

BES^eDA

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

Marjan Rožanc

Svoboda in narod

Dnevniški zapiski



O M N I B U S

BES^eDA

Marjan Rožanc

SVOBODA IN NAROD

Dnevniški zapiski

*Tiskana izdaja izšla pri Založbi
Obzorja, Maribor 1988, v zbirki
Znamenja*

© nasledniki

*To izdajo pripravila Vanja Strle
in Franko Luin*

ISBN 91-7301-485-0

beseda@omnibus.se

www.omnibus.se/beseda

6. septembra 1984

Prebral sem Vidmarjev spis o dveh novih slovenskih svetnikih, o Edvardu Kocbeku in Vitomilu Zupanu, ki je objavljen v današnjih Književnih listih. In če lahko govorim o čustvu, ki je Josipu Vidmarju v skoraj vseh tankovestnejših človeških zadevah poglavitno merilo, potem moram po branju tega spisa zapisati samo: žalost, globoka žalost.

V tem spisu se je spet enkrat razodelo, kako vodilni slovenski duh nima kaj dosti občutka za zadeve človeškega duha, pač pa toliko več smisla za politiko. In kako v skladu s to preproščino pozna na območju religije eno samo, bolj politično kot versko dimenzijo, katolicizem.

Samo v tej preproščini lahko povsem neženinirano zapiše, da evropska kultura ob vseh katoliških modrijanih živi plodno življenje samo po zaslugi nevernih mislecev, kakršni so bili Spinoza, francoski enciklopedisti, Goethe, Schopenhauer in Nietzsche; medtem ko so v našem malem kulturnem svetu neusahljivo življenje slovenske misli vzdrževali spet samo naši nevarni misleci, kakršni so bili Prešeren, Levstik, Cankar, Župančič, Prežih, Pri-

jatelj in zlasti Kardelj! In tako v eni sapi razglasi za evropske in slovenske neverneže najbolj verne ljudi.

Nevernik je Spinoza, sicer goreči utemeljitelj panteistične religije, ki se je — svobodomislec in bogokletnik — lotil temeljite kritike svetopisemskih besedil, in to z avtoriteto poznavalca hebrejščine, na koncu svojih racionalističnih naporov pa zatrdil, da se svet kot celota ujema s pojmom Boga in da sta Bog in Vesolje eno in isto, zakaj vse, kar biva, biva v Bogu, in brez Boga ne more bivati nič. Neverni misleci so francoski enciklopedisti, ki so se pogumno lotili vseh dotlej znanih pojmov, v svoji bogaboječnosti pa so Boga spoštljivo izpustili.

Neverni mislec je Karl Marx, ki ga bolj kot kaj drugega opredeljuje prav vera v človekovo kolektivno bitje, v okviru katere je proletariatu naložil skoraj vse krščanske odrešeniške naloge.

Toda če je bil veren Karl Marx, ki ga poleg religiozne vizionarnosti odlikuje tudi analitičen duh, potem vernost še toliko bolj velja za Edvarda Kardelja: ta s svojim religioznim odnosom do kolektivnega bitja stoji in pade. (Spomenik smo mu nemara postavili prav zaradi integrativnih moči njegove vere, ne pa zaradi učinkov njegove sociološke in ekonomske znanstvene misli, s katerimi se zdaj otepamo kot z najhujšo nesrečo). In podobno je z vsemi drugimi Slovenci, katerih religioznih sestavin ni treba še posebej naštevati, saj je Vidmar med

brezverce zapisal celo Schopenhauerja in Nietzscheja, torej duhova, katerih posebnost je prav opredeljenost z Bogom in — to velja bolj za Nietzscheja — obsedenost z Jezusom Kristusom; če seveda ne štejemo za nevernost to, da se je imel Nietzsche z vsem svojim delom za Kristusovega tekmeca.

Vendar nič čudnega, saj se Josip Vidmar v tem spisu ne zaveda niti svoje lastne religioznosti. In vendar je strasten privrženec religije, ki je kratko malo ne more zatajiti; resda najbolj razširjene in najbolj neplodne religije, religije človeškega samooboževanja, ki se ne more izraziti ne v molitvi ne v umetnosti, ampak samo v politiki.

V politični preproščini njegovega pisanja pa je celo zmotna politična ocena: prepričanje namreč, da so neverni misleci tisti, ki jih je zanikala ali celo preganjala katoliška Cerkev. Nevernih mislecev sploh in katoliška Cerkev pa je kot posvetna moč zanikala in preganjala predvsem vernike.

Kako se v tem poenostavljenem duhovnem kontekstu godi našima svetnikoma Edvardu Kocbeku in Vitomilu Zupanu, seveda ni vseeno; toda najbolj žalosten za slovenskega duha je ta poenostavljeni kontekst.

13. septembra 1984

Tudi privrženost umetnosti ima svoje ideološke stranpoti. Že ves čas, odkar se zavedam, da ima današnji človek veliko več smisla za pragmatizem kot za kaj drugega, me ima, da bi odkril knjigo, umetniško knjigo, ki bi jo lahko ponudil ljudem kot nekaj koristnega.

In včeraj sem tako knjigo končno našel in jo prebral: to je roman Rudija Šeliga *Triptih Agate Schwarzkobler*. »Preberite to knjigo, ljudje božji,« sem vzkliknil, »in imeli boste od nje takojšnjo korist. Prebivali boste spet na tej zemlji, ki je navsezadnje vaš edini dom.«

To sem hotel razglasiti na ves glas, pa četudi za ceno tega, da Rudijevo leposlovje vprežem v voz uporabnega in se zapletem v konflikt z naravo umetniškega dela samega.

Rudija Šeliga že dolgo nisem bral. Zadnje, kar sem prebral izpod njegovega peresa, je bila novela *Kamen*, ki je bila objavljena v *Perspektivah* leta 1962. Potem sem se v glavnem z njegovimi literarnimi prizadevanji le seznanjal; seznanil sem se tudi s teoretskimi osnovami novega romana in opisnosti, ki da želi svet popisati tak,

kakršen je, in to na njihovem izvoru v pariški reviji Tel Quel. To mi je zadostovalo, da sem se odvrnil od tovrstne literature. Človek sveta vendar ne odkriva izvirno, sem si rekel, ampak vedno prelomljeno in izmaličeno, prelomljenega skozi njegovo ideološko in versko prizmo, izmaličenega od njegovega pomanjkljivega spoznanja. Ali, povedano bolj filozofsko, v tem svetu reči ne morejo preprosto biti, ker človek ne more mimo metafizike, mimo ontoteoteleologije, mimo sveta nakopičenih pojmov. Zato sveta takega, kakršen je, za človeka kratko in malo ni, in govoriti ali pisati o svetu kot takem je le pobožna želja ali celo najhujša ideologija, ki je z leposlovjem bistveno navzkriž.

Res pa je tudi, da se pred tem pisanjem nikdar nisem do kraja zaprl. Nikdar nisem trdil, kot sta trdila v Franciji François Mauriac in Andre Rousseaux, da je izključno opisovanje površine sveta neutemeljeno pačenje, slepota mladih revoltirancev, vrsta sterilnega obupa in podobno, ki vodi k destruktiji umetnosti. Nasprotno: z najglobljim zanimanjem sem prevedel esej Alama Robba Grilleta Narava, humanizem, tragedija in ga že leta 1967 objavil v Problemih, ko je — kot vidim — Rudi Seligo končal svoj roman Triptih Agate Schwarzkobler — prevedel esej, bi se je argumentirano zavzemal za opisno literaturo zoper humanistično navlako pojmov, pod katerimi skoraj ni več mogoče zaznati realnega sve-

ta. Prevedel zato, ker sem se z njim strinjal, in to strinjal z iskrenostjo pisatelja, ki mu prispodoba sveta nikdar ne more zamenjati sveta samega in njegove resničnosti, naj je ta prispodoba še tako naphana z najboljšimi humanističnimi željami, z vso ljubeznivostjo in velikodušnostjo. Ravnal sem pač kot antihumanist.

Prispodoba, sem razmišljal skupaj z Grilletom, ni nikdar povsem nedolžna. Reči, da je čas kapriciozen ali da je gora veličastna, govoriti o srcu gozda, o neusmiljenem soncu, o prihuljeni vasi v globeli doline — vse to namiguje na čisto nekaj drugega od fizične danosti in leposlovju res ne more biti v korist. Hočeš nočeš dobi višina gore moralno vrednost, sončna toplota postane posledica volje in s tem antropomorfistično analogijo kaj kmalu zdrsnemo v metafizični sistem . . . To analogijo prenesem še na druge predmete (govorim o ponosnem hrastu, o vazi plemenitih črt . . .) in svet postane skladišče mojega pohlepa po veličini, obenem pa njegova podoba in njegovo opravičilo, in to za večnost. Obenem vzpostavljam s tem — kar je najbolj problematično — neko sorodnost s svetom, ki mi zagotavlja zveličanje, saj sva svet in jaz eno. To je seveda zapeljiva slepota, ki lahko človeka začasno obvaruje življenjske dinamike, toda ta isti človek kaj kmalu ugotovi, da svet in človek le nista eno, da obstaja med svetom in človekom nepremostljiva razdalja, in že se znajde v tragediji in

toči grenke solze. To pa je tragedija, ki je hipokritični domislek prav tega antropomorfnega odnosa do sveta in njegova posledica, posledica zlaganega sveta, ki si ga je humanistični človek sam zgradil.

Strinjal sem se torej s tem, da antropomorfna naravnost zastira pogled na stvarni svet in da zamegljuje celo človekovo religiozno stremljenje. Obenem pa sem ugotavljal nezadostnost dejanskega sveta in se spraševal o transcendenci — o neobhodni transcendenci, spričo katere se mi je zdel literarnoteoretski svet Robba-Grilleta lucidno prazen in suhoparen. Tako sem ostal pri informaciji o opisnem romanu, nisem pa tega leposlovja bral.

Zato je bila zame knjiga Rudija Šeliga Triptih Agate Schwarzkobler, ki sem jo vzel v roke šele včeraj, z zamudo petnajstih let, tolikšno odkritje in tako močno umetniško doživetje.

Naj iz tega besedila, ki je nabito s svetom, izvzamem en sam predmet, Iskrino avtomatsko uro. Doslej sem šel že tisočkrat in večkrat mimo nje ali pod njo, na železniški postaji ali v trgovini, in mi je že neštetokrat povedala čas, nisem pa vedel, da zares obstaja, kaj šele, da obstaja taka, kakršna je. Kaj šele, da živi svoje samostojno življenje in da me v nekakšnem nemem sporazumu potrpežljivo čaka, da jo končno le ugledam in priznam. In da sploh ni taka, kakršna je živela v moji podzavesti,

ampak taka, kakršno mi jo opisuje Rudi Šeligo. Ura . . . je okrogla in ima belo številčnico. To je Iskrina okrogla električna ura, ki je obrobljena z aluminijastim obročem, kazalca pa sta zelo črna, kot so črne črtice, ki nadomeščajo številke ure. Človek ve, kje je ena ali štiri, po legi črtice na krogu številčnice. Veliki minutni kazalec ne teče sklenjeno ali povezano iz minute v minuto, ampak skoči v naslednjo minuto, ko se znotraj v koleščkih in majhnih vzvodih nabere šestdeset drobnih sekund.

Videl sem že veliko blaga in oblek, se zavijal vanje in se grel, še nikoli pa nisem videl zaresnega blaga in obleke. Zaresna je Šeligova »temno siva obleka«, ki je obsijana od sonca, ki zdaj že s poševnimi žarki reže v zrak in v vse druge stvari, »ki so okrog, kot neka tuja barva. Nitke volnene tkanine ali celo dlačice nitk, ki so tako drobne, da ne morejo biti popolnoma vtkane v blago, ampak malo odstopajo, so kot nitke žerjavice — lesketajo se rdeče, rumeno, vijoličasto, mavrično. Nad prsnim žepom suknjiča je bela in zelo ravna črta belega robčka«.

Skratka: stvari so tu in niso nič drugega kot stvari; med njimi in menoj ni nikakršnega soglasja, nikakršne lažne skupnosti. Toda če kdaj, potem me začne mučiti transcendenca prav ob teh in takih predmetih, prav ob tem in takem svetu, prav ob tem nekoliko dolgočasnem, a vendarle razburljivem branju. Če že moram transcen-

dirati, potem moram transcendirati prav te predmete in prav ta svet — svet, s katerim nisem eno, ampak je drugačen in samostojen. Če ne transcendiram prav teh predmetov in prav tega sveta, edinega resničnega sveta, transcendenca sploh nima smisla: moj duh in vsi njegovi apetiti so le blodna mamja. Prav zato sem tako neusmiljeno prikljenjen k njim, tako nenasitno radoveden, kaj mi v svoji predmetni samostojnosti in drugačnosti pripovedujejo.

Transcendentalni vzgib se sproži, ko končno pridemo do sveta takega, kakršen je . . . Tedaj se znajdemo v religiji. Ne objokujemo več sveta, ker ni človek, tudi si ne želimo več, da bi bil ves svet človek . . . Zaželim si, da bi mi sami postali svet, in se po čisto novih poteh namenimo k večno istemu olju.

20. septembra 1984

Vračam se k Vidmarjevemu spisu o dveh novih slovenskih svetnikih, o Edvardu Kocbeku in Vitomilu Zupanu. Zaradi odmevov, ki jih je povzročil ta spis, moram nekoliko konkretnije spregovoriti vsaj še o dveh problemih, ki sta se izluščila iz tega pisanja in ki se mi zdita za stanje današnjega slovenskega duha najznačilnejša, če ne celo najpomembnejša. To sta problem krščanstva kot kulturne kategorije in problem avtonomnosti umetnosti.

Ne samo svobodomiselni Josip Vidmar, ampak kar širši krog slovenskih svobodomislecev ima danes o krščanstvu — in o religioznosti nasploh — zelo omalovažujoče mnenje. In samo v okviru tega splošnega mišljenja lahko Josip Vidmar omalovažujoče piše tudi o Edvardu Kocbeku kot o na pol religioznem in dovolj zmedenem sanjaču, pogreznjenem v dva tisoč let staro religijo, kar praktično pomeni, da je za Vidmarja krščanstvo nekaj povsem preživelega, neaktualnega in neeksistentnega, skratka nekaj takega, s čimer sodobni Slovenec in slovenski narod nimata več kaj početi.

S tem pa seveda ni tako. (Take in podobne trditve so le izraz liberalistične nekulturnosti, v kateri se nazadnje zapriseženi liberalci, kakršen je Josip Vidmar, vedejo kot najbolj zagrizeni katoliki). Krščanstvo ni katoliška, protestantska ali pravoslavna veroizpoved; krščanstvo v svojem najglobljem bistvu sploh ni veroizpoved in tudi ni nujno religiozno. Krščanstvo je do najglobljih resnic prignana človekova eksistenca, ki se izraža v nerazrešljivem protislovju zemeljskega in nebeškega, človeškega in božjega — in kot tako je do absurda prignana človekova eksistenca, v kateri lahko zaradi teže protislovij vztraja le komaj kateri umetnik, nasploh pa od ljudi terja takšen ali drugačen religiozen odgovor. Legende o Jezusu Kristusu kot temelju krščanstva je mogoče razumeti kot anarhistično otepanje s človekovimi eksistencialnimi protislovji, lahko pa tudi kot obljubo odrešitve. To je skratka večna resnica o človeku in zato tudi resnica o današnjem Slovencu.

In ne samo to: krščanstvo je tudi najotipljivejša slovenska konkretnost. Če se imamo Slovenci za Evropejce in če štejemo slovenski narod za evropski narod, ki je celo bolj evropski kot naši sosedje Hrvati in naši bratje Srbi (kar je samo deloma res, ker so bili Srbi v srednjem veku središče Evrope in sveta), potem smo evropski samo zaradi nekega dinamičnega zgodovinskega dogajanja v krščanstvu — dogajanja, ki je ob začetkih novega veka sprosti-

lo stoletne duhovne napetosti in ki je neusmiljeno zajelo tudi nas. Točneje je to spopad med katolicizmom in protestantizmom, ki je Hrvate le oplazil, Srbe pa docela obšel. Te naše »evropskosti« pa ne moremo pripisati samo izredni prikazni Primoža Trubarja in prvi slovenski knjigi Bibliji, najsi je imela za nas še tako neprecenljiv konstruktivni pomen, temveč prav vsebinskemu konfliktu krščanstva samega, ki se je izrazilo v konfliktu med katolicizmom in protestantizmom (med reformacijo in protireformacijo). Duhovne premise tega konflikta, ki opredeljujejo Evropo in tudi nas, sta prav doumela in izrazila šele Dostojevski in ruska religiozna filozofija: to je bila in je eksistencialna alternativa, ki zadeva slehernega posameznika in vse narode in ki se glasi: ali skupnost brez svobode (katolicizem) ali svoboda brez skupnosti (protestantizem). Skratka, eksistencialna alternativa med dvema religioznima in pomanjkljivima odgovoroma.

S tega vidika se nam krščanstvo razodeva kot naša preteklost in kot naš najaktualnejši problem. In veličina Edvarda Kocbeka je prav v tem, da je v aktualnem trenutku našega narodnoosvobodilnega boja in revolucije iz eksistencialnih globin dvatisočletne kulture postavil to isto alternativno vprašanje, zavrgel obe dotedanji izbiri in na vprašanje odgovoril: skupnost s svobodo. Nasprotno pa je majhnost Josipa Vidmarja in njegovih somišljenikov v tem, da so v tem ključnem zgodovinskem dogajanju kljub

svobodomiselni bojevitosti ravnali kot katoliki in se zavzemali za skupnost brez svobode.

Drugačno, vendar nič manj problematično, je vprašanje avtonomnosti umetnosti, ki ji na Slovenskem celo literarni kritiki kar ne morejo priznati njene avtonomnosti in ki se prav ob Edvardu Kocbeku in Vitomilu Zupanu razodeva v vsej svoji političnosti in pragmatizmu: zemeljsko bivanje in celo politično ravnanje Edvarda Kocbeka in Vitomila Zupana naj bi bilo tudi merilo njune umetnosti.

Toda o umetnosti ni mogoče govoriti tako pragmatično. Že v okvirih eksistencialnega protislovja, s katerim se ljudje otepamo od začetkov do današnjih dni, je človek z delom svojega bitja nadrejen vsemu konkretnemu. Zato zahteve trenutka, posvetnega ali celo političnega interesa, naj so le-ti postavljeni še tako visoko in v še tako kritičnih trenutkih, lahko odločajo samo o njegovem družbenem in političnem položaju, ne morejo pa odločati o umetnosti. V umetnosti ni namreč človek ne dober ne slab, temveč drugačen. In dokler v naši zavesti ni prostora za to drugačnost, do umetnosti nismo pravični in nam je tudi nedostopna.

Socialno in politično dejstvo, da je bil Ivo Andrič opredeljen zahodnjaško, da je služil predvojnemu režimu kot diplomat, da se je v času narodnoosvobodilnega boja zaprl v Beogradu v svoje stanovanje in pisal

Most na Drini in da ga nekateri srbski intelektualci še danes zmerjajo s Švabom — romanu Most na Drini ne more ničesar odvzeti in ničesar dodati. Ničesar ne more temu romanu odvzeti in dodati niti trditev, da je Ivo Andrič petnajst let pozneje sprejel za ta roman Nobelovo nagrado, poveličal srbskega duha in za obstoj srbstva storil toliko kot najzvestejši partizani — roman Most na Drini je še vedno roman Most na Drini in nič drugega. In Muževna steblika, Strah in pogum in Menuet za kitaro so umetniška dela popolnoma neodvisno od tega, ali je bil France Balantič domobranec ali partizan, Edvard Kocbek koristen ali nekoristen član OF, Vitomil Zupan urejen bojevnik za pravično stvar ali anarhist.

V bistvu umetnosti je namreč neizmerljiva človekova svoboda — svoboda, kakršna je položena tudi v svet. In kljub človekovi zemeljski teži in njegovi ujetosti v družbeni, politični in moralni prostor, ki je sankcioniran v človeških predpisih in zakonih, je človek še skušnjavsko svoboden. Zanj ni ne krivde ne kazni, razen po merilih svobode. V tej svobodi pa je človek že kaznovan, in to veliko bolj neusmiljeno kot katero koli drugo bitje na svetu, vendar ne samo zaradi glasu vesti, kot mislijo slovenski ideologi im moralisti, temveč tudi zaradi molka sveta. Ne samo zaradi krivde, temveč tudi zaradi nedolžnosti.

21. oktobra 1984

Samomor Marka Slodnjaka. Bajе je zjutraj po večer-
ni premieri v Mladinskem gledališču, po kateri se je
najbrž še malo zadržal, pospremil oba sinova v šolo, se
vrnil domov in se v svoji delovni sobi obesil.

Čeprav ob tem pretresljivem dogodku čisto natančno
vem, da za ta človeški korak — odpoved življenju — ni
nikakršnega zunanjega in otipljivega vzroka, ker bi bilo
sicer vse prepoceni, se nenehoma sprašujem: zakaj?
Sprašujem še toliko bolj zato, ker vem, da je bil Marko
sicer občutljiva, a trdna in uravnovešena narava, ki ji
skoraj ni mogoče pripisati depresivnega stanja, in je
zatorej njegov odhod tudi zadeva njegove volje in od-
ločitve. Kaj se mu je torej zgodilo? S čim in kako smo se
pregrešili, da ni hotel več živeti med nami?

Obenem se zavedam, da je Markova konkretna smrt
nedostopna, nepojasnljiva in da je pravzaprav pohujš-
ljivo, če ne celo svetoskrunsko približati se ji in jo po-
skušati razložiti. O smrti lahko govorimo samo nasploh,
o smrti kot nečem, kar dokončno oblikuje naše življenje,
o smrti kot dejavniku, ki stori, da končno sem, če me že
prej ni bilo, toda govoriti o smrti nasploh spričo Mar-

kove smrti je prav tako blasfemično. Marka Slodnjaka pri tem ni. In to v trenutku, ko je celo dvignil roko nase, da bi končno le bil.

Smrti se torej lahko približam samo v primeru, če odkrijem v njej nekaj izvirnega, nekaj enkratnega in nepovnljivega.

Morda se mi je to posrečilo v pogovoru z Žarkom Petanom, na katerega sem danes opoldne naletel v Čopovi ulici in sva nekoliko postala.

»Morda so to ostanki njegove liberalistično-katoliške vzgoje,« mi je dejal, »ki mu ni dovoljevala konflikta, ki pa nikoli in nikjer ni več v skladu s svetom in ga je slednjič razžalostila do kraja.«

Torej svet, v katerem ni več Boga in v katerem lahko človek, kakršen je bil Marko Slodnjak, umre od nostalgije ali od žalosti, lahko pa tudi od nezainteresiranosti za svet in zase. Tedaj samomor, v katerem ni nič upornega in maščevalnega, nič takega, kar je pri samomorilcih v navadi. Samo življenje, ki mu niti z ljubeznijo ni več mogoče povrniti nekdanje vezljivosti in ki kratko malo ni več privlačno; poslovim se od njega kot od nečesa, kar me prav nič več ne zanima.

Morda je to res izvirno, nekoliko bližje konkretni smrti, vendar je preveč enostransko in preveč sebično. Kaj pa otroka, nedolžna otročička, ki ju je zjutraj pospremil v šolo in ki sta ga opoldne po končanem pouku

čakala? Kaj pa žena? Njegovi gledališčniki? Ne more se vendar človek kar posloviti, odtrgati od te silne ljubezni okrog njega in te strahovite potrebe po njem, če je samo njemu samemu priskutno na tem svetu.

V tem svetu res ni več niti sledu o Jezusu iz Nazareta. V tem svetu tudi ni več Boga, ki nas je nekoč ljubil in zaradi katerega smo se tudi mi ljubili med seboj, temveč le farizeji in pismarji, prestižna volja posameznika in prestižni boj človeka s človekom. Vse je zemeljsko in nič nebeškega. Vse je telesno in zelo malo duhovnega. Nikakršnega občestva, ampak le razkropljeni osamljenosti. Tudi ni nič božjega, ampak je vse cesarjevo. In človek ne gradi več božjega kraljestva, temveč babilonski stolp, piri katerem se celo najprijaznejši in najrazumnejši ne razumejo več med sabo.

Toda Marko je imel to srečo, da je živel med tistimi redkimi ljudmi, med katerimi še tli ljubezen in ki so se še sposobni kdaj pa kdaj združiti v majhno občestvo, vsaj od predstave do predstave. Živel je v gledališču, ki ustvarja čudeže med ljudmi. Ljubil je gledališnike, gledališčniki pa so ljubili njega. Morda hrupne, napadalne predstave, kakršne ustvarja njegovo gledališče, res niso bile čisto po njegovem srcu, a vendar — kakšna sreča je en sam dan snovati z Dušanom Jovanovičem in njegovimi kolegi, kakšno zadovoljstvo!

Naj obračam kakor koli, ne pridem do Marka Slodnjaka — vedno znova prihajam do sebe, ki mi je življenje neizmerna slast in ki mi ga je prav Markova smrt še toliko bolj priljubila. Nič ne morem odkriti in povedati o njem, še manj o njegovi smrti. Spet le nekaj malega o naši skupni usodi, ki pa v bistvu ni odločilna za izvirno usodo nikogar od nas.

30. oktobra 1984

Sinoči sem v mariborski knjigarni Mladinske knjige v Gosposki ulici predstavil svoj novi roman Nebesa. In v tesnem prostoru med natrpanimi knjižnimi policami sem med radovedneži odkril čisto drugačne ljudi. To niso več nekdanji slavisti in njihovi prijatelji, ki so imeli udeležbo na podobnih srečanjih za sestavni del svojega poklica, literaturo pa za služenje vrlemu slovenskemu narodu in lepoti slovenskega jezika, če ne celo poveličevanju slovenstva, torej za služenje nečemu zunaj njih samih. (Razumevanje umetnosti kot najčistejšega narodnega izraza je na Slovenskem še vedno najbolj razširjeno, pa čeprav je to razumevanje, ki ga je konec dvajsetih let zagovarjal Franc Koblar in ki ga je — da bi spravil pod varnejšo streho vsaj nekaj katoliške dogme — podpiral tudi Aleš Ušeničnik, zavrnil pa že v tedanjem Ljubljanskem zvonu tedanji liberalni individualist Josip Vidmar). Zdajšnji obiskovalci literarnih prireditvev imajo literaturo za izraz eksistencialnih problemov, ki se dotikajo njihovega osebnega življenja. Bolj kot narodnjaki in lepodušneži so trpini. In to trpini v najboljšem pomenu besede: nikakor ne frustriranci, ki

bi se radi z literaturo maščevalno povzdignili nad izprijeni svet, temveč ljudje, ki želijo svojo prizadetost in trpljenje dvigniti v razvidnost in medčloveško solidarnost. Njihovi obrazi izžarevajo globino in ljubeznivost niča.

Med spraševalci je bil najbolj neusmljen filozof Vlado Sruk, ki me je vprašal kar naravnost:

»Povej mi, kaj je po tvojem mišljenju današnje zlo?«

In kakor me je neposredno vprašal, tako sem mu neposredno tudi odgovoril:

»Socializem.«

Ne seveda socializem kot prizadevanje za pravičnejši socialni in ekonomski red, zato pa socializem kot nadrejenost brezoblične skupnosti posamezniku, kot nadrejenost aktivistične produkcije morali in kot hipostaza samopašnega Človeka. Skratka socializem kot obvladovanje sveta v imenu Človeka, ki se sprevrača v nasilje nad človekom in svetom, ki reducira človeka na zasebni interes in na konfliktni boj za materialne dobrine, ki z ukanjanjem nadnaravnega prostora ukinja tudi človekovo osebo. In katerega najadekvatnejši izraz je totalitistična družba, njegov trenutni izraz pa razmere, v katerih živimo danes: zaradi zadušene individualnosti in osebne iniciative na gospodarskem področju le revščina in razsulo, na duhovnem področju pa pomanjkanje vezljivosti med ljudmi in malodušje.

Zdaj to razmišljanje nadaljujem. Če v Mariboru do religioznih sestavin socializma nisem bil dovolj kritičen, moram zdaj, ko sem vnovič preletel Novo religiozno zavest in družbeno stvarnost Nikolaja Berdjajeva, k sinočnjemu razmišljanju še dodati: zlo socializma tiči prav v njegovi religioznosti.

Socializem namreč že od svojih začetkov teži prav k tistemu, k čemur težijo vse religije — človeštvo hoče osvoboditi od sužnosti naravi, nujnosti in trpljenju. V njem je veliko religioznega elana in je univerzalni cilj, in ta njegova povezanost z religijo prihaja do izraza prav v njegovih najpopolnejših, najrevolucionarnejših oblikah. Tedaj socializem ne teži samo k organizaciji ekonomskega življenja, k boju za zadovoljitev ekonomskih potreb in k ustvarjanju ekonomskega ravnotežja v družbi, k boju za delavske pravice in osvoboditev dela — temveč je religija kot celovito versko učenje, ki daje odgovor o smislu življenja in ciljih zgodovine. Ta religija ima tudi svojo socialistično moralo, svojo socialistično filozofijo, znanost in umetnost, ki pripravljajo temeljit prevrat: namesto nebeškega kraljestva naj bi zdaj veljalo samo še zemeljsko kraljestvo, namesto nebeškega kruha samo še zemeljski kruh . . . Ta religija ima svojevrsten socialistični patos, prežet z nadzgodovinskim ateizmom, in ta patos nosi s seboj pobožjenje človeštva, ki ureja odnose v svetu ne samo mimo Boga, temveč tudi proti Bogu.

To je boj proti vsem nekdanjim vrednotam, da bi lahko proletariat postal najvišja in edina vrednota. To se pravi, da se socialistična religija začneja tam in tedaj, ko se vse človeško življenje in celotna duhovna zgradba podredi vsakdanjemu kruhu, ko se človek v imenu pravične delitve zemeljskih dobrin odreče svoji primarni duhovni vlogi, ko se človeštvo ali njegov izbrani del — proletariat — spremeni v božanstvo in začne graditi svoj socialistični babilonski stolp. Skratka tam in tedaj, ko se človeško življenje jame urejati brez smisla in brez cilja.

Ta religija je zavestna in strastna želja, da se svet uredi po človeških, subjektivnih merilih. Družba se razdeli na razrede, na dobro in slabo polovico, in potem se z razrednim bojem, naj je ta še tako neusmiljen in surov, uresničuje socialistično dobro. V tem boju je človekova osebnost izpostavljena nemilosti in njeno usodo je mogoče primerjati samo z usodo, ki jo namenja človeku absolutistična država. Osebnost ni nikoli cilj, temveč vedno le sredstvo. Osebnost sama po sebi nima več nikakršne vrednosti, ampak se njena vrednost meri samo še po tem, koliko je koristna v boju za proletarski, socialistični raj.

Tako se ta religija zaplete v strašno protislovje, iz katerega ne najde več izhoda. Namesto večnega Boga postavi zemeljskega boga in vzpostavi religiozni patos človeštva, ki je poslej prepričano, da si povsem zadostuje. Ta per-

spektiva pa ne daje življenju nikakršne vrednosti, temveč povzdiguje nekakšne zemeljske cilje, nekakšnega zemeljskega boga, ki vlada na kupih ljudskih trupel in na razvalinah večnih vrednot, brez absolutnega pomena osebnosti in brez absolutnega, osmišljajočega izvora. Večne vrednosti preteklosti in sedanjosti so zavržene, z njimi pa seveda kot najškodljivejša tudi pomisel o drugem svetu: nadčloveški objekt človekove volje je izgubljen. Človekova volja ostaja sama s seboj, obrnjena k sebi in k oboževanju sebe, pri čemer ostaja brez vsebine. Ljudje so v najboljšem primeru srečni, tudi nasilja in zatiranja je morda konec, toda človek nima več zaradi česa živeti — groza nebitja prevzema milijone osrečenih. (Laž socializma, pravi Vladimir Solovljev, ni v tem, da tako veliko zahteva v korist delavcev in njihovega materialnega položaja, temveč v tem, da delavcem tako malo daje v duhovnem smislu.)

Ta religija je in bo ostala demonska in nasilna moč, dokler bo služila človeški volji in ne bo hotela vedeti, da se mora človeška volja podrediti nadljudski volji; socializem bo ostal nasilje, dokler bo z nasiljem združeval ljudi. Mehanizem bo, nikdar organizem — čreda, nikdar človeštvo. In to zato, ker mu je tuje načelo ljubezni in mistične povezanosti med vsemi deli sveta, brez česar vlada med ljudmi strah, notranja razedinjenost, groza samote in odtrganost od sveta.

Demonska surovost te religije je v tem, da je pripravljena onesrečiti prav vsakega konkretnega človeka za abstraktno srečo tisočev. To je prikazen abstraktnega humanizma, ki mu je kaj malo mar dejanska človeška sreča. V resnični veri je vsak človek, vsaka živa duša na svetu, pretekla, sedanja ali prihodnja, vzvišen in nedotakljiv cilj, a ne sredstvo; vse je poklicano in izvoljeno, vse ima svoj namen in vse ima enako pravico do življenja in sreče. Socializem pa je hočes nočes oblika etastičnega pozitivizma, ki človeško skupnost spreminja v državno božanstvo in ji daje suverene pravice, da razpolaga z vsemi človeškimi pravicami in svobodami. Socialistična država je utemeljena na popolni in dokončni oblasti ljudstva, kar je neomejena oblast kolektivne družbene volje, v kateri je osebnost dokončno izgubljena. Pravica do svobode vesti, svoboda javnega nastopanja in druge človeške svobode niso več obravnavane kot absolutne vrednosti in jim je vedno znova sojeno po kriterijih družbene koristi — koristi, ki jo ne določa več skupnost, ker je ni, temveč država.

Socialistična religija je brez občutka in razumevanja za osebno: enakost tolmači povsem napačno v smislu nekakšne nivelacije osebnosti in razosebljenja v brezosebni množici. Ne ceni prav ničesar, kar je kvalitetno, individualno. Socialistična religija, ki se bori zoper socialno neenakost in politične in ekonomske privilegije,

gre namreč še veliko dlje in posega v vsebino osebnosti: organsko se upira prirodni hierarhiji človeških duš, individualni poklicanosti in sploh vsemu, kar je določeno vsaki osebnosti v svetovni harmoniji. V imenu družbene koristi in razcveta človeškega rodu teži k temu, da vse ljudi izenači. Poklic mislecev in pesnikov, modrecev in umetnikov in spoštovan, pomembne knjige in velika slikarska dela niso stvar nacionalnega ponosa in predmet spoštovanja; ljudje večje izvoljenosti in posebnega položaja v božanski hierarhiji so samo sumljivi družbeni posamezniki.

Vračam se v Maribor. Še nekaj sem namreč ugotovil ob tej priložnosti, kar me prav tako intenzivno zaposluje še zdaj. Koliko je po vseh teh knjigarnah v Sloveniji, po vseh teh knjižnicah in sploh okrog njih zbranih ustrežljivih, ljubeznivih deklet in žena, ki kar bledijo od poduhovljenosti! Ki se pretikajo po siromašnih prostorih med knjigami sploščene, zaljubljene in predane in ki jih najbrž tudi telesnost zanima samo kot vnebovzetje! In kakšen žalosten vsakdan je namenjen vsem tem dekletom in ženam, kakšen žalosten vsakdan ženskam nasploh! In kakšno veliko in vzvišeno poslaništvo, ki je padlo na njihova trpežna pleča potem, ko smo moški povsem očitno zapravili svoj večtisočletni mandat!

Ni bolj surove moške družbe, kot je socialistična, kot je naša, samoupravljalvska. Ta družba je tisto posiljeval-

sko črto moške narave res hipostazirala v religijo, pove-
ličala v kult . . . Ta aktivizem, ki je bil v vseh prejšnjih
družbah še zadrževan s sramežljivostjo do sveta in sa-
mega sebe, se je pri nas povzdignil v čaščenje in se raz-
divjal v vsej svoji nebrzdanosti. Moški je postal najtipič-
nejši predstavnik človeka, ki zamenjuje Boga in ki so mu
svet in soljudje izročeni v neusmiljeno uporabo, še zlasti
pa ženska. Kamor koli greš, kamor koli se obrneš, na
vsakem koraku trčiš na samozavesten, surov obraz
samoupravljavca, ki je sam svoj gospod — v uradu, trgo-
vini, na cesti . . . In kolikor manj je svet dejansko v nje-
govih rokah, toliko bolj je napadalen, surov, nevrotičen
. . . Tak je na delovnem mestu, kjer terja razumevanje
samo za svoje interese, tak je v okviru družine, kjer terja
posluš samo za svoje besede, tak je v svojem prostem
času, ko se njegovo nevrotično uboštvo najslikoviteje
razživi: pri uspešnejših samoupravljavcih v lov na viso-
ko divjad in na tujo žensko, pri slabše stoječih pa v par-
tijo kegljanja, v vrček piva in v tujo žensko. Najvišji cilj
življenja je povsod in vselej — trofeja!

In da bi bila nesreča in nasilje še toliko večja, je temu
moškemu pripisana mitična vloga Prometeja. In naša
družba ni samo socialistična in moška, temveč tudi
vojaška; utemeljena z nenehnim bojem in nenehnimi
junaštvii, saj nenehoma bijemo moško bitko za napre-
dek, moško, neusmiljeno bitko za višji življenjski stan-

dard, bitko za zmago pravovernih idej . . . In naše življenje, ki nam ga opredeljujejo ti nepopustljivi bojovníki, je kasarniško življenje.

V tem kasarniškem svetu je ženska največja človeška dragocenost, edini erotični element, obenem pa seveda najbolj zapostavljeno in nenehoma žrtvovano bitje. Povrh vsega še bitje brez zaščite. Prepuščeno po eni strani na milost in nemilost moškim, po drugi strani pa možačam, ki ženski problem obravnavajo kot socialni problem in vidijo rešitev svojega spola v družbeni emancipaciji ženske, v tem istem kasarniškem svetu, v katerem velja za najvišji dosežek visok odstotek zaposlenosti žensk, pa čeprav je to le izraz socialne revščine. Ženski kot prehranjevalki in ohranjevalki sveta, kot ljubečemu in sodelujočemu bitju celo v tej ženski emancipaciji ni mesta.

Najbolj žalostni so pri tem glasovi o enakopravnosti, o ženski enakopravnosti moškemu, pri čemer se ženska povsem neženirano meri z nečim drugim. Jasno je vendar, da bo ženska enakopravna moškemu samo pod enim pogojem — tedaj, ko bo ženska. In dokler ni uveljavljena kot ženska, uveljavljena kot erotični element, kot poosebljeno sodelovanje in kot sprejemanje sveta, pač ni uveljavljena, naš nevrotični in nasilni moški svet pa visi na robu katastrofe.

Strinjam se z ugotovitvijo Simone de Beauvoir v knjigi *Drugi spol*, da družba fabricira žensko. Toda k tej ugotovitvi moram dodati še tisto, kar je pri tem najbolj neživljenjsko: da je ta družba moška družba in da zato fabricira žensko po moški podobi in volji. In feministično osvobajanje se ne sme izživeti v tem, da bi ženska izpodrinila moškega in da bi poslej ona fabricirala družbo, ampak v tem, da bo ženska fabricirala žensko. Trpeči in nerazumljeni svet pričakuje, da bo slednjič odrešilno oplojen z žensko.

11. novembra 1984

Danes sem dobil sklep Temeljnega sodišča v Ljubljani, ki je v senatu pod predsedstvom sodnice Maje Tratnik ter sodnikov Emila Zakonjška in Tatjane Skubic kot članov senata v zadevi prepovedi razširjanja in razmnoževanja dramskega feljtona »Topla greda« na seji dne 12. oktobra 1984 sklenilo, da se moj predlog za obnovo postopka in za osvoboditev Tople grede zavrže.

Obrazložitve sklepa sploh nisem prebral: preveč krvi mi je butnilo v glavo.

In prav ta moja čustvena prizadetost ob tej tolikokrat pogreti storiji, ki si je ne znam in ne znam pojasniti, me je napeljala na to, da sploh pišem o teh sodnih papirjih.

Topla greda me spremlja že celih dvajset let in že ves čas doživljam prav vse, kar je tako ali drugače povezano s tem škandalom, zelo kontroverzno, meni samemu nerazumljivo. V nekem smislu sem se dramskemu feljtonu odpovedal takoj, ko sem ga napisal; domala tako, kot da sem se s tem gledališkim pisanjem oddolžil le širši kulturniški srenji, v kateri sem tedaj živel, perspektivašem in še posebej Jožetu Pučniku, njenemu trpljenju in njenim strastem; kvečjemu še svoji napol uradni ob-

veznosti, ker sem tedaj pač vodil posle Odra 57, ne da bi bil pri tem vsaj malo izrazil tudi samega sebe. Tudi na premiero v Križanke nisem šel; šele opolnoči po razbitju predstave sem se pridružil gledališčnikom in kulturnikom v gostilni Pri Mraku in potem poslušal razgrete govorce skoraj neprizadeto, kot da govorijo o nečem, v kar jaz sploh nisem vpleten; le potil sem se, čeprav smo sedeli na razmeroma hladnem vrtu, kot se nisem potil še nikdar dotlej.

Morda to moje neobičajno vedenje tiči v moji izraziti potrebi in sposobnosti za poistovetenje s soljudmi. Uredništvo, taka ali drugačna delovna skupina, nogometno moštvo, pevski zbor, likovni krožek ali gledališki ansambel so za to mojo naravnost kot nalašč: ne povzame me samo delo, povzamejo me predvsem delovni ljudje. Včasih sem tako močno in dokončno drugi, da mene samega sploh ni.

Toda značilnejša za moje kontroverzno čustvovanje ob Topli gredi je moja reakcija na današnjo pošto: ko sem preletel sodni sklep o nadaljnji prepovedi razširjanja in razmnoževanja tega teksta, ki se ga intimno nenehoma odpovedujem in sem se ga v sebi že neštetokrat odpovedal — sem bil spet ogorčen in užaljen. Očitno torej zanikanje in prepoved tega teksta dovoljujem samo sebi, ne dovolim pa je nikomur drugemu.

V tem je evidentno lastniški, nenormalen odnos do literarnega dela; nenormalen vsaj zame. V normalnih okoliščinah sem v svojem odnosu do svoje literarne produkcije docela prostodušen: iz svoje svobode se obračam na bralčevo svobodo in dopuščam, da se celotna literarna avantura, ki se dogaja med pisateljem in bralcem, zgodi v tej prostodušnosti. V primeru Tople grede pa ni tako. Vse je drugače, nič kaj literarno. Najbrž zato, ker že pri pisanju samem nisem bil svoboden temveč politično in ideološko naravnan, da ne rečem naostren. In ker je bil potem tudi odziv tak, političen, ideološki in represiven. S tem sem se zapletel v lastniške in prestižne odnose, ki so že po svoji naravi kontroverzni in ki se glede na nespremenljivo besedilo, za katero gre, ne morejo več spremeniti.

Tudi se te politične in sodne kolobocije pošteno sramujem, ne da bi to kdaj izrekel na glas. Za tem mojim neodločnim občutkom sramu tiči namreč nadutost — nadutost v tem smislu, da si domišljam, da mi je dano biti samo umetnik in vedno samo umetnik, nikdar pa tudi družbeno in politično bitje; da mi je dano nenehoma samo ljubiti, nikdar pa posiljevati; da sem lahko vedno samo svoboden, nikdar pa tudi suženj svojih strasti. Še najprej bi se iz te kontroverznosti izvelel s skromnostjo, s priznanjem, da sem pač tudi družbeno in politično bitje kot vsi drugi ljudje, skratka tudi angažiran

človek, in da je Topla greda le rezultat te angažiranosti. Navsezadnje bi to še najbolj ustrezalo resnici, saj ko sem jo pisal, sem nameraval z njo dodati Odru 57 še aktualno in angažirano noto, tekst sam pa sem povsem neženirano podnaslovil z dramskim feljtonom.

Toda moja prizadetost je še drugačne narave. Ob vsem tem dogajanju v zvezi s Toplo gredo, od razbitja predstave v Križankah pred dobrimi dvajsetimi leti do današnjega sklepa Temeljnega sodišča, čutim okrog sebe brezosebno, mrzlo sovraštvo, ki si ga nisem z ničimer pošteno prislužil. Zato se kar nehote sprašujem, ali je to sovraštvo sploh namenjeno meni. Ali ne velja morda veliko širšemu kontekstu in veliko širšemu krogu ljudi, kontekstu kulturnega in političnega dogajanja od Revije 57, Pučnikovih člankov in njegove arestantske tlake, Perspektiv in Odra 57, ki mu je dala Topla greda le izrazito politično ost in ga obenem tudi sklenila, skratka kulturnega in političnega dogajanja, ki je za oblikovanje slovenske zavesti pomembnejše od vseh partijskih kongresov, ki so se zvrstili poslej? Ne glede na odgovor, je to res hlad, hlad brezosebnega monstuma, sovraštvo, ki me prav nič ne pooseblja. Življenje z njim je docela jalovo.

V tolažbo si zapisujem besede, ki jih je umetniški direktor angleškega Narodnega gledališča Kenneth Tynan izrekel v upravnem odboru omenjenega gledališča leta

1967 ob znanem političnem sporu zaradi Hochhuthovih Vojakov:

»In če sem si kaj obljubil, je to nemara, da v tem gledališču predstavo spet spravimo do veljave, kakršno je imela pri starih Grkih: da bi bilo gledališče kraj, kjer prikazujejo pomembne, za javnost važne zadeve, in v resnici se mi je zazdelo, da je v predstavitvi te igre možnost za tako konfrontacijo. V teh časih, ko so cerkve prazne, razen gledališča ni kraja, kjer bi lahko o takih rečeh razpravljali na pravi način, tako kot so to počeli Grki: o problemih visoko razvite zavesti in največjega pomena, moralnih dilemah, ki rastejo iz mogočnih dogodkov in nadvse tehtnih vzgibov. V tem je smisel gledališča, zato ga imamo. Tu je doma moj poglavitni razlog, ko se zavzemam za to dramo.«

Prepričan sem, da je bil to tudi poglavitni razlog Andreja Inkreta, ko je pred dobrimi dvajsetimi leti napisal gledališki list, torej uvod v predstavo Tople grede; tak je bil tudi moj poglavitni razlog. In prepričan sem tudi, da bi bila Topla greda, če bi jo bili uprizorili takrat, ko je bila napisana in postavljena na oder, odigrala ne glede na svoje umetniške pomanjkljivosti prav to starogrško gledališko vlogo. V nekem smislu igra to starogrško vlogo še danes, ne da bi jo bil sploh kdo videl.

Da bom imel končno mir pred navali teh kontroverznih čustev, naj še zapišem: ne odpovedujem se svojemu

banalnemu družbenemu in političnemu angažiranju, ne odpovedujem se dramskemu feljtonu Topla greda. Iz skromnosti, iz čiste skromnosti se bom že jutri po odvetniku Mihi Kozincu pritožil zoper sklep Temeljnega sodišča o nadaljnji prepovedi razmnoževanja in razširjanja tega teksta.

15. novembra 1984

Predstavitev revije 2000 v Društvu pisateljev. Prese-
netila me je slaba udeležba: vabljeni so bili vsi čla-
ni društva pisateljev, zbrali pa smo se le stalni sodelav-
ci revije, nič kaj dosti več kot ducat ljudi. Razumljivo je
sicer, da pisatelji nočejo imeti nikakršne, niti najtanjše
zveze s katolicizmom, toda revije s krščanskim filozof-
skim temeljem še zdaleč ni mogoče enačiti s slovensko
cerkveno hierarhijo. Tako se mi zdi, da je bila abstinен-
ca drugačne narave: pisatelje je zadržala njihova vzvi-
šena ateistična in svobodomiselna drža, s katero izpri-
čujejo le svojo nezavezanost. To pa je seveda prav tako
ideologija, morda še zadrtejša od katolicizma. In to je
bilo tudi tisto, kar me je v napol praznih prostorih Druš-
tva pisateljev prizadelo.

Vendar te beležke ne delam zaradi tega.

Pred začetkom sestanka sem v predsobi postal skupaj
z Ivanom Mrakom in Krištofom Zupetom. Mrak me je
pohvalil za esej o Edvardu Kocbeku, ki sem ga objavil v
Problemih, potem pa se je zaupno sklonil k meni:

»Všeč sta mi bila predvsem tista dva stavka . . .«

»Katera dva stavka?«

»Saj veste, katera . . . Tista, ki govorita o dolomitski izjavi in o žrtvovanju.«

Nisem ga razumel, zato sem se kar malce bedasto posmejal in počakal, da mi pojasni, kaj pravzaprav misli. Rekel je:

»Nekateri ljudje pa so dali življenje za krščansko stvar, nekateri pa . . . !«

Končno sem ga razumel. Prvi hip seveda zelo nereflektirano in s precejšnjim odporom. Ta človek je torej prepričan, da bi moral Edvard Kocbek v revolucionarnem metežu zastaviti za svoje krščansko prepričanje tudi življenje in da je — ker tega ni storil — izdajalec. Toda od kod temu človeku ta ideološka zahtevnost in zadrtnost — temu človeku, ki mu je bilo navsezadnje doslej s tako usodnimi odločitvami še vedno prizaneseno? Ali iz zavisti, ker se nikdar v življenju ni znašel v tako zaostrenem zgodovinskem trenutku, da bi se lahko žrtvoval za svoje prepričanje, ali iz nečloveške ideološke čistosti, ki obsoja ljudi že zato, ker so ljudje? Vsekakor ne eno ne drugo ni prav nič krščansko.

Vendar šele zdaj prihaja za mano zapletenost in globina njegove pripombe. Ivan Mrak je svojemu umetniškemu in religioznemu poslanstvu predan z vsem svojim bitjem, z nezaslišano strastjo in askezo, in to že nekaj desetletij, vendar je s to svojo predanostjo postal le zanimiv kljukec, umetniški original, posebnež in čudak,

socialno pa je bil in ostal outsider. Njegova drža ga kljub vsej strasti in asketski predanosti ni pripeljala do žrtve, do žrtvenega jagnjeta, ki bi do kraja opredelilo njega samega in začelo opredeljevati tudi druge. Njegova bistvena potreba pa je bila in ostala: opredeljevati ali biti opredeljen, z žrtvijo doseči v tem razvezanem svetu zavezanost. Pri tem mu je najbrž celo postranskega pomena, kakšna vloga je namenjena njemu, aktivna ali pasivna — v obveznem svetu se njegovo strastno poslanstvo prav gotovo ne bi izrodilo v čudaštvo in outsiderstvo.

Ljudje torej terjajo žrtev. Z žrtvijo pa zavezanost, ker kratko in malo nočejo biti razvezani in svobodni.

In pri Kocbeku jih moti prav njegova svoboda. Ne prenesejo tega, da je ta krščanski človek celo v najbolj krvavih trenutkih naše zgodovine, torej sredi najtrše odgovornosti, marsikaj zrelativiziral. Da je ostal zvest svoji svobodi, s katero je celo v stiskalnici zgodovinskih determinant potrjeval, da je tudi Bog, da je človek in da je torej tudi — svoboda, ki je usodnejši temelj našega bivanja od vsega usodnega.

26. novembra 1984

Bil sem na včerajšnji slovesnosti ob šestdesetletnici Alojza Rebule v prostorih Slovenske matice. In kljub velikemu številu občinstva ali prav zaradi te številčnosti sem spoznal, da so podobne slovesnosti za pisatelja in njegovo delo neprimerne, pa čeprav so še tako poučne. V prvi plan potisnejo pisateljevo ideologijo, ne pa njegove umetnosti. Utrdijo njegovo istovetnost s to ali ono religiozno zavestjo, istovetnost s to ali ono ideologijo, s takim ali drugačnim slovenstvom, ne pa njegove svobode. Po taki slovesnosti je človek več kot zadovoljen, da je Alojz Rebula napisal Senčni ples in V Sibilih nem vetru, umetniški deli, ki presegata kakršno koli istovetnost in sta odprti neznanemu, skrivnostnemu in neopredeljivemu; in ki tudi Alojza Rebulo osvobajata za vse drugačne podvige od včerajšnjih.

Vse tisto, kar se je razodelo v nabito polni sejni dvorani Slovenske matice, je bilo namreč na moč žalostno. Vsi štirje slavnostni prispevki, Rebulova tri srečanja s predstavniki italijanske kulture, njegovi ameriški popotni vtisi, Pogačnikova študija o njegovem pisateljskem

delu in Rebulovo videnje današnjega slovenstva, so dali slavljencu podobo slovensko omejenega intelektualca.

To podobo je mogoče razčleniti takole:

Prvič. Bogata, skoraj neprimerljiva klasična erudicija, ki pa se izraža v glavnem kot rezerviranost do današnjega sveta in kot premoč nad tem banalnim svetom; skratka kot jalovo bogastvo, ki ne oplaja današnjega sveta in je zato le samovšečna drža, če ne celo moralistični umik pred stvarnostjo.

Drugič. Konfesionalni katolicizem, ki pa ne premore dejanske, usodnejše vere. Tako ostaja na ravni ideologije, ki zaradi pomanjkanja resnične krščanske ljubezni, ki je povezana s samouničevalno strastjo, pomeni le sebično ohranjanje samega sebe za prav tako sebičnega Boga.

Tretjič. Slovenstvo, ki se zaradi manjvrednostnega kompleksa in pomanjkanja poguma zadržuje v pozi neuslišane ljubimca; slovenstvo kot nesporna vrednota in veličina, ki pa ga svet še ni odkril in je zato kaznovan z vsemi pomanjkljivostmi.

In četrtič. Samozadostna intelektualna pozicija, ki se nima poguma odpreti in preveriti v svetu in ki se — podobno kot slovenstvo — v zaprtosti vase razkraja, ne da bi si hotela to priznati; rajši uživa v neomajni drugačnosti od sveta, v veličini svoje nerazumljenosti in posebnosti. (Tipična slovenska intelektualna poza, lastna tudi

skoraj vsem udeležencem slovesnosti, ki se ni nikoli sprostila v navdušenju ali vsaj v enodušnost, temveč je ostala v individualistični samozadostnosti vsakega od prisotnih).

Največ tega je prišlo na dan ob Rebulovi obnovi njegovih srečanj s tržaškimi italijanskimi intelektualci, s Silvestrom Ciakom, Claudiom Magrisom in Ferrucciom Folkom. V vseh treh primerih nastopa Rebula kot Italijanom nepoznan slovenski pisatelj, vendar pisatelj z bogato in kvalitetno literaturo, ki pa je Italijani ne poznajo in so zaradi tega kar se da siromašni. Zavedajo se tega svojega siromaštva in se ga po malem celo sramujejo, vendar kljub temu ne naredijo ničesar, da bi prišlo do sporazuma in medsebojne oploditve. Rebula pa njihovo italijansko ošabnost — drugi obraz slovenske samozadostnosti — kaznuje s tem, da jih pusti v njihovi nevednosti in sramoti.

Simptomatični so tudi Rebulovi popotni zapisi iz Amerike. Nekaj strani opisov narave, Rocky Mountams, Mississippija in še drugih ameriških prirodnih posebnosti, vendar nobenega srečanja s človekom, nobenega dialoga. Slovence v tem velikem in tujem svetu — še posebej pa slovenskem literatu in intelektualcu — pač ne preostane nič drugega, kot da se čimprej zavihne vase, ker lahko samo tako ohrani svojo integriteto. Prekrhek je in preveč neobstojen, da bi lahko miselno dovo-

lil, da bi vdrlo vanj kaj tujega, silovitega in neusmiljenega, denimo drugačen človek. Poklonimo se torej naravi, ki je nevtralna in nam ne more naškoditi. Samo to je način, da se vrnemo iz Amerike natančno taki, kakršni smo odšli tja, samozadostni in samozadovoljni Slovenci. Edini resnični svet je tako in tako Slovenija in edini resnični ljudje Slovenci.

Vsa sreča, da je Alojz Rebula napisal tudi Senčni ples in V Sibilinem vetru.

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 masohistične globine, smo s Planico in smušskimi 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 smuško 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 popravljjanje 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 prilagodljivi-

vost, 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 eskpanzija v sicer samozadovoljnem in nepretencioznem ljudstvu, svetovljanstvo med tipičnimi zaljubljenici v domači alpski svet, zapravljenost med varčnimi

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 tudi tedaj in so jim ostali tuji še dolgo po-
slej, 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

največkrat 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 masohistično opredeljujemo za revščino in trpljenje). V času pomeščanja, ko je ta razdvojenost sejala v naše duše najhujše dvome, je pesnik Simon Gregorčič resignirano in sentimentalno vzkliknil: Nazaj, nazaj v planinski raj . . . ! In celo v današnjih slovenskih ljudeh še zmerom tiči prepričanje, da so s pomeščanjem 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 smo 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 Štrukljevih 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 vrdli v svet velikih narodov, da bi nas lahko leti 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 pešči 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 prirerno 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 prepirajo 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.

10. januarja 1985
19. marca 1986

V dnevniške zapiske uvrščam esej o lepi smrti slovenskega naroda, ki sem ga prebral na pisateljski tribuni Slovenski narod in slovenska kultura v Cankarjevem domu; uvrščam ga takega, kakršnega sem napisal, se pravi v nekoliko daljši verziji od prebrane, uvrščam pa ga predvsem zaradi lažjega razumevanja nadaljnjih zapiskov, s katerimi tvori zaokroženo celoto.

Nekoč, morda kmalu, pomremo do zadnjega. In potem, še preden zgnijemo v jami, dajo nova imena vsemu na tem koščku sveta, a smrt poimenujejo z nami . . .

Tone Pavček: Iz slovenskih pesmi

Končno umreti tu, kjer smrt je močna.

Miodrag Pavlovič: Orfej na Koreji

Zdaj, ko vsa zemeljska in nebeška znamenja kažejo, da bomo najbrž res morali umreti, nam preostane samo še skromna izbira: lepa, častna smrt. Zgodovina ni sicer v tem prav nič prizanesljiva, včasih pa le naredi kakšno izjemo. V njej so tudi smrti, kakršna je smrt italijanskega

plemstva, ki je ob izbruhu industrijske revolucije obubožalo tako rekoč čez noč in se zjutraj znašlo v istem položaju kot proletariat, z ramo ob rami z novim zgodovinskim slojem ljudi, torej v prihodnosti. Ali točneje smrti, kakršna je smrt angleškega proletariata, ki je privihral na prizorišče zgodovine z divjostjo Watta Tylerja in z angleškim dolгим lokom, končal pa z roko v roki z orokavičeno angleško aristokracijo, v tradeunionu, bolj v politiki kot v revoluciji.

Za lepo in častno smrt pa je potrebno tudi srečno naključje: predvsem smrt vsega tistega, kar je bilo doslej večje in pomembnejše od nas samih in v čemer smo se doslej osmišljali. Umreti je treba skratka v celoti in lastne smrti, ki je smrt z veliko začetnico.

Vendar vse tako kaže, da nam je ob naših zadnjih urah naklonjena tudi ta sreča. Ne umiramo namreč sami — z nami umira ves ta obsežni, umirjeno baročni prostor od Trsta do Baltika, ki je tako neopredeljivo poimenovan s Srednjo Evropo, z nami umirajo Hrvati, Čehi, Slovaki, Madžari in Poljaki, če ne celo Bavarci, vsi ti narodi in vsa ta ljudstva, ki so tako globoko zaznamovana s srednjeevropsko kulturo. In poroštvo naše smrti niso gola politična dejstva, odtrganost od zahodne zibelke na eni strani in neusmiljeni sovjetski totalitarizem na drugi, pod katerim trpi dobršen del teh narodov

— poroštvo naše in njihove smrti je naša in njihova srednjeevropska kultura sama.

1

Ko je propadla velika srednjeveška iluzija o božjem kraljestvu na zemlji, o krščanskem občestvu pod neposredno vladavino božjega namestnika, si Evropejci nismo vzeli dovolj časa za objokovanje izgubljenega, pa čeprav je pred našimi očmi začela razpadati dolgoletna evropska enotnost. Narobe: ljudi je po krvavih verskih bojih obšlo najprej olajšanje, potem pa sta jih kaj kmalu prevzela lahkovernost in zanos. Srednjeveški pasijon in misterij, v katerem so se dotlej čutili in spoznavali vsi evropski ljudje, je zamenjala dvorna komedija. Ljudje so se osvobodili hierarhične cerkvene more in kaj kmalu so se čutili poklicane za čisto posebno, veliko svetlejše in zanosnejše poslanstvo. Boga je skoraj čez noč zamenjal človek, krščansko občestvo komaj prebujeni narodi, papeža in celo Jezusa Kristusa samega pa absolutni monarhi in mogočni poglavarji kronskih republik. V evropskih ljudeh je bilo sicer še vedno precej nostalgije, še vedno dovolj prav otipljivega stremljenja po božji veličini in transcendentnem smislu, vendar je bilo to stremljenje zdaj bistveno drugačno, stvarnejše: v odsotnosti

Boga in Cerkve je bilo zdaj to njihovo kolektivno bitje, je bil narod in je bila narodna država. In to narodna država, ki se celo v Franciji ni uresničila v narodu, temveč v absolutistični monarhiji in v kralju, v Angliji pa v ekonomskem imperializmu, in ki je bila v prvi vrsti moč, če ne kar velesila in nasilje, spričo katerega sta bila srednjeveško nasilje Karla Petega in Torquemadova inkvizicija le slabo organizirana surovost.

Tedaj tej komediji še nismo mogli predvideti tragičnega konca. Celotno razsvetljenci, ki so se razkropili po evropskih dvorih s svojim blagovestjem, omamljeni s človekovo svobodo in veličino, niso niti slutili, da so pravzaprav le šeme v rokah lastnega razuma in da bodo končali kot najbolj izigrani ljudje v zgodovini.

Toda zgodilo se je prav to. Ni Voltaire izkoristil Friderika Velikega za svoje razsvetljene namene, ampak je Friderik izkoristil Voltaira za svoje imperialistične vojaške načrte. Morda je pod vplivom bistroumnega filozofa postal tudi Friderik bistroumnejši, prav gotovo pa ni postal niti za spoznanje bolj blage narave: razsvetljenske ideje je izkoristil za večje število svobodnih kmetov, se pravi za boljše obdelana polja in večji pridelek, industrijo za učinkovitejšo oborožitev, šolstvo pa predvsem za boljše izobražene vojake, ki so bili sposobni premagati vsakega sovraga. Zakaj poslej veljata v Evropi samo veličina in moč. Ta moč pa je silnejša kot kadar

koli prej, saj razsvetljenstvo in razsvetljenci, ki raznašajo po Evropi najzapeljivejše ideje, ne omogočajo vladarjem vladati samo s človeškimi telesi, temveč tudi z njihovimi dušami. Ti ljudstva ne izkoriščajo več samo za ustvarjanje materialne blaginje in ga ne uporabljajo več samo za topovsko hrano, ampak v imenu naroda in narodne države, ki je smisel nad smisli, gledajo tudi v njegove spalnice, določajo njegovo vzgojo, oblikujejo njegove najosebnejše namene in cilje. Sprostilo se je namreč novo božanstvo, ki je politična in vojaška velesila in obenem najintimnejši del človekove narave.

Kardinal Richelieu, kardinal Mazarin in Ludvik Štirinajsti so bili še ne bogljeni začetniki, ki še niso znali povezati narodne volje z gospodarsko in politično močjo. V resnici pa je to obdobje, ki je rodilo Friderika Velikega, Petra Velikega, Marijo Terezijo, Katarino Veliko in brez števila maršalov in admiralov, poleg tega pa še slavno Francijo, mogočno Prusijo, sveto Rusijo, imperialno Anglijo in Avstrijo, idejo o združenih in močnih Italijah . . . Obenem pa tudi začetek procesa, ki je slednjič vse nas male srednjeevropske narode stisnil med dve politični velesili, med Nemčijo in Rusijo, točneje med zahod, ki ne temelji več na narodni državi, ampak na ekonomskem imperializmu, in med vzhod, ki temelji predvsem na državnem in pravnopolitičnem sistemu. In ki je slednjič potegnil nenaravno mejo med zahodnim in

vzhodnim blokom, med katerima samo še mali srednjeevropski narodi sanjajo o narodni državi, ki je ostane nekdanje evropske kulture in Evrope.

Vsi srednjeevropski narodi, Slovenci in Hrvati, Čehi in Slovaki, Madžari in Poljaki, se niso vključili v to prestižno tragikomedijo. Bili so in ostali v glavnem narod, ne pa tudi država; bili so in ostali v glavnem razsvetljenstvo samo, ne pa tudi velesila; bili so in ostali kultura, ne pa tudi osvajalna soldateska . . . In odtlej se v teh evropskih ljudeh, ki ne poznajo istovetnosti z močjo, oblikuje neka bistvena različnost: namesto nove Evrope se oprijemajo stare Evrope, tradicije narodnega in osebnega; namesto premoči se oprijemajo solidarnosti, namesto navzven se obračajo navznoter, namesto v politiko v kulturo . . . Postali so glasniki evropske pravice do svobodne osebnosti, pri čemer so čedalje bolj osamljeni in v čedalje hujšem konfliktu tako z zahodom kot z vzhodom: ta pravica se namreč na zahodu razodeva samo še kot hotenje po lastni dejavnosti in ekonomski ekspanziji, na vzhodu pa je postavljena zunaj zakona in podrejena interesom državnoupravnega imperIALIZMA. Samo tu, v osrednji Evropi, se še razodeva hotenje po lastnem pogledu na svet kot volja po osebnem in intimnem naziranju sveta (Samo Simčič).

(Njihova edina šansa v tem svetu je bila Avstro-Ogrska, je bila črnožolta monarhija, združba narodov,

v kateri naj bi vsak narod ohranil svojo narodno in kulturno posebnost. Žal, Avstro-Ogrska prav taka, kakršna je bila, združba narodov, ni bila velesila in v moderni Evropi ni mogla obstati, še zlasti ne zato, ker so bile njene integrativne moči utemeljene na srednjeveški Evropi, ne pa na narodnem pluralizmu. Njen poglavitni integrativni element je bil obramba krščanstva pred Turki in njena edina vsenarodna junaka sta bila Jan Sobieski in princ Evgen Savojski. Že general Laudon, s katerim se je Marija Terezija zapletla v mednacionalne boje, je imel preveč opraviti s Prusi in premalo s krivoverci, tako da so na Slovenskem matere strašile z njim otroke kot z razbojnikom. Kakor hitro so bili sovražniki krščanstva odbiti, je začelo to častitljivo zgradbo razjedati prav narodnostno trenje. Po eni strani arogantni pangermanski nacionalizem Avstrijcev in njihova lastna vizija srednjeevropske velesile, po drugi strani panslovanska ideologija Čehov, Hrvatov in Slovencev, panslovanska ideja kot obramba proti nemški agresivnosti, ki pa je imela prav tako razdiralno moč. In ti dve nasprotujoči si sili sta avstroogrsko monarhijo ne samo razdrli, ampak slednjič priklicali v ta srednjeevropski prostor najprej Nemce, potem pa še Ruse, ki so že od nekdaj vse, kar je bilo ruskega, poimenovali s slovanskim, da bi slednjič vse slovansko povzeli v rusko.)

Tako je Srednja Evropa postala, kar je in kar ugotavlja Milan Kundera: negotovost malih narodov med zahodom in vzhodom. Značilnost teh malih narodov v tem neusmiljenem primežu pa je v tem, da je njihov obstoj vsak trenutek vprašljiv, da lahko vsak trenutek izginejo z obličja sveta in da se pripadniki teh narodov te smrtne nevarnosti vsak trenutek tudi zavedajo. Ne opredeljuje jih torej toliko narodna ekspanzija in kolektivna moč kolikor nenehna in neodtujljiva zavest o smrti, torej najavtentičnejša zavest o življenju, ki pripadnike teh narodov nenehoma predstavlja iz površnega območja politike v osebno globino kulture, filozofije, religije in umetnosti. Združujejo se sicer v narode, vendar ostajajo bolj kaj drugega, predvsem kulture in verske skupnosti. Njihova vizija je vizija združene Evrope, v kateri bi se narodi med seboj spoštovali in negovali vsak svojo samobitnost z vsemi kulturnimi in religioznimi različnostmi, Evropa medsebojnega oplajanja, ne pa zatiranja in dominacije naroda nad narodom. Skratka vizija, v kateri se ohranja evropska preteklost in ki predstavlja evropsko kontinuiteto, neposredno nadaljevanje srednjega veka, ko je bil človek kot božje bitje še veliko bolj intimen pripadnik svoje škofije kot brezosebnega monstruma države, bolj konkretnega verskega občestva kot brezosebne splošnosti in ko je bil s pomočjo živega

Boga in latinščine kljub svoji narodni opredeljenosti še svetovljan.

V vsej Srednji Evropi sta se izročilo krščanskega srednjega veka in racionalistična luč razsvetljenstva ohranila s skoraj izvirno vsebino, ne da bi se bila izrodila v aktivističnih in totalitarističnih namenih. Reči je celo mogoče, da je Srednja Evropa, ne glede na trenutno politično stanje, pravzaprav še edina preostala Evropa.

Tudi v dušah drugih Evropejcev je težko protislovje: tudi zahodni in vzhodni Evropejci trpijo v protislovju med osebnim in družbenim, med privatnim in državnim, med svobodo in dolžnostjo . . . V dušah srednjeevropejcev pa so se človeška protislovja izoblikovala posebno dramatično in občutljivo: vse tisto večje in pomembnejše od nas samih, družba, narod, država, ni nikoli zares večje in pomembnejše. Na ravni veličine in moči ne najdemo nikoli ničesar, s čimer bi se lahko dejansko poistovetili. Smo ljudje brez globlje religiozne istovetnosti, zato pa tudi ljudje, ki smo pahnjeni v izvirno življenjsko avanturo, da vselej in povsod, tako rekoč na vsakem koraku, strastno iščemo svojo istovetnost. Iskalci smisla in preživetja smo celo v najbanalnejšem dnevnem dogajanju. In kolikor bolj si želimo trdnosti, toliko bolj smo vizionarji in profeti, saj našega temelja ni v stvarnosti, ampak le v ideji, nikakor ne v danem, ampak le v presežnem in vsem tistem, kar bistveno

spreminja naš žalostni položaj. Zato nismo čisto normalni, ampak tudi abnormalni ljudje. Zato se na našem območju ne rojevajo samo kulturniki in umetniki, ampak tudi psihopati, tudi Masochi in Hitlerji, ki pa si morajo za svojo uresničitev — tudi to je res — poiskati druge kraje in druge ljudi. Zakaj tu, v tem srednje-evropskem prostoru, ljudje kljub vsemu ne iščejo svoje istovetnosti zunaj človeškega sveta ali nad njim, temveč v solidarnosti s svetom in z ljudmi: bolj kot Rusom in Nemcem in drugim evropskim narodom so jim blizu Židje, tisti Židje, ki so prav tako kot oni le religija in kultura.

Temu srednjeevropskemu duhu je tuj vzhodnoevropski totalitarizem. Temu duhu pa je tuj tudi zahodno-evropski protestantizem, vsaj tisti protestantizem, ki je uničil idejo o vesoljni solidarnosti in se razvil v tisto človekovo absolutno svobodo, ki je iztrebila Indijance, kupovala in prodajala črnce, zavojščila Indijce in Arabce . . . Ta duh je sposoben globokega protesta, vendar protesta Jana Husa, ki se upira mrzlokrvnim institucionalnim oblikam življenja in terja avtentičnejše, toplejše versko čustvo, nikdar pa svobode brez skupnosti in gole kupoprodajne odnose med ljudmi. To je duh polnega človeškega sožitja, duh socialne in politične pravičnosti . . . Če ga prevzema želja po občestvu, to nikoli ni občestvo enega samega naroda in enega samega social-

nega razreda, temveč občestvo, kakršno nam je bilo obljubljeno v preteklih dneh, v najglobljem bistvu katolicizmu. Ta katolicizem — točneje protireformacija — je dal tem srednjeevropskim ljudem tudi podobno čutenje, poudarjen čut za vzvišeno, lepo in ganljivo, obenem pa je dal tem krajem tudi razmeroma enako podobo: pozni barok. Saj skoraj ni razlike med starimi mestnimi središči v tem prostoru, med Ljubljano, Gradcem, Zagrebom, Dunajem, Budimpešto, Prago, Krakovom in Varšavo! Vendar to ni rani italijanski barok, barok Francesca Borrominija in Giana Lorenza Berninija, barok agresivne in optimistične katoliške Cerkve, ki je preživevala udarce protestantskih očitkov in se upa spet izzivalno odevati v zlato in posvetno bogastvo, veličati moč institucije — ne, to je barok umirjenih, zvestih ljudi, ki jim ni toliko za veličino in moč Cerkve, kolikor za pobožno čustvo in obnovljen občutek vesoljne skupnosti. Kulturna značilnost, kakršno potrjuje še cela vrsta drugih srednjeevropskih kulturnih značilnosti, med njimi tudi srednjeevropska kavarna. Tudi ta v Srednji Evropi ni prostor blišča in reprezentance, ki bi mu dajala bistven pomen žamet in teža lestencev, kakršen se je izoblikoval v prvih pariških kavarnah in kakršen je še danes v Moskvi, v katerem se ljudje udeležujejo predvsem meščanske odličnosti — to je v Srednji Evropi predvsem družabni prostor, prostor dnevnega shajanja ljudi in

izmenjave dnevnih kulturnih in političnih informacij, v katerem se mize šibijo pod težo revialnega tiska.

Srednja Evropa je predvsem kultura, in to svetovljanska kultura. Saj skoraj ni pomembnejše kulturniške ideje in pomembnejše umetniške smeri, pomembnejšega umetniškega dosežka, ki se v dvajsetih in poznejših letih tega stoletja ne bi bil porodil prav v tem prostoru in od tod oplodil ves svet. V literaturi je to delo Jaroslava Haška, Franza Kafke, Roberta Musila, Hermannu Brocha, Josepha Rotha in Cezslava Milosza, v likovni umetnosti Gustava Klimta in Oscarja Kokoschke, v glasbi Gustava Mahlerja in Bele Bartoka, v arhitekturi Otta Wagnerja in Adolfa Loosa . . . Tu pa je doma tudi neopredeljeni genij Otta Weiningerja, psihoanaliza Sigmunda Freuda, socialna demokracija Karla Kautskega, praški strukturalistični krog Jana Mukarovskega, začetek evropskega modernizma in gledališča absurda, Witold Gombrowicz, Bruno Schulz in Stanislaw Witkiewicz . . . Vso to kulturno težo še najbolj občutimo prav Slovenci in Hrvati, saj smo zadnje velike ljudi dobili prav iz tega kulturnega prostora, ljudi, ki so študirali na Dunaju, v Pragi, Krakovu in Münchnu, delali v Budimpešti, Lvovu, Pragi in Pardubicah, trpeli na evropskih bojiščih avstroogrske monarhije: Ivana Cankarja, Henrika Tumo, Janeza Evangelista Kreka, Josipa Plečnika, Milana Vidmarja, Riharda Jakopiča, Stanka

Bloudka, Miroslava Krležo, Gustava Antuna Matoša, Ivana Meštrovića, Josipa Broza . . .

In ta svetovljanska kultura, ki nima generalskih epolet, je zdaj zapisana smrti.

2

Slovenci nismo pod sovjetsko totalitarno oblastjo, kot so Čehi, Poljaki, Slovaki in Madžari. Slovenci smo skoraj svobodni ljudje, vendar nam zaradi tega ni z ničemer prizaneseno: prav zaradi tega smo še toliko bolj mi sami, kultura, resda srednjeevropska, evropska in celo svetovljanska, a vendarle kultura. Med dvema zdravima, nasilnima in nepremagljivima blokoma — smrtna bolezen.

Zahodna Evropa nam je seveda bližja, ker koreninimo predvsem v njej, vendar v tej naši naravnosti ni rešitve: bližnja nam je Zahodna Evropa samo toliko, kolikor je tudi sama podrejena in nemočna in kolikor je v varstvu — hvala bodi Bogu — ameriške velesile. Sicer tu pri nas vlada transcendentno čustvo, tam pragmatični um . . . Tu vzvišena simbioza narodnega in levega, ki smo jo v imenu Srednje Evrope najlepše izrazili prav Slovenci s Cankarjevo maksimo o narodu proletarcu in ki se v tem prostoru izraža spet in spet, ta trenu-

tek najbrž v poljski Solidarnosti — tam sprega narodnega in desnega v vsemoči ekonomije. In obračajmo kakor koli, prej ali slej nam ostane resnica, da naperjene rakete z jedrskimi glavami zlovešče stojijo na eni in na drugi strani naše širše domovine, domovine, ki je ne ena ne druga stran več ne upošteva.

Tu pri nas, v Srednji Evropi, pa je ne glede na to smrtonosno orožje edina velesila še vedno kultura: literatura, gledališče, filozofija, film . . . V tem prostoru opredeljuje ljudi še vedno ideja o narodni državi, v okviru te ideje pa v glavnem kulturni in umetniški pojavi: romantični črni val poljskega filma, Andrej Wajda in Jerzy Kawalerowicz, študentsko gibanje v imenu Adama Mickiewicza, krakovsko gledališče in Jan Kott, filozofija Leszeka Kolakowskega, literarni krožek Sandorja Petöfija, madžarski film in Istvan Szabo, listina 77, Formanovi in Mantzlovi filmi, romani Milana Kundere in drame Vaclava Havela, dunajska literarna revija Die Fackel, poljska literarna revija Kultura, češke Literarne noviny, slovenske Perspektive, ljubljansko eksperimentalno gledališče Oder 57 . . . V trdnem objemu moči popolna nemoč, ki želi v globinah svojega srca nemoč tudi ostati.

In naše srce pri tem ni samo čustveno, ampak tudi modro. Zaveda se, da razen te kulture, narodne, srednjeevropske in svetovljanske, ne premore prav ničesar.

Niti Jugoslavije ne, saj Jugoslavija ni nikakršna velesila in vanjo kot velesilo nikdar nismo niti verjeli. Še v začetku oktobra leta 1918 smo sanjali le o skupnosti slovenskih katoliških narodov, ki se bodo iztrgali iz avstro-ogrske monarhije, o nekakšni Iliriji, v decembru istega leta, komaj dva meseca pozneje, pa smo se znašli v povsem drugi državi, v Jugoslaviji. In danes, skoraj po sedemdestih letih te Jugoslavije, se naša nepovezanost s tem prostorom potrjuje spet in spet: naša poglobljena življenjska žila, po kateri izmenjujemo s svetom svoje duhovno in materialno bogastvo, je še vedno južna železnica, ki pelje iz Dunaja v Trst in iz Trsta na Dunaj. Jugoslavija ni naš organski družbeni in gospodarski prostor, v katerem bi se lahko konstituirali kot družbena in ekonomska moč, tudi ni naš enotni kulturni prostor, ampak še vedno le politična zveza, ki jo ohranja sporazum nemočnih.

Rešiti nas ne more niti naša revolucionarna partija. Ne more in ne more, pa naj nas še tako podpihuje h gospodarski učinkovitosti in materialni blaginji, naj nas še tako nagovarja k junaškemu spopadu z nadnacionalnimi družbami in k pogumnemu skoku iz narodne zaplankanosti v svet. Ta partija nas — kolikor nas trga iz srednjeevropske kulture — celo slabi in nam jemlje veselje do življenja, In tudi dejansko počenja prav to, slabi nas in razkraja, ker nam poleg socializma, ki ga kot

srednjeevropelji sprejemamo z odprtimi rokami, vsiljuje še religijo ateizma in človekoboga, ki je zahodna in vzhodna, nikakor pa ne naša, srednjeevropska religija. Srednja Evropa ni prostor človekoboga, ampak prostor mrtvega in skritega Boga, prostor religije skupnosti in osebne svobode.

Ta partija je lahko naša voditeljica samo toliko, kolikor je tudi sama le sestavni del srednjeevropske kulture. In sestavni del srednjeevropske kulture ta partija tudi je, saj je pravzaprav laična varianta katolicizma, ki vzpostavlja papizem in skupnost. Tej partiji sta gospodarska učinkovitost in ekonomska moč celo bolj tuji kot marksikateremu podjetnemu Slovincu. Ta partija ne dovoli sprostitev nebrzdanih gospodarskih sil in privatniškega pohlepa, konkurence in socialnega boja, ampak te sile nenehoma kroti z razredno politiko, z varstvom nemočnih in nesposobnih, z vizijo bolj človeškega sveta, ki bo odrešen materialne nuje. In s tem prizadevanjem je v nasprotju s srednjeevropsko kulturo samo toliko, kolikor terja tudi enakost duha, ki v tem prostoru že od nekdaj živi kot del božje, ne pa človeške hierarhije.

Tako ta partija ni sprta samo z Bogom, ampak tudi sama s seboj. Nenehoma nas mobilizira in kliče kvišku, k strnitvi vrst in v boj, in nam za mobilizacijo naših moči ponuja samoupravljanje in delegatski sistem, obenem pa — brez spoštovanja človekove božje svobode — čepi

nad nami kot koklja nad piščanci in kot edina odločujoča volja, ki v kali blokira vsako ustvarjalno idejo. Govori nam o pravičnejši in močnejši skupnosti, ki bo utemeljena na delovnem prispevku vsakega posameznika in njegovi odgovornosti, obenem pa daje največ pooblastil vnaprej izvoljenim, ki so lenuhi in neodgovorneži. Naše upravljanje ureja tako, da odgovornost za odločitve zaupa telesom, ki ne odločajo o ničemer, odloča pa o vseh stvareh sama, ki za svoja dejanja ni nikomur odgovorna.

Vendar je tudi njena moč le slepilo, saj počiva na volji ljudstva. Na volji nekoliko utrujenega, srednjeevropsko lenobnega in letargičnega ljudstva, ki ga ne opredeljuje nič drugega kot kultura, in to srednjeevropska kultura. In ki si dejansko — ne da bi se tega čisto natančno zavedalo — ne želi nič drugega kot zvestobo samemu sebi in smrt, lepo in častno smrt, v kateri bo z ljudstvom vred preminila tudi partija.

Umreti lepo se pravi vzljubiti vse tisto, kar smo, čeprav je zapisano smrti ali celo prav zaradi tega, ker je zapisano smrti. Sprejeti, če ne vzljubiti Jugoslavijo, ki je ta trenutek še vedno naša edina politična varianta, obenem pa stremeti k narodni državi, ki je naša neodtujljiva srednjeevropska dediščina. Sprejeti partijo, katere moč je utemeljena na nemočnem ljudstvu, na njegovi stari panslavistični ideji in želji po družbeni pravičnos-

ti, ki že od nekdanj razvnema duhove v vseh srednjeevropskih kavarnah. Sprejeti socialno demokracijo rene-gata Karla Kautskega in Henrika Tume, ki ju je privlačila socialna revolucija samo toliko, kolikor je obljubljala tudi osebno rast in svobodo vsakega posameznika, kar nam je z izbranejšimi besedami položil v srce tudi Edvard Kocbek. Sprejeti ves ta srednjeevropski prostor in vse te ljudi, tudi prevrtljive Avstrijce, ker je njihov so-vračni pangermanizem enaka nemoč, kot je bila nemoč naš panslavizem. Sprejeti naš katolicizem in naš barok, čeprav ni reprezentativni barok Fischerja von Erlacha, ampak le barok naših zlatih dolenjskih oltarjev, v kate-rih morda le prebiva tudi skriti Bog. Samo tako lahko umremo res lepe smrti.

14. januarja 1985

Zgodaj davi me je poklical po telefonu iz Kranjske gore predsednik društva Jože Borštnar:

»Užaljenost gor ali dol,« je rekel, »ampak videti je, da ti moram to neprijetnost povedati prav jaz.«

»Povej jo torej!«

In povedal mi je, da ne smem z mladimi nogometaši Slovana v Sovjetsko zvezo, točneje v Gruzijo. Da je delegacija z mladimi nogometaši vred, ki prihodnji teden odhaja tjakaj, pač delegacija v okviru protokola o mednarodnem sodelovanju med Ljubljano in Tbilisijem in da po politični oceni meni ni mesta v njej. Z mestne Socialistične zveze da so to sporočili predsedniku občinske Socialistične zveze in predsedniku občinske skupščine, ki pa sta menila, da je najboljša, da mi to pove on, predsednik Zveze športnih društev Slovan in moj predstojnik; zadeva da naj se uredi med slovanovci samimi.

»Zadeva je urejena, predsednik«, sem rekel.

S tem pa ni rečeno, da nisem bil prizadet. Ne seveda zaradi tega, ker sem moral tako nenadoma odložiti načrtovano pot in srečanje s svojimi gruzinskimi prijatelji. Navsezadnje sem pobudnik in prvi organizator

mednarodnega mladinskega nogometnega turnirja v spomin Mira Perca-Maksa, na katerega smo kar sedemkrat doslej povabili tudi Gruzince: povabilo v Gruzijo je torej prišlo kot zahvala in povračilo za dosedanje sodelovanje. In s tem da so mi prepovedali pot v Sovjetsko zvezo, so pravzaprav znikali moje dosedanje zasluge in moje delo: spet je torej zmagal ideološki princip nad delovnim.

Toda požrl sem tudi to žalitev; navsezadnje me je bolj kot kaj drugega zbolelo to, da me s to prepovedjo ponižujejo in onemogočajo v delovni skupnosti in trgajo od Slovana, v katerega sem vložil petnajst let nesebičnega poklicnega dela in v katerem imam nič koliko najtrdnjših prijateljskih vezi. Moj položaj med temi ljudmi poslej skoraj ne more biti več tak, kakršen je bil doslej.

Vsekakor je to najlepša priložnost, da končno tako sebi kot svojim kulturniškim prijateljem, ki se že leta in leta čudijo moji angažiranosti v športu, pojasnim, od kod in zakaj ta moja neobičajna privrženost, če ne celo strast.

Ko smo se leta šestintridesetega, v mojem šestem letu, preselili iz Device Marije v Polju v Ljubljano, v predmestno Zeleno jamo, a vendarle v mesto, je bilo tu zame marsikaj nenavadnega. Tu so vsako nedeljo dopoldne, takoj po maši, ulice oživele s praznično oblečenimi

moškimi, z moškimi v snežno belih srajcah s trdnimi ovratniki in s kravatami, v temnih gvantih in klobukih, ki jih je pot vodila v Ljubljansko ulico, pravzaprav k plankam, ki so omejevale velikanski prostor med Kolin-sko tovarno in Tovarno kleja. Razburjeni in z denarnicami v rokah so se zbirali pred orgomnim vhodom, ki se je z visokimi stebri in s polkrožnim svodom dvigal iznad plank in spominjal na vhod v farmerski ranč, kakršnega je bilo mogoče videti samo v kavbojskih filmih, na njem pa je z rdečimi črkami pisalo: SLOVAN. Z otroki sem navadno pritekel do vhoda in obtičal nekje v gneči z radovednimi očmi: kaj je pravzaprav to?

Nogometna tekma.

Za plankami je bil torej pomemben nedeljski dogodek, nekakšen žogobrc, morda pomembnejši in slovesnejši od maše, predvsem pa moški dogodek.

Toda ob vhodu je bila blagajna, v vratih je stal strog biljeter z rdečim trakom okrog rokava in za vstopnico je bilo treba odšteti štiri dinarje, več kot za kino Moste. Vzдолž plank pa so paradirali policaji na konjih.

Priti noter in se udeležiti tega dogodka, tega nadvse pomembnega moškega dogodka, ki je bil tako skrbno ograjen in zastražen — to je bila moja prva in največja zelenojamska želja. Toda noter nisem prišel ne prvo nedeljo ne drugo ne tretjo . . .

Potem pa neke lepe nedelje ni bilo nič, ne razburjenih moških na ulicah ne gneče pred vhodom in okrog blagajne, sploh nobenega dogodka . . . Slovan — tako so mi pojasnili — je policija razpustila.

Samo planke so bile še zmerom tu in rdeč napis nad obokanim vhodom. In še vedno me je mikalo, da bi pogledal noter, da bi se nekako prebil v ta posvečeni in prepovedani prostor za plankami. Kukal sem skozi reže med deskami, kukal, kakor sem nemalokrat kukal tudi prej, vendar kot zanalašč tudi tokrat ni bilo videti ničesar. Potem, čez štirinajst dni ali celo več, pa je ponoči nekdo — pijanec ali razbojnik — iztrgal iz plotu desko, najprej eno in potem še drugo, in zjutraj je v plankah zijala velika vrzel. Vhod v posvečeni prostor je bil odprt.

Tedaj sem končno z ostalimi zelenojamskimi otroki vdrl na igrišče tudi jaz, prvi dan seveda plašno, potem pa z vsakim dnem bolj sproščeno . . . Zbijali smo žogo iz cunj, plezali po ograji Töniesovih skladišč onkraj igrišča, poleževali po visoki, nepokošeni travi, dirjali po lešnati atletski stezi, ki jo je prerasel plevel . . . Do si tega smo se naužili tega prepovedanega prostora. Vendar kljub vsem užitkom to ni bilo tisto pravo: v meni se je vse pogosteje oglašala neuresničena želja, oglašal spomin na velik in pomemben dogodek, ki sem ga zamudil . . . In to mojo željo so podžigali še starejši fantje, ki so ob naših divjih nogometnih tekmah omalovažu-

joče odmahovali z roko, češ to ni nič; v času Slovana smo videli že vse drugačne tekme . . . To mojo željo je razvnel tudi čar nogometne igre same, zapeljiva moč kolektiva in preizkušnje, želja po nastopu in tekmi, in to s pravo žogo, v pravih dresih in za pravi, resnični klub!

Skratka: biti odrasel, močan in spreten, uspešen, povezan v kolektiv in sredi pomembnega dogajanja — vse te otroške sanjarije so se v meni povezale v eno samo besedo: SLOVAN. Za nameček pa je poprijela ta beseda v meni že od vsega začetka še tragičen, literaren prizvok, ker je bil Slovan pač mrtev, zbrisan po logiki nedoumljive, vsekakor krivične usode, moje hrepenenje in hrepenenje mojih vrstnikov pa brez kakršnega koli upanja.

To je bilo kolektivno travmatično doživetje, s katerim smo se jaz in moji zelenojamski vrstniki — kot je s travmami v navadi — še dolgo zapletali v vedno nove čustvene pretese. Ko smo se po končani vojni spet zbrali in ko smo morali z igrišča za Kolinsko tovarno, ki so ga pozidali z avtobusnimi garažami, na Kodeljevo, na bivše salezijansko nogometno igrišče, in ko smo v bivši kapelici Marije Terezije ustanavljali nov nogometni klub, smo si bili vsi edini v tem, da se ne more imenovati drugače kot Slovan. Toda občinski ljudje niso hoteli o tem niti slišati. Lahko je Svoboda, so nam govorili, lahko je Borec, Slovan pa nikakor, in nam ta svoj ultimat pojas-

njevali z nerazumljivimi vzroki. In mi, ki smo se zbrali v kapelici s staro, neuresničeno ljubeznijo in ambicijo, ki smo z udarniškim delom usposobili igrišče in garderobe in ki smo bili pripravljeni klubu posvetiti ves svoj prosti čas, nismo in nismo popustili. Upirali smo se in upirali, dokler nam ni uspelo. Uspelo pa nam je šele leta 1950, in še tedaj tako, da smo za svoj uspeh plačali visoko ceno: poslej smo životarili v jami na Kodeljevem brez razumevanja in denarja, brez elektrike in vode, skoraj kot zavrženci . . . In tako se je Slovan, ki je dotlej živel v meni kot otroška želja po odraslosti, moči, uspešnosti, kolektivu in pomembnosti, začel povezovati še z zavezanostjo vsemu mrtvemu, preganjanemu, nezaželenemu, z zvestobo samemu sebi in svojim bližnjim in z uporništvom.

Ko sem konec šestdesetih kot amaterski delavec zavihal rokave, da odločneje pripomorem k uveljavitvi Slovana, sem nekega dne opazil, da mi pri tem delu pomagajo v glavnem nekdanji zelenojamski otroci, zdaj seveda že odborniki: Jože Verbek, Janez Bajc, Fric Bežan, Zdravko Rakušček, Vane Avsec, Vojo Herbst . . .

31. januarja 1985

Novi urednik Teleksa Stane Trbovc me je zaprosil za prispevek v prihodnji številki, ki bo posvečena obletnici Prešernove smrti, slovenskemu kulturnemu prazniku. Povabilo me preseneča. Res da je Teleks zelo nepristransko povzel že dogajanje na pisateljski tribuni v Cankarjevem domu, pa vendar . . . ! To razodeva konec monolitnosti in določeno diferenciacijo: medtem ko je ožji politični vrh nezadovoljen in kliče v časnikih na ideološki obračun, se neideološki del družbenega aparata veseli trenutne duhovne razgibanosti na Slovenskem in jo skuša celo spodbuditi. V tem nekoliko liberalnejšem ozračju pa tudi novinarstvo postaja končno novinarstvo, avtonomnejši glas, kar potrjuje tudi tednik Mladina.

Vabila vsekakor ne smem zavrni — že zato ne, ker ne smem zamuditi priložnosti, da povem nekaj malega o problematičnosti našega vsakoletnega praznovanja slovenske svobodomiselnosti. Pa tudi zato ne, ker ni prav nobenega vzroka za evforijo.

Navsezadnje je tudi ob letošnjem Prešernovem dnevu, prazniku slovenskega duha, mogoče ugotoviti kaj

slabotne integrativne moči in kaj tenko plast duhovnosti, če ne celo malodušje, ki je na drugih, napadalnejših področjih življenja — denimo v športu — navzoče še bolj kot v kulturi. V tej tenki plasti pa je najobčutnejše pomanjkanje religiozne zavesti, izročenosti in zavezanosti svetu, v katerem živimo in katerega del smo. Ostanki naših kolektivnih zavez, katoliške in komunistične, nam očitno ne morejo pri tem prav nič pomagati, saj nam primanjkuje predvsem osebnih odgovorov na zadnja vprašanja človeške eksistence. Globlja človeška resnica, ki poraja religiozno zavest in polni duhovni prostor, očitno terja še globlje malodušje in ji je potreben še temeljitejši razkroj skupne vere in še hujša stiska. Ta resnica in ta duh, ki sta izrazito osebne narave, se nam pač dajeta šele spričo naše osebne ničnosti, če ne celo smrti. (Ali nismo spletki najtrdnjše religiozne vezi prav v drugi svetovni vojni, ko se je vsak Slovenec znašel pred obličjem smrti?)

Zato je ob tej duhovni praznoti — naj je slišati še tako protislovno — skoraj neumestno postavljati vprašanje o našem socializmu, našem družbenem, gospodarskem in političnem položaju. V zgodovinskem in družbenem dogajanju ni prav nobenega orodja, s katerim bi lahko uresničili človeka in njegov najgloblji interes. To pa pomeni še nekaj drugega: če sprejemamo socializem kot našo splošno družbeno usmeritev, jo torej sprejemamo

kot nekaj parcialnega, sprejemamo predvsem kot pripomoček za rešitev družbenih in gospodarskih vprašanj. Ta in tak socializem lahko sprejmemo celo ne glede na to, da se nam prav na družbenem in gospodarskem področju kaže kot neučinkovit, in da ga prakticiramo celo na škodo demokratičnih svoboščin, ki smo jih vajeni in jih ne moremo pogrešati. Toda brž ko spregovorimo o njem še v imenu človekove celote, v imenu duha, mu moramo zameriti, da se nam tako vztrajno ponuja samo v povezavi z religijo ateizma. Ta religija ateizma ne more namreč k zgodovinski naravi socializma prispevati prav nič, zato pa lahko toliko bolj škoduje naši duhovni avanturi. Ta religija nas zavaja v človeško samozadostnost in nas omejuje v naših nadnaravnih smotrih. In stiska, o kateri govorimo, je pravzaprav le njen končni rezultat: ko ni več Boga, je Bog človek, ko pa človek postane bog in na svetu ni nič več božanskega, nič zares svetega, je konec tudi vseh tistih osmišljajočih moči, po katerih je človek sploh še lahko človek. In narod — narod.

Vendar je treba temu dodati vsaj še dve nič manj protislovni zadevi.

Prva je ta, da tega našega siromašnega duhovnega prostora prav gotovo ni kriva samo religija ateizma; krivda sega veliko globlje in dlje, v nekem smislu celo do slovenskega slavljenca Franceta Prešerna, ki je največ

prispeval k oblikovanju slovenskega naroda, in to prav takega, kakršen je danes. Že od vsega začetka se namreč Slovenci ne navdušujemo samo nad Prešernovo poezijo, temveč tudi nad njegovo svobodoumnostjo. Prav ta svobodoumnost, ki je položena v temelj slovenskega naroda in vsakega izmed nas, pa je sumljive narave. Biti svobodoumen se pravi biti miselno svoboden, odvezan in razvezan, se pravi brez globljih in zavezujočih korenin, brez zavesti o naši dejanski resničnosti, se pravi samovoljno, prosto viseče bitje, ki prej ali slej mora doživeti usodo, kakršno Slovenci doživljamo danes. In kakršno je bolj kot kdorkoli izmed nas doživel tudi Prešeren, ki je kljub svoji svobodomiselnosti začutil tudi svojo skrito, zavezujočo naravo in napisal Sonete nesreče.

Druga protislovna zadeva je ta, da načete zavezanosti svetu in mrtvega Boga ni mogoče kar oživiti, še manj pa seveda narediti ali celo uvoziti. Produkcija, ki jo imamo tako v čislih, je tu povsem nemogoča. Religioznost ni stvar politične volje, ekonomije in takega ali drugačnega družbenega in zgodovinskega angažmaja, ampak le osebna zadeva vsakega posameznika. Samo posameznik je namreč lahko tako resnicoljuben, kot je bil resnicoljuben France Prešeren, da se zave svoje umrljivosti in zaživi v hrepenenju po nesmrtnosti; da si prav zato, ker pogreša Boga, zaželi, da bi Bog vendarle bil, in začne

polniti duhovni prostor z vezljivostjo. Politika in družba mu morata iz spoštovanja do njegove osebe to resnicoljubnost samo dopuščati, v najboljšem primeru seveda z zavestjo, da samo po tej in taki vezljivosti družba sploh obstaja.

Pri tem pa je treba upoštevati še eno protislovje. Naša velika zmota je namreč v prepričanju, da je religija, ki živi samo v osebnem in po osebnem, zaradi tega nevtravno družbeno področje in strogo zasebna zadeva. Nedotakljivo osebna je res, vendar nikakor privatniška. Samo v religiji in po religiji izraža človek celoto svojega bitja in svoj končni cilj. In če je politika in družba nista sposobni vključiti vase, potem s tem sami sebe opredeljujeta za nekaj efemerne, postranskega, nepomembnega in se reducirata na prakticistične cilje. In tega se moramo zavedati danes bolj kot kadarkoli prej, politiki pa bolj kot kdorkoli drug. Sprijazniti se morajo s tem, da religioznost prinaša umetnost in prinašajo umetniki, duhovniki take in drugačne vrste, sami pa so se dolžni posvetiti prakticističnim ciljem.

5. februarja 1985

Peripetije s Spomenko Hribar že ves čas spremljam s tesnobo v srcu, s prav kierkegaardovsko tesnobo, kakršna lahko stiska samo človeka z nostalgijo po absolutnem, ki mu življenjska okolica ves čas vsiljuje lucidno misel, da ni prav nikjer nič božjega. S tesnobo še toliko bolj zato, ker v Spomenkini zavzetosti za narodno spravo v imenu mrtvih, med katerimi ni in ne more biti več niti sledu ideoloških razlik, res ni prav nič političnega, nič koristoljubnega, nič takega, kar bi me lahko odrešilo nostalgije po absolutnem in naravnalo kam drugam. Nasprotno: pred obličjem sveta in pred najširšim krogom ljudi se z največjo publiciteto kar naprej dogaja nekaj, kar je sicer človekov najintimnejši trepet: preizkuša se usoda duše v zunanjem svetu, tako rekoč na cesti, ljubezni med vojaškimi tabori, osebnega v družbi . . . Vse tisto, kar je v človeku najbolj njegovo, nezavarovano in krhko, a obenem najboljše in najobstojnejše, je izročeno svetu na milost in nemilost. In tesnoba, o kateri govorim, je strah, da utegne biti ta božanska človečnost neusmiljeno poteptana.

Da bi bila moja nelagodnost še toliko večja, me je pred dnevi Koširjeva Manca z moralnim ognjem, kakršnega premore samo ona, pregovorila, da sem šel in napisal Spomenki pismo in ji ponudil pomoč, pomoč v svojem imenu in v imenu Društva pisateljev.

Draga Spomenka, sem ji pisal, v včerajšnjem pogovoru z Manco sva ugotovila, da so se napadi in diskvalifikacije v zvezi s tvojim pisanjem stopnjevale do te mere, da bi bilo Društvo pisateljev slednjič le dolžno nastopiti v obrambo tvojega pisanja — v obrambo tistega, kar si dejansko napisala, in zoper vse mogoče izmišljine, podtikanja, politiziranja in podobno. V tej zvezi sem včeraj že klical Partlijača v Maribor, vendar ga nisem dobil.

Popoldne pa sem v Nedeljskem dnevniku prebral odgovor enega izmed bralcev na surovosti, ki so si jih privoščili na tvoj račun v prejšnji številki tega lista, torej pismo bralca, ki me je prijetno presenetilo . . . In prav zaradi tega pisma sem spremenil svojo odločitev, da vnovič pokličem Partlijača in da pokličem na pomoč še Društvo pisateljev.

Razmišljam namreč takole: vse tisto, kar si napisala in zaradi česar se zdaj nad teboj lomijo kopja, je tvoje zavestno dejanje z zavestno mero tveganja, da ne rečem žrtvovanja. In če to tvoje dejanje spoštujem(o), in to prav tako, kakršno je, potem moram(o) iz tega zornega kota presojati tudi ta razmeroma spremenjeni položaj

. . . Ne gre več samo za nerazumevanje, temveč tudi za razumevanje. Tvoja žrtev je začela dajati sadove.

Sprašujem se torej: ali sprejemaš to polarizacijo, ki se odigrava na tvojih plečih, a daje že osupljivo razveseljive odmeve, ali misliš, da bi te moralo Društvo pisateljev zaščititi s tako rekoč uradno razlago tvojih tekstov? Odgovori mi, prosim.

Toda ko sem pismo napisal in oddal, se je moj nela-
godni občutek še stopnjeval: vdrl sem v prostor svetega
in nekaj oskrunil. To, da je Spomenkino dejanje posta-
lo odmevno in da zavezuje vse več ljudi, zavezuje tudi v
dobrem, je prav gotovo posledica njenega tveganja —
toda res njenega, ne mojega ne kogarkoli drugega.
Hočeš nočeš je postala svetnica. In svetnica je postala
prav zaradi svoje osamljenosti in nezaščitenosti, prav
zaradi tega, ker je svoj najintimnejši osebni svet izroči-
la ljudem na milost in nemilost. Zato je nedotakljiva. In
obešanje nanjo in delovanje v njenem imenu utegne vse
skupaj umazati, spremeniti v politični interes, torej prav
v tisto, česar si Spomenka ni želela in si ne želi. In kar
njej jemlje svetost žrtve, mene pa spreminja v pogan-
skega manipulanta, ki sem koristoljubno pristavil piskr-
ček, ko je njena žrtev začela dajati otipljive sadove.

Moral sem se skratka pregrešiti, močno pregrešiti, da
se mi je končno razodela spoštljiva narava svetega in
svetništva. Svetništvo je izjemnost, je nedotaknjenost in

nedotakljivost, je osamljenost in je samota. Zato nič čudnega, pa čeprav je ta asociacija ob Spomenki na prvi pogled še tako blasfemična, če ga v sebi nezavedno povezujem z devištvom, s Katarino Siensko in Ivano Orleansko . . . Svetništvo in devištvo sta pravzaprav eno in isto, še najbolj pa sta eno in isto po svojem zunanjem učinkovanju. Ženske in sploh ves telesni svet so objekt prostodušne moške sle po lastništvu, device pa vzbudijo v moških strah, odgovornost in zadržek; in zato imajo nanje nezaslišano moč in vpliv. Nimajo moški njih, ampak one imajo moške. In bogve, ali ni moje pismo Spomenki pravzaprav le nebogljen poskus, da bi se iztrgal temu mogočnemu deviško-svetniškemu vplivu.

Skratka: nekaj dni se moralno nisem počutil prav nič dobro.

Zato sem se danes toliko bolj razveselil Spomenkinega odgovora, ki me je v dobršni meri odrešilo tega trpljenja. To, da ne čuti potrebe po intervenciji Društva pisateljev in po nekakšni uradni razlagi svojega pisanja, je najlepši dokaz njene človeške zrelosti, mene pa odvezuje nadaljnjega brkljanja po tem svetem prostoru. Res je svetnica! In kakšna radost je, da si lahko svoje prezeblo srce ogrejem v njeni deviški dobrohotni moči in vplivu.

Pa tudi sicer, mi piše Spomenka, mislim, da nismo zdaj mi na potezi, ampak nekdanji borci. Oni bodo

morali reči, oprostite, jaz se nisem boril zato, da bodo še tako rekoč po štiridesetih letih preganjani tako rekoč vsi, ki se hočejo ukvarjati z zgodovino, pa tudi zato ne, da se bomo kar naprej sovražili in preganjali. Borili smo se zato, da bomo končno živel kot ljudje.

Gonje še ni konec, morda se bo še stopnjevala, mi piše, pritiski so res veliki, toda prav zato je treba ohraniti mirno kri, da ne rečem tudi dostojanstvo. Zame pa velja tudi to: bolj kot bi jim dokazovala svojo nedolžnost in nezlonamernost (za katero bi morali že vedeti, da je iskrena), bolj me bodo sovražili, ker jim jemljem njihove sovražne argumente. Kadar pride tako daleč, da je ni stvari pod soncem, ki bi ji lahko pritrdil, ne pomaga nobeno zdravilo . . . Če vsa ta zadeva kaj potrebuje, je to mir in čas, da sama zori in medi, ne pa politiziranje.

11. marca 1985

Zabeležiti moram vsaj dve stvari. Prvič. Davi me je že navsezgodaj poklical po telefonu Rajko Šugman, prodekan Univerze Edvarda Kardelja in podpredsednik organizacijskega odbora Planice:

»Dve vstopnici za častno tribuno imam zate,« je rekel. »Ali morda želiš še kakšne druge ugodnosti, prevoz ali kaj takega?«

»Najlepša hvala,« sem se mu zahvalil, »ne mislim v Planico. Rajši mi povej, zakaj v almanahu niste natisnili mojega eseja?«

In povedal mi je. On sam, Rajko Šugman, je bil z mojim spisom zelo zadovoljen. Da bi ga lažje zagovarjal pred organizacijskim in uredniškim odborom, ga je dal prebrati tudi Tonetu Partljiču, človeku, ki uživa literarni in politični ugled, in tudi Partljič je izrazil o eseju prav dobro mnenje. Prebrala sta ga menda celo Andrej Marinc in Franc Šetinc, ki sta v častnem predsedstvu organizacijskega odbora, vendar nobeden — to mu lahko verjamem — ne Marinc ne Šetinc ni bil proti objavi, sploh nobeden od vodilnih ljudi . . . Zataknilo se je

spet pri malih, prestrašenih ljudeh v organizacijskem odboru, kot je med Slovenci navada.

»Koga pa se bojijo ti ljudje?«

»Vsega.«

Pomiril sem ga in prijateljsko sva se poslovila. In tudi res nisem bil niti najmanj užaljen. Če bi bil vedel, da bo iz planiške prireditve nastala taka vseslovenska, tako rekoč državna manifestacija, kakršna se zdaj napoveduje, ne bi bil eseja niti napisal. Moje pisanje pač ne sodi v almanah za tako slavnostne prireditve kakor tudi jaz osebno ne sodim na častno tribuno . . .

Pozneje pa je prišlo za mano, da bi le moral protestirati. Protestirati ne toliko v svojem kot v Partljičevem imenu. Partljiča so poklicali na pomoč kot avtoriteto, nazadnje pa kljub temu niso upoštevali njegovega mnenja, le izigrali so enega z drugim . . .

In samo to, samo to me je prizadelo. To, da politikanti zmerom zasejejo kal razdora med najboljše, najzaupnejše prijatelje in v najspoštlivejše odnose med ljudmi. Toneta Partljiča spoštujem kot najprizadevnejšega in najbolj demokratičnega predsednika Društva slovenskih pisateljev in tudi osebno čutim do njega veliko simpatij, zdaj pa naj bi ga imel za svojega supervisorja, za cenzorja, ki v dogovoru s politiki odloča o usodi pisateljskih del. Nič od tega seveda ni res. Tone je — o tem sem iskreno prepričan — prebral moj tekst prostodušno in

prav tako prostodušno izrekel tudi svojo sodbo o njem, sum pa je vendarle podtaknjen . . . Večja umazanija je bila storjena njemu kot meni. Toda politiki so se umaknili, na prizorišču pa sva ostala midva s Tonetom, prijatelja, da ne rečem intimusa, ki nikdar več ne bova mogla urejati medsebojnih zadev tako prostodušno, kot sva jih doslej.

Podobno se je zgodilo z mojimi prijatelji v Slovanu. Ko jih je občinski župan kot vodja delegacije, ki je potovala v Sovjetsko zvezo, poklical k sebi in jim med drugim povedal tudi to, zakaj so mene črtali s seznama potnikov, so moji dolgoletni sodelavci in prijatelji sprejeli to informacijo — kako naj bi jo bili drugače! — molče in brez pripombe. Bila je pravzaprav malenkost. Nič jim tudi nisem zameril njihovega molka, prav nobenemu izmed njih. Toda ko se zdaj srečujemo v kodeljevskem parku, med nami le ni več tiste prijaznosti, kakršna je bila nekoč. Nekaj veže nje in nekaj veže mene. V nekem smislu smo se razšli.

In samo to je tisto, kar me ob vseh teh politikantskih posegih v moje življenje zares boli. Ne policijsko preganjanje in sodni procesi ne zapor ne taka ali drugačna materialna škoda in revščina, tudi ne javno ponižanje in sramota — samo to, da me ti posegi trgajo od ljubljenih ljudi. Ta odtrganost in osamljenost sta bili najhujše, kar me je doletelo nekoč v mladinski organizaciji, ob ukinit-

vi Perspektiv, ob razbitju Odra 57, ob razpadu Problemov . . . In sta najhujše, kar se mi pripravlja v Slovanu. Naj so te politikantske poteze videti še tako nevrotične in poniglave, tempirane samo na posameznika, imajo na koncu velik, morda celo premišljen učinek: skoraj zakonito razdrejo vsako zavzeto delovno skupnost.

Drugič. Bil sem v knjižnici Jožeta Mazovca v Domu španskih borcev, kjer sem vrnil Albrechtove eseje in kjer mi je knjižničarka povedala, da bralci na nekatere moje knjige, denimo na Ljubezen in na Hudodelce, čakajo tudi po poldrugo leto. Spričo te popularnosti sem bil seveda počaščen, obenem pa sem se kar nehote razjezil. Navsezadnje je bil to le podatek več, ki me je pogrel: še pred kratkim, ko so se ljudje v kinu Komuna navduševali nad filmsko Ljubeznijo, ni bilo v vsej Ljubljani niti ene knjižne Ljubezni, Hudodelcev pa ne morem kupiti niti zase. Sklenil sem, da napišem pismo kar na nekaj direktorjev in protestiram zoper njihovo založniško politiko, ker ne ponatiskujejo niti najbolj iskanih knjig.

Samo uro pozneje sem zavil v Trubarjev antikvariat, kjer me je pričakalo novo presenečenje in nova jeza: Hudodelcev kot listja in trave! Pred dvema dnevoma, tako mi je povedala prodajalka, so jih dobili naravnost iz skladišča, in to po ceni petih dinarjev. Ti toliko iskani Hudodelci so torej doslej ležali v skladišču in šele zdaj, ko je zanimanje zanje že nekoliko popustilo, so jih

poslali — ne v knjigarno, ampak v antikvariat. Besedilo so navsezadnje le natisnili, s čimer so odpravili avtorja in rešili vsaj videz demokratičnosti, knjiga pa le ni prišla med ljudi in napravila politične škode. Poslovni učinek pa je pri reševanju ideologije tako in tako postranskega pomena.

21. marca 1985

Spet in spet se potrjujejo Andrićeve besede, da balkanski narodi še nismo razvili tistega brezpogojnega spoštovanja človeka, tistega njegovega polnega dostojanstva in tiste njegove notranje svobode, s katerim bi se lahko vsaj naši najbolj nadarjeni sinovi uvrstili v krog posvečenih ljudi. In da to pomanjkljivost nosimo v sebi kot izvirni greh našega porekla, ki je ne moremo z ničimer, prav z ničimer prikriti.

Tokrat se te njegove besede potrjujejo prav ob enem naših najboljših in najbolj nadarjenih sinov, ob Dobrici Ćosiću in njegovem romanu Grešnik. Pa ne samo ob njem, temveč tudi ob številnih kulturnih politikih, literarnih teoretikih in kritikih, ki so se doslej tako na široko razpisali o tem romanu; in to tako ob tistih, ki se nad romanom zaradi njegove radikalne kritike totalitarnih družbenih aparatov navdušujejo, kot ob tistih, ki roman zaradi njegovega nezaupanja v družbene mehanizme in politične sile grajajo . . . Vsi skupaj s Ćosićem vred namreč predpostavljajo družbeni in zgodovinski instrumentarij moralni suverenosti posameznega človeka, se pravi prav brezpogojnemu in doslednemu spoštovanju

človeka. V romanu se to vrednostno in etično protislovje izraža v tem, da Ćosić s svojim zagrizenim bojem za družbeno in politično moralo obnavlja prav nemoralno, v kritikah pa s tem, da s svojim zagrizenim bojem za počlovečenje stalinizma konstituira prav stalinizem.

Etično vprašanje, ki je poglavitna obsedenost Ćosićevega romana, je celo v najpreprostejši Simenonovi kriminalki in v najbanalnejši hollywoodski kavbojki postavljeno etično višje kot v Grešniku, predvsem pa je postavljeno realneje. Če nič drugega, je v Simenonovih kriminalkah in v hollywoodskih kavbojkah nosilec morale vedno le suvereni posameznik, individualec, ali inšpektor Maigret ali kravji pastir Ken Maynard. To pa seveda zato, ker George Simenon in Hollywood pripisujeta temu posamezniku vse njegovo dostojanstvo in vso njegovo notranjo svobodo kakor tudi njegovo maksimalno moralno odgovornost, pač v skladu z nekaj stoletij starim spoznanjem zahodnoevropskega duha, da se morala ne uresničuje po zgodovini in njenih družbenih instrumentih, temveč samo po posamezniku in njegovi osebni vesti. In ker izhajata iz stališča, da se dejanski konflikt med dobrim in zlom dogaja samo kot konflikt med posameznikom in družbo, med osebno vestjo in družbeno splošnostjo in da je za obravnavanje etičnih vprašanj potreben predvsem zrel, avtonomen posameznik.

Za Dobrico Ćosića pa so nosilci morale kljub temu le zgodovinski in družbeni faktorji, je delavski razred in je komunistična partija, in če se hoče posameznik, Ivan Katić ali kdor koli drug, moralno uresničiti, mu preostane samo vključitev v enega izmed teh družbenih monstrumov, ki z njegovo moralno naravnostjo in osebno vestjo dejansko nimajo nič skupnega. Nasprotno: ti monstri od Ivana Katića in vseh drugih posameznikov terjajo, da se v imenu učinkovitega delovanja teh mehanizmov odpovejo vsega osebnega in moralnega. Na ta način Ćosić skozi dogajanje romana ves čas razkriva moralno nemoč zgodovine in njenih družbenih instrumentov, države, naroda, razreda, partije, pa tudi notranjo nemoralno zakonitost zgodovine in družbe, s čimer stopa v etično območje. Medtem pa njegovi kritiki Savo Kržavac, Fuad Muhić in podobni, ki romanu očitajo, da partiji in njenim članom ne priznava njihovih nesebičnih humanističnih idealov in nesebičnega boja za osvoboditev človeka, njihovega heroizma in njihovih velikih moralnih zaslug, ostajajo zunaj etičnega območja: zavzemajo se za posvetitev totalitarnih družbenih struktur. Zanje duhovne skušnje posvečenega sveta sploh ni. Ta skušnja pa kljub temu je in je nezpodbidna: tu je Martin Luter in tu je protestantizem, tu je človekovo neposredno razmerje z Bogom in njegova svoboda, ki je nadrejena vsemu zemeljskemu, tu je človekovo

dostojanstvo . . . Tu je skratka vse tisto, kar je porodilo človekovo osebno vest in zaradi česar ima posameznik v posvečenem svetu tako visoko ceno, da je bila zaradi njega izbojevana in napisana deklaracija o človekovih pravicah. To je sicer politični papir, vendar papir, ki se že dve stoletji zavzema za posameznika, zavzema pa se zanj predvsem zato, ker je ta posameznik tako zelo pomemben prav zaradi svoje izjemne, edinstvene in nezamenljive moralne funkcije, ki jo opravlja v svetu in med ljudmi. In če se tej nezamenljivi posameznikovi vlogi v ideološkem marksističnem žargonu pravi meščanski individualizem ali celo meščanski egoizem, se posameznikova moralna vloga s tem nič ne spremeni: tudi ta ideološki žargon, ki izsiljuje moralo z revolucijo in revolucionarji, sodi v neposvečeni svet.

Dobrico Ćosića na prvi pogled opravičuje dejstvo, da je bilo človeško dogajanje v času, ki ga v romanu popisuje, tudi dejansko tako, da so bili tedaj ljudje res moralno zavezani partiji in proletarskim družbenim idealom, se zanje celo žrtvovali, trpeli in umirali . . . Toda ta dejanskost ga ne opravičuje na etični ravni, saj lahko človek — kar Ćosić tudi popisuje — celo s svojimi najboljšimi hotenji služi totalitarizmu. V etičnem svetu heroji niso vedno heroji niti nesebičneži vedno nesebični kakor tudi žrtve niso vedno uslišane in trpljenje poplačano. Etika posvečenega sveta je neusmiljena in se-

lektivna kot Bog. In zato je pot Ivana Katića skozi družbeni in politični pekel predvsem masohistična, saj s stališča moralnega posameznika ni mogoče verjeti v upravičenost njegovega trpljenja v zgodovinskem in družbenem mlinu. Ivan Katić ne vzbuja ne sočutja ne platoničnega pritiska, kvečjemu prizanesljiv nasmeh, saj njegovo stremljenje po morali v politični partiji izraža le njegovo neposvečenost in individualno neobstojnost, ki je z etičnega vidika greh in že mora biti kaznovana. Čosiću ne preostane nič drugega, kot da se vrti v začaranem krogu tega protislovja: brž ko se mu komunistično gibanje razodene kot koristoljubna oblast kominterne in kot neustrezen instrument za udejanjanje morale, se obrne še k drugim političnim strankam in k narodu, k njegovemu kolektivnemu žrtvovanju in junaštvu . . . Izhoda iz tega začaranega kroga nemorale pa seveda ne najde in ne najde. Prav tako brez rezultata bi se lahko oprijel tudi pravoslavja, saj tudi krščanstvo kot družbeno religiozno gibanje od vseh Kristusovih etičnih idej še ni uresničilo prav nobene: na eni strani je ostal etični posameznik Jezus Kristus, na drugi strani Cerkev kot posvetna moč. Izhod iz tega začaranega kroga prekletstva je pač samo v posamezniku, v dejanskem in edinem nosilcu etičnega, do katerega pa Čosić pod težo dejanskega zgodovinskega in družbenega dogajanja in pod težo lastnega marksističnega naziranja sveta ne

pride. Po eni strani najbrž zato ne, ker v resnici tudi nje-ga samega zanima bolj družbeni obračun kot etika, to-rej predvsem moč in oblast, po drugi strani zato ne, ker tega in takega posameznika v njegovi življenjski skušnji in na Balkanu res ni, vsaj ne kot poosebljene svobode in dostojanstva. Torej zato ne, ker Ćosić za tega in takega posameznika nima temelja, na katerega bi ga lahko postavil, in ker Ivan Katic — z njim pa najbrž tudi Dobrica Ćosić — nima neposrednega razmerja z Bogom, po katerem bi se lahko kdaj začutil nadrejenega vsemu skupnemu in zgodovinskemu.

Tako Dobrica Ćosić — v svojem najglobljem bistvu marksist — vedno znova stopa na etično območje in ga vedno znova zapušča. To pa zato, ker v svojem moralis-tičnem naporu ne izhaja iz konkretnega človeka, temveč iz družbe in njene splošnosti. Podobno kot je Marx kri-tiziral meščansko družbo, kritizira Ćosić družbene in politične instrumente revolucije: ne v imenu suverenega človeka, temveč v imenu njegovega neuresničenega družbenega bitja. Vrhovno etično merilo mu je po-družbljeni človek, zakaj brez podružbljenosti je zanj človek nekultivirana, nesocialna pojava, naključna ek-sistenca, zgubljena za samo sebe in za druge, skratka odtujeno in neresnično bitje, kakršno je ustvaril v Iva-nu Katiću. Zavzema se za spremembo splošnega in to-talnega, ne pa za suverenost posameznega in konkret-

nega človeka, ki je edini realni protiigralec diktaturi abstraktne splošnosti.

Tako res niti s svojimi najboljšimi sinovi in njihovimi najboljšimi deli ne moremo v posvečeni svet. S tem in in takšnim odnosom do etike namreč nenehoma reproduciramo vse mogoče družbene in zgodovinske prikazni, tudi take, kakršen je stalinizem. Brž ko narodu, družbi ali politični partiji, ki so že sami po sebi dovolj nečloveški, pripišemo še funkcijo etičnega, jih praktično oživimo kot smisel in merilo nad posameznikovo osebno vestjo, torej kot nasilje nad dejanskim in edinim nosilcem etičnega. In etični svet se začne razkrajati. Človek pa postane tisto, kar pri nas tudi dejansko je — nič.

Umestno je seveda tudi vprašanje, zakaj je samo posamezniku namenjena etična vloga, saj Bog in človekovo neposredno razmerje z Njim, človekova svoboda in njegova dostojanstvena osebna vest navsezadnje niso čisto apriorne narave. Najbrž zato, ker samo posameznik umre (prav smrt je osnova njegovi individualnosti): zato, ker si samo posameznik, ki je umrljiv, želi nesmrtnosti, in ker je samo v želji po nesmrtnosti vsebovana etika, človekova dejanska solidarnost s svetom in z ljudmi.

Ta posameznikova etična realnost je v nenehnem in nepomirljivem konfliktu z njegovo drugo, prav tako osnovno realnostjo, družbenostjo. V tem konfliktu pa

samo posameznikov strah pred smrtjo in globina tega strahu dokazujeta, koliko je človek še samostojen in neodvisen, zakaj družba — nasprotno od resnicoljubnega posameznika — nenehoma tlači in uspava zavest o smrti, s tem pa tudi željo po nesmrtnosti in etiko. Posameznik je smrten in etičen, družba je večna in neetična.

Poleg tega je greh ne samo ljubiti samega sebe bolj kot druge, temveč tudi ljubiti druge bolj kot samega sebe in jim s tem prepuščati odločanje o stvareh, ki so zaupane samo meni.

22. marca 1985

Spet pismo, ki ga ne bom odposlal. Prizadetost mi sicer narekuje, da ga napišem, toda moja zamera tudi v tem primeru ni tako divja, da bi se morala nad naslovnikom zares znesti ali se z njim zares spopasti; zadostuje mi, da čustveno napetost zlijem na papir. Konkreten obračun in otipljiv rezultat mi nista potrebna; boleham od nekakšnega onstranskega življenja in od večnosti.

Spoštovani gospod Boris Pahor, v včerajšnji številki Naših razgledov sem prebral prispevek uradnega ideologa partije Borisa Majerja o pisateljski tribuni v Cankarjevem domu in sem seveda ugotovil, da sva se med mnogimi nastopajočimi prav midva spet znašla pod politično anatemo. To me je napeljalo, da sem vaš nastop v Cankarjevem domu, ki sem mu bil sicer priča, prebral še v brošurici »Slovenski narod in slovenska kultura«, saj sem hotel natančneje ugotoviti, kaj naju v tem političnem prekletstvu družī.

Najprej vam moram čestitati za vašo analizo odnosov med matico in zamejskimi, točnejše tržaškimi Slovenci, v kateri ste zelo prepričljivo prikazali pogubne posledice

ideološkega obravnavanja naroda in s tem v zvezi tudi nevzdržen, neustvarjalen trenutni položaj Slovencev na Tržaškem, ki spominja na blokado vseh ustvarjalnih sil. Vendar me je sočasno marsikaj od tega, kar ste povedali in česar v Cankarjevem domu nisem zabeležil, zdaj — pod omenjeno politično anatemo, ki ne dovoljuje prav nikakršnega skrivaštva — prizadelo, če ne celo razžalilo.

V svojem govoru ste dejali, da je doslej v številnem zboru slovenskih književnikov matično politiko do svojih sonarodnjakov negativno ocenil samo Bojan Štih in da slovenska javnost o tem nikdar ni razpravljala in ne razpravlja. Kako ste mogli pri tem pozabiti, da sem bil več kot pet let eden izmed sourednikov tržaške revije *Most* — revije, ki je skušala slediti predvojnemu Kocbekovemu Dejanju in ki je prav v času mojega sourednikovanja, med leti 1966 in 1970, izpričala kar precejšnjo dinamiko. V tem času sem napisal za *Most* več kot dvajset prispevkov, med njimi tudi nekaj esejev, ki jih danes uvrščajo v antologije slovenskega eseya, kot sourednik pa sem si prav velikopotezno prizadeval, da bi naredil iz slovenskega Trsta slovenski Piemont, ki naj bi demokratiziral slovenske razmere v celoti. Zato si lahko kot sourednik lastim tudi zaslugo, da je v tem času izšel v *Mostu* tudi prispevek Bogdana Berdona »O asimilaciji tržaških Slovencev«, ki je prvi dokumentirano povedal,

da je za povojno asimilacijo 38 000 Slovencev krivo prav razredno razumevanje naroda, ki je po resoluciji informbiroja pahnilo v naročje italijanske partije in italijanstva dovršen del »revolucionarnih« tržaških Slovencev. Ne nazadnje pa sem bil za svoje polemično pisanje o tej tematiki in za svoje sodelovanje v Mostu pred ljubljanskim sodiščem leta 1968 obsojen na šest mesecev zapor, pogojno za dve leti.

Prizadela me je tudi vaša lamentacija, da ste trenutno na Tržaškem brez osrednje kulturne revije. V Kocbekovih pismih na vaš naslov, ki ste jih lani objavili v Slovenski matici pod naslovom Peščena ura in ki se dotikajo prav omenjenih let, stoji črno na belem, da vam je Kocbek priporočil, da bi se Zaliv in Most združila v eno, osrednjo tržaško revijo, ki bi ne bila uglašena na eno samo struno. To je priporočil Kocbek tudi meni osebno in sem se s tem zelo strinjal, kakor so se strinjali s tem tudi vsi drugi souredniki Mostu Aleš Lokar, Vladimir Vremec in Drago Štoka. Menili pa smo tudi, naj pobuda za tako dejanje pride od vas — ne samo zaradi tega, ker ste avtohtoni Tržačan in najstarejši med nami, temveč tudi zato, ker ste najuglednejši slovenski kulturni delavec na Tržaškem. Vendar vi ste to Kocbekovo idejo kratko malo zamolčali ali je vsaj nikoli nikomur niste izrazili. Nasprotno: ko sem se zaradi svojih člankov v Mostu zagovarjal pred sodiščem v Ljubljani in mi je

tržaški italijanski tednik Meridiano di Trieste posvetil naslovno stran, ste v številko Zaliva, ki je bila v tisku, zadnji hip pripisali, da italijanski tisk popularizira človeka, ki si tega z ničimer ne zasluži, in da se boste tej nezasluženi popularizaciji obširneje posvetili v naslednji številki. Treznejši premislek vas je sicer od tega odvrnil in v naslednji številki tega niste naredili, vendar vse tako kaže, da vam tudi treznejši premislek še ni potlačil vseh resentimentov, ker delujejo še danes.

Iz vsega tega upravičeno sklepam, da svoje nezavidne tržaške slovenske usode niste pripravljeni deliti z nikomer. Po Majerjevi obsodbi v Naših razgledih pa ugotavljam tudi to, da je včasih celo politika pravičnejša od vas, saj naju vedno znova postavlja v isto usodo.

Iskren pozdrav!

24. marca 1985

Že takoj po tribuni v Cankarjevem domu so me prijatelji spraševali, zakaj ne odgovorim nekaterim pisateljskim kolegom, ki da so se celo na tribuni sami zahrbtno distancirali od moje črnogledosti, potem pa kaj kmalu tudi od mene osebno in me tako pahnili v roke politikom na milost in nemilost. Potem so me spraševali, zakaj se ne postavim po robu neupravičenim napadom v govorih in objavah Franceta Šetinca in Andreja Marinca, ki da sicer nikjer izrecno ne omenjata mojega imena, me pa kar precej zmerjata, eden z notornim sovražnikom, ki mu v boju zoper komunizem prideta prav tako protestantizem kot katolicizem, drugi s klerikalcem, ki s svojimi idejami vodi naravnost v belogardistično protinarodno dejanje. Potem naj bi odgovarjal še na prispevek Jožeta Ostermana v ljubljanskem Dnevniku, ki da me je označil za slabega kompilatorja slabih političnih idej in antikomunista, pa tudi na nastop ministra Matjaža Kmecla ob otvoritvi tedna slovenske drame v Kranju, saj da vsaj nekaj od njegovih »mrtvaških pevcev«, »jadikovalcev«, »lažnih prerokov« in »podiralcev zanosa« leti predvsem name. Zdaj me prijatelji spra-

šujejo, ali se bom uprl vzdevku obrekovalec in političnim grožnjam v uvodnem članku Borisa Majerja v Naših razgledih (22. marca 1985) in ali bom polemiziral vsaj z dvoumnimi podtikANJI v zapisu Marka Kerševana, objavljenem prav tako v Naših razgledih (5. aprila 1985). Na srečo ti moji prijatelji terjajo od mene samo odgovore na tisto, kar je bilo natisnjeno in kar jim je znano, sicer bi najbrž terjali še marsikaj drugega.

Naj napišem po resnici, da nisem čutil in da še vedno ne čutim prav nobene potrebe po dodatnem razčiščevanju in dokazovanju, še manj po obrambi svojih nazorov: ti so že zapisani in naj še naprej pričajo sami po sebi. Zlasti mi ni potrebna polemika z zapriseženimi optimisti, saj optimizem sodi k zemeljski sreči in optimistom samim pomeni tudi njihov vsakdanji kruh; torej nekaj, kar je že precej časa zunaj mojega interesa, in zato z njimi nikdar ne morem priti v resnejši konflikt. Že v Cankarjevem domu, ko sem prebral esej o lepi smrti slovenskega naroda, esej, ki ga osebno razumem kot eno izmed variant našega narodnega preživetja, pa sem med drugim dejal, da sprejemam tudi partijo, ki je ena temeljnih sestavin sodobne slovenske religiozne, socialne in politične zgodovine in zato tudi moje osebne zgodovine. Tako sem rekel tedaj in tako mislim tudi zdaj, ker bi bilo vsako drugačno mišljenje le nadutost in nezrelost. Če pa sprejemam partijo, ne vidim nobenega

vzroka, da ne bi sprejel tudi nekoliko prenapetih sodb in vedenja njenih reprezentativnih predstavnikov Andreja Marinca in Franca Šetinca in da ne bi sprejel tudi nekoliko žolčnega pisanja Borisa Majerja, trenutno najbolj profiliranega partijskega ideologa, ki ga je duhovno oživljanje slovenskega naroda celo tako pomladilo, da je začel pisati epigrame. Saj me to strinjanje ne more požreti, ampak ostajam ob njem še vedno nekaj drugega in drugačnega od partije, predvsem in samo Marjan Rožanc. Tudi to je neizpodbitno in že razmeroma kar staro dejstvo, staro nič manj kot deklaracija o človekovih temeljnih pravicah, vsekakor pa starejše od partije. Pri tem pa ne vztrajam zaradi svoje egocentrične zavezanosti vase, zaradi kljubovanja in zoprvanja vsemu partijskemu in celo družbenemu, temveč zaradi svoje odprtosti in zavezanosti osebni vesti, ki mi daje neizbrisen individualni pečat. Na potezi torej nisem jaz, ampak je kot vedno tudi tokrat na potezi partija, spet in spet partija, ki ji v igri slovenskega naroda že kar precej časa pripadajo bele figure. To pa preprosto zato, ker je vladajoča politična sila in ker ima v svoj politični program, s katerim upravičuje svojo vladavino, zapisan poleg socializma tudi razvoj slovenskega naroda v razvitejšo družbo, kar pa je danes pogojeno — če spregovorim z jezikom razvitejših družb — s številom izbir. Zato bo morala, kot sprejemam jaz njo, slednjič tudi ona sprejeti

mene. In to celo za ceno tega, da bo sočasno prenehala biti partija in da bo končno spet postala le partija, se pravi le del slovenskega sveta. Sicer ne bo uresničila svojega programa in se bo morala posloviti s prizorišča zgodovine, seveda prav nič po moji, temveč le po lastni krivdi.

To je skoraj vse, kar se čutim dolžnega odgovoriti na politične napade. Marku Kerševanu sem napisal osebno pismo in se mu iskreno zahvalil, ker je s svojim prispevkom v Naših razgledih razpravo o mojih nazorih iztrgal iz političnega konteksta in jo prestavil v kulturno območje, v katerem se končno spet počutim kot v civilni družbi. V bistvu pa ostajam pisatelj, ki je dolžan svoja spoznanja in čustvene napetosti izraziti predvsem s pomočjo romanesknih figur svojih pripovedi.

Je pa prišlo v konfrontaciji mišljenj do nesporazumov v zelo pomembni in delikatni zadevi, ki zahteva tudi moje pojasnilo, če ne celo poglobljeno opredelitev. V svojem pisanju o religiji in narodu sem se doslej vrtel med katolicizmom in protestantizmom kot sestavnima deloma evropske in tudi slovenske kulturne dediščine; ugotavljal sem, da sta tako katolicizem, ki je v glavnem skupnost brez svobode, kot protestantizem, ki je osebna svoboda brez skupnosti, precej nezadostna, in se zavzel za »personalistično politično vizijo«, ki jo je s svojo življenjsko skušnjo izpričal Edvard Kocbek in ki torej

prav tako sodi v slovensko tradicijo, zlasti še glede na ustanovno dejanje Osvobodilne fronte — za skupnost in osebno svobodo obenem. Zdaj pa v prispevku Marka Kerševana v Naših razgledih berem, da je prav ta vizija religiozne skupnosti in svobodnega posameznika najbolj sporna, da utegne diskreditirati doslej prehojeno pot slovenskega naroda in da pomeni korak nazaj, vračanje na staro, če ne celo recidivo stalinizma.

To je zelo točno, vendar samo v primeru, če to vizijo religiozne skupnosti in svobodnega posameznika razumemo marksistično in znanstveno, ne pa religiozno. Še bolj točno pa je, če to vizijo zavrremo z znano Kardelejevo maksimo, kot je to storil Marko Kerševan, da sreče ne morejo dati človeku niti država niti politični sistem niti partija, ampak da si lahko srečo ustvari le vsak človek sam, in če pri tem celo predpostavljamo, da prav v tej maksimi tiči odpoved totalitarni viziji socializma. Moja razlaga te maksime je prav nasprotna. Prav v tej in taki viziji družbe tiči nenehna reprodukcija totalitarizma. V tej pritlikavi malomeščanski sreči je zapopadeno samo tisto, kar dajejo človeku država, politični sistem in partija. V tej pritlikavi malomeščanski sreči ni celovitega človeka, ni tudi njegovega duhovnega in religioznega bitja, temveč le njegov parcialni posvetni interes, ki ob zagotavljanju zemeljske sreče zanemarja človekovo duhovno avanturo in kar kliče po totalitarni vladavini

Babilona, Rima in Moskve. V tej malomeščanski sreči je vsebovan samo vsakdanji kruh in tako malo človekove potrebe po duhovnem in religioznem, da mu jo lahko zagotovi ena sama politična stranka, če ne celo en sam človek, taka ali drugačna karizmatična osebnost, Hitler ali Stalin.

Nasprotno pa v celovitem razumevanju človeka kaj takega ni mogoče. Mogoči so preroki, mogoč je glas vpijajočega v puščavi, ni pa mogoča vladavina ene same politične stranke ne vladavina ene same karizmatične osebnosti. Ta celoviti človek ne govori samo o zemeljski sreči, temveč tudi o svojem tragičnem občutku življenja in o svoji tostranski nezadostnosti. Temu človeku sta njegov duhovni in religiozni svet, s katerima zasleduje svoj končni cilj, celo pomembnejša od vsega bogastva sveta in je z delom svojega bitja vedno naravnani tudi onstran. To pa ni vladavina človeka, temveč vladavina Boga, v katerem so združena vsa verovanja in vsi verniki, obenem pa tudi vladavina človeške skupnosti in osebne svobode vsakega posameznika. To tudi ni politični pluralizem, temveč občestvo, ki iz spoštovanja do človekove individualne usode rešuje ne samo njegovo zemeljsko srečo, ampak tudi vse tisto, kar je človek prav tako željan rešiti — njegov tragični občutek življenja in njegovo zemeljsko nezadostnost. Literatura? Tudi, saj

literatura niso pesniške meglice, ampak že kar precej časa najbolj zavezujoča človeška stvar na svetu.

Res pa je, da je treba v slovenskem duhovnem prostoru, ki ga prežema tako izrazita človeška samoza-dostnost, ob vsaki priložnosti opozarjati na religiozno bistvo človeka in družbe. In da je treba to storiti tudi ob tej priložnosti.

Pokojni Dušan Pirjevec je svojo religiozno izročenost svetu tematiziral z ljubeznijo za nič, z dopuščanjem biti, ki jo je teoretično razvil iz romanov Dostojevskega. Ta ljubezen za nič je torej živela v delih Dostojevskega že dobro stoletje pred Pirjevčevo tematizacijo. Toda pri nas jo je uveljavil šele Dušan Pirjevec; brez njegovega sramotnega konvertitstva in brez njegove dvomljive življenjske stave bi bila še naprej le potiskan in založen papir. Tudi moja »politična aplikacija personalizma«, če tako pogojno imenujem svoj esejizem o narodu in religiji, ni zrasla samo na mojem zelniku, ampak je že celo dvajseto stoletje navzoča v knjigah ruskih personalistov, predvsem Merežkovskega in Berdjajeva; tega slednjega, ki jo je poglobil tudi skušenjsko, so Sovjeti pognali celo čez mejo. Vendar tudi ta življenjska skušnja, ki bi bila za Slovence zelo dragocena, pri nas ni bila prisotna. Za njeno navzočnost v slovenskem prostoru je bilo potrebno ne samo, da jo je izrazil prav Slovenec in se zanj religiozno zavzel — potrebno je bilo tudi, da je prišel s

svojim prepričanjem v konflikt z ustaljenim družbenim in političnim mišljenjem in da se je izpostavil vsem posledicam tega konflikta, zasmehovanju in grožnjam, kar pomeni, da resnica živi samo kot krščanski eksempel, samo kot ponavljanje — pa naj bo še tako blede ponavljanje — Jezusa Kristusa. Drugih zavezujočih medčloveških resnic ne vidim.

16. maja 1985

Na moj dnevniški zapis z dne 24. marca, ki sem ga pred dobrimi štirinajstimi dnevi pod naslovom *Imitatio Christi* po slovensko objavil v Naših razgledih, je v zadnji številki Naših razgledov (10. maja) odgovoril Matjaž Kmecl s pojasnilom za prijatelje Marjana Rožanca.

Takole je bilo to pojasnilo:

»Dobri prijatelji so (med drugim) vprašali Marjana Rožanca, zakaj ni odgovoril na nastop ministra Matjaža Kmecla ob otvoritvi tedna slovenske drame v Kranju, saj da vsaj nekaj njegovih mrtvaških pevcev, ,jadikovalcev', ,lažnih prerokov' in ,podpiralcev zanosa' leti predvsem nanj. — Tako je za slovensko javnost zapisal Marjan Rožanc sam v članku za NR 19. aprila 1985; pisateljski kolegi da so se na tribuni v Cankarjevem domu ,zahrbtno distancirali' od njegove ,črnogledosti' in ga tako ,pahnili' v roke politikom na ,milost in nemilost', med drugim tudi ministru Kmeclu.

Precej nenavadna kombinacija, to s pisatelji in politiki, ampak vseeno bi rad osebno zagotovil, da sem z ,mrtvaškimi pevci', ,jadikovalci' in ,lažnimi preroki' (po-

diralci zanosa' so Rožančev dodatek ob navedeni priložnosti) mislil pač na ustrezno petje, jadikovanje in prerokovanje, in ne na Marjana Rožanca. Saj se da razlikovati? Nasploh bi rad prepričal, da ne mislim kar naprej in neprestano na Marjana Rožanca in da si ga niti v sanjah ne želim imeti, v rokah na milost in nemilost'. Ker pa je že priložnost, bi rad povedal še to, da ga že lep čas cenim kot enega izmed najzanimivejših sodobnih slovenskih pisateljev.

PS: V članku kljub naslovni napovedi pogrešam več imitacije Kristusa; saj je znano, kateri je prvi med naglavnimi grehi.«

Ta Kmeclova igrivost, ki je speljala razmeroma resne zadeve na športno igro, na nekakšno prestižno mečevanje z vsem potrebnim fairplayem in brez resnejših posledic, me je pošteno pogrela. Še isti dan sem mu napisal nič kaj prijazno pismo:

»Sodeč po vaši intervenciji v zadnji številki Naših razgledov, je vaš moralni čut že tako zamaknjen, da vam moram napisati nekaj prav nič krščanskih besed.

Tragikomično je namreč, da si upate kot človek, ki je sedel in sedi na ministrskem stolčku, torej na položaju zaradi položaja samega, očitati napuh meni, ki sem in ostajam v glavnem pisateljski hudič. Prav grozljivo pa je, da si upate ob tem sprenevedavo polemizirati v jeziku civilne družbe in se celo sklicevati na jezik civilne druž-

be, ne da bi hoteli vedeti, v kakšni družbi dejansko živite in komu pravzaprav ministirate.

Ta vaša civilna družba je namreč taka,

da se pri pisatelju, ki javno prebere enega svojih esejev, že tri dni po branju oglasi mestni inšpektor za delo in mu sporoči, da je dolžan v skladu s samoupravnimi akti opraviti v svoji delovni organizaciji reelekcijo direktorskega mesta, seveda v skladu z mišljenjem občinske Socialistične zveze, kar praktično pomeni, da ne sme biti več direktor;

da temu pisatelju, ki je sicer začetnik mednarodnega mladinskega nogometnega turnirja v počastitev narodnega heroja Mira Perca-Maksa in ki je doslej že sedemkrat povabil na ta turnir tudi Gruzince, peti dan po branju eseja sporočijo s političnega vrha, da ne more biti član delegacije nogometnega kluba, ki potuje v Sovjetsko zvezo, če hoče, da bodo tja odpotovali vsaj mladi nogometaši;

da temu istemu pisatelju, ki so mu naročili uvodni esej za almanah ob petdesetletnici Planice, sedmi dan po branju sporočijo, da njegov esej, kljub temu da si je organizacijski odbor priskrbel o njem celo pozitivno mišljenje samega predsednika Društva slovenskih pisateljev, žal ne more biti natisnjen v slavnostnem almanahu;

da deveti dan po branju eseja občinski župan skliče vse njegove najožje sodelavce in jim naloži, naj tega pisatelja ne delegirajo več v nobeno družbeno telo . . .

In tako naprej, deseti in enajsti in trinajsti dan . . .

Vi torej lahko še kar naprej govorite in pišete v jeziku civilne družbe, pa tudi v tistem splošnem političnem jeziku, ki ste se ga že priučili in ki vsaj na videz ne prinaša nikomur nič hudega. Tudi minister ste zaradi mene še lahko, čeprav je to trenutek, ko tenkovestnejši izobraženci izstopajo celo iz partije. Vedeti pa morate vsaj to, da ste v okviru političnega konteksta, v katerem nastopate in ki ste si ga sami izbrali, ne glede na vaše liberalistično duhovičenje le kulturnopolitična šema, ki nevede služi zlu.

In ker skoraj ne morem več računati z vašo razrahljano osebno vestjo, vam moram še povedati, zakaj in od kod ta vaša sramotna nevednost. Zaradi napuha, lakomnosti in morda še kakega drugega naglavnega greha.«

Danes pa sem dobil od njega naslednji odgovor:

»Spoštovani tovariš Marjan Rožanc, sumim, da je nekdo izrabil Vaše ime; priloženo pismo (ki je prispelo na moj naslov) nekako ni v skladu z intelektualno in moralno podobo, kot jo pozna slovenska javnost iz Vaših objav. Zato je verjetno najbolje, da Vam pismo prepustim v eventualno nadaljnje ukrepanje.

Lepo vas pozdravljam.«

Vsekakor zelo domiselno in duhovito. Pa tudi z visoko razvitim obrambnim mehanizmom, ki ga človek na ministrskem položaju že mora razviti do perfekcije.

Kljub temu ali prav zaradi tega pa je seveda pozabil povedati bistveno. Če namreč njegovi »jadikovalci«, »lažni preroki«, »podiralci zanosa« in »mrtvaški pevci« v njegovem kranjskem govoru res niso leteli name, potem bi že moral povedati, na koga letijo. Dokler ne bo razodel imena in priimka tega nevarnega obupanca, bo pač veljalo, da uporablja politikantski in manipulantski jezik, ki je sicer v svoji splošnosti videti zelo nedolžen, v resnici pa je najprimernejši za osebno preganjanje. In vse dotlej bodo tudi moji očitki, ki sem jih naslovil nanj, na mestu.

Vendar dopuščam tudi možnost, da sem res postal preobčutljiv in krivičen.

Zavedam se namreč tudi tega, da je Matjaž Kmecl v naši oblastni strukturi kljub vsemu enkratna, kulturna in strpna osebnost. In čeprav osebno menim, da se znotraj obstoječega družbenega in političnega sistema ne da nič narediti, vsaj nič pametnega in dobrega, moram le priznati, da z nastopom Matjaža Kmecla slovenski partijski totalitarizem le ni več tak, kakršen je bil prej. Matjaž Kmecl je razmaknil njegove ozkosrčne meje, presvetlil njegovo temačno samozadostnost, začel dialog . . . Dopustiti moram celo, da Matjaž Kmecl raz-

mišlja in čustvuje podobno kot jaz in pri tem meni, da se je dolžan s svojim kulturnim in političnim angažmajem lotiti zla tam, kjer ima najmočnejšo postojanko, v sami partiji. V tem primeru šema, s katero ga obkladam, spreminja svoj značaj, še vedno pa ohranja pečat tragi-komične žrtve.

Ta dobrodušni pripis namreč povezujem s skepso, če ne celo z bojznijo. Dokler se liberalizacija našega družbenega življenja, ki jo prinašajo Matjaž Kmecl in njegovi somišljeniki, dogaja v imenu partije in naroda, je ta liberalizacija zelo problematična in nevarna zadeva. Ustvarja evforični zanos, ko bi bilo bolj kot kdaj potrebno biti plat zvona.

Dokler se liberalizacija dogaja v imenu Partije, podaljšuje le življenje partije, podaljšuje le obstoj avantgarde, ki že po svoji naravi ne more in noče drugega kot blokirati vse druge družbene moči in je poglavitna ovira dejanske demokratizacije. Ko Matjaž Kmecl v imenu Partije sklicuje komuniste, ki delujejo v kulturnih organizacijah, s tem daje partiji pečat kulturnosti, čeprav je v svojem bistvu še vedno antiintelektualna in nekulturna. Ustvarja videz odprtosti, ko je celotna partijska organizacija izrazito avtoritarna, hierarhična, birokratska in netolerantna in se odpira le toliko, kolikor ji je potrebno za avtoritarnost, hierarhičnost, birokracijo in netolerantnost. To je skratka liberalizem za naivneže in lahkoverneže, ki si ne upa-

jo in nočejo pogledati resnici v oči. Ponuja mi demokratske svoboščine in sodelovanje pri oblasti, ko je dejanska oblast že zdavnaj oddana; dopušča tudi mojo resnico, ko je resnica ena sama; daje mi možnost izbire, ko je smer gibanja načrtovana enkrat za zmerom. To je skratka verbalni demokratizem z zaslepljujočim psihološkim vplivom, v bistvu pa prosvetljeni absolutizem.

Še slabše pa je, če se ta liberalizacija dogaja tudi v imenu naroda in narodnega. Narod in narodno je namreč pri tem samo videz, ki integrira številne in strastne privržence, medtem ko je dejanskost naroda in narodnega še vedno politični ekskluzivizem partije. Narod in narodno je samo še eno iracionalno opravičilo za politično represijo. Tako se je dogajalo v preteklosti in tako se dogaja tudi zdaj. V narodnem imenu je denimo Mitja Mejak, slovenski kulturnik, pozdravil ukinitvev Perspektiv in Odra 57 in se polastil uredništva Sodobnosti, v narodnem imenu so se dogajale in se še dogajajo na Slovenskem največje svinjarije. Pod plaščem narodnega kot najvišje vrednote je namreč požegnano in dovoljeno prav vse. V zavetju narodnega so bivši tlačitelji svobodomisleci, oportunisti bojevniki, alternativci pa etablirani umetniki . . . Narodni plašč namreč pokriva vse, s tem pa prikriva bistvene razlike na socialnem, kulturnem in religioznem področju, tiste razlike, v katerih se dogaja dejansko zlo in dejansko dobro.

3. avgusta 1985

Vse si, kar si bil in kar nisi bil
nekoč na tem svetu,
a tudi to, kar si, ne več minljiv,
na nekem drugem planetu
ali v grobu
ali le v meni:
zvezda,
blaga svetloba,
stih pritajeni,
tiha utrujenost,
zbranost
in vsepovsod, na zemlji in na nebu: rana.

Vse si, kar si bil in kar nisi bil,
a včasih se zdi, da nisi vse to,
da si, preprosto, drevo,
ki lovi v veje pesmi, svoj trpki sad,
in jaz hodim počivat
pod krošnjo njegovo, v tvoj mrtvi hlad.

Tone Pavček: Drevo

Novejša Pavčkova poezija, ki je tako neposredno povezana z njegovo grenko življenjsko skušnjo, s samomorom njegovega sina Marka, me zaposluje že skoraj leto dni: vedno znova me pretresa in vedno znova mi zastavlja vprašanje, s katerim hočem preveriti in si pojasniti prav to svojo pretresenost. Blasfemično se namreč sprašujem, ali je ta moja globoka človeška prizadetost ob branju Pavčkovih pesmi tudi zanesljivo merilo in porok za kvaliteto te poezije. Obenem se sprašujem o smrti kot eni izmed bistvenih sestavin umetnosti, sprašujem pa se tudi — da bi bila blasfemija popolna — o odnosu med življenjem in umetnostjo. (Pri tem imam v mislih kiparja Giacomettija, ki je dejal, da bi se — če bi se moral v primeru požara odločati med Rembrandtovo sliko in mačkom — brez pomisleka odločil za mačka, ker življenje ceni veliko bolj kot katerokoli umetniško delo.)

Temu vprašanju se izmikam z vračanjem k »Mrtvaškemu plesu«, Vidmarjevi knjigi o smrti v slovenski poeziji. Na določenih straneh v tej knjigi, zlasti na tistih, na katerih obravnava tako imenovane katoliške pesnike, se Vidmar ni osvobodil liberalistične nestrpnosti in presoja te pesmi z bojevitim antiklerikalizmom, kakršnega je gojil med vojnama: kakršno koli povezavo smrti in Boga ocenjuje za neumetniško početje. Veliko bližje so mu pesniki, ki smrt odpravljajo s konvencionalno humanis-

tično gesto, z vzvišenostjo človeka, ki je prepričan o svojem nesmrtnem poslanstvu in mu zato smrt sploh ne more blizu. Tak, vzvišen odnos do smrti, je za Vidmarja naraven, se pravi tudi umetniški odnos do smrti. In tako je njegova liberalistična sodba spet enkrat najbližja klerikalni, saj tudi konfesionalna vernika, kakršna sta teologa Bonhoeffer in Kung, odpravljata smrt z vzvišeno držo, s prepričanjem o zveličanju človekove duše. Po teh kriterijih smrt seveda sploh ni in ne more biti prisotna in zato ni prisotna tudi v Mrtvaškemu plesu, v knjigi, ki hoče govoriti o smrti v poeziji. Po teh kriterijih je Vidmar krivičen vsem pesnikom, ki se jih je smrt zares dotaknila, Gradniku, Kocbeku, Strnišu . . . Po teh kriterijih je Pavčkova poezija, ki je tako izrazito zaznamovana z dejansko smrtjo, brez prave vrednosti in je Pavček za Vidmarja le pesnik, ki poje o smrti kot »življenjsko prizadet človek«.

Vprašanje je torej: kaj je naravno in zato umetniško? Da človek spričo smrti ohrani samozadostno in vzvišeno držo (ker veruje v nesmrtnost svojega kolektivnega bitja in smiseln razplet zgodovine) ali da se spričo smrti začne spraševati o nadnaravnih močeh, ki bi utegnile spremeniti njegov nesprejemljivi položaj? Naravnejše je vsekakor, da se začne spraševati o nadnaravnih močeh, ker samo to in tako spraševanje dokazuje, da se je dejansko soočil s smrtjo — soočil, ne pa se s smrtjo

sprijaznil, ker se človeku s smrtjo pač ni mogoče sprijazniti. Tako je religiozno spraševanje spričo smrti človekov najbolj avtentični odziv na smrt. Samo po tej poti lahko postane smrt tudi pesniška resničnost, postane tudi ljubezen, thanatos — eros, kot poje Alojz Gradnik v eni izmed najmočnejših slovenskih pesmi.

To pa seveda ni odgovor na vprašanje o odnosu med življenjem in umetnostjo, ki očitno ne muči samo mene.

Pred meseci sva se dobila z Andrejem Hiengom v restavraciji kluba kulturnih delavcev: beseda je v pogovoru nanesa tudi na novejšo Pavčkovo poezijo in tedaj je Andrej dejal: »To je pa res neusmiljeno zares«. V teh njegovih besedah je bil poklon Pavčkovi poeziji, je bila pretresenost, kakršna je tudi moja, vendar je bil tudi kritičen podton, kot da prizadetost in zaresnost nista pravi sestavini poezije, kot da življenja in umetnosti ni mogoče kratko malo povezati.

Vendar je bilo v tej Andrejevi rezerviranosti marsikaj nedvoumnega. Umetniško delo je pač avtonomno in ima svoje lastne zakonitosti. Navzoča je celo podmena o sublimirani duhovni avanturi, ki je toliko bolj pesniška, kolikor manj ima neposredne zveze z življenjem in kolikor bolj je samozadostna. In tisto, kar mi povzroča preglavice pri vrednotenju Pavčkove poezije, je pač skušnja modernistične poezije, ki me prav tako opredeljuje in zavezuje. Pavčkova poezija je kratko malo

preveč zares, je preveč oprijemljivo od tega sveta in od tega življenja, da bi se ji lahko poklonil kot veliki umetnosti.

To mi je zastavilo novo vprašanje, vprašanje o moderni poeziji.

V bistvu modernizma je pravzaprav protestantska, racionalistična podmena, da sta zemeljsko in božje kraljestvo nezdružljivi, če ne celo podmena, da naše kraljestvo ni od tega sveta. Samo iz tega in takega radikalizma je mogoče razumeti strasten modernistični odpor do vsega otipljivega, to strastno zanikanje realnosti — ne samo stremljenje k avtonomnosti, temveč tudi zanikanje realnosti.

Že pionirji modernizma so izražali gnus do stvarnosti, do banalnih medčloveških odnosov in postavili merilo, da je poezija toliko bolj poezija, kolikor manj spominja na stvarnost, kolikor bolj so njene besede odtrgane od običajnih pomenov in kolikor bolj v svoji medsebojni sovisnosti proizvajajo čisto nove pomene (Mallarme: Izključi realnost, ker je prostaška!). V realnem svetu ni kratko malo nič božjega. In tudi poezija ne more biti božja, dokler jemlje ta svet zares. Celo jezik, ta vzvišeni pesniški organ, prinaša le razkol med subjektom in objektom, med vzvišenostjo duha in banalno resničnostjo, zato je boljše, da se sploh ne uporablja pomensko, ampak samo kot sredstvo za ustvarjanje melodije, za kom-

binacije zvokov in asociacij, ki so toliko bolj poetske, kolikor manj spominjajo na realnost. Samo tisto, kar ni od tega sveta, je zanimivo, lepo in resnično.

Sledeč tej devizi — seveda v njenih skrajnostih — je modernizem prignal svoje pesnikovanje tako daleč, da je postalo praktično neprevedljivo in da obstaja samo v enem jeziku, s čimer je ta poezija zgubila pomembno religiozno sestavino — veseljnost. Zaradi svoje hermetičnosti pa je zapravila tudi neposredno učinkovanje in komunicira samo še po interpretu, po takem ali drugačnem duhovniku modernizma, tako da dejansko živi kot pogled na svet in ideologija. Religiozna potreba po enosti s svetom in po celovitosti sveta je zamenjana z drugačnim in drugim svetom, pesnik človek pa s pesnikom Bogom.

To so seveda meje modernistične poezije, ki se jih modernistični pesniki zavedajo bolj kot kdor koli drug. V svoji najnovejši poeziji terjajo samo še prečiščen odnos do Biti, pri tem pa nemalokrat pozabljajo, da je odnos z Bitjo mogoče vzpostaviti samo po bivajočem, kot tudi pot do Boga vodi samo po človeku. In da merilo poezije nista ne Bit ne Bog, temveč religiozen odnos med bivajočim in Bitjo in med človekom in Bogom. Zato ni prav nič presenetljivo, da se je Niko Grafenauer s Skrivnostmi vrnil k skoraj tradicionalni poeziji in da napoveduje cikel elegij, pa tudi ne navdušenje in celo

olajšanje, ki ga je v modernističnem pesniškem svetu izzvala poezija Borisa A. Novaka. Novak se sicer ne odreka modernistične tradicije, vrača pa besedam njihov prvotni pomen, vrača v poezijo tudi banalni človeški svet in razkol med pesniškim duhom in resničnostjo, ki oživlja nepogrešljive religiozne sestavine poezije.

Drugače je s Pavčkom. Ta subjektivne pomenskosti in realnosti sveta nikdar ni zapustil; njegov problem je v tem, da mora svoje tragično osebno doživetje povzdigniti v prečiščen odnos do Biti, ki je očitno pogoj, da pesem zaživi kot avtonomno umetniško delo.

Daj bog, da mi nikdar ne bi bilo treba izbirati med Rembrandtovo sliko in mačkom.

7. septembra 1985

Zrak in voda sta bolj in bolj zastrupljena, živalski svet razredčen, plodne zemlje je vse manj, gozdovi okrog nas pa so izpostavljeni kemičnemu dežju . . . Toda čeprav varstveniki okolja še tako prizadeto bijejo plat zvona, ne pride in ne pride do pomembnejšega obrata v prid naravi: ne moremo se sporazumeti niti o koncu jedrskih elektrarn, pa čeprav jim pripisujemo kratek gospodarski vek in nevarnost za vse živo. Tako se zdi, da kratko in malo ni mogoče izstopiti iz znanstveno-tehničnega sveta in da tudi varstvenikov okolja ni mogoče jemati povsem resno.

Nič čudnega. Ti vojščaki še vedno govorijo o varstvu okolja. To pa pomeni, da se tudi sami še niso iztrgali iz humanističnega sveta, katerega izraz je prav znanstveno-tehnično nasilje nad svetom: zanje je še vedno središče sveta človek, vse drugo pa je le človekovo okolje. In dokler se tega problema lotevajo tako, so pravzaprav skregani sami s seboj: človek je še vedno nekaj vzvišenega nad svetom, narava pa je le njegova služabnica, ki mu služi tako, kot mu pač služi: z vse bolj izprijenim zrakom, z zastrupljenimi vodami . . . človek je pač sre-

dišče sveta in njegov cilj, vse drugo je le sredstvo za dosego tega cilja. Tisti bistveni obrat v prid naravi je torej mogoče doseči z veliko bolj radikalno odločitvijo. Sploh ne ideološko, temveč religiozno.

Treba je sprejeti avantgardistični upor zoper humanizem, ki sta ga sredi šestdesetih let začela Marko Pogačnik in Iztok Geister in katerega številne manifestacije je danes mogoče povzeti z eno besedo, z reizmom. Uprla se je sicer že perspektivaška generacija, toda polemična, kakršna je ta generacija bila, je razvila antihumanizem, torej nekaj kar je bilo še vedno opredeljeno s humanizmom in je bilo še vedno sestavni del tega istega ideološkega sveta, v katerem so vse resnice povzete v človeku. Marko Pogačnik in Iztok Geister pa sta začela z ahumanizmom. Ta dva fanta sta se — povedano najbolj preprosto — uprla humanistični hierarhiji vrednot, po kateri je človek najvišje bitje na zemlji, žival nekaj nižja, rastlina še nižja, medtem ko je kamen brez vrednosti. Terjala sta, da je treba tudi mrtvemu svetu vrniti vrednost živih bitij, svetu v celoti vrniti njegovo svetost. In to ni bila več ideologija, temveč religija, religija v njenem prvobitnem pomenu, religija, se pravi človekova vnovična povezava s svetom; religija celovitosti sveta, v kateri se človek s svojo zavestjo drugosti in drugačnosti čuti kot bistveno pomanjkljivo bitje in se hoče povezati s svetom, s čimer svetu vrača njegov božanski pomen.

(Ta religija je pomenila revolucijo tudi v religioznem svetu, saj je humanizem humaniziral tudi religijo: dotlej ni zasledovala celovitosti sveta, temveč le tako ali drugačno človeško skupnost, ki se je izražala v samozadostnosti občestva, naroda, katolicizma ali socialnega razreda, v katerem bog ni bil več prvobiten Bog in sveto sveta nič več sveto.)

Ta reistična religija je tedaj naletela na strahovit protiudarec . . . Danes pa se zdi, da so te represivne politično-humanistične sile pod težo lastnih protislovij opešale in obupale nad samimi seboj. To se ne izraža samo v popustljivejši politiki, temveč celo v umetnosti; v kateri renesančnih moči skoraj več ni: človek celo v tako imenovani novi figuri ni več najvišje bitje, ampak le stvar med stvarmi.

Človek nima narave, človek ima zgodovino. S tem stavkom je povedano veliko, povedana usoda človeka v humanističnem in znanstveno-tehničnem svetu, vendar ne tudi zadnja resnica . . . Ta stavek govori o nepresegljivem razkolu med človekom in naravo, med duhom in telesom, o dokončni in nepreklični odtrganosti človeka od naravnih temeljev sveta. Po tem stavku je človek le duhovna koprena, ki prekriva in ogreva svet, obenem pa svet sežiga in spreminja v pepelišče.

Vendar po Marku Pogačniku le ni čisto tako. Ta razdvojenost je značilna samo za humanistično in znan-

stveno-tehnično doživljanje sveta, v reistični religiji pa je presežena.

Michelangelo, ki je veroval v svojo istovetnost s počlovečenim bogom, je lomil v Carrari ogromne kose kamna in jih vozil v Rim, v človeško sredo, in jih tam preoblikoval po svoji človeško-božanski podobi. Končni rezultat tega njegovega početja je bil: vse manj kamna in vse več Michelangela, vse manj sveta in vse več človeka. Marko Pogačnik ne vdira v kamnolom tako nasilno. Za svoje delo si izbira samo kamenje, ki ga tako ali drugače ogovarja, in to kamenje prenaša v naravo, ki je na kamen pripravljena in ga je voljna sprejeti. Kamen zanj ni gradivo, temveč subjekt. In tudi njegov nadaljnji kiparski postopek je tak, da kamnu skoraj ničesar ne odvzame. Obdeluje ga samo površinsko, in to tako, da kleše vanj samo skledaste, kalupu podobne forme, ki zajemajo sončno svetlobo. Kolikor torej kamna odkruši, toliko zajame vanj sonca. Svet ostaja neokrnjen. In končni rezultat njegovega dela je sožitje med človekom in svetom.

V njegovi religiji ni absolutnega razkola med človekom in svetom, temveč le različnost v enem . . . In ta malenkostna razlika, ki je mogoča samo v religiji celovitosti sveta, je bistvena: človeku omogoča sožitje s svetom, in to kakor hitro zapusti jezik obvladovanja in moči, ki je jezik humanizma, in spregovori z jezikom ljubezni.

13. september 1985

Med včerajšnjim opoldanskim kulturniškim kramljanjem v Medexovem bifeju je pristopil Jernej Vilfan in mi z neposrednostjo, kakršna je zanj značilna, dejal:

»Gospod Rožanc, imam vtis, da ste me na zadnjem sestanku sodelavcev Nove revije, ko sem govoril o političnem pluralizmu, podprli samo vi. Ob priložnosti bi se rad z vami o tem temeljiteje pogovoril.«

»Torej se bova pogovorila,« sem mu odvrnil.

S tem je bil zadovoljen in je odšel.

Tako zdaj spet resneje razmišljam o političnem pluralizmu, seveda o klasičnem političnem pluralizmu, kakršen se mnogim intelektualcem še vedno kaže kot edina rešitev iz nakopičenih nadlog. In ugotavljam, da je na vizionarski ravni ta politični pluralizem kar spodbudna zadeva, saj si z njim predstavljamo vsestransko demokratizacijo življenja, od blizu, postavljen v tukajšnje in zdajšnje konkretne razmere, pa takoj zgubi vso svojo romantiko. Iz nečesa ohlapnega, a spodbudnega postane nekaj docela problematičnega, predvsem pa nezadostnega. V okviru klasičnega političnega pluralizma si

je mogoče glede na dejansko politično razporejenost našega ljudstva zamisliti ob partiji samo še katoliško politično stranko, to se pravi, ob Partiji še Cerkev. To pa seveda ni pluralizem, temveč dualizem. Točneje: dva klerikalizma. To bi morda za demokratično obnovo nekaterih političnih in gospodarskih institucij kar zadostovalo, za dejansko oživitev vseh plasti družbenega življenja pa je občutno premalo. V ospredju je spet politika kot edina opcija. V navidezni demokratičnosti bi se celo kulturni delavci znašli med dvema okopoma, med katerima bi nekaj veljali samo kot partijski ali kot cerkveni ljudje: njihova svoboda bi bila formalna, ne pa dejanska. Tudi ni pričakovati, da bi ti dve politični stranki v medsebojnem obstreljevanju porodili nacionalni program, ki bi imel kolikor toliko integrativne moči. Nasploh pa velja, da je vsako ponavljanje klasičnega političnega obrazca ponavljanje kartezijske sintagme, kot bi temu rekel France Bučar, torej znanstvenega in tehničnega obvladovanja sveta, ki mu je oblast nad ljudmi in stvarmi poglavitni smoter.

Gre torej res za politični pluralizem, vendar nikakor za klasični, oblastniški, strankarski politični pluralizem. Današnji svet terja za svoje pobude in smotre veliko bolj erotični organizem; celo oblast, če je že neodtujljiva, mora biti veliko bolj ljubezenska.

V današnjem svetu — svetu totalitarizma in svetu političnega pluralizma — mojega glasu ni slišati. Pa ne samo mojega — v tem svetu ni slišati nobenega spontanega glasu in nobenega glasu neformalnih skupin, ki se porajajo ob uradnih institucijah in ki jih zanima predvsem življenjska možnost, ne pa oblast; slišati ni ne ekologov ne feministk ne mirovnikov ne študentov ne umetnikov ne homoseksualcev . . . Gre torej res za politični pluralizem, vendar za politični pluralizem, v katerem je vloga politike bistveno spremenjena, ker gre pravzaprav za organizacijo in omogočanje vseh človeških moči.

Najbrž podobno razmišlja o tem tudi Jernej Vilfan.

19. oktobra 1985

Prebral sem tipkopolis Pirjevčevega dnevnika iz let 1974 in 1975, ki bo objavljen v eni od prihodnjih številčk Nove revije.

Pripravil mi je celo vrsto presenečenj, pripravil pa me je tudi do določene streznitve.

Spominjam se, kako sem pokojnika še za njegovega življenja v poznih gostilniških urah večkrat nagovarjal, naj prav v dnevniški obliki končno napravi obračun s svojo partizanščino in se očisti, osvobodi; naj se končno z odločnim dejanjem otrese vseh teh sopotnikov revolucije in levičarskih kulturnikov, ki ga z moralnim kapitalom čistih rok držijo v primežu in stiskajo, kadar in kjer le morejo. Pomete naj vso to navlako in se sproščeno pridruži tako meni kot vsem tistim, ki lahko neobremenjeno streljajo z vsemi razpoložljivimi topovi na vse, kar jim ni po volji. Terjal sem skratka od njega nekakšno gesto očiščenja in osvobojenja.

Toda šele zdaj vidim, kako sem bil s temi zahtevami do njega površen in žaljiv. Dušan Pirjevec je bil vendar partizan. Zanj partizanščina ni bila površnik, ki bi ga lahko ob prvi priložnosti slekel ali zamenjal z drugim:

partizanščina je bila njegova eksistenca. In zato s svojimi zahtevami do njega nisem bil samo površen in žaljiv, ampak tudi neveden: človek umazanih rok, kakršen je vsak revolucionar in kakršen je tudi vsak partizan, vendar ne potrebuje očiščenja — temu človeku je potreben dokaz, da je vse, kar je storil, storil z opravičilom, storil v najglobljem sporazumu s skrito naravo zgodovine in sveta. Vse drugo je zanj nepomembno. Zato se tudi vrača k revoluciji in partizanščini, vendar v skladu s samim seboj, na revolucionaren in partizanski način.

Prav v tem smislu je Dušan Pirjevec bistveno drugačna figura od Edvarda Kocbeka; za Slovence kot nezgodovinski narod — bi rekel — izjemnejša in pomembnejša. Kocbek nikoli ni bil samo partizan. Kocbek je bil vedno tudi pesnik, ki je celo v najbolj krvavih trenutkih zgodovine koketiral s svojo pesniško muzo, torej vedno intelektualec, ki je bil znotraj in obenem tudi zunaj, v najnevarnejši bitki in za platnicami knjige . . . človek zgodovinskega hazarda, vendar človek, ki je stavil na dve karti, na zgodovino in na večnost, na zemeljsko in nebeško kraljestvo. Pirjevec pa je bil ves, kar ga je bilo, samo znotraj, v zgodovini, in to brez rezerve in brez distance. V peklu revolucije je igral na eno samo karto, na zgodovinsko in zemeljsko, in celo njegovi najvišji moralni cilji naj bi se udejanili tukaj in zdaj, v revoluciji in partizanščini sami. V tem smislu je poosebljeni sub-

jekt partizanstva in revolucije, poosebljeni subjekt zgodovine. In zato njegov dnevniški obračun s samim seboj ni nikakršna lepodušniška moralka, temveč obračun z bistvom partizanstva in revolucije same.

Ta obračun pa razkriva dvakratno tragedijo zanesečnosti in naivnosti, osebno in kolektivno: najprej Dušana Pirjevca, potem slovenskega naroda v celoti. Ko namreč Dušan Pirjevec nazadnje, po tridesetih letih, na nekem partizanskem mitingu na Dolenjskem ugotavlja, da je bila tako njegova kot vsa partizanščina, ne glede na religiozno predanost in ne glede na žrtve, v bistvu le ena izmed oblik človeške samovolje, v bistvu le tehnika in moč, ugotavlja nekaj presenetljivega, človeško tragičnega, v bistvu pa vendarle nič novega.

Ta skušanja — naj je še tako tragična — je presenetljiva in nova samo za Dušana Pirjevca in za Slovence, v Evropi in svetu pa je navzoča že tisočletja. Tam je bilo že nič koliko zagrizenih verskih bojev, nič koliko nacionalnih in socialnih revolucij, nič koliko zanesenjakov in junakov, nič koliko krvavih in neusmiljenih bitk, katerih končni rezultat ni bil prav nič drugačen — tehnika in moč, Rim kot posvetna vladavina, pariški teror kot zadnji izraz enakosti, bratstva in svobode, socialna osvoboditev kot Stalin in njegovi gulagi . . .

Zdaj ta skušnja verskega, nacionalnega in družbenega aktivizma prihaja tudi k nam, in še zdaj prihaja

zadržano, tako rekoč ilegalno: samo po osebni skušnji resnicoljubnega partizana, kakršen je bil Dušan Pirjevec, medtem ko institucionalni okviri to grenko skušnjo še vedno prikrivajo z umetnim podaljševanjem aktivističnega zanosa. Zato to še vedno ni naša narodna skušnja, ampak le skušnja Dušana Pirjevca.

Toda ta davek streznitvi bomo morali kot narod še plačati — to je namreč davek zrelosti. Šele tedaj, ko bomo poravnali tudi ta račun, se bomo lahko zapletli v zgodovinsko dogajanje z vsemi potrebnimi zadržki in brez metafizičnih ciljev, končni rezultati našega delovanja pa nas ne bodo več prizadevali tako travmatično, kot nas prizadevajo partizanski.

Pri tem pa se mi zastavlja še eno vprašanje.

Do kdaj nam bodo vsi ti Prešerni in Aškerci, ki nam skušajo s slovanofilstvom ustvariti iluzijo o naši velikosti in moči, do kdaj nam bodo vsi ti socialni profeti od Ivana Cankarja do Edvarda Kardelja, ki nas skušajo z moralnim zanosom prenesti v materialno ugodje Evrope, do kdaj nam bo vsa ta navlaka tragičnih usod tisočev mrtvih in živih sonarodnjakov od Dušana Pirjevca do Franceta Popita — do kdaj nam bo vse to branilo, da bi končno spoznali in si priznali: vse to je le žalosten nadomestek. Vse to je le zaostalost in revščina, ki je vsi ti žrtvovani in mrtvi niso niti malo izboljšali, vse to je dediščina, ki nas utegne kaj kmalu do kraja zadušiti. Do kdaj

nam bo to lovljenje bogastva in moči spodnašalo tla pod nogami, da se ne moremo postaviti trdneje in zaživeti tukaj in zdaj, kot živijo tisti, ki bi jih radi ujeli in se jim pridružili?

Končno je treba reči: stop! Ustaviti se moramo, kot se je dobro leto pozneje ustavil Dušan Pirjevec, ki mu je nenadoma — kot je zapisal v tem dnevniku — postala smrt največje veselje. Da, smrt, ker je naša najgloblja istovetnost, ki nas zadržuje pri sebi, končno tukaj in zdaj, kjer smo resnično doma, in ki odpira pred nami resnične človeške probleme. Vse drugo pride potem kar samo od sebe in tako rekoč za nameček.

1. novembra 1985

Mirovno gibanje je v svojem najglobljem bistvu zelo radikalno. Vsaj meni se zastavlja kot vprašanje, kdaj in kako bom zmogel moč, da bom odložil orožje in se odpovedal vojski, kdaj in kako bom nehal staviti na zunanjo in se bom zadovoljil s svojo notranjo močjo. To in tako vprašanje pa si lahko zastavim samo kot zrel, družbeno integriran posameznik s čvrsto osebno identiteto, ki ga kratko malo ni mogoče ne spremeniti ne pokoriti. In spričo katerega je zunanja moč do zob oborožene vojske popolnoma jalova. Učinkovit mirovniški odgovor se lahko glasi samo takole: ne potrebujem svoje soldateske in ni me strah tuje, ker sem kratko malo neuničljiv.

Tak odgovor pa prav za nas Slovence ni prav nič moralistično utopičnega, ampak nekaj povsem realnega.

Navsezadnje kljub nepreglednemu arzenalu orožja in kljub vsem konfliktnim silam danes le ni več moč pričakovati vojaškega stroja, kakršen je bil Hitlerjev. In tudi ne genocidne surovosti, kakršna je bila nacistična, ki je slovensko ozemlje razdelila med Nemčijo, Italijo in Madžarsko, Slovence kot narod pa kratko malo zbrisala s sveta.

Pa tudi tej in taki soldateski se je slovenski narod uprl in preživel, uprl brez vojske, tako rekoč golorok, in zbojeval zmago, ki je celo v času največjih partizanskih uspehov temeljila bolj na družbeno integriranem posamezniku z neuničljivo identiteto kot na orožju. Ta skušnja pa mi narekuje sklep: če mojega očeta nista pokorila ne nemška ne italijanska vojska, ne Visco ne Dachau, ne streljanje talcev ne domači izdajalci, ne more prav nobena soldateska pokoriti mene. Sem sin svojega očeta. In spričo moje odločenosti, da sem to, kar sem, je vsak vojaški stroj popolnoma jalov in brez moči.

Zanašam se na svojo notranjo človeško trdnost in neuničljivost.

Ta stava pa tudi mojo lastno vojsko postavlja v popolnoma drugačno luč. Potrebna je pravzaprav samo tedaj in samo tam, kjer tega družbeno integriranega posameznika z neuničljivo notranjo identiteto ni. To se pravi, da ni potrebna prav v nobenem primeru. Kjer tega in takega posameznika ni, na osnovi katerega je šele mogoče govoriti o njegovi nedotakljivosti in suverenosti, vojska pravzaprav nima koga in kaj braniti. Vojska lahko brani le nekaj povsem drugega, denimo oblast in korist nekaterih, kar pa družbeno integriranemu in zrelemu posamezniku bolj škoduje kot koristi. Lastna vojska ga lahko ogroža celo bolj kot tuja.

Položimo že torej orožje!

16. novembra 1985

Zapisujem pogovor s srbskimi kolegi Dobrico Ćosićem, Mihajlom Markovićem in Ljubo Tadićem, ki smo ga imeli pred dnevi v posebni sobi gostilne Pri Mraku in ki je trajal skoraj ves dan, od desete dopoldne do pete popoldne, ko so se Beograjčani odpravili na vlak.

Srbi so bili vsekakor veliko bolj poklapani in zaskrbljeni kot mi: Dobrica Ćosić že kar precej pogrbljen in brez pravega ognja, z nekakšno melanholijo v obrazu in v gibih, Mihajlo Marković delaven, sistematičen, saj je zapisal vse, kar smo izrekli, vendar nekoliko mahinalen in uradniški; edini, ki je kljub glavobolu izžareval podjetnost in vedrino, je bil Ljuba Tadić.

Zlahka smo se sporazumeli z Urbančičevim izhodiščem, da je etnično, narodno tisto, kar izraža človekovo prvobitno potrebo po združevanju. Da ta integrativni element nikakor ni in ne more biti razredno, ki je postavljeno za temelj jugoslovanske družbe, ne vsebuje pa globljih duhovnih in integrativnih moči; prej nenehen prestiž in konflikt, ki sta še toliko nevarnejša, dokler je narodno potlačeno in ne prihaja do dialoga med dejanskimi subjekti, dialoga naroda z narodom. Spora-

zumeli smo se tudi o tem, da volens nolens govorimo kot Srbi in kot Slovenci, ker narodno razumemo kot osebno usodo, kot eksistenco, ne pa kot zunanjo kategorijo, v imenu katere bi lahko manipulirali drug z drugim. Malenkostne različice med nami niso omajale teh temeljnih izhodišč pogovora, tudi tista ne, ko je Taras dejal, da je narodno v njegovi eksistenci le eden izmed elementov.

Ta Tarasova pripomba je povzročila med Slovenci določeno nasršenost. Toda prav v tej Tarasovi pripombi, v »narodnem kot elementu eksistence«, je bila najlepša priložnost, da svoj odnos do narodnega še poglobimo. Žal ga nisem pravočasno podprl: uklonil sem se razpoloženju in mišljenju večine, nazadnje pa se je izkazalo, da nam manjka prav ta Tarasova provokativna poglobitev tako eksistencialne kot narodne problematike.

Tudi zdaj imam v mislih trinajsto poglavje iz Pavlovega prvega pisma Korinčanom: »Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, vednost bo prešla, ljubezen pa nikoli ne mine.« Še bolj kot ta stavek pa imam v mislih uvod v to svetopisemsko poglavje, ki pravi: »Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni, pa ne bi imel, sem doneč zvon in zveneče cimbale. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vso vednost in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa ne bi imel, nič nisem. In ko bi razdal vse svoje

imetje in ko bi žrtvoval svoje telo, da bi zgorel, pa ne bi imel ljubezni, nič mi ne koristi.«

Ljubezen je tu postavljena na najvišje mesto. Ljubezen je tu postavljena tako visoko, da se spričo nje relativizirajo vse eksistencialne vrednote, celo vera, kaj šele narod in narodni jezik, ki ga sicer v osebni hierarhiji vrednot tudi sam postavljam najvišje. Ljubezen, če je ljubezen, je ljubezen celotnega bitja, z narodnim vred, toda narodno je v njej le vsebovano in je pogoj, ni pa najvišji in zadnji smoter. In Taras, ki je govoril o narodnem kot enem izmed elementov eksistence, je najbrž mislil prav to: da je ljubezen najvišji cilj in obenem tudi tista eksistencialna prvina, ki narodno povezuje z etičnim in religioznim in s tem narodnemu daje njegovo resnično človeško naravo.

Tako je naš pogovor o narodni usodi potekal brez etičnih in religioznih sestavin, ki narod pravzaprav tvorijo. Nismo razpravljali o tem, kaj Srbe in Slovence sploh povezuje v narod in kaj nas bo povezovalo v prihodnje, da bomo sploh še lahko govorili o srbskem in slovenskem narodu. Bistvenega se nismo niti dotaknili; kljub zaklinjanju na eksistencialno smo ostali na kulturniški in politični ravni.

Dobrica nam je pretresljivo opisal usodo srbskega naroda v tem stoletju in njegov zdajšnji položaj. Pretreslo je mene, ki sem bil o tem že nekoliko seznanjen, seveda ne

v tako zgoščeni in slikoviti besedi, še toliko bolj pa je pretreslo vse druge Slovence, še zlasti tiste, ki so bili do tega trenutka prepričani, da smo Slovenci najbolj tragičen narod v Evropi. Začel je s Srbijo, kakršno je koncipiral Pašić v obdobju srbske politične demokracije v začetku tega stoletja, z združitvijo celotnega srbskega naroda od Temišvara in Segedina na severu do Soluna in Dubrovnika na jugu; končal pa z današnjim stanjem, ko je srbski narod po dveh zmagah v dveh svetovnih vojnah praktično razbit, razsekan z republiškimi mejami na Makedonijo, Črno goro, Kosovo, Bosno in Hercegovino, Vojvodino in ožjo Srbijo. In to v imenu strahu pred srbskim hegemonizmom, ki so ga hrvaški nacionalisti v sodelovanju s komunisti izrabili za razkosanje narodnega telesa, ki ponekod spominja na genocid. Srbi se množično selijo s Kosova in iz Bosne in Hercegovine in se naseljujejo v ožji Srbiji, v žalostnem ostanku domovine, ki je ekonomsko in socialno popolnoma na tleh.

Pretresljiv je bil tudi vzklik Ljuba Tadića:

»Pa dajte, ljudi, dogovorimo se več jednom, da bude glavno mesto Jugoslavije Jajce, gdje se i rodila ta i takva Jugoslavija. Pa da se taj birokratski centralizam i totalitarizam ne povezuje više s Beogradom i srbskim narodom.«

Marksistična ideologija je tako obveljala kot poglavitni krivec za trenutne nacionalne razmere v Jugoslaviji.

Točneje: jugoslovanska ustava iz leta 1974, ki sankcionira združevanje v okvirih razrednega, ne pa narodnega. Ta princip omogoča po eni strani partijski totalitarizem, ki blokira delovne in ustvarjalne moči, po drugi strani pa onemogoča uveljavitev narodnega kot naravnega kolektivnega subjekta. V teh okvirih prihaja do tako tragikomičnega položaja, kakršen je trenutni položaj v Društvu pisateljev Kosova. V tem društvu, ki je oblikovano po sedanjem ustavnem principu, se združujejo srbski in albanski pisatelji in se borijo med seboj za prestiž, namesto da bi se pisatelji združevali po jezikovnem in narodnem principu: srbski pisatelji v enotnem srbskem, albanski pisatelji v albanskem pisateljskem društvu. Toda ta kost razdora je podtaknjena in ustavno sankcionirana, tako da razumen človek ne ve, ali naj bi se smejal ali jokal.

Skupni interes: evropeizacija Jugoslavije. Evropeizacija v smislu zahodnoevropske družbe, ki naj zagotovi demokratizacijo države. Pri tem seveda nobeden ni imel v mislih Evrope iz devetnajstega in začetka tega stoletja, Evrope bojevitih državnih nacionalizmov; bolj srednjeveško Evropo, ki je bila razdeljena na regionalne avtonomije in združena z vezmi Cerkve, ker taka Evropa najbolj ustreza kulturnim in gospodarskim zahtevam modernega življenja. Skratka partikularna in obenem univerzalna Evropa, čeprav smo pri tem slutili, da tistega univerzalizma, ki sta ga srednjemu veku dajala Bog

in latinščina, ni. Niti njegovega nadomestka ne. Izrekel pa tega nobeden ni.

Problem je bil že evropeizacija, vsaj za Srbe. V tej zvezi se je namreč kar takoj zastavilo vprašanje Kosova, vprašanje srbskega odnosa do Albancev, in to kot zahteven preizkusni kamen tako za Srbe kot za vso Jugoslavijo. Trenutno bojvito razmerje med Srbi in Albanci, ki se utegne v prihodnje še zaostriti, Srbijo balkanizira, s tem pa balkanizira vso Jugoslavijo. Na Srbih je torej, da poskušajo ta problem rešiti na demokratičen, evropski način, in to čimprej, pa čeprav s plebiscitom in z novo razmejitvijo med Jugoslavijo in Albanijo. Šele taka rešitev bi Srbe osvobodila balkanske travme in jim omogočila temeljit obrat k Evropi, spodbila pa tudi nenehna sumničenja o srbskem hegemonizmu in ustvarila novo zaupanje med jugoslovanskimi narodi.

Srbi so temu le stežka pritrdili. Dobrica Ćosić in Mihajlo Marković sta se sicer zaklela, da sta tudi že sama podobno razmišljala o tem problemu in da se čutita dolžna, da slednjič to tudi javno povesta, vendar ju je že razmišljanje o tem še bolj potlačilo.

»Slažem se s vama,« je rekel Dobrica, »ali ako to javno izreknem, Srbi će me proglasiti za izdajnika vlastitog naroda. Neću moći više uticati ni na ono, na što sada utičem, na demokratizaciju srbskog društva.«

Torej za zdaj še nerešljiv problem, nerešljiv vsaj na evropski način. Česa drugega pod težo bremen, ki so se zvalila na pleča srbskih kolegov, ni bilo mogoče izsiliti in tudi nihče ni izsiljeval; Jugoslavija je pač še vedno Balkan in še vedno tudi devetnajsto stoletje.

Navsezadnje je kaj kmalu legel med nas še drug, ekonomski nesporazum: tu, kot kaže ne bomo umovali niti približno enako. Mihajlo Marković se je sicer posvetil predvsem temu vprašanju, vendar dokaj nesrečno: zavzel se je za tako družbenoekonomsko ureditev, v kateri ne bi bilo mogoče zaslediti niti ostankov tržnega gospodarstva.

Kljub temu smo se razšli prijateljsko in z geslom: tretja Jugoslavija! Jugoslavija kot federacija avtonomnih narodov in kot sestavni del Evrope.

Priznam, da sem ves čas pogovora sedel kot na trnih. Spretno smo se sicer izogibali monstrumom devetnajstega stoletja, se pravi razumevanju naroda kot državnosti in konfliktni politični moči, nismo pa prišli do religioznega in etičnega razumevanja naroda, ki sva mu očitno najbližja midva s Tarasom. To razumevanje, naj je še tako pomembno, je pač intimno naziranje in praktično skoraj neuporabno. Je pa kljub temu nenehoma navzoče, zato je tudi terjalo in naposled celo izsililo nekakšen kompromis: pesniki smo in lahko govorimo samo o viziji.

24. novembra 1985

O rtega y Gasset me je s svojim »Uporom množic« opozoril na še eno bistvenih pomanjkljivosti v slovenski zavesti: na pomanjkanje obstoječih, tako rekoč pozitivnih sestavin liberalizma.

Liberalec velja med nami še vedno za nekaj manjvrednega, in to iz preprostega razloga, ker je bil slovenski liberalizem pač tak, kakršen je bil: politika brez globljega verskega zanosa in brez razumevanja za socialno plat narodnega bivanja, ki povrh vsega ni afirmirala niti posameznika in njegove svobode. To je bil po eni strani liberalizem Ivana Tavčarja, ki se je izživil v topoumnem političnem pragmatizmu in antiklerikalizmu, po drugi strani — v svoji najvišji obliki — kulturniško razsvetljeni liberalizem Josipa Vidmarja, ki pa je, še preden je razvil globlje politične in duhovne razsežnosti liberalizma, po sili medvojnih razmer že optiral za socializem, se pravi iz elitne posameznosti v brezoblično množico, iz osebne svobode v nesvobodno skupnost . . . Tako pozitivnih sestavin liberalizma res ne moremo črpati iz lastne kulturne dediščine kot nekaj organsko slovenskega.

Pri tem seveda nimam v mislih buržoaznega liberalizma, ki človekovo osebno svobodo enači s pridobitniško svobodo, s pravico do svobodnega razpolaganja s kapitalom in do izkoriščanja soljudi; tudi ne liberalizma, ki proklamira enakost in bratstvo v imenu združevanja narodne moči v en sam razred, v politično in ekonomsko oblast buržoazije. V mislih imam liberalizem, ki po eni strani poganja korenine iz demokratizma grškega polisa in zakonito razmejuje odnose med posameznikom in skupnostjo, po drugi strani pa povzema tudi krščansko tradicijo in je liberalizem v imenu posameznikove avtonomije in njegove osebne svobode. Skratka: tisti žlahtni liberalizem Gassetovega kova, ki je v svojem bistvu še najbližji anarhizmu, ki se noče omadeževati z državo, z materialnim privilegijem in takim ali drugačnim političnim nasiljem in ki je pravzaprav kulturni pojav. In prav tega čistega, anarhističnega liberalizma, ki je obseden s posvečenim pomenom posameznika in njegove svobode, Slovenci nimamo. Ta svoboda je bila za nas vedno nekaj preveč skrajnega, če ne celo pohujšljivega, nekaj preveč razvezanega, da bi si upal katerikoli Slovenec staviti nanjo. Kaj šele, da bi si jo upal kdo med Slovenci izzivati in širiti, kot sta počela pri Rusih Bakunin in Tolstoj, prvi s trditvijo, da je vsaka oblika nasilja utemeljena v Bogu in da je torej treba v imenu svobode zrušiti najprej Boga, drugi s trditvijo, da je vsako nasilje hudičevo delo in da se

mora zato posameznik v imenu svobode obrniti k Bogu. Prav zato je za nas tako neprecenljiva, tako izjemna vloga Edvarda Kocbeka, ki je kljub zavezanosti Narodu, Cerkvi in Revoluciji skušal ohraniti svobodo in nedotakljivost posameznikove osebe.

Ko ugotavljam v naši zavesti pomanjkanje pozitivnih sestavin liberalizma, ugotavljam torej tole: samo posameznik in njegova nedotakljiva osebna svoboda lahko zagotovita narodu kolikor toliko etično zgodovinsko kontinuiteto. In ker Slovenci tega svobodnega posameznika, kakršnega je drugim evropskim narodom predal liberalizem, nismo imeli in nimamo, je naš socializem le nadaljevalec kapitalizma in buržoazne narave, nadaljevalec pozitivizma in tehnike . . . Proletarci so prevzeli le štafetno palico iz rok buržujev, da bi s svojimi močmi uresničevali buržujske cilje.

In ne samo to: če bi na Slovenskem obstajal liberalizem tudi kot zgodovinska morala, potem bi bila najbrž naša novejša zgodovina bistveno drugačna, veliko bolj evropska. Navsezadnje ni treba prebrati Ortega y Gasset, da bi spoznali, da je proletarska revolucija v Evropi uspela samo tam, kjer dejansko sploh ni imela svojega nasprotnika, buržoazije, v Rusiji, v Jugoslaviji . . . Kjer je buržoazija bila, je bila leta bolje organizirana, obstojnejša in surovejša od proletariata, tako da je imel proletariat v spopadu z njo kaj malo priložnosti. Kjer pa je bil

liberalizem, in to kot zgodovinski um in politična skušnjava, kot civilna družba in kot svobodni posameznik, je imela že ideja o proletarski revoluciji in socializmu kaj malo upanja, da bi se prijela.

Slovenski liberalizem je liberalizem meščanov, ki nočejo ali ne morejo biti meščani, in to velja tako za Tavčarjev kot Vidmarjev liberalizem. Ne glede na razlike med njima, je najadekvatnejši izraz tega liberalizma Tavčarjeva povest Cvetje v jeseni: povest o slovenskem meščanu, advokatu, ki v Ljubljani, nastlani še z barjanskim senom in konjskimi figami, pri devetintridesetih letih ugotovi utrujenost od meščanskega življenja in zahrepeni po kmečki idiliki; povest o meščanu, ki zapusti mesto brez otipljivega socialnega, moralnega in političnega motiva in ki svoji individualni svobodi predpostavi svoje kmečke korenine, rod in narojeno . . . Z drugimi besedami: povest o meščanu, ki svoji svobodi predpostavi sužnost.

Ta slovenski liberalizem je soroden nemškemu liberalizmu, ki je prav tako ubežniški in ki ga je opredelil Thomas Mann v svojem znamenitem predavanju o umetnosti romana. Veliko družbeno romansierstvo Dickensa. Thackeraya, Tolstoja, Dostojevskega, Balzaca in Stendhala je monumentalna umetnost devetnajstega stoletja, je ugotovil Thomas Mann, ampak angleška, ruska in francoska umetnost, ne pa tudi nemška. To je namreč umetnost, ki pripoveduje o spopadu posamez-

nikove svobode z družbenimi oblikami življenja, tega spopada pa v zaostalih nemških razmerah ni bilo. Nasprotno: iz teh zaostalih nemških razmer izhaja za angleško in francosko književnost skoraj nepojmljivo nagnjenje nemških pisateljev, da iz meščanskega sveta pobegnejo nazaj na vas, v mestece, iz narodne v regionalno književnost, iz sekulariziranega razsvetljenstva v protestantsko ortodoksno. Nemški epski motiv je hrepenenje po predmeščanskem, ki pa ga Nemci — prav tako abstraktno kot Slovenci — ne razlagajo kot fevdalnost, temveč kot avtentično kmečko in malomeščansko srečo v domačem zapečku. V resnici pa je seveda beg, beg pred urbaniziranim prostorom, ki terja od človeka individualizem in osebno svobodo in ki se tako pri Nemcih kot pri Slovencih upravičuje z zvestobo rodu in narojenemu. Toda prav to vračanje k rodu je zapuščanje posameznika in njegove svobode, nemalokrat pa tudi dokončno zapuščanje osebe: zapuščanje religioznega, mističnega, nadnaravnega, s tem pa tudi etičnega. Zakaj rod je človekovo nadaljevanje v mejah časa, osebno pa je potrjevanje človekove individualnosti v večnosti.

Te slovenske sorodnosti z nemštvom — povedano mimogrede — je še veliko. Podobno kot nemška začne tudi slovenska umetnost sprejemati urbanizirani svet šele z ekspresionizmom tedaj pa kot izgubo prvobitne kmečke in malomeščanske forme, se pravi v izobličilih,

včasih kar grozljivih oblikah. Zatrto hrepenenje po plinskem raju in pradomovini se razodeva kot izgubljeno ravnotežje.

Vendar je pomembnejše nekaj drugega: brez pozitivne tradicije liberalizma Slovenci še danes ne moremo tematizirati naroda na evropski način. Pogled nam zamagljuje tudi marksistična ideologija, ki socialno predpostavlja narodnemu; tako morajo celo naši najizbranejši duhovi, kot so Ivo Urbančič, Tine Hribar in še kdo, uveljavljati etično kot nekaj primarnega in se boriti za priznanje misli, da ni narod družben, ampak da je družba naroden pojav. To njihovo prizadevanje je seveda nujno, saj zapolnjuje tudi pomanjkanje liberalistične tradicije, res pa je tudi, da uveljavljanje etničnega kot primarnega o narodu samem še ne pove nič bistvenega. Nasprotno: etnično samo, odtrgano od moralnega in religioznega, utegne postati celo nacionalistična parola, na katero se lahko obesijo in se obešajo celo dobronamerni ljudje, kot se to pogosto dogaja Bojanu Štihu, Janezu Menartu in še mnogim Slovencem.

Narod ni samo preteklost in sedanjost, temveč predvsem prihodnost. Narod ni danost, temveč projekt. Skupna narodenost in skupna kri, skupni jezik in skupna preteklost, vse to, kar mnogi Slovenci deklarirajo kot svojo narodnost, je le statično in neživljenjsko načelo, v katerem se vsak dejaven Slovenec počuti kot v temnici.

Po tem izhodišču je narodno nekaj, kar smo bili in kar smo, ne pa to, kar trenutno delamo in kar bomo šele postali. Prihodnosti kot človekovega bistvenega konstitutivnega elementa v tem narodu ni, kaj šele vsezdružitev in nesmrtnosti. Zato moramo nacionalno idejo iztrgati balastu navezanosti na preteklost, na jezik, raso in ozemlje. V nacionalnem mora zmagati načelo človekovega združevanja okoli spodbudnega življenjskega programa, zmagati mora delovni, in ne lastniški princip, nadnaravni smotri, in ne naravni cilji . . . Narod, če je narod, je sožitje ob nekem skupnem pomembnem prizadevanju in privolitev, če ne celo navdušenje ljudi za ta spodbudni načrt.

Pri tem je treba parafrazirati vsaj še en Gassetov odstavek. Če bi se danes odločili za sožitje ob neki programski ideji in bi delali bilanco o naši duhovni vsebini — mnenjih, normah, željah — bi ugotovili, da večji del tega ne prihaja k nam iz Slovenije, temveč iz skupnega evropskega fonda. V vsakem izmed nas ima veliko večjo težo tisto, kar je evropsko, kot pa razločevalni delež slovenskega, nemškega, francoskega itd. In če bi zaživel samo s tistim, kar smo kot pripadniki slovenskega naroda, in izruvali iz sebe vse tisto, kar uporabljamo, mislimo in čutimo, a smo sprejeli od drugih narodov, bi se zgrozili. Samo s tem nam ni mogoče živeti; štiri petine našega notranjega imetnika je premoženje Evrope.

27. novembra 1985

Toda zlo je tudi človekova tragična pot, usoda svobodnega bitja, izkušnja, ki človeka bogati in ga povzdiguje na višjo stopnjo. Pri Dostojevskem pa je navzoča druga stran odnosa do zla — imanentno razumevanje zla. To imanentno izkušnjo zla razkriva njegova nizkost; skozi tako izkušnjo zlo izgoreva in človek se prebija k svetlobi. Toda ta resnica je nevarna in dovoljena samo tistim, ki so zares svobodni in duhovno zreli. Pred mladoletniki je treba to resnico skrivati.

Nikolaj Berdjajev:

Pogled na svet F. M. Dostojevskega

Z Nikom Grafenauerjem se že ves mesec ob skoraj vsaki priložnosti lotevava higijene prostora. Niko je pri tem veliko bojevitejši in se s svojim moralističnim, pravzaprav elitističnim nazorom zavzema za temeljito razločevanje med ljudmi, za sprotno in korenito čiščenje prostora okrog sebe, kot pravi temu on sam, ker se sicer utegne zadušiti. Ta radikalizem je dolžan samemu sebi, če se hoče še naprej počutiti kot človek, ki mu je zavdano z največjo skrivnostjo človekovega bivanja, s svobodo.

Pač pokončna, odločna drža, ki ji skoraj ni mogoče oporekati. Tudi tvegana in samotna drža, ki mu jo najbrž vsiljuje njegova religiozna opredeljenost s smrtjo, njegovo najljubšo besedo, po kateri vzpostavlja globlje, zavezujoče, ljubezensko razmerje s svetom in z ljudmi in zaradi katere se počuti med sodobniki tako nazarensko užaljenega.

Podobno je tudi z menoj, vendar sem kljub temu prizanesljivejši. Niku sicer ne oporekam preveč glasno, tudi ne mirim njegove moralistične bojevitosti, popustljivejši pa sem zato, ker sem manj pogumen od Nika in ker nisem pripravljen tvegati.

Zadržuje me prepričanje, da je lahko tako selektiven do ljudi samo Bog: samo njemu, ki ni izpostavljen človeški zmoti in grehu, gre pravica do anateme. Z vsako anatemo — tako mislim — bi pahnil bližnjika v sužnost, v opredeljenost, mu vzel svobodo, dogodivščino in spremenljivost, skratka vse tisto, kar človek v svojem najglobljem bistvu je — možnost, da postane še vse mogoče in nemogoče. Tako je pač zapisano v svetu in zato sploh je sveto. Prav iz spoštovanja do te svetosti je najbrž Sartre dejal, da ni tatu, ampak samo človek, ki kra-de.

Zadržan sem torej iz strahu, da bom zapravil lastno svobodo. Radikalen nisem zato, ker se bojim, da si ne bom več mogel povrniti svobode, ki jo Niko obnavlja

tako prostodušno, čeprav se presneto dobro zavedam tudi tega, da tudi tisti, ki ne skuša zla, ni svoboden. Zlo je skušnjava svobode. In duhovni proces svobode je pravzaprav pot skozi zlo k očiščenju.

Vendar sem kljub temu selektiven, in še kako! Pravkar sem prebral Ure mojih dni, spomine Mire Mihelič, in zaprl knjigo s precejšnjim odporom do dobršnega dela tako imenovane srednje generacije slovenskih pisateljev, sopotnikov revolucije, ki jo poosebljajo Mira Mihelič, Filip Kumbatovič, Ciril Kosmač, Jože Javoršek in še mnogi. Ta ženska — Mira Mihelič — ni nikoli nič vedela, in ta njena nevednost je več kot žaljiva. Ta ženska je skoraj do svojega tridesetega leta živela v vrhu slovenske meščanske družbe, tako rekoč v nedrjih takratnega kapitalističnega sistema, vendar ni vedela ne za izkoriščanje in mizerijo delavcev ne za preganjanje komunistov in za beograjsko glavnjačo. Ta ženska se je med vojno vključila v Osvobodilno fronto, sodelovala celo pri nekaterih njenih zaupnejših opravkih, vendar ni vedela za sklep OF o kulturnem molku. Ta ženska se je po vojni vključila v mišljenje in delo komunistične režimske strukture, vendar ni vedela za likvidacijo domobrancev, za Goli otok, za vsesplošno represijo, niti za tisto ne, ki so ji bili izpostavljeni njeni pisateljski kolegi. Skratka: zmerom je prebivala v varstvu splošno veljavne zavesti, ki je vladala svetu kot politična moč, ne da bi

kdaj pokukala pod ugodje vladajočih . . . Zmerom je bila zemeljska, nikoli svobodna. Njena nevednost je perversnost, nikakor pa ta njena nevednost ni in ne more biti nedolžnost.

Tega ne bi zapisal, če se ne bi počutil ogroženega, prav nič drugače, kot se počuti Niko Grafenauer. Morala pretežnega dela sodobnikov je namreč prav taka: humanistična morala, po kateri je človek samozadosten in zato tudi svoj lastni cilj; morala samoumevne pravice do polaščanja sveta in svojih bližnjih v imenu uživanja v sebi, morala ljudi, ki jim je za njihovo srečo in zadovoljstvo vse dovoljeno, tudi tisto, kar škoduje bližnjim. To je morala nenehne dezintegracije človeške in narodne skupnosti, saj posamezniki, ki so izbrali le samega sebe in svojo zemeljsko srečo, lahko tvorijo le konfliktno množico. In spričo te morale vsi mi, erotomani, ki hočemo poleg sebe še celovitost sveta in občestvo, postajamo po sili razmer nevrotični moralisti.

Tako se mi vprašanje o morali, ki mi ga zastavlja Niko, sprevrča v vprašanje o eliti in elitizmu.

Na socialnem področju, ki mu ni samo za enakost med ljudmi, temveč tudi za družbeni razvoj in gospodarsko učinkovitost, je odgovor na to vprašanje samoumeven: brez elite ni prodora duha, ni prostora ambicije in motivacije, ni konkurence; človek je onemogočen v svoji izjemnosti in o njem odloča tako imenovana

baza, torej merilo, ki je speljano na najnižjo raven . . . Prav na socialnem področju je torej elitizem tako rekoč nujen, socialnemu svetu tako rekoč imanenten, pa čeprav sočasno pomeni tudi nenehni socialni in politični boj. Toda prav zato sem dolžan to vprašanje odpreti še na moralni ravni. Vprašati se moramo: ali se lahko v imenu te socialne uspešnosti in zemeljske sreče odpovem svoji svobodi, odpovem svoji lastni skrivnosti in skrivnosti sveta? In ne nazadnje: ali ni svoboda sama — elitna?

Seveda je. In prav zato se ji ne morem in ne smem odpovedati. Ta svoboda je vendar tragična usoda tako sveta kot človeka in je položena vame kot prvobitna skrivnost; če se ji odpovem, se odpovem svoji človeškosti. In sicer ne glede na to, da je v tej svobodi zapopadeno tako dobro kot zlo in da se izključuje z zemeljsko srečo; morda se je ne smem odpovedati celo prav zaradi tega. S to svobodo sprejemam namreč največjo odgovornost. Nisem več samo pasivni refleks zunanjega sveta, ampak odgovorno bitje, ki s svojim lastnim bivanjem potrjuje, da je človek in da so soljudje, da je Bog in da je svoboda, torej tudi dobro in zlo.

Za vse drugo je poskrbljeno s svobodo samo. Brž ko si naprtim to človeško dostojanstvo, se zavežem najvišji odgovornosti in si odprem tisto notranjo globino, v kateri je dobro šele zares dobro in zlo zares zlo. Poslej je

zame — za tako svobodno in odgovorno bitje — nedostojno, da bi odgovornost za zlo prevračal na zunanje pogoje in da bi se vedel kot žrtev zunanjih sil. Oseba sem in brezosebno okrog mene ne more biti odgovorno za zlo: vsega sem kriv jaz sam.

Ta svoboda ni socialne ne politične narave. Ne jemljem si je in nihče mi je ne poklanja, ampak je sestavni del mojega bivanja in bivanja sveta. Navsezadnje tudi ni nič radostnega, nič pooblaščenega in mogočnega, ampak le moja samota z Bogom in skrivnostjo sveta.

Ta elitna svoboda pa je tudi najvišja etika. Naj je še tako povzeta v moji notranjosti, seveda tudi v zunanji svet in v marsičem odloča tudi v medčloveškem prostoru. Ni pa je mogoče instrumentalizirati in institucionalizirati, ker je pač svoboda, in ne oblast. Kakor hitro jo hočem uzakoniti, preneha biti to, kar je, svoboda, s tem pa preneha biti tudi etika.

11. decembra 1985

Moje razpravljanje o Srednji Evropi pred slabim letom dni na pisateljski tribuni v Cankarjevem domu je bilo le razbolel spomin, le negotovo tipanje za kulturnopolitično istovetnostjo in le negativna vizija — resda prizadeta in provokativna, vendar v bistvu le nedolžna literatura. Toda od tedaj, ko je Milan Kundera v reviji *Le Debat* objavil esej »Razklani zahod ali tragedija Srednje Evrope«, ki je v marsičem inspiriral tudi mene, do današnjega dne, v tem pičlem poldrugem letu, so se zadeve s Srednjo Evropo bistveno spremenile: Srednja Evropa je postala svetovna moda in politikum. Razprave o tem specifičnem kulturnopolitičnem fenomenu se vrstijo na vseh koncih in krajih, celo v Združenih državah Amerike, uprizarjajo se okrogle mize, založniške hiše — zlasti tiste na zahodu — pa so odprte vsakomur, kdor je pripravljen povedati o tem fenomenu kaj novega; Francozi in Italijani so začeli izdajati celo reviji, ki sta posvečeni izključno srednjeevropski tematiki. V vse to pa so se začeli vključevati tudi srednjeevropejci sami, zlasti tisti iz socialističnega bloka, Madžari, Čehi in Poljaki, za katere je oživljanje Srednje Evrope očitno

življenjskega pomena. Tako zdaj o Srednji Evropi skoraj ni več mogoče govoriti kot o nemočni kulturi; govoriti je mogoče o njej kot o živem razpoloženju in realnem interesu deset in deset milijonov ljudi, kar — volens nolens — predstavlja tudi realno politično moč. Slišati je celo, da je ameriški Pentagon razpoloženje srednjeevropskih množic vpletel v svoj strateški vojaški program, kar pojasnjuje po eni strani alergično reagiranje slovenske politike na vsako besedo o Srednji Evropi, po drugi strani pa daje razpravam o Srednji Evropi veliko resnejši in odgovornejši pečat.

Tudi za Slovence je postala Srednja Evropa šele zdaj zares provokativna. Zastavlja se namreč vprašanje, ali se bomo z drugimi jugoslovanskimi narodi pridružili tej realni politični težnji srednjeevropskih ljudi in ali bomo — glede na našo večnacionalno državo in različnost njenih kultur — kaj prispevali k temu gibanju; oživljanje Srednje Evrope kot kulturne in politične specifičnosti je, če že nič drugega, možnost za obračun z vsakršnim dogmatizmom. Še bolj provokativno kot za nas je navsezadnje to vprašanje za srednjeevropejce, za Čehe, Madžare in Poljake, ki pa se ga kljub temu lotevajo, čeprav z vso delikatnostjo.

V mislih imam predvsem esej Györgya Konráda »Moje sanje o Evropi«, ki je izšel v zadnji številki Mladine. Ta Madžar si iz svoje srednjeevropske tradicije

zastavlja v glavnem eno samo, vendar bistveno vprašanje: država ali družba, birokracija v imenu razrednega spopada med kapitalizmom in socializmom ali demokracija?

Odgovor na to vprašanje je zanj v Srednji Evropi sami, samo pozabiti je treba na militantne dni nacionalističnega partikularizma, ki je povzročil dve svetovni vojni in ko je imela tudi v tem prostoru oficirska sablja večjo vrednost od človeškega življenja, skratka na nacionalne iracionalizme, ki so se zapirali v avtarktične države in ki so iztrebili srednjeevropske Žide. Zakaj bistvena srednjeevropska kultura, še vedno živeča srednjeevropska kultura, je nekaj povsem drugega.

Srednja Evropa terja gospodarski, politični in kulturni kompromis in v svojem bistvu tudi je ta kompromis. V Srednji Evropi demokracija in socializem nista in tudi ne moreta biti nasprotujoča si principa, predvsem pa nista in ne moreta biti nezdružljiva principa. Če se demokracija sklicuje na politično enakost državljanov, se socializem sklicuje na njihovo gospodarsko enakost, zato se to izvrstno ujema s kompromisom demokratičnega socializma, v katerem socializem omejuje demokracijo v imenu socialne pravičnosti, demokracija pa omejuje socializem v imenu osebne svobode. To navidezno nasprotje je torej lahko združljivo, ni pa združljivo v okviru nacionalne države, ki teži k agresivnemu

militarizmu, k ljudski skupnosti v imenu enega ljudstva in enega voditelja, h kulturnemu poenotenju družbe, k centralno vodenemu vojnemu gospodarstvu in k anti-individualističnemu kolektivizmu. Uresničljivo je samo v tistemu, kar Srednja Evropa dejansko je, v nacionalnem in političnem pluralizmu, v katerem socialistična ideja vsebuje vse tiste demokratične svoboščine posameznikov, ki so se kot vrednost razvile iz zahodnoevropske tradicije. Ta in tak socializem pa je najrealnejša perspektiva, in to iz preprostega razloga, ker je zanimiv tudi za zahodno Evropo, kjer trenutne ideje demokratičnega socializma ne ovirajo konservativne in liberalne stranke, temveč tudi žalostni primer vzhodnoevropskega realnega socializma. Vizija Srednje Evrope je torej vizija Evrope. Kakor hitro nacionalna država ni več edini medij socializma, potem je to lahko večdimenzionalna, pluralistična, kompleksna družba, katere subjekt je v smislu evropske tradicije civilni državljani, prav toliko državljani Evrope kot nacionalne države. Ta utopična družba je individualistična, in ne kolektivna ideja, kompleksna, in ne monolitna, decentralizirana, in ne centralizirana, heterogena, in ne homogena, umetniška, in vojaška ideja . . .

Pojem Srednje Evrope transcendirata blokove meje. To je prostor, v katerem občutek za realnost pogojuje občutek za različnost. V tem prostoru je homogena na-

cionalna država izjema, ker se etnično skoraj nikoli in nikjer ne pokriva z državnimi mejami in zato ne more biti imperativ uporabne vrednosti; heterogeni dejanskosti se kratko malo ne prilegajo homogene predstave in oblike. Ne govorimo enega jezika, drug poleg drugega obstajajo različni vrednostni sistemi in načini mišljenja, zato Srednja Evropa pomeni cvetočo mnogo-vrstnost sestavin, skratka bogastvo sveta. Srednja Evropa je torej prebujajoča se dejanskost, avantgardistični interes, skupna preteklost, odprta v prihodnost. Srednjeevropejec je človek, katerega državna eksistenca in katerega državni kontekst sta nekako umetna in ne ustrezata povsem njegovemu občutku realnosti. Srednjeevropejec je človek, ki ga državna delitev prostora ranjuje, prizadeva, ovira in utesnjuje; je projekt, kulturna zveza, literarni viteški red, rekorder v ambivalentnostih, profesionalni ustvarjalec problemov, bolj pesnik kot pripadnik tega ali onega gibanja . . . V tem smislu je Srednja Evropa res komičen klub, vendar komični klub, ki se mu splača pripadati. To je napor, da bi razpustili vojaške klube v imenu ljudstev in posameznika, skratka nenormalen človek, ki si je vtepel nekaj v glavo, a tega ne more več opustiti, pa čeprav je še tako nerazsodno in dvomljivo, povožena in dvom vzbujajoča avtonomija subjekta, svetovni nazor, ne državna pripadnost, estetska senzibilnost, in ne politična moč, ne samo eks-

kluzivni interes, temveč tudi solidarnost, vendar kljub vsemu nekaj, kar ne zanima samo nas, temveč tudi tiste, ki živijo zahodno in vzhodno od nas. Torej vendarle človek, ki pripoveduje o sebi nekaj, kar je življenjsko zanimivo tudi za druge ljudi.

György Konrád sklepa svoj esej takole:

»Človek brez utopije bo postal butast in oduren. Lahko imamo idejo Srednje Evrope za trdovratno sanjaštvo, vsekakor pa je posebnost tega fenomena v tem, da mnogi ljudje v Srednji Evropi prakticirajo to zavest, ki je očitno širša od nacionalnodržavnega samozavedanja. Brez Srednje Evrope ostajajo vsa naša večja mesta končne postaje, mejna morda celo frontna mesta. Če nimamo nobene strategije, smo statisti in žrtve. Sanje o Srednji Evropi so tako pravzaprav nekaj naravnega, čemur se pač ne moremo odpovedati.«

V tem in takem srednjeevropskem kontekstu se mi nedavni pogovor s srbskimi kolegi o nacionalnih vprašanjih prikazuje bistveno drugače. Že Slovenci kot srednjeevropski narod smo za tako razumljeno Srednjo Evropo preveč zaprti, pa čeprav postajamo vsak dan bolj butasti in odurni. S Srbi pa je najbrž v tem pogledu še nekoliko težje: Srbi, ki nimajo srednjeevropske skušnje, ampak predvsem skušnjo nacionalne države, imajo z evropeizacijo velike težave, z njimi pa seveda tudi Slovenci in vsa Jugoslavija.

14. decembra 1985

Moralnega čuta v javnem življenju je manj in manj. Pri več kot evidentni gospodarski neučinkovitosti, družbenem vakuumu in duhovni brezperspektivnosti naši politiki še kar naprej neženirano prisegajo na obstoječi družbeni in politični sistem in ga celo bombastično slavijo, njihov lastni privilegirani položaj v družbi jim je očitno zameglil ne samo občutek za mero, ampak tudi smisel za stvarnost. Tako se vsak politični govor, vsak slavnostni sprejem, vsaka družbena manifestacija, celo vsaka številka časnika sprevrača v grobo žalitev dobrega okusa. Že pameti je v našem javnem življenju malo, zelo malo, sramu pa sploh nič.

Tudi spomini Enesa Čengića na Miroslava Krležo se v Delu vlečejo iz sobote v soboto, naj so še tako neokusni. Pri tem ni žaljiva samo preproščina krležijanske pameti, torej tista preproščina, ki je v političnih krogih tako zelo čislana zato, ker je tako zelo uporabna, pa čeprav je z njo intelektualec ponižan na najnižjo raven. Veliko bolj je žaljivo tisto, kar se je s to miselno korifejo zgodilo na socialnem področju, torej sam socialni položaj Miroslava Krleže. Ta marksistični pamfletist je

v svetu razrednega sovraštva, ki mu ga je uspelo poglobiti do nerazumnosti, sedel na prestol zmagovitih in se zdaj vede na njem kot najzaslužnejši oblastnik, ki si lasti privilegije kot nekaj samoumevnega: institucionalne poltrone, oprode in lakaje, državna letovišča, plasma svojih knjig s pomočjo konzulov in ambasadorjev . . . Vsi ti privilegiji in vse to bogastvo pa bi bilo opravičljivo in samoumevno samo v primeru, če bi služilo svojemu dejanskemu namenu, osebni svobodi, služi pa prav nasprotnemu — Krleževi sužnosti. V njegovem vzvišenem besedovanju ni namreč niti sledu o avtonomni intelektualistični drži, temveč le lakajska služba ideologiji oblastniškega aparata.

(Tako se potrjuje njegova lastna ugotovitev, da človek, ki se obda z lakaji, postane tudi sam lakaj.)

Danes je med drugim zapisana tudi tale Krleževa misel:

»Lahko si kdo misli, kar hoče, a ves način življenja pri nas, ta bolj ali manj gosposka raven, na kateri živimo, je Titovo delo. Nekateri bi bili sami po sebi mali balkanski kmetje, ki drug drugemu merijo rep in gledajo v lonec, kaj se kuha. Ponekod to počenjajo tudi zdaj, vendar marsičesa ne morejo speljati, ker je od zgoraj ukazano: Tovariši, bodimo gospodje . . .«

Torej gosposčina zaradi gosposčine same!

Duhu te lumpenproletarske gospoščine in tega materialističnega samozadovoljstva se moramo upreti — upreti v prvi vrsti prav Slovenci, ki nas je v preteklosti revščina kar preveč zaznamovala in ki zaradi pomanjkanja nismo izpeljali naših najboljših idej. Upreti zato, ker smo zaradi dediščine lakote, jetike in alkoholizma tako rekoč predestinirani za lumpenproletarsko gospoščino in nekritično materialno korupcijo.

Usoda je v tem primeru na svetu zato, da ji morala postavlja meje.

21. decembra 1985

Svoje življenje si moramo predstavljati in sprejemati široko, kolikor le moremo; vse mora biti v njem mogoče, tudi nezaslišano. To je pravzaprav edini pogum, ki ga dolgujemo sami sebi: biti pogumen za najnenavadnejše in najčudnejše, kar nas lahko doleti na naši življenjski poti. Dejstvo, da smo bili ljudje v tem smislu strahopetci, je prizadejalo našemu življenju neskončno škodo: prikazenska doživetja, ves tako imenovani »svet duhov«, smrt, vse te nam tako sorodne stvari smo z vsakodnevnim upiranjem tako iztisnili iz življenja, da so naša čutila, s katerimi bi jih lahko prestregli, že popolnoma zakrnela. Da o Bogu niti ne govorimo.

Rainer Maria Rilke v pismu Franzu Ksaverju Kapusu

Dokler človek ostaja v ideoloških in političnih okvirih, ne pride do bistva stvari: opraviti ima samo s prikaznimi.

Tokrat je na vrsti prikazen nacionalizma. Nekaj lumpenproletarcev (lumpenproletarcev seveda pogojno, ker bi sicer beseda proletarec dobila preveč pozitiven pomen in bi bilo bistveno spet prikrito) — nekaj lumpenproletarcev se je steplo v Idriji in v Splitu, in že se po vsej

Jugoslaviji sestankuje in govori o nacionalizmu, pišejo plahte časopisnega papirja, uprizarjajo radijske in televizijske okrogle mize . . . Ta teden so se sestali v Ljubljani glavni uredniki vseh jugoslovanskih časnikov in sklenili, da bodo v boju zoper nacionalizem vztrajali pri zaupanju v povezovalno moč združenega dela, pred-sinočnjim pa je bilo na ljubljanski televiziji omizje na temo mednacionalnih odnosov v Jugoslaviji, organizirano in vodeno z namenom, da bi v okvirih obstoječih političnih izhodišč razgalilo nacionalistične nesporazume in konflikte, ki se menda kar vrstijo.

Preplah je seveda na mestu, vendar zahteva veliko globljo in drugačno refleksijo. Zasedba omizja pa je bila tako reprezentativna (Ciril Ribičič, Matjaž Kmecl, Jan-ko Pleterski, Hamdija Pozderac . . .), brez človeka z drugačnimi pogledi, da ni mogla preseči ideologije, ki nacionalnih trenj ne more ne izraziti ne pomiriti, temveč jih lahko — prav nasprotno — samo povzroča.

Nacionalno (etnično) kot človekova najizvirnejša družbena bit, ki se izraža skoraj ob vsaki priložnosti in najrajši spontano, upravljavcem sveta seveda ne more biti po volji; če nič drugega, jih vedno znova preseneča. Zlasti pa ni po volji tistim upravljavcem sveta, ki nacionalnemu pripisujejo le postranski in zgodovinsko minljiv pomen in ki skušajo človeško težnjo po skupnosti obvladati z drugačnimi združevalnimi močmi, denimo

z enotnim delavskim razredom in s pravno sankcioniranim združenim delom; ti so ustanovili državo socializma in hočejo imeti s tem končno mir. Zato jih pojavi nacionalnega vznemirjajo do tolikšne mere, da jih nika-
kor ne morejo poimenovati z njihovim pravim imenom, ampak jih razglašajo za nacionalizem, za kontrarevolucijo itd. (V tej zvezi je značilna ugotovitev Milana Apiha v sobotni prilogi ljubljanskega Dnevnika, da Glonarjev »poučni slovar« brez predsodkov razlaga nacionalizem še kot »zavest skupnosti kakega naroda, narodni ponos in iz njega izvirajoča dejanja«, da angleški mednarodni slovar obravnava nacionalizem kot »lojalnost in pripadnost narodu ali obnašanje, čustva in vero, ki jo označuje občutek nacionalne zavesti« in da šele povojni slovar slovenskega jezika govori o nacionalizmu kot o »prepričanju o večvrednosti lastnega naroda in prizadevanju za uveljavitev njegovih koristi, ne glede na pravice drugih narodov ..., kot o politični smeri, ki trdi, da so narodne koristi pomembnejše od razrednih, ideoloških itd.«.)

Toda dopustimo vsaj to, da je nacionalno prvobitnejše in trajnejše.

V resnici do nesporazumov, ki upravljavcem sveta povzročajo toliko skrbi, pri nas ne prihaja zaradi nacionalizma, temveč — nasprotno — ker nacionalnega v Jugoslaviji sploh ni; ker je nacionalno v Jugoslaviji že

zdvajaj ubito in mrtvo. Dokler je namreč nacionalno še nacionalno, je spomin na združene ljudi in skupni človeški interes, je družbena tradicija in kultura, je integrativna človeška vsebina, ki pripadnike posameznega naroda notranje bogati in zbližuje, s tem pa povezuje in bogati tudi narode. Dokler je nacionalno še nacionalno, je Srb nosilec toplega verskega čustva bogomilov in Dušanovega zakonika, pisec posvečenega cirilskega črkopisa in pevec narodnih pesmi o kraljeviču Marku in Strahinjiću banu, nosilec mita o kosovski bitki in majki Jugovičev, je kmet in narodni bojevnik, ki mu najboljši evropski pesniki pišejo nesmrtno ode, je mučeniški pohod čez albanske gore in tisočkrat poosebljeno rodoljubje . . . Dokler je nacionalno še nacionalno, se dogaja med ljudmi tako, kot se je dogajalo med Slovenci še tik pred drugo svetovno vojno: osnovnošolci smo se sporekli med seboj, h komu bo prisedel mladi Pavle Milutinović, sin srbskega oficirja, katerega so vojaške dolžnosti sredi šolskega leta z družino vred pripeljale v Ljubljano.

Iz tega zgodovinskega spomina je mogoče sklepati na globljo naravo narodnega, na njegovo nezgodovinskost . . . Narod namreč v svojem najglobljem bistvu ni samo kulturni, ampak tudi religiozen pojav. Narod je mistični organizem realne človeške skupnosti, ki teži k nadčloveški in nadzgodovinski združitvi. Ta realna ljud-

ska volja je volja po vsesplošni združitvi. Ta volja se ne more izraziti niti v eni obliki državnosti in družbenosti, v nobenem zunanjem, nasilnem združenju ljudi, ne v cesarstvu ne v narodni državi, ne v liberalnem parlamentarizmu ne v družbenem razredu, kakršen je proletariat, pa čeprav mu pripisujemo še tako eshatološke smotre. Končni izraz te ljudske volje kot volje mističnega organizma je lahko samo teokracija, božja vladavina na zemlji, božja vladavina kot mera človeškega dogajanja, v kateri se uresničujeta tako človekova oseba kot nadosebna skupnost. Zato narod ni in ne more biti država, kakor to že stoletja mislijo fanatiki takih ali drugačnih etatističnih idej, ki jim je poglavitni cilj posvetna moč, ne more pa biti tudi proletariat in združeno delo . . . Narod ni prirodna, narod je nadprirodna kategorija. Narod ni zgodovinska, narod je nadzgodovinska kategorija. To je organizem, v katerem se dinamika osebnega in družbenega ne nevtralizira v podrejenosti osebnega družbenemu ali družbenega osebnemu, kakor to terja zgodovina, temveč organizem, v katerem se osebno in družbeno afirmirata v transcendenci. V narodu se človekova razcepljena oseba spoznava in čuti kot celovitost sveta.

O nacionalizmu lahko torej govorimo že tedaj, ko religiozne moči naroda opešajo. O nacionalizmu lahko govorimo, ko prvobiten in celovit narodni interes

izpodrine nekaj parcialnega: ko Boga zamenja človek, ko ljubezen in privrženost skupnosti zamenja politični interes, narod pa proletariat . . . Še posebno tedaj, ko človekov religiozni interes zamenja socialni interes, človeka delavec, občestvo združeno delo, ko — skratka — božje kraljestvo zamenja nekaj povsem zemeljskega. Tedaj pa to seveda ni več nacionalno in tudi ne nacionalizem.

Konflikti nastopijo tedaj, ko nimamo več opraviti z nacionalnim, temveč samo še s tistim, na kar naši zaskrbljeni razpravljavci tako strastno prisegajo — najprej s socialistično ideologijo raja na zemlji, potem pa z aplikacijo te ideologije v konkretnem zgodovinskem in družbenem prostoru. Tedaj, ko imamo opraviti s socialističnim delavskim razredom, ki je v resnici le socialna naplavina nekontrolirane migracije prebivalstva in neobvladanega družbenoekonomskega razvoja, ki se je odtrgal od svojih religioznih nacionalnih korenin. Ko imamo opraviti z lumpenproletariatom in s samoupravljalci, ki so izgubili obeležje narodnega in kulturnega, pozabili na zavezanost božjemu duhu in soljudem in ki — izkoreninjeni in obsedeni od stremuške ideologije o socialni in politični moči — terjajo zase samo še večji kos kruha in pravico do užitka, največkrat brez občutka dolžnosti in na škodo svojih bližnjih. Skratka tedaj, ko nacionalno zamenja vse tisto, na kar prisegajo naši

politiki, ko integrativni element družbe ni več mistični organizem, temveč samo še položaj delavca v združenem delu, delavca, ki je včeraj ali predvčerajšnjim zapustil zemljo, na kateri so živeli njegovi dedje, in se naselili v predmestnem slumu, v brezoblični in po zemeljski sreči hlepeči množici, v kateri je pretrgan stik z njegovim življenjskim pravirom in celo njegov materin jezik nadomešča le nekaj internacionalnih psovk. Konflikti pa so še toliko hujši tedaj in tam, kjer se ta lumpenproletarizacija prebivalstva ni zgodila povsem enakomerno: v razvitejših in kulturnejših krajih manj, v socialno in kulturno manj razvitih okoljih pa temeljiteje, nasilneje in v veliko večjem obsegu.

Tedaj Slovenec, ki mu je bilo s to lumpenproletarizacijo še kolikor toliko prizaneseno, zasovraži Srba in Srbe, zasovraži kot poosebljeni lumpenproletariat, pri čemer pozablja da ti lumpenproletarci sploh niso več Srbi, temveč le raznarodene žrtve ideologije delavskega razreda. Pozablja pa tudi, da v svojem sovraštvu do lumpenproletariata pravzaprav sovraži le svoje lastno lumpenproletarstvo in vse tisto, kar ga je odtrgalo od njegovega pravira in ga zdaj ogroža v njegovem bistvu, torej prav obstoječo ideologijo delavskega razreda kot odrešenika, ki mu je zameglila njegove naravne in nadnaravne smotre.

Pozablja pa tudi, da je od tega lumpenproletarstva ogrožen tudi Srb in da tudi Srb doživlja to lumpenproletarstvo na nič manj tragičen način. To najzgovorneje dokazuje zapis Borke Pavičević z naslovom *Trenutek belega mesta*, objavljen v beograjskih Književnih novinah. Takole pravi:

”Preokupacija teh dni je zgodovina. Istočasno z novembrskimi praznovanjem je po mestu odmeval boben; manjkala je samo medvedka, ki bi nam zaplesala. Ko pa smo že tako vneti za ponovno oceno našega zgodovinskega bitja in ko so kulturne in druge rubrike dnevnih časopisov prepolne poročil o sestankih, na katerih se na osnovi raziskav ,preučuje’, ali je bila naša zgodovina ustrezna ali ne (to se dela tudi z literaturo), bi bilo morda zanimivo razmisliti in predvideti, kaj bo prihodnje zgodovinsko in arheološko raziskovanje odkrilo o Beogradu v letu 1985.

Visoke pete se lomijo v blatu razkopanega mesta, avtomobili parkirajo drug na drugem, posameznih delov mesta pa si ne bi mogla zamisliti niti Andy Warholl ali Leonid Sejka: na eni strani vse bolj zaščiteni in zaprti privatni domovi, na drugi strani vse bolj ogolele, umazane in zapuščene ulice . . . London se je nekdaj, v času prvobitne akumulacije kapitala, razdelil na javno in privatno; tedaj so si izmislili salon, debele zaveses so oddelele intimni svet meščanov od treska in ropota razkopa-

nih ulic, na katerih so se opotekali in delali reveži. Vse, kar je v privatni lasti, se čuva in pazi, vse, kar ni privatno, stagnira in propada.

Beograd — razpočen s primitivno eksplozijo »tržišča« od kavarnic in butikov do »rumenega tiska«, od »malega gospodarstva« (ki se v Beogradu razume in prakticira kot mafajska organizacija) do ideologizirane, spolitizirane družbene situacije (v resnici strankarskih bojev za ohranjanje pridobljenih položajev in prisvajanje novih) — stopa v tekmi radikalov, ortodoksnih in liberalov v zimo 1985/86. Na Trgu republike je vse zametano s prvim snegom. Ljudje stojijo pod dežniki, stopicajo, čakajo in preklinjajo. Vsak prevoz z mestnim avtobusom spominja na izredno stanje.

Pri mestni skupščini obstaja Komisija za ekologijo in zaščito mesta, sestavljena interdisciplinarno; ko začnejo strokovnjaki iz najrazličnejših področij streči s podatki o položaju v mestu (onesnaženosti v Sarajevski ulici sploh več ne merijo, če pa bi hoteli odstraniti iz Beograda vso umazanijo, bi mesto kar nekajkrat opasali z visokim zidom . . .), bi človek najrajši vdrl v njihove prostore in storil karkoli.

Seveda, ekološki problemi so moralni in politični problemi. Moralna in politična onesnaženost sta tisti, ki povzročata tako stanje, denimo korupcija . . . Ljudje pa pljujejo na vse, česar ne razumejo in kar zavračajo, plju-

jejo pravzaprav na neko tuje mesto, na nekaj, kar ni njihovo. Srednji sloj si prizadeva oddeliti in zamejiti svoj svet, negovati svoj vrt — egoizem in agresija sta vsakodnevni pojav. V avtobusu neka ženska pravi drugi: »Čuj, Ciganka, vstani, da sedem jaz!« Tako se to začneja.

2. februarja 1986

Ne vem (ali še preveč dobro vem), s čim sem se zameril Igorju Torkarju. Spotaknil se je obme že v eni izmed lanskih števil Teleksa, ko je pozval bralce, naj se spomnijo, »kako revno in nemoško je eden od drugačnežev, ko ga je oblast potegnila s slepega tira in mu dala nagrado Prešernovega sklada, o tej nagradi najprej pismeno izjavil, češ da z njim manipulirajo, a potem po nagrado le šel — in kako so mu zdaj vse založbe na stežaj odprte in mu tiskajo vse, kar napiše, dobro in slabo.« V včerajšnji sobotni prilogi Dnevnika pa se je v svoji splošni družbeni kritiki lotil tudi »nevodilnih struktur« in pri tem svojo kritično ost usmeril predvsem na štiri pisatelje, ki se mu zdijo kot osebe in kot pisatelji sporni, in med temi štirimi nespodobneži nastopam kot primer B tudi jaz. Tokrat moje spotakljivo vedenje ob podelitvi nagrade Prešernovega sklada razširja še z novimi nemoralnimi fakti, z mojim nemoralnim vedenjem do »dahavcev«, katerih upravičeno prizadevanje za rehabilitacijo naj bi komentiral žaljivo, kot lezenje oblasti v rit.

Z levičarji — z vsemi levičarji, ne samo z Igorjem Torkarjem — je velik križ. Ti ljudje v svojem strastnem moralizmu ne morejo in nočejo videti nemorale, pa čeprav je njihova moralistična strast vedno povezana s slo po osebni uveljavitvi in družbenimi moči, z oblastjo, nagradami in s podobnim; to je pri njih tako prežeto in eno in isto, da je celo tenkočutnemu človeku težko ločiti, kaj šele njim samim. Toda prav ta moralna preobčutljivost v spregi s posvetnimi apetiti je izvor skoraj vseh nesporazumov z njimi.

Nekoč, ko je bila zadeva še aktualna, sem v Društvu pisateljev izrazil določen moralni zadržek do zahtev žrtev dahavskih procesov po rehabilitaciji, s katerimi so se obračali na najvišje partijske organe. In to prav z namenom, da bi besedama rehabilitacija in partija, ki so ju prizadeti povezovali z moralo, dal njuno dejansko vsebino. Morda sem bil pri tem komu nerazumljiv, vendar so bile moje besede na moralni ravni, na kateri smo govorili, tako tedaj kot zdaj docela samoumevne: nemoгоče je terjati povračilo človeškega dostojanstva od politične institucije, ker politična institucija že po svoji naravi ne premore nič takega. Nanjo se lahko torej obračam samo s prošnjo, da me spet integrira, če me je že izpljunila, in da torej spet participiram na njeni moči in oblasti. Za svobodnega in odgovornega človeka pa je to žaljivo. Svobodnemu človeku partija dejansko ni nič

odvzela in mu zato ne more nič vrniti. Pač pa lahko svoboden človek z moledovanjem za rehabilitacijo odstopi svojo svobodo in odgovornost partiji, s čimer le poveča njeno oblast in njeno pravico do samovoljnega razpolaganja z ljudmi.

Toliko o moralni plati te zadeve. Pri tem je bilo tako tedaj kot zdaj samoumevno tudi to, da imajo dahavci za trpljenje in materialno škodo, ki so jo utrpeli, vso pravico, da državne organe za njihovo samovoljno ravnanje tožijo in zahtevajo od njih povračilo. Kakor je samoumevno tudi to, da v tem primeru ne gre za rehabilitacijo, temveč za odškodnino. Toda levičarji, ki tudi v najpretresljivejših človeških zadevah koketirajo z oblastjo, mešajo dobro in zlo. Zanje ni odškodnine, ki bi opredelila oblast in pokazala s prstom na zlo. Zanje tudi ni različnih ravni. Zanje je vse prežeto s pravičniško in moralistično strastjo, ki povzema vase tako moralo kot oblast, tako dobro kot zlo, zato so se tudi oprijeli besede rehabilitacija, ki vsebuje moralno in posvetno moč.

Je pa seveda še drug vzrok nesporazumov med Torkarjem in menoj.

Jaz sem desničar; ne sicer edini v Sloveniji, zato pa edini, ki kdaj pa kdaj to svoje desničarstvo tudi javno priznam. Jaz sem kot religiozen človek naravnani nazaj, v vnovično povezavo s svetom in poglavitno mojega bivanja se je že zgodilo, v edenskem vrtu, in se mi torej

lahko samo še ponovi. Zame ni prihodnosti, ampak samo preteklost in zdajšnjost. Zame ni napredka, ampak samo ponavljanje večno istega. Zame ni socialne pravičnosti in politične enakosti, tudi morale ne, ampak samo človekova osebna svoboda. Zame ni zgodovine, ampak samo intima. Mene ne opredeljuje življenje, ampak smrt. Moje vedenje je omejeno na tisto, kar ljubim, in moja ljubezen na tisto, kar poznam. In to moje desničarstvo — tako radikalizirano, kot sem ga pravkar popisal — je tisto, kar ogroža levičarje Torkarjevega kova, ker razkriva lažno plat njihove ideologije, v imenu katere bi radi pod plaščem zgodovine, napredka in morale vladali ljudem, medtem ko pridno služijo le samemu sebi.

11. februarja 1986

Gledal sem sinočno televizijsko oddajo o jugoslovanskih delavcih v Sloveniji »Kako ti gre, Mehmed?«, še en prispevek k odpiranju in reševanju aktualnih nacionalnih in socialnih vprašanj.

Najbrž so se Slovenci kar cedili od zadovoljstva in dobrodušnosti, ko so v uvodni sekvenci videli Šiptarja, ki je govoril gladko in pravilno slovenščino, sedel sredi malomeščanskega stanovanja s televizorjem za svojim hrptom in z ubogljivim otrokom v naročju. To je natančno tisto, kar si želimo! Te južnjaške fante pripraviti do tega, da Šiptar ne bo več Šiptar, ampak Slovenec. Šele tedaj jih lahko sprejmemo. Naša nezapisana in neizrečena želja je namreč asimilacija. Prav to, kar že stoletja očitamo italijanskemu in nemškemu nacionalizmu.

Drugačnosti ne sprejemamo. Drugačnost nas ogroža. Ogroža pa nas seveda zato, ker sami nismo dovolj obstojni: sprejemanje tujega ali strinjanje z njim nas načenja v našem bistvu.

Ta forma mentis je seveda jalova, še zlasti jalova pa je v gospodarskem svetu. Normalno je, kakor je ugotovil

Veljko Rus v tej oddaji, da se kapital seli k ceneni delovni sili, medtem ko je pri nas ravno nasprotno: cenena delovna sila se seli za kapitalom . . . Toda pri tem v dobršni meri odloča prav omenjena forma mentis. Slovenec je v svojem bistvu človek brez kapitala. Tudi če ima denar, v njegovih rokah ni in ne more postati kapital, ker ne pozna tveganja in ker pričakuje od vloženega denarja takojšnje in predvidljive učinke. Denar mu ne vzbuja zaupanja v svet, temveč nezaupanje vase.

Nasploh vladata v naši družbeni in gospodarski pameti protislovje in zmeda — tolikšno protislovje in tolikšna zmeda, da je kljub prizadevanju videti, da sploh ničesar ne jemljemo zares. V istem loncu imamo socialno varnost in družbeni napredek, pravice delavcev in gospodarsko učinkovitost, samoupravljanje in tehnološki razvoj — torej v istem loncu kar celo vrsto stvari, ki so nezdržljive. Poleg tega nas obvladuje pohlep po bogastvu, do katerega pa bi radi prišli po najudobnejši poti.

Tehnološki razvoj in gospodarska učinkovitost terjata vendar neusmiljeno, trpečo družbo, brezpravnega delavca in legalizirano izkoriščanje . . . Tehnološki razvoj in gospodarska učinkovitost sta prvobitna akumulacija kapitala, sta Anglija devetnajstega stoletja, Združene države v začetku dvajsetega stoletja, se pravi anarhistični dinamit in delavska kri, danes pa sta Japonska in azij-

ske tihomorske obale, se pravi neusmiljena anarhija in samomori otrok . . . Tehnološki razvoj in gospodarska učinkovitost temeljita na kapitalu, kapital pa je — kot nas je poučil že Karl Marx — razlika med ceno delovne sile na tržišču in vrednostjo, ki jo ta delovna sila ustvarja, torej materialna razpoložljivost, ki jo dajeta znoj in izkoriščanje.

Če torej Slovenci s tehnološkim razvojem in z gospodarsko učinkovitostjo mislimo zares, potem moramo prenehati govoriti o socialni varnosti in samoupravljanju (tako kot mora v nekem smislu prenehati govoriti o tem vsa Evropa). Začeti moramo govoriti o prostovoljnem žrtvovanju, o privolitvi v izkoriščanje in trpljenje, o slasti lakote in užitku brezpravnosti, o kamikazah našega tehnološkega razvoja in gospodarske učinkovitosti.

Za kaj takega pa najbrž nimamo dovolj iracionalnih moči; iracionalne moči za uresničitev raja na zemlji so nasploh pičle in že v dobršni meri izčrpane. Napredek in bogastvo, če se ponujata za tako visoko ceno, sta docela neprivlačna; bogastvo naj imajo mučenci, ki so si ga prigrabili v prejšnjih časih, in današnji norci. Mi pa smo pametni, obvladani ljudje.

19. februarja 1986

Naj je videti še tako nemogoče, je vendarle treba storiti prav vse, da bi človeško življenje in zadnja sodba nad njim spet pripadala Bogu. Samo tedaj bo človek med ljudmi spet nedotakljiv.

To najbrž terja vero in spet vero. Vero ne samo v Boga, temveč tudi v nesmrtnost duše. Zakaj človek je brezpogojna vrednost, s katero se ne sme ravnati kot z orodjem za dosego kakega cilja ali interesa samo v primeru, če je nesmrten. V smrtnosti ni Boga in je vse dovoljeno.

2. marca 1986

Razmišljanje o tragediji Srednje Evrope — kolikor mu glede na obilico raznovrstnega gradiva sploh še sledim — se je zasukalo v nepričakovano, vendar realistično smer: to zdaj ni več razpravljanje o posebni kulturni fiziognomiji Srednje Evrope, ki naj bi objavljala kot žlahtna protiutež svetu državniške moči, temveč vprašanje o Rusiji. Je tudi Rusija sestavni del Evrope ali je Rusija Evropi povsem tuj aziatski svet?

Nič čudnega. Navsezadnje je to res bistveno vprašanje, bistveno tudi za usodo Srednje Evrope. Zato se je največ prizadetih glasov dvignilo prav v Srednji Evropi, glasov intelektualcev iz Poljske, Češkoslovaške in Madžarske, ki živijo v vzhodnem taboru in ki torej svojo usodo — hočeš nočeš — povezujejo s totalitarno Rusijo. Tem ljudem politična modrost narekuje tako ali drugačno sožitje z Rusijo in se ne morejo sprijazniti s prekletstvom, kakršno jim je namenjeno v današnji konstelaciji moči. Bistveno vprašanje se zanje glasi, ali ima srednjeevropska kultura sploh še kakšno možnost, to vprašanje pa povezujejo z vprašanjem, ali je Rusija sestavni del Evrope in ali ima tudi Rusija še kakšno mož-

nost. Razmišljanje o sami Srednji Evropi je postalo zanje docela brezupno; še najbolj brezupno pa je v primeru, če Rusijo razglasijo za nespremenljivi totalitarizem in jo izključijo iz Evrope kot docela neevropski svet.

Na srečo seveda ni tako. Tudi Rusija je Evropa, v nekem smislu celo sublimirana Evropa . . . V Rusiji, v deželi brez politične tradicije avtonomnega državljana, ki je bistvena kulturna in politična sestavina zahodne in srednje Evrope, se je pravzaprav uresničila kolektivistična težnja zahodne Evrope: narod in država sta se združila v poenoteno moč, kar je še danes nemška neuresničena sanja, v Angliji in Franciji pa nostalgičen spomin.

V Rusiji se je udejanil duh komunizma, ki se je rodil v zahodni Evropi kot protiutež dezintegrativni volji do kraja afirmiranega posameznika.

Tudi Rusija je torej Evropa, v nekem smislu celo bolj evropska kot Evropa sama.

Pri tem ne gre pozabiti, da je ruski realistični roman, roman Dostojevskega in Tolstoja tudi glede na avtonomijo posameznika bolj evropski, kot je nemški realistični roman, ki je vračanje v predmeščanski, neformalizirani svet. Predvsem pa ne gre pozabiti, da se je iz Dostojevskega razvila tako imenovana ruska religiozna filozofija, filozofija Vladimirja Solovjova, Leva Šestova, Nikolaja Loskega, V. V. Rozanova, D. S. Merežkovskega in Nikolaja Berdjajeva, ki je prva evropska personalistič-

na filozofija; najmanj desetletje pred Miguelom Unamunom in nekaj desetletij pred Emanuelom Mounierom. To je filozofija, ki je prva postavila v osrednje gibalno kulturnega, političnega in socialnega življenja osebo, torej posvečeni individualni duh človekovega neposrednega razmerja z Bogom, in ki je prva opozorila na nečloveški totalitarizem socializma. Tako preroške in tako mračne napovedi o človekovi usodi v socializmu, v taki ali drugačni obliki državnega socialnega reda, ni pred temi Rusi napovedal nihče. Tako do kraja razvite vizije teokracije, se pravi božje vladavine kot merila človeškemu dogajanju, v kateri se uresničuje tako polnost človekove osebe kot nadosebne skupnosti, ni mogoče najti ne v zahodni ne v srednjeevropski literaturi. In kot merilo še danes ni preseženo.

Je torej tragedija Srednje Evrope, je pa tudi tragedija Rusije . . . In to tragedija metafizičnega naključja, da se je prav v narodu, ki je postuliral človekovo svobodo kot najvišji, ne politični in socialni, temveč božanski smoter — da se je prav v tem narodu udejanil najhujši totalitarizem, v katerem je zbrisan celo spomin na individualnega duha.

Zakaj in kako se je to zgodilo? In ali je v tej deželi še mogoč obrat h konkretnemu avtonomnemu in svetemu posamezniku? To sta vsekakor vprašanji, ki sta v tem srednjeevropskem mozganju najpomembnejši, glede na

obstoječo politično blokado celo pomembnejši od poglobljanja specifičnih blagodati srednjeevropske kulture.

Na prvo od teh dveh vprašanj je mogoče odgovoriti zelo preprosto, vendar tudi zelo splošno in neprepričljivo: taka je bila pač od nekdaj in povsod usoda revolucionarne svobode. Tudi to je zaslutil in napovedal že Dostojevski, ko je položil v usta Šigaljova stavek: »Začel sem z brezmejno svobodo, končujem pa z brezmejnimi despotizmom.« In res: prav svoboda kot revolucionarna samovolja je Rusiji prinesla brezmejni despotizem. Toda skladno s tem lahko tudi rečemo, da se ruska revolucija ni končala tako, kot se je končala, v despotizmu, zaradi aziatstva, temveč zato, ker so Rusi evropske sanjarije o svobodi razvili najdoslednje in najdlje. Stopnjevali so jo do te mere, da je bila komaj še sveta, vsekakor pa čisto brez milosti. Razvili so skratka tako brezbožno svobodo, da lahko njihovo današnjo usodo jemljemo kot kazen za greh.

Vendar je to odgovor na filozofski ravni, ki nam v konkretnih skrbah ne more veliko pomagati. Pomembnejša je zato ugotovitev, da je rusko narodno razpoloženje po svojih posebnostih anarhistično in apokaliptično, naravnano predvsem k takemu ali drugačnemu končnemu cilju. To razpoloženje je religiozno, filozofsko in preroško, nikakor pa ni politično, kar pomeni, da

po svojem duhovnem ustroju ni nič kaj primerno za ustvarjanje kulture in zgodovine, za ustvarjanje konkretnih kulturnih vrednosti in duhovne discipline. To razpoloženje terja vedno nove in končne smotre. Že Konstantin Leontjev je ugotovil, da je lahko ruski človek svetnik, ne more pa biti poštenjak, ker je poštenje moralno ravnotežje, torej formalizirana in meščanska vrлина. Ruski človek pa nima prav nobenega smisla za formalno. Prav tu je najdlje od Evrope: evropska formalna kultura mu je organsko tuja, ker zahteva mero in ker človeka situira v določeno socialno in politično sredo, zadržuje in mu postavlja meje, natančno tisto, kar Rusa kot anarhista in apokaliptika utesnjuje. Govoriti pa je seveda mogoče tudi o dragocenosti ruske anarhistične tradicije za današnjo Evropo.

Iz tega je mogoče izpeljati tudi drugačno pojasnilo za ruski totalitarizem. In sicer pojasnilo, ki sta ga dala že Merežkovski in Berdjajev, resda v nekoliko preprosti različici ruske specifičnosti in nerazvitosti: po njima je Rusiji — politično, kulturno in socialno nestrukturirani državi — za učinkovito obrambo zoper totalitarizem manjkala predvsem formalizacija ruskega karakterja. V okvirih tega neformaliziranega karakterja je bilo preveč prostora za metafiziko in preveč možnosti za povsem metafizične odločitve, za vse ali za nič, za Boga ali za Hudiča, torej za odločitve, ki prav zaradi izbire med

metafizičnimi premisami ne vidijo konkretnih človeških interesov. Samo v tako postavljeni izbiri se lahko Bog vsak hip sprevrže v Hudiča, oseba v brezosebni monst-rum, svoboda v totalitarizem.

Vendar je v Rusiji navzoča tudi zavest o nevarnosti te metafizične ohlapnosti, o pomanjkljivostih neformalizi-ranega političnega in socialnega življenja; celo bojevita tradicija te zavesti. Resda ne v politični stranki po evropskem vzorcu, zato pa v kulturniškem konfliktu, ki ga je najadekvatneje izrazil prav konservativni Konstan-tin Leontjev.

Že v romanu Dostojevskega Bratje Karamazovi so navzoče vse tri perspektive ruskega religioznega in socialnopolitičnega življenja. Na eni strani je hiliazem starca Zosime, ki se zavzema za klasično pravoslavje, za cerkev nerepresivnega in anarhističnega tipa, ki se ute-meljuje na človekovi svobodni vesti, na drugi strani Kristusovo stališče iz Legende o Velikem inkvizitorju, stališče avtonomnosti in svobode, ki je nezdružljivo s kakršno koli intervencijo v zadeve tega sveta, in slednjič Inkvizitorjev despotski, avtoritarni socializem.

Konstantin Leontjev je vstal zoper pravoslavje Dosto-jevskega, zoper starca Zosima in zoper Kristusovo svo-bodo in se odločno zavzel za Velikega inkvizitorja. Če je krščanstvo božansko učenje, je dejal med drugim, po-tem mora biti sočasno najbolj idealno in najbolj praktič-

no. To pa seveda ni pravoslavje, ampak kvečjemu katolicizem. Praktično je namreč krščanstvo — vsaj kadar gre za ljudi — samo tedaj, kadar vsebuje tudi določeno mero obveznosti in strahu. V tem pogledu pa je rimska cerkev veliko primernejša od ruske, in to ne glede na globoke dogmatske, kanonske in zgodovinske razlike — veličina rimske cerkve je namreč prav v tem, kar ruski narod najbolj pogreša, v načelu discipline in hierarhije. Pri tem se Leontjev ni spogledoval samo s katolicizmom, ampak celo s Poljaki, saj je največkrat citiral eno izmed junakinj Boleslava Markiewicza: Potrebna mi je železna roka, kateri bom lahko s prostodušnostjo in strahom zaupala svojo uporniško naravo.

Po Leontjevu so ljudje, zlasti pa še ruski ljudje, slabi, zato jim je potrebna zunanja pomoč, pomoč občestva, pomoč močne oblasti. Nikakor pa ne pravoslavna cerkev, ki človeka samo krsti, potem pa ga prepusti hiliazmu in njegovi svobodi. Cerkev ne sme biti nežna mati, polna ljubezni in odpuščanja, temveč surova mačeha, ki vtepa svojim otrokom strah v kosti.

Tako je Konstantin Leontjev razdelil Ruse na ljudi konservativnega kova, ki disciplino predpostavljajo svobodi, in na ljudi liberalnega kova, ki svobodo predpostavljajo disciplini. In se sam odločno zavzel za konservativce in za disciplino. In tako je — protislovno, kakor se pač stvari dogajajo, zlasti še v Rusiji — iz strahu pred

rusko svobodo in neobveznostjo veliko pripomogel k tistemu, kar se je pozneje zgodilo in česar si najbrž ni želel — k stalinizmu.

To so vsekakor površni odgovori, vendar morajo biti vsaj nam srednjeevropcem razumljivi. Podobno pomanjkanje formalizacije je namreč značilno za vse srednjeevropske slovanske narode, podobno odločanje »ali — ali« je zaslediti v vseh srednjeevropskih slovanskih kulturah in je tudi najpogostnejše opravičilo srednjeevropskih intelektualcev za njihovo povojno prostodušno optiranje za Rusijo in Stalina. Navsezadnje je bila tudi ena izmed slovenskih revolucionarnih parol in parol vseh jugoslovanskih narodov demonično metafizična: bili smo nič — bodimo vse! In tudi prvi rezultat revolucije je bil v Sloveniji in Jugoslaviji podoben tistemu v Rusiji.

(Odločati se v okvirih metafizičnih premis največkrat pomeni, da realnosti sploh ni, še zlasti pa ne nevšečne realnosti. Svet je človekova voluntaristična kreacija. Tako smo se Slovenci v osvobodilnem boju v drugi svetovni vojni vedli, kot da koroškega plebiscita leta 1920 sploh ni bilo in kot da koroško ozemeljsko vprašanje sploh še ni rešeno, in dali za rešitev že rešenega vprašanja stotine življenj.)

Čisto nazadnje — če smo pripravljeni odmisлити neposreden politični interes — je še en odrešujoč pogled

na skupno usodo Srednje Evrope in Rusije. To je pogled, ki ga je Tolstoj, ki je veliko razmišljal o državi in osebni svobodi, izrekel že leta 1905: »Odnos ruskega naroda do države bo vedno drugačen kot v Evropi: ta narod se nikoli ni boril za oblast in torej ni omadeževan s politiko. Tako lahko kot član absolutistične države ohrani popolno duhovno prostost celo sredi najodvratnejšega nasilja. Medtem ko je član ustavne države vedno le suženj, ker priznava zakonitost nasilja, katere žrtev je sam.«

Zelo pomembna, čeprav žalostna uteha.