

# Eshaton v plamenih: izgubljeni raj gospodarja Jerneja

Matic Kocijancič

Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana  
matic.kocijancic@ff.uni-lj.si

*Uveljavljene interpretacije Cankarjevega Hlapca Jerneja in njegove pravice v tej povesti pogosto razbirajo simbolno upodobitev socialistične revolucije, afirmativno napoved poznejšega revolucionarnega dogajanja na naših in tujih tleh. Prvi del članka prikaže – na podlagi podrobne analize osrednje pripovedi in njene razdrobljene predzgodbe – temeljne probleme tovrstnih interpretacij. Drugi del članka preučuje religiozne vidike povesti, ki odražajo Cankarjev ambivalenten odnos do krščanstva, obenem pa razkrivajo Cankarjevo intuicijo, da moderni revolucionarni fenomeni slonijo na specifični transformaciji krščanske eshatologije.*

Ključne besede: slovenska književnost / Cankar, Ivan: *Hlapec Jernej in njegova pravica* / revolucija / krščanstvo / eshatologija

## 1

*»Požar je v glavah, ne pa v hišnih strehah.«  
F. M. Dostojevski, Besi*

Ivan Cankar je leta 1907 kandidiral na volitvah za državnega poslanca Avstro-Ogrske. *Hlapca Jerneja in njegovo pravico* je sprva načrtoval kot »agitacijsko brošuro« v sklopu predvolilnega boja na listi socialnodemokratske stranke, še istega leta pa je iz zasnove te brošure nastala – po pisateljevih besedah – njegova »najboljša novela« (*Zbrano delo XVI* 266), ki predstavlja Cankarjevo najbolj priljubljeno in največkrat prevedeno delo (*Virk* 41). Glavni tokovi obsežne recepcije *Hlapca Jerneja* niso zaznavali večjih konfliktnih napetosti med načrtovanimi *agitacijskimi* in končnimi *literarnimi* cilji besedila, temveč so – nasprotno – v njem prepoznavali njihovo uglašeno simbiozo, vrhunsko umetniško ubeseditev Cankarjevih političnih prizadevanj, ki naj bi s svojim polnokrvnim prestopom v polje literature postala nadčasna; Cankarja, poraženca volitev, naj bi naposled celo preroško vpisala med »zmagovalce« (*Kreft* 78).

»Uresničujemo sen hlapca Jerneja«, vzklikne Olga v filmski uspešnici *Moj ata, socialistični kulak*, ki jo je po scenariju Toneta Partljiča leta 1987 režiral Matjaž Klopčič. »Kar niso mogla dolga stoletja fevdalizma in kapitalizma, to zmore socializem v devetih mesecih.« Čeprav Olgin pompozni nagovor sodi med izrazito satirične prizore Partljičevega in Klopčičevega tragikomičnega prikaza podeželskih peripetij slovenskega socializma, pa povezuva, ki jo Olga začrta med *Hlapcem Jernejem* (kot literarno razgrnitvijo nekega sna) in revolucionarnimi projekti 20. stoletja (kot domnevnim uresničevanjem tega sna), ustrezno povzame enega od prevladujočih interpretativnih pristopov k Cankarjevi povesti. Temu pristopu je smer začrtal že Cankarjev sodobnik Ivan Prijatelj, ki je povest označil za »svetovno-mogočno prepesnitev Marxovega komunističnega manifesta« (551), utrdil pa ga je Bratko Kreft – njegovo spremno besedilo je bilo od šestdesetih do devetdesetih let prejšnjega stoletja natisnjeno v več kot desetih slovenskih in prevodnih izdajah *Hlapca Jerneja* –, ki je v Cankarjevi povesti prepoznal »najrevolucionarnejšo idejo« njegovega opusa, obenem pa tudi »dotlej najrevolucionarnejšo misel v našem leposlovju«; Cankar naj bi s to povestjo postal »veliki glasnik [...] ideje revolucionarnega socializma« (78). Kreft mimogrede navrže, da se v Cankarjevih nazorih in delih skrivajo tudi »nekatera nasprotja« (prav tam), vendar opazke ne razvije podrobneje. Za kakšna nasprotja gre?

Osrednje dogajanje v *Hlapcu Jerneju* sproži smrt starega Sitarja, lastnika domačije, na kateri je štirideset let živel in delal tudi Jernej. Sitarjev sin, ki domačijo podeduje, Jerneja odpusti in izžene s posestva. Jernej, ki je prepričan, da se mu je zgodila krivica, se poda na pot iskanja pravice. Svoje iskanje zastavi sistematično in hierarhično, od župana prek sodnikov do cesarja. Ko tega, kar išče, ne najde niti pri družbenem vrhu, razglasi, da »pravice ni pod nebom« (*Zbrano delo XVI* 69). Z zadnjimi močmi se zato odpravi še k lokalnemu župniku, kjer želi preveriti, ali je pravica vsaj pri Bogu. Ko tudi pri župniku ne najde tega, kar išče, se vrne na Sitarjevo domačijo in jo zažge. Ob požigu se mu stemni pred očmi, zgrudi se na tla, sovaščani pa ga vržejo v ogenj, ki ga je zanetil.

Cankar je istega leta, ko je nastajal *Hlapec Jernej*, svoja politična stališča razgrnil v predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*, v katerem se kritika družbenih razmerij na edinstven način povezuje z vprašanji slovenske kulturne in nacionalne identitete. Cankarjevo politično retoriko tega časa zaznamuje prepoznavna manihejska razmejitev družbe na zatiralce in zatirane, »gospodarje« in »hlapce«. Cankar ugotavlja, da je »zgodovina slovenskega naroda [...] zgodovo-

vina tlačana, hlapca«, ki je »stoletja [...] služil politično in družabno tistemu gospodarju, ki mu je bil najbližji«; takšno »tlačanstvo pa je slabo vplivalo na moralo slovenskega naroda, ki mu je vzgojilo servilizem, hlapčevsko ponižnost pred gospodo« (*Zbrano delo XXV* 169). Cankar želi dokazati, da so tudi »umni delavci«, med katere seveda umešča tudi samega sebe, del zaslužjenega ljudstva in obenem njegovi poglavitni zavezniki. »Kakor si je osvojila moderna kapitalistična družba ljudske roké in ljudsko delo, zato ker se je polastila produktivnih sredstev, tako in natanko tako si je usužnjila tudi umne delavce. Pisatelj, umetnik, znanstvenik je prav tak hlapec in suženj meščanske družbe, kakor tvorniški, železniški, rudniški delavec« (prav tam 173). »Kadar pogine – in Bog daj, da bi se kmalu zgodilo – ta gnila, z vsemi hudimi in naglavnimi grehi obložena družba, takrat ne smé poginiti z njó, kar so zgradili v njenem okrutnem suženjstvu naši kulturni delavci. Takrat se bo pokazalo, da so naši kulturni delavci v suženjstvu krivične in nepoštene družbe delali za ljudstvo; da bo ljudstvo, kadar postavi svojo težko nogo na tilnik temu zlaganemu narodu in zlaganemu narodnjaštvu, da bo ljudstvo trgalo sadove s tistega drevesa, ki so ga kulturni tlačani za svoje nehvaležne gospodarje sadili ter ga gnojili s svojo srčno krvjó!« (Prav tam 180).

Krivični gospodar je torej kapitalist, meščan, narod; hlapec, ki mu bo prej ali slej postavil »nogo na tilnik«, pa je delavec, kulturnik, ljudstvo. Jasno je, kako bi *Hlapca Jerneja* na krilih teh navedkov lahko prevajali v apologijo revolucionarnega socializma skladno s Prijateljovo in Kreftovo interpretacijo. V tem pogledu gre v povesti za simboličen prikaz razrednega boja, v katerem mladi Sitar simbolizira gospodarje – kapitaliste, buržoazijo –, Jernej pa hlapce – proletariat. Jernej prepozna krivico razrednih razmerij in zahteva njihovo spremembo, ki jo poskuša sprva doseči z miroljubnim nagovorom oblasti. Ko mu vse relevantne institucije obrnejo hrbet, spozna, da je edina smiselna rešitev destruktiven upor, revolucionarno dejanje, za katerega je junaško pripravljen žrtvovati svoje življenje.

Težava s takšnim *prevodom* je v tem, da je Cankar v svojo povest vpeljal celo vrsto dogodkov, likov in dialogov, ki se orisanemu interpretativnemu okviru izmaknejo in ga – ob pozornem in celovitem branju povesti – porušijo v temeljih. Če pristanemo na redukcionistično politično-ekonomsko branje *Hlapca Jerneja* – in odmislimo bistvene religiozne razsežnosti tega besedila, ki jih bom obravnaval v drugem delu svojega zapisa –, se osnovne zadrege pri obrambi marksistične alegorije skrivajo že pri sami opredelitvi tega, kdo naj bi v povesti pravzaprav predstavljal določen razred in določeno ideološko pozicijo.

Skozi celotno povest se nam v fragmentih izrisuje stanje na domačiji pred usodno smrtjo starega Sitarja, ki je s svojimi posledicami sprožila Jernejevo odisejado. Jernej je bil s preteklim stanjem izrazito zadovoljen.<sup>1</sup> Na domačiji je preživel štirideset let, v katerih ni izkusil ničesar, kar bi se mu zdelo krivično (»Do te pozne jeseni nisem poznal krivice«, *Zbrano delo XVI* 28). Za svoje delo je bil bogato plačan (»Preštel je svoje premoženje in veliko je bilo: skoraj vsako leto je prihranil en goldinar.« Prav tam 38). Ni povsem natančno pojasnjeno, kakšno vlogo je imel Jernej v tem času na domačiji, vendar je očitno, da je bila ta vloga izjemna (»Kdo je gradil tisto hišo, da je zdaj velika in imenitna? On [tj. mladi Sitar] ali jaz? Kdo polje gnojil s svojim blagoslovljenim potom, kdo širil polje, senožet in gozd visoko v hrib, globoko v dolino? On ali jaz? Kdo je ustvaril to bogastvo s svojo veliko močjo? Jaz, ki sem stal na polju gol in poten – on, ki je ležal v plenica in kričal?« Prav tam 20; »Od začetka je bilo samo tistih par njivic tam za hišo; jaz pa sem širil svet in sem ga množil, s plugom in brano.« Prav tam 26; »Delal sem štirideset let, ustanovil sem dom in hišo.« Prav tam 44; »Ni več kota zate [tj. za Jerneja] v domu, ki si ga sam postavil in ga varoval vsega hudega«, prav tam 46).

Izvedemo torej, da je Jernej trdo delal štirideset let in da je bil ključen za uspešno delovanje domačije, njen velik razcvet ter celo za njeno izgradnjo in »ustanovitev«. Izvedemo tudi, da se je na podlagi teh zaslug med njim in starim Sitarjem vzpostavilo nekakšno partnerstvo, praktična delitev vloge gospodarja, ki je uradno sicer pripadala staremu Sitarju, lastniku domačije (ob soočenju z Jernejem po smrti očeta mladi Sitar izjavi: »Nisem pokopal enega gospodarja, dvoje sem jih pokopal!« Prav tam 11). Jernej pozneje potrdi, da »je gospodaril štirideset let« (prav tam 25). Kot slišimo od mladega Sitarja – in kot lahko nadalje sklepamo iz odziva pastirja na njegove besede –, Jernejevi podrejeni niso bili najbolj navdušeni nad njegovim gospodarjenjem: »Tako je, hlapec: potrta me je smrt očetova, ampak tehtnica je bila pravična, poleg bridkosti je bila tolažba. Nikoli nisem bil gospodar, zadnji hlapec sem bil, poleg pastirjeve je ležala moja žlica. Ti, hlapec, si bil moj krivični gospodar; tvoj pogled povelje, tvoja beseda ukaz. Jaz pa sem te videl v svojem srcu, kako boš prosil na mojem pragu, in užival sem sladkost ... Vam vsem je

<sup>1</sup> Novejša recepcija *Hlapca Jerneja* se z veliko pozornostjo posveča nostalgичnemu vidiku Jernejevega iskanja pravice; Janko Kos Jerneja primerja s Cervantesovim don Kihotom (*Ivan Cankar* 32), enako paralelo potegne Filipčič v neobjavljeni drami *Neuničljivi* (25); Tomo Virk v Jernejevem boju vidi poskus obrambe starega sveta, v nasprotju s svetom mladega Sitarja, dejanskega sveta, »nekega novega sveta, ki je korak naprej od starega« (43–44).

bil gospodarjev gospodar, še vi uživajte sladkost: pastir, odpri mu duri na stežaj!' Pastir je šel in je odprl duri na stežaj.« Prav tam 16. Tudi sicer nihče na domačiji ne izkazuje pretirane naklonjenosti Jerneju (»In je točil in je vzdignil kozarec, toda nihče ga ni vzdignil z njim.« Prav tam 7; »Pa se je oglasila Sitarica in bolj zbadljiva nego prijazna je bila njena beseda. 'Ali nisi slišal sinoči? Gospodar ti je odpovedal!'« Prav tam 14; »Še se je ozrl Jernej, dolgo se je oziral, ni srečal pogleda, ki bi mu bil rekel zbogom.« Prav tam 16).

Jernej pri svojem iskanju pravice torej ne izhaja iz krivičnosti neke dolgotrajne razslojenosti, ki bi jo poskušal zasukati v brezrazredno prihodnost, temveč iz krivičnosti dogodka, ki je ukinil neko dolgotrajno razslojenost, v kateri Jernej prepozna pravičnost: razslojenost, znotraj katere je sam užival privilegiran položaj in nadstandardni zaslužek na Sitarjevi domačiji po zaslugi svojega izjemnega prispevka k njenemu bogatenju in širitvi. V Jernejevem nostalgичnem opisovanju te ureditve bi le težka zaznali kakršnekoli socialistične vrednote, nasprotno, prepoznamo lahko klasične kapitalistične ideale tekmovalnosti, produktivnosti in rasti. Jernej po svojem odhodu z domačije še vedno meni, da je njen gospodar, torej nekdo, ki bi imel pravico narediti točno to, kar je z njim naredil mladi Sitar (»Kako spodil? Kako bi hlapec podil gospodarja? [...] Kdo ima pravico, da pravi: zadeni culo na pleča in pojdi brez slovesa, zakaj velik je svet? Jaz ali on?« Prav tam 20), svojo fascinacijo nad gospodarjenjem pa vseskozi projicira na širšo družbeno raven; to je pravzaprav osnovna nazorska matrica, skozi katero snuje svoje iskanje pravice (»Popotnik sem, ki gre po pravico h gospodarju, ker je ni našel pri hlapcih!« Prav tam 60). Njegova kritika nove ureditve tudi v strogem formalnem smislu ni revolucionarna, temveč reakcionarna; želi doseči vrnitev starega razmerja moči v skupnosti, v kateri je bil odstavljn iz njenega hierarhičnega vrha, ob čemer je skupnost ta prevrat očitno večinsko podprla in pozdravila. Če torej v tej povesti iščemo formalno prisposodobno političnega prevrata, ki bi ustrezal revolucijam 20. stoletja – oz. njihovim mitološkim samopodobam –, je ta pravzaprav prej kot v Jernejevem požigu domačije v njegovem izgonu z nje.

Spopad med Sitarjem in Jernejem ni polemika o razredni strukturi domačije ali ideološki podstati njenega širšega družbenega okolja, temveč o tem, kateri dejavniki določajo in upravičujejo mesto posameznika na njuni – neproblematizirani – hierarhični in premoženjski lestvici. Jernejevi ideali meritokratsko osnovane mobilnosti – od »hlapca« do »gospodarja« na podlagi trdega in uspešnega dela –, ki se berejo kot klasična mitologija kapitalizma, v tem spopadu trčijo ob

mehanizem dedovanja, adut mladega Sitarja, kar slednji poudari že v svojih prvih besedah v povesti: »No, Jernej, ti pa sediš tam široko in ošabno, kakor gospodar! Kdo je dedoval, ti ali jaz? Prvo besedo si zinizil, prvi nisi!« (Prav tam 7). Tudi Jernej se zaveda, da je opredelitev razmerja med dedovanjem in produktivnostjo ključni vidik njunega spora. Poda jo v pogovoru z mimoidočim študentom: »Dedič in gospodar po očetu – šega je, tudi pravica morda, Bog bo že vedel. Ampak to je eno. Ali drugo je: štirideset let je delal Jernej, štirideset let je Jernej zidal, Bog je blagoslovil Jernejevo delo, da je obrodilo obilen sad, stoteren in tisočeren. Čigavo je delo, čigav je sad? – to mi zdaj povej!« (Prav tam 18). V iskanju družbenoekonomske matrice spora med Jernejem in Sitarjem lahko tako prepoznamo – poleg ohlapno artikuliranih zamisli o socialni varnosti ostarelih delavcev,<sup>2</sup> ki jih lahko razberemo v nekaterih dialogih<sup>3</sup> – grob oris spopada med aktivnim ustvarjanjem premoženja in njegovim pasivnim posedovanjem, torej med »podjetniškimi« in »rentniškimi« silami v modernih ekonomskih sistemih.<sup>4</sup>

Četudi v *Hlapcu Jerneju* zaman iščemo prepričljivo socialistično poanto, Cankar v zaključku povesti brez dvoma želi upodobiti revolu-

<sup>2</sup> Cankar se je ob svojem kratkem sprehodu po političnem parketu prav gotovo srečal s tem vprašanjem; prvi moderni sistem splošnega pokojninskega zavarovanja v Avstro-Ogrski, ki je temeljil na Bismarckovem modelu s konca 19. stoletja, se je na slovenskih tleh uveljavil leta 1908, leto dni po izidu *Hlapca Jerneja* (gl. Škufca).

<sup>3</sup> Npr. »Jerneju odpovedal?« se je začudil Šalander. »Ni lepo, da mu je odpovedal; na stara leta odpovedal! Gre mu kot za pečjo in žlica pri skledi!« [...] Jernej je visoko vzdignil košate obrvi. [...] »Ne gre za miloščino in za vbogajme, za pravico gre!« [...] In Šalander je odgovoril. »Človeška postava je in božja zapoved, da hlapec ubogaj svojega gospodarja! Ampak tudi je postava, nikjer zapisana, povsod veljavna, in tudi je Kristusov ukaz, da ne ženi gospodar hlapca od hiše, kadar ti je doslužil in je star in nadložen!« (*Zbrano delo XVI* 24–25).

<sup>4</sup> Cankarjeva umestitev razmerja med delom in dedovanjem v jedro usodnega družbenega konflikta zveni sodobno. V strokovnem in poljudnem ekonomskem diskurzu še vedno močno odmevajo teze *Kapitala v 21. stoletju*, svetovne uspešnice francoskega ekonomista Thomasa Pikettyja, ki je na inovativen empiričen način prikazovala socialno nevzdržnost ekonomskih okolij, v katerih bolj uspevajo tisti, ki preprosto že imajo veliko premoženje, kot pa tisti, ki delajo, ustvarjajo in trgujejo. Ključna posledica tovrstne neuravnoteženosti naj bi bilo silovito večanje vloge dedovanja, zato Piketty svari pred zdrsom liberalnih demokracij v t. i. dedni kapitalizem. Iz te ugotovitve se napaja slogovno najbolj zanimiv element njegove knjige: da bi osvetlil pomen dedne neenakosti v modernih družbenoekonomskih razmerjih, se Piketty izdatno naslanja na tista slavna literarna dela, v katerih prepozna oporo svojim predpostavkam. Posebno ljuba sta mu Jane Austen in Honoré de Balzac. Če bi bil Piketty Slovenec, bi *Razsodnosti in rahločutnosti* ter *Očetu Goriotu* bržkone dodal še *Hlapca Jerneja*.

cionaren dogodek. To potrjuje simbolni okvir Jernejevega sklepnega dejanja, netenja ognja, ki ni ugasnil na pogorišču Sitarjeve domačije, temveč »ga je gnal veter kakor goreč oblak preko doline« (Zbrano delo XVI 71). Simbol ognja je eden od najbolj prepoznavnih revolucionarnih simbolov od francoske revolucije do sodobnih prevratniških gibanj, pri čemer se – kot je v svoji študiji *Fire in the Minds of Men* z veliko erudicijo pokazal ameriški zgodovinar James H. Billington – v revolucionarni govorici stalno izmenjujejo in dopolnjujejo trije pomeni, *netilni*, *požigalni* in *razsvetljevalni* (5, 95, 104); ogenj revolucije se vneme in razširi med ljudstvom, požge star, krivičen svet in razsvetli pot v nov, pravičen svet. Šolske primere revolucionarne simbolike ognja v slovenski literaturi najdemo v poeziji Karla Destovnika Kajuha,<sup>5</sup> ki je dvajset let po Cankarjevi smrti Slovence označil za »narod hlapca Jerneja« (20), Cankarjevo dobro poznavanje te večplastne simbolike pa je poleg njene bogate rabe v *Hlapcu Jerneju* razvidno iz tematizacije francoske revolucije v *Slovenskem ljudstvu in slovenski kulturi*: »Tudi slovenskemu narodu se je zableščalo v očeh, ko je vzplamenela v Parizu luč vélike francoske revolucije« (Zbrano delo XXV 168).

Zaključek *Hlapca Jerneja* torej nedvomno simbolizira začetek neke revolucije – po besedah Ivana Prijatelja naj bi mu Cankar to osebno zagotovil (Zbrano delo XVI 267) –, obenem pa nam Cankarjevo predavanje iz tega obdobja potrjuje pisateljevo optimistično pričakovanje revolucionarnega družbenega preloma na naših tleh. Toda ti podatki nam le malo povedo o osebnih vrednostnih vzgibih in praktičnih družbenih projekcijah Cankarjevega pričakovanja. Kot je v svoji analizi ideje revolucije pri Cankarju prepričljivo ocenil Janko Kos, so v času pred nastankom *Hlapca Jerneja* »Cankarjeve izjave o revoluciji ostajale nejasne«, je pa v njih – vsaj do začetka javnih nastopov za socialdemokratsko stranko – »očitno nasprotje marksistično koncipirani revoluciji« (*Duhovna zgodovina Slovencev* 130–131). Cankarjeva politična predavanja in članki, ki se v času njegovega strankarskega nastopa približajo marksistični govorici, sodijo v domeno omejenega izražanja, ki ga je Cankar sam označil za jezik »agitacijskih brošur«; namenjeni so

<sup>5</sup> Npr. »Nemcem«: »Mar nimate v domovih vaših nič luči, / da bi prebrali, kar vam pišemo vse dni? / Uprite se, tovariši, / kot smo uprli se jim mi. // Mi vemo, da v deželi Liebknechta / vsaj petrolejka še brli, / da Roza Luxemburg / prižiga vam še zdaj luči, / da niso ohromele vam pesti. // Prižgite petrolejko, / da kot plamen zagori, / uprite se, / kot smo uprli se jim mi. / Saj niso bratje vam – / fašistične zveri« (125). »Voz reakcije«: »Tako tepo zdaj kljuse tiranije, / ki je zavleklo voz v prepad / in gospodarjem pot po licih lije, / brezglavo bijejo kljusad. / Izmučeni vpijo, da bi speljali, / a mi jih bomo z vozom vred zažgali« (53).

mobilizaciji volilnega telesa in se več kot očitno zavedajo lastne politične teatralnosti. Kompleksnih tematskih mrež *Hlapca Jerneja* zato ne moremo pojasnjevati s Cankarjevimi zavestnimi javnimi poenostavitvami svojih stališč ali celo z njihovimi poznejšimi instrumentalizacijami. To razmerje moramo obrniti na glavo. Le s pomočjo Cankarjeve najslavnejše povesti, ki se je zavestno iztrgala »agitacijskemu« poslancstvu, lahko ustrezno identificiramo izvirne posebnosti Cankarjevih takratnih stališč za masko klišejkega političnega besedišča njegovega – in poznejšega – časa.

V Cankarjevem literarnem orisu »revolucije« ni nikakršnega idealiziranja krvavega prevzema oblasti. Nasprotno, v *Hlapcu Jerneju* lahko prepoznamo celo impliciten odpor do revolucionarnega nasilja. Ko Jernej sodnikom napove neizbežen upor, izvzame možnost njihove usmrtitve: »Ne bodo vas obesili, na cesto vas bodo spodili, s culo in palico; porušili bodo to oskrunjeno cerkev, da ne bo kamen ostal na kamnu!« (*Zbrano delo XVI* 49); četudi sojetnik Jerneju prerokuje, da bo ob koncu svoje poti »ubil sodnika in njegove pomočnike, nato še nekaj drugih ljudi« (prav tam 54), Jernej v sklepnem dejanju, sprožitvi *rušenja oskrunjene cerkve*, nikogar ne ubije, niti ne izrazi tovrstnih naklepov.

V Cankarjevi »najrevolucionarnejši« povesti ni stičnih točk niti s praktično prevratniško metodologijo »revolucionarnega socializma« niti z njegovimi teoretsko-ideološkimi smernicami. Ob soočenju motivacij protagonista *Hlapca Jerneja* in politične recepcije tega dela lahko prepisemo vprašanje piscev socialistične revije *Naši zapiski*, ki so ob napovedi Cankarjeve kandidature prepoznali »nekako nasprotje«: »Individualist Cankar – socialist?« (prav tam 258). Jernej, ki upodablja Cankarjevo razumevanje revolucionarnega vrenja, svoje prizadevanje – ki ga sicer nedvomno pestijo številni problematični nastavki in posledice – vse do svojega končnega zloma in destruktivnega akta poskuša utemeljevati z izrazito nesocialističnim prepletom idealov individualizma, ekonomske mobilnosti, zasebne lastnine in socialne varnosti. Nobenega dvoma ni, da je Cankar leta 1907 hrepenel po radikalni družbeni spremembi. Kompleksen nazorski horizont, ki ga odstira povest o Jerneju, pa daje slutiti, da bi Cankarjevi viziji precej bolj ustrezal razvoj tistega dela Evrope, ki se je v preteklem stoletju izognil revolucionarnim prevratom.



## 2

»Mar ni On, čigar nesmrtna roka je v človeško srce vklesala zakone pravičnosti in enakosti, tja vpisal tudi smrtnih obsodb tiranov?«

Maximilien Robespierre, *Govor ob prazniku Najvišjega Bitja*

Najočitnejša slogovna značilnost *Hlapca Jerneja* je Cankarjevo bogato opiranje na *Sveto pismo*: od neposrednega navajanja bibličnih fraz prek njihovih manj ali bolj svobodnih preoblikovanj do prepoznavne uporabe svetopisemskih paralelizmov. Po mnenju Franceta Bernika je med vsemi Cankarjevimi deli »*Sveto pismo* najbolj opazno sooblikovalo prav jezik *Hlapca Jerneja*« (564). Ta slogovna razsežnost je smiselno vpeta v številne vsebinske vidike povesti. Cankar je Jerneja upodobil kot krščanskega vernika, ki svoje iskanje pravice razume izrazito religiozno in velik del povesti preživi v molitvi. Tudi njegovi sogovorniki (študent, sodniki, župnik idr.) se mu postavljajo po robu z nasprotujočimi religioznimi argumenti (*Zbrano delo XVI* 37–38, 48, 69–71). Jernejev glavni antagonist, Sitar, je pravzaprav eden izmed redkih vidnejših likov, ki se v soočenju z Jernejem izraža brez kakršnekoli teološke argumentacije. Krščansko ozadje pa skozi vso povest odločno zaznamuje tudi pripovedni glas, ki že v prvem stavku napove, da nam bo pripovedoval o »nekrščanskih krivicah z vso svojo veliko žalostjo« (prav tam 7). Če delo beremo skozi očala marksističnih interpretov, orisana vseprisotnost krščanstva v njem predstavlja vsebinsko moteč element, ki je – čim mu priznamo vsebinsko težo – preveč kompleksen in ambivalenten, da bi ga lahko brez težav kategorizirali kot odločno zavrnitev *opija za ljudstvo*. Kreft, ki *Hlapca Jerneja* bere kot »umetnino, v kateri sta ideja in z njo njena politična revolucionarna tendenca skladni z vsebino in obliko« (78), krščanskih vidikov te umetnine sploh ne obravnava neposredno; omeni le Cankarjevo željo pisati »tako, da ga bo ljudstvo razumelo, da bo povest govorila v ljudski besedi«, »sorodni tisti, v kateri so nekoč govorili ljudstvu stari preroki in vidci« (79). Vsakršna religiozna razsežnost povesti je tako strogo omejena na Cankarjevo slogovno odločitev, ki v prvi vrsti rabi večji razumljivosti besedila slovenskemu ljudstvu, po sili zgodovinskih razmer vajelemu verske govornice. Dileme pa niso nič manjše za tiste interprete, ki v Cankarjevem odnosu do krščanstva vidijo ključen vidik pisateljevega življenja in dela. Raznolika razumevanja krščanstva, ki se odstirajo v pripovedi in dialogih *Hlapca Jerneja*, so pogosto daleč od krščanske pravovernosti, mestoma celo v odkritem

nasprotju z njenimi osnovnimi postulati. Bernik zato potegne ostro ločnico med »estetsko vsebino« povesti, ki je »polna krščanske simboli-ke ali iz krščanske tradicije prevzete poetike«, ter »zgodbo in idejo«, ki naj bi bila »dosledno naravnana proti krščanstvu in proti krščanski socialni doktrini« (567). Čeprav ni dvoma, da so številna mesta v *Hlapcu Jerneju* »naravnana proti krščanstvu«, pa se resnični interpretativni izziv nahaja ravno v očitni *nedoslednosti* te naravnosti. V *Hlapcu Jerneju* namreč srečamo eklektičen – in konflikten – nabor opredelitev (do) krščanstva.

Vid Snoj v delu *Nova zaveza in slovenska literatura* nasprotuje ne-reflektiranemu »istenju lika z avtorjem«, pogosti hibi interpretacij *Hlapca Jerneja*, tj. »poistenju Jernejevih besed o krivičnosti družbenega in Božjega reda s Cankarjevim mišljenjem ter Jernejeve odločitve, da vzame pravico v svoje roke, s Cankarjevim spoznanjem« (119). Svoje nasprotovanje utemelji z razlago zadnje povedi v povesti – »Tako se je zgodilo na Betajnovi, Bog se usmili Jerneja in njegovih sodnikov in vseh grešnih ljudi!« (*Zbrano delo XVI* 72) –, v kateri prepozna distanciranje pripovednega glasu od Jernejeve »(samo)pravičnosti« in »njegovega nasilnega upornega dejanja« (119). Snojevo stališče pravzaprav potrjuje že sama forma zaključne povedi. Jernej namreč v soočenju z župnikom zavrne prošnjo kot ustrezen nagovor Boga in na njeno mesto postavi terjatev (»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!« *Zbrano delo XVI* 70–71). Pripovedni glas pa v sklepni besedah Boga ponovno prosi. Obenem ga prosi, naj »se usmili«, s čimer se postavi po robu še enemu ključnemu poudarku dialoga z župnikom, v katerem v imenu pravice zavrne usmiljenje: »Ne govorim o usmiljenju, o odpuščanju nič – o pravici govorim!« (Prav tam 70). Kakršnokoli že je krščanstvo pripovednega glasu, vsekakor ni enako Jernejevemu. Seveda pa bi bilo prav tako problematično kot »istenje lika z avtorjem« tudi enačenje avtorja z njegovim pripovednim glasom. Očitna nasprotja v verskih držah glavnega junaka in pripovednega glasu – ki se jim pridružijo še nasprotja v držah stranskih likov – zastavljajo kompleksen interpretativni izziv: ko razpravljamo o naravnosti *Hlapca Jerneja* do krščanstva, moramo najprej določiti, v čem se te drže razlikujejo in kaj nam njihove razlike sporočajo.

Ko Jernej pristane v zaporu, njegov sojetnik, berač, prepozna zlovesče obrise Jernejeve pobožnosti (»ne bi bil rad v tvoji družbi, sosed«, prav tam 54) in – kot rečeno, le delno pravilno – napove njihov uničevalni rezultat: »Ali veš, sosed, kaj bi storil, če bi te tako poslušal in

bi se tista tvoja vera izlila vame? Šel bi in bi najprej ubil sodnika in njegove pomočnike, nato še nekaj drugih ljudi, zakaj vsi so moji hudobni sodniki že od rojstva; naposled bi zažgal še to hišo, pa bi rekel: Glejte, Bog je poslal pravico na svet, jaz sem slišal njegovo besedo, pa sem napravil po njegovi zapovedi! – Tako bi rekel in tako bi storil, če bi bila tista vera v meni, kakor je v tebi« (prav tam). Ko berač Jernejevo vero poimenuje »tista tvoja vera«, nas s tem bržkone opozori, da gre pri Jernejevi religioznosti za samosvoje preoblikovanje krščanske vere; preoblikovanje, ki bo po beračevem mnenju slejkoprej porodilo nasilje *verujočega*. Beračeva prerokba nam torej sporoča, da pri sklepnem dejanju povesti ne gre za izgubo ali preseganje *tiste Jernejeve vere*, temveč za logično posledico njenih temeljnih nastavkov, ki so sicer osnovani na krščanstvu, a obenem očitno od njega odmaknjeni.

Nemško-ameriški filozof Eric Voegelin je v svoji *Novi politični znanosti* predstavil izraz »imanentizacija eshatona«, s katerim je označil posebno težnjo k preobrazbi krščanskega izročila, ki naj bi zaznamovala večino vidnejših ideologij zahodne modernosti. Po Voegelinovi razlagi je v krščanski antiki in srednjem veku na podlagi novozaveznega nauka – kakor so ga razlagali in utrdili cerkveni očetje, predvsem sv. Avgustin –, prišlo do edinstvene družbene spremembe: »krščanska družba se je [...] artikulirala v duhovni in posvetni red« in je ponotranjila novo razumevanje časa, ki je zgodovino iztrgalo poganskemu cikličnemu času ter jo vpelo v pričakovanje popolne, pravične dopolnitve v transcenden- ci (125). S tem prelomom je prišlo do novega razumevanja politične oblasti, v katerem je »oblastna organizacija družbe« postala »posvetna predstavica [...] tistega dela človekove narave, ki bo minil s spremenjenjem časa v večnost« (prav tam). Po Voegelinu naj bi bila tovrstna zamejitev posvetnega reda skozi celotno krščansko zgodovino deležna širokega spektra poskusov spodkopavanja, ki pa se v najbolj trdoživih oblikah niso zatekali k restavraciji poganskih nazorov, temveč k manj ali bolj subtilnim transformacijam krščanske eshatologije, s katerimi so poskušali dopolnitev krščansko strukturirane zgodovine iz transcendence prestaviti v imanenco; gre za težnjo posvetnega reda, da bi se iztrgal iz spon minljivosti in v (post)krščanskem svetu zavzel središčno, odrešilno vlogo – da bi se, kot pravi Voegelin, »rediviniziral« (122). Ta težnja po Voegelinu predstavlja eno od glavnih značilnosti zahodne – in globalne – modernosti. »Moderna redivinizacija« pa v svojem bistvu ni samonikel fenomen, temveč »izvira iz samega krščanstva, iz tistih njegovih delov, ki jih je univerzalna Cerkev zatirala kot heretične« (prav tam). Po Voegelinu gre pri večini vodilnih političnih ideologij modernosti, ki se poskušajo uveljaviti z imanentistično transformacijo

krščanske eshatologije, za eno izmed oblik gnostične herezije, ki naj bi svoj vrhunec doživela prav z revolucionarnimi totalitarizmi 20. stoletja, »nconcem poti gnostičnega iskanja civilne teologije« (186).

*Hlapec Jernej* ima v svojem jedru preobrazbo krščanstva, ki ustreza Voegelinovemu modelu. Jernej namreč svoje teopolitično romanje zasnuje na podlagi krščanske vere v pravično Božjo sodbo ob koncu časov, in na podlagi svoje sodbe o tem, kateri vidiki njegovega ožjega in širšega okolja (ne) ustrezajo smernicam novozaveznega sporočila. Ob tem se Jernejevo pričakovanje Božje sodbe postopoma preobrazi iz vere v transcendentni »nekoč« (»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.« *Zbrano delo XVI* 30; »Nekoč bo že ceste konec, nekoč se bodo že odprle duri!« Prav tam 43) v zahtevo po imanentnem »zdaj« (»Ni se več pogovarjal z njim [tj. z Bogom] kakor hlapec z gospodarjem, temveč kakor terjavec z dolžnikom. 'Kar si rekel, to zdaj izpolni! [...] Zdaj iztegni svojo roko, vsemogočni Bog, pravični sodnik!'« Prav tam 69). Kako se tovrstna preobrazba stopnjuje v uničevalsko dejanje? Odločilni vidik Jernejeve vere je nekakšen »fundamentalizem«. Jernej namreč verjame, da ima njegovo razumevanje Božjega razodetja absolutno veljavo v vseh svojih medčloveških in družbenih razsežnostih. V svojem vrednotenju pravičnosti in krivičnosti brez trohice dvoma prepozna popolno skladnost z Božjo voljo (»moja pravica je božja pravica«, prav tam 70). Razumevanje pravičnosti, v katerem je Božja volja povsem izenačena z Jernejevo, pomeni, da je vsakdo, ki se z Jernejem ne strinja, sovražnik pravičnega Boga. Celo sam Bog ima v Jernejevem teološkem horizontu dve možnosti: ali je na njegovi strani ali pa je krivičen. To jasno prikaže Jernejevo vprašanje župniku, v katerem se že skriva odgovor: »Ali je Bog na moji strani, ali je na strani [...] krivičnih sodnikov?« (prav tam). Ko sodniki ne ustrezajo Jernejevi zahtevi, jih brez oklevanja okliče za »služabnike satanove« (prav tam 49). Sodniki bi morali namreč biti »služabniki božje besede in postave«, zaradi njihovega oporekanja Jerneju je sodišče »oskrunjena cerkev« (prav tam).

Tovrstne formulacije nas pripeljejo do druge temeljne razsežnosti Jernejeve vere, ki se tudi lepo ujema s Voegelinovo teorijo. Gre za Jernejevo popolno enačenje poslanstva posvetnih družbenih institucij z neposrednim izpolnjevanjem Božje volje – torej za *divinizacijo* posvetnega reda. Za Jerneja je hierarhična struktura celotne družbe pravzaprav temeljna »Cerkev«, v kateri Bog od vrha navzdol človeštvu odmerja svojo pravico. Četudi je Bog onkraj sveta, svojo voljo – in moč za njeno izpolnitev – v polnosti postavi v najvišjo točko človeške družbe, v cesarja. Jernej zato izkazuje resne težave pri razlikovanju med Bogom in

cesarjem, ki postanejo očitne, ko ga cesar razočara: župniku že razloži, da pravico išče »pri Bogu [...], pri njem samem« (prav tam 69–70), še dve poglavji prej pa izjavi: »Pri cesarju je pravica – kje drugod, če ne pri njem?« (prav tam 58).

Jernej je štirideset let živel v prepričanju, da je harmoničnost Božje volje in človeške družbe pravzaprav že v polnosti uresničena – da torej živi v nekakšnem raju na zemlji. V ureditvi domačije je prepoznaval popolno pravičnost, ki mu je služila kot dokaz, da je svet pravičen tudi na (naj)širši ravni. Ko Jernej ob svojem izgonu prvič prepozna krivico, vseeno ohrani zaupanje v to temeljno harmoničnost vsega sveta. Krivično anomalijo na ravni domačije morajo po njegovem prepričanju odpraviti višja hierarhična mesta v družbi in s tem obraniti suverenost popolne družbene pravičnosti. Jernej svoje »iskanje pravice« zastavi kot sistematično nagovarjanje predstavnikov teh višjih hierarhičnih mest, naj to pravico končno udejanjijo. Ko mu podvig spodleti tudi na najvišji točki družbe, pri cesarju, se Jernejeva štiridesetletna iluzija poruši. Ob tem ne dopušča možnosti *sive cone*, v kateri bi človeška družba lahko bila *bližje* Božji volji ali *dlje* od nje; ugotovitev, da svet ni *v vsem* po volji Bogu – in s tem v vsem po volji Jerneju –, pomeni, da je v celoti zavržen, *satanov*. Jernejeva bridka ugotovitev pa ne zamaje njegovega prvotnega prepričanja, da bi svet *moral* biti popoln. Ker je aktualni svet povsem krivičen, ga je – za postavitve temeljev novega, pravičnega sveta – najprej treba porušiti. Jernej to rušenje starega sveta sproži pri koreninah svoje univerzalizirane izkušnje krivičnosti: na Sitarjevi domačiji.

Pri religioznih vidikih *Hlapca Jerneja* torej ne gre za arbitrarno slogovno odločitev, temveč za bistveno razsežnost dela, ki umetniško izraža Cankarjevo temeljno in globoko intuicijo, da moderne revolucionarne ideologije vznikajo v specifičnih transformacijah krščanske eshatologije; intuicijo, ki ji pritrjuje plodovita filozofska tematizacija te ideje v drugi polovici 20. stoletja (prim. Voegelin; Lubac; Henry). Cankar Jernejevo vero vpne v širši spekter duhovnih pozicij svojega časa. Krščanstvo pripovednega glasu, kot rečeno, ne izkazuje Jernejevega imanentističnega fundamentalizma. Religiozne pozicije Jernejevih sogovornikov pogosto vsebujejo drugačne problematične zasuke krščanskega odnosa do družbe, v katerih lahko prepoznavamo – nekrščansko – apologijo pasivne drže do vsakršne krivice, zlorabo pričakovanja Božje sodbe za brezbrizno opravičevanje družbenega *statusa quo*.<sup>6</sup> V *Hlapcu Jerneju* bi po drugi strani zaman iskali Cankarjeva enoznačna vrednotenja teh

<sup>6</sup> To je npr. razvidno na sodišču, kjer »mladi sodnik« očitno meni, da se Jerneju godi krivica, pa vendar ni pripravljen ničesar storiti. Jerneju le svetuje naj »upogne hrbet in zaupa v Boga« (*Zbrano delo XVI* 47–48).

raznoterih drž. Tudi v religioznih razsežnostih besedila se potrjuje teza Toma Virka, da »to delo ni tendenčno, ampak je spontan odraz dobe v duhovnozgodovinskem smislu« (44). Tovrstna odsotnost jasne tendenčnosti je izrazito pomenljiva. Cankarjev večplasten oris povezav med religioznimi in družbenimi smernicami njegove dobe se namreč tako kronološko kot simbolno vpisuje v središčno mesto pisateljevega razburkanega odnosa do krščanstva. Desetletje pred nastankom *Hlapca Jerneja*, v zgodnjih dunajskih letih, je Cankar odločno zavrnil krščansko vero; v desetletju po nastanku tega dela – Cankarjevem zadnjem desetletju – se je k njej vrnil (Bernik 569).

#### LITERATURA

- Bernik, France. »Ivan Cankar in krščanstvo«. *Slavistična revija* 54.4 (2006): 561–570.
- Billington, James H. *Fire in the Minds of Men*. New York: Basic Books, 1980.
- Cankar, Ivan. *Zbrano delo, XVI. knjiga: Hlapec Jernej in njegova pravica; Zgodbe iz doline šentflorjanske; V samoti*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1972.
- . *Zbrano delo, XXIV. knjiga: Kritike; Članki, polemike in Feljtoni; Bela krizantema*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1975.
- . *Zbrano delo, XXV. knjiga: Politični članki in satire; Govori in predavanja*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1976.
- Dostojevski, F. M. *Besi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1960.
- Filipčič, Emil. *Neuničljivi*. Slovenski gledališki inštitut, 1995.
- Henry, Michel. *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Pariz: Odile Jacob, 1990.
- Kajuh. *Zbrane pesmi*. Velenje: Knjižnica Velenje, 2015.
- Kos, Janko. *Duhovna zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica, 1996.
- . *Ivan Cankar med Shakespearjem in Cervantesom*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2017.
- Kreft, Bratko. »Ivan Cankar in njegova povest Hlapec Jernej in njegova pravica«. Ivan Cankar. *Hlapec Jernej in njegova pravica*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1992. 75–80.
- Lubac, Henri de. *Drama ateističnega humanizma*. Prev. Ina Slapar in Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 2001.
- Piketty, Thomas. *Kapital v 21. stoletju*. Prev. Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2015.
- Prijatelj, Ivan. »Domovina, glej umetnik!«. Ivan Prijatelj. *Izbrani eseji in razprave*. Ljubljana: Slovenska matica, 1952.
- Snoj, Vid. *Nova zaveza in slovenska literatura*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2005.
- Škufca, Franc. *Zavarovalništvo na Slovenskem*. Ljubljana: Slovensko zavarovalno združenje, GIZ, 2008.
- Virk, Tomo. »Hlapec Jernej in njegova svoboda«. *2000 – revija za krščanstvo in kulturo* 14.25–26 (1983): 41–47.
- Voegelin, Eric. *Nova politična znanost: uvod*. Prev. Niki Neubauer. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, 2013.

## Eschaton Burning: The Lost Paradise of Master Jernej

Keywords: Slovenian literature / Cankar, Ivan: *Hlapec Jernej in njegova pravica* / revolution / Christianity / eschatology

The established interpretations of Ivan Cankar's short story *The Servant Jernej and his Justice* often read it as a symbolic vision of the socialist revolution, an affirmative announcement of the subsequent revolutionary events in the writer's homeland and abroad. The first part of the article presents – with a close reading of the central narrative and its fragmented retrospective elements – the fundamental problems of such interpretations. The second part of the article examines the religious aspects of the story that reflect Cankar's ambivalent attitude towards Christianity, while also revealing Cankar's intuition that modern revolutionary phenomena are based on a specific transformation of Christian eschatology.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article  
UDK 821.163.6.09Cankar I.