik slovenskega naroda, vendar že mi, današnji Slovenci in še vedno predvsem katoliki, ki imamo radi predvsem Boga čaščenja, katerega smo pripravljene častiti z lepimi podobami in lepim petjem ob vsaki priložnosti, ne čutimo niti najmanjše potrebe, da bi se primerno oddolžili spominu Martina Luthra, začetnika protestantizma. Kaj šele, da bi poglobili svoj historični spomin! To najbrž zaradi nezavednega sramu, ker smo se kot narod okoristili z vsemi postranskimi proizvodi luteranstva, predvsem z bogoslužjem in pisano besedo v domačem jeziku, nismo pa sprejeli in ohranili njegovega teološkega nauka o človekovi svobodi in nesvobodi, ki je bistvo protestantske duhovne pre-

obrazbe. Ta nekritični, sramotni vozle je začutil v sebi že Ivan Cankar, ki je z občutljivostjo genija zaslutil še marsikaj drugega in ki je s tolikšnim ogorčenjem položil v Jermanova usta v Hlapcih tolikokrat navedene in nikdar do kraja razumljene besede: »Takrat (v protireformaciji) so v naših krajih pobili polovico poštenih ljudi (protestantov), druga polovica pa je pobegnila. Kar je ostalo, je bila smrdljiva drhal. In mi smo vnuki svojih dedov.« Zgodovinsko — če je zgodovina številčna resnica — to ni najbrž povsem točno, saj smo ob tej priložnosti zgubili kvečjemu duhovno in socialno elito, zato pa je toliko bolj točno nezgodovinsko: izgubili smo individualno ostrino duha in sposobnost za skušnjavaške preizkušnje. Ivan Cankar je očitno vedel, kaj je bistvo protestantizma in kaj nam manjka.

Res da Slovenci še danes ne poznamo Luthrovih temeljnih besedil, niti spisa Von den Freiheit eines Christenmenschen (O svobodi kristjana), vendar nas Luthrovo učenje v začetkih protestantizma le ni obšlo. Protestantizem pri nas tudi ni ustvaril tega, kar je ustvaril v svetem rimskem cesarstvu, najširšega javnega mnenja o cerkvenih in posvetnih zadevah, vendar nas je še kako pretresel. In to ne samo z bogoslužjem v domači besedi, s pisanjem v slovenščini in Trubarjevim osebnim luteranskim zgledom, zgledom zagrizenega, bojevitnega in delovnega človeka, zaradi katerega smo najbrž Slovenci

še danes tako zelo marljivi in tako zelo prepričani v posvečeno moč dela, da se utemeljujemo z njim pred Bogom in pred ljudmi in da smo gospodarsko in družbeno najrazvitejši med južnoslovanskimi narodi. Tudi v konkretnem družbenem dogajanju, ki je bilo tedaj tako neusmiljeno povezano s teološkimi vprašanji, v kmečkem gibanju, je bil Primož Trubar celo radikalnejši od Martina Luthra, čeprav je res tudi to, da je bil Trubarjev radikalizem v dobršni meri le posledica njegovih skromnejšihkušenj s človekovo dejansko svobodo. »Katera gosposčina, mala oli velika,« je pisal tedaj Trubar, »nemilostivu s sujemi kmeti inu pokorniki okuli hodi, po sili inu krivini tu nih jemle, prevelike štivre inu tlake nalagajo, hud konec vzemo; nih blagu do tretjiga erba ne pride, nih stan inu žlahta cilu pogine, kakor su ti celski knezi, naj so si dosti kloštrov inu kaplanij štiftali, v Rim hodili, vsi poginoli inu konec vzeli, za volo kir so nih kmetom te lepe ščere po sili jemali, ž nimi kurbali inu drugo krivino inu silo obhajali.«

Nič bolj prizanesljiv ni bil do fevdalne gosposke tudi Martin Luther, vendar je navadno svoje obtožbe še v istem spisu zrelativiziral s trditvijo, da je oblast postavljena od Boga in poklicana za urejanje zunanjih človeških zadev. Tako res lahko rečemo, kar so ugotovili že slovenisti, da je slovenski protestantizem celo v praksi, v konkretnem družbenem spopadu, izpričal prav

novoveško pojmovanje svobode, in da je teološko podkovan ali nepodkovan — radikaliziral družbene probleme tedanjega časa na razmerje Človek — Bog, kar je sodilo v temelje protestantske ontologije. Z neustrašnim zamahom je prečrtal družbeno in hierarhično opredelitev človeka, kakršno sta vzdrževala rimska Cerkev in posvetna gosposka, in človek je bil zanj — nič manj kot za Luthra — predvsem etično in moralno bitje. Utemeljlil je skratka luteransko svobodo, ki je bila istočasna osvoboditev Boga in osvoboditev človeka, hkrati pa tudi začetek neposrednega dinamičnega razmerja med človekom in Bogom, v katerem se je poslej Bog uresničeval s pomočjo človeka in človek s pomočjo Boga, se pravi prvi eksistencializem.

V tej luteranski svobodi je človek postal samostojno, polnopravno in zase odgovorno bitje, ki je vse svoje zadeve urejalo v neposrednem razmerju z Bogom, kar seveda tisti čas ni moglo in ni učinkovalo samo na religioznem področju, temveč veliko širše in globlje. Ta svoboda je segla tako daleč, da Luthru samemu Cerkev skorajda ni bila več potrebna. *Sola fides, sola scriptura, solus Christus* . . . Luthru ni bila več potrebna trdnost cerkvenega občestva, ampak mu je zadostovala trdnost, ki jo je sprejemal neposredno od Boga. In če mu Bog te trdnosti ni dajal, je bilo to zanj le dokaz njegove avtentične grešne človeške narave, kar je imel za predpogoj

človekovega zbližanja z Bogom. To skratka ni bila idilična svoboda, temveč paradoksalno zapletena vera in skušnjava odprtega sveta, ki je slehernega človeka pahnila v najhujše osebne konflikte, v nenehno stisko vesti in nenehne duševne muke. Ta svoboda ni bila samo božja, temveč tudi hudičeva zadeva, natančno taka, kakršno je Dostojevski mnogo let pozneje popisal v svoji priliki o Velikem inkvizitorju in pred katero se je celo Jezus Kristus znašel v veliki dilemi, ali naj jo sprejme ali zavrne, ker je postavljena previsoko in je za človeka prezahtevna. Nenehna izbira je bila, kakor so to pozneje poimenovali moderni eksistencialisti, nič varnega in zanesljivega, temveč le skušnjava in nepremostljivo protislovje. Saj je kristjan, kot je pisal Luther, svoboden gospodar nad vsemi stvarmi in nikomur podložen, obenem pa uslužen hlapec vseh stvari in vsakomur podložnik. Svoboda je bila, ki je terjala od človeka delovanje in uresničevanje na religioznem, političnem in socialnem področju, obenem pa tudi molitev in kontemplacijo meniške celice, notranji ogenj in zunanji hlad, — grozovita svoboda, pred katero je nič kolikokrat ubežal tudi njen začetnik, Martin Luther, saj se je skrival pred njo v tej ali oni avtoriteti, zdaj v avtoriteti očeta, potem v avtoriteti Cerkve in avguštinskega samostana in slednjič v avtoriteti Boga in Biblije. Včasih celo v avtoriteti posvetne oblasti. In vendar tudi svoboda, ki je izražala člove-

kov najbolj avtentičen položaj v razmerju do Boga in ki je dajala človeku, ki jo je sprejel, veličino in dostojanstvo.

In ta veličastna svoboda je bila na Slovenskem zatrta. Za to so poskrbeli v našem imenu protireformacijski katoliški duhovni, »žerjavi«, kakor jih prijazno imenuje Ivan Pregelj v Magistru Antonu, mejni stražarji katolicizma, ki so nas pravočasno obvarovali tega pohujšanja in nas povrnili v naročje rimskega papeža, v varno zavetje nesvobode. In seveda ne samo ti, če že med prvimi ne omenjam ljubljanskega škofa Tomaža Hrena, saj se protireformacija na Slovenskem ni dogajala samo na religioznem področju in v območju duha. Saj Slovenci nismo razpravljali o Zwinglijevi cerkveni občini in janzenističnih tezah, zanikali svobode človekove volje in razvijali učenja o predestinaciji, po kateri se lahko človek odreši samo z milostjo božjo . . . Na Slovenskem so od tridentinskega koncila dalje delovale vse organizirane in usklajene sile Protireformacije — ne samo dominikanci in jezuiti kot duhovni vodje tega gibanja, temveč predvsem dinastija Habsburžanov, ki je prevzela politično in socialno vodstvo Protireformacije in ki je ponekod prepovedala protestantom celo posedovanje nepremičnin. Skratka: tudi organizirana politika in organizirana prisila na vseh področjih življenja, čeprav to za stanje našega današnjega duha skoraj ni več po-

membno. Dejstvo je, da je v tistih težkih časih odrešujoča, svetla podoba osvobojenega Boga in človekove skušnjavaške svobode v naših dušah povsem potemnela. In da smo katoliško hierarhijo sprejeli brez upora, eni s prepričanjem in drugi lahkoverno, kot se pač sprejema trdnost in zanesljivost, saj tedaj pač nismo vedeli, da s protireformacijskim klerikalizmom sprejemamo našo poglavitno religiozno, kulturno in politično strukturo življenja, ki se je poslej sploh ne bomo več otresli. Toda protestanti in kmečki uporniki poslej v zavesti Slovencev več kot tristo let sploh niso bili ljudje, temveč le hudičevi zavezniki. Še lavantinski škof Anton Martin Slomšek je v nemirnem letu 1848 menil, da je upornost neumnost in da slovenski kmečki puntarji, sestavni del luteranske svobode na Slovenskem, ne morejo biti tragični, ampak samo komični — ne seveda zaradi teorije o dveh nezdružljivih kraljestvih ali iz strahu pred krvavim uresničevanjem človekove svobode na političnem in socialnem področju, ki je tako na smrt prestrašila Martina Luthra, temveč zaradi zavezanosti svoji ideologiji.

Tako smo Slovenci ostali nesvobodni vse do današnjega dne. In ne samo nesvobodni, kakor razboleno ugotavlja Ivo Andrić za vse jugoslovanske narode, ne da bi ugotovil pravi vzrok svoje razbolenosti. Tako vse do današnjega dne nismo razvili spoštovanja človeka, ki ga

daje človeku luteranska svoboda, »njegovega polnega dostojanstva in njegove polne notranje svobode, in to tistega brezpogojnega in doslednega spoštovanja, brez katerega balkanske dežele ne moremo vstopiti v krog posvečenih ljudi niti s svojimi najboljšimi in najbolj nadarjenimi predstavniki. To pomanjkljivost nosimo s seboj kot izvirni greh našega porekla in pečat manjvrednosti, ki ga ne moremo prikriti.«

II

Spričo tega pomembnega primanjkljaja v dušah Slovencev je več kot umestno vprašanje, ali sta svoboda in človeško dostojanstvo za nas sploh še dosegljiva? Ali sta res le zgodovinski kategoriji? Ali pa ju je mogoče pridobiti v nekem drugem, prejšnjem ali poznejšem času? Na drug način? In ali smo ju Slovenci do kraja zamudili ali pa smo ju, ko smo v njunem imenu dvignili celo revolucijo, končno le vključili v svoje življenje?

Zgodovina pravi, da je bil zahodni evropski svet sto let pred Luthrom še povsem božji, seveda ne samo v smislu vse prežemajoče krščanske vere, kot trdi Jacques Maritain v Integralnem humanizmu, temveč še veliko bolj v institucionalnem in hierarhičnem smislu. Človek je bil, na Slovenskem in po vsej zahodni Evropi, le Cre-

atura Dei, božja stvaritev, ki ga je božja povsodpričujočnost na vsakem koraku omejevala z metafizičnim strahom, zadržanostjo in sramežljivostjo, ki mu niso dovolile, da bi kdaj pogledal nase kot na svobodno bitje, kaj šele kot na nekaj izjemnega. Ta strah pa ni bil samo metafizične narave, ampak tudi strah pred posvetno močjo Cerkve, ki je razpolagala s človeškimi dušami. Zato je v verskem območju — in samo to območje življenja je nekaj veljalo — že od dvanajstega stoletja dalje navzoča pobožna želja, da bi se zvesto razmerje do Boga spremenilo v bolj osebno; o tem nam pričajo številni Italijani, Gioachino de Fiori, Pietro Angeleri, Pietro da Fossombrone in Jacopone da Todi, ne nazadnje pa tudi Frančišek Asiški in primeri podobnega čustvovanja v bližnji Istri. To nam dejavno izpričuje tudi nizozemski mistik Wessel Gansfort (1419-1489) in še posebej Ivana Arška — ne seveda s svojo politiko, temveč s trdovratnim zatrdjevanjem, da za svoja dejanja odgovarja neposredno Bogu in ne Cerkvi. Toda resnični in globlji pretresi v imenu človeškega, ki so imeli obeležje socialnega gibanja, so bili le občasni in omejeni na posamezne točke, na reformatorska gibanja na Angleškem in na Češkem, na Wycliffa in na Husa. Nasploh je bilo vse človeško potlačeno. Tudi človekov socialni in materialni položaj je bil nič kaj zavidanja vreden, tako da se je človek hočeš nočeš imel le za trpečega pasanta v dolini

solz, ki mu ne preostane drugega kot moledovanje za milost. Bog je bil skratka vse in človek nič, bitje brez individualnosti, večkrat celo brez imena in priimka, povrh vsega pa še zaznamovano z izvirnim grehom in zapisano pogubljenju. Tako se je vse revolucionarno — če je v tistih časih sploh mogoče govoriti o revolucionarnosti — izživiljalo v mysticismu, v Johannesu Taulerju, Katarini Sienski in podobnih ljudeh, ki pa se niso borili z Bogom za del njegove svobode in dostojanstva, temveč so hoteli le ukiniti svojo človeško sramoto in ponižanje in se očistiti. Niso hoteli postati ljudje, temveč angeli, pri čemer so se celo v poluthrovskih časih z askezo odrekli vsemu človeškemu. (Toda angeli so tako tedaj kot danes »leteli drugam«, kot poje Rilke.)

Še sto let pred Luthrom je bil skratka človekov položaj na zemlji — bolj seveda na Nemškem kot v Italiji — tako tegoben, človek sam pa tako nepomemben, da je najbrž za naše današnje pojme skoraj nepojmljivo. Preveč padlo in zavrženo bitje je bil, Bog nad njim pa preveč visokosten in nedostopen — tako visokosten in nedostopen, kot sta ga morala narediti visokostnega in nedostopnega samo rimska kurija in fevdalna gospoda, da je lahko učinkoviteje služil njunim zemeljskim interesom. Slovenci smo bili tedaj le govoreči in misleči inventar zemljiške gospode. Položaj je bil skratka tak, da se je bil človek slednjič pripravljen spoprijeti z vsem in

vsakim, ne samo s hudičem, temveč tudi s papežem in volilnimi knezi, samo da bi se naredil za izvoljenca božjega. Osvoboditi je bil pripravljen celo Boga, pri katerem so bile spravljene vse vrednote, osvoboditi ga togih fevdalnih in cerkvenih dogem, in vzpostaviti z njim neposredno razmerje.

In to je človek slednjič z Martinom Luthrom tudi storil. Bogu je sicer pustil vse, kar je božjega, saj je samo v njegovi vsemogočnosti in dobrotljivosti videl tudi svojo šanso, obenem pa je terjal nekaj malega svobode in pravic tudi zase. Predvsem je hotel biti Bogu polnopraven sogovornik. Terjal je pravico do lastne pobude, predvsem pa pravico do zaslužnih del in odrešitve, saj dokler je bil tako na milost in nemilost prepuščen samemu sebi, je bilo vendar pošteno in prav, da se mu tudi njegovo prizadevanje za izboljšanje materialnega in siceršnjega položaja prizna kot njegova pravica in dolžnost. Ne samo kot pravica in dolžnost, temveč tudi kot početje, ki je dopadljivo božjim očem. To je bilo sicer višje, kot je meril Luther, vendar obenem le eno izmed protislovij komaj izbojevané človekove svobode in eno izmed protislovij Luthra samega. Pravzaradi njegovega izrecnega zatrjevanja, da dobra in zaslužna dela brez vere ne pomenijo nič in da jim šele vera daje njihovo pravo težo, se je človekovo prizadevanje in delo posvetilo in je prišlo do kulta dela. Zgodilo se je pač tisto, kar

je napovedal tako Luther sam kot pesnik Ulrich von Hutten: skoraj vsa cerkvena in posvetna gosposka, vse te brezštevne veličine, ki so živele od nadarbin v razkošju in lenobi, so bile kar naenkrat manj vredne od vernega kmetiča, ki je obdeloval polje v potu svojega obraza. In delo kmečke dekle je bilo Bogu dopadljivejše od poštenja samostanskega meniha.

Bog se je končno spustil k človeku in človek se je končno povzpел k Bogu. In to je bilo dovolj, da se je tisočletno srednjeveško božje kraljestvo razklalo na dvoje. V svetem rimskem cesarstvu je bil sicer to ne glede na Albrechta Dürerja in Lukasa Cranacha čas besede, ne pa podobe, vendar je ta razkol v religioznem in duhovnem območju najbolj osupljivo razločno prikazan prav na podobah, in to še zlasti na podobah v dunajskem Kunsthistorisches Museum, kjer po naključju ali po zamisli kustosov visijo skupaj slike Raffaela Santija in Pietra Bruegla starejšega; tu pretanjšana eteričnost in angelskost Madon, ki s svojo nečutno lepoto ohranjajo dotedanjo božansko hierarhijo, in takoj zraven njih surovi realizem preprostega kmečkega življenja, človek iz mesa in krvi, ki je končno povzdignjen v predmet umetnosti, kakor je tudi z vso zemeljsko banalnostjo končno povzdignjen k Bogu. Enako otipljiv pa je razkol tudi na socialnem področju. Že je na eni strani rimskokatoliška cerkev, ki vztraja pri človekovem pasivnem razmerju do

Boga, pri človekovi popolni odvisnosti od milosti božje, kar praktično pomeni od odpustkov, od Boga indulgence, ki je še vedno last klera in fevdalcev in ki še vedno pasivizira brezpravno ljudstvo. In na drugi strani bojeviti protestantizem in bojeviti protestanti, ki — ne glede na Luthra ali celo zoper njega — prevzemajo pobudo za odrešitev v svoje plebejske roke in z meščansko podjetnostjo veličajo počlovečenega Boga, z njim pa svojo lastno svobodo in veljavo. Vse seveda še vedno v potu svojega obraza, z muko in trpljenjem, vendar že s prepričanjem, da si ne zaslužijo samo kruh in posvetne dobrine, temveč tudi ugled pri Bogu. Človekov in božji interes sta končno istovetna.

Posledice tega so znane. Protestant je že bistveno drugačen človek od srednjeveškega mistika in ortodoks-nega katoličana: je delaven in podjeten, vse izrazitejši individualist in obenem vse bolj podružbljen človek, zavesten in predan utemeljitelj človeške skupnosti — ne seveda cerkvenega občestva, zato pa naroda, tak, kakršna sta bila navsezadnje tudi Martin Luther in Primož Trubar. Pravico in možnost odrešitve z lastnimi rokami sprejema kot veliko življenjsko srečo, ki spominja na zanos, saj je končno materialno in socialno uspešen in v isti sapi dopadljiv božjemu očesu. To je srečno skladije, iz katerega se kaj kmalu razvije in sprosti človeška energija, kakršni ni bilo primere ne kdaj prej ne kdaj

pozneje. In to sproščeno energijo, v kateri človek s potrjevanjem samega sebe potrjuje Boga in s potrjevanjem Boga potrjuje samega sebe, slednjič prevzame v svoja jadra meščanski sloj, ki mu še nihče ne očitata kapitalizma in imperializma, je pa v njem že zametek poznejše evropske nebrzdane individualne in kolektivne volje po moči.

Konkvistadorji so bili že Luthrovi sodobniki, denimo Pizarro in Cortes, vendar tako neustrašnih, spretnih in požrtvovalnih mož, kakršni so bili protestanti, napolnjeni uradni gusarji angleške kraljice Elizabete, John Hawkins, Francis Drake in Martin Forbicher, dotlej v Evropi še ni bilo. Ti so poklanjali osvojene dežele kraljici v privatno last, prepričani ne samo o posebnosti narodne in božje volje, temveč tudi o zveličanju, ker je bil njihov roparski plen sestavni del boja med Anglijo in Španijo, med protestanti in katoliki, med pravovernimi ljudmi in papežniki. Ti in podobni možje so v kratkem stoletju spremenili obličje Evrope in sveta. Če je bilo do uveljavitve protestantizma središče sveta v Španiji in Italiji, med katoliki, je bilo že naslednje stoletje v Holandiji, na Skandinavskem, Angleškem in v Nemčiji, med protestanti, in to kot posledica njihovega sproščenega individualnega in kolektivnega čutenja, poguma, dejavnosti, vztrajnosti, smisla za osvajanje in napredovanje, pa tudi nezajezljive individualne in kolektivne volje po

moči in oblasti. Skratka: iz srednjeveške tegobe in pesimizma je s pomočjo protestantizma izskočila iracionalna iskra človekove bojevitosti in pohlepa. In te iracionalne sile so med protestanti nakopičile ne samo nezaslišano materialno bogastvo, temveč razvile tudi družbene vezi, iz katerih so se porodili narodi, ki so zavojevali Evropo in svet in med katerimi so se kot katoličani ohranili na površju samo Francozi, še ti morda bolj po zaslugi Calvina, hugenotov, Port Roya in janzenizma kot pa svojega katolicizma. Nepreverjena trditev sicer, kot navsezadnje ni mogoče povsem zanesljivo trditi, da je porajajoči se kapitalizem porodil Luthra in protestantizem, ker je glede na duhovno moč protestantizma mogoče trditi tudi obratno.

To je skratka optimistično obdobje humanizma in trenutek zgodovine, ko so nastajali narodi v pravem pomenu besede in ki smo ga Slovenci kot narod zamudili. In ki se ga danes največkrat spominjamo kot zamujene priložnosti, čeprav sta nam morda prav naša nepripravljenost na ta trenutek in naša zamuda zagotovili naš obstoj: z vključitvijo v svet moči bi namreč morali sprejeti tudi zakone tega sveta in bi utegnili biti uničeni od močnejših od nas, ne da bi pridobili kar koli od tistega, kar v svojih dušah pogrešamo.

To je namreč istočasno tudi obdobje, ki dokazuje, da zgodovina, kakršno je sprožil protestantizem, ne stop-

njuje ne človekove svobode ne njegovega dostojanstva. Da je nasprotno — celo dogajanje, v katerem se človekova svoboda in dostojanstvo izgubljata. V tem in poznejšem obdobju je namreč tisto srečno, dinamično razmerje med osvobojenim Bogom in osvobojenim človekom že porušeno. Bog je največkrat samo še porok človekovega pohlepa in zavojevalske sle, v resnici pa obstaja samo še božanski človek, samozvani stvaritelj in utemeljitelj sveta, ki ne potrebuje več nikakršnega osmišljanja zunaj sebe, v čem večjem, trajnejšem in pomembnejšem od samega sebe; česa takega zanj sploh več ni. In je zato zapleten v tragikomično protislovje: s svojo dominacijo nad svetom in nad ljudmi, s svojo samovoljno absolutno svobodo pada namreč v vse večje konflikte in nesporazume s samim seboj, v vse večjo zakonitost in sužnost. Dokler se slednjič ne sooči s samim seboj in ga popade katastrofičen občutek sveta in njegove lastne veličine, ki terja od njega samo še destrukcijo ali temeljito, dejansko spremembo njega samega in sveta, revolucijo.

Prav tu, v revoluciji, se končno in nepreklicno zares vključimo v ta proces tudi Slovenci. Toda tedaj je ta proces že tako daleč, da se nam kaj kmalu izkaže, da je tudi revolucija le sestavni del tega istega zgodovinskega dogajanja, da je tudi revolucija le zunanje obvladovanje sveta, prerazporejanje družbene moči, sproščanje teh-

ničnih zahtev in materialne energije, ki s človekovo dejansko svobodo in dostojanstvom nima veliko skupnega. Da je človek od trenutka, ko se je oklical za središče samega sebe in središče sveta, za samozadostno bitje, samo še poosebljena zakonitost, prav nič pa svoboda. V revoluciji in s pomočjo revolucije ne postane ne Človek ne Nadčlovek. Vse je sicer tu, kar je za svobodo in dostojanstvo potrebno, revolucionarna ideja in volja, predanost in požrtvovalnost, izkoriščano in brezpravno ljudstvo, ki upravičeno želi navzgor, celo kri mučenikov — vse, kar je bilo tudi v Luthrovih časih, samo Boga ni več, v katerem sta svoboda in dostojanstvo.

Torej spet le nesvoboda in klerikalizem in totalitarizem. In to nesvoboda in klerikalizem, ki sta še toliko katastrofalnejša med ljudmi, kakršni smo Slovenci, ki nikdar nismo bili svobodni. Ti ljudje so namreč prepričani, da je vse v najlepšem redu in da jim prav nič ne manjka.

III

K sreči svoboda in človeško dostojanstvo nista samo zgodovinski dosežek, temveč tudi stanje duha. Zgodovina naplavlja in odplavlja, kar je pač njenega, zgodovinskega, v glavnem zunanost človeških stremljenj,

poglavitne človeške zadeve pa obstajajo v njej in ob njej še vedno povsem osebne narave. Zato je kljub zgodovinskemu razpletu bolj kot kdaj še vedno umestno vprašanje, kaj pa Martin Luther sam? In tudi: kaj pa Martin Luther in Slovenci?

V imenu zgodovine lahko naprtime Luthru vse humanistične in subjektivistične posledice protestantizma, tudi smrt Boga, vendar s tem o njem samem, o Luthru kot človeku, ki je vzpostavil dinamično razmerje med človekom in Bogom, ni povedanega nič bistvenega. Z zgodovinskega stališča je bil Martin Luther res zaletav, trdoglav in nedosleden človek, predvsem pa brez poslušanja za stvarnost in socialno in politično dogajanje okrog sebe. Še za življenja se je ta kmetavzarsko neustrašni bojevnik zoper mogočni papeški Rim ustrašil svoje lastne sence, se premislil in umaknil: če je najprej terjal za kardinale in celotni plevel rimske Sodome neusmiljeno kazen in si želel celo umiti roke v njihovi krvi, je v zrelih letih spravljivo dejal: »Ne bi rad, da bi se z nasiljem borili za evangelij in zaradi njega prelivali kri. Beseda je premagala svet in ohranila cerkev in beseda jo bo spet postavila na noge.« Tako je izdal ljudsko reformatorsko gibanje, ki se je začelo s pesmijo, končalo pa z žalostnim prelivanjem krvi. In tako kot je pobegnil z religioznega, je pobegnil tudi s socialnega bojišča: ni se pridružil Thomasu Muntzerju, ko je v Nemčiji zares zarožljalo in ko

se je oglasil zatirani sloj; tega spontanega socialnega gibanja se je prestrašil in razglasil puntarje za nevarne sanjače, ki povezujejo nezdržljivo, božje in zemeljsko kraljestvo. Iz stvarnosti je skratka pobegnil v idealizem. Puntarjem je zoperstavil nauk o dveh kraljestvih, ki še danes velja kot najbolj sporni del njegovega učenja, s katerim je vero in politiko raztrgal na dva dela, oblast naredil za nedotakljivo in jo povzdignil na raven absolutnega, ljudi pa zavedel k politični pasivnosti in podložniški pokornosti, s katero se Nemci še danes otepajo kot s svojim izvirnim grehom.

Vse to je — zgodovinsko gledano — zelo točno. Kakor je zgodovinsko res tudi to, da se je Luther najglasneje uprl cerkvenemu dogmatizmu in začel sanjariti o verski svobodi in socialni pravičnosti, ne da bi s tem izrazil vso svojo osebnost. Res je namreč tudi to, da je Martin Luther prav v trenutkih, ko se je začel strahopetno in spravljivo umikati s političnega in socialnega bojišča, šel in prekinil celibat in se poročil z nuno Katarino von Bora, kar ni bilo samo izzivalno, temveč tudi revolucionarno dejanje, ki v cerkvenem območju deluje še danes; da je v tem istem obdobju humanistu Erazmu Rotterdamskemu očital telesno lenobo; da njegov nauk o dveh kraljestvih, o božjem in zemeljskem, o veri in politiki, ne izključuje ne vere ne politike, temveč postavlja obe kraljestvi v medsebojno odvisnost, v kateri sta se

dolžni dopolnjevati, čeprav nista povsem združljivi. In da je navsezadnje trdil, da je človek sicer res politično in socialno opredeljen, ampak da je njegova duša pri vsem tem svobodna in da ji sme soditi samo Bog, s čimer je jemal pravico do razpolaganja s človeškimi dušami tudi gosposki, in izpričeval svojo etično doslednost. Tako je mogoče celo njegov umik s socialnega in političnega bojišča jemati kot sestavni del njegove etične doslednosti, saj nemška kmečka vojna ni bila današnje idejno prečiščeno gibanje z domišljeno vizijo boljše organizirane družbe, temveč se je tako Thomasa Muntzerja kot vseh tedanjih političnih in socialnih gibanj držalo fatalistično pričakovanje apokaliptičnega konca ali vrnitve zlate dobe; Thomas Muntzer — tudi sam teolog — je bil opredeljen s staro zavezo, predvsem s prerokom Ezekielom in Danielom in njunim napovedovanjem katastrofičnega konca sveta, kot današnji jehovci, kar ni imelo nič skupnega z Luthrovim pojmovanjem Boga in človeka.

Zato ni mogoče nasesti pragmatičnemu, bolj aktivističnemu kot dejanskemu zgodovinskemu gledanju na svet in človeka, ki se je izoblikovalo v najnovejših časih, in trditi, da je bil Martin Luther nedosledna, celo zlomljena in izdajalska osebnost. Martin Luther je bil kvečjemu razdvojen človek, in kot tak prav nasprotno od tega, kar mu pripisujejo aktivisti zgodovinskega na-

predka: prav zaradi svoje razdvojenosti je bil Martin Luther presenetljivo koherentna osebnost, zaokrožena in celovita v smislu naše današnje paradoksalne eksistence. Božje in zemeljsko kraljestvo sta nezdružljiva, se je zaklinjal, nič osebnega se ne uresničuje in se tudi ne more uresničiti z zgodovinskimi sredstvi. Bog je v osebnem razmerju z vsakim posameznim človekom, ne pa z družbo in zgodovino. In to protislovje je ne le pričeval, temveč tudi trpel, in to v mukah težkih osebnih preizkušenj, nenehoma tudi sam razpet med nebeško in zemeljsko, med Boga in človeka, med osebnim in zgodovino, med vero in cerkvijo . . . Martin Luther je bil obseden s častitljivo podobo osvobojenega človeka v osvobojenem Bogu. In trpel je v nenehni skušnjavi, da bi tega človeka uveljavil v svetu z močjo avtoritete, četudi z ognjem in mečem, in v nenehnem strahu, da bi tega človeka povezal s kakršnim koli nasiljem in posvetno močjo, naj je to anabaptistična ali katera koli druga cerkev, fevdalna oblast ali kmečki puntarji, ker je ta človek z nasiljem in posvetno močjo pač nezdružljiv. Ta skušnjava in strah pa sta bila v njem še toliko močnejša, kolikor bolj se je zavedal, da je prav on osvobodil tega človeka in mu potisnil v roke pravico odločanja o zveličanju in pogubljenju.

Torej ne nasilni mlini različnih družbenih interesov, ne papežniki in posvetna moč rimske Cerkve, ne izdaj-

stvo in nedoslednost, ne volilni knezi in kmečki puntarji, ne hudič ne ledvični kamni in ne ulcus ventricoli — Martin Luther je bolehal za veliko strahotnejšo boleznijo: Luthrova bolezen je bila svoboda. In to svoboda, ki jo je prav on prvi zaslutil in razodel, svoboda Boga in svoboda človeka, ki je poslej zevala pred njim kot brezno neslutelih možnosti; svoboda, ki jo kot silovit notranji ogenj razpihuje v človeku Bog sam, a je obenem tudi peklena skušnjava.

Tudi Slovencem je torej ta svoboda še dosegljiva, dosegljiva kot zahrbtna bolezen, ki je včasih zdravilnejša od samega zdravja.

(Evropa. Eseji in legende, 1987)

ESEJ O IDEOLOGIJ IN SLOVENCIH, O FJODORJU MIHAJLOVIČU DOSTOJEVSKEM IN O RUSKI PERSONALISTIČNI MISLI

V nemočnem narodu je najprivlačnejša moč. In s tem so narodi, kakršen je tudi slovenski, že ujeti v začarani krog: tudi v dejavnostih, ki ne služijo in ne morejo služiti moči, denimo v umetnosti, zasledujejo predvsem moč, s čimer so prikrajšani za bogastvo umetnosti in so še slabotnejši. Umetnost je zanje literatura in sestavni del kulturnopolitičnega gibanja in programov, v okviru katerega se pesniki in pisatelji ves čas pojavljajo kot nosilci takih ali drugačnih idej, v službi take ali drugačne ideje, ker so sicer sploh nezanimivi. Kot ideologi pa so kristalno jasni in oprijemljivi, speljani na kulturnopolitične odgovore in usposobljeni za konfrontacijo nacionalne moči: Franceta Prešerna lahko v okviru romantike in panteizma primerjamo z lordom Byronom, Ivana Cankarja v okviru simbolizma z Mauriceom Maeterlinckom . . . In na ta način stopamo v Evropo in smo v njej enakovredni najrazvitejšim in najmočnejšim, če nismo celo silnejši od njih.

Zaradi tega hlepenja po moči smo Slovenci tudi tako zelo podložni raznim univerzalizmom in totalitarizmu. Zaradi tega k literaturi pristopamo z nekim vnaprejšnjim stališčem, z namenom, da prek nje potrdimo svoj ali ovržemo tuj svetovni nazor. In tako ne pridemo do umetnosti Ivana Cankarja in Fjodorja Dostojevskega, temveč ugotavljamo predvsem to, kateremu ideološkemu taboru sta umetnika pripadala, krščanskemu ali socialističnemu. In pri tem hlepenju po moči zapravljamo najsilnejšo moč, umetnost samo, ki je sposobna, da človek gleda nase in na svet kot na nerešljivo protislovje, kot na usodnost, v kateri vse pojave sprejema strpno kot skrivnost in mu ni več potrebna nikakršna odrešujoča ideja. Živi iz globine svoje resničnosti in je neuničljiv.

V resnici je namreč zanimiva ena sama ideologija. In če že ne moremo živeti brez trdnih odgovorov na življenjska vprašanja in nam je usojena tudi ideologija, je zanimiva samo tista ideologija, ki daje pisatelju razpoloženje za umetniško delo, se pravi za odprtost sveta in za ljubezen.

1

V tej zvezi je zanimiva tudi literarna ideologija Fjodora Dostojevskega, kakršno je zapustil v svojih dnevnikih in pismih.

Dostojevski je umetnost pojmoval kot človekovo avtonomno dejavnost, kot organski izraz človeka, ki ni nič manj organski, kot je njegov organski izraz tudi znanost in še marsikatera druga človeška dejavnost. S to razliko, da se v umetnosti in samo v umetnosti človek izraža v vsej svoji celovitosti, ne samo z razumom in telesom, temveč tudi s svojo vero in moralo, ki je druge človeške dejavnosti ne obsegajo. S tem je Dostojevski umetnost že povzdignil na raven nečesa izjemnega, najpopolnejšega.

Obenem s tem pa je trdil Dostojevski še nekaj drugega. Umetnost ni samo celovit izraz človeka, temveč tudi celovit izraz naroda, točneje ruskega naroda, ki prav v primeru ruskega naroda izraža neko posebnost in poklicanost za čisto posebno vlogo in pomen. In prav tu, s temi religioznimi in ideološkimi primesmi, ki so le sestavni del njihovega kolektivnega bitja, se je Dostojevski šele do kraja izjasnil o svoji literarni ideologiji.

Peter Veliki, tako je menil Dostojevski, ki je carja na tihem občudoval skoraj kot Aleksandra Sergejeviča Puškina, je Rusijo nastežaj odprl Evropi. In Rusi so Evropo

sprejeli nastežaj odprtih src, brez najmanjših zadržkov. Ne samo, da so Petrograd zgradili italijanski in nemški gradbeniki, temveč je vrhnji sloj tudi francoščino sprejel kot jezik medsebojnega občevanja. Slabih stopetdeset let te odprtosti je bilo dovolj in že so lahko Rusi s ponosom ugotavljali, da sta sicer Shakespeare in Dickens angleška pisatelja, vendar v Rusiji prisotnejša kot v Franciji in Nemčiji; da je sicer George Sandova francoska pisateljica in bojevnica za svobodo, vendar hkrati bolj ruska kot je nemška in angleška; da je Schiller sicer nemški pesnik, vendar obenem veliko bolj ruski, kot je francoski in angleški . . . In tako je mogoče reči, da je ruski narod v primerjavi z drugimi evropskimi narodi veliko bolj vsenaroden. In ne samo to: da s svojim genijem in sposobnostjo za odzivanje na vse duhovne pobude evropskih narodov potrjuje vseobsežnost ruskega duha in vsečlovečnost, ki že napoveduje čisto posebno vlogo ruskega genija v človeštvu; vlogo vsezdružitve, vsečlovečnosti, vsepomoritve in splošnega preporoda. Prvenstvena vloga pri tem velikem poslanstvu ruskega naroda pripada prav ruski literaturi.

To veliko delo nalaga ruskim pisateljem prav svetniško nalogo, saj vsebuje tudi rešitev ruskega vprašanja, tega »prekletega vprašanja«, ki ga je mogoče rešiti samo v skladu z ljudsko vero in ljudskim čutom za pravičnost. Navsezadnje ima rusko ljudstvo ustaljene navade z vi-

sokimi moralnimi načeli, ki se izražajo v ruskih samostanskih očetih in letopiscih, v Puškinovi Tatjani . . . Približati se je torej treba temu ljudstvu in poskrbeti samo za to, da se ruska inteligenca ne bo razblinila v preproščini ruskega ljudstva in da bo ljudstvo sprejelo delo inteligence kot svoje lastne korenine, s tem pa tudi odrešilno vlogo ruske inteligence, ki je pravzaprav le izraz ruskega narodnega genija. Nič ljudskega naj bi se ne zgubilo in nič plemiškega. In čeprav čudežev ni, se je prav v tem ruskem primeru že zgodil čudež, in to v osebi Aleksandra Sergejeviča Puškina, pesniškega genija, ki je v svoji poeziji združil tako vsečlovečnost ruske inteligence kot preproščino ruskega ljudstva — pesniškega genija, ki je last tako ruske inteligence kot ruskega ljudstva in obenem vseh evropskih narodov, poosebljeni primer vsezdružitve, vsečlovečnosti, vsepomoritve in splošnega človeškega preporoda. V tem je Dostojevski videl najboljše poročilo, da se mu izplača tudi svoje lastno življenje posvetiti literaturi in da si je upal zapisati: »Mar je — boste porekli — prav tej nesrečni in surovi deželi dodeljena taka usoda? Mar je res prav nam namenjeno, da spregovorimo človeštvu novo besedo? Toda saj jaz ne govorim o ekonomski slavi, o slavi meča ali znanosti! Jaz govorim samo o bratstvu ljudi in o tem, da je rusko srce, prej kot srce katerega koli drugega na-

roda, namenjeno vsesplošni, vsečloveški bratski združitvi.«

In na čem stvarnem je bila utemeljena ta literarna ideologija, če ne kar vera?

Na ničemer otipljivem. Že stanje ruskega duha v času Dostojevskega, ki je bilo vsekakor najvišje stanje ruskega duha, ni Dostojevskega podpiralo skoraj v ničemer. Ta ruski duh, o katerem je Dostojevski govoril s tolikšno zanesenostjo in na katerega je tako strastno prisegal, je bil pravzaprav le duh najožjega kroga ruskih ljudi, peščice plemičev in meščanov, ki so povrh vsega še parazitsko živeli na račun ljudstva. Ljudstva samega pa praktično sploh ni bilo. To ljudstvo je bilo nepismeno, zaostalo in od vsega materialnega in duhovnega bogastva evropske kulture ni bilo deležno še ničesar. In čeprav je imelo res ustaljene navade in prirojen čut za pravičnost, se mu o vseljudskosti in vseodrešitvi ni niti sanjalo. Najožji vrh ruskega duha, ki naj bi mu posredoval to poslanstvo, pa celo v sebi samem ni bil enoten, temveč razdeljen med slovanofile in zahodnjake. In slovanofili, ki so želeli ohraniti predvsem svoje pravoslavje in svojo pravoslavno tradicijo, ker so videli v tem edini način za ohranitev Rusije, so se celo ljubosumno zapirali pred zahodnimi vplivi in pred svetom.

Je bila ideologija Dostojevskega torej utemeljena prav v tem pravoslavju in tej tradiciji?

Tudi ne. Če si odmislimo posebnost slovanske duše, ki je povsem neoprijemljiva za kakršno koli trdnejše sklepanje, je v ruskem pravoslavju mogoče najti komaj kaj, kar bi govorilo v prid Dostojevskemu. Zahodna cerkev se je res s pomočjo milanskega škofa Ambrozija, ki si je podvrgel Teodozija Velikega, že v četrtem stoletju uveljavila tudi kot posvetna oblast in v tem času je bilo vzhodno verovanje, verovanje ljudi v Siriji, Trakiji in Bizancu, res veliko bližje evangelijskemu izročilu; vsebovalo je več topline, bilo je intimnejše in pobožnejše. Vendar tedaj Rusov še ni bilo na tem koncu, še manj pa so bili pokristjanjeni. Rusko pravoslavje se začena s trenutkom, ko je Bizanc izgubil že skoraj vso versko toplino in ko je kazal smisel samo še za organizacijo in hierarhijo. In prvobitno rusko krščanstvo s sedežem v Kijevu je bilo le odmev tega avtokratskega Bizanca; bilo je avtokratska vladavina, s pomočjo katere so si Rusi samo v dvanajstem stoletju kar štirikrat skušali podvreči celo sam Bizanc.

Poznejša zgodovina ruske cerkve pa tudi ne kaže prav nikakršne bistvene drugačnosti od zahodne. Po boju z Mongoli za samostojnost in s preselitvijo vladavine v Moskvo, sta bili cerkvena in posvetna oblast v Rusiji vedno združeni, tako rekoč prežeti, ker sta bili lahko samo kot taki dovolj učinkoviti. Rusiji sta bili sicer dve, je bila »mati Rusija« in je bila »sveta Rusija«, vendar je

bila ruska pravoslavna cerkev vedno bolj ali manj sestavni del oblasti. V Moskvi je sveta ruska cerkev v svoji povezavi med cerkvijo in državo le dozorela in dosegla močno cerkveno hierarhijo, s tem pa omogočila tudi tisti mistično asketski zagon, ki je kot drugod po krščanskem svetu nagibal misijonarje, da so v divjini postavljali samostane in razvijali središča krščanske kulture. Toda povezava cerkve in države v Moskvi, od koder sta metropolit in knez vladala vsak na svoje področju, je Moskvu kaj kmalu spremenila v prestolnico verskega in političnega nacionalizma. Pod to vladavino je mistični zagon kaj kmalu opešal, prišlo pa je tudi do sinode ruskih škofov, ki so odstranili grškega humanista Izidorja z mesta kijevskega metropolita in metropolita vseh Rusij, in osamosvojili Moskvu izpod carigrajskega patriarhata. Odtlej je bila Moskva »tretji Rim«.

Za ta »tretji Rim« je bila vse bolj značilna zvestoba carju in kombinacija domoljubnih čustev za »mater Rusijo« in pobožne vdanosti »sveti Rusiji«, hkrati pa oblast, ki jo je utrjevalo predvsem tlačanstvo. Pri tem je bila cerkev celo posvetnejša in bolj zatiralska od posvetne oblasti, saj je bila največji veleposestnik; nekateri njeni samostani so razpolagali celo z dušami stotisoč in več tlačanov. Tako je bil »tretji Rim« ves čas vladavina posvetnih kombinacij, ki so odsevale predvsem politiko avtorske upravne oblasti; nasploh je zanjo značilen

upor fevdalni decentralizaciji in izboljševanje položaja plemičev na račun kmetov, ki so bili privezani na gospodarje kot psi. V tem položaju se je cerkev — katero je bolj kot kaj drugega pretresalo gmotno bogastvo samostanov — vedno dobro znašla: podpirala je državo in centralizirano oblast proti bogatenju fevdalne aristokracije, država in centralizirana oblast pa sta ji zagotavljali posesti. Tako je Rusijo ves čas obvladovala vladavina zveze med cesarjem in cerkvijo proti bojarjem, knezom in krivovercem, na škodo tlačanov in vernikov.

Jasno je, da je pod to vladavino veliko kmetov in tlačanov terjalo socialne reforme in da so socialne reforme povezovali z verskimi zahtevami, ki so dajale verskemu občutju marsikdaj izvirni evangelijski pečat. Obstajale so verske ločine razkolnikov, ki sploh niso priznavale potrebe po duhovščini in so častile brezduhovniško bogočastje. In ta verski fanatizem, ki ga je razpihoval gospodarski obup, je včasih zajel veliko število ljudi. V sedemnajstem stoletju jih je na tisoče naredilo samomor, pogosto v ognju, drugi pa so se s prebežniki Stenke Razina in njegovimi izobčenci in celo z nezadovoljnimi mestnimi ljudmi skrili v oddaljene gozdove. Tu so ustanovili svoje skupnosti in se trdovratno upirali politiki carjev, ki so poskušali opraviti z njimi zdaj z nasiljem zdaj s spravo. Teh razkolnikov je bilo v začetku

osemnajstega stoletja — pravijo — celo kakšnih dvajset milijonov.

V teh ruskih dušah je bilo vsekakor veliko mesijanskega, vendar je bil ta mesijanizem vedno povezan z lakoto in z bojem za golo preživetje. To niso bili »ordres mendicantes«, beraški samostanski redi, kakršni so bili značilni za zahodno Evropo in ki so čistili svoje duše za Boga s prostovoljno odpovedjo vsem posvetnim dobrinam.

Skratka: če je Dostojevski mislil, da verne duše ruskega preprostega človeka prežema verska gorečnost in navdihuje misticizem, ki vsebuje mesijanske moči, kakršen je prežemal in navdihoval njegovo dušo, je bil v hudi zmoti. V Rusiji ni bilo mistikov njegovega tipa in takih, kakršni so bili v poznem srednjem veku v Italiji in Španiji, in tudi ni bilo pietistov in kvietistov, kakršni so ob koncu sedemnajstega stoletja preplavili Francijo in Nemčijo. V Rusiji so bili največji verski zanesenjaki slikarji ikon, živopisci, ki so bili vpeljeni vsaj v križev pot in so bili sposobni verskega zanosa, kot na primer Andrej Rubljov, vse drugo celo samostanski očetje in duhovniki, pa se je otepalo z nevednostjo in lakoto. In eden največjih mistikov v Rusiji je bil Nemec, Quirinus Kuhlmann po imenu, ki je napovedoval konec Babilona in kraljestvo pravičnih, prepešal s tem naukom Nem-

čijo, Holandsko, Anglijo, Francijo, Italijo in Turčijo in ki so ga leta 1689 v Moskvi sežgali na grmadi.

In Peter Veliki? Ta se je res odprl Evropi. Tudi je razkolnikom priznal versko strpnost, ker jih je potreboval za državna dela, vendar je obenem vse cerkvene zadeve uredil z državno zakonodajo, po kateri je car odbiral ruske škofe. In prav iz njegovega »duhovnega odseka« je nastala sveta sinoda, ki je uravnavala versko življenje v Rusiji še po smrti Dostojevskega, do revolucije leta 1917.

Navsezadnje pa je bila za vsezdružitev in za vsesplošno ljubezen pomembna še druga plat, Evropa sama. Ta se je kaj hitro navdušila nad pisateljskim genijem Dostojevskega, sicer pa je do rastočega velikana ruskega naroda že ves čas kazala nezaupanje in bojazen. Že od sedemnajstega stoletja dalje, ko se je Rusija dvignila kot njena konkurenca, je bila predvsem vznemirjena in nič drugega. Najprej je Rusijo gledala kot ponesrečeno imitacijo, kot ponaredek Evrope, ki se je pojavljala na njenih vzhodnih mejah, ne blizu ne daleč, in ki pod videzom poslušnega zapoznelega učenca skriva bojevitost azijskega primitivca, potem pa je njeno nezaupanje vse bolj rastlo. Bolj se je zapirala pred njo kot odpirala.

Kaj je torej opravičevalo Dostojevskega v njegovi literarni ideologiji in veri v ruski narod kot odrešitelj?

Nič. S to svojo literarno ideologijo se je Dostojevski pregrešil celo zoper Boga. Ko je trdil, da si je ruski narod s svojim trpljenjem pridobil posebno sposobnost za prostovoljno sprejemanje trpljenja, s tem pa tudi za krščansko doživljanje sveta, da je ruska duša pravzaprav sinonim za Kristusa in njegovo resnico, ruski narod pa nosilec in porok krščanstva in človekoljubja, je ruski narod razglasil za izvoljenca božjega. Na ta način je Bog postal predvsem ruski Bog. Torej nič več vesoljni Bog, temveč nekaj partikularnega. Nič več vseprežemajoča ljubezen, temveč selektivni subjekt. S tem je nevede izražal le duha in tradicijo ruskega pravoslavja, ki je bilo vedno prežeto z oblastništvom in nacionalizmom in ki je tudi z njegovo literarno ideologijo napovedovalo nekaj povsem drugega: spet avtorsko, samozadostno vladavino, ki se je nazadnje uresničila kot stalinizem.

Tudi literarna ideologija Dostojevskega je utemeljena samo v njegovem osebnem pohlepu po moči.

2

Toda Dostojevski je pisal tudi romane. Tu, v romanih samih, pa je izražal nekaj povsem drugega, v prvi vrsti obsedenost s človekom in njegovo dušo. In to ne samo kot pollaščevalno strast po dušah in kot slast prebivanja

v tujih dušah, temveč tudi kot opredeljenost s tujimi dušami, kakršno je najprepričljivejše popisal v osebi Nastasje Filipovne v romanu *Idiot*: to je tako intenzivno prebivanje v tujih dušah, da človek zgublja oblast nad samim seboj in njegovo življenje začnejo uravnnavati tuje misli in želje. Ne seveda vedno le kot poslušnost in ustrežljivost, ampak včasih tudi kot zoprvanje tem zahtevam, kar daje človeku — zlasti še Nastasji Filipovni — značaj nepredvidljivosti in prevrtljivosti, vendar vedno in v vsakem primeru tudi svetosti.

Prav svetost te duše in seveda tudi svoj pobožni odnos do nje je imel v mislih Dostojevski, ko je v pismu A. N. Majkovu leta 1869 zapisal: »Razumite vendar, Apolon Nikolajevič! Te pesmi se bodo vendar učili in znali na pamet vsi šolski otroci! In ko se bodo poemo naučili, bodo sprejeli tudi njeno misel in pogled, in ker je ta pogled pravilen, bo ostal vse življenje v njihovi *duši*« (podčrtal Dostojevski).

Ta sveta duša pa postane za Dostojevskega v trenutku, ko je postavljena v svet literature, ki je že sama po sebi sveta, še posebej dragocena in občutljiva zadeva, literatura sama pa povsem nekaj svetniškega, tako da se je sme človek poslej dotikati samo z maksimalno zbranostjo in pobožnostjo. In temu ustrezno Dostojevski tudi ravna, kot je razvidno tudi iz njegovih pisateljskih dnevnikov in pisem: povzdigniti in kot kapljo dragoce-

ne vode v dlani hoče ohraniti vse in vsakogar, ki piše v ruskem jeziku, povzdigniti in ohraniti hoče kot božji dar vse, kar tako ali drugače izraža rusko dušo. In to s tolikšno občutljivostjo in predanostjo, s tolikšno očetovsko skrbjo, da se njegov idiotizem izraža kot ljubezen.

In to je tisto bistveno: Dostojevski je pravzaprav ljubeči idiot. Prav tak ljubeči idiot kot knez Miškin v romanu *Idiot*, katerega podobi se že od nekdaj pripisujejo avtobiografske poteze, podoba samega Dostojevskega z njegovimi boleznimi vred, ki pa ni epilepsija, temveč prav ta daljnovidna in še silnejša bolezen — ljubezen. S to razliko, da knez Miškin v primeri z Nastasjo Filipovno na tuje misli in želje nikoli ne odgovarja z zoprvanjem in zato tudi ni nepredvidljiv in prevrtljiv, temveč vedno samo poslušen in ustrezljiv. Knez Miškin je posebljena ljubezen. Knez Miškin sploh ni knez Miškin — knez Miškin so drugi.

In prav tak je tudi Dostojevski, Dostojevski kot pisatelj. Dostojevski kot pisatelj prestreza vse, kar tako ali drugače izraža ruskega duha; prestreže, povzdigne in poskuša ohraniti vse, kar je v tem ruskem človeku izrazitega, in pri tem nikomur ničesar ne dodaja in ničesar ne odvzema, ampak vsakogar pusti živeti z njegovo lastno dušo, ki je sveta in zatorej nedotakljiva. Pri tem Dostojevski sam, ki bi veliko rajši videl, da bi ga pri pisateljskem delu sploh ne bilo — njegova ideologija se

namreč pri pisateljskem delu sprevrže v ljubezen — opravlja le tisto delo, ki se ga človek ne more odpovedati, dokler je še človek, a ki je kljub temu le božja pravica — selekcioniranje. Tega človeka vzame v svoj svet in onega ne. In tudi pri tem grešnem opraviilu, ki je kaznen za izvirni greh, ki se ga ni mogoče odpovedati, ga vodi občutek za sveto in izbira predvsem tiste in take ljudi, ki že stoletja sem vzbujajo v ljudeh največ zanimanja, ker so opredeljeni po Bogu in je njihovo življenje misterij duše. In to misterij duše, ki potuje od greha prek očiščenja k milosti ali pa tudi obratno: od milosti prek očiščenja h grehu, ker ta pot tako in tako nikoli ni sklenjena. In tako nabere v svoje romane stotine duš, Verhovenskega, Šigaljova, Razkolnikova, Marmeladova, Sonjo, Natašo Filipovno, Ragozina, kneza Miškina, starega Karamazova in njegove sinove, Ivana, Mitjo, Aljošo in slugo Smerdjakova, generala Jepančina, stotine misterijev, ki vsakemu pusti živeti svoje nedotakljivo življenje. Nad pluralizmom teh duš, nad polifonijo teh oseb nikdar ne zagreši ideološke napake, da bi jih povzel v eno misel ali eno idejo — narobe: ta njegov svet ni niti kolektivni misterij duš, kakršnega bi bilo pričakovati po njegovi ideologiji vsezdružitve in vserešitve, temveč ostaja polifonija osebnih misterijev, ki se med seboj srečujejo in oplajajo, a ostajajo v svoji osebni samoti z Bogom.

Vendar je najbrž vse zastonj: tudi ta svet ljubezni in umetnosti poraja vedno nove ideologije.

3

V umetniškem delu Dostojevskega, v njegovih romanih, ni seveda niti sledu ideologije: nenehoma imamo opravičiti samo z ljubečim idiotom, s knezom Miškinom alias Dostojevskim, ki ljubi kratko malo vse, kar je božjega. Iz posameznih sestavin njegovih romanov, iz posameznih junakov, posameznih dialogov, odlomkov in prilik pa je seveda vedno mogoče izbrskati tudi tako ali drugačno ideologijo. Še bolj pa seveda iz njegovih dnevniških zapiskov in pisem, v katerih Dostojevski ni več pisatelj in zapisuje stavke, iz katerih je mogoče sklepati o njegovem takem ali drugačnem odgovoru na vsa bistvena človeška vprašanja. In med ljudmi, ki si želimo predvsem odgovore, je celotno delo Dostojevskega nenehno izpostavljeno temu nasilju, in to ne glede na to, da s tem zapravljamo največjo dragocenost, njegovo umetniško delo samo. Njegovega ljubečega idiota nenehoma izpodrivajo politiki in ideologi, take ali drugačne oblike moči.

Nekaj podobnega se je zgodilo na Slovenskem celo z »ljubeznijo za nič«, ki jo je Dušan Pirjevec razvil v svo-

jem zadnjem spisu »Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu«.

To moralno filozofijo je Pirjevec izluščil iz konfrontacije posameznih junakov v romanu Bratje Karamazovi, točneje iz konfrontacije njihovega pojmovanja ljubezni. Na eno stran je postavil Rakitina in gospo Hohlakovo, na drugo stran Aljošo in Grušenjko, ki pa izraža bolj Aljoševo kot svojo lastno ljubezen. Gospa Hohlakova opredeljuje svojo ljubezen z naslednjimi besedami: »Z eno besedo, jaz sem mezdna delavka, zahtevam takojšnje plačilo, se pravi pohvalo zase, za ljubezen pa plačilo z ljubeznijo. Drugače nisem zmožna nikogar ljubiti.« Zelo podobno razmišlja in čustvuje tudi Rakitin, ki v pogovoru z Grušenjko pravi: »Saj tudi ne vem, zakaj naj bi vaju ljubil . . . Ljubiš vedno zaradi nečesa, in kaj sta vidva storila zame?« Grušenjka pa mu na to odgovori: »Ljubi za nič, kakor ljubi Aljoša.«

Iz te ljubezni, ki zelo natančno izraža Dostojevskega in njegovo delo, je Pirjevec razvil »ljubezen za nič«. Ta ljubezen se v svojem bistvu razlikuje od vseh drugih ljubezni, ki jih nosijo s seboj verovanja in družbene morale, vključno z najbolj krščanskimi in humanimi, tudi marksistično in proletarsko, ki so ljubezen za določen cilj, za določen smoter in korist. Vse te ljubezni so ljubezni iz določenega vzroka, ki se ne morejo prebiti iz sveta menjave in moči in ki so torej v nasprotju z ljubez-

nijo samo. Dejaven ljubezen ali ljubezen za nič, kakršno je izvedel iz Dostojevskega Pirjevec, »je ljubezen brez vzroka in razloga, ne prinaša nobenih koristi in se ne izkazuje v koristih, marveč je ljubezen za nič.« In to je najvišja in najgloblja ljubezen, ki potrjuje in omogoča vse, kar je.

Ta »ljubezen za nič« si je pridobila na Slovenskem veliko privržencev, vendar deluje vse bolj kot ideologija, ki hoče tudi Pirjevca samega vključiti v svet ideologije. In to preprosto zato, ker sama tematizacija »ljubezni za nič« še ni »ljubezen za nič« sama . . . To bi bilo namreč v primerjavi z Dostojevskim prelagodno; sprejmemo določeno življenjsko opredelitev in smo odrešeni . . . Resnica pa je drugačna: tudi tematizacija »ljubezni za nič« in opredelitev zanjo je ideologija, ki sodi v neljubezenski svet menjave in moči. Ta opredelitev je lahko celo še večja polaščevalna moč kot so druge oblike moči. In dejanska ljubezen za nič se začne dogajati šele zunaj te opredelitve, na veliko usodnejši in dejaven način, z Dostojevskim in umetnostjo, s katerim se erotični misterij posameznih duš omogoča brez razlikovanja med njimi, kot resničnost in kot svet, ki kratko malo je in ki ga kot takega ljubimo.

Saj tudi Dušan Pirjevec ni samo tematiziral ljubezni za nič, temveč je tudi ljubil za nič. Ta njegova ljubezen pa se ne izraža v tematizaciji te ljubezni za nič, temveč

v njegovi dejavni ljubezni, s katero je priklical v slovensko zavest in oživil ne samo Dostojevskega, temveč tudi Nikolaja Vasiljeviča Gogolja, Miguela de Cervantesa, Stendhala, Honoreja de Balzaca, Choderlosa de Haclosa, Jensa Petra Jacobsena, Franza Kafko, Andrea Malrauxa, Jeana-Paula Sartra Torej z ljubeznijo ljubečega idiota, ki ljubi kratko malo vse, kar je, in preprosto zato, ker je.

To pa seveda ni edina tematizacija Dostojevskega. Teh je še veliko, napravljene pa so iz tako radikalnih in posiljevalnih ideoloških stališč, zlasti marksističnih, ki jih tudi na Slovenskem ne manjka, da jih skoraj ni vredno pretresati: omejiti se moramo na to, kar dejansko temelji v Dostojevskem in njegovem delu. Tu pa je pomembno vlogo odigrala izjava Dostojevskega o Kristusu, katerega je predpostavljajl vsem drugim resnicam in resnici sploh; pomembnejše od resnice mu je bilo namreč Kristusovo pričevanje ljubezni in vere. Še večjo vlogo pa je odigrala njegova prilika o Velikem Inkvizitorju v Bratih Karamazovih, ki že sama po sebi omogoča prav srednjeveški disput, torej disput o bistvenih človeških rečeh, o človeški svobodi in sužnosti in o človekovi življenjski izbiri. Ne nazadnje pa tudi obsedenost Dostojevskega z misterijem človeške duše, ki se dogaja vpričo Boga in ki ima prav tako nedvoumno krščanski značaj.

Na teh osnovah se je porodila ruska personalistična filozofija, prva tovrstna filozofija v Evropi, ki temelji na umetniškem delu Dostojevskega. To je filozofija, ki — kolikor je to sploh mogoče — najustrezneje izraža umetniško misel Dostojevskega in ki je Slovenci ne poznamo ali nočemo poznati. To je filozofija Nikolaja Berdjajeva, Vladimirja Solovljeva, Vasilija Rozanova, Leva Šestova in Nikolaja Loskega, večidel ruskih emigrantov in razvpitih nazadnjakov. Ti možje so se poglobili v filozofske sestavine pisanja Dostojevskega, zlasti v priliko o Velikem Inkvizitorju, in slednjič prek svojih dveh najizrazitejših predstavnikov, Nikolaja Berdjajeva in Leva Šestova, izoblikovali personalistično filozofijo, ki je osredotočena na osebno.

4

Poglavitni človeški problem je po teh personalistih problem svobode, ki je tudi nenehni moralni problem. Vsa svoboda, kolikor je je, je namreč v človeku, v njegovi notranjosti, prav nič pa je ni v zgodovini in družbi, čeprav si je človek prav zgodovino in družbo izbral za njeno uresničenje. S tem zgodovina in družba ne izražata samo tragike človekove razdvojenosti, temveč tudi iracionalno usodo zgodovine in družbe same.

Že dolgo ni družbene skupnosti, ki bi ne bila utemeljena na človekovi osebni svobodi in ki ne bi tako posameznikom kot skupinam zagotavljala enakih duhovnih svoboščin. Že nekaj stoletij, odkar govorimo o humanizmu in odkar človek potrjuje predvsem samega sebe, zlasti pa še zadnje stoletje, odkar govorimo o smrti Boga in odkar je božansko vlogo prevzela družba, človekovo kolektivno bitje, se nenehoma prizadevamo za poosebljenje sveta, ki pa se sproti sprevrača v golo moraliziranje in nasilje. Na eni strani imamo družbena gibanja in revolucije, pa tudi družbene ureditve, ki imajo na svojih praporih zapisano človeško svobodo, na drugi pa duhovno produkcijo, ki ob vseh teh revolucijah in moralno urejenih družbah nenehoma govori samo o nesvobodi in nemorali. To je počenjal že klasični francoski roman, počenjal ruski realistični roman, počenjal ves evropski literarni realizem, dokler se ni ugotavljanje tega globokega nesporazuma med družbenimi nameni in dejanskim človekovim položajem spremenilo že kar v industrijsko proizvodnjo, ki nam dan na dan pripoveduje o tem istem in nespremenljivem. Videti je domala tako, kot da se stoletje bojev za bolj človeški svet, stoletje vojn, spopadov med revolucijami in kontrarevolucijami, med socialističnimi in protisocialističnimi silami dogaja nekje na površini ali celo zunaj človeškega sveta, saj so vsi zgodovinski in družbeni dosežki le zanika-

nje človeškega. Kljub temu pa nimamo toliko poguma in moči, da bi naredili temu ustrezen in radikalen sklep; da bi recimo rekli, da v zgodovini in družbi, ki smo jima zaupali božanske pravice in moči, svobode kratko malo ni in ne more biti, ker zgodovina in družba pač nista nič božanskega in je njuna svoboda vedno tudi nesvoboda, moralatudi nemorala. Ali daje svoboda izključno človekova osebna zadeva, ker je slednjič več kot očitno, da živi izključno po osebnem in notranjem.

Nič od takega ali podobnega sklepa. In to iz preproste razloga, ker postaja očitno tudi to, da sta zgodovina in družba neodtujljivi sestavini človekovega protislovja, le zunanji in otipljivi dokazi njegove tragične usode. Zelo ugodno bi bilo sicer ugotoviti, da vse osebno v zgodovini in v pozunanjenih oblikah človeškega življenja doživlja le žalosten konec, da se v zgodovini nikdar ne uresničuje nič, kar si je človek zamislil in kar si želi, vendar se s to ugotovitvijo ne bi nič spremenilo. Res je sicer, da je zgodovinski smisel, ki se uresničuje, pozunanjen in nesmiseln. In da se vse zgodovinske oblike, od države do naroda in družbe, ki si jih je človek izbral za uresničitev svojih ciljev, obračajo zoper človeka, da se celo najbolj človeški cilji v teh rokah spreminjajo v ukinjanje vsega osebnega, vendar človek le nima na izbiro drugih sredstev kot zgodovino in družbo. In ugotavljanje nesmisla je pravzaprav le ugotavljanje njego-

vega lastnega protislovja. Saj se navsezadnje niti krščanstvo, ki je s Kristusom oziroma z utelešenjem Boga začetnik zgodovine, ne more uresničiti v zgodovini: njegovega osebnega pričevanja in njegovega duha ni mogoče prepoznati v nobeni družbeni instituciji. Proti univerzalnemu heglovskemu duhu, ki naj bi se uresničeval v zgodovini, sta vstala že Kierkegaard in Dostojevski in povedala, da je objektivizacija človekove svobode v zgodovini pravzaprav konec notranje skrivnosti in prehod v družbeni svet, v katerem namesto ljudi obstajajo le objekti, ni pa več »mene« in »tebe«. In da je zgodovina pravzaprav tragičen nesporazum med osebnim in objektivnim, ki je vedno neosebno in nečloveško. In da človek zgodovine ne more doživljati drugače kot usodno, nečloveško silo, ki je docela ravnodušna do njegove usode, kot so navsezadnje nečloveški država, narod, družba, revolucija in vsi ti priljubljeni pripomočki zgodovine. Toda kljub temu ima človek za uresničitev svoje svobode na voljo samo zgodovinska in družbena sredstva.

Prav zato se človek ne spametuje, ampak je čedalje bolj nespameten. Prav zato polaga človek v zgodovino vse več iracionalnega in osebnega, prav zato družbe in družbena gibanja vsrkavajo vse več izključno osebnega, tudi človekovo težnjo po Bogu in nesmrtnosti, in to celo za ceno še hujših nesporazumov in konfliktov. Vsa

družbena gibanja hočejo biti kar transcendentalna, in to ne zaradi golega političnega pragmatizma, temveč zato, ker so samo s pomočjo teh iracionalnih primesi človeško zanimiva in resnična. Tudi socializem, ki se v svoji osnovi opredeljuje za ateizem, se javlja in živi v prvi vrsti kot religija. Biti hoče vera človeštva, čeprav ne veruje v Boga, temveč v proletariat, pravzaprav v njegov zavestni in revolucionarni del, ki pa je mesijanski in ima vse lastnosti izvoljenega ljudstva, odrešenika in osvoboditelja človeštva. Tako seveda sploh ni znanost in empirični realizem, temveč idealizem. Tako je tudi aristokratičen, ne pa demokratičen. In kolikor sta njegova resnica in svoboda povezani z izbranci, je tudi diktatorski, netoleranten in ekskluziven, kar je naravna posledica njegovih odrešeniških pretenzij.

Že Dostojevski, ki je prvi spregledal iracionalne zgodovinske sile, je v Bratih Karamazovih zapisal, da socializem ni samo delavsko vprašanje, temveč v glavnem ateistično vprašanje, ki je opredeljeno po Bogu: zidanje Babilonskega stolpa, se pravi zidanje človeške stavbe brez Boga, pri čemer se človek ne želi dvigniti na nebo, temveč naj bi nebo potegnil na zemljo. Socializem rešuje večno željo po vsesplošni združitvi ljudi v božje kraljestvo na zemlji, saj si ga nihče ne zamišlja kot relativno in prehodno stanje v družbenem razvoju, kot časovno obliko ekonomske in politične ureditve družbe,

temveč le kot končno in absolutno stanje. Tak je vsaj ruski socializem, katerega religiozna narava se izraža še v tipično ruskem apokaliptičnem vprašanju o koncu zgodovine. Samo tak je namreč osebno zanimiv za slehernega človeka, samo tak je tudi izraz človekovih najglobljih in največjih problemov.

Tako se tragični nesporazum samo še pogloblja: zgodovina in družba prevzemata nase vse več osebnega in religioznega in si nalagata vse več obvez, ne da bi mogli kar koli osebnega in religioznega uresničiti. V družbi in prek družbe se človekova osebna vprašanja samo pozunanjajo in objektivizirajo v nekaj povsem drugega. V družbi se tako izraža samo eno izmed temeljnih človeških protislovij, v katerega je človek zapleten že dolgo — da namreč Bog kljub zapeljivi svobodi, ki mu jo je dal, ni uresničljiv po njem samem. Tudi v družbi ne, četudi ji je prepustil še toliko božanskih pravic in moči.

Za socializem nazadnje tragični problem človekove svobode sploh več ne obstaja. Socializem se uresničuje tako, da rešuje človeka iz njegove materialne nuje in mu daje pravičnejšo organizacijo družbenega življenja, pri tem pa zametuje svobodo in iracionalni princip življenja. In to v imenu sreče, sitosti in miru, skratka v imenu posvetnega ugodja. Zanj je človek svoboden, ko se odpove svoji svobodi, ki jo je dobil od Boga, kar je po eni strani rešitev človekovega tegobnega položaja, po dru-

gi strani pa najhujša žalitev človeka in njegovega dostojanstva.

Tako se bistvo človeškega problema slednjič osredotoči v svobodi, ki je svoboda v Bogu in svoboda od Boga. To je v tisti zahtevi do človeka, ki je postavljena tako visoko in tako alternativno, da se je niti Jezus Kristus v svojem srečanju z Velikim Inkvizitorjem ni upal sprejeti in se v njej nepreklicno odločiti, temveč je rajši Inkvizitorju molče obrnil hrbet in odšel. Že po tem Kristusovem ravnanju je jasno, da tudi ljudje to svobodo lahko sprejmemo ali zavrremo, da pa smo ne glede na svojo odločitev nenehoma v njej in da si je kratko malo ne moremo odmisлити. In da je to predvsem in samo svoboda.

To seveda ni politična svoboda. Politična svoboda je že odločitev in ni več svoboda. Ta toliko opevana politična svoboda se z demokracijo vred javlja tedaj, ko je svobodne ljudske vere že konec in ko je treba organsko enotnost ljudi v Bogu zgraditi na umeten način, se pravi kot svoboda, ki se mora kar takoj znivelizirati in ki živi samo kot mehanični seštevek vseh svobod, nič več pa kot osebna svoboda. Politična svoboda obstaja po demokraciji in svobodoljubnosti, vendar ni več svoboda človeške individualnosti. Svoboda v Bogu pa je nasprotno svoboda, ki se je pojavila v človeku z začetki krščanstva in ki poslej živi v nas kot odprt horizont neizmer-

ne človekove življenjske vsebine, kot projekcija v neskončni zunanji svet, včasih tudi kot upor in kot preseganje vsega obstoječega. Vendar je to tudi svoboda, ki ni samo transcendentna, temveč je prav s smrtjo Boga zapustila svojo zunanjo obliko in prešla v skrajne globine našega osebnega duha, v notranjo neskončnost. V tej notranji svobodi je vse manj zunanjih zakonov, ampak je vse znotraj, v sebi samem zaokroženem božanskem principu, kot pravi temu Nikolaj Berdjajev, »ki pritiska na človeka imanentno, da v temi in puščobi svoje notranjosti izgoreva od božjega ognja«. Ta svoboda ni v bistvu nič zunanjega, ampak človekov osebni odnos z Bogom, v katerem se poraja tako dobro kot zlo, ne da bi obstajalo za dobro kakšno zunanje poveličanje in ne da bi obstajala za greh kakšna zunanja kazen. Ta svoboda je v sebi sami zaokrožena kvaliteta. Zločinec je sicer v njej kaznovan, vendar kaznovan tako, kot je bil kaznovan Razkolnikov, v sebi, se pravi v mejah njegove lastne svobode, a kaznovan z najhujšo kaznijo, ki je mogoča — tako, da ni več svoboden ni božji.

Ta svoboda ni podvržena nikakršni zunanji prisili in nikakršnim zunanjim zakonom, ne cerkvenim ne socialističnim, zakaj v tem primeru svoboda že ne bi bila več svoboda, človek pa ne bi bil več človek . . . Izrazi se sicer lahko tudi v samovolji, v svobodi od Boga, v uresničevanju človeka zoper soljudi in Boga, v nasilnem

posegu v svet, vendar se še ta isti trenutek sprevrže v svoje nasprotje, v nesvobodo. Zgubimo jo vselej, kadar zapademo skrajnemu individualizmu in hočemo sami postati Bog, saj to svobodo sprejemamo prav od Boga, ki je Svoboda.

Tako ima seveda ta svoboda v zunanjem svetu, v zgodovini in družbi, zelo delikatno življenje. Možna je pravzaprav samo na Kristusov način. V Kristusovem življenju ni namreč prav nič takega, kar bi nas prisililo, da bi morali verovati vanj kot v Boga, saj Kristus ni nikakršna moč in sila zunanjega sveta. Kristus je le pričevanje osebne skušnje, se pravi svoboda. Te in take svobode pa je konec, brž ko jo hočemo prenesti iz sebe v svet, narediti iz svoje osebne skušnje družbeno obveznost, si prilastiti druge svobode, začeti v imenu osebne razsvetljenja in prepričanja odrešeniški boj . . . Vsa, celo najbolj svobodomiseln in odrešujoča gibanja se v zunanjem svetu takoj sprevržejo v svoje nasprotje, postanejo iz notranjega in resnično svobodnega nekaj zunanjega in nesvobodnega. Celó najbolj demokratična družbena ureditev, v kateri vlada večina nad manjšino, je nasilje. Še več: celó vladavina vseh nad enim samim posameznikom je nečloveška, saj je v njej zgubljeno tisto, kar je najbolj človeškega, izvirnega in neponovljivega, človekova svoboda. Ta človekova svoboda namreč ni količina, temveč kvaliteta.

Kljub temu pa ta notranja svoboda živi tudi v zunanjem svetu. Saj nenehoma govorimo o smiselni ureditvi sveta, o smiselni ureditvi sveta pa lahko govorimo samo dotelej, dokler je prav ta skrivnost človekove iracionalne svobode nedotaknjena. Ta svoboda je prisotna med nami kot svoboda na nevsiljiv, Kristusov način. Obenem pa je prisotna tudi kot visoka, včasih kar nesprejemljiva zahteva. Naj je namreč v svetu okrog nas še toliko zla in trpljenja, ki terjata od nas sočutje in rešitev, nas nenehoma opozarja na to, da zlo in trpljenje nista v svetu samo zaradi političnih in socialnih krivic, temveč predvsem zaradi tega, ker je v osnovi sveta svoboda. In da je v tej in taki svobodi, ki dopušča zlo in trpljenje, istočasno tudi dostojanstvo sveta in človeka. In da bi bilo brez te svobode vse zelo enostavno; brez te svobode bi namreč lahko svet kaj hitro spremenili v popolnost in srečo, se pravi v svet, ki bi ne bil po človeški ne po božji podobi, ker je človeška in božja podoba sveta prav svoboda. Alternativa te svobode, kot jo je postavil Nikolaj Berdjajev, je namreč naslednja: svoboda s trpljenjem ali sreča brez svobode.

5

V tej zvezi je zanimiv in zgovoren primer grofa Leva Tolstoja.

Tolstoj se je pri svojih petdesetih letih odpovedal literaturi, se pravi svoji dotedanji osebni svobodi, in se oprijel odrešeniškega poslanstva, pridiganja o dobrem in praktičnega dobrodelstva. To je popisal v knjigi Kaj je umetnost, ki naj bi bila obračun z njegovim dotedanjim življenjem, popisal pa je tudi Lev Šestov v knjižici Dobro v učenju grofa Tolstoja in Nietzscheja.

Najprej se je Tolstoj podal med reveže v moskovski guberniji. Ob enem izmed svojih obiskov pri njih je naletel na zlakoteno žensko, ki že dva dni ni zaužila ničesar in za katero so mu povedali, da je bila svojčas vlačuga in da je zdaj čisto brez prijateljske duše. Tolstoj ji je kljub temu ali prav zaradi tega pomagal in je — iskren, kakršen je bil — o tem zapisal: »Dal sem ji rubelj in spominjam se, da mi je bilo zelo všeč, ker so to mojo dobrotljivost videli tudi drugi. Ob moji darežljivosti mi je bilo celo tako prijetno, da sem, ne da bi razmišljal o tem, ali je potrebna ali ne, podaril rubelj še sosednji starki.«

Potem se ni mogel več obrzdati. Iz uživanja nad tem, da daje vbogajme in da so se bližnji prepričali o občutljivosti njegove duše, in iz potrebe po tem, da bi delal dobro in bil dober pred seboj in pred drugimi — iz tega

napuha je Tolstoj razvil preroško vizijo usmiljenja, ki naj bi bila obvezna za vse ljudi. In da bi bila ta morala še toliko bolj obvezna, je razglasil še zadnjo resnico, da se mora vsak človek najprej sam spremeniti in se je tudi najprej sam spremenil: slekel je svojo grofovsko obleko in se začel oblačiti po kmečko, oblačiti kot reveži, si sam cepiti drva in nalagati peč, sam pospravljati sobo, orati in sejati . . . In od tega trenutka dalje je bilo v vsem njegovem pisanju in početju čutiti določeno sektaško nestrpnost do tujega mišljenja in do ljudi, ki so živeli drugačno življenje od njegovega: iz njega je začela bruhati prava narava dobrega. Kdor ni bil zanj, je bil zoper njega. Ljudi je začel deliti na bližnje in daljne, na dobre in slabe, na prijatelje in sovražnike.

In kakšen je bil končni rezultat tega moralističnega prizadevanja? Moskovski siromaki niso bili zaradi tega prav nič drugačni, ne boljši ne srečnejši, in njihova usoda je bila še naprej enako strahotna. Boljši in srečnejši je postal samo grof Tolstoj — boljši in srečnejši pač toliko, kolikor je zapustil svojo osebno svobodo in se sploh ni zavedal, da s svojim moralnim imperativom zaslužnjuje še druge ljudi in jim jemlje najdragocenejše, kar imajo, njihovo osebno svobodo. V resnici pa je največ zgubil Tolstoj sam: postal je nesvoboden. V svoji morali ni mogel več obstajati brez svojega nasprotja — nemoralnosti. Potrebno mu je bilo zlo, če nič drugega kot objekt

maščevanja, potrebni so mu bili slabi ljudje, ki bi jih bilo mogoče poklicati pred sodišče in javno osramotiti.

Današnji družbeni reformatorji in revolucionarji imajo seveda k tej moralistični skušnji Leva Tolstoja veliko pripomb. Družba se ne spreminja in ne postaja moralnejša, pravijo, s podobnimi individualnimi zgledi, pa naj bodo še tako čisti in dobronamerni. To je donkihotovski boj z mlini na veter. Družba se spreminja s podrobnim spoznanjem najglobljih družbenih zakonitosti in resničnih vzrokov nemoralnega položaja, z angažmajem najširših ljudskih množic . . . In imajo prav: tako se spreminjajo družbe. Vendar pri tem pozabljajo na svobodo, ki je kljub vsemu človekov najvišji interes. Pozabljajo, da ta svoboda ni nekaj količinskega, temveč kvaliteta, da morala ni nekaj zunanjega, temveč nekaj notranjega. In da v trenutku, ko svojo moralo organizirajo v družbeno moč, pa četudi v avantgardo najširših množic, že uveljavljajo svojo svobodo na škodo svobode drugih ljudi, s tem pa tudi na škodo svobode svojih somišljenikov in na škodo svoje lastne svobode.

Svoboda ne more biti nikoli nič splošnega, nič zgodovinskega, nič družbenega, nič političnega . . . V svobodi, ki je le izraz tega ali onega družbenega okolja in take ali drugačne kolektivne volje, ni več svobode za vse, to pa se pravi, da ni več boga in da sploh ni svobode. In vse obveznosti, ki jih ljudje sprejemajo nase v imenu te ali

one družbene ureditve, v imenu sreče in zadovoljstva, so le izraz njihovega suženjskega in žaljivega položaja. Neodgovorno je namreč, nesvobodno in nedostojno za odgovorno in svobodno bitje, kakršen je človek, da vprašanja dobrega in zla prepušča zunanjim silam, kolektivnemu dogovoru in podobnemu. Zlo in dobro sta povezana s človekovo svobodno osebnostjo, zato samo njegova svobodna osebnost odgovarja za njiju. Neosebne sile niso izvor zla in tudi ne morejo biti zanj odgovorne. Tudi zlo je namreč v človekovi svobodi, čeprav je to svoboda v Bogu.

Tako vsaka družba, ki si pridržuje pravico do moralnih in človekovih osebnih vprašanj, že spodkopuje samo sebe in postaja nemoralna, nečloveška. V imenu sreče, v imenu človeštva, v imenu naroda, v imenu socializma — v vsakem splošnem imenu ubijamo človeka in njegovo svobodo, ker je človek prav zaradi svoje svobode brezpogojna vrednost in je družbi nadrejen. Toda kakor se dogaja z družbo, se dogaja tudi s človekom. V primeru samovolje, v primeru skrajnega individualizma — v vsakem takem primeru njegovo življenje že ni več v Bogu, v katerem je edino lahko svobodno in moralno. Človek, ki izkorišča svojo svobodo zoper svobodo svojih bližnjih, že isti trenutek sam ni več svoboden. In hujša kot vse družbene kazni je kazen, ki mu jo name-

nja svoboda, saj si z nesvobodo zapira pot k Bogu, ki je njegov poglavitni življenjski interes, svoboda sama.

Vsaka družba se lahko uresniči samo v imenu nečesa splošnega in zunanjega, kar ni ne osebno ne svobodno. Vsaka družba se lahko uresniči samo v imenu večjega kosa kruha, sreče, neizkoriščanja, večjih političnih svoboščin, odprave razrednih krivic in manjšega trpljenja, ki pa niso samo posledica tega, da človek izkorišča in tlači sočloveka, temveč tudi posledica tega, da je človek svoboden. To je seveda na prvi pogled surova, prav nič krščanska in prav nič socialistična trditev, toda to je mogoče trditi vse dotlej, dokler so na svetu še svobodni ljudje, ki rajši trpijo vsakršno pomanjkanje in vsakršne krivice, kot da bi se odrekli svoji svobodi, in dokler človeško življenje določa tudi notranje in duhovno, ne svoboda od tega ali onega, temveč svoboda v Bogu.

(Evropa. Eseji in legende, 1987)

ESEJ O DRUGI POLOVICI EVROPE, O MIGUELU DE UNAMUNU IN O NESMRTNOSTI DUŠE

1

Slovenska matica je izdala knjigo Miguela de Unamuna Tragično občutje življenja. Prišel je torej med nas — ali nad nas, kar veliko bolj ustreza naravi apokaliptičnega jezdeca — heretik, kakršnega na Slovenskem še ni bilo od naših začetkov do današnjih dni; in to tako vsestranski heretik, da ob branju Tragičnega občutja življenja skoraj ni mislečega in delujočega Slovenca, ki ga ni prizadel. Občutljivejše med njimi je najbrž ob tem iracionalistu postalo sram že zaradi tega, ker pač mislijo in delujejo; dovolj je vendar verovati . . . In spričo tega je umestno celo vprašanje, če bi ne bilo nemara bolje, da bi temu heretiku zapahnili vrata tik pred nosom, dokler je bil še čas, še preden je vdrl v našo ljubo in samozadovoljno domovino.

Vendar ne — Unamuno je že preveden v slovenščino in na knjižnih policah. Nekaj se je torej že zgodilo, nekaj pomembnega in za naše razmere kar revolucionar-

nega. Sklepati je celo mogoče, da je bilo duhovno in čustveno pomanjkanje, ki smo ga čutili brez Unamuna, bolj boleče in večje, kot je velik strah pred njim in pred škodo razdejanja, ki nam jo utegne povzročiti. V stiski smo ga najbrž kar sami poklicali na pomoč . . . Če pa je tako, potem nam ne preostane drugega, kot da se z njegovo navzočnostjo sprijaznimo in čimprej poiščemo tiste stične točke, ki jih morda s tem heretikom le imamo.

Morebiti se bo komu zdel ta uvod nepotreben; dramtiziranje zaradi dramatičnosti same . . . Večina naših ljudi je namreč prepričana, da smo Slovenci povsem evropski narod, nepogrešljivi in sestavni del evropske misli in čutenja, tako da nas danes ne more presenetiti in prizadeti prav nič, kar prihaja od katerega koli Evropejca in iz katerega koli kotička Evrope. Toda v resnici Slovenci nismo čisto evropski narod. Evropski narod smo samo deloma. Evropa je stara, zamotana in v glavnem dvoplastna, Slovenci pa smo mladi, enostavni in v glavnem enoplastni.

To je seveda trditev, ki jo je treba podrobneje razložiti in dokazati.

Sredi sedemnajstega stoletja je v evropskem čutenju in misli prišlo do temeljitega razkola, ki se poslej ni več zacelil in obstaja vse do današnjega dne. Na eno stran prepada je stopil Rene Descartes, na drugo Blaise Pas-

cal . . . V tedanjem svetu, v katerem skoraj ni bilo več slišati Stvarnikovega glasu, sta imela sicer ta dva moža veliko skupnega: ne samo tomistično dediščino, temveč tudi dvom in potrebo po gotovosti, silno radovednost in racionalizem. Toda še več kot sta imela skupnega, sta imela različnega. Če je Descartes v svoji negotovosti poskušal vse odgovore najti v sebi, v svoji zavesti, je Pascal iskal odgovore v svetu; če je Descartes iskal gotovost le v samem sebi, pa Pascal ni zapustil prepada, ki je zazijal pred njim. Iz te njune različnosti pa je izšla še vrsta drugih razlik; če je bil Descartes racionalist, je bil Pascal vse bolj in bolj vernik; če je Descartes verjel razumu, je Pascal zaupal le srcu . . . Ta njuna različnost se je sčasoma v vsakem posebej razvila še v njuno notranje, osebno protislovje: manj kot se je Descartes ukvarjal s svetom in eksperimentom, večji znanstvenik je hotel biti in večji racionalist; in bolj kot se je Pascal ukvarjal s svetom in praktičnim eksperimentom, večji iracionalist je postajal. Če je bil Descartes duh, je bil Pascal telo; če je Descartes še kar naprej dvomil, je Pascal vse bolj in bolj veroval . . . In čeprav ta dva moža med seboj nikoli nista bojevito polemizirala, imamo poslej v Evropi prav po njuni zaslugi opraviti z dvema miselnima in čustvenima tokovoma: na eni strani — če zaradi slikovitosti nekoliko poenostavim — racionalizem in akcijo, na drugi iracionalizem in kontemplacijo. Ali — če

sem še nekoliko bolj radikalen in bližji današnjemu aktivističnemu jeziku — na eni strani po Descartesovi zaslugi ateizem in naprednjaštvo, na drugi strani po Pascalovi zaslugi vero in nazadnjaštvo. Ta dva različna odnosa do temeljnih človeških vprašanj, do Boga, človeka in sveta, sta že v začetku postavila vrsto nasprotij, ki pa so se pozneje še poglobljala in množila in tako razvijala vsak svojo strukturo evropske zavesti: na eni strani je Človekobog, na drugi strani Bogočlovek; na eni strani dinamika duha in telesa, na drugi dinamika telesa in duha; na eni strani zgodovina, na drugi intima; na eni strani prihodnost, na drugi sedanjost; na eni strani kolektiv in splošno, na drugi posamezno in osebno . . . Še in še bi lahko našteval ta nasprotja in jih konfrontiral, vendar bi bila podoba te različnosti popolnejša, če bi povzel značilnosti ene in druge strukture v nepretrgano vrsto. Še slikovitejša pa je, če naštejemo v nepretrgani vrsti najznačilnejše predstavnike obeh struktur: eno zapovrstje je Rene Descartes, Jean Jacques Rousseau, francoski enciklopedisti, Hegel, Karl Marx, Jean Paul Sartre, vsi revolucionarji in politiki ter večina znanstvenikov; drugo zapovrstje je Blaise Pascal, Maine de Biran (Francois Pierre Gonthier), Søren Kierkegaard, francoski personalisti, Vladimir Solovjev, Nikolaj Berdjajev, vsi zamaknjenci in mistiki ter večina umetnikov.

In Slovenci? Če izvzamemo protestantizem, je več kot očitno, da smo se Evropi dejansko priključili šele ob koncu osemnajstega in v začetku devetnajstega stoletja. In da smo se priključili samo eni evropski strukturi, tisti pač, ki je bila za našo tedanjo in poznejšo rabo (konstituiranje naroda in izvedbo družbene revolucije) uporabnejša in ki je tudi sicer po svoji naravi prisotnejša, čeprav ni zaradi tega nič resničnejša od one druge — priključili in oprijeli smo se racionalizma in akcije, zgodovine in naprednjaštva, Človekoboga, kolektiva in splošnosti, Descartesa, Rousseauja, Hegla, Marxa in Sartra . . . In oprijeli kot edinega evropskega mišljenja in čustovanja. Pri tem smo se celo vedli in se še vedemo, kot da one druge evropske strukture sploh ni; da ni Blaisea Pascala, Maina de Birana, Sørensa Kierkegaarda, Vladimira Solovljeva in Nikolaja Berdjajeva, kar navsezadnje dokazuje že to, da teh zamaknjencev in iracionalistov v slovenščino še sploh nismo prevedli.

Dramatiziranje je torej povsem na mestu: z Miguelom de Unamunom namreč stopa na Slovensko eden najradikalnejših predstavnikov čustovanja in misli, ki je Slovincem docela neznana, da ne rečem tuja.

(Mimogrede še nekaj: kaj je pravzaprav povzročilo ta razcep v evropski misli in čutenju? Kaj je njegov poglaviti vzrok? To vprašanje zato, ker je odgovor nanj za razumevanje Miguela de Unamuna potreben in poučen.

Nasploh velja, da se je to zgodilo zaradi dejanskega konca srednjega veka. Srednjeveški svet — tako pravijo — je bil še poln in harmoničen, statičen, trden, hierarhično urejen, geocentričen in antropocentričen, in v njem je imel človek svoje trdno določeno mesto: pod nogami je imel zemljo kot podnožje nebes, v nebesih pa je kraljeval Bog s svojimi angeli. Ta trdna in dobro zgrajena kozmična stavba se je začela ob odkritjih Kopernika, Keplerja in Galileja majati in razpadati: ti možje so svojo nebeško mehaniko in fiziko spodkopali to urejeno stvarstvo, človeka pa postavili v zgubljen svet, v katerem so se na vseh koncih odpirali prepadi. Istovetnost človeka in Boga je razpadla. Razširil se je občutek zgubljenosti in negotovosti in se začel poglabljati, in to ne samo med cerkvenimi ljudmi in teologi, temveč kar med vsemi mislečimi ljudmi.

Vse to je najbrž res, vendar Miguel de Unamuno s to razlago prav gotovo ne bi bil zadovoljen. Preveč je zgodovinska in preveč splošna. Manjka ji nekaj osebnega. Če se je to namreč res zgodilo ob koncu srednjega veka, ko se je človek izmuznil iz božjega naročja in se osamosvojil, potem je lahko vzrok temu samo tisto, kar stopi človeku pred oči vedno, kadar je končno samostojen in svoboden: in to je smrt. Zavest o nepreklicni končnosti človekovega življenja. Polarizacija evropskih čutil in duhov se je torej opravila spričo smrti, in opravljena je

bila z močjo človekove resnicoljubnosti in nemočjo človekove lažnivosti. Blaise Pascal je med prvimi začutil »horror vacui«, strah pred praznino, strah pred ničem, in si ga kratko malo ni več odmisllil, čeprav ga je strašil in stiskal vse življenje. On in njegovi nasledniki so skratka sprejeli smrt kot najbolj avtentično zavest o življenju, drugi pa so se pred njo pognali v dir v odrešeniško osmišljanje človeka in sveta — in se niso ustavili vse do današnjega dne.)

2

Katere so torej tiste stične točke, ki nas utegnejo zblížati z Miguelom de Unamunom, ker nam je to zblížanje — očitno — le potrebno. Sta to morebiti krščanstvo in katolicizem? Utegnila bi biti: Španci so kristjani in katoliki, Unamuno je bil kristjan in katolik in tudi Slovenci smo po svoji nagloblji tradiciji navsezadnje le kristjani in katoliki, saj se sicer ne bi mogli tako enodušno oprijeti marksizma.

Poglejmo najprej, kako je z Unamunovim Bogom. Ta njegov Bog seveda ni Beseda, duh kot začetnik stvarstva in prapočelo, pa tudi nič esencialnega in predeksistentnega ni . . . Tudi ni židovski moralni zapovednik. Tudi ni to čisto tak Bog, kakršen je s Kristusom stopil na zem-

ljo in se poslej uresničuje med ljudmi kot neodtujljivi del njihove svobode, torej Bog, kakršen je najbližji krščanskim eksistencialistom in personalistom, h katerim upravičeno prištevajo tudi Unamuna. Ne, Unamuno je v tem svojem odnosu radikalnejši in prevrtljivejši: dokler mu je kot človeku namenjena tako žalostna in nesprejemljiva usoda, usoda umrljivega bitja, zanj Boga sploh ni. Je samo Unamunova volja, da bi Bog bil. In ta volja je toliko silovitejša, kolikor bolj je smrt neizprosna in neodtujljiva. Boga ni — zato mora biti. Unamunov Bog je voluntaristični Bog.

»Ali je Bog?« se sprašuje v Tragičnem občutju življenja kar neposredno, »ali obstaja ta večna in eternizirajoča oseba, ki daje smisel — ne bom poudarjal človeški smisel, ker drugega smisla ni — vesolju? Ali je kakšna bistvena stvar zunaj naše zavesti, zunaj naših želja?« In si odgovarja približno takole: Je nekaj nerazrešljivih stvari in najboljše je, da take — nerazrešljive — ostanejo: da se razum zadovolji s tem, da ne more dokazati nemožnosti božjega obstoja. »Verovati v Boga,« pravi dobesedno, »je želeli, da bi Bog bil, in se obenem vesti tako, kot da obstaja; se pravi živeti od te želje in delovati kot da je intimna sila našega delovanja. Iz te želje, iz te lakote po božanskosti raste upanje; iz upanja vera; iz vere in upanja milost; v tej tesnobni želji so vraščene korenine čuta za lepoto, končnost in dobroto.«

Podobno je pri Unamunu tudi z drugimi bistvenimi sestavinami krščanstva, denimo z zgodovino in prihodnostjo. Če je krščanstvo res utemeljeno s prihodom Boga na zemljo in vstopom človeka v nebo, s poklicanostjo in izvoljenostjo, ki je človeka premaknila iz telesnega v duhovno, iz tukajšnje doline solz v prihodnje božje kraljestvo — torej z vsem tistim, kar je v človeku razvilo smisel za zgodovinsko napredovanje in prihodnost — potem Miguel de Unamuno sploh ni kristjan. Miguel Unamuno je ves tukajšen in zdajšen. »Ni prihodnosti,« vzklika v Življenju Don Kihota in Sanča Panse. »Nikoli ni prihodnosti! To, kar imenujemo prihodnost, je največja laž.

Resnična prihodnost je danes . . . In kaj je z nami danes, zdajle, ta trenutek — glejte, to je edino vprašanje!«

Vendar je res tudi to, da je treba ta njegov vzklik jemati paradoksalno. Takoj nato se na istih straneh že sprašuje, če ljudje, ki obstajajo samo tukaj in zdaj, sploh zares obstajajo. Če bi obstajali zares, bi jih njihov tukajšnji in zdajšnji obstoj mučil in bi ne bili z njim zadovoljni: kdor namreč zares obstaja v času in prostoru, neizmerno trpi, ker ni v večnem in neskončnem. In ta muka, ta strast je pravzaprav božja ljubezen v človeku, ljubezen Boga, ki trpi v človeku zaradi občutka okovanosti v njegovo začasnost . . . Ni samo prekletstvo. Je

tudi izvoljenost. Res pa je tudi to, da sta ta človekova tukajšnost in prihodnost, ta omejenost in neskončnost, to prekletstvo in ta poklicanost pri Unamunu pogojeni druga z drugo, da druga drugo omogočata in ostajata kljub verski gorečnosti povsem statični. Komaj toliko sta, da neusmiljeno razbijata razum, logiko in iluzijo in vse to nadomeščata s človekovim neodtujljivim, iracionalnim protislovjem.

(Po vsem tem je že jasno, kaj je pri Unamunu z napredkom, na katerega Slovenci tako strastno prisegamo. Ni napredka. Nič bistvenega se še ni zgodilo na svetu, vsaj nič takega, kar bi v temelju spremenilo človekov nevzdržni tragični položaj. In nič se tudi ne bo zgodilo, razen po čudežu, v katerega prav zaradi nevzdržnosti našega položaja tako strastno verujemo. Protislovje? Seveda. Protislovje našega razuma, ki nam govori o ničnosti naših prizadevanj, in protislovje srca, ki nam prav zaradi tega še toliko bolj razpihuje pohlep po nesmrtnosti. Človek navsezadnje živi iz protislovja za protislovje.)

Nič drugače ni tudi z Unamunovim duhom. Za Unamuna duh ni samostojna, posvečena, oživljajoča stvar. Niti malo se ne strinja z apostolom Pavlom, ki je na začetkih krščanstva zapisal, da je samo duh tisti, ki oživlja, in da telo pri tem ne pomaga nič. Za Miguela de Unamuna tudi brez telesa ni nič, in to prav brez tega

omejenega, v smrt zakletega telesa. Prav zaradi nezaupanja v duha veliko rajši govori o človeku iz mesa in krvi. Ne zanima ga, kaj je Johann Gottlieb Fichte mislil in napisal, ampak kaj je Johann Gottlieb Fichte kot človek iz mesa in krvi živel, kaj je dejansko bil. Zakaj edini resnični življenjski problem je problem, ki ne tiči v naših možganih, ampak v našem drobovju, in to je problem naše osebne usode, nesmrtnosti naše duše. Vprašanje, od kod prihajamo in kam gremo. Vse drugo so nepotrebne izmišljotine poklicnih mislecev, mišljenje zaradi mišljenja samega, delovanje zaradi delovanja samega, prazno kopičenje znanosti, umetnosti in morale, ki je že v svojem spočetju — kadaver. Vse to tragično človekovo prizadevanje za rešitev je pravzaprav le boj za zavest. Prav zato mora biti telo nenehoma prisotno, težko, omejeno in umrljivo, kajti samo tedaj ima duh svoje prave korenine, svoj pravi predmet oživljanja in je zdrav. Torej spet pogojenost enega z drugim, telesa z duhom in duha s telesom, ki v svoji medsebojni odvisnosti razodevata iracionalne moči in relativizirata vse razumno in odrešeno. Miguel de Unamuno je skratka pogan, ki je obseden z nesmrtnostjo. In Vatikan je prekleto dobro vedel, kaj dela, ko ga je zapisal v svoj Index.

Preostane nam še Unamunov katolicizem, in sicer katolicizem v širšem, izvirnem grškem pomenu besede

— občesto, Verska skupnost. Narod. Družba. Prav gotovo je malo Špancev, ki so svoja verska čustva tako vztrajno preverjali ob verskih čustvih španskih mistikov in verskih bojevnikov, kot je to počenjal Miguel de Unamuno: poznana je njegova obsedenost s Terezo de Hesus in Ignacijem Loyolo. Prav tako je malo ljudi, ki so svoja čustva in misli tako strogo preverjali ob čustvih in mislih naroda. Za Unamuna ni nič zanesljivo resničnega in pristnega, če ni hkrati narodno, špansko, se pravi bojevito in noro, čustveno in verno, prežeto s tragičnim občutjem življenja, zvesto Don Kihotu in Sanču Pansi. Vendar temu občestvu — takemu in drugačnemu Unamuno ni samo zvest in predan, temveč je vedno iz njega tudi izvzet . . . V šali bi lahko rekel, da pač ni bil Španec, temveč Bask, vendar s tem o njegovi izvzetosti ne bi povedal nič bistvenega. Ta njegova izvzetost namreč ni posledica ogroženosti od soljudi, narodne skupnosti in družbe, kakršna je navzoča pri Sartru, temveč v izjemnosti osebnega jaza, ki je poklican k nesmrtnosti in je torej namenjen nadnaravnim smotrom. V tem smislu je Miguel de Unamuno nepopoljšljiv individualist. Je že res — tako nekako pravi v Tragičnem občutju življenja, spet ujet v svoje človeško protislovje — da vsak posameznik, ki poskuša razbiti telesno celovitost in duhovno nepretrganost svojega naroda, ogroža s tem tudi samega sebe . . . Vendar »posamezno ni delno, temveč

univerzalno.« Človek je cilj in ne sredstvo. In ni smotra, naj se ta smoter imenuje človeštvo ali kako drugače, ki naj bi se mu žrtvovali vsi ljudje, vsak človek . . . »Jaz naj bi se žrtvoval za svoje bližnje, za sonarodnjake, za svoje otroke, in ti naj bi se spet žrtvovali za svoje, in tako naprej, v neskončni seriji generacij. In kdo bo pobral sadove teh žrtev? . . . In kaj je pravica do življenja? Naj mi še tako zatrjujejo, da sem na svetu zato, da bi uresničil ta ali oni družbeni cilj, jaz čutim, kot čutijo vsi moji bratje, da sem na svetu zato, da uresničim samega sebe, da živim . . .« Jaz in spet jaz! Skrajni individualizem? Sebičnost? Nikakor. Le en Unamunov življenjski paradoks več in v njem izvirna etika. Če se bo namreč uresničil Miguel de Unamuno, uresničil kot nesmrtno bitje, se bodo uresničili vsi. Drugačno uresničenje in odrešitev ga sploh ne zanimata.

Taka sta tudi Unamunova socialna misel in čustvo. Tudi tu je človek s svojim pohlepom po nesmrtnosti kot svojim poglavitnim človeškim interesom postavljen tako neizmerno visoko, da so spričo tega vsi drugi človeški interesi relativni in nepomembni; tudi interes ponižanih in razžaljenih, tudi interes delavskega razreda . . . Obstaja veliko višja in pomembnejša enakost od socialne enakosti. In to je enakost v človekovi ujetosti v končnost, enakost v umrljivosti, v nevzdržnem človekovem položaju, v katerem smo si vsi bližnji . . . Prav ta

položaj in to hrepenenje po bistveni spremembi pa terjata od človeka neusmiljeno zvestobo samemu sebi, enkratnost in nezamenljivost njegovega jaza . . . Drugi so boljši. Kar naj bodo, odgovarja na to ugotovitev Unamuno, saj spričo tako nepomembne razlike nima niti predstave o tem, kaj je boljše in kaj slabše. Drugi so bogatejši. Prav. So bolj izobraženi. Tudi prav. So srečnejši. Prav tako v redu. Drugi lahko premorejo vse najboljše in vse najlepše, ampak so drugi. In to Unamunu zadostuje. Zakaj biti drugi za Unamuna pomeni — pretrgati celovitost in nepretrganost svojega življenja, prenehati biti to, kar je, se pravi sploh prenehati biti. In rajši ima revščino kot neobstajanje. Če bi se namreč odrekel samemu sebi, celovitosti svojega telesnega jaza in nepretrganosti svojega duha, bi bili na slabšem vsi, tudi ponižani in razžaljeni, tudi delavski razred. To bi namreč pomenilo smrt.

Vendar je tudi v tej Unamunovi »reakcionarnosti« etika. Ne seveda etika aktivista, ki si je prilastil resnico in v njenem imenu neusmiljeno seka na levo in desno — temveč etika človeka iz mesa in krvi, ki v svojem tragičnem občutju življenja spoznava vse ljudi v isti nesreči in ne vidi rešitve v zgodovini, temveč v poosebljenju sveta, v nesmrtnosti. In ki se zaveda, da je biti tak, kakršen je, pomanjkljiv, nezadosten in umrljiv, obenem tudi človekova največja sreča.

Ta Unamunova etika se je navsezadnje izrazila tudi v konkretnem političnem dogajanju. In prav to dogajanje je najbrž tisto, ki mu bomo navdušeno zaploskali tudi Slovenci in se končno le zbližali s tem heretikom. O enem takih političnih dogodkov, v katerem se je Unamuno znašel v težki preizkušnji, poroča Sreten Marić v svojem uvodu v srbski prevod Življenja Don Kihota in Sanča Panse.

Prve tri mesece meščanske vojne v Španiji je Unamuno podpiral upor vojske v njenem »boju za civilizacijo«, vendar je hitro spremenil mišljenje: že oktobra leta 1936, ko je bila v amfiteatru univerze v Salamanki nekakšna svečanost, ki so se je udeležili med drugimi škof, guverner, gospa Franco in general Milan Astray . . . Unamuno je kot rektor univerze predsedoval zboru. Po uvodnem ceremonialu je vstal general Astray in napadel Katalonijo in baskovske province, ki da so »rak na narodnem telesu . . .« V amfiteatru je nekdo vzkliknil generalovo devizo: Viva la muerte! Nekaj falangistov v modrih srajcah je s fašističnim pozdravom pozdravilo Francovo sliko, ki je visela nad odrom. Tedaj so se vse oči uprle v Unamuna, on pa je počasi vstal in rekel:

»Vem, da vas zanima, kaj bom porekel. Poznate me in veste, da ne znam molčati. So tudi trenutki, ko je že molčanje samo laž, ker ga je mogoče razumeti kot strnjanje. Nekaj bi rad pripomnil h govoru — če je njegov

nastop sploh mogoče imenovati tako — generala Astraya.

Da ne govorim o osebni žalitvi, ki mi jo je prizadejal njegov silovit napad na Baske in Katalonce. Jaz sem Bask, rojen v Bilbao. In škof (in pokazal je s prstom na cerkvenega dostojanstvenika, ki je sedel poleg njega in se tresel od strahu) je, naj mu je to ljubo ali ne, Katalonec iz Barcelone.« Tu je zastal. V amfiteatru je zavladala grobna tišina, saj v nacionalistični Španiji še nikoli dolej niso slišali kaj podobnega.

»Slišal sem morbiden, nesmiseln vzklik: Živela smrt! In jaz, ki sem preživel svoje življenje tako, da sem delal paradokse, ki so vzbujali jezo vseh tistih, ki jih niso razumeli — jaz vam kot strokovnjak za te zadeve moram povedati, da mi je ta paradoks odvraten. General Milan Astray je pohabljenec. To vam povem brez zahrbtne misli. Vojni invalid je. Tudi Cervantes je bil vojni invalid. Žal je danes v Španiji vse preveč pohabljenec. In če nam ne bo Bog pomagal, jih bo kaj kmalu še več. Trpim ob pomisli, da bi utegnil general Milan Astray postaviti temelje množične psihologije. Pohabljenec, ki nima duhovne veličine Cervantesa, vidi v svoji nesreči opravičilo za pohabljanje drugih.«

Milan Astray se tedaj ni mogel več brzdati. Vzkliknil je: Abajo la inteligencia! Viva la muerte! Falangisti so ga glasno podprli, Unamuno pa je nadaljeval:

»Ta univerza je hram inteligence. In jaz sem njen glavni svečenik. Vi pa jo skrunite. In zmagali boste, ker premorete več brutalne sile, prepričali pa ne boste nikogar. Zato bi morali imeti na svoji strani še tisto, kar vam manjka: razum in pravico . . .«

Sledil je dolgotrajen molk, nakar je predstavnik kanonskega prava hrabro vstal in z rektorjem pod eno roko, z gospo Franco pa pod drugo, odšel iz amfiteatra.

To je bil Unamunov zadnji govor. Nacionalisti so mu takoj nato odredili hišni pripor. Dva meseca pozneje je umrl.

3

In zdaj, ko smo pri njegovi smrti, smo končno bolj kot kdaj pri Miguelu de Unamunu samem. Ta mož je namreč trdno veroval, da nikdar ne bo umrl. In s trenutkom, ko ga je smrt kljub vsemu pobrala, naj bi bili njegova paradoksalna eksistenca in njegov iracionalizem, predvsem pa njegova vera, dokončno postavljeni na laž. Vendar je resnica ravno obratna: prav to, da je nazadnje umrl tudi ta fanatik nesmrtnosti, da je danes njegovo meso že požrto in so načete že tudi njegove kosti, ne more vzbujati v nas nič drugega kot pohlep po nesmrtnosti. In spet smo ujeti v začarani krog njegove para-

doksalne eksistence in iracionalizma. Vse živo si kratko malo ne more želeti drugega kot živeti. In vera, če ni nesmiselna, sploh ni vera. Samo nesmiselna je življenjska. V tem je seveda protislovje in je tragično, je pa tudi resnica, ki nam jo vse drugo in vsi drugi, razum, ideologija, znanost, generali, duhovniki in politiki, le prikrivajo.

(Evropa. Eseji in legende, 1987)

NEOPLATONISTIČNI KOZMOS

April 1987

Pod tem visokim cerkvenim zvonikom, ki je postavljen v slogu beneškega baroka in ki opoldne vrže senco skoraj čez vso mojo kraško domačijo, sem končno nemara le doma. Sveta ne doživljam več kot nekaj brezbrižnega in mrtvega, temveč kot nekaj aktivnega in prijaznega — vanj je položen nekakšen razvoj, nekakšno antično semensko načelo. Materija, zlasti še to kamenje, s katerim sem se obdal in s katerim sem obdan, pa naj je še tako staro, ima v sebi potenco vseh mogočih oblik in vseh mogočih stvari, ki se izražajo in se bodo še izražale. Morda bo kdaj celo spregovorilo. Bog je pač v enem dejanju ustvaril vse preteklo, sedanje in prihodnje, zato je vse mogoče. Sicer se ne bi moglo zgoditi, kar se je zgodilo: da sem bil še nedavno tega povsem neke drugje, zdaj pa sem tukaj. Da sem bil doslej tujec, zdaj pa sem domačin.

Vse to me spominja na Avguštinov neoplatonistični kozmos, ki je na vsem lepem — zahvaljen bodi Gospod — postal tudi moj intimni svet. Naj je to doživetje še tako nenavadno, ni v njem nič presenetljivega, saj je

navsezadnje tudi moja življenjska pot vse bolj podobna Avguštini: od dvoma k veri, od kritike k dogmatiki . . . Ne vem še sicer, kaj vse se mi bo še napletlo in kako se bo vse to razpletlo, ampak eno je že gotovo: tudi zame je poslej zgodovina ena sama, zgodovina duha, se pravi človekovega razmerja z Bogom. In pri tem se s kristjani vred, ki so prvi spregovorili o počlovečenem Bogu, ne odrekam soodgovornosti za človekovo poznejšo in zdajšnjo samovoljo. Šele zdaj in tukaj, ko sem se približal krščanstvu, me preganja občutek krivde in sramu, me preganja diabolizem, tisti tesnobni strah pred veseljem do življenja in dobroto, ki te lahko vsak hip pogubita in ki ju je zatorej bolje pri priči izgnati iz nespametnega srca. Prej sem bil nedolžen. Ta počlovečeni Bog pa je tudi v meni razviharil slo po božanskosti. In zdaj se z vsemi krščanskimi dušami vred ne morem več zakleti, da se odrešujem samo s pomočjo Boga, ne da bi se kdaj poskušal odrešiti z lastnimi močmi. Ne gradim podjetno samo svojega doma, ampak mi burijo domišljijo še drugi humanistični načrti. Krščanstvo je — naj to prizna ali ne — v tej duhovni zgodovini pač začetnik procesa, ki je nazadnje pokončal tudi Boga samega.

K sreči je gotovo še nekaj drugega: ko prihajam tu sem, ponavljam pot mnogih Rimljanov Avguštinovega časa, pot človeka, ki prehaja iz poganstva v krščanstvo,

pa čeprav prinašam s seboj še toliko dvomov in herezije. Tudi moja popolna nevednost je podobna Avguštinovi. Če zanj velja ugotovitev Davida Knowlesa, da si je težko zamisliti filozofa ali teologa njegovega časa, ki bi stal tako visoko nad avtoritetami, a bi bil hkrati tako siromašno oborožen z znanstvenimi pridobitvami svojega časa, potem to še toliko bolj velja zame. Pojma nimam o ničemer. Vedem se sicer vzvišeno, v resnici pa z veliko muko spravljam skupaj nekakšen kompendij, ki ustreza bolj mojemu eksistencialnemu razpoloženju kot dejanski vednosti. Zame dela bolj čas kot kaj drugega, ker sta si tudi časa, v katerem je živel Avguštin in v katerem živim jaz, zelo podobna. Njegovo obdobje je bil čas kulturnega siromašenja Mediterana, se pravi vsega tedanjega sveta, čas, v katerem so mesta izobraženih pravnikov, gramatikov in pesnikov, ki so simbolizirali rimsko kulturo, zavzeli cerkveni pridigarji in religiozni demagogi — čas, v katerem so začela rimska gledališča propadati, poleg njih pa so se začele graditi katedrale in samostani, ki so se ogradili od posvetne kulture. Moj čas ni bistveno drugačen, je prav tako katastrofičen. In tudi moja domačija je nekakšna ograda pred svetom, katerega svetloba je potemnela. Ne sicer kraj pobožnosti, zato pa premisleka. Morda samo trenutnega pribežališča. A četudi je samo to, zakaj si ne bi vsaj ta trenutek privoščil tega razkošja in razmišljal o njem kot svojem obstojnej-

šem domu od vseh dosedanjih in si zastavljal čisto drugačna vprašanja. Je ta kamniti zid dovolj trden in visok?

Že zdavnaj nekoč, sredi petdesetih let, ko je bilo še marsikaj prepovedanega, sem na skrivaj, a skrbno prelistal Slataperjevo knjigo o Krasu. Že tedaj me je torej nekaj vleklo tu sem. Še zdaj se živo spominjam fotografije v tej knjigi, na kateri so kmetje in kmetice z motikami preobračali težko zemljo v kraški globači, in napisa pod njo: *Il mio Carso. Sono gli slavi che lo coltivavano.* Ta podnapis me je tedaj, ko je bila bolj kot kdaj prej živa zavest o tem, da zemlja pripada tistim, ki jo obdelujejo, prizadel kot nekaj nemoralnega, sprtega s temeljno človeško etiko. Odnos Scipia Slataperja do Krasa je estetsko uživaški, donhuanski, predvsem pa lastniški, kot se meščanu in liberalcu tudi spodobi. Moja privrženost Krasu vsekakor ni take narave.

Če zasledujem globljo, pesniško resničnost — in samo to zasledujem, sicer ne bi govoril o neoplatonističnem kozmosu — ljudje res nimamo domovine. Rainer Maria Rilke je v nekem intimnem pismu zapisal, da vsi ljudje živimo v tujini, vse domovine pa so prazne. Vendar je človek kljub temu nekje doma. Prav zato, ker v ontološkem smislu nima domovine, tako uporno in vztrajno išče vsaj svojo domačijo, pa čeprav jo nazadnje vedno najde kot nekaj okleščene in nezadostnega, speljanega na nekaj podnebnih in zemljepisnih posebnosti.

Pri vojaki v oddaljenem Požarevcu, v zaporu v Sremski Mitrovici in v tujini je tudi mene kdaj mučila nostalgija, vendar to nikdar ni bila nostalgija po določenem prostoru, po določeni naravi in določeni arhitekturi, podnebj ali načinu življenja. Vedno je bila to le nostalgija po določenih ljudeh, po sorodnikih, prijateljih in znancih, s katerimi sem bil povezan s čustvenimi vezmi. Bolj kot po čem drugem me je mučilo domotožje po sproščenem fantovskem smehu, saj so se zares sproščeno in osrečujoče znali smejeti samo moji ljubljanski prijatelji, tisti iz Most in oni iz Zelene jame. Druge domovine razen tega sproščenega in osrečujočega smeha nisem imel in tudi dóma ne.

Prvi občutek domačnosti se je v meni prebudil sredi šestdesetih let, ko sem kot sourednik tržaške revije Most s sodelavci obiskal slovenske vasi nad Trstom, Mačkovlje, Kontovel, Nabrežino . . . Tedaj in tu se mi je prepričanje o usodni istovetnosti slovenskega naroda z alpskim svetom, s katerim se moje generično bitje nika- kor ni moglo sprijazniti, na vsem lepem razpršilo, in to z velikim olajšanjem. Moj svet je torej tudi drugačen, kraški, mediteranski . . . Ne samo zasneženi gorski vrhovi in planine, ki so človeku dostopne samo kot nedeljskemu turistu, v kvedrovcih in na smučeh, temveč tudi planota in nad njo sonce, v kateri so utrte s kame- njem zaščitene poti in v kateri prebiva človek tako rekoč

gol in že od nekdaj. Ne samo les in apnena malta, ki hočeta biti baročno bogata, temveč tudi asketski, prastari kamen. Ne samo vlaga in mah, smreke in kostanji, temveč tudi veter in suhota, melisa in meta, murve in bori, v katerih se oglašajo škržati. Ne samo skrbno negovana zasebnost, temveč tudi širokosrčna pripravljenost na sožitje z ljudmi, odprtost družabnega človeka, ki je pripravljen svoj dom prisloniti k sosedovemu zidu. Ne samo samozadostni alpski geto, temveč tudi vključenost v veliko širši prostor, ki se razteza po vsej dolžini Sredozemskega morja, nekaj veliko bolj zgodovinskega in svetovljanskega . . . To je bil prostor in so bili ljudje, bil je način življenja, s katerim sem se končno z veseljem poistovetil. Šele tu, v Mačkovljah, ob kamnitem vaškem vodnjaku, kjer dotlej še nikdar nisem bil, sem prvič začutil, da sem pravzaprav le nekje doma in da se le lahko z nečim poistovetim.

To doživetje bi lahko danes, ko je v zraku naravna katastrofa in zmagujejo nad našimi dušami ekologi, povezal z vrnitvijo k naravi, s tisto globoko spremembo v naši zavesti, ki ji še najbolj ustreza reklo: kultura je natura. V tem je vsekakor nekaj resnice, vendar še zdaleč ne vsa. Natura nam je navsezadnje dana, dana kot nekaj vnaprejšnjega in neodvisnega od nas, kar sodi v predkrščanski svet, kultura pa je duhovna avantura, poseben, samostojen svet medčloveških odnosov, ki jih

ustvarjamo in izbiramo sami. Zato moram reči, da me na Kras ni zvalila natura, temveč prav kultura.

Temu primerno sem svojo selitev doživljal najprej kar se da patetično. Potikal sem se po gmajni, smukal z grmičja lovorove liste in jih v dlani drobil v lepljiv prah, oduhaval prste in se navduševal. Bil sem končno tu. Izpolnil sem atavistični nagon svojih prednikov, ki so se nekoč iz mrzlih in močvirnih krajev odpravili proti toplemu morju, iz odmaknjenega in komaj obljudenega sveta v sredo življenja, v Sredozemlje, kjer so doma verstva in civilizacije, ki obvladujejo ves svet. Prispel sem skratka na cilj tisočletnega slovanskega potovanja. Moji predniki so večidel opešali že nekje sredi te težavne poti, jaz pa sem — glej! — prispel prav do morja in izpolnjujem njihove neuresničene želje. Vsi tisti Slovenci, ki so se ustavili nekje zgoraj na severu, pod Alpami, na Štajerskem in v Prekmurju, so vzbujali v meni le pomilovanje in so bili moji narodni bratje samo še zaradi sočutja. Irhaste hlače in škornji, lectova srca, diatonična harmonika, planšarji in njihove poskočnice, potrkanje in vsa ta narodna obeležja pa zame sploh niso bila več zares narodna in slovenska. Edini avtentični Slovenec sem bil zdaj jaz sam, ki sem se izza plotu omejenosti prebil v kozmopolitski svet. In tako sem v svojem zanosu nad prvimi občutki domačnosti obenem že okušal tudi tujstvo, nov, v nekem smislu celo zavratnejši obču-

tek tujstva, kot sem ga doživljal kdaj koli prej. Iztrgal sem se iz domačega sveta, da bi bil končno doma.

Domačijo na Krasu sem imel najprej za nekaj sakralnega. Ničesar na njej si nisem upal niti dotakniti, da ja ne bi česa oskrnil. Še robidovje in koprive na borjaču sem trebil kar se da previdno. Ogledal sem si najprej še deset drugih domačij, da sem se natančno podučil o razporeditvi posameznih prostorov in njihovem namenu, da sem se natančno podučil, čemu služijo kamnite škafrnice in kakšne morajo biti lesene preklade nad okni in vrati, kaj je pravzaprav medjon in kaj jona, kaj gajnk in kaj linda. Šele potem sem se usodil stopiti v hišo. Ko pa sem strgal s stropa v hramu šibovje in omet, s katerim so se hoteli Kraševci nekje v dvajsetih letih pomeščaniti, in odkril pod njim stare, skoraj zoglenele tramove, me je prevzela nova, drugačna strast: dokopati se do vsega starega. Globlje kot bom prodril v preteklost in avtentiko, obstojnejši bo moj dom in zanesljivejša moja prihodnost. Nisem se hotel zadovoljiti samo s tistim, kar je bilo vidnega in kar je služilo samo svojemu dnevnemu namenu: hotel sem imeti tudi zgodovino. In ko sem se pretolkel do kamenja in hrastovih tramov, iz katerih so štrleli kovani žeblji, na katere so nekdam obešali burkle in železno posodo, pretolkel do črnega vhoda v dimnik, pred katerim je nekdam stalo odprto ognjišče, sem bil končno le bližje svojemu cilju. In ko sem v raz-

kopanem zidu naletel na stare keramične ploščice, poslikane s prelepimi secesijskimi vinjetami, kakršne so krasile izvirne Cankarjeve knjige in kakršne bi utegnila naslikati mladi Jože Plečnik ali Maksim Gaspari, sem padel v veliko skušnjavo. Končno sem si težkega srca priznal, da so te ploščice vendarle novejšega datuma, tam izza preloma stoletja. In ker sem hotel nazaj, zares nazaj, v prejšnje stoletje in še celo dlje, ko je bilo človeško življenje še nekaj žlahtnega in pomembnega, sem se jim nazadnje le moral odpovedati. Z ometom vred sem jih spraskal s kamenja.

(Manihejska kronika, 1990)

IZBIRA POKLICA

Maj 1987

Sigmund Freud v svoji PRIHODNOSTI NEKE ILUZIJE pravi, da nekateri ljudje poimenujejo z Bogom kakršno koli razpršeno abstrakcijo, ki jo ustvarijo v sebi. Tako njegova strupena pripomba — tako čutim — leti tudi name. Nič drugače kot pripomba pokojnega Dušana Pirjevca, ki je imel mojega Boga za prazno privatniško marnjo — pripomba, ki je zasajena v moje srce kot zanikanje moje osebne vesti, in to že kar precej let, ne da bi se je mogel otresti.

Vendar kljub tej prizadetosti ne popuščam, se ne spreminjam . . . Celo trenutno razpravljanje o svetem, ki bi utegnilo mojo abstrakcijo napolniti s konkretnjšo vsebino, spremljam z zadržkom, kot spremljam z zadržkom vse, kar poskuša zapolniti praznoto sveta, ki ga je Bog zapustil. Morda je sveto res edina moralna in integrativna moč, ki današnjemu človeku še omogoča pokončno držo in tako ali drugačno skupnost, a vendar — mene ne pritegne in ne osvoji. Je to pomanjkanje radovednosti in samozadostnosti? Kljub vsemu stabilnost? Ali občutek nezmotljivosti in moralne neoporečnosti, ki

mi jo daje poklic, za katerega sem se odločil in pri katerem vztrajam, pisateljstvo, ki me res navdaja s presežljivo stabilnostjo? S pisanjem literature namreč zapletam in razpletam svoje religiozne muke na kolikor toliko znosen način, ne da bi padal v globlje eksistencialne krize. Že s tem, ko pišem, izrekam neko temeljno zaupanje v svet, v obstojnost in smiselno svet, obenem pa prav s tem vztrajnim pisanjem, z izmišljanjem vedno novih zgodb in vedno novih nerazrešljivih zapletov, izrekam tudi nekakšen temeljni dvom.

Tine Hribar je svoj spis DUHOVNA PROSTOST SLOVENCEV sklenil z ugotovitvijo: »Prihodnost je prihodnost svetega kot svetega. Sveto kot sveto, resnica vseh religij, ne dela razlike med ljudmi. Se sveti, kolikor ne gre za nihilistično absolutizacijo, tudi skozi ateizem.« Tine je tako zapisal, podobno pa mislijo o teh stvareh skoraj vsi moji kulturni prijatelji in prijateljice, ki so obsedeni z verskimi in etičnimi problemi, Niko Grafenauer, Spomenka Hribar, Manca Košir . . .

Kljub temu sprejemam to z zadržkom, če ne celo z odporom. Sveto kot sveto je najbrž res resnica vseh religij, vendar prav zato nikoli ni in ne more biti tudi človekova avtentična, odprta vera — tudi ne moja vera. Prav sveto kot sveto nikdar in nikjer ne dopušča filozofske radovednosti in prostosti, ampak je vedno in povsod nekaj razodetega, vedno in povsod prav nas-

protno od tistega, kar mu pripisuje Tine, ker je vedno in povsod vogelni kamen religiozne institucije, oltar. Najsvetejše, okrog katerega se zbirajo verniki, da bi svojo vero utelesili v praznih liturgičnih obrazcih. Nikdar in nikjer se sveto ne pojavlja brez samozvanega posvečenca, ki mu je bilo razodeto, brez njegovega interpreta in bojevitega zaščitnika.

Sveto je javljanje Boga v svetu, ki ga oznanja in zlorablja človek. Javljanje ne po milosti, temveč po potrebi in zasluženju. Sacra scriptura, sveti zakramenti, sveto mašniško posvečenje, sveto obhajilo, sveti oče, sveti kleriki, sveta katoliška cerkev, sveta inkvizicija, sveto rimsko cesarstvo . . . Svetega kot svetega po moje sploh ni. Sveto je zunanje, otipljivo razodetje Boga, ki ga hrani v svojih nedrih Cerkev kot posvetna institucija in ki ga posredujejo vernikom poklicani in izvoljeni, ki so bolj sveti kot sveto samo. Prav sveto daje Cerkvi njen posvetni, avtoritarni in demagoški značaj, ki ne dopušča več radovednosti in dvoma. Sveto je navzoče v relikvijah, v ritualih in liturgiji, v vsem tistem, kar vernike fascinira in kar vero spreminja v religiozno moč nad ljudmi. In prav po tem institucionalnem obrazcu svetega se potem sakralizira vse, kar želi v imenu vere vladati ljudem: svet in nezmotljiv ni samo papež, sveto so škofje, a sveto in nedotakljivo je plemstvo . . . Nazadnje se lahko na ta način utemelji v svetem celo razredno

sovražstvo, v proletariatu kot izvoljenem ljudstvu, iz svetega pa se hranijo tudi vsi voluntarizmi, ki hočejo radovednost spremeniti v vednost, vprašanje v odgovor. Sakralizirani so politični voditelji, sakralizirana Partija, sakralizirana vsaka posvetna oblast, ki ji je prav zaradi njene utemeljenosti v svetem vse dovoljeno. Sveto je čarobna palica, s pomočjo katere samozvani božji sorodniki še najlažje vladajo ljudem.

Nič čudnega torej, da Leonardo Boff v svojem prizadevanju po reformiranju Cerkve v imenu evangelijskega izročila, tako dobro ve, da mora Cerkev najprej očistiti svetega. »Sacramentum« in »Mysterion«, skrivnost, sta res najstarejši besedi, s katerima katoliška Cerkev označuje samo sebe, a sta istočasno tudi vir fascinacije in vladanja nad ljudmi. »Sacramentum« in »Mysterion« sicer izražata napetosti polno edinost človeka in Boga, vidnega in nevidnega, razumljivega in skrivnostnega, vendar prebivata samo v sveti katoliški Cerkvi. Predana sta ji bila na kozmičen način, zdaj pa ju lahko posredujejo naprej samo posvečeni. V okviru hierarhije torej, ki utemeljuje bolj Cerkev kot vero. Milost sploh ne more več do človeka kot žarek z neba, Bog človeku sploh ni več dostopen preko njegovega osebne razmerja z Njim, ampak samo še preko Cerkve in duhovnika. Vse zakramentalne skrivnosti, po katerih žeja vernike, so dosegljive samo še pod točno določenimi institucional-

nimi pogoji. Človekova duša ni nič, če se ne izraža tudi telesno, telesnost pa je prav prek posedovanja svetega prihranjena Cerkvi. Človeška duša je nesamostojna, je celo zabloda in greh, dokler se ne utelesi v duhovnikovi kretnji, zažari v besedi s prižnice in potrdi v cerkvenem občestvu, torej šele tam in tedaj, ko preneha biti svobodna in avtonomna duša.

Tako izklicavanje svetega doživljam kot nov klerikalizem. Če je namreč res, da je institucionalni bog nasilen in omejuje človekovo prostost, je vendarle res tudi to, da obstaja ob njem še osebni Bog. In zakaj ga potem zanimati in zamenjavati s svetim, ki naj bi imelo iste attribute in isti namen? To je mogoče samo iz prepričanja, da osebni Bog in vera vanj nista nič, le človekova psihološka projekcija ideje in cilja torej nič, ker se pač ne razodeva v svetu kot objektivna resničnost in ker nista obvezna za vse, ampak samo za posameznika. Najmanj tako, kot najbolj zadrt katolicizem, ki edini razpolaga z otipljivim bogom. Najmanj tako, kot da se moramo odločati o obstoju ali neobstoju boga in kot da gre samo za to odločitev, ko je vendar jasno, da o tem ni in ne more biti nikakšne odločitve. S tem vendar terjamo dokaz za nekaj nedokazljivega, racionalno razlago za nekaj iracionalnega, otipljiv predmet za nekaj nepredmetnega . . . Samo potreba po objektivnem dokazovanju boga, ki je nedokazljiv, nas lahko pripelje k svetemu, k

zunanjim znamenjem božje navzočnosti v svetu. Mor-da kar k totemu, k magom in njihovi fascinaciji, s tem pa tudi k institucionalni veri, ki ni več svet človekove odpr-te vernosti, temveč dokončen odgovor in zakon. In to seveda samo zato, ker v najgloblji veri pač dvomimo v svojo vero, ker se počutimo v njej kljub vsemu nevedni, nezaščiteni in nemočni.

V zahtevi po svetem je podmena, da je vse podvrže-no naravnim zakonom, tudi Bog. Boga kratko malo ni, če ga ne moremo pojesti in če ga kdaj pod okriljem du-hovnika tudi z užitkom ne pojemo. V bistvu torej po-ganska zadeva, v kateri nam otipljiv dokaz o svetnem obstoju božanskega daje sveta žival, ki je zaradi svoje svetosti zaščiten in ki je zaradi njene svetosti ni dovo-ljeno ne raniti ne ubiti. In ki jo prav zaradi teh njenih svetih lastnosti enkrat letno le ubijemo in pojemo, daru-jemo, da obnovimo v sebi božanske moči. Zakramental-na pojedina torej, ki je navzoča v vsaki religiozni skup-nosti in ki je navzoča tudi v katoliški, v hostiji, v simbol-nem použitju Kristusovega mesa in krvi.

Tako izklicivanje svetega terja neko temeljno zaupa-nje v svet, obenem pa zanika odprto, problematično vero. Se več kot to: izklicivanje svetega oživlja ideologi-jo in dogmatizem, ker navzočnost svetega pojmuje kot temeljno človeško odlocitev, ki naj bi jo človek sprejel enkrat za vselej. Vera v tej zahtevi ni več odprt svet, v

katerem se človek odloča vsak trenutek znova — resda vedno temeljno in vedno zares, vendar vedno znova in v vsaki situaciji drugače. Vernost pa je seveda kljub vsemu tudi odprtost. Prav zato je ni mogoče formalizirati in absolutizirati s patosom odločnosti, ker se iz te absolutizacije še najrajši porodita aktivizem in heroizem, taka ali drugačna eksistencialna ali politična pustolovščina. Že sama vera kot človekovo temeljno zaupanje v svet, pravi Hans Kung, je uganka, ki je sicer utemeljena, a nikakor ne v svetu, temveč v človeku samem; uganka, ki je sicer nosilna, vendar brez temelja, in ki je človeku kažipot, vendar brez cilja. Vera je dejstvo, ki zahteva vsak trenutek pojasnilo, ker se pač hrani iz skrivnostnega dejstva, da sploh sem, da so poleg mene tudi stvari in ljudje, da sploh kaj je . . . Že kot taka se v svojem bistvu razlikuje od nihilizma, v katerem sicer ne zdrži noben človek, ki pa trdi, da ni sploh nič.

Oživljanje svetega je vsekakor poskus nove religioznosti, poskus vrnitve verskih vrednot in obveznosti v izpraznjeni in razvezani svet. Vendar je obenem tudi strah pred verskimi stavami, ki so se v naši najbližji preteklosti sprevrgle v aktivizem in avanturizem in zaradi česar verskega razpoloženja ne upamo več povezati s starim in častitljivim imenom, z Bogom.

Podobni pomisleki mučijo tudi ateiste, Ernesta Blocha, Theodora Adorna, Maxa Horkheimerja . . .

Prebolevajo pa jih ateistom primerno, ki so nazadnje vedno religioznejši od izpričanih vernikov in ki si človeka in sveta sploh ne znajo predstavljati brez Zgodovine. »Brez misli na Boga,« je dejal Horkheimer v nekem intervjuju, ko je premleval neuspeh študentskega gibanja, »ni nikakršnega brezpogojnega smisla, nikakršne absolutne resnice, morala pa je stvar okusa in dobre volje.« V svoji knjigi TEIZEM – ATEIZEM pa je zapisal: »Reševati brezpogojni smisel brez Boga je jalovo početje . . . Istočasno z Bogom umre tudi večna resnica.« Še konkretnije pa je slednjič pribil, da je lahko politika, ki ne vsebuje tudi teologije — pa čeprav še tako nereflektivno še tako spretna, na koncu koncev ostane le posel. Teologija — in samo za teologijo gre v kriznih časih — je pač upanje, da ne bo ostalo pri krivici, s katero je zaznamovan svet, da krivica ne bo imela zadnje besede in da morilci ne bodo triumfirali nad nedolžnimi žrtvami . . . Gre za liberalizacijo religije, je zapisal že v naslovu ene izmed svojih knjig, liberalizacija religije pa terja predvsem spremembo razumevanja Boga. Naj se je doslej z bogom dogajalo tako ali drugače, naj je doslej kot pozitivna dogma in kot posedovanje zadnje resnice bolj razdvajal kot družil ljudi, človeško hrepenenje po tem, da ne bi ostalo pri absurdnosti sveta in človeške eksistence, še vedno združuje in povezuje ljudi. »Tako Bog postane predmet človeškega hrepenenja in dosto-

janstva . . . In tako pojmovan Bog brezpogojno pripada temu, kar imenujemo človeška kultura.«

To seveda ni sveto kot sveto. Je pa spet kulturniški, politični in historični bog, saj človek po njem poganja korenine v preteklost in prihodnost, se združuje z ljudmi in prebiva v njem kot v varnem zavetju smisla. V primerjavi z njim se zdi sveto kot sveto, ki je bilo navzoče že pred krščanstvom in ki je svetu tako rekoč imanentno, torej nezgodovinsko, na prvi pogled svobodnejše in odprtejše. Vsekakor pa je ta ateistično oživljeni bog spet objektivnost, ne pa subjektivnost. Spet nekaj zunanjega, ne pa notranjega . . . Spet je beseda o Bogu v svetu in svetu v Bogu, pri čemer je pozabljen eden izmed temeljnih krščanskih obratov v verovanju, na katerega se sklicujem in po katerem je mogoče govoriti samo o človeku v Bogu in Bogu v človeku. Tisti temeljni obrat k bogočloveku, ki ga je nakazal že Avguštin in ki si ga je drznil do kraja opredeliti šele Nikolaj Berdjajev, po katerem si Boga ne moremo predstavljati brez človeka, človeka pa ne brez Boga. In kar je mogoče razumeti samo na ta način, da je božje pač človekov sestavni element, po zaslugi katerega ima vsak človek tako kot Jezus Kristus človeško in božjo naravo, ki je vir njegovega dostojanstva in večine. »Ni človek človeški, ampak Bog. Šele v bogočloveku, v Kristusu je človek sprejel ne le božansko, ampak tudi človeško moč, postal popolnoma in do

konca človek.« Zato tudi ne moremo govoriti o svetem kot svetem, temveč samo o svetem v človeku, se pravi o njegovi krščanski osebi, v kateri prebiva tudi Bog.

Do svetega kot svetega sem torej zadržan zaradi nezaupanja do vsega tega, kar so mi doslej ponujali njegovi samozvani interpreti, tako tisti duhovne kot posvetne sorte. In pisateljskega poklica se držim zato, da bi v svoji verski obsedenosti ne postal mag. Za to namreč ne potrebujem nobenih zunanjih znamenj svetega, ne Boga v svetu ne sveta v Bogu — zadostuje mi, da imam dušo. Dokler imam dušo, sem povezan tudi z Bogom, zakaj ta moja duša ne obstaja kar sama po sebi, ampak prav po dostojanstvu bitja, ki ima razmerje z Bogom. Pri tem me ne muči niti najmanjša bojazen, da bi Boga zgrešil. Lahko ga sicer spregledam — in celo bolje je, da ga spregledam, ker je njegovo javljanje v svetu nezanesljivo in me lahko zapelje v manipulacijo z Njim — ne morem pa ga preslišati, ker se mi oglašča v moji notranjosti. In v tem razmerju mi naroča, da naj bom svobodna, v sebi samem utemeljena moralna osebnost, skratka kristjan, saj anima, ki mi jo daje in o kateri govorim, naturaliter christiana est. V njej prisegam in dvomim, imam svojo prostost in svojo sužnost, sem ljudem bližnji in daljni . . . In nimam nobene potrebe po oživljanju svetega, ki bi mi potrjevalo zunanji obstoj boga, kakor nimam potrebe po razumevanju in doživljanju ju-

dovskega, grškega in srednjeveškega boga — zadostuje mi ta novoveški Bog, ki govori v meni, tukaj in zdaj.

Spominjam se časov, tam ob koncu šestdesetih let, ko so se na Slovensko povratile teološke razprave, ko smo se kot Rusi lovili za rokave in se bolj z očmi kot z besedami spraševali: Je Bog ali ni Boga? Ne seveda z avtoriteto in intelektualnim prestižem, zato pa z eksistencialnim pomanjkanjem, s praznoto . . . Morda celo z obžalovanjem in grehom na duši, kakršen se polasti ljudi, ko se jim izjalovi kakšno veliko podjetje, ki so ga zasnivali po sebi in zase, denimo komunizem. S pokojnim Dušanom Pirjevcem sva se nekajkrat dobila v nekdanji gostilni Češnovar pri nekdanjem Karlovškem mostu. Nekoč je bil z nama tudi Taras Kermauner, ki pa ga tedaj — presenetljivo! — ta vprašanja še niso vznemirjala do tolikšne mere, da bi dejavneje posegal v debato — pustil je govoriti Pirjevca. Dušan pa je prisegal na Nietzscheja in trdil: Bog je mrtev! In to je utemeljeval z otipljivim dejstvom, da pač ni več navzoč med ljudmi, da ni več tista obvezna priča našega življenja, ki je nekoč v celoti določala vse naše ravnanje. Da smo ga s svojim samovoljnim ravnanjem v Njegovem imenu sami pregnali s sveta, pri čemer smo se znašli v absurdnem svetu s svojim jalovim spraševanjem o smislu življenja. Pri tem v svoji nihilistični varianti ni bil dosleden in je nikdar ni izpeljal do kraja, češ da človeku zdaj, ko je ubil

Boga, preostane samo še to, da do kraja in docela brezobzirno uveljavi samega sebe, svojo nebrzdano voljo po moči. To je Dušan s svojim partizanstvom že storil, bil nad to skušnjo zgrožen in je nikomur ni priporočal, v bistvu bližji Heideggerju kot Nietzscheju.

Jaz sem mu ugovarjal, da je to, kar tako analitično prepričljivo ugotavlja, res smrt boga, vendar smrt socialnega, podružbljenega boga, ki je bil že od vsega začetka postavljen na dvomljive temelje in ki zato nikdar ni bil zares obstojen. In da Bog živi naprej tam, kjer je pač njegovo avtentično prebivališče — ne v družbi in v Cerkvi, ampak v človekovi duši, pri čemer sem celo jaz osebno porok njegovega obstoja. Dušan pa je tega mojega Boga zavračal z voluntarizmom — prav s tistim nevarnim voluntarizmom, ki nam je prizadejal toliko hudega in ki je slednjič ubil tudi Boga samega. Kadar je bil najbolj prizanesljiv, ga je odpravil z mojo čisto zasebno zadevo. Nazadnje pa mi je vedno zastavil vprašanje: »Kakšen Bog pa je to, če je zabubljen v tvojo notranjost, če ne prežema vsega sveta in če se ves svet ne ogleduje v Njem?«

Tako sem s svojim Bogom vedno vstal od mize z občutkom sramu in krivde, kot da sem edini na svetu, ki kljub vsem porazom vztrajam pri človeški samovolji.

Tedaj se mi slovenske interpretacije Martina Heideggerja še niso upirale, kot se mi upirajo danes, pa čeprav

bi moral vedeti, da na Slovenskem skoraj vsako mišljenje poprime ideološko zadrtoost. Tudi Nietzscheja sem sprejemal kot strastnega nihilista, ne pa tudi kot zgroženca, ki ob smrti Boga alarmantno bije plat zvona. Resno sem jemal celo besedičenje o koncu metafizike, pa čeprav je prihajalo iz ust neosholastikov, ki so se brez konca in kraja ukvarjali s stvarmi, ki jih po Descartesu in Pascalu nihče več ne jemlje resno. Resno sem tudi sam brezkončno razpredal o Biti, ko bi moral že zaradi ontološke difference vedeti, da človeku ni dostopno nič kaj takega in da človek komaj kaj ve o samem sebi. Zanimala me je objektivna resničnost sveta, čeprav je bil moj človeški problem eksistencialne narave in moje poglavitno vprašanje ni bila Bit, temveč vsebina bivanja. Danes mi za odgovor na to pretenciozno vprašanje zadostuje naravna teologija Karla Bartha, v kateri je sicer heideggerjanska Bit zamenjana z Bogom, odgovor pa nedvoumen: Bog nam je dostopen samo po javljanju Boga samega, nič drugače kot v Stari zavezi, se pravi po milosti. Pika. V temelju slovenske interpretacije Heideggerja sicer ni nemorala, je pa amoralna — popolno nezanimanje za človekova eksistencialna in moralna vprašanja. In če že moramo imeti Heideggerja tudi za vsakdanjo rabo, potem je veliko primerneje, da v zvezi z njim ne govorimo o koncu metafizike, temveč o eksistencializmu. O tistem eksistencializmu, ki je navzoč v

svetu že od Avguština dalje in ki ga je najtočneje opredelil Kierkegaard, ko je dejal, da ni mogoče živeti na osnovi vrednot »iz druge roke«, temveč le po lastni skušnji in osebni odločitvi, ker je konkretno in osebno pač resničnejše od splošnega in abstraktnega. In da smo v položaju, ko nismo sposobni zgrabiti Resnice same, pač dolžni ostati v mejah lastne končnosti in relativnosti, pa čeprav nam pri tem ostane le naš osebni svet. To sicer ni več čisto do kraja krščansko, je pa najbližje Osebi, v kateri je človek svoj lastni cilj in je tudi sveto le del človeka.

Danes se tudi sprašujem, zakaj sva se s Pirjevcem sploh prepirala, ko sva imela vendar oba prav in oba narobe. Danes bi najbrž Dušanu odgovoril s Pascalom ali Berdjajevom, vendar bi bil s svojim intimnim Bogom veliko samozavestnejši, veliko stabilnejši, brez nostalgije po minulih bogovih in brez potrebe po tem, da bi jih priklical nazaj v svet kot nekaj svetega in obveznega za vse ljudi. Res pa je, da bi me še vedno spremljal občutek krivde in sramu, čeprav bi bil tokrat ta občutek nekoliko drugačne narave. Če nič drugega, bi moral priznati, da prav nobenega metafizičnega problema še nisem rešil in da je ta problem tudi nerešljiv. Da tudi v tem mojem osebнем Bogu obstaja nepremostljiva razlika med osebno vero in religioznim občestvom, med subjektivnostjo in objektivnostjo, med človekom in sve-

tom . . . Pa tudi med osebno in objektivno resnico, da o kakšni razodeti in končni Resnici sploh ne govorim. In ne samo to!

Tu je še veliko bolj porazen občutek, da s svojim intimnim Bogom zapuščam svet. To je občutek, da se s tem svojim Bogom zapiram v svojo notranjost in da je zaradi tega moja duša vse bolj breztelesna, nestvarna, ker se pač ne uteleša v zunanjem svetu. Da se pravzaprav z njo zapiram v samoto subjektivnosti. Zato se v najiskrenejših trenutkih celo sprašujem, ali se s tem umikanjem v subjektivno ne odrekam celo veri sami in prepuščam ateizmu vso objektivno stvarnost, vso resničnost sveta in človeka. Da me pri ljubosumnem negovanju intimnega Boga sploh ne vodi ljubezen, temveč egoizem in hudobija. In da tako po moji krivdi Bog ne umira samo v svetu, ampak tudi v njegovem najavtentičnejšem prebivališču, v meni, pri čemer moja duša — pa čeprav *naturaliter christiana est* — postaja nekrščanska.

Vendar druge izbire v bistvu sploh nimam. V tej svoji odločitvi navsezadnje vztrajam zato, ker sočasno tudi vem, da z udeležbo v svetu, s klicanjem Boga ali izklicanjem svetega kot svetega ne morem priklicati v svet nič moji duši enakovrednega, kvečjemu religijo kot dokončno razodetje skrivnosti in posvetno moč. Pri tem se tolažim s tem, da ob katoliški dogmi, po kateri je člove-

kova odrešitev samo v Cerkvi in nikjer drugje, obstaja še drugačno krščansko učenje. Da je že Avguštin rekel, da je dovolj ljubiti Boga in že lahko delaš, kar hočeš, in da je Janez Janžekovič po vseh teoloških modrovanjih svoj solilokvij sklenil z ljudskim spoznanjem, da za odrešitev ni nujno, da si krščen, temveč da živiš po svoji vesti. Tako kljub vsemu le vzdržujem nekakšno ravnotežje in delam, kar pač delam, pisateljujem . . .

Pri tem v moji duši ni samo vera, torej zaupanje v svet in obenem dvom, ampak tudi prostost. Te svobode pa ne izbiram in ne določam jaz, ampak je na čudežen način položena v samo življenje knjig — svoboda je, ki jo zapisujem vanje jaz, in svoboda, s katero knjige izbirajo in berejo bralci. Torej nekakšen odprt medčloveški prostor, vzajemno dopuščanje in omogočanje dostojanstva človeške duše, ki ji je naročeno, da naj bo prav taka — svobodna, v sebi sami utemeljena moralna osebnost. Pri pisanju pač hočem ali nočem moram upoštevati vse, kar je in kakor je, in natančno tako, kakršno je. To je predpogoj, da moje pisanje sploh kdaj zaživi in se začne dogajati med ljudmi, da jaz poklanjam svojo svobodo bralcu in bralec svojo meni. Pri tem pa lahko nastane celo nekaj tretjega, kar nisva ne jaz ne bralec. Nova, tretja oseba, da ne rečem transcendenca. Vsekakor nekaj takega, kar vstopa in živi tudi v objektivnem svetu. Naj je razmerje med menoj in bralcem še tako povzeto

v tem razmerju samem, v ljudomrznem použivanju sveta v dvoje, ki se ne meni ne za družbo ne za zgodovino in ki nama daje toliko večji užitek, kolikor je to bolj pozabljeno in izključeno — obenem ustvarja še nek poseben svet, ki je posredno tudi objektiven.

Gregor Strniša je o tem paradoksalnem dejstvu v svojem spisu SPOZNAVATI DEŽELO IN LITERATURO dejal približno takole: katero koli umetniško delo ni nikdar očitno in neposredno vplivalo na družbo svojega časa, na narod . . . Vendar danes ktjub temu ne more biti dvoma o tem, da je — gledano z vidika celotne zgodovine človeštva — umetnost odigrala pomembno vlogo v človekovem kulturnem razvoju od najzgodnejših dni do danes. Najbolj samosvoja težnja v tem razvoju je zmerom vodila k večji individualni zavesti, zavednosti in svobodi — to pa so le različne plati enega in istega transcendentnega načela. Umetniško iskanje individualnosti ni nič drugega kot iskanje temeljnega etičnega principa.

Zato se tolažim: ne glede na hermetičnost mojega razmerja z Bogom in ne glede na ljudomrznost osebne sveta, ki se ustvarja med pisateljem in bralcem, se nekaj od tega zapisuje tudi v zunanjem svetu. Morda je to celo edino ustrezno javljanje Boga v svetu. Saj ko se zavzemamo za to, da naj bi posvetni zakoni zaščitili človeka in njegovo osebno svobodo pred monstrumi države, naroda in družbe, je to pravzaprav literatura. In ta

človekov individualni in osebni svet, ki naj bi mu šle celo politične pravice, je ustvarila knjiga.

Tega bi bil najbrž vesel celo Hegel. To je namreč kljub vsemu Bog v svetu in svet v Bogu — samo da se to prežemanje dogaja veliko počasneje in z veliko večjimi mukami, kot je predvideval on sam, Wilhelm Friedrich Hegel. Od tega dogajanja ni pričakovati takojšnjega in vidnega učinka. Pa četudi se navsezadnje ne dogaja nič takega, transcendenci podobnega, je vendarle nekaj — vsaj eden od kolikor toliko sprejemljivih odgovorov na temeljno človekovo vprašanje, kako biti.

(Manihejska kronika, 7990)

DRUGA SUMMA CONTRA

Avgust 1987

Kot vsi normalni ljudje si še vedno želim predvsem biti, zato pa moram po svojo obstojnost daleč, zelo daleč nazaj: v zdajšnjem času je ne najdem. Moram pa tudi v popolnoma drugo smer od tiste, v katero se ženejo Slovenci, in obenem v več smeri hkrati. In samo takemu, kakršen sem, bolj prebivalcu teh krajev kot Slovencu, prebivalcu prostora med Benetkami in Dunajem, mi ta eksistencialna naloga še nekako uspeva.

Prebivalec teh krajev, sem rekel. To se pravi, ceniti vse tisto, kar je ob nastanku slovenskega naroda, tega zamenjenega človeškega doma in ukoreninjenosti, zgubilo svojo ceno in velja poslej za nekaj sramotnega. Živeti v skladu z nestalnostjo, prepisnostjo tega prostora, njegovo nedomovinskostjo, ki je kraljevala tu polno tisočletje in se bo morda še kdaj povrnila. Vztrajati pri tisti dvomljivi kvaliteti življenja, ko sta Bog in Hudič še povsod in ko je človek doma še povsod in nikjer, ko sprejema kratko malo vse, kar mu življenje prinaša in kar je s stališča današnje kolektivne varnosti mizerija, v resnici pa je najrazvitejša individualnost. Vztrajanje pač

pri popotnih, univerzalnih oblikah življenja, v katerih si ti sam edino in najvišje merilo, v imenu katerega svet sprejemaš in ga odklanjaš, se mu zoperstavljaš in se z njim strinjaš, ga napadaš in se mu umikaš . . . Tedaj ti tisočletno prikrivanje in izmikanje tukajšnjih ljudi, njihova nefrontalnost, notranja emigracija in goli preživetveni refleksi niso več nikakršno ponižanje, temveč prav nasprotno — dokaz življenjske sposobnosti, svobode in vzvišenosti. Tvoja kvaliteta je pač v usodni izročenosti svetu, ne pa v tem, da se odpoveš tragičnemu življenju v odprtem prostoru in se enkrat za zmerom skriješ v rodno škofijo, v narod ali domovino. Svojega jaza pač ne daš nikomur, tudi svojemu ne in svojim, pa čeprav je zaradi tega prav v tem prostoru najbolj nezaščiten.

Samo na ta način lahko ohranim svojo eksistencialno širino in globino. Vase lahko vključim celo obe zgodovinski varianti, tisto o Slovencih kot tukajšnjih staroselcih, Venetih, in ono drugo, ki naj bi zrasla na zeljniku panslovanske ideologije, o zibelki v Zakarpatju in priselitvi v te kraje.

Poistovetim se lahko z Oglejem, naj je bil kdaj slovenski ali nikoli in naj je evangelist Marko napisal v njem svoj evangelij ali ne — poistovetim že zato, ker je bil prva organizirana praktična skupnost, že dve stoletji prej, preden je Konstantin razglasil krščanstvo za državno vero. Poistovetim se lahko s svetim Hieronimom

(Jeromnom, Jeronimom, Jerkom, Jernejem), naj si je izmislil glagolico ali ne in naj je bil rojen v Šempetru na Krasu ali ne — zadostuje mi, da je bil iz bližnjih krajev in da je Sveto pismo prevedel v latinščino, ki je bila vendarle tudi jezik tega področja. Poistovetim se lahko s svetim Mohorjem, ki je sprejel vodstvo oglejskega patriarhata iz rok samega svetega Marka, pa tudi z Maksimiljanom Celjskim in Viktorjem Ptujskim, naj sta bila slovenskega rodu ali ne — pomembnejše od njunega rodu mi je dejstvo, da sta bila krščanska mučenca. Poistovetim se lahko z naselitvijo svojih krvnih prednikov v teh krajih, zlasti s tistimi, ki so se prebili do Mediterana, pa tudi z irskimi misijonarji, ki so že morali biti zagreti verniki, če jih je vera pripeljala celo v te odročne kraje. Da ne govorim o Cirilu in Metodu, ki sta razširila božjo blagovest med vse južne Slované in ki sta prava avtorja scripture heronymitane, o papežu Hadrijanu II., ki je vrla Grka odpravil s poslanico na pot, in o knezu Koclju, ki je to poslanico dobrodušno sprejel. Poistovetim se lahko s svetim Nikolajem, pod čigar varstvom je bila ustanovljena ljubljanska škofija, s čimer se je v črtkasto belo liso na zemljevidu Evrope, ki je dotlej označevala te kraje kot močvirje, končno le zapisalo nekaj urbanega. Pa tudi s humanističnim delom Brikcija Preprosta, Tomaža Prelokarja in Bernarda Pergerja na dunajski univerzi, kakor tudi s tisoči diplomantov jezuitskega kole-

gija v Ljubljani, ki so se — čeprav slovenskega rodu — razkropili po vsem svetu z latinščino v srcu in na ustih.

Poistovetim se lahko s Primožem Trubarjem in protestanti — ne samo zaradi prve slovenske knjige, temveč tudi zaradi njihove zahteve po toplejšem, nekoristoljubnem razmerju z Bogom. Pa tudi z vsem tistim, kar se je dogajalo tu v času protireformacije, ko sta Marija Terezija in njen sin Jožef urejala razmere v teh krajih po svoji osebni vesti. Celo z ljubljanskim škofom Herbersteinom in njegovim zadržim janzenizmom, saj če nam sploh kaj, potem nam še danes bolj kot kaj drugega primanjkuje prav moralne strogosti. In seveda tudi s kmečkimi puntarji, tistimi na Bizeljskem in onimi na Tolminskem — ne samo zaradi tega, ker so se tako junaško upirali fevdalni gospodi, temveč še veliko bolj zato, ker so prvi jasno zaslutili, kaj prinašajo novi časi in so se dvignili v boj za staro pravdo. Vse to je bila Evropa in je bil svet.

Širina in globina tega sveta se začneta ožiti in plitviti, postajati zadušljiva s Slovenci. Prav s tem, kar živimo danes in kar poimenujemo z modernim slovenskim narodom. Tedaj se je zgodovina spremenila v rodovino in imovino, duhovni prostor in čas pa sta se tako stisnila, da se v tej stiskalnici ne more več zgoditi prav nič odrešujočega in se tudi nič več ne zgodi. Že s prvimi narodnjaki začne človeku primanjkovati življenjskega zraka, kaj šele s trdnimi Slovenci, ki vodijo romarje

samo še od Litije do Čateža. Pravzaprav je že doktor France, ki je postavil temelj temu modernemu slovenstvu, kljub svojemu svetovljanstvu zapisal zelo ilustrativen in poguben verz: »... da oblast in z njo čast kot pred spet naša bosta last«.

Kdaj pred? V temi poganskih nagonov, ko smo oplajali zemljo še s požiganjem in smo s svojo drobnico vred bežali iz kraja v kraj pred lastnim ognjem? Ali morda še kdaj prej? Odgovor je pravzaprav irelevanten. Vse bistveno je povedano s tem, da sta v omenjenem verzu oblast in čast povezani v nerazdružljivo celoto, ta pa z — lastnino. To je tisto, kar se zgodi v vsaki narodni pameti, ki hoče razkropljeno pleme zbrati v pridobiten zbor, v meščanstvo, in kar se je zgodilo tudi v slovenski narodni pameti. Tudi svoboda poslej ni več človeška svoboda, torej svoj lastni cilj in namen, temveč šteje samo še toliko, kolikor jo je mogoče posedovati, kolikor je dobro zakoličen in zamejen prostor, zapisan in poštempljan v občinskem katastru, na katerem je človek gospodar in sam svoj gospod. Torej toliko, kolikor ni več svoboda, ampak last in oblast. Poslej se namreč dostojanstvo človeka ne meri več po posebnosti, ampak po premoženju. Tu ni več nikakršnega interesa po človekovi globlji in širši istovetnosti. Tu ne veljajo več svetovljanska merila, kakršna so v srednjem veku veljala tudi v tem prostoru in po katerih je bil človek popotnik, ki

mu je pomembnejša duhovna kot materialna eksistenca. Iz biti, bi rekel Erich Fromm, se človek naseli v imeti.

Z narodom pride do radikalnih in vsestranskih sprememb. Prejšnjega katoliškega duhovnika, ki je vpet v krščanski univerzalizem, zamenja freigeistovstvo. Cerkev postane nacionalna in politična, se pravi klerikalna. Tlačanskega kmetiča in upornika, ki je nekdanj sanjaril o božji pravičnosti, zamenja neposredna in oprijemljiva korist, zamenja trden kmet, ki vidi samo še do konca svoje njive. Romantičnega in neodgovornega Dolenjca pa topoglavi Gorenjec — Gorenjec kot predstavnik gospodarsko močnejšega dela dežele, kjer se v Kranju in Radovljici poleg gruntarja šopiri tudi razsvetljeni meščan. In ta gruntarska pamet, ponosna na svojo materialno moč in neodvisnost, ki je tudi svoboda, se končno uveljavi kot sublimacija slovenske pameti in čutenja.

To nam najlepše pripovedujejo folkloristične risbe Maksima Gasparija, narodnega umetnika. Dekle s havbo, z desetimi poškrbljenimi krili, pletenimi nogavicami in lakastimi šolni, odeta v žido in svilo, skratka slovensko gruntarsko dekle. Zraven pa seveda fant v visokih pološčenih škornjih, s spodnjicami iz beljenega platna, irhastimi ali usnjenimi hlačami, žametnim telovnikom in klobukom, prav tako gruntarski sin. Na teh podobicah se je pač zgodilo, kar se ni zgodilo še nikoli in nikjer: oblačilo, ki ga ne zmora kupiti nobeno slovensko

dekle in noben slovenski fant, se prodaja kot slovenska narodna noša. Narodna noša kot reprezentanca redkih meščanskih gospa. Toda pohlep po imenitnosti je tako silen in tako nereflektiran, da te perversnosti nihče niti ne opaža.

Ošabno razkazovanje in puhla domišljavost sta poglavitni obeležji slovenske narodne forme mentis — obeležje, ki je toliko bolj napadalno, kolikor večji reveži smo v resnici. In to bahaštvo ima številne zahrbtnje posledice. Ta laž in samoprevara lahko v deželi, kjer dejansko bogastvo in civilizacijo predstavljajo tuji ljudje, Moline, Withalm, Samasa, Tönies, Rohrmann, Hacquet, Gruber, Codelli, Lattermann, Höffern, Keesbacher, živita samo v najbolj zaprtem krogu, brez konfrontacije s svetom, brez objektivnih prič . . . Kolikor bolj lažemo samemu sebi o svojem bogastvu in veličini, toliko bolj moramo biti geto. Tako se pohlep po moči, ki se pri drugih narodih sproščav ekspanziji navzven, uresničuje med nami samimi, z medsebojnim glodanjem, zavistjo in ljubosumnim gledanjem v sosedov lonec.

Iz tega nacionalnega geta je že pogled v svet neprijeten in zato tudi spačen. Ta gorenjska gruntarska pamet vidi Italijana, ki nam je postavil najlepše stavbe v Ljubljani, samo kot Laha, berača in tatu . . . Spoštuje — oziroma spoštovala je — samo Nemca, svojega severnega sosedu, ki ima v odnosu do razvitejših ljudstev po-

dobne težave in podobne rešitve, umikanje v zapeček, povzdigovanje tradicionalne kmečke in meščanske družine v edino trdnost, ki pa je vendarle močnejša od nas in v nekem smislu naš zastopnik v sovražnem svetu.

In tako dalje, dokler nismo končno postali to, kar smo, nesposobni za življenje. Sprejemamo samo tisto, kar je našega, odklanjamo vse, kar je tujega, univerzalnega in splošno človeškega . . . Sprejemamo samo tisto, kar je že preverjenega in utečenega, odklanjamo vse, kar je bojevitega in prestižnega. V gospodarstvu je to šlosar, ne pa intelektualec, mojster, ne pa inovativni inženir . . . V športu je to smučanje, ne pa nogomet . . . V umetnosti je to literatura, ne pa slikarstvo in film . . . Odklanjamo skratka vse tiste dejavnosti, v katerih so razvidna svetovna merila in v katerih je navzoča svetovna konkurenca. Najvišje merilo našega pehanja in nehanja je — privatnost. In največji moralni napor, ki ga vlagamo v svoja prizadevanja, je napor, da bi privatnost povzdignili v družbeno in avtoritativno, vrhovno vrednoto. V ta namen ne častimo samo hišice v cvetju, rojstne dneve in družinske obletnice, temveč tudi pevske zборе, plezanje po gorah, deskanje, zmajarstvo, izlete v naravo, turno kolesarjenje in smučanje, narodno zabavne ansamble. Vse tisto pač, pri čemer človek uživa v samem sebi in mu manjka samo še to zadovoljstvo, da

bi bil njegov užitek družbeno požegnan, sakraliziran . . . Zato pa skrbi nacionalna televizija, ki nas v najbolj gledanem terminu vabi, naj se v soboto udeležimo smučarskega teka na Pokljuki.

Verskega čustva tu skoraj ne more biti, ker je vsako pristno versko čustvo atentat na varno zamejenost in privatnost. In ga tudi res ni, razen nekakšnega poganškega opoja z veličastjem. Slovenska cerkev je pač taka, kakršno smo si postavili v protireformaciji, baročna, z zlatimi oltarji in bogatimi lestenci, v kateri Slovenec bolj kot Boga obožuje svoje lastno bogastvo. In v kateri se Bogu zahvaljuje predvsem zato, ker pohlep po bogastvu in veličastju ni grešen v njegovih očeh.

Taka je cerkev moje mladosti, šempetrska cerkev, ki je obenem tudi cerkev mladega slovenskega meščanstva. Tu so bile — ali pa so morda še — vse cerkvene klopi opremljene z medeninastimi nabitki z imeni in priimki njihovih lastnikov. Imeti vse in samo zase, tudi cerkveno klop, je bilo vrhovno vodilo te vernosti. Imeti samo zase je daleč najpomembnejše, zakaj imeti za druge ima bistveno drugačen, nevaren, nesprejemljiv, eksistencialen pomen . . . Pomeni biti. Se pravi preskočiti iz sebičnosti v darežljivost, iz nezaupanja v ljubezen, iz varnosti v nepredvidljivo usodo, iz samozadostnosti v sodelovanje . . . To pa rajši ne, nikakor . . . ! To bi vendar pomenilo, da popuščaš in da se je nekaj evan-

gelijskega dotaknilo tvoje duše. Ta cerkev pa je nekaj drugega! To je cerkev gruntarsko in meščansko čutečega vernika, vernika brez dvomov, ki mu je tudi vera le sredstvo za ustalitev njegovega že tako vsestransko zavarovanega življenja (Anton Trstenjak). To je cerkev človeka, ki se ne vtika v globlje življenjske probleme in ne mara nič vedeti o duhovnem nemiru časa, ker bi to skaliilo njegovo udobnost. Zanj sta Cerkev in Bog pač samo zato, ker sta njemu osebno za njegov preračunani dušni mir potrebna. Če bi njega — slovenskega vernika — ne bilo, bi ne bilo niti Boga in njegove Cerkve. Saj vse v cerkvi, tudi Najsvetejše, služi le njegovemu verskemu sublimiranemu egoizmu in je le porok njegove zemeljske sreče.

V tem je tudi bistvo slovenskega klerikalizma. Vera kot beg pred svobodo in odgovornostjo, kot garant pridobljenega svetnega položaja, kot pravica do življenja brez ljubezni do bližnjega . . . Vera, v kateri nisi nikomur nič dolžan in ti ni treba nikomur nič dajati, ker si pravzaprav kljub vsemu prav ti največji revež, kar je navsezadnje celo res. In kar včasih pripelje do tragičnih nesporazumov. Samoumevno je namreč, da se je ta vernik za to in tako Cerkev, ki ščiti predvsem njegov ugoden zemeljski položaj, pripravljen boriti, boriti z vsemi silami in zoper vse . . . In da ima v določenem zgodovinskem trenutku namesto Boga Očeta, Sina in Svetega

Duha eno samo božanstvo, vojščaka Kristusa Kralja, ki neusmiljeno brani vse, kar je in kakor je.

Vsak jezik je dober za nekaj, pravi starec Emil Cioran. Če je madžarski najprimernejši za zadnjo kletev pred smrtjo, potem je slovenski primeren za sramežljivo ljubezen do samega sebe, za sentimentalnost . . . Ta sentimentalnost pa je ena sama in nenehna kletev.

Vendar še vedno govorim o gentilizmu. In ko sem ga že prignal do vsega tega, kar se z nezaupanjem odvrča od medčloveških odnosov in se zateka k zvestobi rodu in narojenemu, moram še naprej. Gentilizem v svojem najglobljem bistvu ne priznava niti zgodovine — priznava samo naravo. Človeške istovetnosti ne išče v subtilnih duhovnik zadevah, ker so pač izvedene, izdajalske, odtujene prvinskemu človekovemu bistvu, temveč v istovetnosti s pračlovekom in pradomovino. To istovetnost pa je res mogoče najti samo v nedotaknjeni, neomadeževani Naravi. In tudi v tem gentilističnem iskanju smo Slovenci strastno zraven, tudi tisti, ki so jih polna usta kulture in ljubezni.

Do mesta in urbanizirane skupnosti imamo čisto poseben, nezaupljiv odnos: privlači nas kot družbeno in gospodarsko razvitejša oblika življenja, obenem pa nas odbija kot nekaj izmaličenega in nenaravnega. Urbanizacija je za nas začetek korupcije in zla, nedotaknjena narava pa vir poštenosti, zdravja in lepote. V času

pomeščanja, ko je ta razdvojenost sejala po naših dušah hude dvome, je že Simon Gregorčič gentilistično zapel: »Nazaj, nazaj v planinski raj . . . !« Ivan Tavčar pa je bil že pri tridesetih letih ne samo utrujen od mestnega življenja, ampak tudi razočaran nad njim, in je napisal Cvetje v jeseni, idilo o nepotvorjenem naravnem življenju in nepotvorjenem naravnem človeku, spričo katere smo se vsi razjokali in se solzimo še danes. V nas pač živi prepričanje, da se s sprehodom po naravi vračamo v svojo pradomovino. Tako smo narod občudovalcev gora in hribolazcev. Prav hribolazništvo je najbolj zanesljivo znamenje naše narodne skupnosti, in samo v njem se zgubljajo vse naše kulturniške in politične razlike. Vendar ti hribolazci niso sebični, zagrenjeni ljudje, ki bi dopoldne sovražili ves svet, popoldne pa še samega sebe. Tudi niso rekreativci, ki bi skrbeli samo za osebno zdravje, pa čeprav jim tudi reklo »zdrav duh v zdravem telesu« ni tuje. To so skratka Slovenci, ki iščejo svojo istovetnost. Zanje ljubezen do narave niso ljubiteljstvo, rekreacija, zdravje, temveč vračanje k lastnemu izvoru, iskanje izgubljene istovetnosti.

(Manihejska kronika, 1990)

PERVERTIRANI KATOLICIZEM

Oktober 1987

Prihajam z nogometne za Bežigradom. In se ves zgrožen sprašujem, kaj se je za mojega kratkega življenja zgodilo s to veličastno igro, kaj z nogometno publiko, kaj s stadionom in kaj s slovenskim nogometom?

Tu, na bežigrajskem stadionu, sem bil že kot predšolski otrok, od glave do peta v belem in počesan s pocukrano vodo, in sicer ob njegovem odprtju ob evharističnem kongresu Kristusa Kralja, ko je bila Plečnikova tribuna res svetišče, glavni oltar, pred katerim je maševal kitajski katoliški škof. In ko je po betonskih stopnicah tisoče ljudi klečalo in molilo. Bil sem na njem tudi takoj po osvoboditvi, ko so ga odprli za nogomet in ko nogometna tekma nikdar ni bila samo nogometna tekma. Tedaj sicer ni bilo več župana Ivana Tavčarja in njegove soproge Franje, ki sta nekaj v imenu vseslovenskega bratstva v narodni noši pozdravila nogometaše slovite praške Slavije: politiki so bili že odtrgani od ljudstva in so imeli druge skrbi in pomembnejše opravke. Zato pa je bilo spet tisoče in tisoče praznično razpo-

loženih ljudi, saj je bila vsaka nogometna tekma tudi narodni, kulturni in ljudski miting. Tu se je vodila bitka za Trst, zakaj na stadionu je igrala tudi tržaška Ponziana, ki ji medzavezniška vojaška policija ni dovolila nastopati v Trstu, tu se je sklepalo slovensko-italijansko bratstvo in tu je zmagoval proletarski internacionalizem. Še zdaj lahko naštejemo imena vseh enajstih fantov, ki niso bili samo žogobrcarji, ampak tudi politični in kulturni aktivisti: Segala, Valcareggi, Rigotti, Karlin, Pertot, Malutta, Benvenuti, Polak, Paoletti, Padovan, Tomasini.

Še pred tridesetimi leti se je na vsaki nogometni tekmi zbrala ob Dunajski cesti skoraj vsa slovenska inteligenca, pisatelji in likovniki, gledališki igralci in operni pevci, univerzitetni profesorji . . . Miško Kranjec, Riko Debenjak, Mitja Mejak, Dominik Smole, Tone Pavček, Jože Ciuha, Janez Bernik, Andrej Jemec, Ladko Korošec, Marcel Ostaševski, Rudolf Franci, Slavko Štrukelj, Polde Bibič, Tone in Marko Slodnjak, Svetozar Ilešič — da, prav vsi navedeni, če naštejemo samo tiste, ki sem jih tedaj videval pod platanami in sem jih poznal vsaj navidez. V tej toplokrvni publikli — tudi tega se spominjam — so najbolj trpeli operni pevci, ki so svoje navijaške strasti dušili stisnjenih ustnic in zariplih obrazov, ker so bili to časi, ko so imeli ob nedeljah zvečer še predstavo in si niso smeli dajati duška s kričanjem. Pravzaprav

smo trpeli kar vsi po vrsti, tisoči in tisoči, saj smo se tu zbrali predvsem ljudje z razvito erotično žilico — tisti, ki smo tudi sicer izkoristili vsako priložnost, ob kateri je bilo mogoče navezati spontan družaben stik ali zadostiti nenasično radovednost: večerno promenado na Cankarjevi cesti, sobotno filmsko predpremiero v kinu Union, koncert radijskega zabavnega orkestra pod vodstvom Bojana Adamiča . . . In prav vsakega prijatelja, ki si ga iskal ali želel srečati, si slednjič zagotovo dobil na betonskih stopnicah, prav vse, kar si hotel zvedeti, si končno zvedel tukaj, na stadionu, zakaj nogometna tekma je bila tudi zbor slovenskih mandarinov. Bila je osrednji družabni, kulturni in politični dogodek, stadion pa središče sveta. Prostor in čas, v katerih so se ljudje iz svoje samozadostnosti odprli soljudem, začeli spet verovati v Družbo in Zgodovino, se izročili temu molo-hu pričakovanja in tveganja na milost in nemilost in se bili pripravljeni v njem celo pogubiti.

Nogometna tekma je bila sestavni del kulture in narodnega subjekta. Vendar obenem še nekaj veliko pomembnejšega od tega: v najbolj spolitiziranih in dogmatskih časih je bila čisto posebno, odprto človeško razpoloženje. Tudi preseganje vsega tega, kar sem pravkar popisal.

V tem razpoloženju sta bila navzoča igra in igrivost. Postavljen je bil vprašaj nad veljavno humanistično na-

dutost, ki je usmerjala človeka v pametno in koristno, v aktivistično pravosmernost in ki je zaradi tega cela področja človekove dejavnosti razglašala za nepomembna, če ne celo neresnična. To razpoloženje se je upiralo temu, da bi človeka spremenili v aktivističnega zadrteža in fahidiota. Vsemu navkljub je trdilo, da je človek v svoji igrivosti morda celo bližje samemu sebi in Bogu kot v svoji resnobi. Da se — če nič drugega — prav s svojo igrivostjo odpoveduje prognozi o definitivni prihodnosti človeka in sveta, se pravi instrumentalizaciji svojega bitja. Relativiziralo je vse vsiljene vrednote, vključno s komunističnimi. V tej relativizaciji pa ni bilo brezbožno in ni nosilo moralnega relativizma, saj je v najglobljem smislu ponavljalo le maksimo svetega Avguština, po kateri naj bi človek ljubil in počel, kar se mu pač zljubi. *Dilige et quod vis fac*. To je bila torej relativizacija ideološke zadrтости, ki je bila ljudem potrebna tedaj in ki jim je potrebna tudi danes, vedno in povsod.

Danes morda celo bolj kot v povojnih časih. Igrivost je namreč veličina človeka, ki se je sposoben kljub dnevnim zapovedim prepustiti brezdeltu in nekoristni strasti. V tem razpoloženju je navzoča slutnja, da mora človek, ki se utemeljuje v nenehnem osvajanju in napredovanju, slej kot prej pasti v krizo, ker pač možnosti napredovanja niso neskončne in tudi ne čisto človeške. In tudi prevratniška modrost, da ob milijonih in milijonih

brezposlenih v svetu, ki ljudem ne more več zagotoviti dela, ne moremo še kar naprej gojiti protestantski kult dela. Da nam je — prav nasprotno — potreben tudi kult nedela, hvalospev lenobi in kontemplaciji da, hvalospev lenobi, če smo vsaj še malo človeški in če hočemo, da se bodo tudi brezposelni in Cigani počutili med nami kot ljudje, ne pa kot izmečki. Da je brezdelno poležavanje na soncu nič manj koristno in potrebno kot delo za strojem, ker je pač v lenobi in brezdelju naš sogovornik najčesče Bog, v delovanju in aktivizmu pa skoraj vedno Hudič, ki nam prišepetava, da se utegnemo s prizadevnostjo okronati za Boga samega. Navsezadnje je to samo zvestoba kulturnemu izročilu. Že Dante je namreč na mislece s srcem, na kontemplantne, naletel v Paradižu, zveličane v sedmih nebesih, medtem ko aktivistov ni opazil nikjer. Duše kontemplantov so bile razvrščene po mogočni zlati lestvi, katere vrh se je zgubljal v neskončnosti. In brž ko je pogledal na svet z njihovimi očmi, je bil deležan tiste jasnovidnosti, ki jo lahko pokloni človeku samo skromnost: kozmični prostor pod njim in okrog njega se mu je razkril v vsem svojem blesku in sijaju, nekje daleč za sedmimi planeti pa se je — majhna in neznatna — svetila zemlja. Kontemplacija pač človeka prestavi iz njega samega v Kozmos.

V tem praznem minevanju — na stadionu ali kje drugje je tudi posmeh prepričanju, da je največje zlo, ki

spremlja človeka, njegova materialna revščina. V tem razpoloženju je človek neizmerno bogat in mu prav nič ne manjka. Igre se udeležuje zaradi preobilice svojih moči. Pri tem ga navdaja nezavedno prepričanje, da je prav opredelitev zla z materialno revščino največje zlo, da so si Jezus, puščavniški očetje, Frančišek Asiški in mnogi meniški redovi sami izvolili revščino — izvolili pač zato, ker so bili šele v njej najbližje dejanskemu človeškemu bogastvu, samemu sebi in Bogu. In da obsedenost s pomanjkanjem, pa četudi ga navdihuje lakota, lahko požene človeka v poguben pohlep, v socialno revolucijo ali potrošniško mrzlico, iz notranjosti v zunanost, pri čemer osebno bogastvo zamenja z neosebno revščino.

V tem razpoloženju je torej spoznanje, da nobena igra ni samo igra. Da so si njen omalovažujoč pomen izmislili humanisti in revolucionarji, ki so prepričani v samouresničitev človeka in ki so v imenu te fiktivne samouresničitve razdelili človekovo delovanje na zaresno in lažno. V resnici pa je vsako človekovo početje enako zaresno, tako igra kot delo, tako popoldansko zbijanje žoge kot večerna molitev. Kjerkoli je človek, je ves, in karkoli počenja, počenja neusmiljeno zares. Največkrat se mu šele z igranjem posreči vstopiti v medčloveški prostor in v etični svet, saj nasprotnik v igro ni nikdar postavljen zaradi sovraštva, temveč zaradi katar-

ze da bi sovražnost kot premaganci ali kot zmagovalci spremenili v sočutje, sočutje pa v ljubezen. In da bi prenehali sanjariti o čem drugem, nestvarnem in človeku nedostopnem, o nekakšni apriorni ljubezni, o odrešitvi in ustvarjalnosti, ki so le humanistična potegavščina in slepota. Kako naj bo človek ustvarjalen v svetu, ki je že ustvarjen in v katerem so že dane vse možnosti, in kako naj bo resničnejši v svetu, ki je že Resnica, in to prav tak, kakršen je! V tem svetu včasih še najbolj ustreza naši resničnosti, da zakoličimo travnik in postavimo vrata, določimo pravila igre in čas njenega trajanja, izberemo število mož, ki smejo vstopiti v igro, in se začnemo igrati.

Zgodovina sveta in človeštva se pač ne odvijata po nekem vnaprej določenem načrtu in z igranjem temu spoznanju še najbolj pritrjujemo. Je nedoločena in nespoznavna božja igra s svetom in za svet, ki se je hočemo ali nočemo udeležujemo tudi mi sami, v kateri pa nismo samo božja igračka, ampak tudi svobodni partnerji. In prav toliko, kolikor smo se sposobni igrati, igrati sami s seboj in s svetom, priznavamo to nedoločnost in nespoznavnost, se odrekamo dokončni podobi Boga in samega sebe, rešujemo ideološke zadrnosti in nasilja. Naj je igra pri tem še tako neobvezna, pa vedno izraža tudi resničnost. In to prav tisto najglobljo resničnost, v kateri človek ni samo svoboden partner, ampak tudi

neprostopvoljna žrtev, v kateri se največkrat sploh ne igra, ampak se svet igra z njim, in to nemalokrat prav okrutno. V to igro pač ne sodi samo naša svoboda, ampak tudi naša sužnost, tudi slaboumnost, bolezen in smrt. To je igra, ki nas v najokrutnejših primerih pripravi celo do dvoma v Boga — v temeljen in najgloblji dvom, ob katerem pa si nazadnje le moramo priznati, da vsega tega, kar si sami jemljemo v svoji svobodi in igrivosti, ne moremo odreči tudi Bogu. Izstopiti iz te igre, naj je še tako surova, nam kratko malo ni mogoče. Tedaj bi namreč privolili v moralistično pamet, zreducirali samega sebe in ideje in pojme, na dokončno podobo, ki nima ne domišljije ne čustev, ki ne pozna nič simboličnega in estetskega in ki je najdlje od človeka in najdlje od Boga.

Kako pa je danes na stadionu? Projekt sveta in človeka je vsekakor manj nasilen in obvezen, saj za njim ne stoji več totalitarna politična moč, zato pa se je zgodilo nekaj drugega, veliko poraznejšega: humanistični projekt je postal človekova intimna last, njegova lastna odločitev. Nogometna tekma ni več nogometna tekma, nekaj igrivega, temveč trdo proizvodno delo. Žoga na igrišču ni več tista velika Neznanka, ki je ubirala nepredvidljiva pota in ki ji je bilo treba dopustiti to njeno svojeglavost, ker je bila sestavni del igre same — žoga je zdaj obrtnikovo orodje, ki jo je igralcem končno uspe-

lo ukrotiti. Vrata so sicer še vedno svetišče, vendar jih je dovoljeno napadati in braniti s tako umazanimi sredstvi, da že v njihovi okolici ni čisto nič svetega. Prazen prostor na igrišču, ki je bil nekdanj prostor igre, povezovanja in osmišljanja, je zdaj pokrit, poklicno zastražen — nobenega upanja ni več, da bi se lahko kdo naselil v njem, ne igralec ne gledalec . . . Zveza med enim in drugimi je pretrgana. Igralci niso več zunaj igrišča, na tribunah in pri gledalcih, ampak samo v svojem zagrizenem poslu, gledalci pa niso več noter. Vsi so zakopani vase in vsak v svoj cilj. Tako ni nobenega upanja, da bi kaj završalo in poletelo, pa čeprav bi bil prav zdaj »strahovit strel prvi zamah proti zvezdam«, kot je dejal Emanuel Mounier, »najboljše sredstvo, da razgibamo zrak okrog našega zatohlega notranjega življenja«. Nikakršnega relativizma in nobene sproščenosti.

Na tribunah so zbrani posuroveli, pijani ljudje, gluhi in nedovzetni za vse tisto, kar je še ostalo subtilnega v nogometni igri, za solidarnost med igralci, za prefinjeno obvladovanje žoge in prefinjeno tkanje medsebojnih vezi . . . Tehnični elementi jih bolj jezijo kot navdušujejo. Terjajo samo zmago, uveljavitev svojega praznega jaza in svojega zakrnelega kolektivnega bitja, in to za vsako ceno. Pri tem ne spoštujejo niti lastnih igralcev, kaj šele nasprotnih — te je treba kratko malo pobiti. Bolj kot na igrišču so pri steklenicah piva v točilnicah za nji-

hovimi hrbti. Stadion je pravzaprav poligon njihove razuzdanosti, nogometna tekma pa priložnost za izživljanje potlačenih strasti in izjalovljenih načrtov. Stadion sam pa temu primeren, zanemarjen, če ne celo opustošen. Platane, ki jih je nekdaž Plečnik posadil z lastno roko, so posekane, tako da je pogled odprt vse do ograje in obeliskov s križi, znamenji evharistije, tam spodaj pa gledalci množično opravljajo malo potrebo. Poplava tople, dolgo zadrževane scalnice in duh po urinu — to je njegovo poglavitno obeležje. To ni več prostor svetega, kakor ga je zasnoval in postavil Plečnik, ampak prostor profanega, nogometna tekma pa ni več sestavni del kulture in narodnega subjekta. In tudi ne manifestacija čisto posebnega, odprtega človekovega razpoloženja, kakršnega lahko razvnameta samo igra in igrivost.

Vse to v trenutku, ko je nogometna tekma drugod po Evropi še vedno ne samo športni, ampak tudi politični, gospodarski in kulturni dogodek, duhovna nadgradnja mest, regij in narodov. Ko se z nogometom uveljavljajo majhni, neuresničeni narodi (Katalonci z Barcelono, Baski z Athleticom in Real Sociedadom, Gruzijci z Dinamom iz Tbilisija, Belorusi z Dinamom iz Minska, Latvijci z Žalgirisom iz Rige), iščejo v njem svojo identiteto province in se upirajo z njim oholim metropolam, potrjujejo z njim nepriznane narodne manjšine. In ko ljudje povsod po Evropi množično polnijo stadione, da

se udeležijo te svetovljanske igre, pogledajo na svet z drugačnimi, neproduktivnimi očmi, in vsaj za poldrugo uro vstopijo v čisto poseben, morda celo najresničnejši svet.

Tukajšnja nogometna tekma in tukajšnji stadion sta dokaz, da nismo več kulturni, predvsem pa, da nismo več narod in da nič nočemo. Da smo nogomet prepustili socialnemu duhu, v katerega se pogrezamo vsi po vrsti, in je zato le izraz zagrenjenosti, maščevalnosti, izrinjenosti na rob življenja . . . V prvi vrsti pa nemoči človeka, ki se v svoji ideološki zadrtnosti ni več sposoben odpreti avtentičnim virom življenja, domišljiji in čustvu, simboličnemu in estetskemu, sebi in Bogu.

Sprašujem se, zakaj sem sploh šel na nogometno tekmo in kakšna nostalgija me je vodila pri tem, če je bila sploh nostalgija, in ne kaj drugega.

In ugotavljam, da so pravzaprav tudi mene zvabili za Bežigrad zelo banalni motivi.

Zapustil sem službo v športu in se odločil za poklic svobodnega umetnika. K tej tvegani odločitvi pa me je napeljalo razočaranje nad delom v športu, če ne celo popoln poraz. Zmanjkalo mi je pač navdušenja, zmanjkalo vere, zmanjkalo ljubezni . . .

V dvajsetletnem poklicnem delu v športu me je vodil en sam motiv — privrženost nogometu. Samo zaradi tega sem sprejel mesto direktorja v športnem parku

Kodeljevo, pa čeprav sem si s tem naprtil na pleča mnoge druge, prav nič razveseljive obveznosti: urejati sem moral zapletene in zahtevne odnose med zaposlenimi, med športniki in amaterskimi delavci, skrbeti za denar, in to tako za funkcionalne izdatke vseh mogočih klubov kot za plače vzdrževalcev objektov, snažilk, sekretarjev in trenerjev vseh mogočih športnih zvrsti. Biti sem moral skratka Mädchen für alles. Vendar sem vse to opravljal predvsem zaradi vpliva, ki sem si ga pridobil s svojo prizadevnostjo in ki sem ga lahko uporabljal za svoj poglobitveni cilj, razvoj nogometnega kluba. Ta svoj cilj sem opredeljeval z nič kaj športnim žargonom, z ljubeznijo do nogometa kot svetovne oblike združevanja ljudi, z nogometom kot svetovno kompeticijo . . . Tem besedam sem v sebi — in samo v sebi — dodajal kulturniško in narodno obeležje, češ, če se Slovenci kot narod že hočemo razvijati še naprej, in to celo v smeri lastne državnosti, potem se seveda ne smemo še naprej vihati navznoter in se zadovoljevati z introvertiranostjo alpskega geta. Sprejeti moram vsak izziv in se spustiti v konfrontacijo in boj. Za to pa je kot zanalašč nogomet, nogomet kot najbolj razširjena in tudi strokovno najbolj razvita športna panoga na svetu, nogomet kot kolektivna športna panoga z neslutnimi integrativnimi močmi, v kateri merijo svoje kulturne, ekonomske in politične moči najrazvitejši narodi na svetu. Pomeniti nekaj v

nogometu — pomeni zares biti. Pri tem sem to svoje stremljenje po moči žlahtno povezoval z nasprotjem moči, z nesebičnim razdajanjem ljudem, v katerem mene samega tako rekoč sploh ni, z relativizacijo politike in humanizma, z igro in simbolnim svetom.

Po dvajsetih letih pa sem ugotovil, da nisem dosegel prav nič od tega. Pravzaprav: da sem z vso svojo prizadevnostjo in z vsem svojim vplivom dosegel čisto nekaj drugega od svojih namenov, tisto pač, kar je dejanski interes Slovencev in kar je v Sloveniji doseči mogoče. Uresničil sem želje skoraj vseh ljudi, samo svoje ne. Pomagal sem postaviti kopališče z dvema olimpijskima bazenoma in šeststezno kegljišče z bifejem, postavil športno dvorano, razvil Slovan v pomembno narodno ustanovo z najbolj zgledno vzdrževanim športnim parkom, organiziral rekreacijo za najširši krog ljudi, odprl smučarski sejem na Gospodarskem razstavišču, začel s tekmovanjem za rekreativno značko, zgradil osem teniških igrišč in ustanovil teniški klub, zgradil pokrito balinišče in ustanovil balinarski klub . . . Samo nogometni klub je ostal tisto, kar je bil — nič. Torej v mojem lastnem športnem parku popoln triumf privatnega nad družbenim, malomeščana nad proletarcem, zaprtosti nad odprtostjo, uživanja nad kompeticijo, posameznega nad občestvenim, slovenskega geta nad svetom, ideološke zadrnosti nad igro . . . Triumf natančno tistega, kar Slo-

venci so, kar si želijo biti in kar neutrudno indoktrinirajo prek radia, tiska in televizije: hipostaziranje privatniškega apetita nad družbenim erotizmom. Nasilno prevrednotenje evropskih vrednot, v katerem naj bi imel vsak izlet na Toško čelo, vsako deskanje v portoroškem zalivu, vsako dričanje na Krvavcu, vsaka privatna zabava, če je le povezana z užitkom ali vsaj s steklenico piva, vrednost družbenega pomena. In v imenu katerega vse, kar ni užitek in najbolj banalna samouresničitev, ogroža človeka v njegovem bistvu.

S težkim srcem sem se nazadnje le pobral in odšel. Nisem pa se odrekel svoji privrženosti. Nasprotno. Naj moja bližnja okolica še tako zavrača nogomet kot plebejski in kot mitični šport, se zdaj bolj kot prej zavedam, da je prav ta iracionalizem tisto, s čimer se malomeščanska pamet ne more sprijazniti. In prav zaradi tega se še toliko bolj oklepam prav tega iracionalizma. V mislih pišem pamflete in panegirike. In prav tisti, ki se najbolj zgražajo nad nogometom in nad nezaslišanimi vsotami denarja, ki krožijo na mednarodnem nogometnem trgu, so moji najboljši sodelavci: te malomeščanske duše so tako zavistne in tako ranljive, da po njihovi zaslugi tudi nogomet na Slovenskem končno le triumfira, pa čeprav z zavistjo in zgražanjem.

Ta zavist utegne tudi Slovence pripeljati do spoznanja o tem, kako redko je tisto srečno naključje, ko se mate-

ri rodi otrok s tistimi genetskimi potenciali, ki so potrebni za dobrega nogometaša. Kakšne telesne sposobnosti mora imeti vrojene in kakšne duhovne talente, če hoče, da bo nekoč kos vsem telesnim naporom in da bo svojo poudarjeno individualnost uskladil z občutkom za kolektiv. Koliko vasi je treba obiskati in koliko vaških tekem je treba videti, preden tega izrednega otroka sploh kdo odkrije. Koliko tolažbe je potrebno in kaj vse je treba pripraviti, preden prepričaš njegovo mater, da ga je pripravljena z blagoslovom poslati v daljni, tuji in bojeviti svet. Koliko časa in napora je potrebno, koliko vsestranskega strokovnega znanja in koliko dolgih let, prepojenih z znojem, preden ta otrok končno zaigra v prvem moštvu. Kakšna visoka organizacija kluba in koliko denarja je potrebno, preden se enajst takih fantov zbere ob istem času na enem mestu. In kakšne menedžerske sposobnosti morajo biti na delu, preden se teh enajst različnih fantov, ki so vsak svoj univerzum, vkomponira v kolektiv, ki deluje na igrišču kot celovit visoko razvit organizem, FC Porto ali FC Liverpool. Šele tedaj, ko bodo vse to vedeli, pa se bo tudi butastim Slovencem posvetilo, da milijarde, ki krožijo v nogometu, sploh niso plačilo in denar, ker v nogometu pač ni mogoče nič narediti in nič plačati, ampak je vse podarjeno. Podarjeno kot enkratna človeška sposobnost, ki jo ljudje

odkrijejo kot dragoceno rudnino, ko temeljito prečešejo ves svet. Nič drugače kot zlato ali platino.

Seveda je vse to smešno. Smešno še zlasti, da sem kot pisatelj — tako do kraja individualizirano in samosvoje bitje — hkrati tudi suženj tako dvomljive občestvenosti, kakršno zbira okrog sebe nogometna žoga. In premalo je, če porečem, da je to pač še en eksistencialni paradoks več, v katerem so na delu res mogočne, iracionalne sile. S tem odgovorom niti sam nisem zadovoljen in si moram še tenkočutno prisluhniti. Morda je to moj neizživet katolicizem, ki se meče za mano toliko močnejše, kolikor bolj se individualiziram in kolikor bolj sem drugačen, zunaj družbe, outsider . . . Privzgojeni katolicizem, ki ga je na vsakem koraku zaviral in onemogočal klerikalizem. Saj je bilo navsezadnje res že od otroških let pripravljeno skoraj vse za moj slovesen vstop v družbo, samo vstopil nisem nikoli. Že v gimnazijskih letih je bila tu prijazna cerkev, svečava in korsko petje, pobožni in zamaknjeni ljudje, jaz pa sem z ostalimi sošolci stal pri spovednici samo zato, da bi me videl katehet. Ne zato, da bi se potopil v občestveno zamaknjenost, temveč zato, da bi dobil pozitivno oceno iz verouka. Prestrašen sem bil, preden sem se razveselil. Izgnan, preden sem vstopil. In tako je bilo pozneje pri salezijancih na Kodeljevem, ko so mi ponujali tovarišijo samo za ceno opravljenih zakramentalnih obveznosti, za ceno

spovedi in obhajila. Tako je bilo še pozneje v šolskem pevskem zboru, tako pri sokolih in tako pri komunistih . . . Dokler mi ni nazadnje ostala samo žoga, moje edino sredstvo sproščene komunikacije z ljudmi, ostalo samo nogometno moštvo, moj edini kolektiv, ki me je sprejel vase takega, kakršen sem bil. In v katerem je moj jaz kljub vstopu v družbo ostal jaz.

Govorim torej o zavrtem, pervertiranem katolicizmu. Vendar si pri tem ne izmišljam svoje izvirne usode, in to celo za vsako ceno, ampak ugotavljam le več kot potrjen fenomen. Ni namreč naključje, da so najboljši nogometaši prav katoliki, Brazilci, Italijani, Argentinci . . . In da so med Nemci najboljši nogometaši Bavarci, torej katoliki med protestanti. Kakor tudi ni naključje, da so zmagovalci v individualnih športih skoraj zakonito protestanti: od Björna Borga in Ingmarja Stenmarka do čeških teniških igralcev, ki jih je oblikovalo husitstvo, pa do angleških dolgoprogašev in ameriških šprinterjev, ki so sicer črnci, a vsi po vrsti prezbitერიјanci. Za tako razvito strukturo življenja, kot je nogomet, je pač odločilna tradicija občestvenosti, povezanosti med ljudmi . . . Katolicizem razvija v človeku kolektivne sposobnosti in smisel za sodelovanje, protestantizem individualne in smisel za prestiž.

Zakaj se sploh vrtim kot maček okrog vrele kaše! En sam Bog je, je zapisal že Timotej, za njim pa ponovil

Anton Trstenjak, in en sam je tudi posrednik med Bogom in ljudmi, človek Jezus Kristus. Dokler se še spogledujem z moralo in zveličanjem, moram torej vedeti, da se ni mogoče zveličati brez Jezusa Kristusa, se pravi brez konkretnega posrednika med menoj in Bogom. Moje življenje je postavljeno na izrazito občestveno podlago. Kakor v naravnem življenju ne morem živeti brez pomoči sočloveka, žene in prijateljev, tudi v nadnaravnem življenju ne morem rasti in doseči cilja brez njih. Vse poti, tudi tiste, ki vodijo k Bogu, mi lahko utre in pokaže samo človek. Ne samo jaz — vsi ljudje smo družbena bitja do te mere, da lahko greh enega samega Človeka (Adama) škoduje vsemu človeštvu in da zaslužnje enega samega človeka (Kristusa) opere krivdo vseh ljudi. Nujne so že naravne vezi med človekom in človekom, še nujnejše pa so tiste nadnaravne niti, ki me povezujejo v eno samo skrivnostno človeško občestvo.

Preveč sem torej odvisen od soljudi, da bi lahko komurkoli pogledal skozi prste. In ljudje so preveč predeljeni po meni, da bi mi lahko kdorkoli kaj pardoniral. Ta zveza ni samo zapeljivo čudežna, ampak tudi neusmiljena. Med nami je vse prekleto zares. Vsakdo je razpet na križ, se pravi razpet med sebe in druge. In čeprav te hoče ta razpetost včasih raztrgati na dvojce, nimaš pravice v tej razpetosti popustiti. Lahko si kritičen do ljudi in jih naganjaš z malomeščani in butci, lahko dopuščaš,

da te drugi zmerjajo s fantastom, samo popustiti ne smeš, nikoli in nikdar.

Jaz pa sem kljub temu pustil službo, zapustil svoje sodelavce in si izbral pisateljsko svobodo.

Ta očitek zavračam s tem, da je greh skoraj neizbežen. Saj je navsezadnje grešno ljubiti druge bolj kot samega sebe . . . Vendar le moram priznati, da sem to storil iz razočaranja, ljudomrznosti in maščevanja. Vodila me je tako imenovana grande cativeria, ki jo Italijani jemljejo kot nekaj najbolj samoumevnega, kot človekovo upravičeno znašanje nad zlom, ki običajno rodi več dobrega kot slabega. S tem svojim dejanjem svoje sodelavce, ki sem jim leta in leta stregel spred in vzad, skrbel zanje in za njihove otroke, vse te ljudi, ki sem jim pomagal uresničevati celo njihove najbolj bolestne ambicije, ne da bi mi bili kdaj vsaj malo hvaležni in upoštevali tudi moja nagnjenja — s tem svojim dejanjem vse te ljudi končno kaznujem. Naj skusijo, kako je brez mene!

Prikrajšati jih hočem, raniti prav v srce . . . Vsem tem topoumnežem in sebičnežem dokazati, daje navsezadnje le res, kar sem počenjal in kakor sem živel med njimi — jaz sem tudi ti. In jih z mukami, s pogrešanjem Drugega kot njihovega sodelavca in pomočnika pripraviti do kesanja in spreobrnjenja.

Res pa je, da sem s tem tudi sam kaznovan. Izbral sem sebe, izbral svojo lastno svobodo, čeprav mi niti ni

neobhodno potrebna. In zdaj mi ta svoboda daje nekakšno apriorno jasnovidnost, vsevednost, vzvišeno moralo in premoč nad ljudmi. Nisem več odvisen od institucije, ne duhovno in ne materialno, pa tudi ne od tega ali onega človeka, in na svet okrog sebe gledam bistveno drugače, nečloveško. Vidim stvari, ki jih prej nisem videl, na dogodke se odzivam le v skladu s svojo osebno vestjo, ko drugim zaradi zavezanosti ni dano to razkošje. Postajam vse bolj pošten in čist, ljudje okrog mene pa se spreminjajo v umazance, izprijence, koristolovce . . . Vzvišen sem nad konkretno banalnostjo in poosebljeni očitek vsem, ki se še trpinčijo z njo. Zaradi svoje izjemne svobode sem vse bolj zanimiv in dragocen, vendar obenem tudi vse bolj netipičen, zares izjemen, nestvaren, patudi nezaželen. Pregriznil sem popkovino, ki me je priklepala na svet, in obvisel v zraku kot balon. Moja visoka morala, ki sem jo — dokler je bila nabita s svetom — hranil v sebi kot najdragocenejši kapital, se je izpraznila in postala neobvezen čvek. In v tej svobodi, ki je pravzaprav praznota in samota, se vse bolj zaskrbljeno sprašujem, kaj je pravzaprav z mano in kaj z mojo odgovornostjo.

Po vsem tem je nemara že jasno, zakaj sem šel na nogometno tekmo.

Naj je še tako površno, je vendarle res: nogomet — to druženje ljudi okrog večne Nezanke — je moja seku-

larizirana vera. Stadion je moja sekularizirana Cerkev. Nogometna publika je moje sekularizirano versko občestvo. Samo tu še moja duša stopi v konkreten, oprijemljiv svet, samo tu — ob tem najbolj banalnem dogodku — postane moja vera tudi telesna. Pogledati sem torej moral in se prepričati z lastnimi očmi, če ta cerkev res razpada in če se to občestvo res razkraja.

In zdaj, ko sem vse to videl, ni moja tesnoba nič manjša od tiste, ki me je napotila za Bežigrad. Sem pa tako prizadet, da nisem več svoboden.

(Manihejska kronika, 1990)

SATANOVE FINESE

Februar 1988

Nočem več prisegati na paradoksalno eksistenco kot svojo temeljno življenjsko resnico in pri tem še naprej slepomišiti. Nič več ne bom govoril o protislovju in dialektiki, ampak o razpoki sveta, ki je nepopravljivo razpočen na dve polovici. Spregovoril bom na dualističen, manihejski način: ni življenja brez smrti ne veselja brez žalosti, ni želje po skupnosti brez ljudomrzne zaverovanosti vase in ne lepote brez grdobije, kakor tudi ni Boga brez Hudiča. Samo na ta način lahko mrtvemu svetu še vdihnem nekaj življenja. Zakaj bi se torej pretvarjal in govoril samo o tem, kar mi je v tolažbo, o veselju, lepoti, harmoniji in Bogu, ko vsega tega vendar ni brez onega drugega! In ko je vprašanje, če mi ni ono drugo celo v večje veselje. Denimo biti Hudič, ki sovraži svoje sovražnike in ki na tihem strastno uživa v dokončni smrti, ki nas bo vse pokončala in vse izenačila — da, veliko bolj temeljito in veliko bolj v skladu z mojimi maščevalnimi nagibi, kot mi obljublja Bog, v katerem se slepim z večnim življenjem v individualni zavesti.

Ne gre samo za relativiziranje, s katerim bi si olajšal življenje. Že res, da mi nihče in nič v tem nesmiselnem svetu, končnem in ničevem, ne more jamčiti uspeha in sreče in me odvrniti od razočaranja. Naj je resničnost sama še tako nevtralna, prikrita in nedostopna, terja od mene prav taka, kakršna je, brez zanesljivosti in brez jamstva, definitiven odgovor. Vsaj stavo, kot je temu dejal Blaise Pascal. Nedoločno lebdenje med vednostjo in nevednostjo, med optimizmom in pesimizmom trajno pač ni mogoče. Nisem tako svoboden, kot je mislil in pisal Jean-Paul Sartre, saj je moja svoboda pravzaprav samo pogum, da zapravim svojo svobodo. Izbrati je pač treba, in tudi kdor ne izbere — je izbral. Odločiti se je treba, odločiti med bitjem in nebitjem, med zaupanjem in nezaupanjem. Saj to navsezadnje ne pomeni, da z zaupanjem zaupam kar vsemu počez, kakor tudi ne pomeni, da z nezaupanjem ne zaupam vsaj temu ali onemu konkretnemu človeku.

Malo teoretiziranja mi pri tem ne more škoditi. Zakaj se ne bi oprijel misli zagrenjenega, razočaranega starca Ciorana, ki se mu nenehoma vsiljuje misel o realnem obstoju Zla! In s to mislijo vnovič premeril svet in človeško početje. Zakaj ne bi posvetil toliko pozornosti demonologiji kot teologiji, če sem skoraj stoodstotno prepričan v realnost zlih duhov, pa čeprav jih imam le za padle anjele; če verjamem v njihovega kneza Belcu-

buba, kot verjamem v dobre angele in njihovega božanskega Kralja.

Pri Maniju je zaokrožen filozofski princip: dobro in zlo sta dve prvobitni substanci sveta, dve samostojni kozmični realnosti, katerih medsebojni boj odloča o usodi sveta. Dobro je istovetno s svetlobo, zlo z mrakom . . . Odločilno je dejanje stvarjenja sveta. Po prvi varianti je Bog svet samo ustvaril, potem pa se je umaknil iz njega in ga prepustil Hudiču. Po drugi varianti pa stvarnik sveta sploh ni Bog, temveč bitje nižje vrste, ki je že ob stvarjenju zaprlo v materijo vsa duhovna bitja, vse iskrice božjega počela. Po tretji varianti pa je svet stvarstvo Hudiča, ki se mu je Bog začel upirati šele po človeku . . .

Bodi kakorkoli, na svetu sta dve državi, država Boga in država Hudiča, castra Dei in castra diaboli, kot ju je imenoval Tertulijan, ki sta v neskončni opoziciji in boju. Samo v takem svetu, ki govori o substancialni izprijenosti človeške narave, ima božja milost sploh kakšen smisel, hrepenenje po svetlobi svoje opravičilo . . . Samo v takem svetu še vlada stvarniška dinamika, prvobitno stanje stvari, o katerem nam govori zgodovina. O tem pričajo heretična gibanja manihejcev, gnostikov, bogomilov, pavlikijancev in katarov, priča moralna nemoč Perzijcev in Rimljanov, zoroatrov, poganov in kristjanov, domiselnih filozofov in lahkovernih ljudi iz

ljudstva — nemoč pred pošastjo socialnega zla, ki je še nihče ni premagal. In ki je tako obstojna in tako očitna, da je človeku potrebno precej romantičnega optimizma, da bi je ne imel za to, kar je — manifestacijo posebne substance, prav tako večne, kot je sreča. Proti temu pesimizmu lahko besnijo samo tisti, je dejal že Avguštin, ki nimajo niti pojma o tem, kako težko je s pobožno misliti premagati to zlohотно fantazmo. Samo tisti, ki ne vedo, s kakšno težavo se človek prebije do ponotranjega pogleda, s katerim končno zagleda sonce — in to ne nebeško telo, ki sije in blešči pred telesnimi očmi, temveč tisto sonce, o katerem je v evangeliju rečeno, da je Luč, ki razsvetljuje vsakega človeka. In tudi res besnijo samo tisti, ki ne vedo, s kolikšnimi vzdihi in kriki se človek vsaj malo približa Bogu.

Priznati moram, da v resnici sploh ne zmorem etičnega čustva, še manj dejanja, in da je poistovetenje z bližnjim največja laž . . . Lastne smrti si ne morem niti predstavljati, ne da bi me kar takoj ne pograbila panika, zato pa si toliko lažje in z obilno domišljijo predstavljam ženino smrt. Ne ubijem je sicer, saj za to nimam nikakršnega povoda, toda ona pač umre, jaz pa ostanem živ. In dejstvo, da mi je umrl človek, s katerim sem doslej delil življenje in bil z njim pravzaprav eno, eno pred Bogom in pred ljudmi, me v resnici sploh ne pretrese: s smrtjo mi je žena le dokončno postala tujka, kar mi je

pravzaprav vedno bila. Jaz sem vdovec z nepreskrbljenim otrokom in točim grenke solze, vendar samo zato, da sem deležen pozornosti, sožalja in usmiljenja, ki so mi ta trenutek potrebni. Pri tem pa med ljudmi, ki se zbirajo okrog mene, že delam selekcijo in jih izbiram v zvezi s svojimi novimi življenjskimi načrti. Osvobodil sem se in sem končno spet svoboden . . . Dajem duška svoji zatrti fantaziji in sanjarim o drugi, mlajši ženski, o možnostih, ki se odpirajo pred mano . . . Vse bolj sem poživljen in celo spolno razburjen, ženina smrt pa mi ne pride in ne pride do živega — mrtva je, kot je bila pravzaprav mrtva že pred smrtjo. Vendar ne zaradi tega, ker bi bil jaz tako izjemno sebičen in hudoben — zaradi tega, ker je greh v naravi in ker ta greh ne dovoli dejanske združitve človeka s človekom, dejanske ljubezni . . .

Jaz sam sem kvečjemu diabolichen. Nesposoben, da bi izrazil svojo ljubezen, zaradi česar se oprijemljem hudobije. Vendar to svojo zamero, ta drugi, nič manj resnični del svoje narave, zapiram v najbolj skriti kotiček srca. Za maščevanje nad svetom mi največkrat zadostuje uspeh, vznemirljiva knjiga, literarna nagrada ali kaj takega. Tedaj me ženske, ki me doslej sploh niso opazale, gledajo kot zanimivega moškega, kar pri njih pomeni toliko kot poželenje, založniki, ki so doslej zavračali moje knjige, me vabijo k sodelovanju in mi obljubljajo

visoke honorarje, novinarji, ki so me doslej prezirali in me prezirajo še bolj, me prosijo za intervju. Ljudje me pozdravljajo na cesti, kličejo po telefonu, trkajo mi na vrata. Jaz pa si lahko končno privoščim, o čemer sem sanjaril, in vse skupaj pošiljal v rit . . . S tem izražam vsaj delček tistega, kar sicer nikdar ne bi mogel izraziti, in se pravzaprav znašam nad svetom. Če me niste poznali doslej, ko sem trpel zaradi vas, se ne poznamo tudi zdaj, ko mi niste več potrebni. In ta izraz moje neodvisnosti — toliko, da veste — je sladak, da slajši skoraj ne more biti, najslajša pa je pri tem moja svoboda, konec moje ponižujoče služnosti človeškemu rodu. Uživam zbrano, vendar zbrano samo zato, ker že slutim, da ta maščevalna slast ne bo trajala dolgo. In to iz preprostega razloga, ker se v resnici sploh ne znašam nad svetom in ljudmi, temveč nad samim seboj, nad svojim lastnim tujstvom in prekletstvom. Slej ko prej bom moral vzljubiti samega sebe, tedaj pa bom vzljubil tudi vse drugo in vse druge.

Naša civilizacija je zgrajena na laži. Nisem še slišal zločinca, ki bi se na dolgo in na široko razgovoril o svojem zločinu, denimo morilca, ki bi povedal, zakaj in kako je moril, kaj je pri tem čutil in mislil . . . Ljudje pač govorimo o svojem delu in svojih človekoljubnih namelih, o svoji dobrotljivosti do sveta in ljudi. In imamo tisto, o čemer govorimo, za svojo edino resničnost. Med-

tem pa o nasilju in zločinu, o pustošenjih in požiganjih, posiljevanju, mučenju in ubijanju — trdovratno molčimo. In kratko malo ne priznamo, da je vsa naša dobrotljivost utemeljena na premagovanju zločina, da je vsak naš užitek, tudi tisti najmanjši, zgrajen na prepovedi oziroma na kršitvi te prepovedi. In da celo Bog v svojem preobilju terja, da je najprej zadoščeno ubijanju, zatiranju in smrti in da šele potem spregovorita ljubezen in usmiljenje. Saj je celo svojega sina Jezusa poslal najprej v smrt na križu, zadostil potrebi po smrti, šele potem ga je vzel k sebi v nebesa.

Zakaj bi se torej sprenevedal, če vem, da sta moja solidarnost in ljubezen zgrajena na potlačenem zločinu in nasilju, moji užitki na kršenju morale . . . ! Moja dobrota in ljubezen vendar nista obstojni sami po sebi, nista avtonomni, in zato moram govoriti tudi o hudobiji, iz katere se hranita. Sicer se bosta izpraznili. Govorimo in pišemo o smrti Boga in smo žalostni, vendar je to samo pol resnice — v resnici je naša žalost še veliko večja, nesreča še popolnejša. Mrtev je tudi Satan. Tega smo pokončali celo tako temeljito, da se ni izpraznila samo dinamika našega življenja, ampak je zapravljeno tudi upanje, da bi Bog sploh še kdaj oživel. Ali si torej smem dovoliti, da bi zaradi moje premajhne resnicoljubnosti, premajhne maščevalnosti in zlobe ne bilo več ljubezni,

sploh vseh teh slepečih zadev harmonije, ki so prav tako nepogrešljiv del mojega življenja?

Manihejstvo je samo obramba pred tem, da ne bi postal lahkomišeln, neodgovoren ateist, ki se ne zaveda posledic božje smrti. Da ne bi ostal pri nevrotičnem Nietzscheju, ki je lucidno konstatiral smrt Boga, potem pa začel kot nemški filister splašeno klicati na preplah: »Ubili smo ga! Ljudje božji, ali se sploh zavedate, kaj to pomeni!« Moja reakcija je in mora biti drugačna. Pri-klicati ga moram nazaj v svet, s strastjo obupa in meto-dičnostjo načrta, z demonizmom . . . Razširiti moram zlo, poglobiti človeško nesrečo . . . ! To moram početi premišljeno in poglobljeno, vse dokler se ne povrne. Ne preostane mi drugega, kot da priženem svojo samo-voljo do kraja in sam postanem bog, in to zli bog, okru-ten in brez najmanjšega sočutja, ki ne spoštuje sramu ne v sebi ne v drugih.

Je pa še boljša varianta. Prekrižati roke na prsih, se potuhniti v kakšen neviden kot in zlobno dopuščati, da se stvari dogajajo, kakor se pač dogajajo. Samo gledati, kako so med ljudmi celo njihovi najbolj osebni odnosi vse bolj popredmeteni, kako jih vodijo samo še funkcio-nalni in uporabni smotri, interes moči . . . Kako so sla-bi in nebogljeni na vsakem koraku žrtve močnejših, brezvestnejših . . . Kako je smisel zbrisan iz človeških življenj, kako ni med njimi nikakršnih vrednot, nikakrš-

nih obveznih norm, nikakršnih zanesljivih vzorov, nikakršne absolutne resnice. Kako se med njimi dogaja in razrašča čisto tih, skrit, nepatetičen nihilizem, ki je toliko bolj temeljit in poguben, kolikor bolj je podtaljen in neviden. Kako padajo tabuji in tradicije, kako se prazni humanizem . . . Kako ob vsem bogastvu in ob vsej izobrazbi nihče več nima niti pojma, katerih idealov in vrednot naj se drži, česa naj se oprime v tej stiski — ne starši nedolžnih otrok ne politiki, ki naj bi vodili množice. Kako se osipa odgovornost in kako raste kriminal, rasteta alkoholizem in zločin, raste malomarnost pri pouku, v gospodarstvu, znanosti in v državnih zadevah, v vsakdanjem življenju . . . Kako se z vsakim dnem razrašča v ljudeh vse večji primanjkljaj, ki pa ga nihče niti ne opaža. In kako se ob tem tiho in neopazno razraščata tudi praznota in osamljenost, ki že napovedujeta, da se bodo ljudje zdaj zdaj zrušili na kolena in začeli moliti, moliti, pa čeprav v prazno.

Morda še več kot to: pustiti, da se ta zavratni rak razcvete do kraja in da se začnejo ljudje spraševati o obstojnosti sveta in njih samih. Dopustiti, da ljudje obvisijo med stvarmi in rečmi, izza katerih in nad katerimi ni nič, praznota vesolja, in je že njihovo spraševanje o smislu nesmiselno. Dopustiti skratka, da ni nikakršne celote ali resničnosti, da postane človekovo življenje nestalno, minljivo, prazno, slučajno, nekoristno, skrat-

ka ničevost. Pustiti temu strahu, da se razbohota do kraja in da ljudje povsod in vselej ugotavljajo samo še minljivost, slučajnost, praznino, nekoristnost, ničevost . . . In si na tistem meti roke, kdaj bo začel ta človek kričati in klicati — klicati vsaj Hudiča, ko je že na Boga čisto pozabil.

Toda za vse to je potrebno neskončno veliko časa, neskončno veliko potrpljenja . . . Medtem pa je treba živeti.

Kako? Vsekakor ne kot častilec Boga, ki se spreletava po svetu kot lahkokrili angel, ki ga je Bog poslal med ljudi namesto sebe, ker se pač on sam ne odziva več na človeške prošnje in človeško ljubezen. To bi bilo licemerstvo, ki se mora vsakemu človeku z resnimi nameni prejško slej upreti. To bi bilo razpihovanje iluzije, ki še nikdar ni predrugačila nič bistvenega. Odločiti se je treba za manihejstvo, ki nikdar ni seglo v široke ljudske množice, za satanski elitizem, za ekskluzivizem, za sistematično asocialno delo . . . Biti (*electus*), izbranec in izvoljenec, ki mu množica ponižnih auditorov vsak dan prinaša sadje, pa čeprav samo kumare in buče, ker so pač v teh sadežih zbrani zadnji ostanki Luči in Sonca. In vztrajati v tem svojem vzvišenem položaju. Saj auditori že prekletu dobro vedo, da se sami ne morejo odrešiti niti s polivanjem z vodo, niti s krščevanjem, ampak da jih lahko rešim samo jaz oziroma skrivnost, ki

je dostopna samo meni. Vztrajati torej v svoji grešni samovolji in jo dokazovati na vsakem koraku, naj je še tako bogokletna. Položaj je pač tak, da je primerneje opozarjati na človeške slabosti kot hvaliti božjo veličino. Navsezadnje samo na ta način, pa naj Tomaž Akvinski še tako protestira, prihaja na dan razlika med človekom in Bogom, pri čemer narava in človek končno sta, kar sta, nevredna svojega stvarnika.

Ali pa živeti tako, kot je živel peti evangelist, Fjodor Mihajlovič Dostojevski. Živeti tako, kot da je Jezus stalno med nami, kot da je pravkar prišel na Semjonovski trg v Peterburgu. In vedeti, da bi ga generali in veliki duhovniki vsak trenutek, povsod in zmerom, pri priči odpeljali v ječo v petropavlovski trdnjavi, če ga ne bi celo s Fjodorjem Mihajlovičem vred postavili pred kole na morišču. In zatorej vedeti tudi to, da je naloga vsakega človeka, zlasti pa še naloga pisatelja, »pokazati zlo, ga z vso močjo in silovitostjo naslikati, ga nazorno podati v vsem obsegu, potem pa drugim prepustiti, naj še sami storijo svojo dolžnost«. Seveda, če je to dovolj in če ni človek — bodi pisatelj ali vratar — dolžan opraviti tudi ono drugo, postoriti tako rekoč vse do kraja.

V vsakem primeru je treba identificirati zlo, in to ne abstraktno, temveč konkretno zlo. Pokazati s prstom na tega ali onega človeka. To pa ni niti najmanj lahko. Ljudje so se namreč poskrili vsak v svojo mišjo luknjo, vsak

v svoj partikularni interes, v narodni rezervat ali politično stranko, ki ima svoja lastna merila, in zdaj gledajo iz teh svojih lukenj v svet kot najbolj nedolžni otročički. Izbrali so si vsak svojega Boga in jim je v Njegovem imenu vse dovoljeno, vse požegnano . . . Za svoje grehe si delijo celo priznanja in medalje. Satan je namreč prepreden, Satan je zvit . . .

Največja naivnost je misliti, da je Hudič osvojil že skoraj ves zunanji svet in da je Boga potisnil v človekovo notranjost, v dušo, kjer je Bog končno na varnem. Da se tu razrašča in krepi in da mu Hudič ne more več do živega. Da so njegove bitke v zunanjem svetu sicer zgubljene, ampak da boja še zdaleč ni konec in da se odločilni, zadnji boj šele začneja. V tej naivnosti je podmena, da je Satan ostal tak, kakršen je bil v svojih začetkih: zunanje zlo in odkrit božji protiigralec, ki ga je mogoče opaziti že na prvi pogled. V resnici pa se je tudi Satan spreminjal in slednjič priličil razmeram, se tudi sam podal za Bogom v človekovo notranjost in zdaj z njim vred prebiva v naši duši. In tam tudi sam pripravlja zadnji obračun — zadnji obračun v trenutku, ko niti z najtanjšim prisluškovanjem ne moremo več ugotoviti, kaj je pravzaprav dobro in kaj zlo. Čimprej ga moramo torej pahniti ven, na cesto . . .

V stari zavezi, v Genezi, ob nastanku sveta in rojstvu človeka, je bil Satan še vreden svojega imena — Lucifer

je bil, kača, ki je zapeljevala in tudi zapeljala človeka. Nekaj res zunanjega in razvidnega, čemur se je bilo še mogoče postaviti po robu. V poznejši demonologiji pa se ta pošast zahrbtno razvodení. Še vedno je sicer oseba z inteligenco, z iniciativo in močjo, ki lahko obsede ljudi duševno in telesno in usmeri njihovo delovanje, še vedno ga označuje odpor zoper božjo avtoriteto, vendar se pri tem že poslužuje prevare in spletk. Zgubi osebni pečat in se spremeni v številne in različne zle duhove, ki so po svojem poreklu angeli in se upirajo Bogu iz napa-ha. Ti zli duhovi sicer še delujejo, vendar so v boju z dobrimi angeli, ki jih vodi vojskovodja nebeške vojske arhangel Mihael, vedno poraženi, dokler niso v zadnjem dejanju tega boja, v Apokalipsi, dokončno pogubljeni.

V novi zavezi, pred mogočno pojavo Jezusa, Satanova podoba še bolj zbledi. Po krstu v reki Jordan se v puščavi resda trikrat poloti tudi Jezusa, vendar samo še kot zvijačen, zapeljiv stvor, s katerim se Jezusu ni treba resno spopasti: zavrne ga že s pametnimi, človeškimi odgovori. Temu primerna je tudi poznejša ikonografija teh prizorov, ki Satana prikazuje metaforično, kot grdega demona ali kot živalski hibrid ali kot preoblečenega duhovnika v habitu in kapuci, z rožnim vencem za pasom. Satan je samo še sestavni del človekovega razmerja z Bogom. Izdajajo ga rogovi, živalski okli, kremplji, kozji

parklji, rep . . . Nič čudnega, da se manihejci takemu prikazovanju upirajo in hočejo Hudiča postaviti na njegovo prejšnje mesto, na mesto objektivnega zla.

V srednjem veku, ob povečani moči krščanstva in Cerkve, pa se dejanska moč Satana začne celo ironizirati. Srednjeveški teater in ikonografija ga spremenita v burleskno figuro, njegovo dejavnost pa v vragolije. Spet jih je več, nikoli več eden sam, tako da sploh ni več posebljen, vsi po vrsti pa so dlakavi, s kozjimi nogami, bolj antični satirji kot hudiči, z rogovi na glavi in s kopiti na nogah, z opičjimi repi in netopirjevimi krili. Pogosto so preoblečeni, namaskirani, najrajši v meniha, tako da imajo obraze skrite v kapuco, izdajajo pa jih samo rogovi in kopita. Dokler v baroku, v triumfu reformirane Cerkve, ne postanejo parklji z vilami in ostmi, s katerimi starši na Miklavžev večer strašijo otroke.

Končno se preselijo v človekovo notranjost in kraljujejo v njej skupaj z Bogom. Iz zunanjega sveta se preselijo v literaturo, v predromantično in romantično književnost. V Goethejevem Faustu je hudič samo še zapeljivec, ki glavnega junaka nagovarja k preizkušanju njegovih moči, obenem pa mu zahrbno onemogoči njegovo uveljavitev. Najrajši pa se pojavi kot pravljичni trenutek v pripovedi, kot zlodej ali škrat, s katerim junak zgodbe naredi sumljivo kupčijo. William Blake nekaj podobnega napove že z naslovom svoje pesnitve,

s poroko neba in pekla. Hudič v njegovi knjigi pa je samo še sredstvo za dinamično prikazovanje človekovih notranjih bojov in pripomoček za slikovitost. Podobna vloga je Hudiču namenjena tudi v Cankarjevem Kurentu in v njegovem Pohujšanju v dolini šentflorjanski. Nasploh pa se je medtem Satan — če sem že pri Sloven- cih — že spremenil v hudiča in peklenščka, iz peklenšč- ka pa v »šmenta«, ki ni vreden niti poštene kletvice.

V resnici pa je Satan ostal, kar je bil: knez tega sveta! Vendar ta njegova knežja mogočnost ni narava sama po sebi, pa čeprav mi je še tako sovražna in me ne spusti v svojo intimno bližino. Ta narava mi prav zaradi svoje nedostopnosti daje tudi tisto veliko, plodno samoto, iz katere lahko ogovarjam tako Hudiča kot Boga. In tudi Smrt ni, ki kraljuje v meni in okrog mene. Smrt je moja žalostna, a žlahtna prijateljica, ki mi daje občutek enkratnosti in že za časa tega enkratnega življenja dvojno življenje, tostrano in onstrano, predgrobno in zagrobno. Brez Smrti bi bil še večji siromak kot sem. Satan je člo- vek. In to ne človek kot abstraktno bitje, ampak prav ta bližnji in otipljivi Drugi, ki ga ogovarjam in ki me ogo- varja, brez katerega mi kratko malo ni mogoče živeti.

To je človek, ki je že pred zadnjo vojno prebral zapise- ke Andreja Gida s poti po Sovjetski zvezi, prebral The- odorja Plivierja in Miroslava Krležo, prebral tudi Kocbe- kovo Razmišljanje o Španiji — nič drugače kot ti in jaz.

Vendar človek, ki je — za razliko od naju — kljub temu poučnemu branju izbral šolanje pri njem, pri Stalinu. In ki je tam vse videl še z lastnimi očmi, vse skusil z lastno skušnjo, preganjanje, ponižanje, pomanjkanje in krivico, a se je vrnil domov in nama vse to zamolčal, tako nama kot vsem svojim sonarodnjakom. Pravzaprav še več kot to: vsem skupaj je natvezil, kako božanska zemeljska sreča nas čaka, če bomo tudi mi krenili po komunistični poti. In ki je pozneje, ko se je ta pot izkazala za narodno kalvarijo in njegove obljube za laž in nesrečo, le cinično skomignil z rameni in priznal, da je lagal pač zato, da bi svojim pajdašem ne vzel vere v njihov veliki cilj. Skratka človek, ki je v svojem boju za oblast ponižal ljudi v sredstvo in izkoristil ljudsko vero za doseg svojih posvetnih namenov. In ki bi mene, tebe in najin narod — obvaroval medvojnega bratomornega klanja in povojnega zatiranja, obvaroval razlaščanja in maltretiranja kmetov, sramotenja duhovščine, tragičnega leta 1948, Golega otoka in številnih nedolžnih žrtev, obvaroval današnjega pomanjkanja in obupa, odtrganosti od Boga in od Evrope. In ki je z vsem svojim početjem dokazoval in dokazuje, da mu ni mar ne medčloveške ljubezni ne ljudskega blagostanja, ampak mu je pglavitni cilj oblast in spet oblast, njegova prva in zadnja beseda na tem svetu. In ki nama vlada še zdaj, ne da bi se sramoval in ne da bi se pokesal — nasprotno: ki mu

je vladanje nad ljudmi še vedno v tolikšen užitek, da je pripravljen v imenu oblasti vse svoje sonarodnjake — tudi tebe in mene — potegniti za seboj v grob.

Satan je človek, po katerem se imenujejo ulice in trgi v tvojem in mojem rojstnem kraju. In to zato, ker ni nikakršen tujec, ki bi vdrl k nama z nekega drugega planeta, temveč človek, ki so ga spočeli in naposled tudi rodili najboljši sinovi najinega rodu.

(Manihejska kronika, 1990)

ZGRAŽANJE NAD VEČNIM MESTOM

14. 11. 1989

Kamorkoli se napotim, povsod visi nad mano etični imperativ, ki ga najrajši izražam s starčevskim nerganjem, tudi med pohajkovanjem po Rimu in med ogledovanjem vatikanskih soban. To je že kar nadležna stvar, saj navsezadnje v teh zadevah nimam nikakršne tradicije in nikakršnega pooblastila. Pa tudi okolje, iz katerega prihajam, naj je še tako potrebno očiščenja in pomlajenja, me ni zadolžilo za izganjanje hudiča.

Morda se tako zelo zgražam nad Michelangelom zaradi nevoščljivosti, ker je imel na voljo ne samo mogočen strop Sikstinske kapele, ampak tudi brezmejno, še neizropano nebo? Morda se tako dobro počutim med poduhovljenimi slikami Fra Angelica, ker je že moja pojava med njimi najčistejša blasfemija? Ali pa zasledujem čisto, pretanjšano, vzvišeno, avtoritativno in svetniško duhovnost, ker že vem, da je v Rimu ne bom našel? Vsekakor me po Rimu spremlja prav atavistična zmeda, zdaj neutemeljen protest zdaj spet nekritično navdušenje — vsekakor ne vem, kaj pravzaprav iščem in kaj pravzaprav hočem.

Vprašati se moram, čemu ta silna nostalgija po božjem in duhovnosti? Ali zaradi tega, ker je duhovni prostor nad mano izprazen in mi je na rimskih ulicah vse dovoljeno, pa si ne upam ničesar privoščiti? Ali zaradi tega, ker si želim brezmejen prostor skrivnostnega in nedotakljivega, da bi lahko nebrzdano trgal z njega, košček za koščkom, ne da bi to sploh kdo opazil?

Vsekakor se veliko bolje počutim med zamorci, ki se v večernih urah zbirajo na ploščadi Stazione Termini, bolje med nekdanjimi Pasolinijevimi prijatelji kot med kozmopoliti in med duhovniki v sobanah vatikanskega muzeja. Še najbolj pa se sprostim v nedeljo popoldne med nogometno tekmo na stadionu Flaminio. Sicer se niti za trenutek ne morem otresti težkega bremena rimske pompoznosti in razkošja. Tudi zanikrn hotel, v katerem prebivam, ima bleščeče marmorne stopnice in bogato izrezljan strop v foajeju, nekaj kristalnih lestenčev in nekaj kosov dragocenega baročnega pohištva, s katerega od jutra do večera brišejo prah. Ima tudi kamin z nadstreškom, ki spominja na nadstreške nad prižnicami, pa čeprav v njem še nikdar niso zakurili, v sobi pa pozlačene pipe, iz katerih le redkokdaj iztisnem kakšno kapljo mrzle vode, tople pa sploh nikoli. Zunaj pa že na prvem koraku veličastje in moč katoliške Cerkve, veličastje in moč italijanskega naroda, zmagoslavje pri zmagoslavju . . . Bazilika Santa Maria Maggiore s posmrt-

nimi ostanki številnih papežev in z glavnim oltarjem, kjer pod velikim baldahinom ležijo v sarkofagu kosti evangelista Mateja . . . Procesija za procesijo, obred za obredom, tako da celo za zaprtim hotelskim oknom slišim kastrate, ki so jim nekoč zdavnaj že kot otrokom odrezali jajca, da bi kot odrasli ljudje povzdignili cerkveno ceremonijo s predirnimi, visokimi in močnimi glasovi. Poganskost je prav v kultiviranju, v katerem se molitev spreminja v pesem, verski prostor v palačo, trpljenje v ritual . . . Življenje v Rimu je samo še teaterski privid, kot pravi temu Taras Kermauner, v katerem ni več mogoče razločiti ne dobrega ne zlega, ne vzroka ne posledice . . . Nič ni resničnega — vse je simulacija, nekakšen nadomesten, izumetničen, zgolj kulturni svet.

Vse to me vznemirja in nagovarja h kriminalu. Ne samo fasade baročnih cerkva, temveč tudi številne fontane, ki spreminjajo vodo v studenčnico in jo potem prav potratno razsipajo. Če je duhovščina v imenu Boga postala tako izmaličena in nakopičila toliko bogastva, potem si ga lahko nekaj malega privoščim tudi jaz, razbijem steklo na izložbenem oknu starinarnice v Via Margutta, vtaknem v žep zlato ogrlico nekdanje papeške družine Barberini in zbrišem . . .

Rim moram nazadnje pač sprejeti tak, kakršen je, zato pa moram spremeniti svoj čistunski značaj.

Žal to ni niti najmanj lahko. Še preden se okinčam kot tat in samega sebe razglasim za iztirjenca in čudaka, že popustim in spet moraliziram. Ta neodtujljivi platonističen pritisk, si celo pravim, že mora biti odsev nečesa globljega in širšega. Saj navsezadnje ne preganja samo mene, ampak vse Slovence in sploh vse ljudi, tudi te svetovljane, ki se po rimskih galerijah in cerkvah gnetejo okrog mene in me hočejo v svoji vnemi kar zadušiti. Takšno je že razpoloženje, ki ljudi pripelje v Rim in ki ga potem večno mesto samo še razpiha, tak pa je morebiti tudi duh časa.

In najbrž je celo res tako. Poglavitna zahteva je etični korektiv. Ne samo zaradi tega, ker je človek v vlemestu tako sam in zgubljen, in ne samo zato, ker je v tem svetu tehnike in moči tako nemočen . . . Tudi humanizem, s katerim naj bi rešil vse svoje probleme, se mu je nazadnje razodel kot srednjeveški tomistični svet: kot religiozno represivni konstrukt, ki se mu ne prilegata ne človek ne narava. Kolikor bolj se je doslej šopiril s svojo brezmejno svobodo in avtonomijo, toliko bolj zdaj trpi njegova notranja narava in toliko večja je njegova služnost. Priznati mora končno avtonomnost tudi stvarem. Odpovedati se moči in vladanju. Pri tem pa je etično postalo kar naenkrat najracionalnejša oblika vedenja, pa čeprav jo človek prvi hip še tako občuti kot prisilo, kot konec radoživosti in sproščenega uživanja v

samem sebi. V bistvu sploh ne gre za moralno vprašanje, ampak za vprašanje golega preživetja.

In tu spet — kot že večkrat doslej — stopa na prizorišče zgodovine krščanstvo, pa naj je bilo doslej še tako neopazna, skoraj pozabljena duhovna struktura. Zato se tudi z mano dogaja, kar se dogaja: potikam se po katoliškem Rimu in zasledujem prvobitno, evangelijsko krščanstvo, obenem pa se sprašujem, če sem res prav jaz poklican za ta odrešeniški namen. In sem prepričan, da je najboljše, da to nujno prevrednotenje vrednot opravi prav jaz, ki sem epikurejec s krščansko domišljijo, skratka literat, kakršen je bil Chateaubriand, kot da se tega lotijo zadrtejši ljudje od mene.

Samo na ta način lahko iz tega moraliziranja nastane celo kaj čudovitega in prijetnega, kar bodo z veseljem brale celo ženske.

Ta moja vloga v zgodovini navsezadnje niti ni tako izjemna in enkratna. Časi so zelo podobni časom po francoski revoluciji, po prvem zločinskem zmagoslavju razuma in svobode, ko si je celo uradna Cerkev vse tisto, kar ji je še maloprej očital Voltaire, prištela v čast in zasluženje. Biti reakcionar, se pravi sovražnik razuma in napredka, je spet modro in pošteno. In kakor so tedaj to delo opravili literati, sem ga zdaj dolžan opraviti jaz, saj je to v bistvu literarno opravilo. Prav Chateaubriand je z uživaško lahkotnostjo pribil, da je človeška narava

zmotna in slaba in da je treba rehabilitirati krščanskega duha povsod tam, kjer vsaj še malo živi. In če dobro premislim, ni res nič slajšega in nič lažjega, nič bolj svetovljanskega . . . Treba je samo narediti nonšalantno, z veseljem, kot da Bog še vedno prebiva v mojem srcu in se bolj kot kdaj zavedam, da še nisem uresničil svojega ideala, z ljubeznijo podaril sebe drugim ljudem in svetu, tako da trpim in se počutim grešnega. Prisluhniti moram samo sebi in svoji nezadoščenosti.

Prav zato pa se ne morem zadovoljiti kar z vsakim krščanskim duhom, zlasti ne s to rimsko nabuhlostjo . . . Moram k izviru, po studenčnico . . . Prav zato si tu tako neusmiljeno sprašujem vest in tako zelo trpim, z vsem, tudi s svojim kolektivnim bitjem. Nisem v Rimu samo tujec, temveč tudi Slovenec, ki mu je katolicizem prav tako poglavitna oblika verovanja in temeljni vrednostni kriterij, blišč zlatega baročnega oltarja pa intimno bližje kot skesana molitev.

Slovenci res nismo imeli te sreče, da bi krščanstvo zajeli pri izviru in bili eksistencialno zapleteni v božjo in Jezusovo avanturo. Že ob pokristjanjenju smo imeli opraviti bolj s cerkveno institucijo kot s čim drugim, saj nam irski misijonarji, oglejski in salzburški velmožje niso natakali čistega vina: prihajali so med nas s pretkanim sinkretizmom, s katerim so požegnali vsa naša poganška svetišča in vikorporirali v krščanstvo vse naše

poganske šege in navade, samo da bi naredili iz nas uradne kristjane. To je bilo civiliziranje divjakov, ki mu je bil evangelijski nauk postranskega pomena. Samostanska obnova posvetne Cerkve pa je bila pri nas prav tako dvosmiselna kot drugod po svetu. Že res, da so nastale benediktinske opatije tudi na robu našega narodnega prostora, v Kopru, Arnoldsteinu, Millstattu, Osojah in leta 1140 celo v Gornjem gradu, vendar vse te ustanove so se po zgledu francoskega Clunyja le izmaknile posvetnim oblastnikom in si pod papeževim vodstvom zagotovile cerkveno avtonomijo. Za kler je bila najbrž to velika politična zmaga, za vernike pa najbrž niti korak bližje k Jezusu, pa čeprav so za samostanskimi zidovi oživili vsa stroga redovna pravila, zaobljubo čistosti, uboštva in pokorščini.

Tudi naš protestantizem ni bil protestantizem v pravem pomenu besede. Ne toliko upor zoper okostenelo vsebino Cerkve, kolikor humanistični aktivizem, ki nam je sicer približal pogloblitve verske resnice v domačem jeziku in nekoliko zmanjšal posredniško vsemoč cerkvenih ljudi, ni pa nas pripeljal v intimno bližino Boga. Vsekakor ni bil sola scriptura, sola fide, solus Christus . . . Trubar se sploh ni odtrgal od mrzlokrvne Cerkve, ampak je Cerkev njega izločila kot heretika, in to ne zaradi heretične teologije, temveč zaradi kršenja neposredne cerkvene prakse. Res pa je, da je imel opraviti s po-

gansko vražjevernimi in neprosvetljenimi ljudmi, kot ugotavlja Jože Rajhman, do katerih je čutil globoko usmiljenje. Pri tem nas pred Turki ni skušal obvarovati ne z mečem ne s puško, temveč samo z Biblijo, s čimer je izražal strahotno zaupanje v moč evangelija. In tudi kot začetnik slovenskega knjižnega jezika ni bil samo kulturni in narodni, temveč tudi religiozni delavec, saj nas je z vsem našim bitjem postavil v Besedo. Njegova religioznost ni bila paša za oči, kakršna je bila na Slovenskem v navadi pred njim in po njem, temveč njeno živo nasprotje: usmerjena je bila od obrednosti k besedi in je bila religija »brane, govorjene, pridigane, pete in poslušane besede, materine besede«. Naj torej jemljem slovenski protestantizem s še takimi religioznimi zadržki in naj je bil še tako antropocentričen, je človeka spoznaval kot slabotnega grešnika, ki je odvisen od božje naklonjenosti, in kot tak je bil zelo blizu temeljnemu krščanskemu občutenju sveta.

Vprašanje pa je, v kolikšni meri je bil protestantizem le gibanje vrhnega sloja, klera, meščanstva, deželnih stanov, in v kolikšni meri je bil tudi ljudska, se pravi tudi moja vera. V prid njegovi razširjenosti in ljudskosti govori kar precej podatkov, Janez Vajkard Valvasor med drugim zatrjuje, da je luteranski pridigar v Krškem spreobrnil k evangelijski veri prav vse prebivalce svojega mesta. Še zgovornejša od tega pa je protireformacija

sama. Ljubljanski škof Tomaž Hren se je hvalil, da je zoper uporne luterance in odpadnike uporabil le apostolsko orožje, a je v kratkem času privedel v pravo cerkev kar štirideset tisoč duš. Da so bile te duše številne in uporne, pa dokazuje tudi dejstvo, da je volilni knez v Kölnu poslal na Kranjsko komisarje, ki so samo v Škofiji Loki odstavili kar precej evangelijskih svetovalcev in vrgli v ječo na loškem gradu kar osemnajst najimenitnejših meščanov. V Ljubljani, v mojem rojstnem mestu, kjer je bil obračun še posebno hud, so porušili luteransko pokopališče in požgali vse luteranske knjige, kljub temu pa je samo šest meščanov sprejelo katoliško vero: ostali so vzeli popotno palico in rajši kot svojo luteransko vero zapustili hišo in dom, mesto in deželo. Skratka: protestantizem je bil na Slovenskem razmeroma razširjen in versko globok.

Žal ni protestantizmu sledilo nič podobnega. Najprej protireformacija, neusmiljen, surov obračun z reformatorji, pri katerem so mnoge lutrovce nasilno utišali in jim požgali domove, mnoge pregnali, nekatere pa tudi pobili. Torej čas, ki je tudi na Slovenskem kar klical po *Imitatio Christi*, v katerem pa kljub temu ni zaslediti pravih mučencev in svetnikov. Nasprotno: presenetljivo kmalu imamo opraviti s triumfom zmagovite katoliške Cerkve, s cerkvico na gričku, ki ni dokaz poglobljene pobožnosti, temveč dokaz, da se tako ljudstvo kot

Cerkev po verskih bojih kar ne znata upreti posvetnemu zmagoslavju in veličastju. Zavladata blišč zlatih oltarjev in zakramentalna fascinacija, ki vernikom zagotavljata predvsem opoj in občutek varnosti, ob kateri nikomur več nista potrebni pretirana skromnost in ponižnost.

Potem nekoliko nasilna korektura z janzenizmom in jožefinizmom, ki — če čisto nič drugega — terja asket-sko religioznost brez navlake, potem pa katoliški klerikalizem . . . In slednjič spet obrat k evangelijskemu krščanstvu, najprej s Krekovim zgodnjim krščanskim socializmom, potem s križarji, ki se zavzemajo za aktivno krščanstvo s človekom kot objektom dejanske ljubezni do Boga, vendar obrat, ki je ostal zadeva kulturne elite in ni segel kaj globlje v religioznost samega naroda . . . Potem revolucija in nekrščanski pokol.

Saj, moralističnega rigorizma nam očitno nikoli ne zmanjka, samo da število izgnanih in pobitih ni dokaz pobožnosti. V bistvu se nam naša vera nenehoma sprevača v Cerkev kot institucijo, ki je v mizernih materialnih razmerah, v kakršnih živimo, dolžna skrbeti bolj za človekovo telo kot za dušo, bolj za vsestranski dušni mir kot za versko sprašljivost. Poganski opoj zveličanjem, s svečavo in kadilom, sicer pa zamejenost in privatnost, v kateri se Slovenec zahvaljuje Bogu, ker mu je dopadljivo prav takšno življenje, kakršnega živi on sam — življenje, ki ga ne vznemirja nič pristno evange-

lijskega. Tudi to nas navsezadnje vodi do junakov, do zmagovalcev nad privatnostjo, k Ludviku Baragi kot katoliškemu aktivistu in Antonu Martinu Slomšku kot bojevniku za narodno stvar, nikoli pa nas ne pripelje do mučenika in svetnika, ki bi se za življenja združil z Bogom.

Vendar, o čem sploh govorim . . . ! In to kot pisatelj! Kot da tisto najglobljo pobožnost lahko najdem v Cerkvi in religioznem dogajanju, ne pa tam, kjer prebiva že od nekdaj in najbolj avtentično, v literaturi in umetnosti . . . Tu in samo tu, v tej najbolj problematični in nikdar do kraja razumljeni človeški skušnji je doma tudi slovenska vernost, včasih celo v slabih novelah in kičastih slikah. Izraža se že v slovenskem strahu pred subjektom, v inhibiciji neuresničene ljubezni . . . Ne samo z visoko pesmijo Antona Vodnika in Edvarda Kocbeka, temveč tudi s Črtomirom v Krstu pri Savici, predvsem pa z Jermanom v Cankarjevih Hlapcih. Povsod tam, kjer se srečujemo s človekom, ki uresničuje samega sebe in svoj življenjski načrt, a se obenem že zaveda, da s svojimi dejanji posiljuje svet, zapušča izvoljeno Bogomilo in trpečo mater, streže po življenju svojih bližnjih . . . Skratka s človekom, ki okrvavljeni meč spravi nazaj v nožnico, ki odpove napovedani aktivistični sestanek, ki soljudem priznava njihovo lastno resnico. S samoblokado, ki se izraža v konvertitstvu in

fugijaštvu, z zlomljenci in kontemplanti, z ljudmi, prestreljenimi s pogledom živega Boga, ki jim pripoveduje, da nimajo pravice ponavljati Kristusove eksistence, ker so pač samo ljudje in ne božji sinovi. In z ljudmi, ki se odpovedujejo samovolji, pa čeprav so zaradi tega cilj humanističnega in aktivističnega posmeha.

Je to dovolj ali premalo?

Tu, sredi Rima, lahko rečem samo to, da je katolicizem veja krščanstva, ki je najdlje od evangelija. To je krščanstvo, ki se nikdar ni čisto do kraja odtrgalo od poganstva, ampak se je spogledovalo s pogansko antiko toliko časa, dokler ga ni antični formalizem skoraj docela obvladal: oblika pred vsebino, razum pred čustvom, formalna čednost pred etiko, lepota pred resničnostjo, skratka ideja pred stvarnostjo . . . Končni rezultat tega spogledovanja je pravzaprav Tomaž Akvinski, ki je vero zamenjal z logiko in zgradil namesto krščanskega logični svet. Končni rezultat nista Bog in njegov sin v njunem zahtevnem medsebojnem odnosu, temveč zmaga poganskega antičnega elementa, renesansa in humanizem. Tista renesansa in tisti humanizem, v katerih antični svet šele do kraja triumfira in dokončno uveljavi obliko pred vsebino, lepoto pred dobroto, idejo pred resničnostjo, (Če danes katera od slovenskih deklet ne more postati stewardesa, ker je premalo lepa, pravi jezuit Marko Rupnik, naj se za to za-

hvali antiki in katolicizmu, ki jima idealno pomeni več kot resnično. Tudi katolicizmu, kateremu podoba Kristusa pomeni več kot njegova eksistencialna skušnja, njegov estetski videz več kot njegova beseda.)

Torej: če se hoče človek odvrniti od katolicizma, mu je dovolj, da za nekaj dni obišče Rim, glavni stan katolicizma. Dovolj mu je, da se povzpne na Campidoglio, ko že vidi, kako je bil katoličan Michelangelo pri graditvi tega trga obseden z antično umetnostjo. Ni verjel v krščansko izročilo in v delo svojih lastnih rok, ampak je nekje iz rimskih ruševin potegnil antični kip Marca Avrelija in mu v tej sakralni arhitekturi namenil dominanten položaj. Dovolj je tudi, da se človek zagleda v strop Sikstinske kapele: Bog je na tem stropu samo še Stvarnik sveta, navzoč na štirih ali petih podobah, sicer pa je oblast v rokah majestetičnega človeka, ki gospodari po nebu po lastni stvariteljski volji. Že razgaljena telesa oznanjajo vrnitev k legendarni Grčiji, v bistvu pa o nepremagljivi kontinuiteti poganskega. To mišičasto zmagoslavje človeka se bolj kot kapeli prilega kabinetu za body building. Nič drugačna ni niti Poslednja sodba na stranski steni: Kristus na njej gospodari kot včerajšnji politični komisar, ki neusmiljeno razporeja ljudi na levo in desno, obsoja na pogubljenje in večno življenje. Nikjer ni nič ljubeznivega, samo še špartanski človek, pravzaprav uživanje v njegovi telesni lepoti in samovo-

lji . . . Evangelijske duhovnosti je na teh podobah tako malo, da se najbrž Giotto in Cimabue, predvsem pa Fra Angelico, ki domuje v eni izmed sosednjih kapel, spričo te poganske malarije obračajo v grobu.

Michelangelo je s tega vidika prav tragikomična figura, razpeta med pogansko in krščansko, med profano in sveto . . . V njem je seveda upor zoper tisočletno represijo duha, vendar izbruh, revolucija, radikalno prevrednotenje vrednot, v katerem je ena skrajnost zamenjana z drugo: če je bil doslej vse duh, je poslej vse telo. To seveda ne izključuje njegove genialnosti. Nasprotno: morda je prav zaradi tega največji slikarski genij, kot prisega nanj William Blake, saj si je celotno kozmično dramo predstavljal kot akcijo dobro naslikanih moških. S tega zornega kota je celo Bog kot Stvarnik na stropu Sikstinske kapele kar nekoliko odveč, saj bi tudi Stvarnik lahko bil človek, pač v skladu z zanosom počlovečenega Boga in Blakovim naziranjem, da sta Znanost in Umetnost le oblika moške agresivnosti, v kateri ženska in Bog nimata mesta.

Pravzaprav je Michelangelo kar tragična figura. Bil je vendar zelo veren človek, ki je podlegel nekritičnemu humanističnemu zanosu, ker je ta zanos pač ustrezal njegovi homoerotični, spet antično poganski naravi. Morda se je s svojim slikanjem maščeval tudi za svoje posvetno suženjstvo, za odvisnost od svojega papeškega

naročnika, Julija II., — maščeval pač tako, da je slikal bolj po okusu humanistično razpoloženih meščanov, ki naj bi končno postali kupci njegovih kipov in poroki njegove osebne in umetniške avtonomnosti. Nerazvozlanih vozlov je bilo v njem vsekakor veliko, in eden izmed njih je bila tudi njegova globoka vernost, ki se izraža v notranjih bojih zadnjih let njegovega življenja. Kljub vsemu mojstrstvu in kljub ogromnemu umetniškemu delu, ki ga je opravil za božje namestnike na zemlji, za papeže, ni videl v svoji umetnosti prav nikakršnega zasluženja pri Bogu. Razjedal ga je najbolj črn dvom in nenehen strah pred smrtjo. Ars vivendi zanj niti za trenutek ni postala ars moriendi, pa čeprav je bila tisti čas še tako razširjena in v čislih. Narobe: Michelangelo je razdajal svoje imetje, delil miloščino na levo in na desno, lastnoročno ali preko posrednikov, znancem in tudi docela tujim ljudem, pri čemer je od vsakega zahteval pismeno potrdilo o svoji dobroti. Samo s temi podpisanimi listki si je upal stopiti pred Sodnika.

Zapleteno je bilo tudi ravnanje njegovih naročnikov, cerkvenih dostojanstvenikov, tako papeža Julija II. kot drugih . . . Ta pogansko mišičasta veličast na stropu Sikstinske kapele jih ni prav nič motila: z njo so pač stregli okusu svojih novih, petičnejših vernikov . . . Slikarska umetnost pa je bila zanje le slikarska umetnost,

premalo neposredna in logična govorica, da bi lahko govorila o izgonu Boga in vplivala na položaj Cerkve v svetu. Zato pa so se s toliko večjo inkvizicijsko vnemo spravili nad Galileja Galileja in Giordana Bruna, nad znanstvenika, ki sta s svojimi empiričnimi dokazi ogrožala tomistični konstrukt sveta, skratka katoliški univerzum. Evangelijska duhovnost vsekakor ni bila sestavni del njihovih kriterijev.

Toda s slikarijo na stropu Sikstinske kapele se je vseeno zgodilo, kar se je zgodilo: nebo se je izpraznilo, Boga ni bilo več . . . Naj si je poslej barok še tako prizadeval, da bi ta izpraznjeni duhovni prostor spet napolnil in je vesoljni svet posejal z angelci, je prav v večnem mestu najlepše videti, da je bilo vse zaman: ti angelci, ki človeka ogovarjajo iz vseh kotov, so samo še nekakšni izrojeni ptiči brez dejanske duhovne moči. Ko človek Boga izžene iz sveta in ga zamenja s samim seboj, ga pač ni mogoče kar zlahka priklicati nazaj.

Nekaj malega od tega se je posrečilo nekemu drugemu Michelangelu — Michelangelu Merisiju Caravaggu, pa čeprav je skoraj bolj znan po svoji zločinski naravi, po krvavih obračunih s svojimi kolegi in celo ubojih . . . Toda kdo naj bi priklical Boga, če ne demonično razpoložen človek. Šele ko stopiš v cerkev Santa Maria del Popolo na Piazza del Popolo in pred njegove slike, se ta čudež vendarle zgodi, po mnenju pravovernih zaradi

slikarjeve spreobrnitve, po mojem krščanskem mišljenju pa prav zaradi njegove diabolične narave. Brez greha na duši človek pač ne naredi veliko, z grehom na duši pa marsikaj in včasih tudi kakšno dobro sliko. Tudi Caravaggio je sicer še obseden s človeško figuro, z lepoto človeškega telesa, toda njegove figure nimajo več zmogoslavne drže in niso več postavljene v lastno svetlobo. Vse so v temnem prostoru in v tragičnem položaju, največkrat obrnjene celo z glavo navzdol. Že izbira njegovih motivov, Križanje svetega Petra in Savlov padec s konja, govori o človekovem tragičnem položaju v svetu in kliče po Odrešeniku.

Luther se je zgroženo zgrabil za glavo in pobegnil iz Rima, potem pa terjal samo še neposreden odnos z Bogom, pa čeprav je s tem izbral strahotno, komaj vzdržno svobodo . . . Toda očitno je s tem naredil tisto, kar Slovenci še moramo narediti, prav vsakdo izmed nas . . . Ne samo zaradi katolicizma, ki se tako rad povezuje s poganskimi slepili, temveč tudi zaradi marsičesa drugega. Celo krščanstvo brez stare zaveze utegne biti človeku v pohujšanje. Počlovečenje Boga, ki se je zgodilo z Jezusom Kristusom, je namreč tolikšna potuha, da že polni dve tisočletji toliko narcisoidnih ljudi nastopa v božjem imenu in neženirano posiljuje druge in svet okrog sebe. Rešitev pred to prikaznijo je v nadnaravnem, starozaveznem Bogu, ki je tako indiferenten do

človeka kot narava, rešitev je v avtoritativnem Bogu, ki je tudi Gospodar in Sodnik.

Ko Kierkegaard govori o grozovitem živem Bogu, ve, kaj govori. Živi Bog je zanj Bog, ki živi zunaj časa in prostora, nad našimi vsakdanjimi ravnanji in ki nas pričakuje iz obraza v obraz šele na sodni dan, ko bodo znova pretehtane vse naše odločitve. In ki je najbolj grozovit prav zaradi tega, ker ne živi v času in prostoru, da bi nas lahko zavaroval pred zlom in usmeril na pravo pot, a vendarle obstaja in nam zastavlja najzahtevnejša, odrešenjska vprašanja, s katerimi nas sežiga do kosti.

Tako ležim v hotelu v Via Torino, v senci bazilike Santa Maria Maggiore, v samem središču katoliškega sveta, in čutim, da sem po številnih religioznih avanturah, po svojem spogledovanju s katolicizmom, protestantizmom in pravoslavljem — pravzaprav Žid. In to ne samo zato, ker sem že v letih in ker je židovstvo vera očetov in starcev, krščanstvo pa vera sinov — to je kvečjemu besedna igra, ki si jo lahko privoščim prav zaradi te zavestne spremembe svojega duhovnega položaja. Končno priznavam, da nikdar nisem verjel in tudi zdaj ne verjamem v prihod Mesije in odrešenjsko zgodovino . . . Sem pa dovolj star in dovolj obupan, da se hočeš nočeš oprijemam židovskega upanja in Mesijo še pričakujem . . . Tako se selim iz prostora v čas. Nič več ne pohajkujem po Rimu, ker tam zunaj ne morem naleteti na nič

razveseljivega, ampak samo še čakam . . . Za to moje pričakovanje pa ni najprimernejši dnevni čas, četudi je prav zdaj vse pokonci, ampak noč, zakaj Odrešenik, če pride, pride kakor tat ponoči. Čaka me torej bedenje in premlevanje nočnih zgodb. Morda tudi molitev.

(Brevir, 1991)

O SLOVENSKEM LIBERALIZMU IN LIBERALIZMU

10. februar 1990

V slovenski zgodovini liberalizem in liberalci nikdar niso imeli kaj dosti sreče. Pa tudi sami liberalci — kar je pri tem pomembnejše — nikdar niso bili ravno posrečeni ljudje.

»Vidiš,« je pisal Ivan Cankar leta 1900 svojemu bratu Karlu, »boj s klerikalizmom je lahak, enostaven in zanj ni potrebno posebnih talentov, ne posebnega poguma; vsak paglavec je lahko liberalen veljak, občinski svetnik in nositelj svobodne misli; tudi analfabet ima na voljo dovolj gnojnice, da jo razlije nad najbližjim kaplanom. Ali neizprosni in težaki bo boj s tem zlaganim, nazadnjaškim, hinavskim liberalizmom, ki nima niti toliko iskrenosti, da bi nastopil za svoje ideje — kolikor jih ima — temveč laže svojim nasprotnikom, laže svojim pristašem, laže sam sebi v svoj lastni nos, laže na desno in levo, dokler se mu ne bo naposled za zmerom zaletelo . . . Liberalna stranka je sojena in obsojena . . . Nevarna je pravi svobodi bolj kot armada kaplanov . . . V tej stranki, katere edini program obstoji v razkrinkava-

nju farovških kuharic, je izključena vsaka svoboda, vsaka individualnost, pač pa se v njej debeli surova nevednost po prosti volji . . .«

Res: slovenski liberalci so bili že svojčas zelo prevrtljivi in poniglavi ljudje. To pa zato, ker kljub dobrim namenom nikoli niso postali tisto, za kar so si prizadevali in za kar so se imeli: liberalci. Radi so se sicer košatili s svojim freigeistovstvom, v resnici pa jih je še bolj kot klerikalce zmagoval temeljni slovenski zgodovinski strah: strah pred individualizmom, strah pred zgodovinskim subjektom . . . Že ob vsakem drznejšem umetniškem delu, ob Gregorčičevi pesmi Človeka nikar ali ob Cankarjevih Dunajskih večerih, ki so izzivali tega Hudiča, so se že s klerikalci vred stisnili v bogaboječi zakristijski trop in z njimi vred protestirali zoper svetoskrunstvo. Njihove svobodomiselnosti je bilo na mah konec. Ljubljanski liberalni meščani pa so kljub vsakodnevni gonji zoper farje kar tekmovali med sabo, kdo bo birmanski boter siromašnim ljubljanskim otrokom: najblagodejnejši mir se je naselil v njihove duše šele, ko so v stolni cerkvi prek glav svojih revnih birmancev izmenjali nekaj zaupnih besed s škofom, z Bonaventuro Jegličem ali Gregorjem Rožmanom. Vse to pač zaradi tega, ker nikdar niso bili doma ne pri Bogu ne v posvetnem življenju.

Klerikalci so bili srečnejše roke. Za razliko od liberalcev so bili kar dobro ozemljeni, zasidrani v trdnem tradicionalnem razpoloženju edinega slovenskega družbenega sloja, v kmetih, v imenu katerih so vodili kar oprijemljivo socialno in narodno politiko. Liberalci pa so bili meščani . . . To se pravi razvezani svobodni strelci, advokati, žurnalisti in trgovci, ki niso proizvajali nič pametnega in koristnega in razen svojega krhkega svobodomiselstva narodu tudi niso ničesar ponujali: tako ljudstva kratko malo niso potrebovali, ljudstvo pa ni potrebovalo njih. Tako tudi niso storili, kar so storili vsi drugi liberalci po Evropi: niso izrekli niti kapitalistične parole »svoji k svojim« in utemeljili tržišča kot ekonomske osnove modernega naroda. Še slabše: brez tega njihovega zgodovinskega prispevka, ki naj bi slovensko pleme z liberalistično idejo o svobodni konkurenci idej in blaga spremenil v organizirano družbo in demokratično javnost, je slovenski narod ostal totalitarna množica neorganiziranih in pijanih topoglavcev, ki je najbolj strašil njih same. Životarili so v namišljeni narodni skupnosti, utemeljeni bolj v metafiziki jezika kot v stvarnosti, zraven pa so se kot Grozd v Cankarjevi drami zgroženo spraševali, kdo je tako divjaško razbil njihove šipe . . . Narod je zanje bil in ostal plemenska skupnost. Sami pa so bili in ostali le svobodomiselni individualisti, ki družbeno, gospodarsko, politično, kulturno

in religiozno niso pomenili kratko malo nič. Po sili razmer so razvili predvsem talent, da so prav vsakič, ko so se zgodovinske razmere zaostrele in so morali tudi sami stopiti v konkretno življenje, izdali sami sebe. Ali pa se pustili komu kupiti, in to po najnižji ceni. Tako ni seveda nič čudnega, da je bil prav liberalni politik Karel Kramar tisti edini Slovenec, ki se je 30. novembra leta 1918 na beograjskem dvoru poklonil pravoslavni dinastiji Karadjordjevičev in regentu Aleksandru, poglavarju troedinega balkanskega plemena, in da je storil to kramarsko. Tudi ni nič čudnega, da so liberalni sokoli, ki so se že desetletja postavljali s svojimi napol vojaškimi uniformami, s kozaškimi pletenicami na prsih in neuklonljivim vojaškim duhom, leta 1941 slovensko vojsko prepustili komunistom. In da je liberalni kulturnik Josip Vidmar postal idejna legitimacija Komunistične partije.

Odtlej se je seveda marsikaj spremenilo: slovenski narod je zdaj v celoti spavperiziran, razlaščen do kosti, brez vsakih otipljivih struktur in vse, kar premore, so samo še meglene politične ideje. Na tem področju pa so bili liberalci vedno močni. Pričakovati bi bilo, da bodo končno prav oni izrekli kakšno odrešilno misel. Vendar ni tako. Slovenski liberalci so kljub socialno, materialno in duhovno izpraznjenem prostoru še vedno predvsem liberalci, spet ničesar ne proizvajajo in spet ničesar ne prodajajo, spet jim nista potrebna ne družba ne narod

. . . Liberalci so spet predvsem svobodomiselni ljudje. In za razliko od vseh drugih na Slovenskem še ljudje, ki kljub svobodi hočejo biti še svobodnejši. Zato so se že ob prvih političnih nastopih otresli vsega zemeljskega, vsega tistega, iz česar so izšli in na kar so bili kolikor toliko vezani, novih družbenih gibanj, marginalcev in alternativcev, homoseksualcev in feministk, mirovnikov in kar je še teh konkretnih ljudi. Služiti nočejo niti prejšnji, tako imenovani žrtvovani komunistični generaciji, še manj pa prihodnji, še nerojeni generaciji, prebivalstveni politiki in čemu podobnemu. Sanjati hočejo predvsem in samo svoje sanje. Sebi in vsakomur priznavajo pravico do lastnega življenja, pri čemer se niso pripravljeni družiti z ljudmi v imenu kakršnih koli skupnih vrednot, pa naj so te skupne vrednote slovenski narod, proletariat, katolicizem ali kar koli takega. Vse to je zanje nasilje, ki jim jemlje pravico do lastnega iskanja in lastnih nazorov. Njihovo geslo je klasično liberalno: individualizem in svoboda.

Vprašanje je seveda, kaj bodo s to neznansko svobodo? In vprašanje je tudi, zakaj si te neznanske svobode niso vzeli že prej, saj je bila navsezadnje že od nekdaj na voljo in so si jo nekateri — denimo zatelebani slovenski kmetje vzeli že pred štiridesetimi leti . . . ? Ali morda zato, ker je bila njena cena še pred kratkim previsoka in so kot sinovi rdeče buržoazije rajši živeli brez nje, var-

no spravljeni v splošno priznanih kolektivnih vrednotah, v komunistični partiji, v marksističnem centru, na univerzi, v družbenopolitičnih organizacijah? Prav zato. Izvolili so jo šele zdaj, ko je tako rekoč brezplačna, zdaj pa seveda v brezmejnih količinah. Saj svoboda zanje nikdar ni bila in tudi zdaj ni družbena, temveč individualna kategorija . . . Je predvsem pravica do uživanja v samem sebi. Pravica do uživanja v samem sebi, ki velikodušno dopušča to uživanje tudi vsem drugim ljudem, da bi bil njihov lastni užitek še toliko bolj sproščen in še toliko večji. Skratka estetska kategorija. Razpoloženje, ki se lahko razživi in docela uveljavi šele tedaj, ko družbe in naroda ni več, predvsem pa šele tedaj, ko ne obstaja nič transcendentnega in nič zavezujočega. Užitek v turnem smučanju po celcu pod Triglavom, užitek v deskanju na vodi v portoroškem zalivu. Po sili razmer sicer še vedno pritlikavo slovensko veselje, vendar le uveljavitev sakrosantne pravice do intimne, do samega sebe, pa čeprav ti je potem pri samem sebi na smrt dolgčas. In je nesramen pljunek v to intimo edino, kar jih lahko odreši tega dolgočasia.

Prav zato so ti fantje tako alergični na vsako moraliziranje.

»Kakšna moralna kriza neki!« vzklika Pavle Gantar v nedavni Mladini. Pri tem pa v trenutku, ko spregovori o morali, že zapusti svojo individualno pozicijo in se zač-

ne sklicevati na nekakšne kolektivne prikazni, ker morala pač živi samo v medčloveških odnosih, ni je pa pod Triglavom in v portoroškem zalivu. »Še nikoli ni bila slovenska družba v duhovnem pogledu višje, kot je danes, še nikoli niso imeli Slovenke in Slovenci toliko svoje usode v rokah, kot jo imajo danes, še nikoli niso bili tako trdno odločeni, da jo bodo v svojih rokah tudi obdržali. Še nikoli niso, vsaj po mojem mnenju, tako dobro vedeli, kaj jim je storiti, in še nikoli niso bili tako trdno prepričani, da bodo tisto, kar jim je storiti, tudi storili.«

Mladi liberalec se pri tem očitno sploh ne zaveda, da to, kar tako navdušeno razglša za moralo, sploh ni morala, temveč — nemorala. Da se pravzaprav sklicuje na kolektivno voljo in na aktivistični navdih. Da dobesedno ponavlja besede, s kakršnimi nas je takoj po vojni pital Boris Kidrič, potem pa še dobrih trideset let Edvard Kardelj — skratka besede, ki naj bi opravičile skoraj vse komunistične zločine. Brž ko spregovori o morali, sploh ni več liberalec, temveč nepopoljšljiv boljševik. Ne zaveda se več niti tega, da se nemorala začne prav s sklicevanjem na kolektivno voljo, z redukcijo človeka na politiko, s postavitvijo pragmatičnega zgodovinskega cilja, po katerem se poslej meri vse človeško in v imenu katerega je ljudem vse dovoljeno. Kaj šele, da bi se zavedal tega, da je človeku za moralno razrvanje res potrebna ponižnost, za dokončno odrešitev pa iskrena

molitev . . . Da je največ zla v svetu vedno tedaj, ko človek vzame svojo usodo v svoje roke. In da je bila največja kvaliteta dosedanjih slovenskih liberalcev — če so kakšno sploh imeli — prav v tem, da svoje usode nikdar niso vzeli v svoje roke, ampak so se rajši dali bogaboječe voditi drugim. Izdajstvo samega sebe je bil za njih vedno najmanjši greh, pa čeprav je v božjih očeh največji.

Se je morda mlademu liberalcu zareklo? Nikakor ne. Nasprotno: prav ta nesporazum z moralo je najbolj adekvaten izraz dvojne, prevrtljive narave liberalizma — ne samo slovenskega, ampak kar vsega evropskega kontinentalnega liberalizma. To je namreč tisti individualizem, spričo katerega so Mussolini, Hitler in Stalin moralistično pobesneli in katerega najbolj naravna dopolnitev je druga skrajnost, kolektivistični totalitarizem. In kateremu so liberalci, ko so se končno soočili s svetom, prvi navdušeno zaploskali in začeli pridno izdelovati topove in tanke. V Sloveniji, ki je vedno le blede kopija Evrope, pa so postali partizanski vojvode.

Vendar tega ne pišem zaradi obsodbe liberalizma, temveč zaradi pohvale. Žal ne zaradi pohvale slovenskega, temveč pohvale tistega liberalizma, ki je porodil tako imenovanega gentlemana in »mišičastega kristjana«, kot je tega prvega liberalca poimenoval Charles Kingsley. Torej zaradi pohvale prvih liberalcev, ki svojega liberalizma niso gradili na svobodi od socialnega prost-

ra in na približevanju ateizmu, temveč so kljub svobodi in individualizmu živeli v družbi in v bližini Boga.

Ti Angleži kot začetniki praktičnega liberalizma so izhajali iz Montesquieujeve razsvetljenske ideje, da tako absolutizem kot demokracija s svojim parlamentom zganjata nasilje nad posameznikom in da je zato potrebna nova opredelitev človekove svobode. Del človeškega življenja naj bi ostal individualen in neodvisen, zunaj kakršne koli družbene kontrole, in to pglavitni del. Toda kateri in kakšen del človeka? Že ob tem vprašanju so prvi liberalci človekovo svobodo prilagodili družbeni stvarnosti. Adam Smith je v Bogastvu narodov (1776) v svojem razsvetljskem zanosu sicer zapisal, da je vsak človek dolžan po svoji naravi skrbeti predvsem zase, vendar je tako še dodal, da je istočasno vsak človek, ki sledi lastni naravi in lastnim interesom, z nevidno roko voden h končnemu cilju, ki ni sestavni del njegovih namenov: k dobrobiti vseh. V njegovi ideji svobode je zgodovina še odsotna, kot je odsotna tudi konkretna družba. Zato je že Jeremy Bentham samo nekaj let pozneje dodal, da obstoj svobode ni naraven, ampak vedno družben pojav, ki ga opredeljuje taka ali drugačna korist. In vrgel je v svet popularno frazo o maksimalni sreči za maksimalno število ljudi. Ta njegova sreča je temeljila na principu ugodja, obenem pa tudi na spoznanju, da ima človek v konkretnem svetu dva gospo-

darja, ugodje in bolečino, in da v družbi človeku ne preostane drugega kot stremljenje k maksimalnemu užitku in minimalni bolečini. Njegov individualizem je že blokiran s spoznanjem, da ljudstvo ni samo zbir posameznikov, temveč skupnost. In individualna sreča je zanj že povezana s srečo skupnosti, z »maksimalnim številom«.

Ta liberalizem, ki se je dogajal v surovi stvarnosti, v industrijski revoluciji, v kateri je bilo vse več bogatih in vse več siromašnih ljudi, se je seveda moral spoprijeti tudi s socialnim vprašanjem. In se je tudi spoprijel. Rešiti pa seveda tega vprašanja ni mogel, ne da bi se dotaknil privatne lastnine, ki je bila za liberalce sveta in neodtujljivi del njihovega pojmovanja individualne svobode. Toda že John Stuart Mill je prisegel na prepričanje, da osebna svoboda pač ne gre skupaj s svobodno uporabo in zlorabo lastnine. V svoji knjigi O svobodi je sicer še vztrajal pri prvotni individualni svobodi, privatna lastnina pa zanj že ni bila več ne sveta ne nedotakljiva. Ni več terjal »razsvetljenega egoizma«, ampak enake možnosti za vse, s čimer se je liberalizem že začel odpirati socializmu . . . Tudi sicer je bila za te prve liberalce, ki so se veliko ukvarjali s konkretnimi družbenimi problemi, zelo pomembna moralna plat. Za mnoge med njimi družbeni problemi sploh niso bili ekonomski in socialni, temveč predvsem moralni: na svet so

gledali in ga presojali v glavnem z moralnimi kriteriji. Ni pa jih pri tem vodil moralizem, temveč realizem.

Uveljavili so specifičen, prav nič abstrakten tip morale. S svojim strastnim zavzemanjem za individualno svobodo nikakor niso hoteli ogroziti družbenega reda in ravnotežja. Niso bežali pred zgodovinskim subjektom, kot nekdanji slovenski liberalci, in niso se izmikali zavezujočim transcendentnim vrednotam, kot se izmikajo današnji slovenski liberalci — svobodnemu subjektu so postavljali stroge moralne okvire. Po pastoru Charlesu Kingsleyu, ki je v romanu *Proti zahodu* (1855) postavil prototip novega moralnega kodeksa, naj bi bil človek pogumen predvsem do samega sebe in naj bi svoje ambicije premagoval v imenu dolžnosti, ker je lahko samo na ta način zares pogumen in močan. Tisti, ki ne obvladuje samega sebe, nima pravice vladati nad nikomer drugim. Največ je sicer ljudi, ki delujejo po splošno sprejetih pravilih, vendar še najbolj prav ravnaajo tisti, ki se pustijo voditi Svetemu Duhu. S tem je vzpostavil tip milosti, ki je zavladal in prevladal v skoraj vseh liberalnih dušah. To je namreč oživelo tradicionalno židovsko-krščansko pojmovanje človekovega življenja kot naloge in rehabilitiralo milost akcije, ki je bila napisana na kožo vseh liberalcev, tako industrialcev kot trgovcev, in ki se je spremenila v »evangelij dela«. Naj je bilo to poveljevanje dela še tako problematično, ker je v nekem

smislu opravičevalo kapitalistično izkoriščanje, je bilo istočasno tudi upor zoper povečevanje lastnine. Ustrezalo je Carlyleovem vzkliku, da njegovo kraljestvo ni tisto, kar poseduje, temveč tisto, kar dela. Bila je skratka evangelijska primes življenju v času, ko je Karl Marx izdal svoj Komunistični manifest in odpiral z njim razredni boj in revolucijo.

V tej zvezi je značilna tudi hierarhija vrednot, ki so jo liberalci prek Samuela Smilesa in Thomasa Arnolda vpeljali v vzgojo in izobraževanje, v privatne šole. Tudi tu je prevladovalo prepričanje, da je človekova sreča v oblikovanju lastne morale in da so socialni in ekonomski problemi predvsem moralni problemi, kar naj bi tudi proletarce vzpodbujalo h gentlemanstvu, saj lahko samo gentlemanstvo navda človeka z živim ponosom. Thomas Arnold (1759-1842) je kot vzgojni vodja v Rugbyju razglasil naslednjo lestvico moralnih vrednot, ki so jo sprejele vse privatne šole: prvi so religiozni in moralni principi, drugo je gentlemansko vedenje, tretja je intelektualna sposobnost. Po teh kriterijih je potem stekla vzgoja angleških gentlemanov. Definicija tega gospoda pa se je glasila: »Gentleman se odlikuje predvsem s spoštovanjem do samega sebe. Svojega značaja ne ocenjuje samo po tistem, kar drugi sodijo o njem, temveč predvsem po tem, kako sam gleda nase, in sicer z očmi svojega notranjega opazovalca. Gentleman ima živ občutek

za čast in se izogiba podlosti. Njegovo merilo besed in dejanj je postavljeno visoko. Ne spreneveda se in ne vara, ni nevoščljiv in zloben, temveč iskren, pošten in lojalen.«

Vodilo pri vzgoji gentlemanov je bil krščanski etos. Otroštvo je predstavljalo stanje izvirnega greha, iz katerega naj bi se mladenič iztrgal in dosegel zrelost. Ta rast pa je bila možna samo z oblikovanjem značaja s pomočjo evangelija dela in občutka dolžnosti. Otroci so se morali bojevati zoper svojo grešnost in postati možje, pri čemer so jim morali stati ob strani vsi učitelji in vsi sošolci. Najvišji dosežek te gentlemanske vzgoje pa je bila sposobnost ukazovati in ubogati, ker tudi življenje terja od človeka tako eno kot drugo. Ukazovati in ubogati pa ni mogoče brez Resnice in brez Boga, ki sta dostopna samo visoko razviti osebni vesti. Zato je bil sestavni del vzgoje tudi fair play. Če naj bi se gentleman »gibal v korektnih mejah«, potem sta bila seveda nogomet in cricket kot nalašč za vzgajanje te korektnosti. Za mnoge študente so bile zato tekme v rugbyju »prava religija šole«. Prav v športu se je celo bolj kot kje drugje izražala in potrjevala moralna koncepcija mišičastih kristjanov. Ne samo svojemu — ploskalo se je tudi tujemu moštvu, kolikor je sprejemalo ta zahtevna pravila igre, kar se še danes ne dogaja ne v kontinentalni Evropi ne v Ameriki.

Tak je bil torej model liberalne misli in morale v njegovih začetkih. Za slovenske liberalce vsekakor zelo poučen, zlasti še zato, ker niso in nočejo biti umetniki, temveč politiki, ki jih zanimata predvsem moč in obvladovanje sveta.

Ta model ni poznal laissez faire, saj je bila v njem gospodarska in družbena tekma podvržena rigidnim moralnim načelom in samo kot taka dobrodošla. Prepovedana je bila sicer z idejo leadershipa, ki pa ni bila aristokratska, ampak demokratična, tako da je kot svoj končni dosežek oblikovala tiste sposobnosti, s katerimi so Angleži sto let upravljali Indijo, ne da bi imeli upravljalci v rokah en sam zakonski papir: o vsem je razsojala gentlemanska osebna vest. Temelj tega liberalizma je bila misel o svobodni osebnosti človeka, ki jo zatira in ji škodi vsakršna socialna in politična prisila. Toda istočasno je bila to tudi misel, ki je branila vse družbeno sprejete vrednote. V zanosu industrijske revolucije je zagovarjala ideologijo o svobodni konkurenci kot najprimernejši rešitvi vseh ekonomskih in socialnih problemov, istočasno pa je to svobodno konkurenco omejila s svobodnimi sindikati. Svojo lastno idejo o svobodnem individuumu in svobodni konkurenci je blokirala z zakonodajo, preko katere sta šele morala in razum zagotavljala resnično človeško svobodo. Ta liberalizem vsekakor ni bil samo egoizem in pravica do uživanja v samemu sebi.

Iz tega liberalizma, ki je že nosil v sebi kal socializma, se je pozneje razvil angleški krščanski socializem, korporativizem in fabianizem Georgea Bernarda Shawa, Sidneya in Beatrice Webb in H. G. Wellsa, pa tudi Mac Donaldov laburizem. Iz tega pa ponarodeli socializem, ki korenini v angleškem krščanskem etosu in kateremu komunizem — za razliko od kontinentalne Evrope — nikoli ni mogel do živega. Tak razvoj pa je bil mogoč samo zato, ker je bil ta liberalizem ves čas v skladu z neodtujljivim človekovim religioznim paradoksom, ki ga živimo vsi do zadnjega, pa naj se tega zavedamo ali ne. V tem paradoksu stoji posameznikvišje od kolektivnega in splošnega, vendar je postavljen višje od splošnega zato, ker svoj odnos do splošnega določa s svojim odnosom do Absolutnega. Posameznik je v tem odnosu nadrejen vsemu samo, če je pokoren Bogu.

(Brevir, 1991)

VOLČJE URE

Avgust 1988

Vse noči sanjam iste sanje: kdaj bo končno jutro in kdaj nov dan, kdaj spet življenje . . . To ni samo nemirna, podzavestna želja po resničnosti, ampak sanje v najbolj živih podobah: prva svetloba v oknu, moja stopala, ki se spustijo čez posteljno stranico in tipajo za opanki pod posteljo, skodelica vroče črne kave, cigareta in v grlu ščegetav občutek prvega cigaretne dima . . . Vse to v polni, slepeči svetlobi, ki spominja na zlato ozadje ruskih ikon, v svetlobi radosti spričo novega dne, ko bom končno storil, kar še nisem, in ko se bo končno zgodilo, kar se še ni.

Potem je tudi res vse tako, kot sanjam: svetloba v oknu, stopala in opanki, kava in prvi cigaretni dim, vse radosti novega dne in življenja, samo storiti nimam kaj . . . To je sicer volčja ura, ura svita, ko se volkovi prebudijo in začnejo iskati svoj plen, ko se prebudijo tudi demoni in imajo največjo moč nad ljudmi, ko se največ ljudi rodi in največ umre, kratka ura temnih in svetlih odločitev . . . Predvsem ura odločitev in dejanj, ko je kratko malo treba nekaj storiti in ko lahko sprejmeš za svo-

jega prijatelja celo volka — volka, ki je med vsemi živimi bitji najbolj natančno poučen, kakšen red vlada v naravi in kolikšna je vrednost življenja. In zakaj sploh življenje. Vendar kljub temu kar obsedim. Vem samo to, da sem v letih, ko sem do sebe najzahtevnejši in ko bi se končno moral lotiti najodgovornejšega dela: popraviti, kar sem zagrešil, nadoknaditi, kar sem zamudil, se individualizirati, kolikor se še nisem, dozoreti za smrt, da ne bom nazadnje res umrl kot pes, tiho in neopazno. Vse moje posvetne ambicije — to vem so že izhlapele in vsi moji življenjski boji so že mimo, vendar prav ob tej jutranji uri in v tej kraški samoti bolj kot kdaj čutim, koga pravzaprav sovražim in koga imam rad. Sovrašstvo v meni se kopiči, kopiči se tudi ljubezen . . . Čustvo je nabreklo in močno in tudi misel je prečiščena, vendar se kljub temu niti ne dvignem. Samo tiste stvari namreč še potrebujem, ki jih ni mogoče ne narediti ne izsiliti: rast duhovnega življenja in milost.

Ničemur se še nisem odrekel, nisem si še sposodil bicikla in se začel voziti od bolnika do bolnika . . . Samo umaknil sem se tu sem in čakam. Gospod, ti veš, si govorim na robu postelje ali na kakšnem stolu, kako končujejo tisti, ki jim je več za tvoje kot za zemeljsko kraljestvo. Stori že vendar nekaj, da ne bodo vse svetniške smrti tako pasje.

V tej kraški suši, v kateri že sedmi teden ni padla niti kaplja dežja, je narava prizadeta — prizadeta še toliko bolj, ker sem jo z zalivanjem spravil iz ravnotežja tudi jaz. Sveža, zelena trava pod oknom je zdaj pribežališče vsega živega in obenem njegovo morišče. Zelenilo in svežina, če ne celo sam duh po vodi, sta privabila včeraj čez dan med travne bilke vse žuželke in ves mrčes, metulje, od pavlinčkov do kardinalov in lastovičarjev, kobilice, ose, kačje pastirje in mravlje, ki so množično zapustile izsušeno zemljo v razpokah med kamenjem. Ponoči pa najbrž tudi divje zajce, ježe in srne. Samo še kače so zadovoljne tam, kjer so in kjer je njihovo mesto, med kamenjem. Nekatere živalce so prilezle tu sem, da bi se vsaj ohladile in osvežile, če se že ne morejo nikjer več odžejati, in najbolj nesrečni so pri tem metulji in ose. Ob površini vode, ki jo grejem v vedrih, so se oamile in kot pijane zvrnile vanjo, tako da jih je zdaj v njej na stotine, tisoče . . . Njihova sla po življenju je bila tako silna in tako slepa, da jo je lahko ustavila samo smrt. Vendar jaz ne morem in ne smem ravnati tako samomorilsko — moja odločitev mora biti zavedna in jasna. Jaz sem zgodovina, ki je zgodovina duha.

Žal si še nisem nabral dovolj kapitala, da bi se lahko odločil tej zgodovini primerno. Že za bogatstvo, jasnost in trdnost misli, izčiščenost čustev in nagibov očitno potrebujem še veliko časa. Dotlej pa lahko kot svoj last-

ni dušni pastir igram le vlogo tihega opazovalca in prisluškovalca. Čakam pravzaprav na milost, ki pa je nadnaravnega izvora in lahko pride do mene samo kot nezaslужen božji dar — da, četudi si domišljam, da sem s svoje strani izpolnil že vse pogoje. Ne preostane mi drugega kot mir in potrpežljivost. In tiho obžalovanje, ker nisem človek molitve, človek posta in človek nočnih bedenj, kot je bil Andrej Rubljov, saj bi imel na ta način veliko več možnosti, da jo prestrežem. Tako pa lahko samo vzdihujem: Verujem, Gospod, pomagaj mi v moji nestrpnosti in v moji neveri.

Če ne morem biti niti prežvekovalec božje besede, potem je res skoraj vseeno, kaj počnem. Trpim od zavisnosti in ljubosumnosti. Ti srečni prežvekovalci so namreč še na svetu in celo na Slovenskem jih je najbrž nekaj, med kartuzijanci in jezuiti. In ti srečneži si zastavijo eno samo vprašanje, denimo vprašanje o razmerju med svobodo in milostjo, in hop — že imajo v ustih vse, kar je zapisanega o tem v Svetem pismu, v Genezi in v evangelijih. Kako so to razumeli apologeti in kaj so o tem mislili patristi, kaj sveti Avguštin in kaj Boecij, kaj Tomaž Akvinski in kaj Abelard . . . Prežvekujejo lahko vse do večera, ko si zastavijo novo vprašanje in — hop — že imajo spet polna usta in polno srce božje besede.

Jaz pa sem prazen. Prav nikakršne rezerve si nisem ustvaril za te stare in samotne čase, ker sem se pač pre-

več ukvarjal z neobstojnimi in premalo hranljivimi stvarmi. Manjka mi življenjskega gnoja — tistega pravega in onega v prenesenem pomenu besede. Vse življenje sem skušal biti dober in sem ostal — prazen. Zato se mi je šele zdaj, ob tej volčji uri zasvitalo, da nisem dobri Samarijan in da nisem tisti, ki naj bi zdravil, temveč — bolnik. Da mi je bolj kot kaj drugega potrebna zavest o lastni pomanjkljivosti in grešnosti. Da je moja molitev nekaj povsem praznega — praznega samo zato, ker doslej nisem dovolj zbrano služil svoji hudobiji in dovolj samopašno vihtel meča nad svojimi sovražniki. Ker nisem upošteval priporočila Ignacija Loyole, da je treba pred molitvijo najprej pognojiti in razrahljati zemljo svojih čutov in strasti.

Vsa razpoloženja, vse grehe in zablude, ves človeški gnoj bi moral — dokler je bil še čas — pogumno sprejeti v zemljo svoje duše. In potem pustiti, da tam zagnije ali strohni in se končno sprime v tisto plodno prst, iz katere kdaj pa kdaj le požene kaj božjega. To bi bila prava, pogumna in odgovorna pot, pot grešnika. Pot kesanja in razsvetljenja telesnega kaosa in teme, iz katerega se nazadnje tisto, kar je spiritualnega, le izvije proti Bogu in združi z Njim. Tako pa se lahko samo sprašujem, kaj zdaj, s temi neprekravljivenimi čutili, ki nikdar več ne bodo prekravljena. In ugotavljam, da je zaradi pomanjkanja gnoja moja zemlja nepopravljivo slabokrvna in

nerodna in da je v njej shiralo tudi tisto malo duhovnega življenja, kolikor ga je slučajno padlo vanjo. Vse, kar lahko naredim, je samo to, da se zapiram v tole samoto in da se takole odtegujem ljudem, zlasti tistim najbližjim, ženi in hčerki . . . Vendar s tem kaznujem bolj sebe kot druge, kaznujem in nič drugega.

Nadoknaditi torej, kar sem zamudil in zapravil! Ali je to sploh mogoče? Božje besede lahko nabere komaj za sproti, gnoja pa sploh nič več. Celo pri ženi, s katero sem preživel polnih trideset let in je moj najbližji človek, moj srednik pri Bogu, sem prav gotovo zapravil že vse možnosti. Bila je veliko bolj razpoložljiva in veliko globlja posoda telesnega užitka in skušnjav, kot sem si jaz kdaj koli drznil pomisliti. Tudi v najini ljubezni sem moraliziral in se nisem upal spustiti do njenega dna, pogledati pod kožo, prisluhniti predsmrtnemu ali celo smrtnemu drgetu, ki bi mi lahko razodel še kakšno drugo, osupljivo resnico. Šele zdaj, ko se otresam predsodkov in ko v meni ni več tiste divje spolne sle, ki bi me utegnila speljati v najtemnejše brezno — šele zdaj fantaziram ali vsaj slutim, kam bi me lahko ta ženska popeljala, če bi se ji predal in ji sledil. Ali se ni, kadar je bila najbolj razgreta, dvigala k meni, dvigala k čistemu in visoko vzvišenemu bitju nad vsemi zablodami grešnikov, z zaupanjem in svarilom: Simon moj dragi, nekaj ti imam povedati . . . In jaz ji nisem prisluhnil. Rajši sem jo pri priči

potešil s samim seboj, vroče z vročim, razpaljeno z razpaljenim, neučakano z neučakanim . . . Namesto da bi ji najprej postregel vsaj s koščkom ledu, ki ga je bilo v kuhinjskem hladilniku vedno dovolj. Da bi ji ledeno kocko polagal na najbolj razpaljena mesta, najprej na osušena usta, potem na vrat, med prsi, na medenično kost, in pri tem užival ne v potešitvi, temveč v stopnjevanju sladostrastja. In da bi to sladostrastje stopnjeval in stopnjeval, dokler se ne bi led stopil in bi obležala v luži vode kot svinji v svinjaku, kar sva navsezadnje bila in sva tudi ostala.

Tisoč načinov je bilo, tisoč možnosti, jaz pa sem s svojo strastjo vedno služil le vnaprej določenemu namenu. In zdaj je, kar je, ta jalovi in neodmevni svet v meni in okrog mene.

Čakam in prisluškujem nezavednemu.

To namreč ni samo tisto, kar sem potlačil in zamoril. Tudi ne tisto, za kar ga je razglasil Sigmund Freud, samopašnost in razuzdanost, ki ju človek skrije pred ljudmi v svojo najglobljo notranjost in se potem v njem razrašča kot vklenjeni Hudič, ki hoče nazaj na dan. Ta Hudič in ta razdiralna sila sta prej zavedno — človekov takšen ali drugačen koncept o samem sebi, skratka Projekt tega, kar bi človek rad bil in kakršen bi se rad uveljavil. Nezavedno pa je tisto, kar vedno presneto dobro ve, kaj sem v resnici. In kadar bo spregovorilo, me bo

opozorilo na mojo resnično naravo. Oglasilo se mi bo, kot se mi je oglašalo doslej in kot se oglaš vsem ljudem, samo da ga doslej še nikdar nisem jemal povsem resno — deloma že zaradi tega, ker mu nisem zaupal, še bolj pa zaradi tega, ker je preveč nasilno podiralo vse moje samovšečne načrte in mi povzročalo prehude bolečine. Zdaj pa končno vem, da je pravzaprav moja najtrdnjša zveza s svetom, da sem pravzaprav že ves čas njegov del in da je vse, kar lahko rečem, samo tole: Zgodi se Tvoja volja.

Vera je pravzaprav pravljica. Morda tudi ohranjanje otroškosti. Samo v pravljici v trenutku, ko se nam posvetno življenje zaplete do smrti, nastopijo take ali drugačne nadnaravne sile s prijaznimi očmi. Ko se človek zgubi v temnem gozdu ali naplavi v brezbrežnem morju, se prikažejo od nekod gozdne vile ali morske deklice. Ko Saint-Exupery strmoglavi z letalom v puščavo in ni zanj več nobene rešitve, ga na vsem lepem ogovori Mali princ, ki se je spustil k njemu z Zvezde. Vendar to nikoli ni samo infantilna sanja ali želja, temveč vedno tudi zrelo, najgloblje spoznanje. Ne samo spoznanje o tem, da tudi zrel in spreten človek slej ko prej prispe na konec svoje pameti in ne ve več, kako naj si zavestno pomaga naprej. Temveč tudi o tem, da človek svojih poglavitnih in najhujših problemov ne more rešiti z lastnimi močmi. Torej ne z zavednim, temveč z nezaved-

nim, ker je pač naša pamet celo s svojimi najboljšimi mislimi in načrti vedno na stranski ali celo napačni poti. In ker nas lahko odreši samo čudež.

(Manihejska kronika, 1990)

ESENCA

Marec 1990

Strah pred ljubeznijo, ker je ljubezen zanos smrti. Strah pred spoznanjem, ker je spoznati mogoče samo z bolečino.

Ljubiti pomeni trpeti, zapustiti svobodo in se prepustiti usodi, želeči to, kar nas najbolj prizadeva in boli in kar nas nazadnje — s svojim triumfom — uniči. Ljubiti je stremeti za bleskom samouničenja. To je, vreči v tisto protislovje, ki ga celotna kultura okrog mene ni nikdar priznala in ga je vedno potiskala, zatirala, ker pač ni resnica — laž je naša samoohranitev.

Bolj kot se napihujem in domišljam, da sem nekaj izjemnega, bolj se mi potrjuje, da me sploh ni. Bolj kot se v tej svoji želji po izjemnosti grebem v preteklost in širino, po preteklih časih in svetovljanskem prostoru, bolj ugotavljam, da sem pravzaprav le konvencionalen Slovenec. In ne samo to: vse bolj moram priznati, da nisem niti eksistenca, saj je moje življenje razpeto in povzeto v dveh pesmih, ki sta bili napisani že pred mano, med Cankarjevo IZ MOJE SAMOTNE, GRENKE MLADOSTI in Gradnikovo EROS TANATOS. Povzeto torej v nekakšnem kultur-

no-umetniškem arhetipu, ki je bil v svetu navzoč od njegovega začetka, na Slovenskem pa se je izoblikoval v času od objave Cankarjeve pesmi v drugi izdaji Erotike leta 1902 do objave Gradnikove pesmi v Poti bolesi leta 1922, osem let pred mojim rojstvom. Ti dve pesmi sta torej esenca, ki je bila že pred mojo eksistenco in ki ji s svojim bivanjem nisem dodal prav nič. V nekem smislu je torej vseeno, če se sploh ne bi rodil. Moje bivanje bi bilo kolikor toliko polno in smiselno, če bi esenca potrebovala potrditev, vendar esenca je esenca prav zato, ker ne potrebuje nikakršne potrditve.

Bogu mora biti strahotno dolgčas, ko ga ogovarjam s Cankarjevimi in Gradnikovimi besedami, ki jih je že slišal:

*Iz moje samotne, grenke mladosti,
vse polne ponižanja, polne bridkosti,
se svetijo tiho tvoje oči;
v nelepem življenju sled Neizrekljivega
sredi večne smrti sled Večnoživega,
luč neugasljiva sredi večne noči.*

*Ti si šla — Bog s tabo! — a luč je ostala,
sveto hrepenenje, ki si mi ga dala,
gori zdaj v meni vse dni in noči,
gori zdaj v meni sredi vseh bridkosti*

*in iz moje samotne, grenke mladosti,
se svetijo tiho tvoje oči.*

IVAN CANKAR

To je moja življenjska pot, od sanjavega proletarskega otroka do možate paradoksalne eksistence, med žensko in žensko . . .

Če bi Ivan Cankar malo bolj poudaril žensko in tudi ostal le pri tem, »v nelepem življenju sled Neizrekljivega, sredi večne smrti sled Večnoživega, luč neugasljiva sredi večne noči«, bi bilo vse povzeto že kar v tej pesmi in mojega življenja ne bi bilo treba dopolnjevati še Gradniku. Vendar pri Ivanu ne gre samo za samotno in grenko mladost, polno ponižanja in polno bridkosti, temveč tudi za ženske oči, za žensko, ki je prišla in s katero je prišel sam Bog. To je torej samo otroškost mojega življenja. Zelenojamski predmestni otrok, ki je večkrat lačen kot sit, ki hodi bos v mesto, v gimnazijo v Vegovi ulici, in domov grede po stanovanjih na šempetrski cesti prosi za kruh, pubertetnik, ki nenadoma zagleda Marijo Polakovo. Dekle, ki ni samo dekle, temveč hkrati tudi mati in Bog, svetle oči v temi, ki so življenjski cilj končne življenjske harmonije, hrepenenje in upanje, ki se oprime skojevstva in ideologije. In ki ga potisne na pot s svetim hrepenenjem, dokler . . .

Vsekakor mora biti to ženska, ki obiskuje nunsko meščansko šolo ali učiteljišče ali pa je že kar učiteljica, kot sta bili Helena Pehanijeva in Anica Lušinova, povezani s kulturo, ali Marija Polakova, vključena v splošno religijo, komunistka, prežeta z nesebično idejo o pravičnosti in bratstvu; predvsem pa mora biti dostopna samo na trenutke, ker se mudi v tvojem kraju na počitnicah ali celo samo na obisku, torej navzoča in hkrati že odsotna . . . ki pride in odide kot angel . . . Zakaj čustvo, ki te prežema, ni ljubezen, ki ljubi človeka takega, kakršen je, in zato, ker je tak, kakršen je, in si želi njegove bližine, ampak zaljubljenost, projekcija tvojega ideala v osebo, torej nekakšno nasilje nad stvarnostjo, ki prinaša razočaranje in katastrofo. Zato je to čustvo toliko trajnejše in toliko srečnejše, kolikor se izogiba soočenju s stvarnostjo, vztraja v platoničnem odnosu, in je njegov najsrečnejši razplet, če kratko malo iz strahu pred resničnostjo ali v odsotnosti resničnosti počasi presahne . . . In največ nesreče ji lahko pripravijo banalneži, kakršen je bil Fran Govekar, ki je pisal Cankarju: A vi? Kako morete vztrajati pri tem stališču? Naprej, fant! Aut Caesar — aut nihil! Čemu se mučite?! Povejte ali pišite ji, kaj hočete in ona naj vam pove, kaj meni. Nič ni hujšega in neumnejšega od — negotovosti! Moja prijateljica mi je namreč zaupala, da je vaša Helena koketka iz — zabave, in da se ji zdi, da ljubimka z nekim uradnikom.

Torej konec dvoreznosti! Ali marksistični prijatelji, ki te nenehoma opozarjajo na realnost sveta, da je spolna združitev najvišja oblika ljubezni, itd.

Ta zaljubljenost se dogaja — kje naj bi se drugje! — v pismih in preko pisem.

To je najboljše, da poteka tako, kot je potekal Cankarjev odnos do Anice Lušinove.

Najprej vznesenost in samo vznesenost: Anica draga, kako se je meni odprlo nebo tistega čudovitega dne, ko sem se prvikrat dotaknil s svojimi trepetajočimi ustnami Tvojega obraza . . . Vse, kar je bilo v moji duši lepega in plemenitega, vzcvetelo je hipoma, kakor vzcvete roža, kadar posijejo nanjo topli jutranji žarki. Nikdar prej nisem tako gorko čutil vso lepoto in poezijo okrog sebe in v svojem srcu, kakor jo čutim zdaj v spominih nate in omamljen od ljubezni . . . Izgubil sem že vero v Boga in v ljudi — že davno; pisal sem zato, da sem dal duška svoji ogorčenosti in svojemu zaničevanju do vseh vsakdanjih, umazanih duš, ki blodijo po blatu in ne vidijo ne sonca nad sabo ne rož poleg sebe; na jeziku imajo morda poetične fraze in hlinjeno pobožnost, njihovo srce pa je suho in zaprašeno kakor pergament . . . Ah, bog, kako se je zdaj vse to spremenilo! Kakor bi dvignilo dvoje svetlih peroti mojo dušo visoko proti nebu, kakor bi zazveneli od daleč hipoma čarobni zvoki zlatih harf, kakor da se je zasvetil ves svet v nenavadni, čudoviti

svetlobi . . . in jaz sem zagledal svoj davno zaželeni, prekrasni raj v Tvojih očeh, in svojo najlepšo srečo v smehljaju Tvojih usten. Od hrepenenja mi zastaja kri v srcu.

Toda življenje že neusmiljeno vdira v te sanje, z zamujenim pismom, z dvomi, z ljubosumnostjo, z domnevami o drugih častilcih . . . In ta dvom ne temelji na realnosti, ampak je lahko povezan samo s strahom pred ponovnim, napovedanim srečanjem . . . In Cankar že piše:

Povem ti čisto odkritosrčno, da se včasih bojim, da se bo vse to nekega dne končalo; brez posebnega vzroka, samo po sebi. Posebno še, če bova narazen tako daleč in tako dolgo časa. Zgodi se lahko tisoč stvari, katerih si zdaj ne morem misliti niti jaz, niti Ti sama. Resnica je sicer in pisal sem Ti že večkrat, da ljubezen ne pozna ne časa ne daljave, a čas uniči še vse kaj drugega — zakaj ne bi pogasil ljubezni v Tvojem srcu?

Misli pa seveda tudi na svoje srce, ki ni sposobno realizacije ljubezni in ki v njegovem čustvenem in duhovnem svetu vse bolj spreminja položaj njegove izvoljenke, in piše:

Tvoj obraz se prikaže za hip pred mojimi očmi, a takoj spet izgine; boli me glava; mučim se, da bi mislil kaj trdnega in gotovega, a pred mano je vse nejasno in megleno . . .

Nazadnje se v pismu opravičuje, že zato, ker jo tika, in jo med vrsticami sprašuje po njeni starejši sestri Miniki, v katero se je medtem — ne da bi sicer priznal — zaljubil.

To je še najsrečnejši razplet. Projektiranje pa tako in tako ostane, njene oči se tiho svetijo še naprej in govorijo o harmoniji, o celoti, in se prenaša z ženske na izbiro poklica, na pisateljstvo, prenaša na družbeni angažma. Cankar postane socialist in kandidira na volitvah, jaz postanem skojevec . . .

Pisma se izpišejo, zaljubljenost in projektiranje pa se nadaljuje. Najprej v slabi literaturi, ki hoče izsiliti odrešenje in življenju predpostavlja ideal, potem v odločnejših, bolj možatih dejanjih, v političnem angažiranju za spremembo sveta . . .

Treba je torej zbrati pogum in se ženski približati. Ne se odreči hrepenenju in zgubiti sramežljivost, ampak se prepustiti tej pogubni in nevarni strasti, pa čeprav za ceno obupa. Treba je sprejeti to sramotno težo telesa. Prečrtati vse gledalce in priče svojega življenja, razen Enega in Ene, ki ju je izbralo nespametno srce in ki je prav tako težka, telesna, samotna kot si ti sam.

Skratka: prenehati je treba pisati pisma in se soočiti z žensko iz oči v oči, tête à tête, telo ob telesu . . .

Še vedno si lahko literat, kot Alojza Gradnika opisuje Ivo Šorli v noveli Na solnčnih višavah življenja, ven-

dar človek s presenetljivo, nadpovprečno globino svojega duha, zaradi katere se mu je okolje odtujilo in je samotен. Človek, ki je za očarljivost romantičnega sloga pretežak in ki se — kadar se zaljubi — preda ljubezni z vsem svojim čustvom in nima več prostora za razmišljanje. Ki na Dunaju rajši kot pravniška predavanja posluša predavanja na kliniki za spolne bolezni, pritegnjen bolj kot k iluzijam k nevšečnim resnicam življenja. Ki nikoli ne čuti potrebe, da bi kelnerice ščipal v boke, kar pri purgarjih velja za vrhunec doživetja, ker pač odnos do ženske jemlje preveč resno. Ki je zapisan ženski do zadnjih globin, morda res literarno, pri čemer mu impresionistično čustvo in rahle barve onemevajo, živi pa v trdih konturah realnosti in se pogreza celo v podzemlje. Tudi Rilke mu je preartističen. Njegova težka, trpko mračna poluta teži po ekstremni dopolnitvi. Pri čemer o tem svojem čustvu ali odnosu s to ali ono žensko sploh ne govori, ker je toliko viteški, da ščiti žensko intimnost do groba. Bolj kot drugim filozofom pritrjuje pesimističnemu Schopenhauerju, ker je tudi zanj svet prizorišče temnega življenjskega nagona in divjega boja, brezobzirnega samouveljavljanja, v katerem je človek nenehna žrtev močnejšega od sebe. Iz katerega pa ne beži v nirvano, temveč se skuša z vso svojo elementarno silo predati v ljubezni, pogansko in krščansko obnem, z bojaznijo in razočaranjem, z oboževanjem ljub-

ljenega bitja, z mislijo na smrt. In je ljubezen zanj pravzaprav bolesten krik, po popolni predaji samega sebe, sebe vsega, kot pravi Marja Boršnikova, da se mogočna sila, ki vriska in joče, ne zgubi v prazen nič, in da ta nič, ko pride smrt, od njega ničesar več ne najde.

Toda ali je to prej ali pozneje, šele po srečanju z žensko. Skoraj vseeno: biti mora že prej, če hoče biti tudi pozneje, kot zadnja izkustvena resnica. Že v zaljubljenosti je tudi kal ljubezni, težnje po uničenju, po izčrpanju samega sebe v dajanju, da se kratka nit spoji v »dolgi vrvi«, da se najtišja beseda pretiplje skozi temo v popolno svetlobo.

Gre torej za svet ljubezenskih odnosov, kakršnega doslej nisem poznal in kakršnega pred Gradnikovim nastopom v naši književnosti ni poznal nihče. Za ljubimca, ki kljub ljubezenski predanosti drug drugemu, telesni in duhovni, čutita, da ju še vedno razdvaja neka temna sila. Naj si drug drugemu zatrjujeta zvestobo ali izgorevata v telesni omami, — nič ne izpolni njunih ljubezenskih želja. Razpadata spet drug na drugega, v svoji samoti pa še huje trpita, in se spet in spet kličeta z neizmernega hrepenenja, ki terja nemogoče. Paradoks, kot ugotavlja Kajetan Kovič in kot ponavljam za njim še jaz, v katerem strastna želja po polni ljubezenski skupnosti v novem in popolnejšem bitju ostaja nezadoščena in partnerjema šele popolno fizično izničenje odpira možnost poisto-

vetenja, torej šele smrt, ki je »najskrivnostnejša ljubezen«.

Torej telo, ki ga nič več ne preziramo in o njem sploh več ne razmišljamo, temveč ga živimo. Telo, ki je za naše k duši usmerjene slovenske oči nekaj blasfemično novega. Telo, katerega ni več mogoče poimenovati s samostalniškim besediščem, pa čeprav z manj običajnim, kot so koža, vrat, žile, noga, nohti ali grlo, ampak ga je veliko adekvatneje izražati z glagoli, kot so izsrkati, utrgati, poteptati, poželei, vzeti, jemati, žgati, peči, spojiti se, skopneti, biti žejen in biti lačen . . . in ki nosi s seboj prizvok bolečine. Ki ni več razočaranje, ampak bolečina. In ko bolečina, s katero žensko spoznavamo v isti samoti in hrepenenju, kot je moje, in ki je pravzaprav pravi vzrok ljubezni in želje po združitvi, po preseganju . . . In spričo katerega nam vrh ljubezenskega doživetja neusmiljeno zatruje, da ni Boga, ampak samo želja, da bi Bog bil. Pravzaprav: da je Bog, vendar popolnoma drugačen od naših želja in pričakovanj, saj terja od nas, da v svoji ljubezenski strasti trpimo in umremo, on sam pa nam je dostopen šele onkraj življenja. Prav ta smrt kot končni cilj ljubezni pa nam hkrati govori o enkratnosti in dragocenosti našega življenja, tako da je res mogoče govoriti o njej kot najskrivnostnejši ljubezni:

*Pil sem te in ne izpil, Ljubezen.
Ko duhteče vino sladkih trt
vžil sem te, da nisem bil več trezen
in da nisem vedel, da si Smrt.*

*Žrl sem v strašne teme tvojih brezen:
in ker bil pogled je moj zastrt
od bridkosti, nisem vedel, Smrt,
da si najskrivnostnejša Ljubezen.*

ALOJZ GRADNIK

Zakaj človek ne izraža svoje ljubezenske strasti odkrito in na ves glas? Danes je to razumljivo in je človek za svojo potuhnjenost tudi slej kot prej kaznovan. Danes smo tako obvladani, da je vsaka strast sramotna, kaj šele ljubezenska, pri tem pa — tako nam zagotavljajo psihoanalitiki — se vsaka potisnjena želja nazadnje le izrazi, seveda na način, da se izogne pohujšanju in kritiki.

Toda zakaj nista jasno in nedvosmiselno izpraznila svoje ljubezenske strasti Tristan in Izolda? Živela sta vendar v čisto drugačnem času, v času fevdalnih in viteških vrednot, v katerem je bila ljubezenska strast čislana, ljubezenska strast do ljubezenske strasti pa je bila sploh najvišja vrednota. Toda ne, njun roman nam pripoveduje, da jima je bila ljubezen zavdana s strupom, da si torej nista mogla nič pomagati in da sta bila torej

v svoji ljubezenski strasti nedolžna kot jagenjčka. Ni upravljala z njima ljubezenska strast, temveč strup. In tako skrita in zaščiten nista imela nič povedati.

Kljub temu pa se človek sprašuje, zakaj je nista v teh pobožnih časih zaupala Bogu, kot so jo zaupali mistiki, ki so živeli v istem času.

Vendar mistiki so to lahko priznali, ker so imeli za svojo strast jamstvo vere. Tisto, kar jih je obvladovalo, ni bil brezimen bog napuha in slasti, slepa sila ali Ništavilo, temveč Bog, ki jim je obljubljal svojo milost in »plamen živega ognja ljubezni« v »pustinjah« noči. Predvsem pa mu nista mogla zaupati, ker Bog ne dovoli druge ljubezni, razen ljubezni do samega sebe. Bog je ljubosumen. Zato je tudi ljubezensko strast moškega do ženske in ženske do moškega naredil tako, kakršna je, trpljenje, prevaga usodnosti nad osebno svobodo, ljubiti in iskati trpljenje, želeli si tisto, kar nas ranjava in s svojim trinoštvom uničuje. In kar ne moremo nikdar povsem legalizirati, ampak se mu lahko kvečjemu odrečemo.

Težko je danes govoriti o religioznem temelju ljubezni, kot ugotavlja Denis de Rougemont, ko smo vsi do zadnjega materialisti, ko hočemo najbolj spiritualne zadeve pojasniti z naravnimi ali zgodovinskimi dejstvi in ko smo obsedeni s tem, da vzvišenost speljemo na nizkost, skrivnostnost na dejstva . . . In ko duhovni

svet Dostojevskega pojasnjujemo z njegovo padavico, Nietzschejevega pa s sifilisom, s čimer osvobajanje duha zvajamo na uničenje duha.

Pa vendar, znano je, da antika ni poznala nič podobnega ljubezni Tristana in Izolde. Znano je, da je Grkom in Rimljanom ljubezen pomenila bolezen (Menandar), če je le presegala polteno zadovoljstvo, ki ji je bil njen naravni cilj. Plutarh jo je imenoval z »obsedenostjo«. »Nekateri so mislili, da je to besnilo . . . Zato so se do zaljubljenec vedli prizanesljivo, kot da so bolniki . . .«

Kljub temu nam Platon — naj je še tako rezerviran v Fajdroso in Gostiji govori o sli, ki prehaja s telesa na dušo, da bi jo zastrupila z zlo krvjo. To je vrsta sle ali norosti, ki se v duši ne poraja brez pomoči nekega božanstva: to je popolnoma nenavaden navdih, sila, ki deluje od zunaj, moč, ki nam odvzame razum in smisel za naravno. Imenovati jo je mogoče entuzijazem, kar pomeni obsedenost z bogom, ker ta zmedenost prihaja od božanstva in nosi naš ogenj k Bogu.

Platonska ljubezen je »božanska zmeda«, pijanstvo duše, norosti in razuma. Ljubimec se poleg svoje ljubljene počuti »kot v nebesih«, ker je ljubezen pot, ki se z zanosom vzpenja k edinemu izhodišču vsega, kar obstaja, daleč od telesa in stvarnega, daleč od tega, kar razdvaja in razlikuje, ven iz nesreče prebivanja v samoti ali v dvoje, v ljubezen samo.

Eros je popolna Želja, sijajna težnja, pradačni religiozni zanos v svoji najvišji moči, prigan do skrajne čistoče, kakor tudi do Združitve. Toda končna Združitve je uničenje stvarnega bitja. Tako se ta sijajni zanos želje sprevrača v neželjo. Dialektika Erosa vnaša v življenje nekaj povsem tujega ritmu spolne privlačnosti: željo, ki se ne zmanjšuje, ki je nič ne more zadovoljiti, ki celo zavrača in se izmika skušnjavi, da bi se izpolnila na tem svetu, ker hoče ljubiti vse ali nič. To je neskončni presežek, človekov vzpon proti Bogu. Nepovraten korak.

Tisti, ki od svoje ljubezni ne umre, ne more od nje živeti, so rekli že arabski mistiki. Al Hallaj: »Z ubijanjem mi dajete življenje, ker živim, da bi umrl, umiram, da bi živel.«

Sveta Tereza pa pravi: »Umiram, ker umreti ne morem.«

Poganski Eros in krščanska Agape? Je mogoče ti dve erotični razpoloženji jemati tako izključujoče, kot jih jemlje Denis de Rougemont v *L'amour et l'occidente*, prvo kot minus in drugo kot plus?

Ni. Eros ni samo poganski. Čeprav je njegovo ime grško, se je to čustvo razvilo in izoblikovalo pod mono-teističnim Bogom, pod platonizmom in krščanstvom. Brez legende o Jezusu Kristusu ne bi bila v njem tako dominantna strast po združitvi z Bogom, pa čeprav je ta

strast še tako slepa in vedno povezana z zanosom smrti, torej samouničevalna. Je pa transcendentna, ker ohranja prostor transcendenci . . . Z enim svojim delom vodi v herezijo in v zahodno evropski subjektivism, po drugi strani pa nenehoma izpoveduje krščansko resnico, da moramo umreti, če hočemo živeti. Je Eros-Thanatos.

Krščanska Agape je bolj civilizirana — to je res. Če Eros predpostavlja možnost združitve Boga in Duše, kar prinaša božansko srečo in nesrečo. Agape predpostavlja, da je združitev nemogoča in da je ljubezen možna v človeških mejah. Eros odrešuje njegove smrtne dejavnosti, ker pravi, da se človek ne more sam odreševati, ker lahko to stori zanj samo Bog. Tako ljubezen spreminja v solidarnost, v ljubezendelo, hkrati pa ji jemlje vse transcendentalne appetite. Ljubezen spreminja v institucijo, v zakon . . . Ali pa je mogoče ljubiti brez želje po totalni spremembi? Ali je to sploh še ljubezen?

(Brevir, 1991)

Andrej Inkret

POJASNILO H KNJIGI

Če ne štejemo gledaliških iger in filmskih scenarijev, sestavlja literarni opus Marjana Rožanca (1930–1990) štirinajst knjig pripovedne in sedem knjig esejistične proze. Na začetku je zbirka novel, *Mrtvi in vsi ostali* (1959), in kot druga knjiga je na začetku tudi že zbirka esejev, *Demon Iva Daneva* (1969). Podobno je na koncu — ob poslednjem pripovednem delu, romanu *Umor* (1990) dvoje esejističnih zbirk: *Manihejska kronika* (1990) in *Brevir* (1991); ta je ostal v zapuščini nedokončan in je izšel, razširjen z zadnjimi revijalnimi objavami, v založbi avtorjevega prijatelja Mihelača (takrat še »Založništvo slovenske knjige«) postumno. — Vmes so »eseji o slovenskih mitih« *Iz krvi in mesa* (1981), avtobiografski *Roman o knjigah* (1983), »eseji in legende« pod zbirnim naslovom *Evropa* (1987) ter zbirka »dnevniških zapiskov« *Svoboda in narod* (1988). — Pričujoči »izbrani esej« upoštevajo gradivo iz vseh sedmih Rožančevih zbirk, iz začetnega časa tudi uvodni esej *Nič na Slovenskem*, objavljen doslej samo v tržaški reviji *Most* (1967); zaradi besedila je bil avtor v Ljubljani obsojen na dve

leti zapora pogojno, ker naj bi bil z njim »vznemirjal javnost«.

Desetletje, ki mine med prvo pripovedno in prvo esejistično knjigo, je desetletje preizkušenj, v katerem si Rožančevo pisanje izoblikuje svoj posebni, tako rekoč dvojni »Janusov« obraz, sicer že vse od Levstika in Cankarja do Kocbeka in Jančarja značilen za mnoge, ki so zastavili pero v slovenščini. — Na prvi, gotovo iniciativni strani je leposlovje, literatura kot ambivalentno zapisovanje »fikcij«, pripovedovanje paradigmatičnih ali eksemplaričnih, a seveda kvazirealnih zgodb, »kot jih piše življenje«. Na drugi, analogni strani se začne Rožanc v šestdesetih letih intenzivno in vse bolj sistematično posvečati še tisti »drugi«, »paraliterarni« obliki izražanja, ki se od renesančnega Montaigna naprej imenuje esej. — To so teksti, v katerih ne gre toliko za »življenje«, kot gre v njih za pisca samega, ne torej za »čisto« literaturo, ampak za avtorjevo »subjektivno stališče« do stvari: za refleksijo in avtorefleksijo v širokem razponu med kritično registracijo sodobnih družbenih pojavov in subtilnimi meditacijami o človeški in božji »večnosti«, moraličnimi klicaji in religiozno kontemplacijo, aktualnim političnim diskurzom in teološkim traktatom, med jeznimi glosami in apokrifnimi »legendami«, avtobiografsko izpovedjo in dnevniškimi zapiski.

Ne gre, skratka, za literarne slike sveta, pač pa za ideologije, za piščeve intelektualne razlage in koncepte.

Rožanc sam je nekajkrat tematiziral razliko med »čisto« in esejistično literaturo, dvojnost, ki je tako odločilno zaznamovala njegov angažma z *Besedo*. Najbolj uporabni sta dve njegovi formulaciji. Prva je iz intervjuja s Francetom Pibernikom (*Čas romana*, 1983) in se glasi takole:

»Leposlovje in esej najbrž nista dve samostojni literarni zvrsti čisto po naključju. Če se leposlovje hrani neposredno iz življenja, se esej poraja ob branju, se pravi ob primerjavi lastnih življenjskih spoznanj z drugimi spoznanji, s preverjanjem in utrjevanjem teh spoznanj. Če je leposlovje iracionalno, je esej racionalno dejanje. Če je leposlovje vprašanje, je esej odgovor. Če je leposlovje v svojem bistvu odkrivanje sveta in pristajanje na svet, je esej tudi nezadovoljstvo s svetom in kritika. In zato je moja odločitev za esej povsem razumljiva: ker nisem vedno pisatelj, se pravi človek, ki bi zaupal iracionalnemu in bi bil zadovoljen s spraševanjem in pristajanjem na svet, kar bi bila velika nadutost, sem tudi esejist, se pravi človek, ki ponuja racionalne odgovore.«

Druga formulacija, izrečena nekaj mesecev pred smrtjo v pogovoru z Brankom Hofmanom (*Srce in oko*, 1990), povzema prvo, hkrati pa jo v bistvenem relativizira. »Literatura je odprt svet, esejistika pa hoče biti

vedno tak ali drugačen odgovor,« obnavlja Rožanc prvotno misel in ji dodaja: »Z odgovori pa vemo, kako je: vsi so zanimivi, pa vsi napačni.«

Pomemben je prav ta dostavek: da so »racionalni odgovori«, na katerih je zasnovano esejistično pisanje, zmeraj »napačni«. To seveda ne pomeni, da z odgovori ali z racionalnostjo kratko in malo nič ni; in da je pozitivna vrednost esejev le v nekakšni neobvezni »zanimivosti«, kakor to, ne brez ironije, imenuje Rožanc. Racionalnosti se pač ni mogoče odpovedati in zanimivost eseja je globlje, zavezujoče sorte, še zlasti če pisec ni le intelektualec, kritik in aktivist, ampak obenem tudi vernik, dvomljivec in heretik.

Brez dvoma velja to prav za Rožančevo esejistiko, ki temelji vse od prvih besedil ravno na problematizaciji kakršnihkoli apodiktčnih, zgolj racionalističnih »odgovorov«. Še več, Rožančeva esejistika celo izhaja iz misli, da je novodobni človek tako s svojo enkratno, neponovljivo osebno individualnostjo kot tudi s svojim družbenopolitičnim bitjem postavljen v odprt, svoboden, nezanesljiv svet, v katerem ni in ne more biti »več« nobene apriorne, samoumljive in nedvoumne »presežne« vrednosti, ki bi človeškemu življenju vnaprej zagotavljala trdne oporne točke, smisel ali npr. dom. Ker pa je človek v svoji človeškosti sami religiozno bitje, pripovedujejo Rožančevi eseji, brez »absolutnega«, v zgolj

»končnem« svetu, ne more vzdržati; enako kot tesnoba pred smrtjo ga vznemirja »večnost«, neizpodbitna vednost o lastni končnosti enako kot izzivajoči skriti Bog . . . Veliki eshatološki projekti, kot jih je narodila novodobna zgodovina, so se doslej še vsi razkrili kot »humanistična« (samo)prevara, navadna, nenehoma ponavljajoča se ideološka laž in svete vojne: kot človeško nasilje nad tistim posamičnim, konkretnim človekom, ki je vse, kar zares in zanesljivo človeškega je. Prav ta občutljivi posamični človek, soočen s svojo končnostjo in hkrati prebit z mislijo na »nesmrtnost«, obseden s svobodo, subjektivistično brezmejno voljo po moči, a hkrati definitivno obsojen na nemoč, paradokсно bitje strahovite nadutosti, a obenem tudi bitje tesnobe in pobožnosti — ta čudni, ranljivi človeški stvor, zaklet s svojim duhom v ubožno umrljivo telo, hkrati pa brezumno naravnan v čezčloveški »onkraj«, težeč zmeraj znova iz svoje »humanistične« svobode s svojo religioznostjo — zmeraj znova zaman? — v neskončnost, ki je na drugi strani smrti, naravnan proti skritemu Bogu . . . je glavna oseba Rožančevih esejev.

To pa se tudi že pravi, da nam Rožančeva esejistika bolj kot »odgovore« odkriva ravno »vprašanja«, bolj kot neko racionalno trdno »resnico« postavlja pred nas negotovo, spreminjkasto sliko človeškega sveta, in sicer kot temeljno paradoksnega sveta.

Paradoks je — kot beremo pri Rožancu — konstitutivna, najbolj avtentična in merodajna karakteristika človeškega. Zapisan je v človekovo »kri in meso«, položen v jedro vseh njegovih religioznih vezi, tako z bližnjiki kot z velikim, skrivnim Drugim. Delež človekovih družbenih zavezje in pravtako njegovega neodtujljivo individualnega duha, s katerim je lahko resnično zavezan in odgovoren le samemu sebi, svojemu osebnemu Bogu — a je delež tudi njegove telesnosti, v kateri je pri vsej presežni naravnosti svoje eksistence obsojen zmeraj le na samotno smrt.

Paradoks, to je odprta, dinamična, a je tudi edina polna in produktivna vednost; ali kot beremo v esejih Iz mesa in krvi:

»Zemski in materialni moramo biti, ne da bi se kdaj odrekli duhovnemu, in duhovni moramo biti, ne da bi prezirali zemsko. Poprijeti moramo za družbeno delo, ker smo le delček celote in podrejeni skupnosti in skupnemu dobru, istočasno pa moramo biti z najglobljim klicem našega osebnega jaza, s klicem po večni in absolutni dobroti, nadrejeni skupnemu delu in mu dajati zadnji smoter. In vtem položaju nas ne sme zapeljati ne blaženost zemskega ne sreča nebeškega.«

V tej misli je nemara bistvo Rožančevega angažmaja tako v »čisti« kot v esejistični literaturi. Človek se ne more odpovedati transcendentnemu, kajti težnja k pre-

seganju danega, k »absolutnemu« ali »božjemu« je eden prvih, najsilovitejših vzgibov njegove eksistence. Človek pa se tudi ne more — v imenu svojega svobodnega duha — izneveriti imanentnemu, »zemskemu in materialnemu«, kajti njegov duh je živ šele iz oči v oči s smrtjo, »absoluten« in »božji« je le toliko, kolikor je hkrati telesen in končen. Verovati mora, čeprav sluti, da je nebo nad njim prazno. Upati mora, čeprav je njegova misel na večnost in odrešenje dvomljiva. Ljubiti, čeprav je polna ljubezenska izročenosť drugemu nemo-goča. Človek je, kot pripovedujejo Rožančevi eseji, pa tudi novele in romani, torej dvojno in je nerazrešno paradokсно bitje. Iz kroga, ki mu ga vsaka s svoje strani začrtujeta »imanenca« in »transcendenca«, individualno in skupinsko, splošno in posamično, zgodovinsko in večno, eksistencialno in religiozno, svoboda in Bog . . . ne more in nima kam izstopiti.

Slika te paradokсне dvojnosti, vseskozi zelo intenzivno presejana skozi osebno eksistencialno izkušnjo, je v Rožančevi esejistiki na avtentičen način »literarna« in niti najmanj zadržta in doktrinarna: s svojim natančnim, kajpada racionalnim diskurzom artikulira tudi tisto, kar ostaja vsej »humanistični« veri (samozaverovanosti in samozadostnosti) navkljub v človeških svetovih iracionalnega in neizrekljivega.

Knjiga *O svobodi in Bogu* zajema tiste Rožančeve eseje, ki najbolj neposredno, razvidno in polno govorijo o tem. Razumeti jih je treba kot »drugo« stran, kot avtorjev dialog s tistim, o čemer pripovedujejo njegove »čiste« zgodbe, npr. v romanih *Ljubezen* in *Umor*.