

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Pavlič

(Politični) imaginariji v delih Ivana Cankarja

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Pavlič

Mentor: izr. prof. dr. Žiga Vodovnik

(Politični) imaginariji v delih Ivana Cankarja

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

Najlepše se zahvaljujem izr. prof. dr. Žigi Vodovniku, ker mi je pokazal *mentorstvo*, ki sega čez besedilo te magistrske naloge.

Za mojega očeta.

... v spomin na vse najine mite.

(Politični) imaginariji v delih Ivana Cankarja

Magistrsko delo ne ponuja ideologije in mitologije očiščenega besedila. Iskanje mitološkega znotraj življenja in dela Ivana Cankarja za nas pomeni iskanje *političnega*, pri čemer v besedilu trdimo, da je ideologija, ki se je dodala mitom, ki jih je bil Cankar zapisal, namenjena zgolj ohranjanju trenutnega družbeno – političnega reda. Od tod sledi naš poziv po nujnosti politološkega preučevanja mitologij, ki mora poudarjati *tista* razmerja moči, ki omogočajo njihov obstoj in vzdrževanje. Analiza glavnih Cankarjevih imaginarijev, ki sestavljajo triado *domovina, mati, bog*, je, znotraj njegovih del pomenila iskanje dvojega: najprej, identifikacijo mitološkega in nato še tistega, kar od mitoloških (samo)predstav, ki usmerjajo in določajo naša življenja odstopa. Ravno v slednjem smo našli največji doprinos magistrskega dela, ki se je trudilo poiskati anarhizem v delih Ivana Cankarja, pokazati na obstojnost in trdoživost mita o materinstvu in *cankarjanski materi*, ki je več ni in s predstavivijo sodobnih slovenskih (političnih) mitologij pokazati na nevarnosti konsenzualne demokracije za *demos* in politiko. Namen našega pisanja je bil tako namesto dajanja odgovorov, ponuditi bralcu ob koncu še več vprašanj: *Kdo se boji anarhizma?*, *Kdo se boji žensk (ki ne rodijo)?* in *Kdo se boji demosa?*

Ključne besede: mit, mitologija, ideologija, Ivan Cankar, anarhija.

(Political) imaginaries in the works of Ivan Cankar

The following Master's thesis offers no text, which would be cleansed of ideology or mythology. Our searching for mythological within the life and works of Ivan Cankar, for us actually means finding political, wherein in the text we argue, that the current ideology which was added to the myths which Cankar has written, serves merely for maintenance of the current socio – political order. From here follows our call for the necessity of studying mythology under the field of Political Science, which should emphasis *those* power relations that enable their existence. Analysis of the main Cankers' imaginaries that construct the important triad *homeland, mother, and god* within his works means finding two things: first, the identification of mythological and then, the representation of concepts, which derogate from the mythological rules which dictate our lives and thoughts. It is precisely in the latter we found the greatest contribution of our writings: we tried to find anarchism in the works of Ivan Cankar, show the persistence in the myth of motherhood and in the myth of *Cankers' mother*, who no longer exists, and through the presentation of contemporary Slovenian (political) mythologies we wanted to show the dangers of consensual democracy for *demos* and politics. The purpose of our writing has been so, instead of giving answers, to offer the reader at the end even more questions: *Who is afraid of Anarchism?*, *Who is afraid of women (which are not mothers)?* and *Who is afraid of demosa?*

Key words: myth, mythology, ideology, Ivan Cankar.

Kazalo vsebine

1 Uvod.....	7
2 Raziskovalna vprašanja in teze	9
2.1 Struktura magistrskega dela	12
3 Metodologija	13
3.1 Na začetku je bil ... mit ali <i>mythos</i> : <i>logos</i>	14
3.2 Mit	16
3.3 Mit + ideologije = mitologija	17
3.4 Poskus opredelitve politološke analize mitov in mitologij.....	19
4 Janez (Ivan) Cankar.....	23
4.1 Njegovo življenje.....	23
4.2 Družbeno-politični kontekst moderne	29
4.2.1 Šimen Sirotnik	31
4.3 Čemu (vse) služi literatura?.....	34
4.4 Čigava Lepa Vida – vaja v politološki analizi mitov	37
6 Imaginariji v delih Ivana Cankarja.....	43
6.1 Domovina!.....	44
6.1.1 Za narodov blagor	48
6.1.2 Kralj na Betajnovi	54
6.1.3 Hlapec Jernej in njegova pravica	57
6.2 Mati!	64
6.2.1 Materinski mit.....	64
6.2.2 Antični materinski imaginariji	65
6.2.3 Marija in Eva.....	69
6.2.4 Kje, zakaj in kako ženska postane Cankarjeva mati	70
6.2. 4 Mati novodobna, vsemogočna, za nacijo in narod odgovorna ali Kako danes <i>deluje</i> cankarjanska mati?.....	72
6.3 Bog!	76
7 Sodobna slovenska mitološka realnost (tudi s Cankarjem).....	79
7.1 (Novi) slovenski miti	80
7.2.1 Mit o sovražnikih in izdajalcih, mit o Evropski uniji	81

7.2.2 Mit o pridnih Slovencih – mit o žrtvah in mučenikih	83
7.2.3 Mit o (politični) nevtralnosti	84
7.3 Sovražnost, nevtralnost in pridnost v primežu delovanja oblasti in <i>konsenzualne</i> demokracije ali <i>Hlapci</i>	85
7 Zaključek.....	89
8 Literatura	92

1Uvod

Začeti moramo pravzaprav na Koncu. V črtici Konec, zadnjem besedilu zadnje knjige Ivana Cankarja *Podobe iz sanj* (1917). Takrat je pisatelj namreč obiskala sodnica – Smrt. Temu gostu Cankar, ki ga nagovarja v moškem spolu, skuha čaj in pričneta se pogovarjati ... Ko ga Smrt vpraša: »Človek povej, kako si živel, kómu živiš!« (1917, 162), Cankar odgovora ne pozna. Namesto njega govori Smrt:

Vsega tega ti ni bilo már, mislil si náse, bal si se záse, zato ker si gledal poslednjo sodbo in te je bilo te sodbe strah! Strah te je bilo vprašanja: čemu si živel, človek, kómu živiš? Povej mi zdaj, ob tej uri, ki je ura sodbe in ura posvečenja: ko pridem k tebi, da pojdeš z menoj na poslednjo pot, – kóga boš klical na pomoč, da ti bo v trpljenju stal ob strani, da bo tvoj besednik pred pravičnim sodnikom? (Cankar 1917, 164).

Ivan Cankar takrat zakliče: »Mati! Domovina! Bog! V tistem hipu, ob tisti besedi sem se sladko zbudil iz dolge, strašne bolezní. Poleg mene, ob čaju, je sedela svetnica odrešenica; držala me je za roko in smehljala se je, kakor se mati smehljá otroku, ki je ozdravel. Ime ji je bilo: Življenje, Mladost, Ljubezen« (Cankar 1917, 165).

Mati, domovina in Bog so temeljni imaginariji našega razmišljanja.

Že na začetku moramo opredeliti družbeno-politično realnost, upravičiti izbiro snovi tega premišljevanja in osvetliti osnovne koncepte politične teorije, ki nam služijo kot temelji premisleka o (političnih) imaginarijih v delih Ivana Cankarja. Živimo v času četrte svetovne vojne, ki je nastala tako, da je zmagovalec hladne vojne (tretje svetovne vojne) postal – kapitalizem. Za globalno vojno, ki je grozljiva v svoji totalnosti, je očitno, da je »[o]trok (neoliberalizem) [...] pojedel očeta (nacionalni kapitalizem) in v mimohodu uničil vse diskurzivne zablode kapitalistične ideologije: v novem svetovnem redu ni demokracije, svobode in enakosti, pa tudi bratstva ne« (Marcos 2002, 39). Ravno učinke te vojne in njene izmišljotine – neoliberalne bombe – moramo upoštevati vsakič, ko govorimo o (političnih) mitologijah. Opustošenje, ki ga za seboj pusti pok takšne bombe, se namreč ne kaže »v ruševinah ali tisočih in tisočih človeških žrtvah, pač pa v soseski, ki je privezana na enega komercialnih megapolisov novega svetovnega supermarketa, in v delovni sili, prerazporejeni na novem globalnem trgu dela« (prav tam). Depopulacija vseh tistih, »ki so za novo tržno ekonomijo neuporabni« (Marcos 2002, 40), je začetna točka našega razmišljanja.

Omeniti moramo pomembnost družbenih ved in (pre)pogosto zanemarjenost premisleka o izbirinjihovih predmetov preučevanja. Darij Zadnikar (2005) govori celo o zaostalosti družbenih ved v Sloveniji, za katero meni, da »ni toliko posledica zaostanka za glavnimi trendi *mainstream* in institucionalne znanosti v svetu kot prav posledica vključevanja vanjo« (Zadnikar 2005, 5).

Naše magistrsko delo želi postati del kritične znanosti in ne zgolj še ena *tehnika obvladovanja* več. Zato se strinjamo z Zadnikarjem, ki pravi:

Neoliberalni imperij in globalna permanentna vojna proti človečnosti in naravnem okolju sta temeljni nalogi raziskovanja. Nikakor ne gre za enoten problem, niti enoten diskurz ali nadrejeno vednost. Znanost je nujno partikularna, če noče biti ideologija, tako kot neoliberalizem. Proučevanje migracij, mehanizmov patriarhata, rasizma, kulturne industrije, politične mitologije, trajnostnega razvoja, postkolonializma, pa tudi navidez najbolj »neuporabnih« in teoretskih problemov, od ohranjanja spomina v antičnih študijah, lingvističnih vedah in umetniških diskurzih imajo pomembno vlogo v oblikovanju naracij globalne človeške kulture (Zadnikar 2005, 8).

Politične mitologije so, kot bomo podrobneje pokazali v nadaljevanju, sestavljene iz mitov in ideologij. Zgoraj opisana ideologija, ki (so)ustvarja naše (samo)predstave in usmerja naša (ne)delovanja, se v vseh svojih izkazih trudi ohranjati svoj položaj. Zato je naša izbira analize del, ki jih je napisal ravno Ivan Cankar, pogojena s splošnim prepričanjem, ki ga označuje za največjega slovenskega pisatelja. Naš namen ni oporekati temu prepričanju ali dokazovati literarno odličnost njegovega opusa, nasprotno – želimo si le opozoriti na delovanje ideologije, ki spremlja hegemonsko branje in razumevanje Cankarjevih del. Raziskovanja smo se lotili tako, da smo si zastavili tri izzive, ki se skladajo s tremi izbranimi imaginariji, ki smo jih že predstavili. V poglavju o *domovini* prikažemo branje Cankarja v Cankarju in dokazujemo dvoje: njegovo prepričanje o primernosti anarhistične družbene ureditve in aktualnost njegove takratne analize oziroma kritike družbeno-političnega sistema. V poglavju o *materi* pa je naš izziv drugačen, saj je upodobitev matere, kot jo je podal Cankar, del prevladujočega mita o ženskah in njihovih *naravnih* (materinskih) vlogah, ki izhaja že iz antičnih imaginarijev. Na tem mestu torej skozi analizo njegovega pisanja nismo mogli ponuditi subverzivnega branja njegovega razumevanja vloge in položaja žensk v družbi, zato smo se namenili k drugačnemu cilju – pokazati zgodovinsko ozadje razvoja tega mita in bralcu ponuditi obrnjen pogled na umetno ustvarjena *družbena in naravna* stanja in posledice, ki jih vzdrževanje tega mita prinaša, tako da smo se trudili dokazati, da so spremembe v

miselnosti in delovanju žensk pomenile pokop cankarjanske matere kot mitologije, ki določa pravilno materinjenje. *Bog*, zadnji obravnavani imaginarij, je predstavljal še tretjo vrsto izziva – Cankarjevo verovanje v Boga po našem mnenju živi dve vzporedni življenji, med ortodoksnim ateizmom in gorečim verovanjem, zato se v tem delu nismo želeli pretirano posvečati (za naše pisanje) nepomembnim končnim sodbam o tem, *h komu* je v stiski molil Cankar. Namesto tega smo se namenili prikazati most med imaginarijem *Boga* in imaginarijem *matere*, ki sta neločljivo povezana in v trenutni mitologiji o požrtvovalni cankarjanski materi že popolnoma utemeljena. Predstavljena zadnja dva imaginarija (*mati* in *Bog*) sta tako del tistega sveta, proti kateremu se bori naše anarhistično iskanje Cankarja v Cankarju, ki sestavlja prvi imaginarij, *domovino*.

Izbira predmetov preučevanja družbenih ved se mora (čim prej) upreti vladajoči ideologiji in njenemu podrejanju. Pisanje, ki sledi, mora zato zasledovati veliko skromnost filozofije, saj »skupnostim v gibanju in odporu ne ponuja izdelanih interpretacij in resnic, ampak je del gibanja, kjer s svojim delovanjem ponuja elemente samorazumevanj, besednjak naracij, provizorične projekcije možnih vizij, zna prisluhniti dejanskemu gibanju in iz njega prevzema tisto, kar tvori novo dediščino uma« (Zadnikar 2005, 8).

Velik del našega pisanja predstavljajo v resnici pravzaprav pisanja Ivana Cankarja. Za takšno zastavitev besedila smo se odločili iz dveh razlogov: najprej nismo želeli soditi in interpretirati njegovih razmišljanj *sami*, nasprotno, želimo jih zgolj ponuditi kot prostor za možno argumentacijo naših stališč; in drugič, pretreseni zaradi njegove velike aktualnosti smo si želeli, da bi besedilo poleg svojega prvotnega namena služilo tudi kot opomin in začetna točka nekih novih premišljevanj, premišljevanj o spremembah.

2 Raziskovalna vprašanja in teze

Opredelimo lahko tri večja raziskovalna vprašanja, ki jim pripadajo tri raziskovalne teze, in eno hipotezo magistrske naloge.

Raziskovalno vprašanje 1

1.) Mit o znanosti ali znanost o mitu?

Raziskovalna teza 1

Omenili smo že razsežnost trenutne neoliberalne ideologije, ki se nam predstavlja tudi kotrazum v obliki javnega mnenja: »[J]avno mnenje – ta skupek maksim in predsodkov časa, ki zapre pot duha k telesu in onemogoči delovanje – je odločno: 'Razumno je tisto, kar je koristno, koristno je tisto, kar prinaša denar!' [Č]loveški razum je tukaj oropan *praxisa* in *theorie* ter zreduciran na tehnike obvladovanja« (Zadnikar 2005, 5). Kontekst vprašanj, kako nam ideologija vlada tudi s pomočjo mita o znanosti, čeprav naj bi se konstituirala na mitološki očiščenosti, in kako totalitarna je znanost v svoji zablodi po objektivnosti, nas je vodil do prvega raziskovalnega vprašanja, ki se mu posvečamo na začetku besedila. Mit in znanost sta torej dve plati istega kovanca. Mit ne predstavlja racionalizirane znanosti, mit o znanosti je to, kar znanost ohranja.

Raziskovalno vprašanje 2

2.) Kje je Ivan Cankar znotraj polja politične filozofije in znotraj slovenske mitologije?

Raziskovalna teza 2

O Ivanu Cankarju so pretežno pisale literarne vede, medtem ko sta se opisovanje njegovega političnega angažmaja in klasifikacija različnih političnih stališč znotraj njegovih pisanj ustavila ob površnem razumevanju njegovega predavanja *Kako sem postal socialist* in njegove kandidature na listi socialdemokratske stranke. Zanima nas *politično* v njegovih delih, torej nastajanje in vzdrževanje vseh različnih odnosov moči, ki determinirajo naša življenja. Je bil anarhist? Vernik? Socialdemokrat? Ateist? Poleg umestitve njegovih pisanj v kanon politične misli nas zanimajo tudi posledice mitologizacije njegovih pisanj na naša življenja. Kaj pomeni, če konkretiziramo, da je slovenska mati Cankarjeva mati? Kaj pravzaprav rečemo (in kaj s tem izločimo), kadar pravimo, da ima slovenski značaj žensko dušo in da je slovenski narod ženskega spola? Poleg prevladujočega razumevanja Cankarjevih del torej obstaja še drugo, alternativno branje, skozi katerega lahko v govorih, pismih in delih razberemo tako politične tradicije, ki jih je Cankar favoriziral, kot njegovo subtilno kritiko takratne družbeno-politične situacije, ki je aktualna še danes. A ker je za mitologije značilno, da ohranjajo trenutna oblastniška razmerja, hlapec Jernej tako nikoli ne bo postal mitska podoba Slovencev, ki so v svoje mitološke predstave prevzeli zgolj Jernejevo hlapčevstvo, ne pa tudi upora. Ravno nasprotno lahko trdimo za večino ženskih likov v Cankarjevih delih, ki v popolnosti sovpadajo z že prej obstoječo mitologijo ženske, matere in družine terkrščanske tradicije, ki v slovenski družbi skrbijo za ohranjanje trenutnega družbeno-političnega reda

in s konkretnimi posledicami onemogočajo kritično mišljenje drugačnega, čeprav cankarjanska mati ne obstaja več.

Ker menimo, da morajo mitologije postati eden temeljnih konceptov preučevanja politične teorije, sploh če si le-ta zastavi višje cilje od reproduciranja že obstoječega, moramo razmisliti tudi o možnih pristopih k raziskovanju mitologij znotraj politologije.

Raziskovalno vprašanje 3

3.) Kateri so sodobni slovenski politični miti?

Raziskovalna teza 3

Ravno identifikacija in analiza sodobnih slovenskih političnih mitov in mitologij, ki ne bosta izšli iz analize branj Cankarjevih del (ki torej ne bosta segment naših pisanj o treh imaginarijih), nam bosta služili kot prikaz za dokazovanje trenutne slovenske družbeno-politične mitološke realnosti, za katero menimo, da je del mehanizmov, ki omogočajo vzdrževati obstoječi družbeni red, tako da producirajo in upravičujejo svet, v katerem o ničemer ne dvomimo, saj ohromljeni od konsenzualnosti in sredinskosti postajamo, če zapišemo z Marcosom, depopularizirani, čakajoč na novo reorganizacijo, ki nam jo pripravlja modernost. Slovenska politična mitska realnost namreč pomaga krčiti upore, tako da se vsem tistim, ki s(m)o iz nove porazdelitve izključeni, ki s(m)o odvečni, ki motij(m)o red (Marcos 2002, 54), mantra neoliberalizma – *there is no alternative* (druge možnosti ni) – izrisuje kar sama.

Hipoteza

V skladu z zgoraj opredeljenimi raziskovalnimi vprašanji in raziskovalnimi tezami lahko zapišemo hipotezo magistrskega dela:

Identificiranje političnih mitologij znotraj literarnega opusa Ivana Cankarja je odvisno od trenutne (neoliberalne) ideologije, ki v svojih poizkusih po upravičevanju sveta, ki ga producira, skupaj z miti tvori zgolj takšne mitologije, ki ji pri tem pomagajo. Del teh mehanizmov sta tako obstoj mitologije o značilni slovenski, *cankarjanski* materi in o ženskem

značaju slovenskega naroda ter neobstoj povezovanja Ivana Cankarja z anarhistično politično filozofijo. Mitološko določanje sveta je tako opredeljeno z binarizmi, ki se opredeljujejo (tudi) na podlagi tega, kaj mitologije niso, in na podlagi tega, česa nam ne sporočajo.

2.1 Struktura magistrskega dela

Magistrskanaloga je razdeljena na tri večje vsebinske sklope: uvodu, v katerembodo predstavljena raziskovalna vprašanja, in poglavju o metodologiji sledi prvi del besedila, ki ga posvečamo življenju in delu Ivana Cankarja, namenom literature in razsežnostinjene povednosti (povezava med literaturo in mitom). Da bi vse, kar je mitološko v njegovem pisanju, bolje razumeli znotraj konteksta takratne družbeno-politične realnosti, orišemo tudi zgodovinsko ozadje moderne.

Preden se v besedilu (vnovič) spoznamo z Ivanom Cankarjem, se posvetimo še mitu, mitologijam in ideologijam, ki so temeljni koncepti našega raziskovanja. Ko predstavimo njihove miselne nastavke, se namenimo zastaviti okvirje za politološko analizo mita skozi *praxis*. Na primeru Lepe Vide opravimo vajo iz politološkega raziskovanja mitov, da bi ugotovili, *čigava Lepa Vida je mit postala* in zakaj je tako.

Opremljeni s teoretskim ozadjem in z znanjem o okoliščinah delovanja Ivana Cankarja se prepustimo njegovim zapisom. Skozi predstavitev treh imaginarijev, *domovina*, *mati* in *Bog*, opravimo več kot zgolj identifikacijo teh konceptov znotraj njegovih pisanj. Če po eni strani razkrivamo ujetost naših življenj v mitologijo, po drugi strani kažemo tudi, da je drugačen svet mogoč. Ob koncu tretjega sklopa magistrskega dela opravimo kratko analizo sodobnih slovenskih političnih mitologij. Čeprav bi ta del našega pisanja lahko razumeli tudi kot vsebinski odmik od siceršnjega *leitmotiva* našega magistrskega dela, pa je ta *detour* zavesten in ima trojen pomen. Prvič, mitološke predstave o družbi ne morejo izginjati niti ne nastajati čez noč, zato smo znotraj klasifikacije sodobnih političnih mitologij pokazali tudi preseke s Cankarjevimi mitološkimi vzorci in tako pokazali na njegovo mitološko (ne)aktualnost. Drugič, v imenu kritične znanosti želimo s presekom predstavitev temeljnih politoloških konceptov demokracije in politike, kot ju razume Jacques Rancière, in analizo Cankarjeve drame *Hlapci* predstaviti mitološki konstrukt trenutnega (slovenskega) upravičevanja sveta in reda, ki mu vlada. In tretjič, v želji po politološki obravnavi mitologij skozi koncepte razmerij moči nam ta zapis lahko služi (tudi) kot začetek nekih novih premišljevanj.

3 Metodologija

Kdor se obrne na bogat material, ki ga daje zgodovina, in ne meri na to, da bi ga razredčil, zato da bi zadovoljil svoje nizkotne strasti, namreč slo po duhovni varnosti v obliki jasnosti, preciznosti, »objektivnosti«, »resnice«, ta bo uvidel, da obstaja samo eno načelo, ki se ga da zagovarjati v vseh okoliščinah in vseh stadijih človekovega razvoja. To načelo je: *Anything goes* (Feyerabend 1999, 21).

Metodološki načrt oziroma izbiro uporabljenih metod preučevanja moramo opredeliti in razumeti v skladu z naravo našega magistrskega dela: če se v besedilu ukvarjamo z iskanjem presekov med literarnimi deli, političnimi in kritičnimi spisi Ivana Cankarja in mitologijami, ki so z njihovo pomočjo nastale in se tudi ohranjajo, moramo pripoznati in opredeliti tudi odnos med znanostjo in mitom.

Do drugačne izbire metod in metodologije pa glede na temo, ki jo obravnavamo, in glede na zadane cilje tudi ne bi moglo priti, saj iskanje preseka med literarnimi deli Ivana Cankarja (innekaterih njegovih sodobnikov) in mitologijami ne more biti raziskovano in utemeljeno na primeren način, če se ne zavedamo dvojega. Najprej se moramo zavedati odnosa, ki ga je Ivan Cankar gojil do naturalizma, teoretikov in recenzentov; nato pa moramo pripoznati in reflektirati mit o znanosti oziroma mit o znanstveni objektivnosti. S prvim se je seveda ukvarjal Cankar v svojih delih, najbolj v *Beli krizantemi* (1910a), kjer je opravil z vsemi kritikami na svoj račun. Slovenskim recenzentom je sporočil:

Ne razlagaj te modrosti recenzentom! Očitali bi ti, da poješ hvalo nejasnosti in meglenosti, naglavnemu grehu, za katerega mi nikoli ne bodo dali odveze [...] Nič se ne zmeni in nič ne omahuj, če govori recenzent o nejasnosti in meglenosti in če celó zahteva določeno število jermenov! Človek, ki uživa umetnost s čistim srcem, te bo spoznal, umetnika, in te bo vesel. — Če recenzentje knjige ne razumejo, pošlji jim otroka, da jih pouči. Natanko razumem zgodbo o mladem Kristu, ki je v templju starim farizejem sveto pismo razlagal (Cankar 1910a, 35).

Verjamemo, da je paradoksalno, da status racionalne, pozitivistične znanosti vzdržuje ravno mit, in sicer mit o razumu in mit o objektivnosti, čeprav taista znanost mit razume kot diametralno nasprotje sebe. Zatorej tudi naše pisanje ne predvideva iskanja in pisanja neizpodbitnih resnic in dejstev; nasprotno, naši izbrani metodi sta analiza diskurza (»... konstitutivni del tistega, čemur po prvem pojmovanju pravimo objektivno dejstvo, je – hočeš nočeš – diskurz oblasti, sočasna ali naslednja prezentistična interpretacija« / Velikonja 1996, 15/) in genealoška metoda (ki jo razumemo kot nasprotje vpisovanju vednosti v oblastno hierarhijo / Foucault 2007, 81/), za kateri verjamemo, da sta prvi korak k razvijanju

politološke analize mitov. Vprašanja, ki nas zanimajo, so namreč tudi vprašanja tistega, kar ni izrečeno, oziroma – če se vprašamo s Foucaultom – zanimati nas mora: »Kateri tip vednosti hočete izključiti, kakor hitro rečete, da ste znanost? Kateri govoreči subjekt, kateri subjekt izkustva in vednosti hočete omalovaževati, kakor hitro rečete: jaz, ki govorim tako, govorim tako in sem znanstvenik?« (Foucault 2007, 80).

Namesto iskanja objektivne resnice ali primerjanja in računanja spremenljivk se zavedamo (re)interpretacije kot metode vseh metod. Tako lahko že na začetku našega besedila zatrdimo, da ne bomo ponudili znanstvene in objektivne resnice, ostalo bo (le) pri naši interpretaciji diskurza.

3. 1 Na začetku je bil ... mit ali *mythos* : *logos*

Razsvetljenstvo torej hrepeni po jasnosti, hkrati pa vladajoča forma mišljenja opredeljuje, katero mišljenje je jasno in s tem pravilno ter sprejemljivo. Lažna jasnost, ki jo ponuja, je samo drugi izraz za mit (Jocić 2003, 189).

Še preden je znanost počasi začela postajati glavni interpret sveta, pri čemer je podobno kot *miti pred njo* strmela k definiranju in razlaganju odnosa med svetom in človekom *v celoti*, smo bili priča dvema razsvetljenstvoma – grškemu in novoveškemu. Če lahko novoveško razsvetljenstvo razumemo kot kritično instanco proti mitu (Jocić 2003), saj je to obdobje tudi čas, ko *logos* in um postaneta poglobljena kriterija, je bil namen grškega razsvetljenstva¹ popolnoma drugačen. Čeprav je za oba veljalo, da kritizirata religijo in družbo, je grško razsvetljenstvo v svojih idejah želelo narediti zgolj »prelom s tradicijo«, ne pa postati »nov začetek v zgodovini človeštva« (Jocić 2003, 187–188).

Razsvetljeni novi začetek zgodovine je slavil zmago uma in pogumnega mišljenja², ki ga je Kant leta 1784 v svojem znamenitem spisu *Kaj je razsvetljenstvo* strnil v znano geslo *Sapere aude*. Danes se moramo vprašati, kdo in kako *nadzoruje* to mišljenje.

¹Grško razsvetljenstvo so v 5. stoletju pred našim štetjem začeli sofisti Protagora, Gorgija, Prodik, Hipija in Ksenofan, najpomembnejši med njimi, »ki je iskal racionalno jedro mitov, vendar z željo, da jih razloži, ne uniči« (Jocić 2003, 188).

²Horkheimer in Adorno program razsvetljenstva opišeta kot program odčaranja sveta: »[R]azsvetljenstvo je hotelo razkrojiti mite in strmoglavit domišljijo z vedenjem« (Horkheimer in Adorno 2006, 17). Njegovo bistvo (kot avtorja prikažeta v nadaljevanju) postane tehnika, ki »ne meni niti na pojme in podobe ne na srečo vpogleda, temveč na metodo, izkoriščanje dela drugih, kapital« (Horkheimer in Adorno 2006, 18). Nasproti totalitarnosti takšnega razsvetljenskega tehničnega vedenja (danes o njem poslušamo kot o pomembnosti

V članku z naslovom *Nastanek ideje znanosti v antični Grčiji* (2003) Mirt Komel preizprašuje hegemonski položaj, ki ga zaseda znanost:

Ali ni bila morda sodobna znanost preneglo izbrana smer? Ali ne obstaja kakšna alternativa samoupravnemu mehanicizmu, pred katerim je ljudi svaril že Webber? Treba je pregledati, kje se je vse skupaj začelo; kje ima korenine ta apriorna racionalnost argumenta logično-deduktivnih veljavnosti resničnosti? Proti temu, vzdolž racionalnega načina utemeljevanja sveta okoli nas, teče vzporedno še ena plat, ki je ratiu kronološki oče: ratio namreč ni nič drugega kot produkt preobrazbe starogrškega logosa in njegove utemeljitve na novih kriterijih, logos pa izvira iz *mythosa*³ ... (Komel 2003, 177).

Pred *čisto* znanostjo je bil torej mit:

Miti, religije, mistični postopki niso izginili zato, ker bi bile znanosti dejansko boljše, temveč gre vzrok iskati v odločnosti belih osvajalcev, ki so najprej materialno, nato še s političnimi, institucionalnimi in vojaškimi ukrepi pritiska zatrli pripadnike alternativnih kultur. Njihove načine življenja je zamenjalo najprej krščanstvo in nato religija znanosti. Znanosti danes ne prevladujejo zaradi svojih zaslug, temveč zato, ker je celoten show organiziran v njihov prid. In če znanost hvalimo zaradi njenih dosežkov, bi bilo treba mit hvaliti še toliko bolj, saj so bili njegovi dosežki, kar se pogosto pozablja, bistveno večji. Mit oziroma njegovi iznajditelji so bili tisti, ki so uvedli kulturo, medtem ko so jo racionalisti in znanstveniki samo spreminjali, kar pa ne pomeni nujno, da so jo tudi vedno izboljševali (Feyerabend 2007, 158).

kompetenc in specifičnih znanj) pa stoji množstvo drugih znanj, ki so bila skozi *epistemicid* zavržena ali zanikana. Na tem mestu moramo omeniti koncept sociologije/politologije odsotnosti, kot ga predstavi Santos (2004). Če produkcija neobstoja (vzdrževanja *statusa quo*) temelji na monokulturi znanja, monokulturi linearnega časa, monokulturi klasificiranja, monokulturi univerzalnega in globalnega ter na monokulturi kapitalistične produkcije in učinkovitosti, mora potemtakem politologija odsotnosti, v kolikor želi razkrivati alternativne, še vedno začarane družbene rešitve, temeljiti na: ekologiji znanj (pripoznavanje *drugačnih* znanj), ekologiji temporalnosti (razumevanje linearnega časa kot le ene od mnogih koncepcij časa), ekologiji pripoznavanja (enakopravna različnost), ekologiji transobsega (pomembnost lokalnega in partikularnega) in na ekologiji produktivnosti (alternativna ureditev družbe, drugačno razumevanje napredka in razvoja) (Santos 2004, 238–240).

³Premik od *mythosa* k *logosu* nas popelje v Milet, najprej k Talasu, ki je ob opazovanju poplav misel *vse je Bog* spremenil v *vse je voda*, kar je, kot pravi Mirt Komel, ugotovitev brez nekega globljega pomena, pomeni le, »da se je abstraktni kategoriji 'boga' odrekel zaradi obstoječega naravnega pojava, ki naj bi prepletal ves svet – 'naravoslovno' je torej v tej gesti to, da je vzrok samega pojava začel iskati v pojavnih vsebini (vzrok), kateri je nalagal lastnosti, izpeljane iz pojavnosti (posledica)« (Komel 2003, 170). Še več, njegovo opazovanje poplavljanja Nila v Egiptu lahko označimo kot temelj prihajajočega empirizma (nepristranskost in neposeganje v opazovano okolje): ugotovil je, da se stvarjem da določiti neko periodično ponovljivost. Tales je tako obravnaval samo pojave, kot se kažejo v realnosti, njegova razlaga pa je temeljila na opazovanih dejstvih. Njegovo delo je še dopolnil njegov učenec Anaksimander, ki je nastanek sveta opisoval z iznajdbo ideje o *praelementu*, ki ga vsebujejo vsi štirje naravni elementi: zrak, zemlja, ogenj in voda. Njegov razmislek je pomenil temelj verovanja v naravne pojave in menjavo mitičnega kaosa v urejen svet naravnih elementov, a verovanje samo – verovanje v logično misel – temelji na enakih osnovah kot verovanje v antične bogove (Komel 2003, 170).

Mite, o katerih Feyerabend pravi, da so izginili, so nadomestile mitologije, ki jih predstavljamo v nadaljevanju. Po tem, ko so nam zahodni racionalisti svet razložili, ga je (bilo) treba *le še*upravičevati.

3.2 Mit

Mit je beseda, ki se udejanji, in dejanje, ki se ubesedi (Velikonja 1996, 23).

Z besedami Mitja Velikonje, da je »največji mit odčarane, pozitivne dobe mit o stanju brez mita« (Velikonja 1996, 20), lahko zaključimo premišljevanju o povezavi med mitom in znanostjo ter znanostjo o mitu in se posvetimo temeljnemu konceptu našega besedila: mitom, ideologijam in mitologijam.

Mit moramo razumeti kot dvoje; najprej kot »sveto zgodbo o nastanku, kot kozmogonijo. Gre za prehod iz neubrane, kaotične divjosti v urejen, organski svet. Poleg tega pa je to še pripoved o nadaljnjih usodah, daljnosežnih dogodkih, ki skupnost obvladujejo tudi sedaj« (Velikonja 1996, 23). Ta mitska vseobsežnost, prisotnost v zgodovini in v prihodnosti neke skupnosti mitu daje izjemno moč, nam pa nalaga, da se zavedamo, da je »mitsko tolmačenje resničnosti obenem tudi njeno konstruiranje« (Velikonja 1996, 26).

Bronislaw Malinowski v svojem besedilu *Vloga mita v življenju* (1999) iracionalno mitsko vsebino v celoti zavrne in pokaže na povezavo med miti, družbeno organizacijo in praktičnim delovanjem neke skupnosti (Malinowski 1999, 33): »... in mit dejansko ni nesmiselna rapsodija, brezciljni izliv ničevih umislekov, temveč je dejavna, skrajna pomembna kulturna sila« (Malinowski 1999, 34).

Naše dožemanje mitov se tako ne sme zaustaviti pri enačenju mitskih zgodb z iracionalnimi dejanji neke (pra)pošasti, ki nikoli ni zares obstajala. Vse, kar danes smo in v kar verjamemo, je del mitov in mitskih (samo)predstav⁴.

⁴Z besedami Bronislawa Malinowskega: »Mit je tako vitalna sestavina človeške civilizacije; ni nesmiselna zgodba, ampak je učinkovita aktivna sila; ni intelektualna razlaga ali artistična imaginacija, temveč je pragmatičen relief primitivne vere in moralne modrosti« (Malinowski 1999, 36).

Proces zamenjevanja splošnega z osebnim daje mitu moč, da nas popolnoma prevzame, da mu verjamemo in da ga živimo:

Splošno, ki nastane in deluje kot nasilno uniformirana partikularna izbira, pridobiva v novih mitologijah različna imena: nacionalno, družbeno, razredno, versko, svetovnonazorsko ipd. To postane v mitskem diskurzu edina veljavna in dovoljena osebna identifikacija. Ločitev in delitev med »zasebnim« in »javnim« v človeku izgine: posameznik se »pozunanji«, njegov mikrokozmos obvladujejo »velike« teme«. Vladajoča mitska razlaga svet osvoji, preplavi človekovo potrebo po osmišljanju sveta, saj poleg sebe ne trpi nobene druge (Velikonja 1996, 22).

Mit ni nikoli do konca izrečen, kar kaže na njegovo razsežnost in (politično) moč, saj mu to omogoča nenehno prilagajanje, aktualiziranje in večno uporabnost (Velikonja 1996, 22).

3.3 Mit + ideologije = mitologija

Drugače rečeno, ideologija je sedanost mita (Velikonja 1996, 28).

Miti in ideologije⁵ se združijo v mitologije, ki so »kompleksen sistem predstav, verovanj in simbolov, ki jih neka družbena skupina goji o sebi. Gre za način njenega samodojemanja, samopredstavljanja« (Velikonja 1996, 26).

Za zgodbo, ki jo želi sporočiti pričujoče besedilo, je pomembno, da se že na začetku dotaknemo vprašanja ideologije in njenega vpliva na (so)ustvarjanje mitov oziroma načinov življenja v najširšem pomenu. Mitja Velikonja (2006) opozarja, da mora vsaka analiza sodobnih mitologij vsebovati premislek o obeh plateh mitologij – o tradicionalnem in o ideološkem mitu: »Ta (analiza, op. a.) mora pojasniti okoliščine in ozadje, interese in načine, ki so navzoči v njegovem konstituiranju in sprejemanju. Pokazati mora, še konkretnije, nosilce in sredstva ter preišljene metode, ki tak ideološki mit afirmirajo. In seveda kako in kdaj začnejo ti podeljevati zainteresirane sodbe o svetu, kdaj in kako povežejo skupke posameznih mitov v novo partituro, svežo varianto mitološke celote« (Velikonja 1996, 29).

Ideologija (ki jo nekateri imenujejo tudi *osvajalni mit*) se od mitov sicer razlikuje v tem, da mora za svojo pravilnost vedno znova iskati dokaze, jo utemeljevati in potrjevati. *Na srečo*

⁵Ideologijo razumemo v skladu z definicijo Louisa Althusserja, ki pravi, da je »ideologija« predstava« imaginarnega razmerja med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi pogoji (Althusser 2000, 87).

imajo ideologije na voljo množstvo svojih »servisov vedenja« – *objektivnih* znanosti –, ki jim hitro in učinkovito pomagajo pri ohranjanju njihovega položaja in vzdrževanju statusa quo⁶ (prav tam).

Vidimo torej, da so si miti in ideologije med seboj različni, a kljub temu lahko delujejo skupaj (opozorimo na to, da to ni nujno dejstvo – ideologije nikakor ne smemo razumeti kot zaporedno stopnjo v razvoju (samo)predstav neke družbe) (Velikonja 1996, 25): »Mit in ideologija sobivata in se pomensko zaokrožata: tako prvi ponuja nevprašljivo izhodišče in matrico, druga pa se čuti poklicana, da ju razvija v 'pravi' smeri: prvi odpre, druga odgovarja, vedno znova zapira: prvi bremeni, druga osv(ob)aja« (prav tam).

Joseph Campbell (2004) opredeli štiri pglavitne funkcije mitov oz. mitologij: najprej v posamezniku prebudijo občutek hvaležnosti in pozitivnega odnosa do njegovega obstoja; nato se nam skozi mitologije predstavijo podobe vesolja, ki ohranjajo naše čudenje o človekovem obstoju (kozmoloska funkcija); tretja naloga mitologij je ohranjanje določenega sociološkega sistema, tj. skupnih prepričanj o tem, kaj je prav in kaj je narobe, ki ohranjajo določen družbeni red (sociološka funkcija); zadnjo, četrto funkcijo pa lahko razumemo kot psihološko, saj funkcijo mita vidi v soobstoju človeka in njegovih mitov oz. mitologij skozi vse faze njegovega življenja (od rojstva do smrti)⁷ (Campbell 2004, 6–9).

Ko se miti in ideologije združijo v mitologije, nastane posebna oblika družbene (samo)predstave, oblika, ki »zahteva in doseže aktivnost. V bajeslovnem diskurzu torej ne gre le za odzven preteklosti, popačeno kronologijo ali zarotniške umisleke: mitologija napeljuje na točno določene vedenjske obrazce, v njej se 'živi'« (Velikonja 1996, 26). Aktivnost naslovnika lahko razumemo kot nenehno zapolnjevanje odprtega mita z zaključki⁸, ki mu jih ponuja ideologija, ki se, ko se pretvori v mitologijo, predstavlja kot *nujna in večna vsakodnevna sedanost* (Velikonja 1996, 27).

⁶Mitologijo lahko namreč definiramo tudi kot: »Védenje (nove) oblasti in vedênje ostalih: ponuja racionalne razlage, ki jih podpira s sklicevanjem na čustva, predsodke in stare navade naslovnikov. Tako postane tudi 'njihova', saj gre prisvajanje skozi njihov filter. Mitologija prevzame oboje, naslovnike in tvorce, manipulatorje in manipulirane« (Velikonja 1996, 30).

⁷V nadaljevanju knjige *Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation* (2004) Campbell piše o spremembah funkcij mita, ki naj bi jim bila priča danes. Tako naj bi drugo in tretjo funkcijo danes prevzela znanost, četrta funkcija pa naj bi postala pedagoška (Campbell 2004, 9–10).

⁸V zvezi s tem lahko zaključimo, da tradicionalni mit svet poetizira, ideološki mit pa ga politizira – tradicionalni miti so namreč polni obljub, ki se jih ne da izpolniti (zlomljene obljube), medtem ko so ideološki miti s svojimi rešitvami predstavljeni kot dolgo pričakovana izpolnitev teh obljub (Velikonja 1996, 28).

3.4 Poskus opredelitve politološke analize mitov in mitologij

Celotna zastavitev je po našem mnenju napačna, ker so miti obravnavani zgolj kot zgodbe, ker so pojmovani kot primitivna intelektualna zaposlitev, ker so iztrgani iz življenjskega okvira in kar se preučuje, je po njihovem videzu na papirju in ne po njihovih delih v življenju (Malinowski 1999, 42).

Videli smo že razsežnosti mitskega (in mitološkega delovanja), zato nas ne sme čuditi, da je raziskovanje mita domena vseh humanističnih in družboslovnih disciplin. Namen sledečega poglavja je poskusiti predstaviti politološko analizo mitov in mitologij.

Majda Hrženjak v svojem besedilu *Elementi družboslovne analize mita: ali je mogoča celovita analiza mita* (1999) predstavi štiri različne pristope analiziranja mita: filološki, antropološki, psihoanalitski in etnološki pristop. Ker je vsem štirim navedenim pristopom skupno, da »mit demistificirajo in ga analizirajo v funkciji družbene realnosti, ne pa kot nosilce večnih resnic in nadnaravnih vrednosti« (Hrženjak 1999, 45), jih predstavljamo tudi mi, saj menimo, da je lahko presek teh načinov raziskovanj ena od lastnosti politološke analize mita, ki jo bomo predstavili v nadaljevanju.

Filologi so za glavne preučevalce mita veljali do konca 19. stoletja. Njihova klasična metoda preučevanja je pomenila, da so »na podlagi lingvističnih zakonov in primerjanja svetih besedil⁹ spremljali sorodnosti posameznih imen, ključnih besed, fraz in večjih delov posameznih mitskih besedil. Poleg besedila in načela primerljivosti besedil glede na jezikovno sorodnost je bil temeljni element filološke-naturalistične metode analize mita tudi simbolizem naravnih pojavov, po katerem so bili posamezni mitski liki upodobitve na primer nebesnih teles, meteoroloških pojavov in podobno« (Hrženjak 1999, 46).

Za etnološki pristop k analizi mita je značilno rekonstruiranje in interpretiranje starih mitoloških sklopov. Etnološka analiza za razliko od antropološke in psihoanalitske (obe predstavljamo v nadaljevanju) ni usmerjena k posploševanju; nasprotno, izhaja iz konkretnega¹⁰ (Hrženjak 1999, 47): »Izhaja iz elementov materialne kulture, išče njihovo krajevno in časovno razprostranjenost ter poskuša sklepati na diahron razvoj. Tako si etnologi pri rekonstrukciji in analizi mita pomagajo s splošno evolucionistično predpostavko, da je mogoče v folklornem gradivu najti številne prežitke, katerih pomen je pozabljen« (prav tam).

⁹Šele z ustanovitvijo posebne veje preučevanja mita, šole mit-ritual (nastala je v okviru evolucionistične antropološke paradigme), je prevladalo prepričanje, da mit ni zgolj besedilo, ampak je obredno besedilo (Hrženjak 1999, 46).

¹⁰Tudi etnološka definicija mita je zelo ozka, mit je namreč razumljen kot »sveta zgodba davne preteklosti, ki razlaga obred« (Hrženjak 1999, 47).

Med različnimi šolami, ki sodijo pod nadpomenko antropološke analize mita, obstaja konsenz o razumevanju mita kot o dejavniku vzpostavljanja družbenega reda: »Mit je eno od sredstev reprodukcije, integracije in vzdrževanja stabilnosti družbenega reda. Še posebej se nanaša na njegove bolj problematične vidike, kot so na primer prehodi iz enega starostnega obdobja v drugo, rojstvo, smrt, produkcija in razdelitev dobrin, sorodstvena razmerja, avtoriteta institucij in posameznikov, nepredvidljivost narave in podobno« (prav tam). Evolucionistični antropologi so se ukvarjali z iskanjem izvora mita, njegovo genezo in primerjanjem različnih mitskih besedil. Difuzionistično raziskovanje, katerega najbolj znan predstavnik je bil Franz Boas¹¹, pa je temeljilo na »korektnem zapisu mita, na kartografiji njegove razprostranjenosti in na iskanju zgodovinskih in psiholoških motivov razprostranjenosti določene mitske zgodbe« (Hrženjak 1999, 48). Veliko novosti, ne samo znotraj antropoloških analiz mita, je prinesel funkcionalizem, ki se je v sklopu svoje funkcionalistične teorije ukvarjal s funkcijo mita v družbi. Predstavnik pragmatičnega funkcionalizma Bronislaw Malinowski uvede pojem *elementarnega sociološkega zakona*, ki pomeni, da skozi procese univerzalizacije mita in procese umestitve mita v preteklost¹² »mit posreduje normativno moč fiksiranja običajev, sankcioniranja načinov vedenja ter poudarjanja dostojnosti in pomena institucij« (v Hrženjak 1999, 49).

Za najodmevnejšo antropološko metodo analize mita velja strukturalna metoda, njen najbolj znani predstavnik pa je Claude Lévi-Strauss, ki je:

potegnil radikalno mejo med simbolističnimi metodami analize mita in strukturalno metodo interpretacije mita. Mitski simboli namreč nimajo nikakršnega apriornega, stalnega in večnega pomena, temveč njihov pomen izhaja iz njihovih medsebojnih odnosov. Tako kot so lingvisti identificirali najmanjše brezpomenske enote jezika, foneme, ki s svojo prisotnostjo ali odsotnostjo diferencirajo besede, je tudi Lévi-Strauss identificiral najmanjše enote mita, ki jih je imenoval mitem. Najbolj elementaren odnos med mitemi pa je opozicija. Binarni kod je torej kod dešifriranja odnosov med mitemi in s tem pomena mita (Hrženjak 1999, 50).

¹¹Ko je Boas študiral kompozicijo in distribucijo mitsko zgodb, je sklepal, da obstaja povezava med heterogenostjo kulture in zgodb (ameriška kulturna heterogenost naj bi tako po njegovem mnenju lahko razložila večjo heterogenost ameriških mitov v primerjavi z evropskimi, ki so povezani z uniformirano evropsko kulturo) (Hrženjak 1999, 48).

¹²»Striktne zvestobe običajem, temu, kar počno vsi drugi, je glavno pravilo vedenja, izraža pa se v načelu, da je preteklost pomembnejša od sedanjosti. Miti prinašajo sankcije pravilnosti in spodobnosti s svojima kvalitetama univerzalnosti (mit vendar vsi poznajo in ga imajo za resničnega) ter avtoriteto preteklosti« (Hrženjak 1999, 49).

Od tod je Claude Lévi-Strauss tudi izpeljal funkcijo mita, za katero je menil, da je pravzaprav pragmatična. Mit naj bi po njegovem poizkušal razrešiti temeljno opozicijo med naravo in kulturo, iz katere izhajajo vse naslednje (prav tam).

Med psihoanalitskimi pristopi¹³ k analizi mita Majda Hrženjak izpostavlja Freudovo metodo analize sanj in Lacanovo opredelitev fantazme. Freud se je analize sanj lotil z metodo svobodnih asociacij (ki pa po prepričanju psihoanalize niso svobodne, ampak determinirane z nezavedno željo), torej na podoben način, kot je analiziral in interpretiral tudi šale, spodrsaljaje in nevrotične simptome¹⁴.

Jacques Lacan je podobno kot antropologi, ki so mit razumeli kot red – družbeno vezivo –, menil, da je »fantazma konstitutivna za realnost« (Hrženjak 1999, 56). A v psihoanalizi velja, da se fantazme ne da interpretirati (v nasprotju s sanjami), fantazma je namreč »neki imaginarni scenarij, ki je inerten in neposredovan. Kot take se fantazme ne da simbolno posredovati oziroma razrešiti skozi interpretacijo« (Hrženjak 1999, 56–57). Še več, psihoanaliza nam konec analize prikaže kot konec temeljne fantazme, ki je organizirala dožemanje realnosti, a s koncem fantazme ne moremo prodreti za fantazmo in spoznati, kaj se skriva za njo, saj tam ni ničesar (Hrženjak 1999, 57): »Izkustvo prekoračitve fantazme subjekt doživlja kot pravo opustošenje svojega sveta, saj mu zamaje ogrodje, skozi katero je doživljal realnost« (prav tam).

Končno lahko potegnemo črto pod vsemi navedenimi pristopi k analizi mita in predstavimo temelje za izgradnjo politološke analize mita. Najprej moramo pojmom mit, mitologija in ideologija, ki smo jih razložili že zgoraj, dodati okvirje našega razumevanja politike in politologije, da bi lahko znotraj polja znanosti umestili politološko analizo mitov in mitologij.

Politike ne smemo razumeti kot omejene in od ljudi odtujene obrtniške dejavnosti, v sklopu katere posvečeni in poklicani upravljajo z javnimi zadevami; ravno nasprotno – politiko moramo razumeti kot razmerje boja za moč. Če iz tega nato izpeljemo smoter politologije kot

¹³Zgodnja psihoanaliza je mit analizirala zgolj z uporabo »simbolov ojdipskega zapleta« (Hrženjak 1999, 61).

¹⁴Tu moramo omeniti nekaj podobnosti med strukturalno metodo analize mita, ki jo je razvil Claude Lévi-Strauss, in analizo sanj Sigmunda Freuda: oba sta se analize lotila podobno kot reševanja rebusa, njuna analiza izhaja z dveh ravni (latentne in manifestne), pri čemer oba bistvo mita iščeta na latentni ravni; Freud z interpretacijo sanj razlaga nezavedno (latentno) željo, Lévi-Strauss pa skozi analizo prikazuje nezavedno strukturo človeškega duha. Lévi-Strauss je, kot smo že pokazali zgoraj, opisoval mit kot poskus razrešitve neke temeljne opozicije; podobno se, tako Freud, z namenom realiziranja onemogočene želje ustvarjajo tudi sanje (Hrženjak 1996, 55). Omeniti velja tudi bistveno razliko med obema pristopoma, ki je v tem, »da so sanje strukturirane kot govorica, medtem ko je mit strukturiran kot metagovorica« (prav tam).

znanosti, ki ta razmerja preučuje, lahko sklenemo, da bo jedro našega razumevanja mitov in mitologij pravzaprav analiza mitov oziroma mitologij kot produktov teh bojev.

Ponuditi želimo analizo, ki bo upoštevala ozadje, nastanek in posledice nastanka mitov, ki jih razumemo najprej kot hegemonsko interpretacijo posameznega mita – interpretacijo, ki je v boju *zmagala* in postala *pravilna*. Iz tega lahko zaključimo tudi namen politološke analize mitov in mitologij – pokazati želimo, da nobena družbena razmerja niso niti naravna niti večna in da ravno mitološka odprtost oziroma nedokončanost, ki je mitom inherentna (kot smo pokazali zgoraj), daje našemu predlogu politološke analize mitov prostor za izvajanja *praxisa*. Do takega zaključka lahko pridemo, če podrobno pogledamo koncept filozofije *praxisa*, ki ga:

lahko opredelimo kot svobodno, univerzalno, kreativno dejavnost, s katero človek ustvarja in spreminja svet ter posledično sebe ... Takšno razumevanje *praxisa* se bistveno razlikuje od epistemološke kategorije prakse, ki lahko pomeni spreminjanje objekta, čeprav je lahko ta aktivnost še vedno povsem odtujena. Ključna značilnost *praxisa* kot normativnega koncepta je torej v tem, da je ta aktivnost cilj in smoter sama po sebi, je dejavnost, ki naj bi bila svojstvena človeku in po kateri se bistveno razlikuje od drugih bitij (Vodovnik 2011, 110–111).

Kritike vsega obstoječega, ki predstavlja jedro *praxisa* (in anarhizma), pa ne smemo razumeti kot brezglavega rušenja vsega obstoječega. Gre zgolj za transcendenco obstoječega skozi družbeno revolucijo, ki pa ne pomeni uporabe nasilja in strmoglavljanja; ravno nasprotno, revolucija ne pomeni prehoda, temveč predstavlja najvišjo obliko bivanja oziroma, z drugimi besedami: »[R]evolucija je najbolj razvita oblika bivanja, samo bivanje v svoji popolnosti. Revolucija je najbolj razvita oblika ustvarjanja in najbolj avtentična oblika svobode. Je sama 'bit' bivanja, bivanje v svoji 'biti'« (Vodovnik 2010a, 41).

Ker so mitološke samopredstave v smislu vplivanja na naša življenja in delovanja tako totalne, je morda prefigurativna politika¹⁵ pot, s katero se lahko določenim mitologijam, ki si želijo na primer ohraniti neenak položaj spolov v družbi, upremo. In to lahko naredimo, za začetek, že v lastnih domovih in v lastnih spalnicah.

¹⁵Pod prefiguracijo razumemo »poskus realizacije teoretskega spoznanja, da je treba že s samimi načini političnega organiziranja in delovanja ustvarjati prihodnost v sedanjosti oziroma vsaj deloma predvideti družbene spremembe, za katere si prizadevamo« (Vodovnik 2010a, 25–26).

4Janez (Ivan) Cankar

4.1 Njegovo življenje

Vse te reči, ki bi drugače ne sodile v življenjepis, je bilo treba vendarle povedati. Ne zato, da bi bile kakšno opravičevanje, kakšno olajševanje za poznejše grehe mladega Lenarta. Temveč edinole zato, ker je potrebno, da človek presodi, iz kakšnih tal da je rastlina vzrasla, pa vseeno, če je žlahtna ali strupena. Kadar dožene pamet, koliko da je rastlini mogla dati in koliko da je zares dala strupa ali žlahtnosti ta prst, ni zaradi té razsodbe žlahtnost nič bolj žlahtna, strup nič manj strupen (Cankar 1921, 14).

Njegovo življenje je zgodba Lenarta iz življenjepisa otroka, ki ga je Cankar naslovil *Grešnik Lenart* (1921) in je zgodba Ivana iz *Mojega življenja* (1920). Lenartova nehvaležnost, ki se je začela že v otroštvu, je bila vseživljenjski greh Ivana Cankarja. Spoznavati *njegovo življenje* je nujno potrebno za razumevanje njegovega delovanja, pisanja in razmišljanja. Ob tem ob strani puščamo poglobljene refleksije njegovega življenja in ustvarjanja, ki bi bile posvečene materi, Bogu ali domovini, čeprav tovrstne topike prevladujejo tudi v obeh njegovih avtobiografskih povestih, saj se bomo z njimi podrobneje ukvarjali v nadaljevanju besedila.

Cankarjev ded Jakob¹⁶ je bil prvi od njegovih prednikov, ki se je odločil upreti revščini. Izučil se je za krojača in leta 1834 je na vrhniškem Klancu kupil leseno bajto. Veljal je za pridnega, vestnega in zelo dobrega krojača; v zakonu z dvema ženama se mu je rodilo enaindvajset otrok, trinajsti po vrsti se je 26. 1. 1842 rodil Jože Cankar, oče Ivana Cankarja¹⁷. Jože Cankar je sledil očetovim stopinjam in postal krojač; kar štirje od njegovih dvanajstih otrok so umrli že v zgodnjem otroštvu, Ivan Cankar pa se je rodil kot njegov osmi otrok¹⁸ (Šepetavc 2005, 171).

Lenart Negoda se je rodil dné 10. maja 1876. leta v Záplazu pod Gorami. Oče, Lenart Negoda starejši, je bil čevljar in bajtar; materi je bilo Neža ime. Ko sta se poročila, je bilo njemu enoindvajset, nji pa dobrih sedemnajst let. Najmlajši par je bil, kar jih je kdaj videl Záplaz. In tudi najmanjši par; oba sta bila tako drobna in šibka, da so gledali za njima: »V šolo, pa ne pred oltar!« (Cankar 1921, 3).

¹⁶Prvo izkušnjo s smrtjo je Cankar doživel, ko je umrl njegov stari oče Jakob Cankar. Takrat se smrti ni ustrašil, zgolj motila ga je pri pisanju drugačne zgodbe o Petru Klepcu, ki jim jo je naložil učitelj: »[Z]alotil sem se ob neprijetnem občutku, da mi je zoprni tisti tihi človek, ki leži na postelji in je čisto mrtev, pa še zmerom gospodar v hiši, sega v misli in v sanje same s koščenimi prsti« (Cankar 1920, 30).

¹⁷Sorodniki, znanci in prijatelji so Ivana Cankarja klicali Janez, medtem ko je v krstni knjigi zapisan kot Johann (Šepetavc 2005, 172).

¹⁸Takoj za Ivanom se je kot deveti otrok Jožetu in Neži Cankar rodil Karel Cankar, ki je skupaj z Ivanom veljal za najbolj izobraženega od vseh Cankarjevih otrok. Karel in Ivan sta vzdrževala tesne stike (Šepetavc 2005, 176), o čemer lahko beremo tudi v njunih pismih.

Tudi Jože Cankar je veljal za naprednega krojača, bil je tudi velik ljubitelj knjig in eden od soustanoviteljev vrhniške čitalnice. Bil je sanjav, tkal je neuresničljive načrte. Leta 1877 jedoživel gospodarski zlom, saj mu je zaradi prepogostega posedanja po gostilnah propadla trgovinica, ki jo vzel v najem. Ko je Cankarjem čez dve leti pogorela še hiša, se je dokončno zapil in prenehal skrbeti za številne otroke, ki jih je v popolnosti prepustil ženi Neži, do katere se je surovo obnašal¹⁹ vse do leta 1890, ko je družino zapustil. Otroci so ga krivili za zgodnjo materino smrt (leta 1898), ki pa ga je očitno spremenila, saj je po tem odšel k hčeram v Pulj, tam delal in se na Vrhniko vrnil leta 1904, kjer je do smrti delal za trgovca Malavašiča (Šepetavc 2005, 175).

Ob tem nas ne sme čuditi, da je bil Lenartov oziroma Ivanov najsrečnejši dan v življenju dan, ko jim je pogorela hiša. Ta dan je obenem tudi najzgodnejši spomin pisatelja, ki seže v tretje leto njegovega življenja, ko ob velikem požaru njegova družina ostane brez vsega. Ta dan je razglasil za »najlepši dan mojega življenja« (Cankar 1920, 3), saj spominu na pogorelo hišo sledi spomin na izbo tete Micke: »Spomin umolkne, pa se oglasi v izbi tete Micke. Izba je bila prečudno bela, tudi teta Micka je bila vsa bela in na belo pogrnjeni mizi je stala skleda belih, zlahtnodišečih štrukljev. Od zunaj je plamenelo zamolklo in rdeče kakor večerna zarja ...« (prav tam).

Imel sem grd občutek, da je šola z vsemi svojimi pritikinami ena sama velika krivica, ki je nihče ni bil nalašč postavil na svet, temveč je kakor podedovan greh, od vsega začetka ponevedoma storjen in od roda do roda neusmiljeno kaznovan. Ječa in prisilna delavnica klestita odraslo drevje, šola pa krivenči, pretvarja in pači voljne mladike, tako da jablan ni več jablan, temveč zopernaturna spaka. Kdor je bil kdaj okusil ječo, sanja še v poznih letih vzdihovaje o zaklenjenih durih, o trdi postelji, o samotnih nočeh; človek sanja o zdavnaj preboleli bolezni; najhujše pa so šolske sanje, ki preganjajo siromaka do sivih las in do smrti (Cankar 1920, 39).

Zgodba njegovega življenja je tudi zgodba o enajsti šoli in zgodba o sovraštvu do resnične šole. Še preden je prestopil prag šole, je namreč Ivan Cankar spoznal vso veličino enajste šole – šole pod mostom. Zanj zapisuje, da ga je naučila največ:

Ob vročih poletnih dneh, ko Močilnik usahne, ko je temno Rétovejke skoraj prazno in ko mila zelena Ljubija sanja svoje tihe sanje globoko pod vrbami, upade Ljubljanka za cel seženj in ošabna Vrhnica je samo še potok. Ves levi del struge je sam bel prod, od sonca spaljen.

¹⁹V Grešniku Lenartu Cankar opisuje, da se je Neža Cankar že na poročni dan seznanila s pivskimi navadami svojega novopečenega moža, saj ga je po obredu »pod pázduho vodila po gostem blatu domov« (Cankar 1921, 4).

Takrat se prične enajsta šola pod mostom ter se neha ob prvih jesenskih nalivih. Mnogokaj sem študiral v svojem življenju, ali tako bogate in koristne učenosti, kakor jo daje svojim učencem enajsta šola pod mostom, nisem zadobil nikjer in nikoli. Kakšna čuda prečudna hrani ta goli, posušeni prod! Očem, ki jih iščejo, srcem, ki verujejo vanje, se kažejo čuda ob vsakem pogledu, ob vsakem koraku (Cankar 1920, 4–5).

Cankar se je s težkim srcem poslovil od enajste šole²⁰ in že prvi dan obiskovanje *prave šole*²¹ je slišal, da nikoli ne bo postal učenjak. »*Grenka je pot učenosti*,« zapiše, ko opisuje svojo prvo pot do šole, ko je oblečen v nedeljsko obleko starejšega brata, ki jo zanj prekrojil oče, »s težkim srcem in plaho slutnjo, kakor se napoti grešnik do hudih sodnikov« (Cankar 1920, 7), skupaj z bratom hodil po široki in beli cesti.

Ena sama rumena luža je bila na cesti, sredi mosta, ki drži čez prijazni, globokošumeči potok Klis. Ne vem, ali sem se bil zamaknil v svetlo nebo, ali v temni potok; nenadoma sem ležal z obrazom, z rokami in z nogami v tisti rumeni luži. »Nesnaga nesrečna!« Blatnega in kričečega me je vlekel brat domov. Tam so takoj razsodili, da nikoli ne bom učenjak. Objokan sem se vrnil v šolo v svoji stari, zakrpani obleki. In vsi so rekli, da je to slabo znamenje²² (Cankar 1920, 7–8).

Šola je bila sicer Cankarjev najhujši sovražnik²³, učitelja ni maral, ker je bil učitelj, vse, kar mu je učitelj povedal ali predlagal, je zavračal, ker je prišlo ravno iz ust učitelja. V šoli je videl ogromno moč, ki je vse njegove sošolce spremenila, takoj ko so stopili vanjo:

Priskutnost šolska je bila v ozračju, je bila v vzduhu, ki je smrdel po plesnobi, po cmakasti zapovedi: »Roke na klop!« Sošolci, tudi moji najljubši prijatelji, so se mi zdeli v šoli čisto izpremenjeni, komaj da so prestopili prag; dišali so po plesnobi, v obraz so bili bledikasti, čemerni in hinavski. Morda sem bil tako izpremenjen tudi sam. Dobrega tovariša sem imel, ljubeznivega, blagega fanta; ko je stopil iz šole, je raztrgal in razceftral na drobne kosce vse šolske knjige ter jih pomendral v blato (Cankar 1920, 39).

²⁰»Enajsta šola, Bog s teboj! Milo se mi stori, kadar se spomnim nate, zibel življenja in spoznanja. Ko človek shodi, se mu odpirajo korak za korakom prostrani svetovi, se mu razkrivajo, ga obsipljejo svetla bogastva. Ozre se na siromašno zibel v kotu in oko mu je motno, senca gre preko srca« (Cankar 1920, 7).

²¹V Mojem življenju šolo opiše kot: »... ono pusto, srepogledo, od vseh strani izdelano, kjer ni ne solnčnega, belega proda, ne razbitih loncev, ne luknjastih ponev, ne pipcev brez ročnika in kapeljnov še celo ne. Samo trde človeku nerazumljive besede so tam in velike črke, na črno tablo zapisane« (prav tam).

²²Že tisto jesen je prvokrat spoznal krivico, ko ga je nadučitelj po krivem obtožil, da je posekal drevesa ob poti do šole. Za kazen je ostal dva dni po pouku zaklenjen v učilnici: »Vedel sem, da so bili porezali drevesca ob poti kraj Lenarčičevega vrta; pravili so, da je bil Gašperinov, ali videl ga nisem; in da sem ga videl, bi ne bil povedal, zanalašč ne« (Cankar 1920, 11).

²³Ta odnos do šole je razviden tudi v njegovem učnem uspehu: »... v tretjem razredu je bil še odličnjak, v četrtem ne več, v petem je imel že popravni izpit iz opisne geometrije, na maturi pa je padel iz fizike« (Šepetavc 2005, 174).

Cankarjeve avtobiografske izpovedi so polne grenkih spominov in samoobtoževanj. Tako lahko v Grešniku Lenartu preberemo Cankarjevo izpoved mladostniške kraje, ki jo je zakrivil med dijaškimi leti. Nakoncu življenjepisa otroka se mu je mati prikazala v podobi Matere božje in mu dala tako želeno odvezo za krajo, ki ga je očitno zelo zaznamovala²⁴. Ta kraja je Cankarja tako močno prizadela, da ji je posvetil večino svojega življenjepisa otroka, kakor da bi z njim iskal opravičilo zanjo. Iz zapisov Cankarjevih prijateljev iz dijaških časov lahko preberemo, »da naj bi Cankar nekoč pri Tavčarjevih, kamor je hodil kot dijak na kosilo, ukradel elegantno vezan letnik Ljubljanskega zvona in nekaj denarja, ki ga je kuharica Marijana hranila v svoji omari [...] ter, da [J]e Tavčar sam vodil preiskavo in Cankar je dejanje priznal²⁵« (Avsenik Nabergoj 2005, 655).

Kraja se je zgodila med Cankarjevim obiskovanjem gospoda Ferenciga, ki je veljal za dobrotnika, v resnici pa je bil pokvarjen – v zameno za hvaležnost za omogočanje šolanja je od fantov in njihovih mam pričakoval romantične usluge: »Gospod Ferencig je zbiral učence, 'kakor koklja negodne negodne piščance pod svoje peroti'; tako je rekel sam. Ob polu petih popoldne je bila miza pogrnjena zanje; vsaki je prejel skodelico kave in kos belega kruha, o veliki noči in o božiču tudi še kos kolača. Kdor je prinesel najboljše spričevalo, je dobil srebrn goldinar« (Cankar 1921, 73).

Cankar Ferencigovo spolno nasilje prvič omenja z besedami svojegatovariša črnega Lojzeta (črni Lojze je Cankarjevo ime za njegovega sodobnika Pavla Perka, župnika in pisatelja, op.a.), ki pa niso nikogar presenetile: »Svinja! Če bi te proklete, devetkrat proklete lakote ne bilo, ne prestopim več tega praga, kvečjemu z nožem za hrbtom! Kaj mislite, da so to prave in pobožne besede? Slini se, kot se kroti slini! Jaz pa vem, da se pečá s kuharico in s hišno in še z vsemi drugimi naokoli, z babnicami in z otroci²⁶« (Cankar 1921, 73). Od tu naprej lahko beremo in spoznamo, da se je Cankarjeva največja bolečina, to je socialna razkrojenost in

²⁴Cankar opisuje bolečino, ki ga prevzema, ko v Grešniku Lenartu piše o kraji: »Teško mi je pero, težje od kamna. Kadar piše človek življenjepisa – ga časih obide groza, zastane vest« (Cankar 1921, 81). S tematiko kraje, ki je majhna, a ima za posameznika velike posledice, se je Cankar ukvarjal tudi v Knjigi za lahkomišelné ljudi in v Zgodbi o nepoštenosti (Avsenik Nabergoj 2005, 655).

²⁵Ravno iz pričevanj že omenjenega Pavla Perka, ki je bil očividec kraje, se je potrdilo, da kraja ni izmišljena in da se je v resnici dogodila v hiši Tavčarjevih (Boršnik 1977, 219). Tudi Zadravec (1991) piše, da je Ivan Cankar v pisnih materi zaupal, da naj bi za pomoč prosil Ivana Tavčarja, k čigar mizi ni rad sedel, saj se je ob njem vedno počutil ponižanega (Zadravec 1991, 291–292).

²⁶Gospod Ferencig je nekoč Lenartu ukazal, naj prihodnjič s seboj pripelje še svojo mamo. Cankar se je tega ustrašil. Ko sta prišla, je Ferencig Nežo Cankar nagovarjal z »*bla-ága* mamica« in ji podaril srebrn goldinar. Takrat ga je mati poljubila na roko in, tako Cankar, »... ta roka je bila tako mirna, kakor da bi brez sramú čakala še na drugi in na tretji poljub. Lenart se je obrnil v stran. Ko sta bila v veži, je zgrabil mater za krilo ter jo vlekel siloma s seboj po stopnicah. 'Beživa, mati, beživa!'« (Cankar 1921, 78).

dednost tovrstnih razlik med ljudmi, torej vsa jeza njegovega življenja, rodila že v njegovem otroštvu.

Medtem ko so skupaj s hišno gospoda Ferenciga molili, je Lenart pomislil:

Kako je pač to, da so vsi dobrotljivi ljudje tako pobožni in da vsi tako hudo gledajo? Kaj jim daje dobrotljivost vso pravico do Boga in do ljudi? Ljudem gospodarijo po svoji volji, pri Bogu so si kar zapisali svoj kot v nebesih. Vsi drugi, ki so lačni in ne morejo biti dobrotljivi, so zavrženi na tem in na onem svetu. Ali je res po zapovedih božjih tako ustanovljeno, ali pa je vse to laž in greh? [...] Kako je to narejeno, da se mi stiskamo k zidu, drugi pa hodijo pokonci? Ali je bilo to že od rojstva, tako da so bili drugače ustvarjeni in da so imeli drugačno zibko? Da so nam bili že tam namenjeni za dobrotljive in hudobne gospodarje, ki držé v eni roki palico, v drugi kruh? Ali se je vse šele pozneje spremenilo zaradi naših grehov? (Cankar 1921, 64).

Ferencigova hišna je Lenarta med molitvijo tako močno udarila z rožnim vencem po čelu, da je zakrvavel, ob tem pa je še zaklela: »... lačnež bogokletni, ... ničvredne matere ničvredni izvržek.« Takrat se je v mlademu Lenartu prvič pojavilo sovraštvo. Manifestiralo se je v kraji.

Leta 1888 opazijo njegov talent in ga pošljejo v ljubljansko realko, kjer je, tako Cankar, vse dišalo po besedi *Ruhe!* Tam je leta 1896 maturiral in se vpisal na dunajsko tehniko – gradbeništvo, karpa ga ni zanimalo (Šepetavc 2005, 173–179). Podobno kot realko je tudi študij dojemal kot prikaz tuje učenosti. A obstajal je še večji razlog za njegovo nenaklonjenost šoli – opominjala ga je, da je prišel iz revščine. Leta 1893 je v pismu materi zapisal: »Mati, vsak me zaničuje, kdor me revnega spozna ...« (Zadravec 1991, 219).

Leta 1897 je prekinil študij in se vrnil v Ljubljano. V tem času je že začela nastajati njegova prva pesniška zbirka *Erotika*. Ko zbirka 30. 3. 1899 kot prva Cankarjeva knjiga izide, da takratni škof Jeglič pokupiti in sežgati 700 neprodanih izvodov »... zaradi istega duha, katerega je mestno liberalno gospodarstvo presadilo z ustanovitvijo zloglasne hiše št. 13²⁷ tudi v našo, doslej belo Ljubljano«. Stem je Jeglič Cankarju pomagal prodati celotno naklado. Medtem ko so klerikalci (v tem času že ločeni od liberalcev) slavili škofovo dejanje, je Slovenski narod pisal o inkvizicijskem sežigu, ki se je dogodil skoraj stoletje po Dagarinovem sežigu del Franceta Prešerna (Šepetavc 2005, 181–182).

²⁷Hiša št. 13 je bila takratni ljubljanski bordel (Šepetavc 2005, 181).

Ivan Cankar se Jegličevega dejanja razveseli, kot piše bratu Karlu, saj je s tem škof dolžan njegove pesmi izdati še enkrat:

Škof je torej res tako prismojen, da se gre blamirati s tako srednjeveško neumnostjo. Pesmij s tem ni zatrl. Zakaj po § 20. o autorjevem pravu mora izdati založnik tekom treh let drugo izdajo knjige, drugače pa ima vse pravice zopet pisatelj sam. Če je kupil škof moje pesmi kot popolno last, tedaj mora napraviti v treh letih škof sam novo izdajo ter plačati meni vrh tega dvesto forintov (Cankar v Šepetavc 2005, 182).

Po deljenih kritikah Erotike se Cankar pesništvu dokončno odpove, posveti se prozi in dramatik. Naslednje izidejo *Vinjete*, ki pomenijo tudi dokončen spor s Franom Govekarjem, ki je bil takrat urednik Slovenskega naroda in eden najbolj prepoznavnih predstavnikov naturalizma pri nas, saj v Epilogu k Vinjetam Cankar nakaže dokončno odpoved naturalizmu in realizmu (Šepetavc 2005, 184): »K vragu vse teorije! Moje oči niso mrtev aparat; moje oči so pokoren organ moje duše – moje duše in njene lepote, njenega sočutja, njene ljubezni in njenega sovraštva« (Cankar 1899, 21).

Leta 1899 se preseli na Dunaj, kjer živi skupaj z Albino in Štefi Löffler; z obema se celo zaplete v romantično razmerje, kar je nenavadno, saj sta Albina in Štefi mati in hči (Hribar 1983, 72). V desetletju življenja na tujem spiše ogromen opus del²⁸; inse lepo oblečen (kot njegov oče), a reven vrne v Ljubljano terna Dunaju pusti nevesto Štefko, h kateri se ne vrne več²⁹. Slabo vest si gretešit k bratu Karlu v Sarajevo, kjer v štirinajstih dneh napiše *Hlapce*. Leta 1907 sledi njegov izlet v politiko. Leta 1910 se preseli na Rožnik in kriza njegovega življenja postane očitna; piše čedalje manj, tobak, pijača in božjast ga počasi začnejo uničevati. Pred prvo svetovno vojno si privošči predavanje o Slovencih in Jugoslovanih, ki se zanj konča s sedemdnevnim zaporom. Že v prvih dneh vojne ga aretirajo, ko opit policistom prepeva srbske pesmi, med prestajanjem kazni pa ga ne spustijo niti na očetov pogreb 30. 9. 1914. Ob vrnitvi na Rožnik se počuti čedalje slabše, leta 1916 se zbliža z zadnjo žensko svojega življenja Mileno Rohrmannovo, v jeseni se preseli v mesto in pozimi

²⁸Jakob Ruda, 1901 (drama); Knjiga za lahkomišelnje ljudi, 1901 (novele); Tujci, 1901 (roman); Za narodov blagor, 1901 (drama); Kralj na Betajnovi, 1902 (drama); Na klancu, 1902 (roman); Ob zori, 1903 (novele); Življenje in smrt Petra Novljana 1903 (povest); Gospa Judit, 1904 (povest); Hiša Marije Pomočnice, 1904 (roman); Križ na gori, 1904 (roman); Potepuh Marko in kralj Matjaž, 1905 (povest); Martin Kačur, 1906 (roman); Nina, 1906 (roman); Smrt in pogreb Jakoba Nesreče, 1906 (povest); Aleš iz Razora, 1907 (povest); Novo življenje, 1908 (roman); Pohujšanje v dolini šentflorjanski, 1908 (drama); Kurent, 1909 (povest); Sosed Luka, 1909 (novele); Za križem, 1909 (novele) (Šepetavc 2005, 186).

²⁹Za veliko Cankarjevo ljubezen je sicer veljala tudi Anica Lušinova, ki pa jo je pisatelj prevaral z njeno sestro, kar je kasneje v pismu Karlu Cankarju obžaloval: »Jaz sem bil v Ano zares zaljubljen in še zdaj mi je čisto sentimentalno pri srcu, kadar se spomnim na njo. Vrag vedi, kako se je zgodilo – toda ravnal sem precej umazano, ko sem pričel tisti neumni flirt z njeno sestro ...« (v Košiček 2001, 142).

izide njegova zadnja knjiga *Podobe iz sanj*. Nekaj mesecev pred smrtjo, 20. 4. 1918, še zadnjič predava v Trstu: »Očiščenje in pomlajenje je popolno nasprotje diagnoze, kot mu jo je novembra, skoraj dva meseca po usodnem padcu in poškodbi glave (padel je na stopnicah, ko se je vračal iz gostilne), v bolnišnici napisal njegov dolgoletni prijatelj in zaupnik, dr. Alojz Kraigher: 'Telesna oslabelost, živčna izčrpanost in propadanje moči njegovega srca!« (Šepetavc 2005, 191).

Njegovo življenje se je končalo 11. 12. 1918, dva dni kasneje je bil pokopan. Pogreba se je udeležilo na tisoče ljudi, a med njimi ni bilo takratnega župana Ljubljane Ivana Tavčarja (Šepetavc 2005, 191).

4.2 Družbeno-politični kontekst moderne

Cankar je bil sam. Sam proti sistemu. Outsider. Brez ekipe. Antidel neliterature. Nesistema. Neorganiziran. Smrdel je po blatu, bedi, ilovici, ožganem kamenju, odrvenelih obrazih in krajih, »dolgočasnih do smrti«. Supermani, heroji, akcijski prizori in maščevalski obračuni med aristokracijo ga niso zanimali. Hej, naj se pobijejo! Njihova stvar. Cankarja je bolj zanimal boj med razredi, ki je bil ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja realnost (Štefančič jr. 2010, 56).

Družbeno-politični kontekst moderne se nam zdi pomembno predstaviti, da lahko orišemo odnose in konstelacijo med razmerji moči v času njegovega življenja in pisanja. Kot smo že napisali v prejšnjih poglavjih, je pri analizi mitov in mitologij pomembno, da se seznanimo tudi z okoliščinami njihovega nastanka.

Josip Vidmar v sklopu *Simpozija o Ivanu Cankarju* (1976) predlaga razdelitev njegovega umetniškega ustvarjanja na tri glavne orientacije, ki sovpadajo s siceršnjim družbeno-političnim kontekstom moderne. Vsa njegova dela moramo tako brati (tudi) kot odziv na tedanje družbeno dogajanje.

Janko Prunk v *Kratki zgodovini Slovenije* (2008) dogajanje ob koncu 19. stoletja opiše takole:

Zadnja tretjina 19. stoletja predstavlja čas hitrega in vsestranskega razvoja na Slovenskem. Po eni strani je to čas težke gospodarske krize v kmetijstvu zaradi dodatnih bremen zemljiške odveze, odpravnine (dote) otrokom, ki zapuščajo kmetije, zaradi prenaseljenosti na podeželju, ki se ne morejo zaposliti v prepočasi razvijajoči se industriji. Zato je to čas velikega izseljevanja presežnega dela Slovencev v druge evropske dežele in v Ameriko (Prunk 2008, 77).

Še preden se je leta 1876 Ivan Cankar rodil, smo bili konec šestdesetih let že priča prvi delitvi duhov med dvema strujama – klerikalno in narodno napredno –, a spor zaradi podržavljanja osnovnih šol leta 1869 ni bil tako hud kot druga delitev duhov³⁰, ki jo je v drugi polovici osemdesetih let sprožil Anton Mahnič. Ivan Cankar je tako prva leta svojega življenja preživel v spopadu nove vrste (kot drugo delitev duhov³¹ poimenuje Prunk /2008/), v spopadu zoper:

... slogu in liberalizem, za uveljavitev strogih katoliških načelnih stališč ne le v politiki, marveč tudi v kulturi. Od leta 1888 je Mahnič zlasti z Rimskim katolikom širil idejni boj na vsa področja javnega življenja, od politike do kulture. Zavračal je »človekove pravice«, ki jih je razglasila francoska revolucija in narodnostno načelo v političnem življenju, zoper to pa poudarjal legitimizem in zgodovinske pravice ter zlasti katolištvo (in ne narodno skupnost) (Prunk 2008, 80).

Leta 1898, ko je minilo leto dni od tega, da je Cankar v slavnem pismu Župančiču odpovedal poeziji, je pri svojih rosnih dvaindvajsetih predstavil svoj literarni program. Tega programa se je držal večino svojega pisanja, bil pa je pravzaprav posledica dvojega: njegove prebujajoče se zavesti o takratnem dogajanju v Evropi terspremembe pogleda na življenje in domovino, ki ju je poznal, preden se je preselil na Dunaj. Glavna ideja njegove prve večje orientacije je refleksija duhovnega uboštva domovine; temu je posvetil tudi *Epilog k Vinjetam* (Vidmar 1977, 7):

Ali ta veliki tekst je strašen. Neprijetno je, če nima človek kruha, jaz vem to jako dobro ... In že je obsenčil duh upornosti sestradane obraze in stiskajo se okrvavljene pesti; prišel bo čas, ko se bodo majali beli gradovi ob svitu krvave zore ... Toda jaz za svojo osebo moram reči, da me vznemirja mnogo bolj to strašno duševno uboštvo, ki je razlito kot umazano morje po vsi naši mili domovini. Ne govorim o ljudeh, ki imajo slamo v glavi; teh smo se sčasoma privadili in nekaterim izmed njih polagamo celó lovorove vence na čelo. A pri nas ni nikjer ne duše ne srca;

³⁰To drugo delitev duhov Marcel Štefančič jr. označi kar za državljansko vojno, kjer pa se ni pretakala kri, temveč črnilo. Če je dr. Anton Mahnič kot urednik Rimskega katolika objavljaj besedila, ki so služila cerkveni ideologiji, so liberalci po letu 1890 začeli z lansiranjem posebne zvrsti: pisali so nekakšne negativne utopije, ki so prikazovale Slovenijo in Slovence, našo prihodnost, ki bi jo živeli, če bi imel katoliški tabor popolno oblast. Eno od takšnih utopij predstavlja roman Ivana Tavčarja 4000, ki je bil izdan eno leto po Cankarjevi selitvi na Dunaj (1891) (Štefančič jr. 2010, 77).

³¹Za slovenski narod je delitev duhov pomenila referenčno točko, ki je opredeljevala našo prihodnost in tudi sedanost. Slovenski politični diskurz se namreč od te delitve naprej vrti (zgolj) okoli zgodovinske polarizacije med liberalnim in konservativnim taborom. To pa ima dve posledici: na tem polju se bije boj za interpretacijo zgodovine, znotraj tega boja pa skušajo slovenske politične elite različnih političnih aspiracij najti ključno točko diferenciacije (Toplak in Haček 2012).

vse javno in privatno življenje je udušeno v konvencionalnih zunanostih, v smešnih malenkostih in obzirih. To je tekst (Cankar 1899, 282–283).

To je tudi obdobje Cankarjevega vstopa v aktivno politično udejstvovanje in obdobje njegove pronicljive (in še danes aktualne) analize takratnega političnega dogajanja. Vidmar opisuje dva nivoja pisateljevega boja zoper zaostalost njegove domovine: mentalnega in moralnega. V nekaterih delih tega časa prevladuje prvi, v drugih drugi, v Hlapcih pa se oba srečata, saj je tam »... svojo moralno in politično kritiko našega javnega življenja združil s socialno mislijo, ki ni samo napotek za rešitev iz naše mizerije, temveč tudi iz strašnega duševnega uboštva« (Vidmar 1977, 8).

Ker je Ivan Cankar na Dunaju živel v slovitom Ottakringu, v središču delavskega okolja, ni presenetljivo, da je poleg satir, kot so *Za narodov blagor* (1901), *Gospa Judit* (1904) in *Pohujšanje v dolini šentflorjanski* (1908), pisal tudi družbenokritične tekste. Tako nastanejo *Kralj na Betajnovi* (1902), *Hlapec Jernej in njegova pravica* (1907) ter tudi *Zgodba o Šimnu Sirotniku* (1911) (Vidmar 1977, 8).

Kratek izsek iz Zgodbe o Šimnu Sirotniku naj nam služi kot začetni navdih za premislek o njegovem političnem pisanju in udejstvovanju, ki se mu bomo bolj podrobno posvetili v nadaljevanju besedila.

4.2.1 Šimen Sirotnik

Šimen Sirotnik je pri svojih petdesetih letih spoznal, da je nezmožen nadaljnjega opravljanja poklica kovača, ki mu je sicer posvetil trideset let svojega življenja. Njegov tedanji gospodar mu ne more več zastonj nuditi ne kruha ne postelje³², zato se Šimen odpravi umret. Pot ga vodi do Prisojnice, kjer pa se njegov boj šele začne: od njegove rojstne hiše je ostalo le še belo kamenje, ki stoji točno na meji med Osojnico in Prisojnico. Začne se dolgo čakanje na pravico, ki bo razsodila, kje naj živi Šimen in kateri župan naj mu do smrti daje suho skorjo. V čakanju, vročini, lakoti in ob pogledu na osojniškega in prisojniškega biriča, ki stražita na kamenju, Šimen ob spominih na svoje življenje in delo pomisli:

³²»Zvesto si mi služil, oj Šimen, dolgih trideset let. Zdaj pa so ti roke odpovedale, oj Šimen; na tla položi kladivo in pojdi z Bogom, kamor ti srce velewa. Tako je rekel gospodar. Zakaj postava delavcem je taka: drugim boš točil vino mladosti, pelin starosti boš sam popil« (Cankar 1911, 147).

Zdaj sediš na tem golem kamenju, Šimen Sirotnik, in siroten si še huje, nego ob rojstvu! Takrat so bile še roke na svetu, ki so te v plenice zavijale in na posteljo polagale; tudi tepen nisi bil preveč, če si kričal. Nikogar ni zdaj, da bi ti postiljal, nihče te ne vpraša, če bi jedel in pil, tudi kričati ne smeš, zato ker ti velja pravica, ki otroku ni veljala! Pa kaj je bilo vmes, pa kaj je bilo tistih štirideset let od začetka tega dolgega romanja pa do bridkostnega današnjega dne? Da bi spravil ves vroči pot, kolikor sem ga potočil, vso kri, kolikor sem je pretil – bogastvo, zdi se mi, da bi bilo. Ali kam je lil pot, kam je lila kri? Moje roke so prazne; nakopičil in nabasal sem bogastva do strehe; in ko sem bil s tem opravičilo pri kraju in je bila ura, da bi užival, ni bilo bogastva nikjer. Tako se je zgodilo tistemu, ki si je bil v potu svojega obraza natlačil svetlih cekinov, pa je prišel domov in je tiščal suho listje v pesteh. Stara bajka za otroke – to je bilo tvoje življenje, Šimen Sirotnik! Čudno pa je dvoje: da je toliko ljudi na svetu – kdo bi jih preštel? – ki živé to pusto staro bajko in se ne spametujejo: in pa je čudno, kje da navsezadnje ostanejo tisti cekini, za katere so bili ogoljufani tisočeri Sirotniki ... (Cankar 1911, 168–169).

Šimen se odloči za upor – in sam konča svoje življenje. Začne se prerekanje o tem, zakaj ni nihče pazil tudi na njegovo dušo, ki se sedaj vsem smehlja:

Vzdramite se, vstanite ter poslušajte, možjé iz občin prisojniške in osojniške! Sladko ste spali, med spanjem pravičnih pa je razbojnik opravil svoje opravilo! Nadloga, ki nam je bila vsem skupaj od Boga poslana, se je razščeperila in razrasla, da je zdaj hujša od povodnji in slabe letine. Prav ponižna je prišla, samo za pravico je vprašala, zdaj pa nam je natovorila tovor, da ga štirje ne zmoremo. Kaj namreč je storil tisti razbojnik? Namesto da bi potrpel, kako razsodi postava nam in njemu, je pustil dušo in se nam smeje! Zatorej vzdramite se in vstanite, možje iz teh kaznovanih občin, da pretehtamo, kako bi zavrli kolo tem nadlogam (Cankar 1911, 180–181).

Pravica je prišla po devetih letih³³; občini sta se odločili, da mora za Šimona skrbeti prisojniška.

Že kmalu po njegovi selitvi na Dunaj, leta 1892, Mahničeva agitacija pripelje do organizacije in izvedbe prvega katoliškega shoda pri nas (to velja tudi za začetek razvoja političnega katolicizma pri nas), na katerem je bila ustanovljena Katoliška narodna stranka³⁴, ki jo je vodil dr. Ivan Šušteršič. Druga generacija slovenskih liberalcev, ki so jo sestavljali dr. Danilo Majaron, dr. Ivan Tavčar in dr. Ivan Hribar, je leta 1894 ustanovila Narodno napredno

³³V tem času sta preminula tudi oba župana, ki ju je Šimnova duša večkrat obiskovala, dokler mu nista občini sklenili postaviti kapelice.

³⁴Leta 1905 se je Katoliška narodna stranka preimenovala v Slovensko ljudsko stranko, ki je aktivna še danes (Prunk 2008, 81).

stranko. Do konca stoletja smo bili priča še ustanovitvi socialdemokratske stranke, katere član čez desetletje postane Ivan Cankar.

Po tem, ko zapusti Dunaj in nekaj mesecev preživi v Sarajevu, preden se ustali na Rožniku, se spremeni njegov pogled na domovino; govorimo lahko o drugi pisateljevi orientaciji. Svojemu bratrancu Izidorju Cankarju takrat pove: »Ko sem se vrnil domov, sem spoznal, da je vse nekaj drugega, če človek stoji doma, kot če misli na dom; če je še tako krepak, se mu v tujini mora odtujiti. Ko sem bil na Dunaju, sem videl domovino kakor gledam znanca na fotografiji, namesto da bi govoril z njim in mu gledal iz oči v oči« (Vidmar 1977, 9). V tem lahko prepoznamo kritičen pogled na dotedanje ustvarjanje, ki se potrjuje v upadu satire, kakršno je pisal prej. Cankar se v tem obdobju spopada sam s seboj, s svojimi grehi in se mestoma tudi trpinči. V tem času nastanejo *Grešnik Lenart*, *Moje življenje*, *Milan in Milena*, *Lepa Vida*, *Volja in moč* ter mnoga druga dela, posvečena njegovemu preizpraševanju lastne vesti (Vidmar 1977, 9). Dobimo lahko občutek, kot da je Cankar razčiščeval z *lastno* duhovno, moralno zaostalostjo.

V tretji orientaciji, ki nastopi po prvi svetovni vojni, Cankar začuti dolžnost, da narodu pove, »... kar mu je treba govoriti v tako usodnih dneh« (Vidmar 1977, 10).

Ti usodni dnevi so pomenili izvajanje dvojnega imperialističnega pritiska na slovenski narod: s severa je prihajal pritisk po vzpostavitvi nemškega mostu do Trsta, z zahoda pa je iredentistično gibanje postavljalo zahteve po delih slovenskega ozemlja. Odgovor na vse to je predstavljala Zedinjena Slovenija, ki bi zajemala vse tiste dežele, kjer je prebival večinoma slovenski narod. Sledila so premišljevanja tedanjih slovenskih političnih strank o najprimernejših partnerjih, s katerimi bi znotraj habsburške monarhije lahko dosegli program Zedinjene Slovenije. Tako so se slovenski liberalni in katoliški politiki odločili za sodelovanje s Hrvatsko stranko prava (ta je v svoji domovini uživala precejšnje zaupanje) in osnovali idejo trializma – Hrvaška (pod katero bi spadalo tudi slovenske ozemlje) naj bi postala del monarhije. V teh časih vsesplošnega zagovarjanja slovenske podobnosti z brati Hrvati je Ivan Cankar leta 1913 pripravil predavanje *Slovenci in Jugoslovani*, v katerem je reflektiral velike razlike med Slovenci in drugimi Jugoslovani, trdil je, da jugoslovanski narod ne obstaja in da ga niti ni moč narediti. Namesto tega je predlagal federativno republiko jugoslovansko (Cankar 2008, 84–86).

4.3 Čemu (vse) služi literatura?

Dvojno prepričanje je rehabilitirano!(Cankar 1907, 42).

Če razmišljamo o vprašanjih povezave med avtorjem, njegovim delom in oblastnimi razmerji, ki oboje (nad)določajo, se moramo v besedilu, katerega osrednji lik je Ivan Cankar, ozreti po tistih njegovih pisanjih, ki preizprašujejo ravno to, čemur Ivan Cankar v noveli *Dvojna resnica* (1907) pravi »slovenska umetnost in njen križev pot«. V tem besedilu avtor v dveh delih predstavi koncept *dvojnega prepričanja*. Najprej spremljamo pogovor Cankarja in gospoda svetnika (sinonim politika, op.a.), ki umetnika pouči o obstoju dveh resnic, ki jih uporabljajo politiki:

Dvoje resnic razločujemo, gospod: javno in domačo. Mladi ste še in tako ste si časih morda mislili, da lažejo navdušeni govorniki, da lažejo časopisi vsi po vrsti, da je vse javno življenje, kakor se kaže v besedah in dejanjih, velika laž. Zmotili ste se, zakaj to ni laž, to je – javna resnica. Kaj še niste slišali govornika? Kako trepeče njegov glas, kako plaka – vriska! Kako se svetijo njegove oči v svetem ognju, kako žare njegova lica! In za komedijanstvo naš narod nima daru; videli ste v gledališču. Ne laž – javna resnica! ... Kaj mislite, da bi mogel govoriti v veliki družbi, ob slovesnem večeru, kakor govorim zdaj z Vami? Čisto drugačne bi bile moje besede, nocoj govorjenim naravnost nasprotne (Cankar 1907, 45).

V javni resnici torej politiki pridigajo o časti, ponosu, kulturi (njeni pomembnosti) in napredkuter hvalijo vse to, a njihova domača resnica je popolnoma drugačna, doma v to ne verjamejo.

Sledi drugi del novele, kjer Ivan Cankar v kavarni sreča svojega starega prijatelja Kuštrina (za katerega pravi, da se ga spominja iz časov, ko so skupaj še z drugimi prijatelji govorili »o tega življenja bridkosti« in ko je bil še vojak v svetem in velikem boju proti »kompaktni večini« (Cankar 1907, 56). Kuštrin, zdaj precej bolj rejen kot včasih, Cankarju svetuje, naj se spametuje, saj da je ostal tam, kjer so bili pred desetimi leti: »Rad priznavam, da imaš veliko lepih čednosti, koristne čednosti pa nimaš nobene. In če misliš, da si naprednjak ali revolucionar, se sila motiš, kajti ni ga večjega nazadnjaka od tebe« (Cankar 1907, 53). Čez čas Cankar spozna, da je dvojno prepričanje rehabilitirano in da je dvojno prepričanje pot do lepšega in mirnejšega življenja. Kuštrin sklene:

Zdaj si razumel, hvala Bogu. Tako je! Prej so rekli: da ali ne; zdaj pravimo da in ne. To glej, je dvojno prepričanje! V gostilni in kavarni eno, v javnosti in v življenju drugo. Vse po potrebi.

Treba je, da živi duša, in treba je, da živi telo. Jaz sovražim kompaktno večino in se redim; ti jo tudi sovražiš in ne boš nikoli debel. Jaz vem, da je vse, kar delam, ničevno in časih celo škodljivo; to je moje prepričanje; in vendar delam s prepričanjem, z drugim namreč, in živim prijetno. Ti pa misliš, da je tvoje delo nekaj vredno in časih celo koristno; in ker imaš eno samo prepričanje, ne živiš prijetno. Kdo si je bil izbral boljši del? (Cankar 1907, 56–57).

Javno resnico, prepričanje in kompaktno večino moramo razumeti kot filtre pri razumevanju literature in umetnika. Tako je ravno Ivan Cankar skupaj z opusom del eden tistih avtorjev, ki je bil v preteklosti podvržen največjim ideološkim manipulacijam skoraj vseh ideologij³⁵, a danes se zdi, da razen v srednjih in osnovnih šolah ni pretirano bran. Razlogi za to so najbrž v spremembah nekaterih mitoloških predstav, ki jih podrobneje opišemo v nadaljevanju besedila; na tem mestu namignimo zgolj na nespremenjene mitološke podobe o ženskah/materah in na spremembe v mitološkem razumevanju položaja in rešitev najbolj zatiranih članov družbe. Pisanje Ivana Cankarja je danes pogosto razumljeno kot težko, suhoparno in nezanimivo ... Aravno tu je na delu največ ideologije! Ideologije, ki naš pogled premakne stran od produkcije razmerij moči, stran od izvajanja nadzovanja in kaznovanja, normaliziranja in hierarhiziranja, k iskanju instantnih rešitev za navidezno srečnejše in mirnejše življenje.

Nasploh lahko čas prve polovice 20. stoletja in prozo, ki je takrat nastala, označimo kot najplodnejši čas za nastanek večino temeljnih mitov, ki (kot smo že videli v dosedanjem pisanju) ne bivajo zgolj v literaturi, temveč so del naše (nacionalne) identitete (Jensterle-Doležal 2008, 2). Med literaturo in mitologijo lahko torej identificiramo tesno povezavo: »Mitologija je v bistvu zakladnica literarnih tem in motivov in literatura je v resnici 'preoblikovana' mitologija, ki se je prilagodila zahtevam verjetnosti in moralnosti« (Jensterle-Doležal 2008, 4).

Nasploh lahko znotraj generacije, ki jo tvorijo predstavniki slovenske moderne, opazimo značilen simbolni upor, ki je upor proti generaciji njihovih očetov – realistov. A navkljub temu uporništvo so modernisti svoje motive črpali iz tradicije: » ... iz slovenskega realizma in romantike, pa tudi iz slovarja ljudske ustvarjalnosti ter sploh slovenskega mitološkega izročila. Njihov diskurz, metafore in teme je zaznamovala krščanska mitologija, do katere pa

³⁵Seveda se zavedamo, da ne obstaja branje, ki ne bi bilo ideološko obremenjeno. Pod ideološkimi manipulacijami tu razumemo izrabljanje in reinterpretiranje Cankarjevih del z namenom povzdigovanja določenih političnih opcij.

so imeli dvojen odnos: njene vrednote in motive so dostikrat desekralizirali« (Jensterle-Doležal 2014, 386).

Naš namen v prihodnjih poglavjih, ko se končno osredotočimo na analizo imaginarijev, tako ne bo ponuditi zgolj enega, pravega branja Cankarja, želimo si le pokazati na množstvo njegovih interpretacij in na razmerja moči, ki so te reinterpretacije pisala.

Ob koncu svojega spisa *Smrt avtorja* (1968) Roland Barthes zapiše: »Vemo, da moramo, če hočemo pisanju vrniti njegovo prihodnost, preobrniti mit o njem: rojstvo bralca je treba plačati s smrtjo Avtorja« (Barthes 1968, 23). S tem želi spodbuditi premik klasične literarne vede, ki je vprašanje bralca in njegovega doživljanja prebranega doslej vedno puščala ob strani, saj se je raje osredotočala zgolj na osebo, ki piše – na avtorja. Postavitev avtorja v središče je posledica moderne dobe³⁶, saj:

[...] v tradicionalnih družbah ni za pripoved nikoli zadolžena neka oseba, ampak posrednik, šaman ali pripovedovalec, pri katerem lahko v skrajnem primeru občudujemo njegovo »spretnost« (oziroma obvladovanje pripovednega koda), nikoli pa »genialnosti«. Avtor je oseba moderne dobe, nedvomno produkt naše družbe, ki je na prehodu iz srednjega veka z angleškim empirizmom, francoskim racionalizmom in osebno vero protestantizma odkrila čar individuuma ali – z bolj vzvišenimi besedami – »človeške osebe«. Logično je torej, da je bil, kar se tiče literature, pozitivizem kot povzetek in rezultat kapitalistične ideologije tisti, ki je »osebi« avtorja podelil največji pomen (Barthes 1968, 19).

V skladu z namerami našega pisanja moramo temu Barthesovemu pozivu prikimati; ob branju in interpretiranju literarnih del se namreč ne moremo izvzeti iz delovanja ideologije, zato se moramo spraševati, zakaj so v zgodovini Cankarjevih interpretacij oziroma v zgodovini njegove literarne kritike poudarjene zgolj nekatere njegove lastnosti, druge pa so namenoma zamolčane. Na kakšen način se omejuje in manipulira z našim, *bralčevskim* razumevanjem napisanega?

³⁶Podobno ugotavlja tudi Michel Foucault, ki v razmišljanju *Kaj je avtor?* (1969) pojem avtorja opredeli kot »odločen trenutek individualizacije v zgodovini idej, spoznanj, književnosti, pa tudi v zgodovini filozofije in znanosti« (Foucault 1969, 25).

4.4 Čigava Lepa Vida – vaja v politološki analizi mitov

Prešernova?

Ko pretekle so b'le tri nedelje,
jo h kraljici črn' zamor'c pripelje. —
Zgodaj Lepa Vida je ustala,
tam pri oknu sonce je čakala,
potolažit' žalost nezrečeno
poprašala sonce je rumeno:
»Sonce, žarki sonca, vi povete,
kaj moj sinek dela, bolno dete?«
»Kaj bi delal zdaj tvoj sinek mali?
Včeraj svečo rev'ci so držali,
in tvoj stari mož je šel od hiše,
se po morju vozi, tebe iše,
tebe iše in se grozno joka,
od bridkosti njemu srce poka« —
(Prešeren 2000, 154–155).

Jurčičeva?

Ona je bila grešnica, a njega je spravila v smrt! On, najpoštenjši mož, za njen greh mora svoje življenje pustiti.

Žalosten je župnik nazadnje poleg neme ženske sam obsedel in se vdal otožnim mislim. In daleč jih ni bilo treba iskati. Tu pred njim je sedela ženska, ki je hotela srečnejša biti, a prišla je v največjo nesrečo

(Jurčič 1953, 186).³⁷

Cankarjeva?

Mrva: »Hrepenenje in cilj – oboje ti je ona! O, bratje, težko je! Bog je dal človeku hrepenenje, za cilj pa ga je ukanil. Pokazal je hromcu strmo pot: na, hodi! – berglje pa mu ni dal...« (Cankar 1912, 20–21).

Preden se posvetimo analizi glavnih imaginarijev okoli katerih se vrti naše razmišljanje, opravimo vajo v politološki analizi mitov, ki smo jo predstavili zgoraj.

Ivan Cankar je tisti slovenski avtor, kateremu je uspelo v književnost zakodirati največje število mitov oziroma mitoloških predstav, z likoma dobre matere in Lepe Vide pa je (so)ustvaril sodobne mitske predstave o ženski. Motive za mit o Lepi Vidi – ženski, ki je simbol hrepenenja – je Ivan Cankar poiskal v slovenski ljudski dediščini³⁸ (Jensterle-Doležal 2007, 9–10).

³⁷Josip Jurčič je mitu o Lepi Vidi posvetil roman, ki je prvič izšel leta 1877.

³⁸Kraljevič in Lepa Vida je naslov slovenske ljudske pravljice, katere zgodba gre nekako takole: Kraljevičeva mati sina zjutraj prebuja, saj se boji, da bi zamudil k maši. Sin ne vstane, zato mati vanj zakriči: »Da bi postal kača, ker ne ubogaš in ne greš k maši!« (Unuk 2002, 225). Njena želja se uresniči – sin postane kača. Starša se trudita, da bi ga spremenila nazaj v kraljeviča, a kača/kraljevič napove: »»Mati in oče, vidva nimata toliko

Lepa Vida je v Cankarjevi zgodbi odsotna, prebiva zgolj v hrepenenju *drugih*, predstavlja se jim kot angelska, idealna podoba. Alenka Jensterle-Doležal zadnji Cankarjevi drami opaža temeljno transformacijo motivov hrepenenja, ki so sicer že prej obvladovali njegova pisanja: od začetnega hrepenenja po domu do socialnega hrepenenja po boljši prihodnosti in do končnega hrepenenja po idealni ženski, ki je *ni* (prav tam).

Simbol hrepenenja iz zgodb o Lepi Vidi³⁹ naj bi tako v interpretaciji zgoraj omenjene avtorice postal simbol hrepenenja slovenskega naroda:

Vse moške osebe se osredotočajo na en sam objekt hrepenenja, Lepa Vida se v realnosti dramskega prizorišča skoraj ne pojavi. S tem je Ivan Cankar ustvaril osrednji konstitutivni mit slovenske nacionalne kulture 20. stoletja – motiv Lepe Vide, ki so ga počasi začeli razumevati kot del nacionalne identitete: v razlagah teoretikov so se pojavljale sintagme o slovenstvu kot kompleksu lepe Vide, trditve o ženskem značaju slovenskega naroda, o hrepenenju kot temeljni ontološki kategoriji slovenskega naroda ... (Jensterle-Doležal 2007, 10).

Vprašanje, čigava je *prava* Lepa Vida,⁴⁰ mora pomeniti, kateri motivi iz različnih pisanj o Lepi Vidi so del naših sodobnih mitoloških (samo)predstav. Kaj za slovenski narod in za *našo* nacionalno identiteto pomeni, da je Lipa Vida slovenski mit?

Že na začetku poglavja smo nakazali, da so motiv Lepe Vide prevzeli mnogi slovenski literarni ustvarjalci. Analiza lepovidskih motivov v delih Josipa Jurčiča (roman), Josipa Vošnjaka (drama), Freda Kozaka in Rudija Šelige pokaže, da so v njihovih interpretacijah prisotni motivi nadzorovanja in kaznovanja, ki sledijo Vidini (*napačni*)⁴¹ odločitvi, ko zapusti

premoženja niti ne bosta tako dolgo živela, da bi me odrešila. Vidva me ne moreta rešiti. Rešila me bo junaška Vida, ki se bo danes rodila» (prav tam). Vida se res rodi in raste, raste ... Pri štirinajstih letih plete proso, ko zagleda kačo, ki ji reče: »Ne boj se me, Vida, Lepa Vida! Jaz nisem huda kača, mlad kraljevič sem. Usedi se na tla, jaz pa se splazim k tvojim nogam in ti povem, kaj naj storiš, da me odrešiš« (prav tam). Lepa Vida stori, kar ji je bilo naročeno. Kača tako postane kraljevič, s katerim se Lepa Vida na koncu na veliki svatbi poroči.

³⁹Ko je leta 1912 izšla Lepa Vida Ivana Cankarja, se je časopis Dom in svet namenil objaviti recenzijo. Mihael Opeka je zapisal:

To najnovejše Cankarjevo delo (v dramatični obliki) sva brala dva moža z izrecnim namenom, da izpregovoriva o njem v »Dom in Svetu«. Toda glej: zgodilo se je nama, da nobeden ni razumel, kaj Cankar hoče. Čudna stvar! Tisti lepi jezik zvoni in zvoni – kakor pograjski zvonovi, o katerih gre glas, da jih ni lepših v deželi – a človek ne ve nenazadnje, kaj pomeni vse to zvonjenje. Kdo je ta Lepa Vida, za katero žene srce vse te bolne študente? Ali je mladost? ali ljubezen? ali kateri ideal je? – Kaj hoče tisto večno hrepenenje, ki je »človeku v krvi«? Ali mu je cilj življenje, uživanje? ali smrt? – Katera filozofija je po Cankarjevem kaj vredna: ali zdravnikova? ali Mrvova? ali Poljančeva? in kaj pravzaprav uči ta filozofija: ali kaj? ali nič? Ali katero pozitivno idejo? ali sam nihilizem? ... Kdo razberi vse to iz te drame! – Skoro se nam zdi, da nas Cankar tuintam za svoj kratek čas dene malo na poskušnjo, češ: Tu imate – pa ugibajte! Kdor ne ugane prav, tega zlasam! ... Že dobro. Ampak težko se je sprijazniti z mislijo, da je umetnost – uganka (Opeka 1912, 72).

⁴⁰Na tem mestu opozorimo na zanimivo dejstvo, da so prve ljudske balade o Lepi Vidi temeljile na njeni ugrabitvi, ki pa je bila v poznejših pisanjih spremenjena v prostovoljen Vidin odhod zaradi želje po boljšem in lepšem svetu (Šmitek 2012, 308).

moža, otroka ali svojo družino. Vsak od naštetih avtorjev Vido kaznuje *drugače*: Jurčič in Vošnjak Vido opisujeta kot muhasto in (pre)malo nadzorovano, obe živita v okolju, v katerem jima nič ne manjka, zato tudi nimata razloga za beg. A vseeno zbežita, da bi se predali, ne ljubezni, temveč strasti. Doleti ju huda kazen, saj umreta v blaznosti. Tudi Lepi Vidi Šelige in Kozaka⁴² končata klavrno: psihično zlomljeni in zaprti, a ne mrtvi, njuna kazen je drugačna – živeti morata in opazovati posledice svojih dejanj, življenja, ki naj bi jih *uničili*. Ferdo Kozak je svojo Vido Grantovo napisal na predvečer druge svetovne vojne, v času vrha slovenskega meščanstva (ki ga je čakal strm prepad): Vidin mož je v njej videl lastnino, ki jo je *moral* nadzorovati. Vidi, ki je predstavljena kot intelektualka, ki rada bere, ne zaupa (kot sta to počela moža v Jurčičevi in Vošnjakovi različici), sumničav je do njenih knjig. Vidin pobeg je pobeg k moževemu polbratu Tomu, ki pa se ne konča srečno. Ugotovi, da je tudi Tom ne ljubi, da njuna ljubezen ni bila resnična. Za našo zgodbo je pomembno poudariti, da kaznovanje Lepe Vide nikoli ni bilo institucionalizirano, izhajalo je iz metafizičnih procesov (kaznovanje nadnaravnih procesov oziroma nadzemeljskih oseb). Prav tako naj poudarimo, da je vsem Lepim Vidam (tudi Cankarjevi) skupno to, da zapustijo svojega zaročenca/moža oziroma pomembno moško osebo v svojem življenju. To nam že da slutiti, da je namen Lepih Vid omenjenih štirih avtorjev tudi dajanje negativnega zgleda za bralke in pozitivne afirmacije položaja za moške: *iskanje novega, boljšega, bolj strastnega in bolj romantičnega se vedno konča tragično* (Poniž Mihurko 2009, 2–9).

Ravno Lepa Vida Ivana Cankarja, njegova zadnja drama, bo že na začetku naših pisanj pokazala, da je njena zgodba poglavitni del slovenskih mitologij, čeprav prvo branje te narodne drame tega ne pokaže. Zakaj? Ker njegova Lepa Vida ni mati in ne uteleša za moderno sicer značilne maksime *Kinder, Küche, Kirche*, spomenik kateri je Cankar sicer postavil že prej v upodobitvah svoje matere⁴³.

Z vajo v politološki analizi mitov, ki smo jo že predstavili, bomo poskušali prikazati posledice različnega interpretiranja mitoloških dejanj Cankarjeve Lepe Vide. Poglejmo najprej ozadje nastanka mita.

⁴³»V prizadevanju, da bi poudaril moč hrepenenja, Cankar v svojo dramo ni vključil otroka, kot ga ima Lepa Vida pri Prešernu. Takoj ko bi to storil, bi Vido moral prikleniti na življenje in bi ji onemogočil prehod v smrt kot utešitev hrepenenja. Če bi Vida zapustila svojega otroka, za Cankarja najčistejše in najdragocenejše bitje, ki ga je treba varovati, bi to pomenilo njeno neodpustljivo moralno krivdo« (Avsenik Nabergoj 2005, 282).

Do Lepe Vide je Cankar ženske opisoval na dva načina, kot matere ali kot prešuštnice. V Mojem življenju lahko tako preberemo tudi zgodbo o »ženski zapeljivosti in njeni izdajalski hinavščini« (Cankar 1920, 12).

V tretji črtici pripoveduje zgodbo o zvrhanem peharju suhih hrušk, ki ga je mati hranila v zaklenjeni omari. S sestro Lino jih občudujeta in sanjata, kako bi jih imela. Čeprav sta oba vedela, da ima ključ do omare samo mati, Ivanu Lina namigne: »Pa vendar bi ga lahko imela, tudi brez ključa!« (Cankar 1920, 12).

V nadaljevanju Cankar opisuje dvojnost svojih občutij: čeprav ga je bilo »strah pred grehom«, ga je tudi »ščegetalo sladko ob mislih na vrhani pehar«. Sestra ga je spodbujala in mu svetovala, kako naj se povzpne do prepovedanega sadja:

Zdaj pa naredi brž, kar misliš; zdaj je že vseeno! Zlezi zad; tam na oni strani, kjer je pehar, je en žebelj odnehal; potegni ga ven, pa odsloni desko!' Storil sem brez misli in volje vse, kakor je ukazala. Če bi mi bila v tistem hipu rekla: 'Pojdi na cesto in skoči pod voz!' – bi bil šel ter skočil. Odslonil sem desko, otipal pehar, zgrabil pest hrušk ter jih stlačil v žep; nato še eno in še tretjo, tako da sem imel oba dva žepa nabasana. Ko sem spet prislonil desko ter se izvil izza omare, sem bil zasopel in poten (Cankar 1920, 13).

Po tem sta se skupaj z Lino skrila za hišo in molče pojedla prisvojene hruške. To sta počela vsak večer, do nedelje po veliki maši, ko je mati naposled odklenila omaro in ugotovila, da suhe hruške manjkajo. Želela je, da zbrani otroci sami priznajo svoj greh: »Kdor je storil, povej sam!« (prav tam). Ko so vsi molčali, se je oglasila Lina in okrivila Janeza, ki je dejanje priznal in ga na materino zahtevo tudi podrobno opisal. Materin odziv je tisti spomin, ki je Cankarja tudi v poznejših letih vedno navdajal z grozo; mati ga namreč ni udarila niti okregala, »... sedla je na klop, skrila je obraz v dlani ter je zajokala, da so tekle solze izza belih prstov« (Cankar 1920, 15). Po tem je odšel iz hiše, našel sestro, ki se je skrivala pod jasminovim grmom in jo zgrabil za kito ter vlačil seboj po vrtu: »Ni kriknila ves čas, še zavzdihnila ne« (prav tam).

Čeprav je bil čas pisanja Lepe Vide (od 1905 do 1912) tudi čas, ko je Cankar lahko spremljal dogajanje okoli srednjeevropske moderne in ženskih vprašanj, ki so se tam odpirala oziroma tematizirala ne le znotraj umetnosti, temveč tudi v širšem družbeno-političnem kontekstu – to je namreč čas razmišljanja o seksualnih vprašanjih, o človekovih pravicah, o razmerjih med spoloma, o socialnih pravicah žensk in statusu ženske in matere v zakonu –, se ne smemo

slepiti, da je takšnemu toku sledila tudi slovenska moderna⁴⁴. Zato se moramo na tej točki seznaniti z interpretacijo, ki jo ponudi Poniž, da naj bi Ivan Cankar v zadnjih letih pred smrtjo popolnoma spremenil svoj pogled na ženske in matere ter tako rekoč zavrzel vse svoje življenjske spomine. Ravno pod vtisom dunajske moderne naj bi se Cankar namenil pisati o *drugačni Lepi Vidi*: »[M]orda je prav zato Cankar izbral osebo iz mita, v katerem je vprašanje ženske svobode/osvobojenosti povezano z njeno vsiljeno družinsko in materinsko vlogo, ki jo Vida iz mita tako deklarativno zavrže« (Poniž 2006a, 2).

Nasprotna interpretacija črpa svoje argumente iz ozadja drugačne vrste, in sicer iz Cankarjevih pisem, ki jih je pošiljal, ko je začel pisati *Lepo Vido*. Takrat je v pismih napovedal, »da se bo dogajala v Cukrarni in da bodo v njej nastopali Kette, Murn, Govekar, Cankar, Peter Novljan in Francka iz romana *Na klancu*. Središče naj bi bila Lepa Vida iz slovenske ljudske pesmi, simbol hrepenenja, ki žalostno umre« (Avsenik Nabergoj 2010, 497). Čeprav je Cankar dramo večkrat spreminjal, je dogajalni prostor ostala Cukrarna, kar bi lahko razumeli tudi tako, da je motiv za pisanje res videl v brezupni situaciji človeka nevrednega življenja, v kateri so se znašli prebivalci Cukrarne, ki so nesposobni aktivne spremembe – vse dogajanje se namreč vrši v njihovi *duševni notranjosti*.

Osredotočimo se sedaj na mit. Tudi Cankarjeva Lepa Vida na začetku pobegne s posestnikom Dolinarjem na njegovo posestvo. Za seboj pusti svojega zapitega in revnega moža (Cankarja? op. a.), pisarja Mrvo in dva študenta: bolnega Poljanca in mlajšega Dioniza. Na začetku izvemo, da naj bi Lepa Vida ob pobegu kriknila od bolečine in se tako zavedla svojega početja. Bogastvo v paradizu je ni osrečilo, zato se je z Dolinarjem vrnila nazaj. Iz občutka krivde ga je želela ponovno povezati z njegovim nekdanjim dekletom Mileno, ki je bila njeno popolno nasprotje, saj je bila vedra in nasmejana, ne otožna ter zasanjana kot Vida. Dioniz je ob Vidini vrnitvi presrečen, z njo si želi »do zvezd«. Vsi se pripravljajo na svojo pot: Mrva na zanko, s katero bo končal življenje, Damjan se odpravlja preko morja, Poljancev v sanjah vidi paradiz in poroko med Vido in Dionizem, tudi vsi ječarji so tam ... A kar naenkrat se prebudi,

⁴⁴Predstavljamo nekaj odlomkov iz pisem Ivana Cankarja Štefaniji Bergmanovi v obdobju pisanja *Lepe Vide*, ki bodo pokazala, kako je pisatelj doživljal to dolgo pisanje in iskanje hrepenenja. Prvo pismo pošlje 17.11.1910: »Mislím, da bo 'Lepa Vida' dovršena najkasneje do Miklavža. Potem moram priti seveda v Ljubljano. Za to dramo bodo ljudje že lahko rekli 'bohlónej'« (Cankar 1976, 34). 30. 11. 1910 ji napiše: »Prvo dejanje 'Lepe Vide' je končano; upam, da bo do Miklavža vse v redu. Ali vrag vedi: stvar mi nič več tako ne ugaja kakor prej. Spet se mi je tako zgodilo kakor že mnogokrat: da sredi dela izgubim zaupanje v sebe in da bi najrajši vse skupaj na cesto vrgel. To je od zloдея! ... No, pa nekako že pojde – če dobro ne, pa slabo. Popoln šund že ne bo!« (Cankar 1976, 36). Zadnje pismo je napisal 10.12.1910: »Zdaj hitim z delom kolikor morem, da bo pred božičem končano. Ali joj, joj, joj – kolikor dalje gre, toliko manj sem zadovoljen. Zdi se mi, kakor da piše nekdo drug, ne jaz. Pa naj bo, kar hoče!« (prav tam).

ko se v resnici vrmeta Vida in Dioniz, Poljanec umre šele, ko mu Vida položi roko na ustnice (Goljevšček 120–121).

Analiza posledic mita je najpomembnejši del politološke analize mitov in mitologij. Posledice so pravzaprav zbiranje bojev za poglobljeno interpretacijo.

Obstajajo tri glavne veje interpretacij⁴⁵ Lepe Vide, kot jo je zapisal Ivan Cankar:

V prvi so po večini besedila Cankarjevih sodobnikov, ki so dramo odklonili bodisi zaradi vsebinsko-idejnih bodisi zaradi formalno-poetoloških razlogov; nekateri med njimi so odklonili tako njeno vsebino kot tudi obliko. V drugo skupino lahko uvrstimo tista besedila, ki so skušala dramo obravnavati tako, da so v njej iskala pozitivne prvine in (nemalokrat) dramo tudi skušala uvrstiti v osrednji tok Cankarjeve ustvarjalnosti, išoč pri tem izrazite Cankarjeve poetološke značilnosti: idejno in socialno angažiranost, kritično in odklonilno stališče do mnogih političnih, kulturnih in nacionalnih vprašanj. V tretji skupini pa so besedila, ki so v drami iskala izrazite novosti in (radikalen) odmik od dotodanje Cankarjeve in še posebej slovenske ustvarjalnosti (Poniž 2006b, 24).

Po našem mnenju je treba Lepo Vido Ivana Cankarja interpretirati v luči vseh zgoraj omenjenih perspektiv in temu dodati še primerjavo s konvencionalnim mitom o Lepi Vidi (opisanim zgoraj). Ker nismo pridigarji literarne zgodovine niti ne posvečeni dediči Cankarjeve resnice, se moramo namesto z vprašanji o izbiri prave in resnične interpretacije ukvarjati z različnimi (ideološkimi) vzroki za nastanek različnih razumevanj. Glede na to, da je že pred Cankarjevim pisanjem obstajala podoba o Lepi Vidi in njenih dejanjih, je jasno, da je v boju različnih interpretacij *prevladala* tista, ki se je skladala s hegemonsko interpretacijo mita (nikoli namreč ne slišimo niti ne beremo o dveh različnih mitih o Lepi Vidi), ki smo jo predstavili zgoraj. Če potegnemo črto (in s tem stopimo v jedro politološke analize mitov), premisliti moramo kakšne zglede, napotke in svarila lahko najdemo v prevladujoči

⁴⁵Kot zanimivost predstavimo še interpretacijo Marijana Košička (2001), ki je v Lepi Vidi pravzaprav videl jasen izkaz Cankarjeve erotofobije; najbrž ravno zato, ker se na prvi pogled Lepa Vidi zdi očiščena erotike in seksualnosti. Dokaz za to, da se je Cankar bal spolnosti, Košiček ponudi z analizo črtice Znanec od one strani, kjer je Cankarja po smrti obiskal dvojnik, ki mu je opisoval njegov prizor intimnega zblizanja z žensko. Cankar opisuje moteči beli trak okoli njegovih nog, ki ga je motil in o katerem je razmišljal ves čas. Beli trak naj bi bil simbol njegove erotofobije, ki je, tako Košiček, očitna tudi v Lepi Vidi:

Pisatelj je vrhunec v prikazovanju erotofobije dosegel z dramo Lepa Vida. V njej je zbral kar štiri erotofobe. To so: bolni študent Poljanec, zapiti pisar Mrva in stari delavec Damjan, ki stanujejo skupaj, ter mladi posestnik Dolinar. Cankar je v Lepi Vidi poskusil pokazati vizijo srečne spolne ljubezni, ki jo človek lahko doživi, če ima aktiven odnos do življenja, če se bojuje za njegove vrednote in se trudi spoznati pristno spolno ljubezen. Pisatelj je takšno vedenje pripisal mlademu študentu Dionizu (grški bog užitka, op.a.). Cankarjev Dioniz koprni po spolni ljubezni. Vendar ne ostane pasiven kakor njegov prijatelj Poljanec. Namesto, da bi sanjaril o Lepi Vidi, zapusti skupno stanovanje erotofobov [...], in odide iskat spolno ljubezen. Najde jo v razmerju z Vido, z dekletom, ki je tudi zapustilo brlog erotofobov, da bi poiskalo srečo v ljubezni (Košiček 2001, 245–253).

interpretaciji slovenskega mita o Lepi Vidi. Kaj pomeni, da ima slovenski narod ženski značaj in da je v njegovem ontološkem temelju ravno trpljenje? Poleg jasnih izkazov šibke ženske narave in s tem povečevanja moške ljubezni do ženske, ki je seveda ni vredna, lahko v Lepi Vidi najdemo nastavke za razumevanje širšega družbeno-političnega dogajanja. Razumevanje oziroma portretiranje slovenske skupnosti kot množice trpečih in na boljše čase čakajočih jokajočih, pridnih hlapcev (*o naši pridnosti smo že pisali*) na hčere in sinove slovenskega naroda v resnici deluje kot uspavanka, popolnoma jih depolitizira in odvrne od soustvarjanja politične realnosti. Posamezne politične akcije »deviantnih« in »divjih« posameznikov in posameznic, ki posegajo v samo jedro izvora družbenih krivic, pa najbrž lahko pripišemo kar ženski naravi slovenskega naroda, ki je ravno zato, ker je ženska, vedno tudi vsaj malo iracionalna. Morda pa je ravno v dejstvu, da je slovenski narod (če naj bi ga že enačili z Lepo Vido) vedno napol v odhajanju (kot Vida), tudi razlog, da se v zadnjih časih porajajo številni - *izmi*, ki skrbijo, da naša nacionalna identiteta ne bi kam ušla. In nenazadnje, imamo krivca: nezmožnost, nesposobnost, neodločnost in šibkost v dejanjih slovenskega naroda so podedovane, zakaj ženskega spola je naš narod.

6 Imaginariji v delih Ivana Cankarja

Namen osrednjega dela našega besedila je z analizo treh imaginarijev, ki smo jih izbrali na podlagi Cankarjevega slavnega klica »Bog! Domovina! Mati!«, ugotoviti in pokazati na umeščenost slovenskih mitoloških (samo)predstav znotraj teh treh imaginarijev. Zanima nas torej, kateri imaginariji so prisotni v *slovenski duši*, kateri niso in najpomembneje: zakaj je tako. Naše delo otežuje ideološka obremenjenost Ivana Cankarja, ki mu je bila naložena leta po njegovi smrti.

Tako je bila Cankarjeva literatura razdeljena na dve neenaki polovici: manjšo so predstavljala besedila, v katerih je mogoče razbrati Cankarja kot bojavnika, aktivista in celo človeka, ki je prepričan, da lahko literatura kot eden od instrumentov revolucionarnega preoblikovanja sveta spreminja življenje, večji del njegovih besedil pa je bil take vrste, da v njih ni bilo mogoče najti, vsaj v sklenjeni obliki ne, nekakšnih napotkov, ki bi kazali v smer prevratniških idej ali celo projektov instrumentalizacije teh idej. Ta besedila, neuporabna za hitro uveljavljanje »novega reda«, so ostala ob strani, kajti njihova samozadostnost, monolitnost in estetska sklenjenost je bila tako močna (še vedno je!), da se je upirala vsakršnemu poskusu, da bi temu ali onemu literarnemu delu nadedli ta ali oni ideološki komat (Poniž 2006, 9).

Poleg posebne obteženosti, ki jo nosi prebiranje Cankarjeve literature, je očitno, da so se mitske predstave dotaknile tudi življenja avtorja samega. Tako Ciril Zlobec že leta 1977 preiščuje o nekakšni značilni:

posebni navezanosti Slovencev na Cankarja; navezanost, ki ne more rasti samo iz spoštovanja do njegovega dela, kakor tudi ne iz bolj ali manj soglasnega pritrjevanja njegovi politični misli in boju. Nekaj iracionalnega je v tem odnosu, morda celo nekaj travmatičnega, če naj taizraz, bolj kot kaj drugega, poudari psihično nenavadnogloboko zasidranost našega občutka in zavesti, da se Slovenci prav prek Cankarja reprezentativno, častno in veljavno razkrivamo kot narod, družba in kot nacionalno – družbena bit v slehernem izmed nas (Zlobec 1977, 739–740).

Naš namen prav tako ni našega razumevanja Cankarjevih del postaviti na en ali drugi kanon, mi želimo *le* pokazati in razložiti družbeno-politične posledice stikov nekaterih njegovih mitov z različnimi ideologijami.

Preden se posvetimo opisu navedenih mitoloških (samo)predstav, naj še povemo, da smo se v pisanju trudili upreti prevelikim psihologizmom in *neznosni lahкости posploševanja*, za katere seveda vemo, da so vse prej kot akademsko sprejemljivi. A razmišljanje o mitološki zapuščini Ivana Cankarja, ki so ji posvečene naslednje vrstice, je nenazadnje tudi popotovanje po naših osebnih mitoloških doživetjih in soočenje z njihovimi vplivi na nas in našo okolico.

6.1 Domovina!

Analize političnih imaginarijev se bomo lotili skozi branje najbolj socialno in politično kritičnih dram⁴⁶ Ivana Cankarja. Ob tem moramo že na začetku priznati izziv: namenili smo se dokazati, da je Ivan Cankar svojo vizijo kritike družbe in sistema zapisoval v skladu z anarhističnimi idejami. Pokazati želimo, da je bil (v določenem obdobju svojega življenja) torej anarhist. Gotovo bi se ob teh naših besedah v grozi zdrznili nekateri politični veljaki, ki si Cankarja prisvajajo, a pustimo ta vprašanja ob strani. Bolj od njegove strankarske članske izkaznice se nam zdi pomembno pokazati sledi anarhistične misli v njegovih besedah.

⁴⁶Njegovo pisanje dram, ki jih obravnavamo v nadaljevanju, lahko najprej razumemo kot kulturni upor. Ko pa svojim razmišljanjem dodamo še razumevanje politike kot kulturnega diskurza, ki je pravzaprav skupek seta simbolov in pomenov, ki jim sledimo, lahko Cankarjevo pisanje označimo tudi kot politično dejanje, kot politični upor (Duncombe 2002, 6).

Če poskušamo v eno samo poved strniti drame, s katerimi bomo dokazovali prisotnost anarhizma v delih Ivana Cankarja, lahko zapišemo: *Za narodov blagor je še posebno rad in dobro skrbel Kralj na Betajnovi, ki ga je Maks spregledal, Ščuka ugriznil, Jakob zadavil, Hlapec Jernej pa mu je požgal hišo.*

Preden predstavimo njegovo pisanje, preden se vnovič soočimo z zgodovino naše družbe, ki je zgodovina in sedanost izkoriščanja, zatiranja in hierarhiziranja, moramo predstaviti anarhizem. Anarhizem in Ivana Cankarjapa v resnici družijo še mnogo več od motivov njegovih pisanj, več od rahločutnosti do krivic ... Tako kot se je plenilo delo Ivana Cankarja in si lastilo njegove besede, stavke in didaskalije za manipulativne politične ideologije, so taiste politike jemale tudi iz zgodovine anarhistične misli. Ravno v času, ko je anarhizem našel pot v slovensko delavsko gibanje, se je leta 1876 rodil Ivan Cankar⁴⁷. V obdobju *fin de siècle* sta vrhunec doživela oba – Ivan Cankar s svojim ustvarjanjem in slovenski anarhizem. In nenazadnje, Ivan Cankar in anarhizem sta združena še v svoji aktualnosti, kar nam nalaga posebno delo – to moramo prepoznati in v skladu s tem tudi živeti in delovati.

Leta 1871, pet let pred Cankarjevim rojstvom, je Ljubljano obiskal Johann Most, ki je s svojim aktivizmom, govorništvo in zagovarjanjem revolucionarnega nasilja ter publicizmom okoli sebe hitro zbral krog militantnih delavcev, ki so si želeli le enega – uničenja države in kapitalizma. Šestega avgusta leta 1885 začne v Mariboru izhajati anarhistični list *Die Arbeit*, v katerem lahko preberemo, da je vse »narodnostno ščuvanje meščanskih strank« zgoj »odvračanje narodov od resnih vprašanj napredka« (Vodovnik 2010b, 23). Nasploh je bil *Die Arbeit* v svojih pisanjih naprednejši od tedanje narodno napredne – liberalne – in tudi od katoliške stranke, njegovih kozmopolitskih stališč do danes ni prevzela nobena od etabliranih političnih strank: »Narodnost v vašem smislu je za nas premagano stališče, reakcionaren, svobodi in kulturi sovražen pojem; človeštvo ne pozna narodnostnih mej; ne! Naša domovina je svet, naša morala delo, naša narodnost človeštvo« (prav tam). Sčasoma se je med slovenskim delavskim gibanjem ločnica med socialdemokratsko (nacionalistična tendenca) in anarhistično (internacionalistična tendenca), bolj radikalno usmerjenimi posamezniki povečevala, čedalje večji vpliv pa je dobila

⁴⁷Če to naključje prevedemo v širši kontekst, vidimo, da je tudi anarhizem kot filozofija in vodilo k akciji vzniknil ravno v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju, ko je kapitalizem, z obljubami o bogatenju sveta, pustil toliko ljudi v revščini; ko je nacionalizem ljudi, namesto njihove združitve okoli skupne identitete, povezal v nasilju in vojni proti drugim narodom; in ko je imperializem, pod pretvezo širjenja svobode in civilizacije v »zaostale« družbe, le-tem prinesel izkoriščanje, zatiranje in smrt (Zinn v Vodovnik 2010b, xi).

radikalnejša struja gibanja⁴⁸. Po hitri radikalizaciji delavskih gibanj je sledilo obdobje policijske represije; v letih od 1870 do 1890 je bila anarhistična agitacija onemogočena v vseh manjših mestih, ostala je le anarhistična misel v delovanju delavskih gibanj v Ljubljani, Mariboru, Celju, Trstu in Celovcu. Proces proti vodjem slovenskih delavskih gibanj in protisocialistični zakon sta mnoga društva razpustila, posameznike pa pregnala v tujino ali pa popolnoma odvrnila od nadaljnega delovanja (Vodovnik 2010b, 23–26). Ob koncu leta 1888 in začetku leta 1889 je v Hainfieldu potekal kongres socialdemokratske stranke, katerega rezultata sta bila prva internacionalistično oblikovana izjava avstrijske socialne demokracije in kritika parlamentarizma. Na omenjenem kongresu je »prišlo do ponovnega sodelovanja med radikalno (anarhistično) in zmerno (socialdemokratsko) strujo, vendar pa ni prišlo do mehčanja stališč in analiz radikalcev, temveč bolj kooptacije ter prevzemanja idej in zahtev, ki jih je pred tem glavnina socialdemokratske stranke povsem prevzela« (Vodovnik 2010b, 26). Desetletje kasneje se tej stranki pridruži Ivan Cankar in leta 1907 na volitvah v deželni zbor kandidira na njeni listi.

Obdobju slovenska radikalnega delavskega gibanja naj bi sledil »zaton anarhistične identitete, nikakor pa ne tudi sentimenta, inspiracij in aspiracij« (prav tam), kar bomo poskušali dokazati v nadaljevanju. Čeprav vemo, da je bil Ivan Cankar človek različnih političnih stališč (na kratko jih bomo predstavili v nadaljevanju) in nasprotnih občutij, menimo, da lahko zaključimo, da je bil njegov pogled na najprimernejšo družbeno ureditev izrazito anarhističen. Dokaze za to predstavljamo v analizi njegovih del, ki se ukvarjajo s temeljnimi koncepti anarhizma: pravico in hierarhijo.

Med analizo političnega govora *Kako sem postal socialist?* (1913) smo med pisateljevo razlago njegovega študentskega doživetja in nepoznavanja politike naleteli na znano ime – Železnikarja. Cankar piše takole:

Za politiko se nisem menil. Kolikor sem od daleč slišal o nji, mi je bila ogabna kakor tista spolzka, črnožolta žival, ki se lena in smrdeča plazi po tleh in ki ji pravimo močerad. Takrat (1890-1894) se je prelivalo na Slovenskem tisto vzdihujoče slogaštvo, ki je pogasilo v našem malomeščanstvu še ono malo samozavesti, kar je kdaj bilo, in ki je že tako jetični slovenski liberalizem spravilo čisto na berglje. Bil sem mlad. Omleto pa obrajta mlad človek samo na

⁴⁸Ob tem je pomembno, da poudarimo, da so bila ravna radikalna anarhistična gibanja tisti glasovi, ki so v slovenskem političnem prostoru prvi spregovorili o ženskem vprašanju; to jim je omogočala, kot ugotavlja Vodovnik, ravno njihova epistemološka pozicija (Vodovnik 2010b, 25). Premislek anarhizma je šel onkraj razrednega boja v jedro hierarhije kot take.

krožniku, v politiki nikakor ne. Demokratične klerikalne stranke v tistih časih še ni bilo; doktor Krek je šele vzgajal njene apostole. O socializmu nisem vedel ničesar, o socialni demokraciji pa le toliko, da je nekakšna politična sekta, ki je takorekoč izobčena iz cerkve in države in ki jo stražijo od vseh strani policisti in državni pravdniki. Tudi mi je bilo znano ime »nekega krojača«, o katerem se spodobni ljudje sodili, da je norec, ali razbojnik, ali pa oboje hkrati. To je bil Železnikar (Cankar 1936, 3–4).

Če vemo, da ima Cankar v mislih tistega Franceta Železnikarja⁴⁹, ki je bil eden glavnih predstavnikov anarhizma v slovenskem delavskem gibanju, ki smo ga že opisovali, menimo, da smo ponudili dober argument za misel, da je bil Ivan Cankar glede vprašanj družbene ureditve prepričan anarhist.

»Anarhizem lahko tako označimo za socialno-ekonomsko, politično teorijo in prakso, katere cilj je (po Proudhonu) doseči anarhijo⁵⁰ – stanje brez vladarja. Anarhizem kot družbeno-filozofska in politična doktrina cilja na vzpostavitev take družbe, ki bi temeljila na pravici, enakosti in bratstvu in v kateri bi bila odpravljena vsa sredstva državne in družbene prisile« (Vodovnik 2010b, 20).

Večina predsodkov proti anarhizmu se napaja iz napačnega razumevanja odnosa anarhizma do avtoritete. Ker je v naših imaginarijih red povezan s trdnostjo, stabilnostjo in avtoriteto, se razumevanje anarhizma hitro zvede na stanje popolnega nereda in opustošenja. Zato je pomembno poudariti, da anarhizem ne nasprotuje vsakršni avtoriteti, »pač pa zgolj neupravičeni, vsiljeni avtoriteti oziroma tako imenovanemu avtoritarizmu« (prav tam).

Ob pisanju drame *Za narodov blagor* je Ivan Cankar v pismih svojemu bratu Karlu zapisal, da naj bi to njegovo delo imelo v sebi »anarhistično tendenco« (Kos 2010, 1087). V nekem drugem pismu bratu istega leta pa v kontekstu svojega razumevanja cerkve in cerkvene oblasti zapiše tudi, da je: »... v znanosti stvar zaključena, zdaj jo je treba zaključiti le še v neznanstvenem življenju ... z zadnjimi ostanki sedanje družbe bodo izginili tudi zadnji ostanki verske filozofije« (Kos 2010, 1089). Ob bok temu, da se Cankar nikjer drugje razen v zgoraj omenjenem pismu bratu ni oklical za anarhista niti njegova pisanja običajno niso razumljena kot taka, moramo poudariti, da anarhizem »skozi celotno zgodovino svojega

⁴⁹Vodovnik tako piše, da je Železnikar, »ki je bil med borci pariške komune, bil z zagovarjanjem republikanizma, internacionalizma, ekonomske emancipacije in propagande z dejanji, pomemben izziv ne le za liberalen tabor, pač pa tudi za 'ultraslovensko' stranko, ki sta do tedaj cepila slovenski politični prostor« (Vodovnik 2010b, 25).

⁵⁰Beseda anarhija ima sicer etimološki izvor v besedi ἀρχός (gr. vladar) s predpono ἀν (gr. brez), kar pomeni, da gre za družbo brez vladarja (prav tam).

delovanja ni bil le zgolj ideja in praksa samooklicanih anarhistov, pač pa so anarhizem velikokrat prakticirali tudi običajni ljudje, ne da bi se tega zavedali ali sploh slišali za besedo anarhizem« (Vodovnik 2010b, 19).

Tudi Danilo Lokar (1978) ugotavlja, da se:

Cankar anarhizma ni otrešel vse življenje, bil mu je globoko v krvi. Novele v Knjigi za lahkomiselne ljudi, Križev pot, Iz predmestja, kjer otrok zaplava v prostost tako, da zgubi malone orientacijo in razum kažejo zelo razločno na to silo v Cankarju. Hkrati je korakal v konkretnih primerih s socializmom in komunizmom, kakor je pač terjala stvarna obravnava snovi. Tedaj nikakor ni bil enoten. Po smrti izšli Grešnik Lenart kaže razločno, kako je bila ta sila v njem zakoreninjena. Včasih se zdi, da ga ta potreba po popolni svobodi sploh ne mine, da mu je med dvema, tremi bistvenimi potezami. Tako je tudi v že kasnem Milanu in Mileni polno tega otepanja, ki ni v glavnem nič drugega kakor stresanje konvencionalnega jarma⁵¹ (Lokar 1978, 31).

Leto 1900 velja za pomembno leto v smislu pisateljevega političnega aktivizma. V tem letu 9. marca svojemu bratu Karlu v pismu oznani:

Ako praviš, da nisem ustvarjen za politika, se motiš ... Zadnjič, si dejal, da nisem prišel po študijah do svojih sedanjih nazorov. Dasi sem čital precej – gotovo toliko kot devetindevetdeset naših politikov skupaj – vendar moram iskreno priznati, da se nisem iz knjig ničesar navadil. Jaz imam odprte oči, dovolj pameti in sodbe in dober spomin ... pišem iz življenja in kadar bom zidal v politiki, bom zidal na življenje in na dejanske razmere ... (Kraigher 1958, 22–23).

6.1.1 Za narodov blagor

Taras Kermauner (1979) v analizi drame Za narodov blagor zapiše: »Cankar je radikalen, je jakobinec, anarhist, komunist. V Blagru kaže, kako je buržoazija do kraja korumpirana, nezmožna, nična, socialno nevredna, politično nerodna, samovoljna, zato nima nobene pravice še naprej voditi ljudstvo [...]. Oblast mora prevzeti to ljudstvo, za zdaj še anonimna množica izkoriščanih in zatiranih, in samo sebe upravljati« (Kermauner 1979, 84).

⁵¹Lokar pravi, da je Cankar anarhizem razumel kot neke vrste človekoljubje; v mislih naj bi imel človeka, »ki svobodo sočloveku privošči in mu do nje celo pomaga« (Lokar 1978, 32).

Za narodov blagor (1901) je drama, ki pojasni vzroke slovenske razklanosti na dva tabora⁵². Doktor Anton Grozd in njegova žena Katarina ter doktor Pavel Gruden in njegova žena Helena se skozi štiri dejanja v imenu narodovega blagra trudijo, da bi na svojo stran zvalili bogatega in vplivnega Aleksija Gornika, ki prihaja v kraj. Zakonca Grozd sta se Gorniku namenila ponuditi svojo nečakinjo Matildo, Grudnova pa, ker nimata otrok, v ta boj pošljeta kar Heleno Gruden. Ob koncu prvega dejanja, ko Gornik izve za namero Grozda in Grudna, ko se oba poslanca z besedami spopadeta, postane jasno: Gruden: »Zapomnite si to uro! – Od tega trenutka je naš narod v dveh taborih!« (Cankar 1901, 37).

Še pred tem razkolom, ob proslavi navideznega šestdesetega rojstnega dne doktorja Grudna (zabava je organizirana v resnici v čast prihoda bogatega Gornika), se *žurnalist* Ščuka odloči soočiti z deželnim poslancem Grozdom glede nenavadne smrti Goloba, ki je veljal za revolucionarja. Med njunim pogovorom spoznamo vzajemnost odnosa med mediji in oblastjo; ko Ščuka Grozda sprašuje, zakaj se boji objave Golobovih pisem, če ni povezan z njegovo smrtjo, mu ta razodene:

Grozd: »Revolucionar je bil. Jaz ne dajem kruha ljudem, da bi mi rasli čez rame, da bi delali proti meni. Prvo je meni moj blagor. To upoštevajte prosim!«

Ščuka: »Jaz imam svojo vest in svoje prepričanje.«

Grozd: »Žurnalist ne sme imeti prepričanja! ... Tisti nepotrebni članek o Golobu torej lepo spravite in ne vznemirjajte ljudi z idealnimi ekstravagancami; to je zastarelo. Kdor hoče biti samostojen ali celo revolucionar, mora biti pripravljen na stradanje. Golob je stradal in izstradal, kakor je hotel; to ne briga dalje nikogar in mene in Vas najmanj.«

Ščuka: »Tedaj ste ubili človečnost.« –

Grozd: »Je ni bilo nikoli ... Vi ste v moji službi, to sem Vam hotel povedati. Uvažujem Vas, ker ste nadarjen človek; ali rabite to nadarjenost, kakor Vam je plačana. Na ta način bo vse v redu. Brzdajte se in glejte, da me ne spravite v položaj, ki bi bil siten ne meni, temveč Vam. Tako je torej reč končana. Povabil sem Vas nocoj na večerjo⁵³« (Cankar 1901, 16).

⁵²Cankar je s to dramo tako zelo realno prikazal nekatere dogodke in opisal določene ljudi iz takrat aktualne slovenske politike, da se je moral zagovarjati pred očitki upodabljanja določenih oseb. Najbrž je to, da so se nekateri v teh didaskalijah prepoznali, tudi razlog, da je bila drama najprej uprizorjena v Pragi in šele leta 1906 tudi v Ljubljani (Bernik 2006a, 244–249).

⁵³V nadaljevanju vidimo, da je Grozdov poziv naletel na plodna tla; ko Grudnova žena (sicer novinarjeva bivša ljubezen) zaslišuje Ščuko glede Golobovih pisem, s katerimi bi lahko škodovala Grozdu, je Ščuka resigniran s svojim poklicem, laganjem: Ščuka: »Golob je bil nespameten človek. Naj bi bil lagal, kakor lažemo mi. Dandanašnji je laž tako v častéh, da se niti najpredržnejši ne sme drgniti ob njo. Resnico je treba spoštovati v teoriji, – za prakso nima nobene vrednosti. Prvo je, da človek živi, – če živi s pomočjo laži ali resnice, je naposled vseeno. Sredstvo je sredstvo« (Cankar 1901, 29).

Na začetku drugega dejanja spoznamo modrost, ki jo Helena Gruden podeli svojemu možu: »Narod smo mi, – zapomni si to! Kar govorimo mi, govori narod ... Treba je denuncirati, obrekovati, – kričati je treba; drugače se ne opravi nič ...« (Cankar 1901, 41–42).

Ščuko, sicer žurnalista Grozdovega tabora, si želi na nasprotno stran zvabiti Grudnova žena Helena. Med njunim pogovorom o posledicah razdora lahko opazimo netenje revolucionarne misli Ščuke:

Grudnovka: »A Vi živite vendar, – Vi delate sami te fraze, Vi jih propagirate, Vi jih branite; ravno Vi, naš imenitni žurnalist, prašite po cestah, da se dviga čez hiše ...«

Ščuka: »Prah me zaradi tega nič manj ne grize v oči ... (Vstane.) Zaničujete me po pravici: jaz sem nesrečen človek. Kdor je dandanes nesrečen, je zaničevanja vreden. Treba je samo pripogniti koleno, samó sladko smehljati se je treba ... nič drugega. In ničesar ne sme človek videti in ničesar si ne sme želeli ... Ali jaz vidim, kako gremo vsi skupaj navzdol, v neskončno blato, jaz vidim, da so nam laži in fraze vzele še tisto malo, kar smo imeli dobrega in krepkega v sebi. Kdor bi gledal to življenje od daleč, bi se mu smejal; kdor ga mora živeti in je pošten, je najbolje, da se obesi ... Ničesar si ne sme človek želeli, ničesar želeli! ... Ali jaz bi rad gledal ljudi, ki bi govorili brez strahu in brez ozirov in brez sebičnosti; rad bi gledal ljudi, ki bi pljunili pod mizo, preden bi izgovorili eno tistih fraz, od katerih zdaj živimo in ki so cilj in konec vsega našega neumnega in brezpomembnega delovanja ... In to bi vendar ne bilo takó težko! – Samo oči bi bilo treba odpreti ... Nič drugega bi ne bilo treba: – samo oči odpreti, dokler jih prah popolnoma ne zapraši ... Zrak bi se izčistil, in mi vsi bi dihali ... dihali ...« (Cankar 1901, 46).

V tretjem dejanju se utrujeni Gornik odloči, da bo zapustil kraj, in slugi naroči, naj prične pripravljati prtljago. Ko se pripravlja na odhod, na njegova vrata prvi potrka Gruden, ki pričakuje, da mu bo Gornik, ki ga je Gruden večer prej zasačil pred skorajšnjim grešenjem s svojo ženo Heleno (ki je bila v resnici pobudnica tega greha), pomagal ustanoviti glasilo (»Ali da zmaga pravica, je treba, da si ustvarimo svoje glasilo – takorekoč orožje« /Cankar 1901, 72/).

Gornika pa obišče tudi Ščuka, ki mu svetuje, naj odide in se skrije v kraj, kjer ni ljudi. Ščuka se mu izpove:

... ti ljudje, ki jih vidite tod okoli, niso najhujši. Delajo zase, skrbijo zase, fraze so jim samo potrebno orodje, in zdi se jim celo, da je to orodje pošteno. Ne zaradi teh ljudi, ki mislijo, da so narod, in ki se vedejo tako neizmerno smešno ... ne, – zaradi teh ljudi bi človeku ne bilo hudó.

Kolikor škodujejo, škodujejo večidel drug drugemu. Ali v senci teh ljudi, pod njih široko razprostrtim plaščem se godé žalostne stvari. Tisti mistični narod, ki govore o njem in ki ga nihče ne pozna, leži na tleh že od zdavnaj, in na bolnem telesu glojejo črni hrošči (Cankar 1901, 83).

Ščuka nadaljuje, Gorniku orisuje prihodnost:

Ščuka: »... Ali naj bo usojeno – preden se stvar izpolni, rečem Vam, preden se stvar izpolni! (Vstane, razburjen.) V vsakem človeku je nekaj človeka, resnično! In kadar se ta človek vzbudi –! Kadar se vzbudi v hlapcih gospod, v sužnjih kralj! Dragi moj, kadar ne bo več »naroda«; kadar bodo samó ljudjé, samí svoji, predrzni in ponosni; ... kralji v cunjah! Takrat ne bo več tega naroda, ki capljá na različnih uzdah, ki je naprodaj za groš, za uslužen smehljaj! ...«

Gornik: »Gospod Ščuka, zakaj se vznemirjate?«

Ščuka: »Ker mislim, da je čas prišel. Dobro bi bilo, da bi bili ljudje malo bolj vznemirjeni. Mirna voda smrdi. Ali pojedete od tod? ...« (Cankar 1901, 84).

Ob koncu tretjega dejanja nastopi za nas najpomembnejši del celotne drame. Grozd si zadovoljen v mislih dopove, da se bo Gornik res poročil z njegovo Matildo, zbere vse svoje sodelavce (tudi Ščuko), da bi jim vladal z zgledom, izpoveduje svojo vsemogočnost (»Ni ga rodila mati, ki bi bil v stanu, da me prevrne. Zapomnite si to« /Cankar 1901, 94/) in jim naznani načrte za njihovo prihodnje delovanje. Obrne se k Ščuki: »Tudi Vi, Ščuka, si zapomnite, da ste moj sluga, moj hlapec in drugega nič! Jaz vem dobro, da ste te dni zeló kolebali. Na Grudnovem pragu se še poznajo Vaše stopinje. Ali jaz tega ne trpim. Vi ste moja roka, del mojega telesa ... Odvezal se mi je čevelj, gospod Ščuka, – sklonite se ter dokažite svojo vdanost! ...« (prav tam). Ščuka res zaveže Grozdov *levi* čevelj, dvigne v roko kozarec in oznani:

Ozrite se zopet k meni. Dovolite, da dvigam čašo v tem slovesnem trenutku. Hrepenel sem dolgo in zelo iskreno po majhni brci, po človekoljubni klofuti. Zakaj človek je slab in brez brc bi ne bilo poštenja in brez klofut bi ne bilo dobrih del ... Očital Vam ne bom ničesar, o j vi ljudje častivredni. Kdo vé, kaj je greh in kaj je čednost?! Ali v tem slovesnem trenutku, ko se poslavljam od Vas, mi je milo pri srcu. Pritegnite svoje pasove, in kdor še ni povečerjal, naj opravi hitro. Opravite hitro in sezite v roko svojim sovražnikom. Vašo polno mizo bodo zasedli

tisti pozabljeni hlapci, tisti zavrženci in razcapanci. Raztrgajte svoje proklamacije, otresite se skrbi za narod in njegov blagor! Zakaj »naroda« ni več! In ni več hlapcev, in ni več zavržencev ... Milo mi je pri srcu, ko Vas gledam pred sabo, tako smešne in majhne, polne skrbi za vse obče blagostanje, in če pomislim, da se poslavljam od Vas za zmerom, in da Vas ostavljam brez varstva in brez pomoči. Spominjajte se name, četudi z otožnimi občutki, in kadar pride tisti veliki čas, pomislite, da je moral priti ... (Cankar 1901, 94).

V sklepnem dejanju lahko spremljajo nenavadno počutje Grozda in njegovo nenehno spraševanje: »Zakaj mi je zavezal čevelj na levi nogi?« (Cankar 1901, 104). Med tem se je po celotnem kraju začelo šušljati o ženitvi Grozdove Matilde in bogatega Gornika. Za člane Grudnovega tabora je bil to seveda zadosten razlog za menjavo (politične) barve. V trenutkih pred ženitvijo, ki jo Grozd skonstruiral v svojih željah, še svetuje nečakinji: »Zdaj gre za narodov blagor ...« (Cankar 1901, 116). A ženitve ni, Gornik se od Matilde samo poslovil in odide. Ker je bil Grozd izgubil Gornika, kmalu do njega prispe Grudnova žena, ki prihaja v miru in spravi. Spoznala je namreč skupni interes obeh taborov: »Če se prične boj na življenje in smrt, bodo prihajale na dan te nedelikatne stvari; a v svetli luči se vidijo take nedelikatnosti še bolj nedelikatne, kot so v resnici. Nam to ne bi bilo prijetno, – ali bi bilo prijetno Vam?« (Cankar 1901, 123).

Grozda jo zavrne, saj da časi še niso skrajni. Do njegovega tabora kmalu prispe novica o Ščukinem dovtipu, ki gre takole:

Jaz ne govorim za tiste ljudi, ki niso več ljudje s krvjó in mesom, temveč številke v tolpi; ne za tiste ljudi, ki se jim zdé fraze o narodovem blagru, o narodovih idealih, o avtoritetah, tradicijah, zakonih in tako dalje svete in nedotakljive. Zakaj to niso več ljudje, temveč številke v tolpi, brez življenja in brez ponosa ... Za tiste govorim, ki jim je ljubša cinična resnica nego blagoslovljena laž ... [...] Doktor Grozd bi bil rad minister ali vsaj dvorni svetnik, – za narodov blagor. Tudi doktor Gruden bi bil rad minister ali vsaj dvorni svetnik, – tudi za narodov blagor. Vse, dragi moji, vse za narodov blagor. Kdor dandanes javno laže, – laže za narodov blagor. Kdor govori javno resnico, – ga smešijo in preganjajo ter naposled uničijo, – za narodov blagor! – In za narodove ideale; – ta narod ima namreč ideale – in koliko idealov! Le prestopi se nerodno na cesti, pa stopiš idealu na kurje okó! In kakšni boji se bijejo za te ideale! Ti, dragi moj, nimaš nobenih idealov, niti ne veš, kaj so ideali, tudi tvoj prijatelj jih nima. Ali ti in tvoj prijatelj skupaj se imenujeta narod ter imata ideale! In za te vajine ideale se borita doktor Grozd in

doktor Gruden. Doktor Grozd bi dal za te vajine ideale svojo nečakinjo in doktor Gruden svojo ženo ... Za te ideale in za narodov blagor! [...] Doktor Grozd in doktor Gruden sta poštena človeka. Zakaj bi ne skrbela zase, kakor skrbimo zase mi drugi? Ti, dragi moj, trguješ s suknjami, doktor Grozd trguje z narodovimi ideali! Razložek je samó ta, da je suknjo težje napraviti in težje zakrpati, nego navaden ideal ... (Cankar 1901, 127–128).

Časi kar naenkrat, ob prežeči *novi nevarnosti*, postanejo skrajni, tabora se združita. Ob koncu drame Ščuka pojasni *levi čevelj*:

Gospod doktor, – doktor Grozd! Ali niste čutili, da sem Vas ugriznil, — ko sem vam zavezal čevelj na levi nogi? — Moji zobje so bili — strupeni. — Kmalu boste legli na postelj, — in z Vami bo legel narodov blagor — in bodo legli narodovi ideali — Zakaj začenja se boj — proti blagru naroda — proti narodovim idealom — Do svidenja! (Cankar 1901, 130–131).

Poskusimo analizirati opisano delo in zadnje Ščukino dejanje skozi vajo iz razumevanja anarhizma in politične moči. Žiga Vodovnik (po Gordonu) opisuje tri različne koncepcije politične moči znotraj anarhistične misli: moč-za (angl. *power-to*) spreminjanje politične realnosti s pomočjo političnih resursov, moč-nad (angl. *power-over*) izvajanjem dominacije v prisilnih (hierarhičnih situacijah) in moč-z (angl. *power-with*), ki se uporablja »pri neprisilnem vplivanju in pobudah med enakopravnimi posamezniki« (Vodovnik 2011b, 30). Poskusimo s pomočjo konceptualizacije anarhistične misli dokazati Kermaunerjevo trditev, da Cankarjevo vztrajanje pri politični moči (tudi na strani Ščuke – anarhista, revolucionarja) pomeni pravzaprav preformulacijo politične moči – iz negativno v pozitivno (Kermauner 1979, 106). Res, Ščuka svoje moči nikoli ne uporablja za izvajanje ali vzpostavljanje tradicionalnih odnosov moči, ki bi temeljili na izkoriščanju. V njegovih sklepnih dejanjih najdemo moč-za, ki jo je imel Ščuka kot bivši politični pisec Grozda, a jo je izrabil in jo izkoristil za izdajo dovtipa, saj je želel na takšen način spremeniti politično realnost – prebuditi in ozavestiti ljudi o pravi naravi njihove politične elite. Njegovo dejanje bi lahko označili tudi kot dejanje kreativne moči (May) ali pa celo kot dejanje prefigurativne politike, ki pomeni »delovanje na način, kot bi si to želeli v prihodnosti, oziroma delovanje na način, kot da bi se svet, v katerem bi nekoč želeli živeti, že realiziral. Je kratek poskus delegitimizacije obstoječega sistema in izgradnje njegove alternative od spodaj navzgor« (Vodovnik 2011b, 26).

6.1.2 Kralj na Betajnovi

Kralj na Betajnovi (1902) se začne tam, kjer se je *Za narodov blagor* končal, oziroma Maks, vagabund, nadaljuje v duhu tistega, kar je Ščuka nakazal in začel⁵⁴ – pri nogi oblastnika. Na začetku drame spoznamo Maksa, študenta, ki se je z Dunaja⁵⁵ vrnil nazaj na Betajново, kjer se v krčmi pogovarja s Francko, hčerko velikega kralja Betajnovne – Kantorja. Na prvih straneh besedila lahko razberemo njegov odnos do oblasti:

Maks: »... Ni me bolelo posebno, da ste spravili mojega starega na kant; take reči se prigodé zmerom in zato ni treba, Francka, da bi te bilo sram pred mano. Ali razjezilo me je, da je tvoj oče tako mogočno stopal preko trupel, da, Francka, preko naših trupel. Kadar vidim tako oblastnega človeka, me zgrabi strahovita želja, da bi ga ugriznil v nogo, ugriznil, ugriznil tako, da bi mahoma loputnil na tla, héj, s čelom na kamen!« (Cankar 1902, 12).

Še preden na prizorišče vstopi veliki Kantor (sicer bivši *fabrikant*), ga spoznamo tudi iz pričevanj bolehné Nine (hčere njegovega bratranca, ki je umrl v sumljivih okoliščinah in čigar bogastvo je prevzel Kantor), ki je na poti v samostan, Francke in Hane (Kantorjeve žene), saj je vsem trem skupen strah pred *kraljem*. Ko Hana tako zagleda Nino, Maksa in Francko med pogovorom, prestrašena pravi: »Oče prihaja, Francka, pojdi v štacuno! Kaj pa ti tukaj Nina? Kaj bo rekel oče?« (Cankar 1902, 20).

Kantorja bralci spoznamo, ko ravno sklepa kupčijo z župnikom: v zameno za pomoč pri državnozbornih volitvah mu bo postavil nov *farovž* in hlev. Obljuba dela dolg, nas uči Kantor: »Vsa stvar je zdaj odvisna od Vas, gospod župnik. Vaša beseda je tehtna, ker imate faro takorekoč v roki: Vi duše, jaz telesa. Če namignete Vi tja dol: ta človek je znan v teh krajih, priljubljen in tako dalje ...« (Cankar 1902, 25). Tudi Kantorja precej skrbi za narodov blagor, ko sanja: »Kar sem napravil dobrega v svoji fari, mi samemu preseda; rad bi bil dobrotnik svojega naroda, vsega naroda« (Cankar 1902, 26). Ko z župnikom nazdravljata na prihajajoči poslanski mandat in na novo sklenjeno zavezništvo, Kantor odkrito prizna svoj *modus operandi*:

⁵⁴Že med pisanjem drame *Za narodov blagor* je Cankar namreč snoval zgodbo o Kralju na Betajnovi, končal jo je konec leta 1901, prvič pa je izšla junija leta 1902 (Bernik 2006a, 249).

⁵⁵Drama, ki jo opisujemo, je tudi sicer nastajala v Cankarjevem dunajskem obdobju.

Kantor: »... In tako je naposled res treba, da je človek okruten, ko mu je potlej žal; ali česar zlepa ne doseže, to je pač treba, da doseže zgrda. Jaz vem, da nisem bil zmirom blag in oblizan in obziren – ali kakšni so drugi? Kdor kaj pridobi, oškoduje svojega soseda. Na cesti ne leži ne bogastvo, ne oblast, vse to je v suknjah drugih ljudi. Pravijo, da sem se bil obogatil na brutalen način, – rad bi videl, kako se bogaté drugi!⁵⁶« (Cankar 1902, 27).

Njegovo hipno zaskrbljenost v kali zatre sam župnik, ko ga takole pomiri⁵⁷: »Je že tako božja volja, da so na eni strani premožni, na drugi pa siromašni ljudje! Ničesar Vam ne morejo očitati« (prav tam).

Maks, obremenjen s spoznanjem o Kantorjevem umoru, se odpravi nazaj v gostilno, da bi se poslovil od Nine, ki ga ljubi, in Francke, ki jo ljubi on. Čeprav mu Francka izpove ljubezen, jo Maks zavrne: »Čutil bi zmerom, da sem te kupil za svoje poštenje. Torba na ustih bi bila sramotna cena, nevredna tebe in mene. Ne smeš misliti, da sem ves tako miren in vdan, kakor so mirne in vdane moje besede« (Cankar 1902, 55). Ko se kasneje Maks in Kantor pogovarjata, je slednji pripravljen Maksu ponuditi hči v zameno za njegov molk. Kantor se boji, kaj bo Maks zahteval od njega, ta pa mu navrže: »Krono z glave, žezlo iz roke! [...] In dali boste krono z glave, žezlo iz roke! Niti koraka ne dalje, ne za palec ne boste razširili kraljestva. Ali ste čutili, da se že giblje tam doli, da se že upirajo Vaši sužnji? To je moje delo, kralj veličastni, – to je plot, je vest!« (Cankar 1902, 59).

Kantor ni le kralj na Betajnovi, je tudi kralj med patološkimi narcisi, saj je njegov obstoj odvisen od ugleda in statusa, ki ga uživa v očeh drugih⁵⁸. Tako nas ne čudijo njegove besede:

⁵⁶V zvezi s tem Janko Kos predstavlja koncept Kantorjevega sindroma, ki ga lahko identificiramo tudi danes, če iz slike Kantorja, kot nam jo je prikazal Cankar, umaknemo dve njegovi lastnosti: »kako je z umorom postal kapitalist in kako z umorom poizkuša prikriti način svojega kapitalskega vzpona« (Kos 2010, 1086). Za Kantorjev sindrom naj bi bilo tako značilno mešanje področij politike in gospodarstva, ki se prekrivata glede na interese Kantorja, ki si želi samo čim več moči (gospodarske in politične). Cankarjevemu Kantorju danes nekateri pravijo *tajkun*, kaže pa, »kako se mora skromni slovenski kapitalizem nasloniti na provincialne politične strukture, da bi lahko stal in obstal. Hkrati je seveda opozorilo, da s svojo primitivnostjo ogroža socialno in moralno stabilnost slovenske družbenosti, s tem pa je eden od vzrokov – zlasti dandanes – za njeno krizo« (Kos 2010, 1086).

⁵⁷Vzpostavljeno novo sodelovanje med Kantorjem in župnikom je kmalu udejanjeno, ko na Kantorjev prag pride delavka, ki Kantorja prosi, naj ponovno zaposli njenega moža. Kantor to odločno zavrne, saj naj bi delavkin mož nagovarjal ostale delavce proti njemu. Ravno ko Kantor izkorišča svojo moč in pravi ubogi Lužarici: »Ne, ljuba žena: če bi prišel on sam in bi pokleknil predme in bi me prosil s sklenjenimi rokami – morda. Smilite se mi ... ampak ...« (Cankar 1902, 46), se jima pridruži župnik, ki se delavke ne usmili, nasprotno, odslovi jo z besedami: »Ali ni z grdimi besedami govoril o svojem gospodarju? Ali ni mislil napraviti nekako brezbožno društvo, kar se mu je, hvala Bogu, ponesrečilo? Ali ne seje med ljudi nezadovoljnost in zdražbo? Ljuba žena, take ljudi je treba iztrebiti kakor ljujko« (Cankar 1902, 47).

⁵⁸Dokaz za to trditev (in tudi za nadaljevanje argumenta, da so patološki narcisi/kralji na Betajnovi najpogostejši psihološki tipi osebnosti današnjega časa) ponudi Cankar še enkrat, ko Kantor pravi: »Ker ne maram, da bi ljudje grdo sanjali o meni. Tiste neumne sanje, tiste govornice bi mi pač ne zastavile niti pedi mojega pota, – ali bile mi

»Ali veste, kdo sem jaz? Kantor, kralj na Betajnovi! In kdo ste Vi? Izgubljen študent! Bodite pametni in premislite: če bi bila zdajle moja suknja vsa krvava in bi Vi prišli in bi pokazali: 'Glejte, moril je, še ves je krvav!'— precej bi Vas zgrabili za lase in bi Vas gnali v norišnico« (Cankar 1902, 60).

Ker kupčija med Maksom in Kantorjem ni uspela, ni kralju preostalo nič drugega, kot da Maksa ubije in nato brezsravno laže pred preiskovalci, ki nazadnje ugotovijo, da je Maksa umoril Bernot, kar Kantor povzame takole: »Zdaj je torej jasno, kakor na dlani, da ga nisem ubil. Bernot ga je ubil: dokazi govore tako glasno, da jih ni moči prevpiti. Ubil ga je – stvar je jasna kakor beli dan in le čudno je, zakaj se vznemirjam zaradi stvari, ki me nič ne briga; saj sem govoril kakor resničen norec« (Cankar 1902, 80).

Ob koncu drame kralj na Betajnovi samo še svetuje:

Kantor: »Tako je, prijatelji, kakor sem Vam bil povedal. Da sem neusmiljen, mi očitajo, da sem trd in brezobziren. Kdor hoče kaj doseči zase, za svojo faro, za ves svoj narod, ne sme biti plah in slab, ne obziren in ne usmiljen. Pot do trona je nerodna – gaziti mora človek do kolen v krvi in v solzah. Vsi so hudodelci – ubijajo duše in ubijajo telesa. Kdor hoče naprej, mora naprej, mora brcniti v stran vsak kamen, ki mu je napoti, mora, če je treba, preko trupel, mora preko gorkih človeških trupel. Kdor mi očita neusmiljenost, je sam preslaboten, da bi bil neusmiljen, in njegova čednost je hinavstvo« (Cankar 1902, 86).

Župnik mu pritrdi.

Napačno razumevanje anarhizma bi pomenilo, da bi dramo Kralj na Betajnovi označili za izpraznjeno vsakršne anarhistične tendence, saj je bil Maks, še preden je lahko kaj naredil, že mrtev. A anarhizem v tej drami je skrit drugje – v dejanju samega Kantorja, ki je bil za to, da bi lahko nadaljeval z vsem, kar anarhizem obsoja in reflektira, pripravljen celo moriti. Že drugič je moril, da bi lahko ohranjal *status quo*. Anarhizem je tu pisatelj pokazal na manj očiten, a morda še toliko pomembnejši način, saj je v vsej grozoti in totalnosti pokazal to, proti čemur bi se Maks (ki je ljudem že začel oznanjati Kantorjevo delovanje) boril še naprej, če ga ne bi *kraljprej* ubil.

bi zoprne, kakor slabo vreme. Če dežuje, grem svojo pot dalje, ali jezi me, da dežuje. To je vse, to je ves moj strah in nič več. Motili ste se nad mano« (Cankar 1902, 60).

6.1.3 Hlapec Jernej in njegova pravica

Hlapec Jernej in njegova pravica, eno najbolj pripovednih del slovenske literarne zgodovine, je izšlo tistega leta (1907), v katerem se je Ivan Cankar namenil aktivno politično udeleževati in tudi kandidirati na volitvah v avstrijski deželni zbor – na listi socialdemokratske stranke. Povezavo med obema dogodkoma tistega leta je večkrat poudarjal Cankar sam: v svojem pismu bratrancu Izidorju tako zapiše: »Hotel sem napisati agitacijsko brošuro za volitve, pa je nastala moja najljubša novela« (Bernik 2006a, 283). Kot bomo videli v nadaljevanju, je hlapec Jernej namreč predstavnik kmečkega stanu, tiste »plasti naše družbe, ki je na volitvah leta 1907 v veliki večina glasovala proti Cankarju in proti socialdemokratskim kandidatom« (Bernik 2006a, 288). Čeprav se nam lahko hitro zazdi, da je hlapec Jernej največji junak celotnega Cankarjevega opusa, je pravzaprav zgolj kulminacija njegovega poprejšnjega dela; Jernej v resnici začne tam, kjer sta Ščuka iz drame Za narodov blagor in Maks iz Kralja na Betajnovi končala.

Bernik (2006a) piše, da naj bi navdih za zgodbo Cankar našel v resnični zgodbi o »možu z dežele«, ki da naj bi jo slišal pri svojih tedanjih stanodajalcih, Kristanovih v Ljubljani (Bernik 2006a, 283). Ne smemo zanemariti možnosti, da je motive avtor poiskal tudi v ljudski legendi o svetem Jerneju (sploh ob upoštevanju interpretacije povesti, ki kaže izrazito antikrščansko tematiko), ki gre nekako takole:

Svet Jernej po svetu hodi
Pa na rami kožo nosi:
O moj Bog, o moj Bog,
Ljubi sveti Jernej!
On mi gre h eni županji
Pa jo prosi malo masla,
Da si rane bo namazal.
»Saj ga ne bi tebi dala,
Ko b na vedra ga imala.«
O moj Bog, o moj Bog,
Ljubi sveti Jernej!
On gre h eni vdovici
Pa jo prosi malo masla,
Da si rane bo namazal.
»Saj bi ti ga rada dala,

Ko bi sama ga imala.«
Hitro tekla je v hlevce,
Kravico tam podojila
Pa je masla naredila,
Ga Jerneju podelila.
O moj Bog, o moj Bog,
Ljubi sveti Jernej!
Jernej gre nazaj h županji
Pa jo prosi malo masla,
Da si rane bo namazal.
»Saj ga ne bi tebi dala,
Ko bi se mi hiša vžgala!«
Svet Jernej od hiše gre,
Hiša pa že zagori.
»O pomagaj mi, moj Bog,

Ljubi sveti Jernej!«
»Naj pomaga maslo zdaj,
Ki na vedra ga imaš!«
»Če se že ne vsmiliš mene,
Vsmil se te neumne žvince,
K notri v ognju zmukuje!
Če se že vsmiliš mene,
Vsmil se čez te otročiče,

K notri v ognju vpijejo,
Tebe, Jernej, kličejo!«
Svet Jernej se krog oberne,
Čez ogenj svet križ stori
Pa ogenj tako pogasi,
Ko da nikoli ne gori.
(Kocijan 2003, 24–25).

Spoznajmo Jernejevo zgodbo in premislimo, ali gre v njej res za »prepesnitev Marxovega komunističnega manifesta«, kot je povest označil Cankarjev sodobnik Ivan Prijatelj (Bernik 2006a, 299), ali pa je jo moč brati kot anarhistični manifest.

Povest Cankar začne takole: »Obstrmeli so ljudje na Betajnovi in so plahi povesili glave, zakaj vzdignilo se je na hribu in je stopilo v dolino kakor črna smrt. Velika in tiha senca je stopila v dolino: glava teman oblak, noge silne jagnedi na loki; svetla kosa, na rami sloneča, pa se je bleščala tja do Ljubljane« (Cankar 2014, 7). V trenutkih po smrti in pogrebu starega Sitarja spoznamo hlapca Jerneja in Sitarjevega sina, ki bo novi gospodar. Med njima se že na začetku vzpostavi napetost, ko Jernej pravi: »Vsi pojdemo, jaz mislim, bom prvi stopil v njegovo gaz!« (Cankar 2014, 10). Na to mu mladi Sitar odvrne: »No, Jernej, ti pa sediš tam široko in ošabno, kakor gospodar! Kdo je dedoval, ti ali jaz? Prvo besedo si zinil, prvi nisi!« (prav tam). Po tem, ko se na Jerneja usujejo še težke besede Sitarice (»Ošaben si Jernej, gospodarjev gospodar!« /Cankar 2014, 12/), tašče (»Narobe hiša, kjer sedi hlapec na zapečku in briše škornje ob gospodarjev hrbet!« /prav tam/), svaka (»Narobe voz, ki ga vleče gospodar, hlapec pa drži vajeti!« /prav tam/) in soseda (»Narobe kmetija, kjer orje gospodar, ko se hlapec v senci ščeperi!« /prav tam/), jim Jernej miren in poln vere v krščansko modrost odgovori samo: »Pametno je, kakor ste povedali, in nič krivice ni v vaših besedah. Zatorej vam blagoslovi Bog jed in pijačo, meni pa mirno vest in življenje brez greha« (prav tam). Zvečer v hlevu leže Jernej na steljo in v spominih na štiridesetletno delo, ki ga je opravljal pri Sitarjevih, zaspi. Že naslednji dan se Sitar Jerneju kot hlapcu odpove, kar slednjega zelo preseneti:

Jernej: »Kaj se to pravi? Kako je v tej besedi božja pamet in pravica? Bolj krščansko bi bilo in nič bi si ne bil umazal kolen, da si po sedmini pokleknil predme, poslednjega gospodarja te hiše. In jaz bi ti bil rekel: ti gospodari zdaj, tvoja je hiša, tvoja senožet, tvoje polje – vse to vzemi, kar

je izraslo tako čudežno iz mojega potu, da je zdaj moj život upognjen in izžet, da so slabotne moje roke in da se tresejo stara kolena! Vse vzemi – jaz, starec trudni gospodar, pa si zapalim pipo ter sedem na zapeček ... Tako bi ti storil, tako bi jaz govoril in Bogu in ljudem bi bilo dopadljivo!« (Cankar 2014, 25).

Preden se Jernej odpravi iskat pravico, Sitarjem pove: »Svatujte, ljubi moji! Odprta vam je hiša, odprt vam je hram in tudi kašča vam je na stežaj odprta. Jemljite in gostite se! Jaz pa se povrnem k vam s pisano pravico, podpisano in zapečateno; zakaj Bog ne laže in tudi postave ne lažejo. In kadar se povrnem, ljubi moji, takrat bodi ljubezen med nami in krščansko usmiljenje!« (Cankar 2014, 31). Na poti najprej sreča Gostačeva, malopridnega nevernika, predstavi mu svojo zgodbo in ga vpraša »Čigav je dom?« (prav tam). Vprašani mu odvrne, da je vse, kar je kot hlapec ustvaril, last Sitarja, in mu svetuje, naj se ne bori proti krivici: »Trpi krivico, Jernej, in je ne imenuj! Vrni se, poklekni pred gospodarja, skleni roke in ga prosi za ponižen kot tiste hiše, ki si jo sam postavil, za skorjo tistega kruha, ki si ga sam pridelal. Tako stori, pa boš ubogal posvetne postave in božje zapovedi!« (Cankar 2014, 33). Tudi župan, *lastnik posvetne pravice*, Jerneju ne razodene ne pravice ne postave, pojasni pa mu, *čigava* je pravica: »Pojdi, Jernej, pastirjem pripovedovat svojo zgodbo, če ne maraš pametne besede! To razloži, drugega ne vprašam nič: kaj misliš zdaj, Jernej, ko nimaš ne doma ne gospodarja? Kam pojdeš? [...] Ne beseduj o pravici in postavi – kaj je pravica in postava, kaj so te reči hlapcu in kaj ga brigajo? – zdaj govori o téj stvari: kam nameniš svoje stare noge?⁵⁹« (Cankar 2014, 38). Zvečer se Jernej vrne v Sitarjevo hišo, da bi si pripravil culo pred odhodom v Ljubljano. Med pripravljanjem stvari poklekne pred razpelom nad svojo posteljo in z vso blaženo gorečnostjo moli in prosi Boga. Jernejeva vera je tu še velika:

Oče naš, kateri si v nebesih ... tvoje pravice iščem, ki si jo poslal na svet! Kar si rekel, ne boš oporekel; kar si napisal, ne boš izbrisal! Ne v ljudi ne zaupam, ne v svojo pravico ne zaupam, v tvoje pismo zaupam. Oče naš, kateri si v nebesih ... neskončno si usmiljen, daj beraču vbogajme, neskončno si pravičen, daj delavcu plačilo! Oblagodari hlapca, ki je pravice lačen in žejen, nasiti ga in napoji! Samo ukaži, pa bo živa tvoja beseda in bo napolnila vsa srca, da bodo spoznala pravico! ... Oče naš, kateri si v nebesih, ... ne izkušaj jih predolgo, dotakni se s prstom njih oči, da bodo čudežno izpregledale; in tudi svojega hlapca ne izkušaj predolgo, ker je že star in nadležen; in potolaži ga, ker je potr in slab od bridkosti! Oče naš, kateri si v nebesih ... (Cankar 2014, 54–55).

⁵⁹Med njunim pogovorom se županu in Jerneju pridružijo še drugi kmetje. S tem Cankar pokaže splošno kmečko zavedanje lastnega položaja tistega časa, ko kmet Šalander pravzaprav skoraj ponovi (kako ironično) županove besede: »Človeška postava je in božja zapoved, da hlapec ubogaj svojega gospodarja!« (Cankar 2014, 43).

Na sodnji v Ljubljani Jerneju dodelijo sodnika Koširja, ki naj bi imel *smisel za humor*. Jerneja zasuje z vprašanji, koga toži, kdo je njegov jezični dohtar in ali ima tožbo že napisano; Jernej mu presenečen odvrne: »Nikogar ne tožim, zakaj potreba ni in ne maram, da bi trpeli ljudje zaradi moje pravice. Če nasitite mene, ni potreba, da bi bili drugi lačni« (Cankar 2014, 84). Sodnik razsodi: »Le vrnite se, vrnite se na Betajново k svojemu gospodarju, ki je trd in krivičen, in mu recite: spoznaj pravico, bodi usmiljen, daj mi kot v svoji hiši, kos kruha na stara leta! Recite mu tako, pa mu bo žal in bo spoznal svoj greh in bo storil, kakor boste prosili!« (Cankar 2014, 84). Ko Jernej spozna vso veličino vladavine zakona in redater pravico, ki je hlapcem skrita v hiši hinavščine, sodniku odgovori:

Zato ste jo pač zaprli v to veliko hišo, da bi ne mogla v svet? Zaklenili ste jo dvakrat, zapečatili ste jo devetkrat, da bi se ne izgubila na cesto, da bi je ne srečal Jernej? Zato ste jo ukradli, vtaknili v suknjo, da bi se ne razodela željnim očem? Ampak ukanili ste se, ko ste tako storili, niste poznali Jerneja! Iskal jo bom, pa če je zakopana v zemljo tako globoko kakor moje delo! Kopal bom, lopato bom vzel in bom kopal, dokler bodo zmogle te moje stare roke! – Že v Dolini vam je rekel tisti kmet, razbojniki vam je rekel po pravici. Jaz pa sem si mislil v svoji nespameti: razbojniki je rekel, pa so pravični sodniki: slabo je gledal, krmežljave so njegove oči; slabo je slišal, gluhasta so njegova ušesa! In se še ozrl nisem za njim in sem šel. Zdaj pa v drugo, zdaj pa glasneje, tam na stopnicah, moški in ženska: razbojniki, razbojniki, razbojniki! In spet sem si mislil: kako bodo razbojniki v tej hiši, ki je hiša pravice in pisanih postav? Tako sem mislil, pa sem se ukanil v svoji stari pameti. Zakaj ne hiše pravice, hišo laži, hinavščine in razbojništva ste postavili. Niste služabniki božje besede in postave, pač pa služabniki satanovi in njegove krivice. Na krivo pot sem zabredel, na pravo krenem ... (Cankar 2014, 88–89).

Na ta Jernejev monolog sodnik odgovori: »Ne prerekajte se s pravico, kakor je; ljudje so jo ustvarili, ljudje so ji dali oblast. Kadar vas biča, upognite hrbet in zaupajte v Boga ...« (Cankar 2014, 88). Potem, ko je zakon in red Jerneju spregovoril, ga Jernej še doživi: odpeljejo ga v zapor, po devetih dneh se njegovo romanje po hiši hinavščine konča. Poišče najbližjo krčmo, se usede in nad svojo glavo ugleda cesarjevo sliko; končno je spoznal kraj, kjer bo njegovi pravici ugodeno, odpravi se na Dunaj, k cesarju. Na Dunaju se nadaljuje njegovo Sizifovo iskanje: najprej mu vzamejo denar, nato pripeljejo k jezičnemu dohtarju in ga za štiri dni spet zaprejo: »Ko se je dramilo četrto jutro, so odklenili duri, dali so Jerneju culo, škornje in palico, in nož in so ga odvedli in niso rekli besede« (Cankar 2014, 126). Odvedli so ga nazaj do njegove domačije. Blizu Betajnovne Jernej spozna, da mu pravico lahko dodeli samo še Bog, ki je edini, ki ga do tistega trenutka še ni razočaral:

Kar si rekel, to zdaj izpolni! Pravico si dal ljudem, pa so jo skrili; ni je pri biričih, ne pri sodnikih, ne pri cesarju; biriči so me pehali med hudodelce, sodniki so me zasmehovali, za cesarja so me ogoljufali! Pri tebi je pravica, ti si jo poslal, ti potrdil, ti skrbi zanjo, da se izpolni tvoja zapoved! K tebi samemu se zatekam, jaz, hlapec Jernej, sam na svetu, ob belem dnevu okraden, pravice oropan! Tvoja postava je v mojem srcu in tvoja obljuba, tvojo besedo sem slišal – daj, da ne mine moje zaupanje! Zdaj iztegni svojo roko, vsemogočni Bog, pravični sodnik! (Cankar 2014, 130).

Boga Jernej išče pri župniku, tam naj bi bila njegova pravica, ki je večja od zemlje. Ko mu župnik prigovarja, naj jim odpusti, »kakor je Bog odpustil tistim, ki so ga preganjali« (Cankar 2014, 131), Jernej vzroji:

Ne govorim o usmiljenju, o odpuščanju nič – o pravici govorim! Ali je Bog na moji strani, ali je na strani biričev in krivičnih sodnikov – to razsodite! [...] Ne bom prosil in ne bom jokal, moja pravica je božja pravica; kar je sam ustanovil, ne bo razdiral, kar je govoril, ne bo tajil! Dolžnik je moj; ne klečim – stojim pred njim in terjam! [...] Razsodite! Tisto besedo recite, ki sem čakal nanjo toliko grenkih dni: ali je pravica, ali je ni – ali je Bog, ali ni Boga! (Cankar 2014, 131–134).

Ko župnik iskanje Jernejeve pravice zaključi z besedama nevernik in bogokletnik, Jernej odide. Jernej prižge baklo, Betajnova gori, ljudje prestrašeni opazujejo in čakajo. Ko se jim pridruži Jernej z osmojenimi lasmi in opečenimi rokami, jim reče: »Po pipo sem šel, ljubi moji! Nisem hotel, da bi zgorela tudi moja pipa, ki sem jo pozabil doma, ko sem šel na pot. Kaj ne gori prijazno moj dom, kaj ni lep moj ogenj? Kdor ima pipo, naj si jo prižge; dovolj je kuriva!« (Cankar 2014, 138). Jernej ob koncu povesti zgori v lastnih plemenih, kamor ga vrže množica.

6.1.3.1 Jakobovo hudodelstvo

Poglejmo še zgodbo o Jakobovem hudodelstvu (1909), ki je po motivih zelo sorodna zgoraj opisanima drama, po svojem koncu pa podobna Hlapcu Jerneju: že na začetku črtice izvemo, da se je »iz tistih krajev, kamor ne sije sonce [...] napotil Jakob, da bi se obesil. V tistih časih je bilo, ko so molčale tvornice, ko je pokrival prah silna kolesa in je tavalo tisoč delavcev ob

belem dnevu po prašnih predmestnih ulicah⁶⁰« (Cankar 1909, 205). Preden se Jakob odpravi na cesto, pod sonce, med gospodo, da bi vsaj enkrat videl *življenje*, preden umre, premišljuje o svojih sotrpinih, o delavstvu.⁶¹ Hitro sreča gospoda, ki ga pozna že petnajst let: »Lepo je bilo nekoč, prijatelj ... Koliko je tega? Petnajst let je, se mi zdi. Tam smo stali, fantje brez misli in brez prihodnosti: ti si šel na desno, jaz na levo; ti si dosegel črno suknjo, jaz črno srajco; mene so vpregli v težki voz, ti pa si sedel vanj« (Cankar 1909, 209). Gospod Jakoba povabi: »Malo postoj in poslušaj: če se ti res tako mudi zaradi tistega obešanja, pojdi z menoj in šel boš v večnost, kakor gre svat na veselo ženitovanje. Ne jokaje, ne vzdihovaje – v smehu in plesu je treba, da prestopi človek prag!« (Cankar 1909, 208).

Ko hodita pod soncem, prispeta do gostilne, kjer se Jakob spominja svoje žene in njenih treh otrok, medtem pa mu gospod toči. Jakobova bolečina – bolečina delavstva – je najbolj očitna, ko gospodu pripoveduje o svojem najmlajšem sinu: »Umijva si roke: tudi on še pojde nekoč po tisti poti, ki jo hodim jaz nocoj! Oni dan je zajokal nenadoma; spal je mirno – pa se prestraši in odpre oči in zajoka ... Kaj je zaslutil takrat, nebogljjenček, kodrolasek? [...] Pomisli čudo: strah me je otroka, strah me je njegovih oči, ozrem se nanj in izpreleti me in pobegnem« (Cankar 1909, 211).

Prispeta do dvorane, polne gospode, ko gre mimo njiju lepa in prešerna ženska, ki ni jetična kot Jakobova žena. Zanima ga, koliko stane takšna dama, njegov prijatelj gospod pa mu odgovori: »Na vejo misli, Jakob, na vejo, ne pa na ženske! ... To ni pet goldinarjev, kakor kolač, dragi moj ... to je premoženje! Delaj eno leto in nič ne jej in nič ne pij, pa boš zmogel en poljub od tistih ust, ki se ti zdajle tako zaničljivo smehljajo« (Cankar 1909, 216). Nekaj trenutkov kasneje Jakob opazi, kako »*plešasti, rumeni gospod*« plačuje en goldinar za cvet rože iz rok tiste prešerne, čudovite ženske. Jakob ob mislih, koliko večerij za koliko lačnih ust bi mu podaril en sam goldinar, presunjeno sprašuje: »Ali si razumel? En goldinar! Ali veš kaj je to: en goldinar?« (Cankar 1909, 217).

Zgodba dobi epilog z Jakobovim hudodelstvom: »Tisti plešasti, rumeni gospod je prijel goldinarsko rožo s palcem in kazalcem, zamahnil je dvakrat z roko in roža je zletela preko dvorane na tisto stran, kjer je sedelo mlado, črno dekle v beli bluzi, z mogočno frizuro. Na tla je padla roža, prišel je natak in jo je pohodil« (prav tam).

⁶⁰ Bedo tistega časa in človeka nevreden položaj delavstva izpričuje tudi Jakobovo slovo od Jana, krojača, ki mu zagotovi, da se sam jutri odpravi za njim (prav tam).

⁶¹ »Koliko vas je zdaj, bratje moji v Kristusu in trpljenju, ki hodite z menoj? Procesija gre, dolga procesija, da je ne pregleda človek. Od vzhoda se vije do zahoda, črna procesija nesrečnih in ponižanih ... glave klonijo, temena so s pepelom posuta, vrv visi okoli vratu ...« (Cankar 1909, 206).

Jakob je to videl, zavpil: »Hudodelec, hudodelec, hudodelec!« in stisnil za vrat rumenega, plešastega gospoda. Hudodelca Jakoba so odpeljali, »s palicami in solnčniki so bíli po kuštravi glavi, po upognjenih plečih ... To je bilo Jakobovo hudodelstvo« (Cankar 1909, 218).

S tem, da je v liku hlapca Jerneju ali pa dejanju hudodelca Jakoba možno odkriti veliko mero anarhističnega sentimenta, bi se najbrž strinjali vsi; tako tisti, ki anarhizem razumejo tako, kot smo ga opisali zgoraj, kot oni drugi, ki ga preprosto enačijo z nasiljem. Drži, da se je konec 19. stoletja izoblikovala ozka anarhistična struja, ki je izvajala »propagando z dejanji«, a to nikakor ni edini razlog za razumevanje anarhizma kot teorije, ki bi imela monopol nad političnim nasiljem. Kadar anarhisti zagovarjajo destrukcijo, jo razumejo v kontekstu kreativnosti, ki naj bi pomenila nov začetek (Vodovnik 2011b, 24). Jernejevo in Jakobovo dejanje težko označimo za kaj takšnega, gotovo pa oba dogodka v sebi nosita veliko simbolno moč. Že naslov povesti Jakobovo hudodelstvo pokaže Cankarjevo ironijo ob razmišljanju o odnosih moči med zatiralci in zatiranimi ter o njihovi nemoči, saj je resnično hudodelstvo ali pa vsaj njegov izvor skrit najprej v gospodi, ne v dejanju Jakoba ali Jerneja. Namen pisatelja gotovo ni bil v prikazovanju smrti in uničenja, prej nasprotno – opozoriti je želel na posledice nepravilne družbene ureditve in ideologije, ki jo prinaša v podobi različnih posvetnih in svetih vladarjev. Cankar je bil namreč eden prvih slovenskih pisateljev, ki je že takoj ob začetku nove družbeno-politične ureditve izražal svoje glasno nasprotovanje.

Vsi zgoraj opisani junaki so bili več od *hlapcev*, več od *pridnih Slovencev*, ki so v strahu pred bičem sami pripravljali uklanjati svoje hrbtenice. Bili so iskalci pravice, njeni zagovorniki in kritiki takratne (današnje) družbene ureditve. V njihovih življenjih lahko vidimo vse razsežnosti ohranjanja delitve sveta na gospodarje in na hlapce ter družbene organiziranosti, ki pravice ne zagotavlja ne z redom ne z zakoni. Zato trdimo, da v skladu s tem lahko v Cankarjevih dramah najdemo anarhizem v dveh razsežnostih: v prikazovanju družbeno-politične realnosti skozi prizmo anarhizma in v izvajanju prefigurativnih politik posameznih junakov.

Kdo se boji anarhizma, je vprašanje, ki nam bo pomagalo razumeti, zakaj so se v (mitoloških) realnostih ohranili zgolj Grozdi, Grudni in Kantorji, hlapcev Jernejev, Jakobov, Maksov in Ščuk pa ne moremo razumeti kot gradnikov naših mitoloških (samo)predstav. Že večkrat smo poudarili, da mitologija terja od nas akcijo in da je odvisna (tudi) od ideologije; odgovor je tako na dlani: neoliberalni kapitalistični ideologiji seveda ne ustrezajo anarhistični uporniki,

ki preizprašujejo navidezno dane naravne zakone in odnose moči. Za ideologijo je (bilo) koristno edino Cankarjevo prikazovanje kapitalistov in politikov, ki je sčasoma postalo tako primitivno vulgarizirano, da nas danes vse, kar *slabega* naredijo, skoraj ne (z)moti več. Hlapec Jernej, upornik, raziskovalec in iskalec pravice, tako nikoli ni mogel postati del naše mitologije, gradnik nacionalne identitete slovenstva.

6.2 Mati!

Če smo s prejšnjim poglavjem pokazali, zakaj in v kolikšni meri Cankarjev anarhizem ne služi mitološkim predstavam, pa prehajamo na imaginarij, s katerim se je dogodilo ravno nasprotno. Cankarjeva mati je namreč lahko postala ne le del naših mitoloških samopredstav, ampak kar mit zase, ker je sovpadala z že obstoječim mitom o materinstvu, katerega začetki segajo že v antiko, kot bomo pokazali v nadaljevanju. A naše razumevanje cankarjanske matere njenega obstoja ne vidi znotraj trenutne družbene-politične realnosti; še več, menimo, da v zadnjem delu poglavja nakazane spremembe v miselnosti in praktičnem delovanju žensk jasno kažejo, da je Cankarjeva mati v glavah žensk že zdavnaj pokopana in da jo od mrtvih zbudajo samo tisti, ki bodo imeli s konstituiranjem te specifične oblike *Drugosti* korist, za nameček pa bodo še ženske ostale disciplinirane *mašine za rojevanje* otrok, ki jih bodo s svojo obsedenostjo in ljubeznijo dušile ter jih tako vzgojile v klene pasivne in apolitične *državljane*.

6.2.1 Materinski mit

Naj moški postanejo spodobnejši in skromnejši, in če ženske v tem primeru ne bodo postale razumnejše, bo jasno, da imajo šibkejšo pamet. Skoraj nepotrebno je reči, da govorim o ženskem spolu nasploh. Številne posameznice so razumnejše od svojih moških vrstnikov; in ker v nenehnem boju za ravnotežje ne pretehta nič, kar nima po naravi večje teže, nekatere ženske vladajo svojim soprogom, ne da bi se poniževale – kajti razum bo vedno vladal (Wollstonecraft 1993, 15).

Enako tudi telesno poželenje, zaradi katerega si meso želi, kar je zoper duha, verujoči pari v zakonskem stanu obrnejo v rabo, ki se sklada s pravičnostjo. Kajti njihov namen je roditi otroke, ki se bodo prerodili, in to na način, da se bodo otroci, ki se jim bodo rodili kot otroci tega sveta, ponovno rodili kot božji otroci (Avguštin 1993, 37).

Videli smo že, da miti niso prastare in primitivne zgodbe o nastanku sveta in njegovih junakih; razumeti jih moramo kot kulturne forme, specifične oblike nacionalne zavesti, ki so produkt nenehnih teženj med demitizacijo in ponovno mitizacijo (Štular 1999, 66–67).

Materinski mit je del sodobnih mitologij, ki pomagajo vzdrževati *status quo*, kot bomo pokazali v nadaljevanju. Mit o materinstvu⁶², antipol katerega je mit o očetovstvu, namreč predstavlja enega najpomembnejših gradnikov družbene realnosti. Ravno ker se nam zdi spolna identiteta naravno dana, biološko neizpodbitno dejstvo, jo redko preizprašujemo. Naš (biološki) spol tako postane nujni element naše osebnosti in določa naš položaj in naše delovanje v družbi (Štular 1999, 66–67).

6.2.2 Antični materinski imaginariji

Ker grški antični imaginarij (oziroma bolje rečeno, njegovo popularno in večinsko branje in razumevanje) predstavlja enega najpomembnejših ogrodiv naše civilizacije, moramo premisliti o nastanku in ohranjanju mita o materinstvu začetni *tam*. Znani dualizem moški : ženska je že v antiki postal del drugega dualizma Narava : Kultura (ženska je bila kakopak razumljena kot del narave). Glavna argumentacija za tak redukcionističen pogled na žensko je bila ravno njena materinska funkcija, ki je, kot vidimo, od »nekdanj« veljala za naravno (Kristan 2005, 13).

6.2.2.1 Ime česa (vsega) je Antigona?

Kreon: »Nesreče hujše ni od anarhije: ta ruši mesta in pustoši hiše, v boju razbite vrste tira v breg. Povsod, kjer kako občestvo uspeva, mu je poslušnost sezidala dom. Kar dela red, to treba je podpreti, a ne uklanjati se mukam ženskih! Če žè, je lepše, da te zmaga mož, ko da hrbèt kriviš pred ženskim krilom!«(Sofokles 2006, 28).

Najprej upravičimo izbiro grške tragedije in Antigone⁶³ kot sredstva za prikaz mita o ženskah/materah: »Kot izvorna literarna zvrst z lastnimi pravili in značilnostmi je tragedija v sistem javnih praznikov uvedla nov tip spektakla; kot posebna izrazna oblika je poleg tega uvedla dotlej neznane vidike človekovega izkustva; zaznamovala je določeno etapo v procesu

⁶²Suzana Štular pokaže, da v zvezi z materinstvom lahko govorimo o mitu, ker »je (v temeljih) nespremenjen odnos do ženske in njene reproduktivne zmožnosti kljub temu, da psihološke razlike med spoloma niso dokazljive, še več, obstajajo dokazi o nasprotnem« (Štular 1999, 67).

⁶³V nedavno izdani knjižici Antigona (2015) se Slavoj Žižek odloči skozi etično-politično vajo predstaviti trojno življenje Antigone, ki jo sam sicer razume kot »eno izmed utemeljitvenih pripovedi zahodne tradicije« (Žižek 2011, 11). Ob tem Žižek predstavi še zanimiv paradoks, ki ga moramo imeti v mislih, kadar razmišljamo o Antigoni. Jasno je namreč, da Sofoklesova Antigona predstavlja *unheimlich* figuro s stališča *eunomia*, saj njena ekscesna dejanja motijo možnosti dobre ustave in rušijo harmonijo, ki vlada v polis. Priča smo torej paradoksu, saj je »ironija v tem, da Antigona, ko se predstavlja za zaščitnico prastarih zakonov, ki vzdržujejo človeški red, deluje muhasto in okrutno – na njej je nedvomno nekaj hladnega in pošastnega ...« (Žižek 2015, 23–24).

oblikovanja človekove notranjosti, v procesu oblikovanja odgovornega subjekta« (Vernant in Vidal-Naquet 1994, 13). Temeljna ambivalentnost v odnosu do žensk, ki je bila ena od etap v procesu oblikovanja odgovornega subjekta, pa je najlepše vidna ravno v karakterizaciji Antigone; v njej sta namreč združeni dve ženski: medtem ko prva predstavlja nevarnost za družbo, je druga skrbnica vsega tistega, kar družbo ohranja (Kristan 2005, 29).

Spomnimo se najprej *Antigonine* zgodbe.

Po tem, ko so Špartanci Oidipusa nagradili s prestolom Teb, ker je bil rešil uganko Sfinge, se je Oidipus, kot vemo, poročil s kraljico Iokasto, ki je bila pravzaprav njegova mati. V tem zakonu so se rodili štirje otroci: Antigona, Ismene, Eteokles in Polineikes. Ko je čez čas Oidipus spoznal resnico, si je iztaknil oči, odšel in še pred tem preklel oba svoja nevhvaležna sinova, Iokasta pa se je obesila. Tebe so ostale brez kralja; ker sta bila Eteokles in Polineikes takrat še mladoletna, je na prestol stopil Kreon – Iokastin brat. Kreon je postal tesen Eteoklesov zaupnik; slednji je kasneje svojega brata Polineikesa spodrinil, zato se je ta zatekel v Argos, kjer je bil poročen s hčerjo kralja Adrasta. S pomočjo kralja Argosa je napadel Tebe z namenom pridobitve pravice do sovlade. Kreonov videc Teiresia je kralju Teb svetoval, naj žrtvuje svojega starejšega sina Megarea, mlajši Haimon pa naj postane Antigonin ženin. V borbi, ki se je odvijala pred vrati Teb, sta brata drug drugega pokončala.

Ker je v Kreonovih očeh Polineikes veljal za upornika in izdajalca, je ukazal, da se ga ne sme pokopati v grobu skupaj z običajnimi častmi⁶⁴. Antigona že na začetku drame svojo sestro Ismene nagovarja, naj ji pomaga skopati brat za njunega brata, saj naj bi bila takšna njena dolžnost: »Ne bo izneveril moji me dolžnosti« (Sofokles 2006, 10). Ismene se ji upre z argumenti, ki ravno nasprotno od Antigoninih postavljajo dolžnost države pred dolžnost družine in bogov. Ismene namreč pravi: »Ne zaničujem: le tega ne zmorem, da kljubovala ukazom bi države⁶⁵« (Sofokles 2006, 11). Ko stražnik Kreona obvesti o tem, da je nekdo obiskal truplo in z njim opravil pogrebne časti, Zborovodja pravi: »Že dolgo vrta v meni misel, kralj, li delo to ne kaže roke božje« (Sofokles 2006, 17). Kreon to možnost takoj zavrne in posumi na del meščanov, ki so nezadovoljni z njegovim delom: »Umolknite, preden zgrabi

⁶⁴»Eteokles je pal ponosen borec za blagor doma, ta deležen bodi časti pokopa in slehernih obredov, ki umrlim jih opravljamo najgoršim; a brat njegov – tu mislim Polineika – , ki se pritepel k nam je kot begunec, da z ognjem bi uničil rodno mesto, zatrl bogove svojih prednikov, krvi željan in sužnosti meščanov – , naj bo, kot razglasiti sem dal ljudstvu, izključen od pogreba in naréka: naj truplo mu leži nepokopano, psom in ujedam žrtje, gnus očem« (Sofokles 2006, 14–15).

⁶⁵Pred tem Ismene svoji sestri Antigoni pravi še: »Pozabiti ne smeva, da sva ženi, da nisva ustvarjeni za boj z možmi: ker služiva močnejšim, sva dolžni poslušati ukaz le-ta in še trše. Zatorej prosim nje, ki so pod zemljo, da mi spregledajo, če v stiski svoji ubogala bom raje oblastnike: premoči zopraviti nima smisla« (Sofokles 2006, 10).

me še jeza in starec modri skažeš se bedak! Kako prisojaš to nebesom? Živ bog ne meni se za take mrtve! Tako bogovi ne časté zločincev!« (Sofokles 2006, 17).

Ker je vladar Teb zahteval, naj najdejo krivca, stražniki kmalu pripeljejo Antigono, ki so jo zalotili med kopanjem groba za svojega brata. Antigona stricu dejanje takoj prizna. Začudeni Kreon jo povpraša, ali je vedela za njegov razglas prepovedi in zakaj ga je kršila. Antigona odvrne:

Sem. Ni bil Zeus, ki je izdal naredbo, ni Dike, ki z bogovi biva v Hadu, zakonov takih naložila svetu. A tvoj ukaz pač nima te moči, da bi umrljiv, kot je, presegel ka-li postavo božjo, nezapisano. Ta ni od danes ali od včeraj, Ne: zmeraj jè, nihčè ne ve, od kdaj! Zbog nje bi od strahu si pred človekom ne nakopala rada jeze božje: da umreti moram, vem – kako bi ne? – tudi brez tvoje grožnje; a če umrem pred časom, štejem to celo si v prid. Kdor grenko ima življenje kakor jaz, njemu je smrt, resnično, le dobiček: zato me delež njen nič ne boli. A da bi truplo rodnega mi brata pustiti morala nepokopano, to bi bolelo; drugo vse ni nič. In če se zdi noró ti delo moje, dolži pač ka-li norec me norosti (Sofokles 2006, 22).

Po tem, ko je Kreon obsodil sestri na smrt, se pogovarja s svojim sinom Haimonom (Antigoninim zaročencem), ki očetovi odločitvi ne oporeka: »Ne! Tvoj sem, oče! Tvoja sprevidnost mi je ravnilo in mu rad sledim. Nobena zveza mi zakonska, vedi, ni več ko ti in vodstvo tvoje modro!« (Sofokles 2006, 27). V nadaljevanju Kreon sinu razkrije dva pogleda, ki sta za zgodbo tega besedila nadvse pomembna: razumevanje (vodenja) države in odnosa do žensk(e). Haimon svojemu očetu namigne, kaj se šušlja med ljudstvom, ki je naklonjeno Antigoni in njenim dejanjem; sin se očetu postavi po robu, ko reče: »Tak je v temi šepet okoli mene. Dražji mimo blaginje tvoje, oče, mi ni noben zaklad pod svetlim soncem: saj kaj je deci več ko ugled očeta in kaj očetu več ko sreča otrok? Zato ne nôsi v sebi blóдне misli, da res je to samó, kar praviš ti [...]. Zato odnehaj in premèni sklep!« (Sofokles 2006, 29). V nadaljevanju se nam odstre razumevanje vladanja, vladajočih in vladanih:

Kreon: Mar ni obsedel punce grešni duh?

Haimon: Vse Tebe kličejo glasno, da ne.

Kreon: Me bo meščan učil, kako naj delam?

Haimon: Viš, zdaj pa sam besédiš kot otrok.

Kreon: Ni moja li dežela, ki jo vladam?

Haimon: Kar last je enega, ni občestvo.

Kreon: Kdor moč ima, nima i države?

Haimon: V pustini le: tam kralj lahko si sam.

Kreon: Fantè pomaga očividno ženski.

Haimon: Če ti si ženska: zate me je skrb

(Sofokles 2006, 30).

Vidimo lahko, da je v ospredju Antigone »konflikt med tradicionalnimi religioznimi obveznostmi do družine in sorodstva ter zahtevo po podreditvi legitimni oblasti države« (Kristan 2005, 29). A poleg tega je Antigona tudi zgled dvojega: prvič, prihodnosti naroda, če bi mu vladala ženska (v skladu s tem je Antigona lahko razumljena tudi kot strah moških pred vlado ženske); in drugič, zgled »lojalnosti patriarhalnemu očetu in očetovemu rodu. Oče sinu sporoča, da je ljubezen do ženske za moškega poguba. Gre za strah pred žensko (pred njeno iracionalnostjo) in potrebo po moški vladavini v družini in državi. V Antigoni spodletelost moškega reda in kontrole povzroči ženska, saj je iracionalno tisto, kar civilizacijo moških vedno postavlja pod vprašanj« (Kristan 2005, 30).

Od antičnega razumevanja ženske in pogleda na materinstvo⁶⁶ do krščanstva se je zgodila radikalizacija v razumevanju nekaterih ženskih lastnosti, o katerih se dandanes ne dvomi – postale so popolnoma naturalizirane⁶⁷.

»Strah, hodeč po Evropi od začetka dobe, ki velja za prehod od temačnega srednjega veka k bolj razsvetljenemu novemu veku (torej od 14. do 18. stoletja), je imel podobo Ženske. Njeno ogrodje je bilo postavljeno že v antiki, krščanstvo pa ga je obleklo v hudičeva oblačila. Vse nesreče in tragedije, ki so doletele družbo, so bile v zadnji konsekvenci pripisane ženski; le-ta je postala utelešenje zla in hudičeva pomočnica⁶⁸« (Kristan 2005, 14).

⁶⁶Vemo, da je demokracija, kot so jo poznali v Atenah, v praksi pomenila izključevanje Drugega (ženske, sužnji, tujci), zato moramo še posebej poudariti, da so vse navedene razlage in analize (domnevne) ženske narave v mitih, legendah in drugih besedilih pisali samo moški, kar pomeni, da kadar beremo o položaju in vlogi žensk v zibelki demokracije, v resnici beremo o moških predstavah vloge in položaja žensk (Kristan 2005, 25–27).

⁶⁷Simone de Beauvoir v prvem delu knjige *Drugi spol* (2013) predstavi nekaj mitov, ki vzdržujejo drugost ženskega spola in s tem ohranjajo mit(ologije) o ženskah kot o neskončnem drugem: mit o ženski magiji, mit o materi (zemlji), mit o menstruaciji, mit o deviškosti, mit o tašči, mit o ženski zapeljivosti (de Beauvoir 2013, 205–273).

⁶⁸»Ta proces je Delumeau imenoval 'diabolizacija ženske', kar je radikalizacija antičnega grškega imaginarija o ženskih pošastih« (Kristan 2005, 14).

6.2.3 Marija in Eva⁶⁹

Mit o materinstvu se konstituira, ohranja in spreminja znotraj koncepta krivde (kar lahko povežemo tudi z bistvenimi značilnostmi cankarjanske matere, ki bodo predstavljene v nadaljevanju). Krščanstvo je krivdo ženske najprej predstavilo skozi lik Eve, nato pa še skozi njen antipol devico Marijo: če je Eva grešila, je neposlušna (avtoriteti), seksualna, nevarna in aktivna, je devica Marija njeno popolno nasprotje⁷⁰. A ob konstrukciji ženskih identitet okoli teh dveh likov hitro nastopijo težave: če naj se ženske poistovetijo z Marijo oziroma težijo k idealu Marije – da postanejo matere⁷¹ –, tega ne morejo doseči, ne da bi grešile, ne da bi bile bolj podobne Evi. Krivda je imanentna tako Evi kot Mariji; ženske so lahko krive zaradi izгона iz raja (krivda zaradi spola) ali so krive, ker niso sposobne doseči ideala Marije. Tako ženske ostajajo obsojene na svojo večno nepopolnost (Štular 1999, 68–69).

Znanost je Evo in Marijo preprosto preimenovala v dobro in slabo mati; nastal je mit o materinstvu. Skozi posamezna obdobja tranzicije (ki so tudi sicer najbolj primerna obdobja za konstrukcijo novih ali spreminjanje starih mitov) se je skupaj z diskurzom »prave ženske«⁷² spreminjal tudi diskurz materinstva. Ko so po prvi svetovni vojni zaradi potreb držav na trg delovne sile lahko vstopile tudi ženske, je to začelo prinašati pomembne spremembe v življenja žensk, od volilne pravice do možnosti izobraževanja. Kasneje se temu pridružijo še navidezno povečane seksualne in družbene svoboščine⁷³. A vsem tem spremembam navkljub

⁶⁹Zametki dvojnega pojmovanja žensk so sicer že pred krščanstvom prisotni v antični Grčiji. Tam tako ženske delijo na »zakonite žene in krepostne matere« ter na ljubice: »tujke, svobodnjakinje in sužnje« (Kristan 2005, 36).

⁷⁰To dvojnost reprezentacije omenja tudi Zdenka Kristan, ki v svojem delu *Materinski mit: kultura, psihoanaliza in spolna razlika* (2005) piše o *dobri Mariji in grešni Evi*.

⁷¹Mati pa mora (najbolje, da to stori, še preden doseže svoj ultimativni cilj in rodi) biti tudi žena; žena svojemu možu, katerega priimek ob poroki povsem naravno prevzame. Od takrat naprej dobiva sklanjanje priimkov s svojimi obrazili -eva, -ova in podobnimi še *večjo* moč.

⁷²Mit prave ženske je sicer konstruiran okoli naslednjih lastnosti: »pobožnost/spoštovanje, čistost, udomačenost, podredljivost« (Štular 1999, 69).

⁷³Vesna Leskovšek v svoji monografiji *Zavrnjena tradicija: ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940* (2005) opozarja na problematičnost prepričanja, da k dogajanju v slovenski zgodovini ženske niso prispevale ravno veliko. Po pregledu knjig, kot so Slovenska kronika XX. stoletja, Zgodovina Slovencev, Zgodovina slovenskega naroda in Slovenske zgodovine, zaključí, da lahko govorimo o »popolnem zanikanju ženskega prispevka k zgodovini Slovenije pred drugo svetovno vojno« (Leskovšek 2005, 7–9). Popolnoma zamolčani in pozabljeni so boji ženskih gibanj za volilno pravico (pasivno in aktivno) in boji za odpiranje vprašanja splava in civilnega zakona. Zgodovina nas tako na primer ni podučila o Ženskem pokretu – eni najradikalnejših ženskih organizacij, ki so na Slovenskem delovale pred vojno – niti ne vemo ničesar o prvi feministični založbi, ki se imenovala Belo-Modra knjižnica (ustanovljena je bila konec dvajsetih let 20. stoletja). Naš spomin ne ve za Veda (ki je prvo žensko nestanovsko društvo) niti za društvo Katarina Zrinjska. Dokler ni začela izhajati revija Slovenka (izdajala jo je Edinost od 1897 do 1902), skoraj ni bilo pisanih sestavkov, ki bi jih podpisale ženske. Tako nas ne čudi, da je prvo slovensko knjigo o ženski zgodovini leta 1922 napisal in izdal moški (Leskovšek 2005, 10). Posledice takega pozabljanja so usodne: »Ženske se lahko

je mit o materinstvu ostajal v svojem bistvu enak. Čeprav je bil vsakič prevlečen v drugačna znanstvena napotila o vzgoji otrok, je ohranjal svojo glavno značilnost: »izreden pomen materine investicije v otroka« (Štular 1999, 69).

6.2.4 Kje, zakaj in kako ženska postane Cankarjeva mati

Lik matere je eden od osrednjih motivov pisanja Ivana Cankarja in je, kot bomo videli v nadaljevanju, razumljen tudi kot eden najpomembnejših temeljev za izgradnjo slovenske nacionalne identitete. Lik slovenske matere in naš dolg do nje naj bi nas tako definiral, še preden nas je slovenska mati sploh rodila⁷⁴.

Lik slovenske matere, ki ga je v mit povzdignil ravno Cankar, se napaja iz mazohističnega žrtvovanja, ki v končni fazi proizvede dolg, ki postane subjektova simbolna identifikacija:

Lik »slovenske matere« ni nadjazovski lik⁷⁵, ki bi služil kot opora »patološkega Narcisa« in subjektu nalagal uživanje ter brezobziren boj za socialni »uspeh«, marveč je specifična podoba simbolnega Zakona, ki subjekt »notranje zadolži«, mu naloži simbolno Poslanstvo, Mandat; specifično »materinska« črta te točke simbolne identifikacije pa je, da kot simbolni Mandat nalaga »mazohistično« žrtvovanje: sam socialni uspeh v »tujem svetu« je dojet kot izdaja domačije, ne pa kot izpolnitev Mandata, nastopi kot pozaba »nemega trpljenja« Matere – fantazmatski scenarij »izpolnitve materinskega poslanstva« je nasprotno subjekt, ki se sredi tujega sveta »zave dolga domačiji«, zavrne »tuyo učenost« in se vrne k svojim »koreninam« (Žižek 1987, 157).

identificiramo le z nenavzočnostjo oziroma z neaktivnostjo, nezmožnostjo oziroma s tem, kar naj bi ženska bila, in ne s tem, kar dejansko je« (Leskovšek 2005, 11).

⁷⁴Na tem mestu omenimo razmišljanje Slavoj Žižka v knjigi *Zgodovina in nezavedno* (1982), v katerem premislek o dejanjih razvpitega slovenskega serijskega morilca Metoda Trobca preseli v širši kontekst, oziroma v sredo »... slovenske fantazmatike, kot jo je prvi sistematsko načrtno Ivan Cankar, [...] izhajamo iz podmene, da tako imenovani cankarjanski kompleks matere ni zgolj Cankarjeva zasebna psihična zagata, nasledek njegove 'bolešno preobčutljive psihe', ipd., marveč se v njem artikulira neki sklop, ki lahko služi kot pokazatelj ustrojenosti 'socializacijskega procesa' pri Slovencih« (Žižek 1982, 242–243).

⁷⁵Že pred Slavojem Žižkom je spremembo v nadjaz skozi Cankarjevo literaturo zaznal Dušan Pirjevec, ki je v svoji knjigi *Ivan Cankar in evropska literatura* (1964) v natančni analizi Cankarjeve črtice Ob smrtni postelji opisal, kako je mati v trenutkih pred smrtjo svojemu sinu predala svoje materinsko poslanstvo, in zaključil:

»Naročila mu je, da mora skrbeti za vso družino, ki zdaj izgublja svojo rednico. Vendar pa v noveli ne gre samo za prehajanje materinskih dolžnosti od matere na sina, marveč še za nekaj drugega, kar je za našo analizo naravnost odločilnega pomena. Iz novele je namreč razvidno tudi tole: v trenutku, ko je umirajoča mati izročila svoje materinsko poslanstvo svojemu sinu, je bila s tem enkrat za vselej določena vsebina tega bodočega sinovega življenja. Še več. V tem trenutku je sinova eksistenca sploh šele dobila svoj pravi smisel. Smisel sinovega bivanja se je konstituiral iz materinega naročila; od matere torej sin ni prejel samo golo življenje, marveč tudi smisel življenja« (Pirjevec 1964, 437).

Ena od posledic značilnosti Imena – Matere, ki se pojavi namesto Imena – Očeta (očetovske metafore), je, če parafraziramo Jacquesa Lacana, nezmožnost *normalnega* seksualnega razmerja⁷⁶ z nasprotnim spolom, saj je, tako Lacan, »sleherno zavetje, kjer bi lahko prišlo do znosnega, ubranega razmerja enega spola do drugega možno le, če poseže vmes – in v tem je nauk psihoanalize – medij očetovske metafore« (Lacan v Žižek 1982, 259).

Vse zgoraj zapisano pomeni, če poenostavimo, da je vsaka tuja ženska razumljena kot izdajstvo pravega (incestuoznega) objekta – matere. Razlog zato je v tem, »da nas Zakon ne more iztrgati dualnemu razmerju z materjo, ko pa nastopa natančno v njenem Imenu« (prav tam).

Velike sanje slovenske matere so »videti vsaj enega svojih sinov, kako mašuje ... sinduhovnik, to je bila nedvomno najvišja izpolnitev zahteve 'materinskega nad-jaza': sin se ji je sicer iztrgal, prešel v širšo univerzalnost, 'zapustil jo je', toda hkrati odplačuje krivdo za ta greh tako, da se je odpovedal grozeči posvetni 'tujini', tudi in predvsem tujim ženskam⁷⁷, da se je kot duhovnik spet vrnil k njej, 'med svoje korenine'« (Žižek 1982, 252). Ravno o tem Cankar piše v črtici *Tuja učenost*, kjer opisuje, kako se je nekega poletja vrnil domov in s seboj prinesel kup nemških knjig. Ponoči se je zbudil in našel svojo mati ob prebiranju nemške izdaje Trpljenja mladega Wertherja. Mati mu je priznala, da v knjigi ničesar ne razume, zanimalo jo je: »Kaj je v teh knjigah?« (Cankar 1920, 82). Cankar ji odgovori: »'Tuja učenost!'sem odgovoril. Samo jezik je tako odgovoril, v mojem srcu pa je bila velika žalost; že ob tisti uri je bilo v njem tisto koprnenje, ki je zdaj zavedno, silno in grenko: 'Da bi bil ko ti, o mati, cvet na polju; da bi nikoli ne okusil spoznanja!'«(Cankar 1920, 82–83). Mati,

⁷⁶Ivan Cankar naj bi takšno težavo manifestiral z močenjem postelje, Metod Trobec (ki je sicer osrednji lik Žižkove analize kulta pridnosti) pa z morjenjem žensk (Žižek 1892, 259). Za njegova grozljiva dejanja Žižek piše, da so »natančno druga, temna stran« cankarjanske »zvestobe Materi«, žrtvovanje, ki ohranja živo ljubezen do Nje – so tisto, o čemer pač sanjari »priden Slovenec« (Žižek 1892, 260).

⁷⁷Tudi z analizami družinskega življenja dveh slovenskih serijskih morilcev Metoda Trobca in Silva Pluta lahko pokažemo na posledice patološkega odnosa (slovenske) matere. Karmen Šterk v knjigi *Serijski morilec: normalen psihopat patološke matere* (2007) zapiše, da je ravno mati »najbolj usodna ženska v življenju serijskega morilca« (Šterk 2007, 114).

»Če se zaradi specifičnih okoliščin fantazmatski scenarij samopodobe, ki vedno temelji na prepoznavanju želje Drugega, nekega mesta, ki ga moramo zasesti, da nas bo potem pomembni Drugi (mati) uzrl kot ljubezni vrednega, izoblikuje na način, da otrok doume materino željo kot željo, da ubija, potem lahko pridemo do naslednjega sklepa: početje serijskega morilca je prepoznana želja matere« (Šterk 2007, 121). V skladu s tem moramo razumeti in interpretirati travmatičen odnos Silva Pluta in Metoda Trobca z njunima materama. Silvo Plut naj bi si ob odsotnosti očeta posteljo delil z materjo, ki mu je v otroštvu in mladosti uničevala igračke. Poleg tega je imel Silvo Plut izrazito rivalski odnos z bratom in očetom. Metoda Trobca so obiski matere včasih tako izčrpali, da zaradi slabega počutja še nekaj dni ni mogel voziti avtomobila. Sodni izvedenci so njegovo mati označili kot edino osebo v njegovem čustvenem svetu, vztrajno ji je pisal iz zapora in se ji predstavljal kot mučenik. Mati, nezadovoljna z družinsko anamnezo Metodove žene, si ni želela njunih vnukov, zato je sinu svetovala, »najse v postelji obrne stran«. Tako je Metod Trobec v zakonu, ki je trajal manj kot leto dni, z ženo občeval zgolj nekajkrat, večino noči je preživel pri materi in na seniku (Šterk 2007, 191–233).

razočarana nad tujo učenostjo, ki je povsem prevzela njenega sina, mu očita: »... Še pokrižal se nisi! Truden si bil, ali ne tako truden, da bi roka ne dosegla čela ... Glej, zdaj vem ... ko sem se doteknila tiste knjige, sem občutila ... zdaj vem, odkod tvoje modre besede in tvoj starobni smeh. Tuja učenost ti je segla v srce, napravila te je mlačnega in lenega ...« (Cankar 1920, 83).

Spomenik *slovenske* matere naj bi Cankar zapisal v delno avtobiografski roman Na klancu, kjer je Francko pokazal kot žensko, ki je prišla s socialnega dna in je svoje poslanstvouresničila šele z nastopom materinske funkcije, v sklopu katere jo (torej slovensko mati) zaznamujeta predvsem pasivnost in trpljenje.

Takšna podoba matere sovпада s krščansko tradicijo, ki smo jo v besedilu že opisovali: »Francka je mati Dolorosa, nedotakljiva, Božja mati, Madona, ki se žrtvuje za svoje otroke, za nesposobnega moža alkoholika, skrbi za bolno mater in bolnega tasta vse do njune smrti. Njeno človeško trpljenje je zaman, mož slabič jo zapusti in zbeži v svet in ona z družino dalje životari na klancu, vse do smrti« (Jensterle-Doležal 2008, 69).

Franckina smrt v romanu je tisto, kar mitu po mnenju Alenke Jensterle-Doležal podeli nacionalno osnovo:

Umre, a njeno poslanstvo nadaljuje sin Lojze, pisateljev drugi jaz. Na koncu Ivan Cankar krščansko predstavo matere poveže s socialnimi in narodnimi idejami, mit krščanske žrtvujoče matere razširi s predstavo matere trpečega slovenskega naroda. Konec je napisan v znaku simbolov: Francka se je žrtvovala, umrla, a je rodila otroke slovenskemu narodu, ljudje s klanca bodo preživeli, v razsvetljenem duhu se bodo izobraževali, iz bede se bodo dvignili nekam drugam ... (Jensterle-Doležal 2008, 71).

6.2. 4 Mati novodobna, vsemogočna, za nacijo in narod odgovorna⁷⁸ ali Kako danes delujecankarjanska mati?

Da bi lahko opisali kontekst izginjanja življenja *cankarjanske* matere in prikazali posledice težnje po ohranjanju te mitologije, moramo najprej pogledati, kam je *linearni napredek* pripeljal mit o materinstvu. Novodobna mati je vsemogočna mati, vsemogočna mati pa je z

⁷⁸»Kult matere v službi naroda so začeli poudarjati romantiki v 19. stoletju. Večina slovanskih narodov v 19. stoletju je izoblikovala močno ideologijo naroda, povezano z idejo slovanstva, kar je bilo posredno izraz neugodnih zgodovinskih okoliščin. Prava, častna, idealna mati je bila v njihovih ideoloških predstavah tudi mati naroda« (Jensterle-Doležal 2007, 11).

znanstvenostjo premazan mit o Evi. Mati je sama odgovorna za otrokov razvoj, zato se naj tudi sama bori za popolno materinjenje, ki je v njeni zmožnosti, saj ji je naravno dano. Tudi zato je tako mati preprosto sama *kriva* in odgovorna za vsako nepopolnost: »Krivda je tako v krščanskem in znanstvenem razlagalnem okviru povezana z umeščenostjo materinstva v 'naravno', z 'materinsko ljubeznijo' in predpostavljeno povezavo mati – otrok. Kljub različnim okvirom je dosežen učinek ekvifinalnosti« (Štular 1999, 71). Materinstvo je tisto, kar naj bi osmislilo žensko existenco, njena naloga se izpolni le, »če je njen otrok odrasel v dobrega, zglednega državljana oz. državljanke; če ni tako, je za to (tako ali drugače) kriva mati« (prav tam). Ta zadnji razmislek moramo postaviti še v širši okvir – okvir delovanja oblasti in vzdrževanja gospostev: mit o materinstvu je namreč del mita o družini, oster družbeni nadzor nad formiranjem spolnih identitet nam odkriva velik interes oblasti, ki si želi ohranjati *status quo* in zato nadzoruje in sankcionira vse, kar je deviantno. *Mit o družini*⁷⁹ namreč »predpostavlja /podrejeno/ ženo-mater-(državljanke) in /nadrejenega/ moža-(očeta)-državljanca. Taka družina predstavlja entiteto, sestavljeno iz dveh različnih, vendar komplementarnih bitij. Le taka bitja in taka družina omogočajo reprodukcijo obstoječih razmerij gospostva⁸⁰« (Štular 1999, 72).

Površno bi bilo na tej točki potegniti rokohitrski zaključek o nespremenjeni vlogi slovenske matere, ki da je še vedno oprta na značilnosti, ki jih je opisoval Cankar in analiziral Žižek. Mi smo se namenili v prihodnjih vrsticah pokazati ravno nasprotno – pokazati na spremembe v dojetju vloge ženske (predvsem glede identificiranja žensk z materinstvom), ki razkrivajo tudi neustreznost enačenja slovenske matere s *cankarjansko* materjo, saj bi to pomenilo ignoriranje bojev za ženske pravice, ki so potekali v zadnjih dvajsetih letih v Sloveniji. Identificiramo lahko torej trenutno neustreznost mitološkega razumevanja ženske, ki mora biti videna tudi kot priložnost za redefiniranje vloge in položaja žensk znotraj *moškega* sveta

⁷⁹Družina že nasploh predstavlja eno najpomembnejših mest za izgradnjo socialne konstrukcije realnosti, ob tem pa ji uspeva navidez nemogoče: družbena, socialna razmerja, ki jih ustvarja, prikazuje kot naravna, naravnim pojavom (rojstvo, smrt) pa določa neskončna množstva družbenih konotacij (Štular 1999, 73).

⁸⁰Na tem mestu se moramo ozreti po vsakdanosti ženskega življenja, ki je (še posebno odkar je trg v ženski kot gledalki in bralki prepoznal veliko tržno nišo) preživeto v fantazijskem svetu. To v zborniku z naslovom *Ženski žanri: spol in množično občinstvo v sodobni kulturi* (2001) pokaže Ksenija H. Vidmar, ko ženske žanre opredeli kot: »Televizijske in filmske melodrame, soap opera, literarna romanca in ženske revije, telenovele in paleta intimnih rubrik, ki seka to pisano družino zvrsti, ter tematska zasvojenost z romantičnimi razmerji doma in družine poganjajo svojevrsten (sub)kulturni stroj, ki si je v popularni zahodni zavesti prisvojil emblem posebne, od dominantne kulture odcepljene sfere repetitivnega, trivialnega in iracionalnega polja neke kulturne forme« (Vidmar H. 2001, 16). Odkar je dom postal prostor prostega časa in konsumpcije, se je zgodilo to, čemur Ksenija Vidmar pravi »zadnji udarec patriarhata«: ženske in njihov prostor v zasebni sferi so postali dokončni. Vse njihove prostočasne aktivnosti so namenjene utrjevanju njihovega podrejenega položaja, utrjevanju njihove mitske (samo)podobe in reprezentacije. Dokaze za to lahko najdemo (tudi) v nedavni evforiji ob izdaji trilogije Petdeset otenkov sive, ki je pravzaprav učna ura discipliniranja ženske in izvajanja moči nad njeno ženskostjo.

nasploh. Maca Jogan je v članku z naslovom *Družbena (ne)enakost spolov v slovenski postsocialistični zavesti* (2013) prikazala primerjavo podatkov mednarodnih in nacionalnih raziskav javnega mnenja med letoma 1991 in 2012, ki »kažejo (delno tudi spolno različno) spreminjanje kolektivne zavesti o neenakosti spolov: od egalitaristične prek tradicionalistične v devetdesetih do okrepjene prevladujoče egalitaristične usmeritve z nekaterimi tradicionalističnimi primesmi v začetku 21. stoletja« (Jogan 2013, 5). Simbolno lahko za prvo zmago različnih ženskih organizacij in skupin proti Cankarjevi materi označimo leto 1991, ko smo bili priča obrambi sicer že prej pridobljene pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok⁸¹. Predstavimo sedaj na konkretnih primerih spremenjeno vlogo in položaj žensk v naši družbi. Za našo zgodbo je najpomembnejša očitna sprememba glede strinjanja s stališčem, da *so dom in otroci glavna ženska želja*. Če je leta 1992 kar 68,2 % žensk soglašalo s tem, da so njihove glavne želje dom in otroci, se je v letu 2012 številčnost zagovarjanja istega stališča skoraj prepolovila (takrat je tako mislilo le še 38,0 % žensk) (Jogan 2013, 21). Za nas je pomembno, da navedeni podatek premislimo ob primerjavi z drugim vprašanjem o ženski zaposlitvi in trpeči družini. Soglašanje s trditvijo *predšolski otrok bo zelo verjetno trpel, če je mati zaposlena*, je z leti namreč naraščalo: začetno sorazmerno šibko strinjanje iz leta 1992 (moški: 14,4 %; ženske: 15,7 %), se je okrepilo leta 2003, ko je takšno mišljenje prevladovalo med obema spoloma, saj se je takrat s trditvijo strinjalo 47,9 % moških in 45,2 % žensk. V letu 2012 pa se s trditvijo strinja še 33,0 % moških in 28,0 % žensk (Jogan 2013, 24). Če želimo te spremembe razumeti, jih moramo primerno kontekstualizirati:

Trditev o škodljivosti zaposlovanja žensk s predšolskim otrokom, ki so jo dokaj pogosto uporabljali zagovorniki »prave, tople družine«, je v devetdesetih letih 20. stoletja očitno obrodila najbogatejše sadove. Otrok oziroma korist otroka je postala glavno merilo škodljivosti zaposlovanja žensk, s čimer se je težnja po udomačevanju žensk pokazala kot skrajno humana in v skladu z »nacionalnim obstojem«, ki ga ogroža nižanje rodnosti (Jogan 2013, 25).

Kar sledi v nadaljevanju, je vaja v delovanju oblasti in mitologije. Ko je namreč postajalo jasno, da se je v ženskah že začela utrjevati »potreba po samostojnosti, neodvisnosti in vključitvi v plačano delo (ob izenačenih ali celo višji izobraženosti žensk v primerjavi z moškimi), da je ženskam prijazna organizacija dela že postala merilo kakovosti zaposlitve, ker to vpliva na zmanjševanje možnosti nadeksploatacije ženskega (plačanega in

⁸¹Ob tem Maca Jogan (2013) poda pomembno opozorilo:

Ob boju za ohranitev te pravice se je pokazalo, da (v procesih tako privlačne demokratizacije) v okoliščinah zgodovinsko utrje(va)ne androcentrične kulture, družbene strukture in organizacije vsakdanjega življenja nobena pravica prikrajšanega spola ni trdna, samoumevna in tudi ne dana za vselej. Ohranjanje pridobljenih pravic zahteva stalno budnost in tudi ohranjanje zgodovinskega spomina na način pridobitve (Jogan 2013, 13).

neplačanega) dela nasploh« (prav tam), je bilo treba mitu o materinstvu, ki smo ga že podrobno predstavili, dodati ideološka opravičila, ki bodo omogočila ohranjevanje obstoja cankarjanske matere.

Ob vedno bolj izraženi potrebi kapitalističnega tržnega gospodarstva po konkurenčnosti in ustvarjanju dobička narašča potreba po uporabi prefinjenih orodij, s katerimi naj bi se opravičevalo ponovno udomačevanje žensk. Poleg poskusov vidnega izključevanja žensk iz javnega območja (kar se najbolj očitno kaže v političnem odločanju) potekajo manj vidne aktivnosti za kulturno rehabilitacijo žensk, ki od znotraj pritiska na ženske in ki jih sili k iskanju »prave« poti (prav tam).

Ob koncu naših premišljevanj o materinskem imaginariju ponudimo še tretji dokaz za našo trditev, da je *cankarjanska mati* mitologija preteklosti, ki se jo na vse pretege trudijo ohranjati samo še moški⁸². Trditev, da *naj bo ženska (mati) doma*, je namreč stališče, ki ga »v celoti, za vsa obdobja življenjskega cikla družine, bolj zagovarjajo moški kot ženske« (Jogan 2013, 27).

Na tem mestu se torej moramo vprašati, *kdo se boji žensk (ki ne rodijo)*. Če vemo, da je »za zagovornike 'pravega reda' emancipacija žensk oziroma vstopanje žensk v javni prostor sploh ena od hudih motenj tega 'naravnega stanja' družbe, 'zlo', ki naj bi bilo vzrok za moralni in siceršnji razkroj družbenih skupnosti« (Jogan 2013, 9), lahko zaključimo, da je za osvoboditev žensk izpod jarma tako mitologij o ženskah kot mitologije o *cankarjanski materi* nujen vstop v področje javnega. Namesto iskanja instantnih zadovoljitev v oblikah globalne potrošne kulture (Vidmar Horvat 2006), ki s seboj prinašajo produkcijo vedno novih frustracij, in namesto skrivanja v svet fantazije v obliki ženskih žanrov morajo ženske aktivno sodelovati v preoblikovanju svojih mitoloških samopodob. Menimo, da sta že zavedanje o ideološkem konstrukt ženske manjvrednosti (konstrukt o moški superiornosti), ki jo spodbuja tudi diskurz o ženski norosti⁸³ (in s tem racionalni neusposobljenosti za odločanje), in poudarjanje umetno opredeljene razdvojenosti žensk med delom in materinstvom lahko začetni korak za dokončen pokop mita o cankarjanski materi, ki ženskam (še manj pa njihovim otrokom) v zgodovini ni prinesel ničesar pozitivnega, pomagal je le ohranjevati

⁸²Ob tem samo opozorimo na nezanemarljivo dejstvo, ki ga moramo razumeti ob boku vsega napisanega; to je, da je mit o materi v slovensko nacionalno identiteto zakodiral prav – moški.

⁸³Na tem mestu v branje predlagamo zbornik Nore ženske (1995), ki predstavlja razvoj ženske norosti kot družbenega problema, ki je razumljen v kontekstu ženskih prestopanj meja: »Ženske, ki protestirajo, veljajo za histerične. Njihov odpor je treba streti. Ženska, ki sama odloča o sebi, je agresivna. Ženske, ki se ne realizirajo v kontekstu lastnega spolnega stereotipa, so patologizirane. Patriarhat ima na voljo zadosti znanstvenih teorij in pa teorij za vsakdanjo rabo, s katerimi se imunizira pred ženskim protestom ali zahtevo po oblasti« (Duda in Pusch 1995, 7).

vzpostavljeni družbeni red, ko je vsakodnevno konstituiral kopico Drugih, množico izključenih, degradiranih in marginaliziranih.

6.3 Bog!

Odnos do Boga Ivan Cankar v *Mojem življenju* opiše takole:

Pri nas doma ni bilo pobožnjaštva, ne tistega mrkega, trdega, židovskega, ki ne rosi v vdano srce ljubezni božje, temveč vtepa s palico božji strah. Bili smo globoko verni; ne samo v meni, v nas vseh je ostal ter ostane pač do konca dni skrit oltar, pred katerim darujejo čiste misli ob veselih in žalostnih urah. Še pozno, ko me je bila že vsega opredla tuja učenost, ko se mi je bilo srce že vse razbolelo od soparnega spoznanja, se je mnogokdaj zganilo v srcu, kakor neizrekljivo sladk in gorek spomin, kakor tiha otroška molitev (Cankar 1920, 25).

Čeprav je čas, ki ga je preživel kot ministrant, doživel kot čas blaženosti, je kasneje priznal, da so bili ravno ministranti od vseh otrok najmanj verni. Pretesna bližina cerkvenega oltarja naj bi jih namreč prej pohujševala⁸⁴ kot posvečevala (Cankar 1920, 25).

Vero in podajanje znanja o šoli je kritiziral na podoben način:

Katekizem, ki smo se ga učili v šoli, je imel komaj toliko veljave in spoštovanja kakor abecednik. V srcih nam je bil napisan vse drug in drugačen katekizem; bil je svet im strog. Tam so bili sami neodpustljivi in v nebo vpijoči grehi, taki grehi, ki jih ni poznal šolski katekizem. Ne bil bi nikakšen greh, če bi oklestil do zadnje mladike ves Majerjev vrt; ali bil bi v nebo vpijoči greh, če bi zatožil tovariša, da je klestil. Fantje imajo svojo posebno pravico in postavo, nikjer priučeno, od nikogar zaukazano. Mislim, da jo je bil ustanovil za človeško dušo sam Bog in da so jo šele kasneje, v pohujšanih časih, izkvarili čemerni pismarji in farizeji. Posebna je bila naša vera, nikjer priučena, od nikogar zaukazana; čisto ponevedoma je bila od vsega začetka samovoljno vzknila v srcu ter ga jo vsega prepojila. Ne da se razložiti z besedo te resnične vere; ker vsaka vera je nedopovedljiva, je brez glasu in brez telesa, kakor luč in kakor ljubezen (Cankar 1920, 26).

⁸⁴»Bali smo se mežnarja, ne Boga. Podili smo se po temnem, prostranem podstrešju ter lovili zaspane netopirje; potrkavali smo ob petkih lepo ubrano na vse tri zvonove, da so se ljudje po Vrhniku čudoma spogledavali; če se nam je zazdelo, smo na slepo vero pozvonili z velikim zvonom, kakor oznanja obhajilo bolniku; stare ženice so drobile proti cerkvi, šepavi mežnar je lomastil v zvonik ter spotoma grmadil prečudne kletve. V vsem takem početju je bilo samo čisto veselje, greha nič« (Cankar 1920, 25). Cankar opisuje, da so ga misli o tem, da bi si vzel življenje, prvokrat našle, ko se je smejal med mašo; ko je moral vstati, da bi prejel hostijo, je začutil, da se pači v obraz Bogu (Cankar 1920, 28).

Religiozni imaginariji zaključujejo našo analizo, saj je ravno ideja krščanstva, pa naj si bo pritrdilna ali pa popolnoma odklonilna, »organsko zraščena s tisto tematiko pisateljevega dela, ki je osebno pogojena – z likom matere, temo hrepenenja in socialnokritično analizo družbe« (Bernik 2006b, 561).

Celotno besedilo magistrske naloge kaže na prisotnost krščanstva in krščanske simbolike v vseh fazah njegovega ustvarjanja, tudi v tistih, kjer se nam Cankar riše kot anarhist in oster kritik cerkvene oblasti in vere kot filozofije. Zato je napačno preprosto enačenje in povezovanje njegovih opisovanj matere z njegovim odnosom do vere in Boga. Ustrezno branje in razumevanje imaginarija Boga torej od nas zahteva iskanje kritike ali pa občudovanja vere in Cerkve v prvih dveh opisanih imaginarijih. Ker se ne bomo ponavljali z vnovičnim zapisovanjem vpliva njegovega razočaranja nad Bogom, ki je prisoten v analizi prvega imaginarija, niti ne nameravamo vnovič opisovati zlitja Cankarjevega razumevanja matere in njenega materinskega žrtvovanja kot razumevanja trpeče *Dolorese*, smo se vnadaljevanju namenili prikazati transformacijo Cankarja kot vernika skozi različna obdobja njegovega življenja. Kot smo (in še bomo) videli, so se v pisatelju izmenjavala različna prepričanja, zato je razumevanje Cankarja kot socialista, ki veruje, popolnoma neustrezno. Bil je namreč več kot to: včasih socialist, drugič anarhist, včasih ateist in na koncu vernik.

Ivan Cankar naj bi sicer vero izgubil že zelo zgodaj v otroštvu; veri staršev se je postopoma odtujeval, vse dokler leta 1879 ob materini smrti ni več cerkveno veren. Ko je spoznal tujo učenost, so materino vero (ki v vseh njegovih delih predstavlja sinonim za vero⁸⁵) zamenjevali različni svetovni nazori:

Zlasti v nekaterih pripovedih iz zgodnjega dunajskega obdobja se je pisatelj kritično opredeljeval do krščanstva in njegovega moralnega nauka. V zbirki kratke proze *Knjiga za lahkomiselne ljudi* (1901), predvsem v pravljici povesti *Kralj Malhaus*, najdemo ideje materialistične antropologije in Nietzschejeve filozofije, trditve, da je človek ustvaril boga in kralja, da je idealni človek močni človek onstran dobrega in zlega, da je morala »kralj brez kraljestva« [...] V zgodnjih dunajskih letih je Cankar radikalno zavračal tudi krščanstvo v celoti. »Strup« krščanstva, piše v povesti *Profesor Kosirnik*, se je zalezal ljudem v dušo in »ni danes naroda, ki bi bil tako do kosti pobožen, hlapčevski in plah, tako Bogu vdano na smrt pripravljen«, kot je slovenski narod (Bernik 2006b, 562).

⁸⁵Zanimiva so Cankarjeva metaforična poimenovanja matere, ki so vsa vzeta iz krščanskega imaginarija: mati imenuje »svetnica mučenica«; pismo, ki je njeno; postane »sveto pismo«; njeno razdajanje družine označi kot »sveto obhajilo«; njegovo potovanje po spominih do nje kot »sveto božjo pot« (Bernik 2006b, 563).

V obdobju nastanka dram in povesti, ki smo jih podrobno predstavili v prejšnjem poglavju, je Ivan Cankar izkazal najhujšo kritiko cerkve in cerkvene ideologije. V vseh dramah se pojavljajo župniki kot izrazito negativne osebnosti, kot druga imena za isto reč – oblastnika, ki v imenu naroda in narodnega napredka ter idealov zasleduje zgolj lastno korist.

Že v dunajskem obdobju se začne Cankar približevati krščanstvu z motivi hrepenenja, ki ni povezano z realno stvarnostjo. Sem lahko štejemo Hišo Marije pomočnice (1904), Nino (1906) in manifest hrepenenja po drugem svetu Lepo Vido (1912) (Bernik 2006b, 563–564).

A po letu 1909 lahko opazimo spremembe v teh radikalnih stališčih: če je pred tem veljal za premišljenega ateista, se je od leta 1909 naprej njegovo razmišljanje premaknilo: najprej v skepso in agnosticizem, nato pa še »v spiritualno in platonistično obarvano življenjsko filozofijo, ki se je odpirala predstavam in simbolom krščanstva. Sprememba ga je iz dogmatičnega svobodomiselstva (na podlagi lastnih življenjskih in duhovnih izkušenj) vodila v kritično 'svobodno misel'« (Kos 2010, 1089).

V tem smislu moramo tudi razumeti njegovo pisanje ob smrti Antona Aškerc, ko v članku Anton Aškerc in njegova doba (1912) piše:

... na svetu, in tudi na Slovenskem žive posebne vrste ljudje, ki se imenujejo svobodomislece. Iz same gorečnosti za svobodno misel so napravili iz nje kar novo cerkev in novo vero, samo da so zamenili znamenje svetega križa z znamenjem svete mačehe. In razlika je tudi še v tem, da je cerkev Svobodne misli dolgočasna, pusta, brez poezije in brez poleta. Ti svobodomisleci pa so iznašli, da je bil tudi Anton Aškerc svobodomiseln in da je najbrž celo nosil na ovratnici sveto mačeho, kar pa še ni natanko dokazano. In takoj so začeli tej svobodomiselnosti graditi spomenik do zvezd in čez, tako da je bila njegova prava in zaslužena pesniška slava komaj še krtina. Jaz sem pa mnenja, da ni prav nobena posebna zasluga, če je človek svobodomislec, prav tako majhna zasluga, kakor če je žid ali mohamedanec. In po mojem mnenju tudi ni prav nobena zasluga, če kdo brani in zagovarja svoje svetovno naziranje, temveč je naravna in enostavna dolžnost vsakogar, ki neče biti ne strahopetec ne koristolovec. Časih je to težavno, ampak toliko težavno vendarle ne kakor obrniti ogledalo narobe, da bi človek sam svojega obraza več ne videl. — Kranjski svobodomisleci in kranjski katoličani pa so bili ob Aškerčevi smrti vse drugačnega mnenja. Kajti tudi kranjskim katoličanom je bil svobodomislec Aškerc važnejši od pesnika Aškaerca in začeli so pljuvati na njegov grob, kakor da bi imeli pred seboj samega živega Ribnikarja. Krstili so ga za »tovariša Ferrerjevega, za portugalskega republikanca, ki cerkve ruši ter nedolžne menihe in nune ob belem dnevu na meh odira, za anarhista in puntarja«. — Na ta način smo dobili od ene strani svetnika-mučenca, od druge pa krvavega rablja; samo

Aškerca ni bilo nikjer več. Nečedni boj ob komaj zaprtem grobu se je že nekoliko polegel in čas je, mislim, da si napravimo pravo in verno podobo pesnikovo, ki so jo bile zabrisale nepoklicane roke (Cankar 1933, 103).

V zadnjih letih Cankarjevega življenja je v njegovih delih in v zapiskih o njegovem zasebnem življenju moč opaziti spremembo verskega imaginarija, ki ga lahko ovrednotimo za več kot ateistično krščanstvo, a mu še vedno ne moremo pripisati prave, religiozne konfesionalnosti (ki sta v resnici prisotni samo v obdobju obiska Sarajeva in *Na smrtni postelji*) (Kos 2010, 1090).

Njegova vera v zadnjem, ljubljanskem obdobju je namreč večja od cerkvene, njegova merila pravičnosti, po katerih se ni ravnal, za kar se v zadnjem obdobju svojega življenja tako samoobtožuje, pa so strožja od zakonov. Naj v nam v Skodelici kave Cankar še zadnjič razkrije svojega poslednjega razsodnika:

Srce ni kazenski zakonik, ki bi razločevalo med pregreškom in hudodelstvom, med ubojem in umorom. Srce ve, da »zavratnež ubija s pogledom, z mečem junak«, in rajši bi dalo odvezomeču nego pogledu. Tudi ni srce katekizem, da bi razločevalo med malimi in naglavnimi grehi, da bi razločevalo med njimi po besedi in zunanjih znamenjih. Srce je pravičen in nezmotljiv sodnik. Sodi in obsodi grešnika po skriti, komaj zavedni kretnji, po hipnem pogledu, ki ga nihče ni opazil, po neizgovorjeni, komaj na čelu zapisani misli; celo po koraku, po trkanju na duri, po srebanju čaja. Le malo grehov je napisanih v katekizmu in še tisti niso poglavitni. Če bi bilo srce spovednik – dolga in strašna bi bila spoved! (Cankar 1920, 76–77).

7 Sodobna slovenska mitološka realnost (tudi s Cankarjem)

Miti torej niso neke domišljajske zgodbe, frivolni umisleki, brezčasni arhetipi, nezainteresirane nebuloze: *a contrario*, gre za »praktične« zgodbe, za take, ki navajajo k politični akciji, ki so angažirane, ki mobilizirajo, povezujejo, razlagajo, sporočajo (Velikonja 2003, 9).

Ob koncu besedila poizkusimo postaviti zgoraj opredeljene mitološke imaginarije v širši kontekst sodobnih slovenskih političnih mitologij, da bi nas spoznanja o mitoloških (samo)predstavah, ki opredeljujejo naša dandanašnja politična (ne)delovanja, zdramila in pokazala na nujnost prevetritve temeljnih konceptov (s katerimi sicer razmišlja tudi politična teorija) o demokraciji kot vladavini večine in politiki kot procesu upravljanja z javnimi zadevami, ki v resnici ne pomenijo nič drugega kakor uničevanje demokracije, brisanje demokratičnega potenciala *demos*a in ukinjanje politike kot *konflikta*.

7.1 (Novi) slovenski miti

»Današnje politične mitologije⁸⁶ so ena izmed zgodovinskih oblik sociocentričnih mitologij. Slednje bi lahko definirali kot organizirano in sankcionirano zavest članov neke skupnosti ali družbe kot celote o njeni posebnosti, izbranosti, večvrednosti v primerjavi z drugimi« (Velikonja 2003, 7).

Za konceptualni okvir našega premišljevanja o sodobnih slovenskih političnih mitih bomo vzeli klasifikacijo sodobnih političnih mitologij, kot jo predlaga Mitja Velikonja (2003), in na podlagi tega identificirali sodobne politične mitologije, za katere menimo, da pomagajo ohranjati slovensko družbeno-politično realnost. Razvrstimo jih lahko tako na: *mit o začetku in središču* (miti o nastanku družbe in o njeni središčnosti časa⁸⁷), *mit o najpomembnejših dogodkih neke družbe ino njeni strukturi* (pomembni dogodki, preizkušnje), *mit o času in prostoru* (posebej posvečeni kraji, štetje časa), *mit o junakih, rešiteljih in voditeljih* (na primer *self-made man*), *mit o žrtvah in mučenikih* (zelo pomemben mit, saj žrtvovanje mučenikov v preteklosti določa našo prihodnost), *mit o sovražnikih in izdajalcih* (eden najbolj učinkovitih mitov, katerega namen je konsolidiranje skupnosti – njena združitev proti sovražniku) *termit o vizijah prihodnosti* (pogled v svetlo prihodnost, v boljši jutri) (Velikonja 2003, 10–13).

Na podlagi zgoraj navedenega lahko sklenemo, da sodobne slovenske politične mitologije predstavljajo konglomerat mita o sovražnikih in izdajalcih termita o žrtvah in mučenikih. Ob tem moramo opozoriti na dejstvo, da se miti o vizijah prihodnosti po našem mnenju v slovenskem javnem diskurzu sploh ne pojavljajo, kar priča o vsesplošnem pesimizmu, ki je zajel *dolino Šentflorjansko*. Zdi se, da so vsi veliki upi in sanje v boljši jutri umrli, ko smo se 1. maja 2004 prebudili v evropsko jutro in začeli živeti (evropske) sanje. Na podlagi tega moramo k analizi sodobnih slovenskih političnih mitologij dodati še dva mita: mit o Evropski uniji/mit o Evropi in mit o (politični) nevtralnosti.

⁸⁶V nadaljevanju Velikonja razloži razlikovanje med sodobnimi in tradicionalnimi miti: prvi naj bi bili tako razmeroma »majhni«, utemeljeni na novih osnovah. Prenašajo jih novi mediji, so bolj »realistični« oziroma manj usodni, pojavijo se nove kombinacije med posameznimi miti in seveda – zgodile so se tudi spremembe v naslovnih mitov (spremenjena izobrazbena struktura prebivalstva, možnost dostopanja do podatkov ...) (Velikonja 2003, 8).

⁸⁷Praktično udejanjanje in reproduciranje teh mitov je vidno na zemljevidih, ki so tudi zemljevidi oblastnih razmerij – v središču so tako vedno *zahodne, kultivirane in napredne države* (npr. Evropa).

7.2.1 Mit o sovražnikih in izdajalcih, mit o Evropski uniji

Mit o sovražnikih in izdajalcih je zelo tesno povezan z mitom o Evropski uniji/mitom o Evropi.

Konstrukcija mitskega sovražnika poteka preko mehanizmov najprej politične delegitimacije in diskreditacije (razvrednotenja drugosti, ki je razglašena za neznano, tujo, v vsakem primeru pa grozečo, nevarno), potem depersonalizacije (razosebljanja) in dehumanizacije (animalizacije, bestializacije, demonizacije itn.) do dokončnega obračuna. »Idealni« sovražnik ali zarotnik je torej absolutna razlika idealiziranega pripadnika matične skupine: nima nikakršne kulture, zgodovine, vere, morale, je kužen, neumen, zloben in nečloveški (Velikonja 2003, 11).

Opredeľuje nas torej to, kar v primerjavi z našimi sovražniki nismo. Lik sovražnika skupnost konsolidira in ji pomaga ohranjati njeno mitološko samopodobo. V psihologiji (predsodkov) lahko najdemo razlago za vzdrževanje mita o sovražnikih in izdajalcih: predsodki so namreč del našega vsakdanjega življenja (beremo, vidimo in *občutimo* jih na vsakem koraku – so del vsakdanjega govora⁸⁸, šal, /popularne/kulture, znanosti in pravnih ter političnih diskurzov) (Ule 2009, 186). Ker je ena odlastnosti predsodkov tudi ta, da lahko hitro postanejo družbeno vezivo množic⁸⁹ (kar se lahko v svoji najhujši obliki pretvori v upravičevanje agresije nad določenimi posamezniki) (Ule 2009, 186), lahko hitro uvidimo njihovo povezanost z mitologijami. Skupno jim je namreč, da imajo tako kot mitologije tudi »dominantni socialni predsodki vlogo opravičevanja sveta, to je konkretnih razmerij moči, privilegijev in diskriminacije« (Ule 2009, 221). Ker torej predsodki delujejo »vzporedno z mikrostrukturo delitve moči v vsakdanjem svetu, na robu zavesti ljudi« (Ule 2009, 187), jih lahko razumemo tudi kot najtrdovratnejšo mikroideologijo vsakdanjega sveta (prav tam)⁹⁰.

⁸⁸Imeniten prikaz umeščenosti predsodkov v medijsko poročanje je delo Tončija A. Kuzmaniča *Bitja s pol strešice* (1999), kjer z natančno analizo znamenite rubrike »Nočna kronika« kaže na učinke izrazito diskriminatornega in antipolitičnega diskurza, ki se napaja na glavnih junakih kronike, ki so: »tujci, južnjaki, Jugoslavija, balkanski stvorčki, bitja s pol strešice, državljanstva tujcev, Bosanci, muslimani, islam, begunci, sevдах, pedofili, transvestiti, dekleta, dekletca, ženske« (Kuzmanič 1999, 9).

⁸⁹V tem smislu premislimo sledeče:

»Množica daje posamezniku vtis neomejene moči in nepremagljive nevarnosti. Za hip se je postavila na mesto celotne človeške družbe, ki je nosilka avtoritete, katere kazni se bojimo in zaradi katere smo si naložili toliko inhibicij. Čisto jasno je, da ji je nevarno nasprotovati, varni pa smo, če sledimo primeru, ki ga vidimo vsenaokoli, tako da morebiti celo 'tulimo z volkovi'. V poslušnosti novi avtoriteti smemo svojo poprejšnjo 'vest' zanemariti in se predati vabi doseganja ugodja, ki ga nedvomno dosežemo, če prekličemo svoje inhibicije. Torej pravzaprav ni tako čudno, če vidimo, da posameznik v množici dela ali dopušča stvari, od katerih bi se v privajenih življenjskih okoliščinah odvrnil« (Freud 2007, 266–267).

⁹⁰V zvezi s tem naj predstavimo ideološki prototip človeka, ki predstavlja *vzor in napredek zahodne, demokratične in pravične družbe*: »To je moški, zdrav, srednjih let, heteroseksualen, belec, ki pripada zahodni,

Slovenski sovražnik ali bolje rečeno sovražniki slovenstva številka ena so še vedno Bosanci:

Slovenija je namreč bila – tako kot Bosna – del nekdanje SFR Jugoslavije, [...] govornica klene korenjaške sovražnosti pa se v glavnem nanaša na »Bosno in Bosance«, na »jugoviče« in »Balkance« ... kot na objekte radikalne diskurzivne dehumanizacije in dekulturnacije. Vzvišena rasistično-kulturniška drža nanje namreč gleda kot na »krdelo«, kot na »svojat« in celo kot na do konca razčlovečeno »blago«, ki je potrebno popolnega civilizacijskega razvrednotenja in dokončne rešitve (Kuzmanić 1999, 12).

Bosancem in Balkancem sledijo izbrisani, ki »nam bodo s strahovito visokimi zahtevki za odškodnine sesuli socialno državo, Romi ogrožajo 'naš'gospodarski, pravni red in 'našo'kulturo, džamija bo postala del infrastrukture Al Kaide in kazila podobo Ljubljane« (Mencin Čepiak 2005, 176). A *naši* sovražniki niso samo zunanji, ne, imamo jih tudi znotraj *naših* vrst, to so samske ženske in istospolni posamezniki in posameznice.

Ideologija izključevanja in ustvarjanja (enakih?) sovražnikov je na delu tudi v mitologiji o Evropi oziroma o Evropski uniji, ki jo vzdržujejo binarne opozicije med člani in tistimi, ki si to *želijo postati*, med *Evropejci* in *Neevropejci*. Ali prevedeno v jezik identitetnih kulturnih študij: »Identitete so torej oblikovane z razlikami in ne brez njih, pri čemer so odnosi z 'Drugim', s tistim, kar sami niso, bistven konstitutiven element identitete« (Šabec in Komel 2014, 330). Evropejec se torej ne rodiš, to postaneš. Kako? S postopnim in natančnim procesom odmikanja od vsega umazanega, surovega, nazadnjaškega in nekultiviranega. V svojem prispevku z naslovom *Mit Evrope*⁹¹ in *religija demokracije* Tomaž Mastnak (1996) piše:

V naših in nam bližjih krajih je v središču nove »politične« mitologije »Evropa«. Kot ohlapen zemljepisni pojem je Evropa postala politično relevantna, ko se je na koncu srednjega veka oblikovala kot politična skupnost. V konstitutivnem jedru Evrope kot politične skupnosti je etnično čiščenje. V jedru kolektivne identitete zahoda je sovraštvo do muslimanov. S prevladovanjem antipolitike »Evropa« zopet postaja vse bolj mit. Udejanjil se je v vojni proti Bosni. Demokracija, ki je v središču evropskega mita, je civilna religija: fundamentalistična

krščanski, urbani in 'liberalni' kulturi ter srednjemu ali višjemu družbenemu razredu« (Ule 2009, 187). Skladno s temi sanjskimi značilnostmi idealnega posameznika obstaja še druga, izključena in s predsodki obravnavana množica »ne-moških, ne-zdravih, ne-heteroseksualnih, ne-belcev, pripadnikov ne-zahodnih kultur, ne-krščanske vere, ne-mestnih in ne-bogatih« (Ule 2009, 187).

⁹¹Mit o Evropi je, če ga razumemo kot antično zgodbo, v resnici mit o posilstvu: Zeus v podobi belega bika je na morskem obrežju ugrabil feničansko princeso Evropo, poletel z njo na Kreto in ji zaplodil tri sinove (Mastnak 1996, 12).

religija postfundamentalističnega obdobja, religija sveta, ki se ima za sekularnega, brezbožno krščanstvo (Mastnak 1996, 11).

Do vstopa v Evropsko unijo je bila za Slovence Evropa normativni mit: poslušanje o *vključevanju* in *približevanju*, na koncu pa o *vstopanju* razkriva, da je bila Evropa⁹² ultimativen cilj slovenskih politikov in državnikov pa tudi kulturnikov in gospodarstvenikov, kar se lepo vidi vsakič, ko se kakšen uspeh, preboj ali idejo označi kot kvalitetno tudi (oziroma celo) na »evropski ravni«⁹³ (Mastnak 1996, 12).

7.2.2 Mit o pridnih Slovencih – mit o žrtvah in mučenikih

Mit o pridnih Slovencih je to, čemur Slavoj Žižek v svoji knjigi *Zgodovina in nezavedno* (1982) pravi *kult dela*, in je obenem tudi neločljivo povezano z nastankom cankarjanske matere, ki smo jo že opisovali. Ivan Cankar je živel v času, ki je bil, kot vidimo (tudi) danes, odločilna izblikovanje nacionalne identitete. Obdobje, ki ga je zaznamovala slovenska nemoč v gospodarstvu in v kulturi pred nemškim kapitalom, je pomenilo, da je prevladala »ideološka perspektiva, ki je čutila kot 'ogrožajoče' za konstitucijo naroda zgubo kmetске zakoreninjenosti, razkroj te samorasle zakoreninjenosti v proletarizaciji, ki jo prinese razvoj kapitalizma itn., in ki ji je zato kot osnovna podlaga 'slovenstva' nastopil priden-varčen-bogaboječ kmet« (Žižek 1982, 248–249).

Najbolj *čista* oblika te ideologije je vidna v krščanskem socializmu Janeza Evangelista Kreka. Njegov program si je za cilj postavil reševanje slovenskega kmeta s pomočjo zadružništva, hranilnic. Zamislil si je patriarhalno razmerje med delom in kapitalom, ki naj bi, tako Žižek, otopilo »ost 'brezdušnega' izkoriščanja na eni strani in 'sovrastva', ki ga sproža razredni boj, na drugi strani s strpnostjo 'nižjih slojev' in dobrotnim skrbništvom 'višjih slojev' – in seveda z nujnim korelatom takšne vizije 'zdravega razmerja' med kapitalom in delom ter ohranjanja zakoreninjenosti v kmetstvu: antisemitizmom« (Žižek 1982, 249).

⁹² Aleš Debeljak (2004) v svojem delu *Evropa brez Evropejcev* izpostavi zanimivo posledico obstoja Evrope kot fiktivne postave: »... zgovorno je namreč dejstvo, da obstaja množica vicev o Črnogorcih in Francozih, Italijanih in Angležih, nisem pa še slišal vica o Evropejcu« (2004, 40).

⁹³ Da Evropa ostaja referenčna točka za presojo dejanj posameznih držav (ne nujno članic) je vidno že ob bežnem spremljanju medijev in izjav politikov, ki radi počakajo na to, *kaj bo rekla Evropa*, še raje pa se potrepljajo po prsih, kadar se Evropa z njimi strinja.

Če parafraziramo Žižka, lahko zaključimo, da je paradoks mita o pridnih Slovencih to, da se je narod (Slovenci), ki velja za meščansko kategorijo, »konstituiral v ideološki perspektivi, ki ji je dajala ton predmeščanska komponenta: v perspektivi, ki je prav radikalni, sproščeni razvoj meščanskih vrednot čutila kot nekaj 'ogrožajočega' za narod« (prav tam). V tem kontekstu moramo tudi razumeti Krekovo formulo *delu slava in čast*, ki pomeni ohranjanje nekega obrednega značaja dela, ki delo povzdigne na *višjo* raven – »ne gre samo za denar« (Žižek 1982, 250).

Slavoj Žižek opiše ideološko polje, znotraj katerega se lahko ustvari mit o pridnosti; to polje je tisti ideološki aparat družbe, ki je imel pri izgradnji slovenske nacionalne identitete veliko vlogo; to polje je katoliška cerkev⁹⁴.

Osnovni pogled katoliške cerkve na meščansko družbo, ki so ga oblikovale že prve papeške enciklike o »socialnem vprašanju«, je namreč prav v obsodbi »ekscesov« kapitalizma (egoistične dobičkaželjnosti posameznikov-kapitalistov itn.), kar nato sproži pri delavcih »razredno sovraštvo«; pot razreševanja »socialnega vprašanja« pa vidi v tem, da se znotraj meščanske družbe čimbolj okrepijo vse tiste institucije in razmerja, ki še ohranjajo predmeščansko »zakoreninjenost«, »patriarhalno skrb«, itn., s čimer naj bi se preprečila zaostritev družbenih protislovij (skrb, da se v divjem tempu razvoja meščanske družne ne bi zamajal »otok trdnosti in človeške prisotnosti«, tj. družina; skrb, da bi čimbolj ohranili svojo vlogo samostojni kmetje kot drugi »steber samorasle zakoreninjenosti«; skrb, da bi samo razmerje med kapitalom in delom ohranilo videz neposrednega-patriarhalnega »razmerja med ljudmi«, razmerja krščanske ljubezni, ki naj delavce navaja k potrpežljivosti in strpnosti, kapitaliste pa k očetovski skrbi za svoje delavce, itn.) (Žižek 1982, 251).

7.2.3 Mit o (politični) nevtralnosti

Nevtralni princip (diskurz) je zato pravo nasprotje nevtralnosti in vedno pripelje do vsebinskega rezultata in do praktičnega učinka (Luthar 2001, 21).

Mit o (politični) nevtralnosti, ki vzdržuje idejo o tem, da je možno apolitično delovanje posameznika, se napaja iz popolnega nerazumevanja politike in političnega, ki je za slovenski prostor zelo značilno. Idejo o politiki kot obrtniški dejavnosti in o političnem delovanju kot o prostovoljni odločitvi vsakega posameznika pomagajo namreč vzdrževati tako poklic(a)ni

⁹⁴Cankarjevi Hlapci (ki jih podrobneje predstavljamo v nadaljevanju besedila) naj bi bili, tako Žižek, dokaz cerkvenega primata nad slovenskim šolstvom – prevlada cerkvenega ideološkega aparata družbe nad šolskim aparatom (Žižek 1982, 251).

politiki kot mediji⁹⁵. Slednji politično nevtralnost vrednotijo kot pozitivno lastnost (bodočih) politikov, saj jo povezujejo s sredinskostjo, ki naj bi pomenila umirjenost, pravičnost in uravnoveženost.

Večina slovenskih medijev tako piše navdahnjena z mitom o lastni objektivnosti, ki je v praksi popolnoma nemogoča, zato moramo na tem mestu v analizo mita o nevtralnosti vnesti tudi novinarsko samopredstavo in mitologijo⁹⁶, ki se kažeta (tudi) kot fetišizacija objektivizma v novinarski samopredstavi:

Prav profesionalni mit o objektivnosti namreč omogoča, da politika in njene organizirane in bolj ali manj profesionalne ekipe za odnose z javnostmi za medije in namesto medijev iz »stvari« konstruirajo »nacionalne probleme«. Kot volivci nimamo dostopa do politične »realnosti«, zato je lahko naša percepcija politike in politikov utemeljena le na medijskih temah, javno življenje pa je učinek javnih transkriptov, tudi medijskega (Luthar 2001, 16).

7.3 Sovražnost, nevtralnost in pridnost v primežu delovanja oblasti in konsenzualne demokracije ali *Hlapci*

Geni: »Bog sam vedi, čemu se ljudje lasajo! Nazadnjaštvo je dobro, naprednjaštvo je dobro, najboljše pa so pečene piške!« (Cankar 1910b, 4).

Postavimo sedaj zgoraj opredeljene sodobne slovenske politične mite v koncepte delovanja oblasti, vzpostavljanja razmerij znotraj obstoječega razumevanja demokracije in politike, kot ju razume Jacques Rancière, ki nam bo pokazal, da je tudi naše večinsko prepričanje o demokraciji in politiki prevzeto z mitološkostjo, ki nam onemogoča videti, da politike (in s tem *demosa*) več ni, nadomešča jo *policija*⁹⁷.

⁹⁵»Razumevanje 'političnega' kot vladne sfere države in izključevanje 'družbenega' iz javnega diskurza ter obenem strogo ločevanje med družbenim in političnim je mogoče prav zaradi novinarskega mita o profesionalni objektivnosti« (Luthar 2001, 20).

⁹⁶Breda Luthar v eseju *Oslepljeni in ohromljeni od nevtralnosti* (2001) poudari, da mora vsaka analiza medijske hegemonije »vključevati tudi zapleteno mrežo reprodukcije popularnih mitologij in cele vrste sedimentiranih institucionaliziranih diskurzivnih sistemov, novinarske avtopercepcije in profesionalne ideologije« (Luthar 2001, 16).

⁹⁷Na tem mestu moramo pojasniti razumevanje pojma policija. Rancière policijo opredeli kot način simboliziranja skupnosti, ki temelji na skupku definiranih delov, prostorov in funkcij, ki predpostavljajo fiksno distribucijo med javnim in privatnim, ki predstavlja delitev, ki je odvisna od razmerja med vidnim in nevidnim, zvokom in govorom ... Policija simultano definira prostorom primerne načine življenja, delovanja in govorjenja,

Mit o nevtralnosti in objektivnosti, ki smo ga opisali zgoraj, je gorivo delovanja trenutne oblike demokracije, ki jo Jacques Rancière imenuje *konsenzualna* demokracija. V demokratičnih režimih, ki so nastali po letu 1990, se je demokracija pričela identificirati z liberalno ekonomijo, s čimer se je debata o demokraciji povsem izčrpala. Konsenz, ki je bil predstavljen kot triumfalna pomiritev ideoloških debat, ni prinesel nikakršnega miru. Nasilje in ksenofobija, ki sta središče mita o sovražnikih in izdajalcih, sta posledici in ne izjemi logike konsenza. Vzdrževanje zgoraj opisanih mitov ne pomeni nič drugega kakor ohranjanje konsenza oziroma pomeni konec politike (Rancière 2004). Pojasnimo: če politike ne razumemo kot načina izvajanja oblasti, ampak se pridružimo Rancièrejevemu razumevanju politike kot posebnega stanja subjekta, ki izvira iz posebnih pogojev, in če vemo, da je za obstoj teh pogojev (torej za obstoj politike) nujen predpogoj, ki ga lahko poimenujemo kot rupturo v logiki *arche* – demokracija, potem lahko sklenemo, da vsi zgoraj opisani sodobni slovenski (politični) miti na račun vzdrževanja *konsenzualne demokracije* (ki jo lahko razumemo tudi kot mit), služijo uničevanju demokracije in politike, kot ju razume Rancière. Avtor razumevanje demokracije izpelje iz sedmih Platonovih klasifikacij vladanja: prve štiri kvalifikacije temeljijo na naravnih razlikah, ki se pojavijo ob rojstvu, peta kvalifikacija pomeni moč v rokah tistih, ki imajo superiorno naravo nad tistimi s šibkejšo, šesta kvalifikacija opredeljuje moč tistih, ki vedo [*savoir*], nad tistimi, ki ne vedo, sedma, za nas najpomembnejša kvalifikacija pa je ta, ki jo Platon opiše kot Božji del, usodo ... demokracijo (Rancière 2001; 2004). Demokracija je torej kategorija vladanja, ki nima nobene kvalifikacije za vladanje, definirajo jo subjekti, ki jim je skupno samo to, da ne morejo vladati, da niso všteti, da ne posedujejo govora, ki bi lahko bil slišan. Če pristajamo na razmišljanje o politiki kot o večnem elementu zgodovine, ki je povezan s človeško potrebo po združevanju, in če v demokraciji ne vidimo anarhičnega vladanja, temveč jo razumemo kot posebno ustavno in družbeno obliko, to pomeni, da smo postali ujetniki policističnega simboliziranja skupnega⁹⁸. Če torej mislimo, da *živimo* demokracijo, kadar oslepljeni od nevtralnosti glasujemo in podpiramo tiste, ki pravijo, da bodo s svojo sredinskostjo pomirili konflikte, ki da razjedajo našo družbo, in če v skladu z religioznim imaginarijem in mitom o pridnem in delavskem slovenskem narodu pasivno čakamo na *drugi svet*, ki da nam bo prinesel vse tisto,

tako da ne pušča možnosti drugim načinom simboliziranja skupnega – politiki, ki preizprašuje ravno te delitve (Rancière 2004).

⁹⁸Opozorimo na tem mestu še na eno pomembno iztočnico, ki jo ponudi Jacques Rancière: pristajanje na *naravno* dedukcijo skupnega političnega sveta s pomočjo argumenta razumevanja istega jezika je popolnoma napačno; posedovanje jezika oziroma sposobnosti govorjenja je namreč simbolna in ne fizična lastnost človeka (pomislimo ob tem na diskreditiranja, ki jih izvaja oblast/policija, kadar noče slišati ali priznati govora svojim nasprotnikom – to jim onemogoči tako, da jim ne podeli mandata, da bi bili slišani), poleg tega pa je vse, kar označujemo kot skupno, vedno produkt (tudi) bojev o tem, kaj skupno sploh je (Rancière 2004).

česar si zdaj želimo, pa po tem ne posežemo, ker se *biča vajeni* uklanjamo *tuzemeljski* dominaciji kapitalizma in kapitalistom, ki nam z miloščino ne omogočajo življenja, temveč samo preživetje ... Če prepričani o svoji superiornosti, ki je opredeljena na biološki osnovi, izvajamo legalizirane nacionalizme in seksizme vseh vrst in oblik ter slavimo demokracijo, ki smo jo kot darilo prejeli ob osamosvojitvi, in če dovolimo, da nam *resnico*⁹⁹ podajajo objektivni novinarji, nismo *demos*, temveč *Hlapci*.

Skozi kratko analizo Cankarjevih Hlapcev bomo ob koncu besedila poskušali prikazati nakazano razmerje med našim razumevanjem *demosa* in hlapčevanjem ter med *demosom*, kot ga razume Jacques Rancière.

V Hlapce nas Cankar uvede med nestrpnim čakanjem učiteljev na rezultat volitev. Komar, prehitro prepričan v zmago naprednjaštva, veselo razlaga o svojem srečanju z župnikom: »Gredoč sem srečal župnika ... tako je bil potr in siroten, kakor da nosi troje butar na hrbtu in eno na glavi ... skoraj da mu nisem groša dal! 'Kako je, gospod Komar, kako?' me vpraša. 'Nam dobro in zmirom boljše!' mu odgovorim. On se je kisló nakremžil, jaz pa sem se tako smejal, da ... ná, še zdaj imam solzne oči« (Cankar 1910b, 6). Po tem, ko poštar razglasi rezultate volitev: »Črno!« (Cankar 1910b, 12), se med učitelje, prej prepričane o naprednjaštvu kot edini pravi popotnici za življenje, vnese neka druga vrsta naprednjaštva, ko ob prihodu župnika pričnejo z množičnim klanjanjem in pozdravljanjem. V drugem dejanju učitelji s Komarjem na čelu iz knjižnice umikajo vse¹⁰⁰, »kar je nejevernega in pohujšljivega« (Cankar 1910b, 17). Ko si hlapci kupujejo *patrnoštre* in na razpela pripenjajo križe, jih obišče Župnik, da bi jim razodel njihovo poslanstvo:

Rad bi še rekel: učitelj ostani za svojim plotom, za tistim, ki sta mu ga postavila cerkev in ljudstvo. To se pravi, da naj se ne ukvarja s takimi stvarmi, ki niso njegov posel in za katere ga ljudstvo ne plača. Ako bi gospodar ukazal hlapcu, da naj mu zmlati pšenico, pa bi jo zapalil namesto zmlatil — kaj ne bo gospodar poklical biriče, da vklenejo hudobnega hlapca? Tak hlapec je učitelj, ki naj bi k veri in Bogu vodil mladino, pa jo pohujšuje (Cankar 1910b, 28).

⁹⁹Največja slovenska komercialna televizija v oglasu, ki napoveduje prihajajočo sezono raziskovalne oddaje, obljublja, da bo gledalcem »priskrbela resnico«.

¹⁰⁰Ko Komar in nadučitelj pregledujeta zbirko knjig in naštevata različne avtorje (Gregorčič, Aškerc, Tavčar ...), da bi ugotovila, ali se zlivajo z novo oblastjo, najdeta tudi dela Cankarja:

»Nadučitelj: ' ... – Tukaj pa je nekaj Cankarja – .'

Komar: 'Ven z njim! Ta še liberallec ni, temveč ... vrag vedi kaj!'

Nadučitelj: 'Molimo zanj!« (Cankar 1910b, 21).

To opombo navajamo, kot možen premislek o Cankarjevemu pozicioniranju sebe znotraj različnih političnih tradicij, ki je lahko tudi opora za naš argument o njegovi anarhistični tendenci, ki je opisana zgoraj.

Monolog nadaljuje z vprašanjem: »Kdo med vami je tisti, ki zbira malopridneže, pijance in nečistnike v brezbožno društvo ter gradi gnezdo nejeveri in Antikristu?« (Cankar 1910b, 28). Komar okrivi Jermana. Na tem mestu lahko Jermana opredelimo kot *demos*, če njegove besede, ki jih bomo zapisali v nadaljevanju, razumemo kot specifično moč tistih, ki govorijo, čeprav do (takšnega) govora niso upravičeni. Izkaz demokracije v Hlapcih tako niso volitve in legitimna zamenjava oblasti, temveč Jermanovo izzivanje utrjenih logik vladanja skozi njegove besede, ki jih izreče po tem, ko s prijateljem Kalandrom ugotovita, da sta ostala brez somišljenikov. Tu bomo lahko razumeli politiko ne kot izvajanje oblasti, ki ji legitimnost izda ljudstvo, temveč kot preizpraševanje vsega, kar *policija* (oblast, op.a.) proizvede kot *vidno* in *slišno*.

Kalander: »Strah me ni, gospod, in me nikoli ni bilo. Tisto pa sem rekel in še pravim: po nepotrebnem ne bi silil med razbojnike; še Bog, če se jim zlahka ognem! Vsa fara je kakor laškega vina pijana. Kaj pijancu beseda! Pridigaj mu eno uro in dalj — poslušal bo eno uro in dalj, izpod čela bo gledal, nazadnje pa bo zgrabil za kol in udaril. Pijanost je v deželi, z besedo je ne boš ugnal, gospod; potrpi, da se vino izkadi!« (Cankar 1910b, 40).

Jerman: »Jaz pa ti povem: če pridejo sami razbojniki na to zborovanje — mednje pridem in jim povem natanko tisto, kar sodi razbojnikom. Ni trma, tudi ni bahavost. Ali tako so me na tla potisnili, tako so me zasmehovali, tako so pljuvali predme, da se jim moram pokazati pred lice, povedati, da nisem na tleh in ne opljuvan ... Kaj misliš, ali ni vsa ta pijanost le zunanja, da se jih drži tako rekoč le na suknji, kvečjemu še na jeziku? Da so pod suknjo ljudje, po božji podobi ustvarjeni? In da bodo poslušali človeka, pa četudi ne pojdejo za njim? Da bi naposled taka živa beseda pred njimi vsemi in na očitnem kraju več zaleгла nego samotni pogovor in več nego pisana knjiga? To mislim in tako je moje upanje (prav tam).

Ko Jerman nadaljuje v svoji misiji in poizkuša iz hlapcev narediti ljudi, ga policija pri tem omejuje – namenijo se ga premestiti na Goličavo in ga z namenom, da bi njegove izjave pokazali kot neslišne in njegovo delovanje kot nevidno, diskreditirajo, ko ga označujejo za antikrista in *šolmaštra*, medtem ko jim Jerman ponovno *govori*:

Jerman: »O, ne bila bi težka ta vojska zoper neumnost – duše so žejne, same bi šle k studencu! Ali neumnost ni le neumna, temveč je tudi bogata. Zato so jo sorodniki zaklenili v izbo in so ji rekli: 'Nikar ne hodi na cesto, da ne zapraviš svoje neumrljive duše; za pečjo ostani in stradaj, pa boš deležna večnega veselja!' – Uboga neumnost sedi za pečjo in strada, zvesti varuhi njeni pa veseljačijo ter se rede za njene svetle cekine. – Zato je treba, da razgalimo te varuhe ter jih pokažemo ljudstvu: glej, tvoj pastir!« (Cankar 1910b, 62).

Čeprav se v zadnjem delu Hlapcev Jerman spokori župniku, saj se v strahu pred tem, da je s svojim delovanjem škodoval svoji zelo verni in bolni materi, čuti krivega, to ne spremeni povednosti in razsežnosti drame, ki smo jo opisali. Obstoj *cankarjanske* krivde do matere smo v magistrskem delu že pojasnili kakor tudi nujno sovpadanje imaginarija matere z religioznim imaginarijem. Lahko bi celo drzno zapisali, da je tudi v tem zadnjem Jermanovem zasuku moč najti argumente za iskanje *demosa* v Jermanu, saj je politika, kot pravi Ranciére, v svojem razmerju do policije vedno na točki izginjanja in novega pojavljanja ... V tem vidimo nujnost *demosa*, ki mora postati viden in slišan, saj konsenzualna demokracija skupaj z miti, ki jo vzdržujejo, ni ne njegova predstavnica, še manj pa skrbnica njegovih interesov.

7 Zaključek

Zdi se, da so potrebne revolucionarne spremembe – v smislu globoke preobrazbe naših delovnih procesov, ureditve odločanja, naših spolnih in družinskih odnosov, naših misli in kulture – v smeri bolj humane družbe. Ampak takšna revolucija, ki zadeva spreminjanje našega mišljenja kot tudi institucij, ne more biti dosežena z običajnimi metodami: niti z vojaško doseženim državnim udarom, kot predlagajo nekateri s tradicijo omejeni radikalci, niti s počasnim postopkom volilne reforme, ki nam jo vsiljujejo klasični liberalci. Današnje stanje sveta odseva omejitve obeh pristopov (Zinn 2010, xi).

Howard Zinn svojo zgoraj navedeno misel še nadaljuje, ko opisuje razsežnosti anarhistične revolucionarne spremembe, ki je revolucija umetnosti in ne parada v nošenju orožja, zato je tudi ni mogoče zatreti tako, kot se navadno zatre oborožene vstaje. Prostor anarhistične revolucije so avtoritarna in brezčutna razmerja, ki jih je treba nemudoma preseči, ter drobni žepi upora, ki znotraj našega vsakdanjega življenja omogoča njihovo prisotnost na nešteti krajih naenkrat – »v družinah, na ulicah, v soseskah, na delovnih mestih. Je revolucija celotne kulture. Nekje zatrta se pojavi drugje, dokler ni naposled vsepovsod« (prav tam).

V uvodu magistrskega dela smo zapisali, da si z napisanim želimo postati del kritične znanosti, ki bo nastavljala ogledalo, če zapišemo s Cankarjem, našim pastirjem. V zaključku lahko svojo željo vnovič potrdimo in si dovolimo zapisati, da smo svoj cilj dosegli, saj menimo, da nam je uspelo ponuditi neka osnovna izhodišča, ki lahko služijo kot osvetlitev tiranskih razmerij, ki vzdržujejo *status quo*. Nismo si želeli zapisati nikakršnega splošnega načrta o stanju duha v državi in nuditi zdravila za njegovo (re)habilitacijo; nasprotno, želeli smo pokazati na razsežnost delovanja mitologije, ki

pomembno usmerja naša življenja in na ta način tudi določa naše politično (ne)delovanje.

V uvodnih straneh besedila smo predstavili hipotezo:

Identificiranje političnih mitologij znotraj literarnega opusa Ivana Cankarja je odvisno od trenutne (neoliberalne) ideologije, ki v svojih poizkusih po upravičevanju sveta, ki ga producira, skupaj z miti tvori zgolj takšne mitologije, ki ji pri tem pomagajo. Del teh mehanizmov stataka obstoj mitologije o značilni slovenski, cankarjanski materi ino ženskem značaju slovenskega naroda terneobstoj povezovanja Ivana Cankarja z anarhistično politično filozofijo. Mitološko določanje sveta je tako opredeljeno z binarizmi, ki se opredeljujejo (tudi) na podlagi tega, kaj mitologije niso, in na podlagi tega, česa nam ne sporočajo.

Hipoteza se je skozi naše pisanje v popolnosti potrdila, saj smo pokazali na še vedno trajajoč obstoj mitologije o *cankarjanski materi*, ki so jo oklicali celo za konstitutivni element slovenskega naroda, čeprav smo v besedilu pokazali, da so ženske, ki so revolucijo svojih družbenih vlog in položajev nezavedno ali pa zavedno razumele tako, kot je to na začetku poglavja predlagal Howard Zinn, spremenile (oziroma pričele spreminjati) svojo miselnost in počasi začele svoj vstop v polja *javnega*. Tudi trditev o mitološkem dojemanju sveta na podlagi binarizmov lahko potrdimo tako, da na primeru obstoja *cankarjanskega mita* prikažemo tudi njegov antipol. Če bi za cankarjansko mati lahko rekli, da jo označujeta pasivnost v krščanskem trpljenju in čakanju ter neskončna požrtvovalnost, to pomeni, da nam življenje te mitologije onemogoča kakršnokoli proaktivno vlogo v procesih privatiziranja skupnega in izvajanja hierarhizacije, saj je cankarjanska mati prepričana, da jo odrešitev, sreča in pravica čakajo *šele* na drugem svetu, zato se na tem za take vrste idealov preprosto ne bo borila. V tem smislu moramo razumeti nevarnost poudarjanja slovenski narod pregovorno konstitutivne vloge cankarjanske matere, njene velike ljubezni in nehumane navezanosti na otroka, ki to sploh ni. Cankarjanska mati je dekla v službi ideologije, ki je v krizi kriz, kot jo živimo danes, del mehanizmov, ki ženskam dopovedujejo, da sta njihov *pravi položaj* in *pravavloga* skrita za temnimi zidovi privatnega. Ker smo pokazali, da si ohranjanja značilnosti takšne matere želijo moški precej bolj kot ženske, morajo ženske stopiti v javno, pripravljene na dvojni boj: boj proti mitološkim reprezentacijam, ki jih zreducirajo na matere in gospodinje, in boj proti vsemu, čemur ravno na podlagi *naravne* superiornosti nad ženskami vladajo moški.

Nikakor naj ne bo naš zadnji poziv razumljen kot poskus kreiranja sveta, ki bil očiščen mitskosti. Dobro vemo, da bi bilo kaj takega nemogoče; naš poziv je tako namenjen kot izziv za ideologijo, ki kreira takšno mitologijo.

V pisanju nismo dokazovali samo anarhističnih tendenc v pisanjih Ivana Cankarja, želeli smo prikazati tudi problematiko predstavljanja anarhizma kot neobstoječe družbeno-politične ureditve oziroma kot ureditve, ki bi pomenila kaos in vsesplošno opustošenje. Zanikanje anarhizma je podobno zanikanju žensk; prikazovanje prvega kot rušilnega, drugega pa kot pasivnega, nežnega in malo norega ter predstavljanje tako anarhizma kot žensk v smislu zgražanja nad njihovo neprimernostjo možnega razumevanja in delovanja znotraj *političnega* nam razkrivata dva velika strahova: strah pred anarhizmom in strah pred ženskami. Ker menimo, da je ta strah posledica zlitja mitov in trenutne ideologije v mitologijo, ki ne sovпада s (potencialno) (politično) razsežnostjo omenjenih konceptov, je edina rešitev, ki si jo upamo zapisati: več *ženskega* in več *anarhističnega*!

Kljub grozljivim podobam trenutnega družbeno-političnega reda, ki z vulgarizacijo koncepta demokracije opravičuje zločine nad človeštvom, se ne pustimo ujeti v diskurz strahu, ki nam onemogoča aktivacijo in ki nas prisili v iskanje utehe v supermarketih (kjer uživamo kri, pot in solze *Drugih*) ter pred radijskimi sprejemniki in televizijskimi ekrani, kjer nam, čakajoč na novo epizodo resničnostnega šova, (nekateri) naši *objektivni* novinarji svojo *resnico* podajajo tako, da v naša telesa tulijo in zapisujejo delitve sveta na nas in Njih in nas preprosto – strašijo. *Šimen, Jakob, Jernej, Maks, Ščuka* in *Jerman* so nam pokazali, da je drugačen svet mogoč. In spreminjati ga lahko začnemo že takoj, že s spremembo odnosa s prvim človekom, ki nam bo prišel nasproti ... in *naenkrat* bo sprememba povsod.

8 Literatura

1. Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /*cf.
2. Avguštin, Avrelj. 1993. *Zakonski stan in poželenje*. Ljubljana: Krt.
3. Avsenik Nabergoj, Alenka. 2005. *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
4. --- 2010. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
5. Barthes, Roland. 1995. Smrt avtorja. V *Sodobna literarna teorija*, ur. Aleš Pogačnik, 19–25. Ljubljana: Krtina.
6. Bernik, France. 2006a. *Ivan Cankar*. Maribor: Litera.
7. --- 2006b. Ivan Cankar in krščanstvo. *Slavistična revija* 6 (4): 561–570.
8. Cankar, Ivan. 1899. *Vinjete*. Ljubljana: L. Schwentner.
9. --- 1901. *Za narodov blagor*. Ljubljana: L. Schwentner.
10. --- 1902. *Kralj na Betajnovi*. Ljubljana: L. Schwentner.
11. --- 1907. *Krpanova kobila*. Ljubljana: L. Schwentner.
12. --- 1910a. *Bela krizantema*. Ljubljana: L. Schwentner.
13. --- 1910b. *Hlapci*. Ljubljana: L. Schwentner.
14. --- 1909. *Za križem*. Ljubljana: L. Schwentner.
15. --- 1911. *Troje povesti*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
16. --- 1912. *Lepa Vida*. Ljubljana: L. Schwentner.
17. --- 1917. *Podobe iz sanj*. Ljubljana: Nova založba.
18. --- 1920. *Moje življenje*. Ljubljana: Zvezna tiskarna.
19. --- 1921. *Grešnik Lenart: Življenjepis otroka*. Ljubljana: L. Schwentner.
20. --- 1936. *Zbrani spisi: devetnajsti zvezek*. Ljubljana: Nova založba.
21. --- 1976. *Zbrano delo: trideseta knjiga: pisma V: dodatki: dopolnila in popravki: pregledi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
22. --- 2005. *Ivan Cankar.doc*. Ljubljana: Rokus.
23. --- 2014. *Hlapec Jernej in njegova pravica*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
24. Campbell, Joseph. 2004. *Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation*. Novato: New World Library.
25. De Beauvoir, Simone. 2013. *Drugi spol*. Ljubljana: Založba Krtina.
26. Debeljak, Aleš. 2004. *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Sophia.

27. Duncombe, Stephen, ur. 2002. *Cultural Resistance Reader*. London, New York: Verso.
28. Duda, Sybille in Louise F. Pusch. 1995. *Nore ženske*. Ljubljana: Krtina.
29. Feyerabend, Paul. 1999. *Proti metodi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
30. --- 2007. *Spoznanje za svobodne ljudi*. Ljubljana: Krtina.
31. Foucault, Michel. 1969. Kaj je avtor? V *Sodobna literarna teorija*, ur. Aleš Pogačnik, 25–41. Ljubljana: Krtina.
32. --- 2007. *Življenje in prakse svobode: Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba ZRC.
33. Freud, Sigmund. 2007. *Spisi o religiji in družbi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
34. Goljevšček, Alenka. 2011. *Od A(brama) do Ž(upančiča)*. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej.
35. Grafenauer, Ivan. 1937/1938. Slovenska narodna balada o Lepi Vidi. *Dom in svet* 50 (5). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-Y485GJKT/?&language=eng> (11. julij 2015).
36. Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. 2006. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
37. Hribar, Tine. 1983. *Drama hrepenenja: od Cankarjeve do Šeligove Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
38. Hrženjak, Majda. 1999. Elementi družboslovne analize mita: ali je mogoča celovita analiza mita. *Časopis za kritiko znanosti* XXVII (194): 89–107.
39. Jensterle-Doležal, Alenka. 2008. *V krogu mitov: o ženski in smrti v slovenski književnosti*. Ljubljana: Slovenistično društvo.
40. --- 2014. *Avtor, tekst, kontekst, kontekstualizacija: poglavja iz slovenske moderne*. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnost, Filozofska fakulteta.
41. Jocić, Saša. 2003. Problem mitologizacije znanosti. *Časopis za kritiko znanosti* 31 (211): 186–198.
42. Jogan, Maca. 2013. Družbena (ne)enakost spolov v slovenski postsocialistični zavesti. *Teorija in praksa* 50 (1). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-CHLLAKXD/?query=%27keywords%3Ddru%C5%BEbena+zavest%27&pageSize=25> (10. september 2015).
43. Jurčič, Josip. 1953. *Zbrano delo: 6. knjiga*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

44. Kamenik, Ignac. 1962. K problemu Cankarjevega umetnostnega in življenjskega nazora. *Jezik in slovstvo* 7 (3). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-A6AW0V0Z/> (10. avgust 2015).
45. Kermauner, Taras. 1979. *Cankarjeva dramatika*. Ljubljana: Rupert Klampfer.
46. Kocijan, Marijan. 2003. K liku desetega brata od Levstika do Cankarja. V *Slovenski roman*, ur. Miran Hladnik. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete.
47. Komel, Mirt. 2003. Nastanek ideje znanosti v antični Grčiji. *Časopis za kritiko znanosti* 31 (211): 167–175.
48. Kos, Janko. 2010. Aktualnost Ivana Cankarja za 21. stoletje. *Sodobnost* 74 (9). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-3FN6QH4G/?=&language=eng> (1. avgust 2015).
49. Košiček, Marijan. 2001. *Ženska in ljubezen v očeh Ivana Cankarja*. Ljubljana: Tangram.
50. Kristan, Zdenka. 2005. *Materinski mit: kultura, psihoanaliza, spolna razlika*. Ljubljana: Delta.
51. Kuzmanić, Tonči A. 1999. *Bitja s pol strešice: slovenski rasizem, šovinizem in seksizem*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
52. Leskovšek, Vesna. 2002. *Zavrnjena tradicija: ženske in ženskost v slovenski zgodovini od 1890 do 1940*. Ljubljana: Založba/*cf.
53. Lokar, Danilo. 1978. *Cankarju na rob: poskus*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
54. Luthar, Breda. 2001. Zaslepljeni in ohromljeni od nevtralnosti. V *Mit o zmagi levice*, ur. Breda Luthar, Tonči Kuzmanić, Srečo Dragoš et al., 12–23. Ljubljana: Mirovni inštitut.
55. Malinowski, Bronislav. 1999. Vloga mita v življenju. *Časopis za kritiko znanosti*, letnik XXVII (194): 33–45. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani – Študentska založba.
56. Marcos. 2002. Sedem ločenih kosov globalne sestavljanke. *Časopis za kritiko znanosti* 30 (209/210). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-79KKI8Y9/> (3. september 2015).
57. Mastnak, Tomaž. 1996. Mit Evrope in religija demokracije. *Družboslovne razprave* 12 (21). Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr21Mastnak.PDF> (5. junij 2015).
58. Mencin Čeplak, Marjeta. 2005. Začaran krog diskriminacije: od moralne diskreditacije homoseksualnosti do neenakosti gejev in lezbijk pred zakonov – in nazaj.

- Družboslovne razprave* 21 (49/50). Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr49-50Mencin-Ceplak.PDF> (5. julij 2015).
59. Musek, Janek. 1994. *Psihološki portret Slovencev*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
60. Opeka, Mihael. 1912. Lepa Vida. *Dom in svet* 25 (2). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-12YUJM7N/?query=%27keywords%3dOpeka%2c+Mihael+cankar%27&pageSize=25> (7. julij 2015).
61. Pirjevec, Dušan. 1964. *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
62. Poniž, Denis. 2005. Problem Cankarjeve Lepe Vide. *Jezik in slovstvo* 50 (2). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-Z0WXFA00/?query=%27keywords%3dPoni%C5%BE%2c+Denis%27&pageSize=25&page=2> (5. julij 2015).
63. --- 2006. *Ivan Cankar – Lepa Vida: poskus interpretacije*. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej.
64. Poniž Mihurko, Katja. 2009. Nadzorovanje in kaznovanje v nekaterih besedilih z lepovidskim motivom. *Annales: Series historia et sociologia* 19 (1). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-OL70LNSB> (12. julij 2015).
65. Prešeren, France. 2000. *Pesmi in pisma*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
66. Prunk, Janko. 2008. *Kratka zgodovina Slovenije*. Ljubljana: Založba Grad.
67. Rancière, Jacques. 2001. Ten Theses on Politics. *Theory & Event* 5 (3). Dostopno prek: <http://www.egs.edu/faculty/jacques-ranciere/articles/ten-thesis-on-politics/> (5. september 2015).
68. --- 2004. Introducing disagreement. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 9 (3). Dostopno prek: <http://www.scribd.com/doc/68027583/Ranciere-Introducing-Disagreement#scribd> (20. avgust 2015).
69. Santos, Boaventura de Sousa. 2004. *The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation (Part I)*. Dostopno prek: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/wsf_JaiSenPart1.pdf (1. avgust 2015).
70. Sofokles. 2006. *Antigona, Kralj Ojdip*. Ljubljana: Delo: INTELEGO: Študentska založba.
71. Šabec, Ksenija in Mirt Komel. 2014. »Mi, drugi in midrugi«: kratka genealogija identitetnih kulturnih študij na Slovenskem. *Teorija in praksa* 51 (2/3): 324–347.

72. Šepetavc, Anton. 2005. Pa saj je že Cankar vse sam povedal. V *Ivan Cankar.doc*, ur. Jure Šink, 167–196. Ljubljana: Rokus.
73. Šmitek, Zmag. 2012. *Poetika in logika slovenskih mitov: ključni kraljestva*. Ljubljana: Študentska založba.
74. Šterk, Karmen. 2007. *Psihološki morilec: normalen psihopat patološke matere*. Ljubljana: Študentska založba.
75. Štefančič jr., Marcel. 2010. *Slovenci*. Ljubljana: Študentska založba.
76. Štular, Suzana. 1999. Mit o materinstvu. *Časopis za kritiko znanosti* XXVII (194): 65–77.
77. Toplak, Cirila in Miro Haček. 2012. *Slovenia: political insights*. Warszawa: European School of Law and Administration.
78. Ule, Mirjana. 2009. *Socialna psihologija: analitični pristop k življenju v družbi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
79. Unuk, Jana. 2002. *Slovenske pravljice*. Ljubljana: Nova revija.
80. Velikonja, Mitja. 1996. *Masade duha: razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
81. --- 2003. *Mitografije sedanosti: študije primerov sodobnih političnih mitologij*. Ljubljana: Študentska založba.
82. Vernant, Jean-Pierre in Pierre Vidal-Naquet. 1994. *Mit in tragedija v stari Grčiji*. Ljubljana: Študentska založba.
83. Vidmar, Josip. 1976. *Simpozij o Ivanu Cankarju*. Ljubljana: Slovenska matica.
84. Vidmar H., Ksenija. 2001. *Ženski žanri: spol in množično občinstvo v sodobni kulturi*. Ljubljana: ISH.
85. --- 2006. *Globalna kultura*. Ljubljana: Študentska založba.
86. Vodovnik, Žiga. 2010a. *Anarhija vsakdanjega življenja: zapiski o anarhizmu in njegovih pozabljenih praksah*. Ljubljana: Založba Sophia.
87. --- 2010b. Anarhistična politična misel in slovensko delavsko gibanje ob koncu 19. stoletja. *Javnost – The public* 17 (2010). Dostopno prek: <http://javnost-thepublic.org/article/2010/5/2/> (2. avgust 2015).
88. --- 2011. Nazaj k vprašanju. *Časopis za kritiko znanosti* 39 (244). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC25WY9BE6/?query=%27keywords%3d+politika%27&pageSize=25> (10. avgust 2015).
89. Zadnikar, Darij. 2005. Preživetje uma v neoliberalizmu. *Časopis za kritiko znanosti* 33 (222): 5–12.

90. Zdravec, Franc. 1991. *Cankarjeva ironija*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
91. Zinn, Howard. 2011. Svež pogled na anarhizem (predgovor). V *Anarhija vsakdanjega življenja: zapiski o anarhizmu in njegovih pozabljenih pritokih*, ur. Žiga Vodovnik, i–ix. Ljubljana: Sophia.
92. Žižek, Slavoj. 1982. *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
93. --- 1987. *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.
94. --- 2015. *Antigona*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
95. Zlobec, Ciril. 1977. Slovenska mitična realnost. Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-LP60WC1Z?&language=eng> (19. julij 2015).
96. Wollestonecraft, Mary. 1993. *Zagovor pravic ženske*. Ljubljana: Krtina.