

Historični seminar 7

Uredili

Katarina Šter in

Mojca Žagar Karer



Ljubljana 2009

HISTORIČNI SEMINAR 7

Uredniški odbor Katarina Keber, Katarina Šter, Mojca Žagar Karer

Znanstvena monografija je recenzirana.

Uredili Katarina Šter in Mojca Žagar Karer
Jezikovni pregled Mojca Žagar Karer, Katarina Šter, Luka Vidmar
Oblikovanje Milojka Žalik Huzjan
Prelom Brane Vidmar

Založil Založba ZRC, ZRC SAZU
Za založnika Oto Luthar
Glavni urednik Vojislav Likar

Spletno mesto <http://hs.zrc-sazu.si/eknjiga/HS7.pdf>
ISBN elektronske izdaje: 978-961-254-139-2
ISBN tiskane izdaje: 978-961-254-140-8

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

930.85(082)
930.1(082)

HISTORIČNI seminar 7 [Elektronski vir] / uredili Katarina Šter
in Mojca Žagar Karer. - El. knjiga. - Ljubljana : Založba ZRC,
ZRC SAZU, 2009

ISBN 978-961-254-139-2
<https://doi.org/10.3986/9789612541392>
1. Šter, Katarina
246290688



© 2009, Založba ZRC, ZRC SAZU

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v kateri koli obliki oz. na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem, snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic (copyrighta).

KAZALO

<i>Uvodnik</i>	5
<i>Editorial</i>	7
Andrej Nared: <i>Začetki kranjskega prelatskega stanu</i>	9
Glen Covert: <i>The Habsburg Most Illustrious Order of the Golden Fleece: Its potential relevance on modern culture in the European Union</i>	39
Liza Debevec: <i>Islam in vsakdanje življenje mladih moških v urbanem Burkina Fasu</i>	61
Aida Nadi Gambetta Chuk: <i>Vlady Kociancich in umišljena domišljija</i>	77
Francka Premk: <i>Po sledih še malo znanega Trubarja</i>	89

Uvodnik

Namen in obenem posebnost Historičnega seminarja, cikla vabljenih predavanj, ki ga organizira ZRC SAZU, je že od samega začetka pred 17. leti čim širšemu krogu poslušalcev predstaviti najnovejša znanstvena odkritja s področja humanistike in družboslovja. Historični seminar omogoča predstavitev aktualnih raziskav slovenskim in tujim predavateljem, tako mladim, še neuveljavljenim znanstvenikom, kot njihovim bolj izkušenim kolegom, predvsem pa odpira prostor za širšo debato. Teme predavanj Historičnega seminarja so zato vsebinsko in metodološko zelo raznolike, tako kot je raznoliko življenje, ki ga raziskujejo.

Publikacija Historičnega seminarja, že sedma po vrsti, je znova stopila korak naprej. Z vsako novo številko se izoblikuje nova zgodba, ki ostane tudi potem, ko predavanja v Mali dvorani ZRC SAZU – pa naj so bila še tako odmevna –, že davno izzvenijo. Vsi prispevki v pričujoči monografiji so namreč nastali na podlagi predavanj v okviru Historičnega seminarja.

Zgodba, ki je nastala v *Historičnem seminarju 7*, se kaže kot mozaik na prvi pogled povsem nepovezanih barv in oblik. V publikaciji je objavljenih pet izvirnih znanstvenih člankov treh slovenskih avtorjev in dveh avtorjev iz Združenih držav Amerike in Mehike. Publikacija se začneja z zgodovinsko temo. Andrej Nared je prispeval razpravo *Začetki kranjskega prelatskega stanu*, v kateri obravnava nastanek in razvoj deželnega stanu prelatov na Kranjskem v poznem srednjem veku. Predstavlja davčne obveznosti posameznih kranjskih prelatov in njihovo delovanje v deželnozbornski praksi. V obdobju srednjega veka pa je nastal tudi habsburški Red zlatega runa, ki se je za razliko od kranjskih deželnih stanov ohranil vse do danes. Njegovo vlogo v današnjem svetu raziskuje Glen Covert v prispevku *The Habsburg Most Illustrious Order of the Golden Fleece: Its potential relevance on modern culture in the European Union*. Sociološko-zgodovinski prispevek temelji zlasti na intervjujih z današnjimi vitezi. Na podlagi osebnih in skupinskih pogovorov s skupino mladih muslimanov v Bobo Dioulassuju (Burkina Faso) je nastala tudi razprava Lize Debevec z naslovom *Islam in vsakdanje življenje mladih moških v urbanem Burkina Fasu*, ki obravnava vsakdanjo družabnost med mladimi moškimi in njihov odnos do islama. Etnografsko

gradivo se navezuje na teoretična izhodišča o lokalnih konceptih verovanja, prijateljstva, upanja in uspeha. Nato zgodba zavije na čisto drug konec sveta, v Argentino. Aída Nadi Gambetta Chuk v članku *Vlady Kociancich in umišljena domišljija* obravnava argentinsko pisateljico (tudi slovenskih korenin) Vlady Kociancich. Avtorica prispevka na primeru romanov *Osmo čudo* in *Sicilijanske ljubezni* ter zadnje zbirke črtic *Obhod mrtvih jezdecev* predstavi osnovno misel v delih Vlady Kociancich – dvojno identiteto, ki je življenjska in literarna. Na poseben način se življenje in literatura srečujeta tudi v razpravi Francke Premk *Po sledeh še malo znanega Trubarja*, ki osvetljuje italijansko-slovenske kulturne stike v 16. stoletju in razlaga Trubarjev psevdonim *Philopatridus Illyricus* ter idejno okolje nastanka *Cerkovne ordninge* iz leta 1564. Zgodba *Historičnega seminarja 7* je tako zaključena, v Mali dvorani pa že nastaja nova: vrstijo se predavanja, ki bodo postala del zgodbe *Historičnega seminarja 8*.

*

Znanstvena monografija *Historični seminar 7* vsebuje za objavo predelane, razširjene, z znanstvenim aparatom dopolnjene in recenzirane razprave, ki so bile v prvotni obliki najprej predstavljene v okviru vabljenih predavanj *Historičnega seminarja ZRC SAZU*, v letih 2007 in 2008.

Urednici

Editorial

Since its very beginnings 17 years ago, the Historical Seminar, a series of invited lectures organized by the ZRC SAZU, has presented the latest scholarly findings in the humanities and social sciences to as many listeners as possible. It provides Slovenian and international lecturers – both young, promising researchers and their more experienced colleagues – an opportunity to present topical studies and, first and foremost, it opens up space for wider discussion. The topics covered by the Historical Seminar are thus conceptually and methodologically very diverse, just like the world they study.

The Historical Seminar publication, already in its seventh volume, has again taken another step forward. With each new issue, a new story develops and remains even after the talks in the Little Hall (Mala dvorana) at the ZRC SAZU have long ended, even if they received an extremely wide response at the time. All of the contributions in this monograph were written based on the lectures delivered at the Historical Seminar.

At first glance, the story created in *Historični seminar 7* (Historical Seminar 7) looks like a mosaic of completely unconnected colors and shapes. It presents five original scholarly articles by three Slovenian authors, one American author, and one Mexican author. The publication begins by addressing a historical topic, with Andrej Nared's discussion paper *Začetki kranjskega prelatskega stanu* (The Beginnings of the Carniolan Prelature), in which he discusses the creation and development of prelates' provincial estates in Carniola during the late middle ages. He presents the tax obligations of individual Carniolan prelates and their functions in the provincial assembly. In the middle ages, the Habsburg Order of the Golden Fleece was also established. In contrast to the Carniolan provincial estates, it has been preserved until the present day. Glen Covert investigates its role in today's world in his article *The Habsburg Most Illustrious Order of the Golden Fleece: Its potential relevance on modern culture in the European Union*. This sociological and historical paper is primarily based on interviews conducted with present-day knights. The discussion paper titled *Islam in vsakdanje življenje mladih moških v urbanem Burkina Fasu* (Islam and the Everyday Life of Young Men in Urban Burkina Faso) was based on private

and group conversations with a group of young Muslims in Bobo Dioulassu (Burkina Faso). It discusses the young men's everyday social life and their attitude towards Islam. The ethnographic material refers to the theoretical premises connected with the local concepts of belief, friendship, hope, and success. The story then turns to a completely different part of the world: Argentina. In her article *Vlady Kociancich in umišljena domišljija* (Vlady Kociancich and the Fantastic Imagination), Aída Nadi Gambetta Chuk discusses the Argentine writer Vlady Kociancich. The author uses Kociancich's novels *La octava maravilla* (The Eighth Wonder) and *Amores Sicilianos* (Sicilian Romances), and her last collection of short stories *La ronda de los jinetes muertos* (The Procession of Dead Horsemen) to present the basic idea of Vlady Kociancich's works: double identity in real life and literature. Life and literature also meet in interesting ways in Francka Premk's article *Po sledeh še malo znanega Trubarja* (Following the Traces of the Still Relatively Unknown Trubar), which elucidates sixteenth-century Slovenian-Italian cultural contacts, and explains Trubar's pseudonym *Philopatridus Illyricus* and the conceptual background of the creation of his *Cerkovna ordninga* (Church Canon) of 1564. The story of *Historični seminar 7* is thus concluded and a new one is developing in the Little Hall: lectures that will become part of the story of the *Historični seminar 8* (Historical Seminar 8) are already underway.

*

The scholarly monograph *Historični seminar 7* contains discussion papers that were originally presented as part of a series of invited lectures at the ZRC SAZU Historical Seminar in 2007 and 2008, and then adapted for publication, expanded with a reference list, and reviewed.

The editors

Začetki kranjskega prelatskega stanu

ANDREJ NARED*

IZVLEČEK

Prispevek obravnava prelatski stan oziroma kurijo v času formiranja kranjskih deželnih stanov. Avtor uvodoma poda vzroke in splošne kriterije za vključitev cerkvenih dostojanstvenikov v stanovsko korporacijo, predstavi glavne vire in časovno opredeljuje začetke samostojnega prelatskega stanu. Osrednji del razprave predstavlja posamezne kranjske prelate, posebej njihove davčne obveznosti in delovanje v deželnozbornski praksi.

KLJUČNE BESEDE

Prelati, deželni stanovi, deželni zbori, Kranjska, davki

ABSTRACT

The article discusses the prelates as an estate or a curia during the formation of the Carniolan provincial estates. The author firstly gives reasons and general criteria for the inclusion of church dignitaries into the estates corporation. He then introduces the main historical sources and determines the time of the establishing of a separate estate of the prelates. The central part of the discussion deals with the individual Carniolan prelates, especially their tax obligations and their activities within the provincial diet.

KEY WORDS

Prelates, provincial estates, provincial diets, Carniola, taxes

Uvod

Izraz *prelat* izvira iz kanonskega prava in označuje duhovniško osebo, ki ji po položaju pripada določena vodstvena oblast (jurisdikcija) navzven (*pro foro externo*). Pojem (v tem smislu) poleg papeža zajema še škofe, opate in prošte starih redov, arhidiakone in dostojanstvenike kolegiatnih kapitljev. V posebnih primerih se k prelatom prišteva tudi opatinje. Prelati v cerkvenem smislu niso niti predstojniki mlajših, še posebej beraških redov,

* Dr. Andrej Nared, Arhiv Republike Slovenije, andrej.nared@gov.si

niti predstojniki viteških redov.¹ Prelati v deželnostanovskem smislu so po prepričanju deželnostanovske literature škofje, opati in prošti starih redov, prošti in dekani kolegiatnih kapituljev, opatinje in priorinje, komturji viteških redov in občasno celo župniki.² Otto Brunner je ugotovil precejšen razkorak med obema prelatskima nomenklaturama. Državnoneposredni škofje marsikdaj ne pripadajo prelatskemu, temveč gosposkemu stanu.³ Po drugi strani so del prelatskega stanu osebe, ki jim kanonsko pravo prelature ne priznava: predstojniki mlajših meniških redov, ženskih samostanov in viteških redov. Deželnozborska terminologija pozna tudi prelatinje, ki jih v kanonskem pravu ni.

Članom prelatskega stanu je skupno, da spadajo pod vladarjevo odvetništvo (*Schirmvogtei*). To seveda pomeni, da sestavo stanu določa posvetni in ne cerkveni pravni red. Odločilno je odvetništvo deželnega kneza, ki na eni strani terja posebno zaščito, na drugi pa opravičuje zahtevo po nasvetu in pomoči.⁴ Potreba po nasvetu in pomoči – in ne kaka pravica prelatov do povabila – je prisilila deželnega kneza, da je na deželni zbor poklical izbrane osebe duhovniškega stanu in s tem sprva odločilno vplival na sestavo prelatske klopi. Ob tem se moramo strinjati s Helmuthom Stradalom, da je treba vire finančno-tehnične narave (sezname deželne vojske, davčne liste, imenjske knjige) za ugotavljanje sestave prelatske klopi uporabljati zelo previdno.⁵ Izkazalo se je namreč, da ima »prelat« v nekanonskem smislu lahko dva pomena:

1. Vsi domači in tuji cerkveni dostojanstveniki, ki so zaradi posesti v neki deželi podvrženi deželnoknežjemu obdavčenju;

2. Kleriki, ki se po konsolidaciji samostojnega prelatskega stanu kot njegovi pripadniki v odnosu do deželnega kneza ločijo od drugih klerikov.

To v metodološkem smislu pomeni, da je najzanesljivejši dokaz pripadnosti prelatskemu stanu prisotnost na deželnem zboru ali v kakem drugem stanovskem organu.⁶

Cerkveno pravo je na deželnostanovsko ureditev vplivalo le toliko, da je bil prelatom skladno s srednjeveškim načelom, ki je dajalo prednost duhovščini (*ecclesia praecedit*), priznan poseben status; ta se je kazal tako, da so bili prelati formalno prvi stan. Kleriki so imeli po tedanjem pojmovanju prednost pred laiki, vendar je bila deželnostanovska praksa povsem drugačna. Cerkveno premoženje je bilo pod zaščito in odvetništvom⁷ deželnega

¹ Stradal, *Die Prälaten*, str. 53; Brunner, *Land und Herrschaft*, str. 408.

² Prim. Stradal, *Die Prälaten*, str. 53–54.

³ Hassinger, *Die Landstände*, str. 996.

⁴ Brunner, *Land und Herrschaft*, str. 409.

⁵ Stradal, *Die Prälaten*, str. 58–71.

⁶ Prav tam, str. 70–71.

⁷ Odvetnik (*advocatus*, (*Kirchen*)*vogt*) določene cerkve ali samostana je bil laik, zemljiški oziroma – na nivoju dežele – deželni gospod (knez). Odvetnik je bil prvotno dolžan svojega

kneza ter je zato v širšem smislu spadalo v komorno premoženje. Odvetniške pravice, ki so bile sprva omejene na posamezne cerkve in samostane, so Habsburžani postopno razširili na splošno dedno odvetništvo deželnega gospoda, ki je pokrilo vso deželno duhovščino.⁸ Friderik III. naj bi v zvezi s tem celo izjavil: »Pffaffenhab ist mein Kammergut.« Odvetnik je bil dolžan nuditi zaščito (*Schutz und Schirm*), a v stiski tudi zahtevati nasvet in pomoč (*Rat und Hilfe*), se pravi izredne dajatve. V okviru odvetništva se je tako razvila nekakšna vojaška in davčna nadoblast, ki je knezu dovoljevala glasnejše in bolj neposredne zahteve po davčnih in vojaških uslugah, kot je bilo to mogoče do skupin, ki niso bile pod njegovim posebnim varstvom. Ni šlo le za to, da so bili prelati (in deželnoknežja mesta) dolžni knezu odvajati redne davke, česar plemstvo sploh ni poznalo, temveč jim je lahko knez neodvisno od deželnozborske odobritve naložil izredni davek.⁹ Vse to je bistveno vplivalo na položaj prelatov v deželnih stanovih, saj so imeli v primerjavi s plemstvom bistveno manjšo veljavo.¹⁰

Preden se lotimo obravnave kranjskega prelatskega stanu, se moramo ustaviti pri pogojih, katerim je moral prelat zadostiti za članstvo v prelatskem stanu in za udeležbo na deželnem zboru. Povedali smo že, da se je na deželne zборе sprva vabilo le izbrane cerkvene velikaše, iz česar se da zaključiti, da udeležba ni bila splošna pravica prelatskega stanu, temveč je knez povabil le tiste, od katerih je v danem trenutku pričakoval nasvet in pomoč. V nekaterih kriznih situacijah 15. stoletja so bili na deželni zbor pozvani celo navadni župniki.¹¹ Pravna podlaga za pripadnost vsem štirim stanovom je bila po Brunnerju ista: položaj v deželi in razmerje do deželnega gospodstva. Pri prvem gre za izvajanje gospodstvenih pravic na zemljiški posesti, pri drugem za neposreden odnos z deželnim knezom.¹² Za uvrstitev v prelatsko kurijo so poleg teh pomembni še drugi dejavniki. Do okoli leta 1500 je knez pozival tiste duhovniške osebe, ki jih je sam želel. To je bila njegova v vrhovnem dednem odvetništvu utemeljena pravica. Glavna ali kar edina pogoja sta bila duhovniški stan in zemljiška posest kot predmet obdavčenja.

varovanca zastopati na svetnem sodišču in ga pred napadalcami po potrebi braniti z orožjem. V zameno za to je smel nadzirati upravo cerkvenega premoženja in pobirati posebno dajatev (odvetščino). Schmidt, Vogt, Vogtei; Haberkern in Wallach, *Hilfswörterbuch*, str. 647–649; Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 26–27, op. 22.

⁸ Podrobneje Srbik, *Die Beziehungen*, str. 75–91; glej tudi Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 26–27.

⁹ Nekaj primerov: StLA, AUR, Nr. 5845a, 1443 maj 31., (Dunajsko) Novo mesto; Chmel, *Materialien*, I/1, str. 66ss, št. XXVIII; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 133–135, št. 66; Otorepec, *Gradivo X*, št. 58; ARS, AS 1063, št. 925, 1495 december 7., Ljubljana; Verbič, *Deželnozborski spisi*, I, str. 3–4, št. 2–3; Böhmer, *Regesta Imperii XIV*, 3/1, str. 124–125, št. 9585–9586.

¹⁰ Brunner, *Land und Herrschaft*, str. 374–376, 405, 435–436; Stradal, *Die Prälaten*, str. 86.

¹¹ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, II, str. 149, št. 165; Mlinarič, *Gradivo*, VIII, št. 67; Stradal, *Die Prälaten*, str. 58, 79, 91.

¹² Brunner, *Land und Herrschaft*, str. 411–412.

Na podlagi odvetništva je bila vsa duhovščina v deželi pod zaščito deželnega gospoda in je zato spadala v komorno premoženje. Odnos med knezom in prelati pa vendarle ni bil enak kot med knezom in navadno duhovščino, kar nujno pomeni, da je bilo treba za sedež na deželnem zboru izpolniti še kak kriterij. Stradal meni, da lahko o prelatski klopi govorimo šele potem, ko ima določena skupina klerikov pravico to klop zasesti ter z nje izključiti tiste duhovniške osebe, ki potrebnih kriterijev ne izpolnjujejo. Skladno s tem trdi, da se je v avstrijskih deželah med vsemi deželnozborskimi kurijami (klopmi) prav prelatska najkasneje konsolidirala, in sicer šele na prehodu iz 15. v 16. stoletje.¹³ Značilnost tega procesa naj bi bila »ograditev proti tujini« in izločitev tistih cerkvenih institucij, ki so izgubile za uveljavljanje posvetnih interesov potrebno avtonomijo oziroma te sploh nikoli niso imele. Od začetka 16. stoletja dalje je bilo treba za *sedež in glas* na prelatski klopi izpolniti te kriterije: zemljiška posest v deželi, rezidenčnost (bivanje v deželi, kjer posest leži), neposreden pravni odnos z deželnim knezom in avtonomno upravljanje premoženja. Prelati v deželnostanovskem smislu so bili potemtakem tisti v deželi bivajoči predstojniki cerkvenih korporacij, ki so lahko svojo zemljiško posest s stališča posvetnega pravnega reda predstavljali neposredno in s stališča cerkvenega prava avtonomno.¹⁴

Obdavčljiva zemljiška posest je bila ves čas *conditio sine qua non*. Tisti škofje, ki so imeli v neki deželi posest, od katere so plačevali davke ali prispevali k deželnim vojaškim vpoklicem, a v njej niso živeli (nerezidenčni škofje), v splošnem niso pridobili sedeža na prelatski klopi oziroma so bili njen del le v začetni fazi, ko deželni knez še ni poskušal vzpostaviti suverenosti deželnih cerkva in s tem zamejiti vpliva tujih cerkvenih knezov. Tuji škofje so se odtlej pojavljali na gosposki klopi ali pa jih je zastopal kak član viteškega stanu. Deželni, rezidenčni škofje, so bili nesporni člani prelatskega stanu. Enako velja za predstojnike (prošte) kolegiatnih kapitljev.¹⁵

Cerkveni redovi so morali imeti vsaj takšno stopnjo avtonomije, ki jim je pri upravljanju njihovega premoženja omogočala samostojen položaj v odnosu do deželnega gospoda. Prelati v deželnostanovskem smislu so bili opati oziroma prošti benediktincev, cistercijancev, avguštincev in premonstratencev. Nekaj pomislekov je sicer bilo pri kartuzijskih priorjih, ki pa so bili kljub temu nesporni člani prelatske kurije; v začetku zaradi njihove *de facto* avtonomije, kasneje po cesarski podelitvi prelatskega naziva.¹⁶ Med ženskimi redovi so bile kot deželnostanovske prelatinje v nekaterih avstrijskih deželah vsaj začasno poznane predstojnice benediktink in klaris.¹⁷

¹³ Stradal, Die Prälaten, str. 85–92, 113.

¹⁴ Prav tam, str. 91–92, 113.

¹⁵ Prav tam, str. 92–93, 102–103, 110–111; prim. Mitterauer, Ständegliederung, str. 158–159.

¹⁶ Stradal, Die Prälaten, str. 74–75, 105.

¹⁷ Prav tam, str. 108–110.

Kranjski prelati do okoli 1520

Ko poskušamo na podlagi predstavljene teorije sestaviti prelatsko klop kranjskega deželnega zbora v prvih desetletjih njegovega delovanja, nas čaka precej nevhvaležna naloga, saj viri za predreformacijski čas ne ponujajo jasne slike. Znani seznama iz leta 1446¹⁸ o tem povedo razmeroma malo. Popis izredne davčne naklade ob poroki Friderikove sestre Katarine je tipičen primer izrednega davka, ki ga je smel deželni knez brez kakršne koli odobritve naložiti komornemu premoženju. Nastanek seznama ni povezan z deželnimi stanovi, vendar kaže na bazo, v kateri je mogel knez z vabili na deželne zборе iskati nasvet in pomoč. Naštejemo opata Stične in Kostanjevice, priorja iz Bistre, mekinjsko opatinjo, velesovsko priorinjo, komturja križnikov iz Ljubljane in ivanovcev iz Komende.¹⁹ Zaradi zastave deželnoknežje oblasti v Marki in Metliki celjskim grofom med potencialnimi prelati manjkata komturja iz Metlike in Črnomlja ter prior celjske kartuzije Pleterje.²⁰ Iz istega leta poznamo še dva seznama, ki vsebujeta tudi prelata. Radgonski mobilizacijski seznam ima freisinškega škofa, stiškega in kostanjeviškega opata, priorja Bistre in Pleterij, mekinjsko opatinjo in velesovsko priorinjo. Seznam v Friderikovi registraturni knjigi tem dodaja ljubljanskega in komendskega komturja ter priorinjo (v resnici gre za opatinjo) škofjeloških klaris.²¹ Če bi združili vse tri sezname, bi začrtali krog kranjskih prelatov (v smislu deželnoknežjih davkoplačevalcev) sredi 15. stoletja. A bodimo pazljivi; o prelatskem stanu ali kuriji še ne moremo govoriti, saj zanjo ni resnega dokaza. Nesporen dokaz bi bila prisotnost na deželnem zboru ali v kakem drugem stanovskem organu. Ker takih virov v času vladanja Friderika III./V. (1435–1493) skorajda ne poznamo, si lahko pomagamo z nekaterimi seznama iz 16. stoletja.

Posebej dragocena sta seznam prisotnih in čistopis seznama odsotnih članov kranjskega deželnega zbora iz leta 1543, ki skupaj pokažeta precej realno podobo kranjske prelatske kurije. Na zbor je od prelatov prišel ljubljanski škof, ki je naveden sam zase. Prišla sta le še predstavnik ljubljanskega stolnega kapitlja in prošt novomeškega kolegiatnega kapitlja. Po prečiščenem²² seznamu tistih, ki bi se po mnenju prisotnih zbora morali udele-

¹⁸ Glej Nared, Seznama, str. 318–322.

¹⁹ HHStA, Hs. W 10, fol. 139r–140v; StLA, Hs. II/14, fol. 52v–62r, za Kranjsko 55r–55v; ÖNB, CVP 8065, fol. 41r–41v; Valvasor, *Die Ehre*, X, str. 285; Chmel, *Materialien*, I/1, str. 66–70, št. XXVIII; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 133–135, št. 66; Otorepec, *Gradivo*, X, št. 58.

²⁰ Nared, Seznama, str. 318–319.

²¹ Izčrpna predstavitev obeh seznamov z ustreznimi citati pri Nared, Seznama, str. 319–322, 332–334.

²² Osnutek seznama je precej obsežnejši in našteva vse tiste, ki bi jih sestavljavci seznama radi videli med seboj, da bi se globalno odmerjeni davek lahko razdelil na več davkoplačevalcev. Za vsako imenjsko posest so skušali najti človeka, ki bi prispeval k deželni davčni odobritvi.

žiti, so med prelati manjkali: opata Stične in Kostanjevice, priorja Pleterij in Bistre, prior z Reke, komturji iz Metlike, Črnomlja in Komende ter blejski prošt.²³ Leta 1590 so v stanovskem odboru pripravili zelo strikten seznam, ki ni upošteval ne imenjske knjige ne tistih, ki so »sedeli« zunaj dežele oziroma so bili kako drugače zadržani zunaj Kranjske in se deželnih zborov ne bi mogli udeležiti. Po takih kriterijih so bili potencialni udeleženci kranjskega deželnega zbora le ti prelati: ljubljanski škof, stolni dekan in kapiteljski oskrbnik, opata Stične in Kostanjevice, priorja Bistre in Pleterij, deželni komtur in novomeški prošt.²⁴

Pod gornje sezname potegnimo črto in jih dopolnimo z redkimi omembami kranjskih prelatov v deželnozborskih spisih. Ob koncu dobe, ki jo zajema ta razprava, torej v drugem desetletju 16. stoletja, so bili člani kranjskega prelatskega stanu zagotovo ljubljanski škof,²⁵ predstavnik ljubljanskega stolnega kapitlja,²⁶ opata cistercijanskih samostanov v Stični²⁷ in Kostanjevici, priorja kartuzij Bistra²⁸ in Pleterje,²⁹ prošt novomeškega kolegialnega kapitlja,³⁰ komturji križniškega reda iz Ljubljane,³¹ Metlike³² in Črnomlja, komtur ivanovcev iz Komende. Kot verjetni se kažejo še freisinški³³ in tržaški škof³⁴ ter blejski prošt. Sprejemljivih dokazov za to, da bi bile v prelatski kuriji tudi prednice ženskih samostanov, ki bi jih na zboru zastopali samostanski oskrbniki, zaenkrat ne poznamo.

Začetkov kranjskega prelatskega stanu, ki se je kot samostojna kurija udeleževal deželnega zbora, zaradi pomanjkanja podatkov časovno ne moremo točneje definirati. Zadovoljiti se moramo z oceno, katere napaka lahko znaša desetletje ali dve. O vključitvi prelatov v deželne stanove lahko govorimo šele takrat, ko detektiramo deželni zbor kot organ deželnostanovskega

Tak kriterij je na osnutek pripeljal npr. škofe iz koroške Krke (Mokronog), Trsta, Pična in Poreča, oskrbnike ženskih samostanov Velesovo, Mekinje, Škofja Loka, Trst in Studenice ter priorja jurkloštrske kartuzije in opata iz Reina. Zablodo je popravilo pero, ki je čez naštete potegnilo križ. Podobno (pre)velikodušen je Markovičev seznam za leto 1577 (nastal sredi 17. stoletja), ki je bil morda tudi sestavljen po principu pokrivanja imenjskih posesti in je na Kranjskem s priključenimi gospodstvi našel kar 26 prelatov. Že naštetim dvomljivim je pridal še freisinškega škofa, vetrinjskega opata (Preddvor), pazinskega prošta in opata samostana sv. Peter v Šumi. ARS, AS 2, šk. 933, fol. 31r–31v, 35v; Košir, *Stanovska uprava*, str. 27; Vilfan, *Struktura stanov*, str. 177.

²³ ARS, AS 2, šk. 322 (fasc. 216); Vilfan, *Struktura stanov*, str. 176–177.

²⁴ ARS, AS 2, šk. 432 (fasc. 290a/1), str. 963; Nared, *Seznami*, str. 324–326.

²⁵ Verbič, *Deželnozborski spisi*, I, str. 107, št. 85; str. 146, št. 114.

²⁶ Prav tam, str. 45, št. 37; str. 86, št. 68; str. 96, št. 78; str. 107, št. 85; str. 155, št. 120.

²⁷ Prav tam, str. 107, št. 85; str. 146, št. 114; str. 155, št. 120.

²⁸ Prav tam, str. 146, št. 114; str. 155, št. 120.

²⁹ Prav tam, str. 107, št. 85.

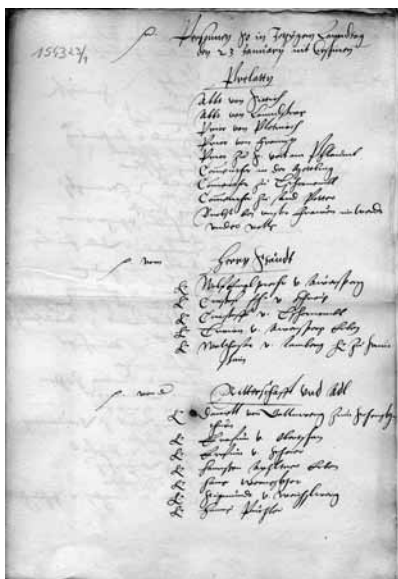
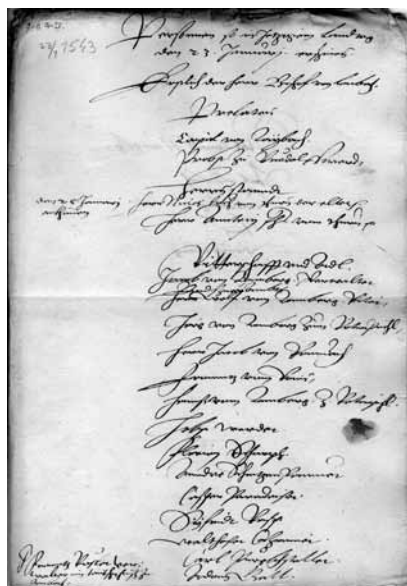
³⁰ Prav tam, str. 97, št. 79; str. 107, št. 85.

³¹ Prav tam, str. 146, št. 114.

³² Prav tam.

³³ Prav tam, str. 107, št. 85; str. 146, št. 114.

³⁴ Prav tam, str. 45, št. 37; str. 156, št. 120(?).



Sliki 1 in 2: Seznama prisotnih in odsotnih članov kranjskega deželnega zbora januarja 1543. ARS 2, šk. 322 (fasc. 216)

zastopstva in ko na zboru poleg plemiške in mestne kurije najdemo tudi prelatsko. Medtem ko se je za Štajersko po zaslugi sekovskih proštev ohranilo nekaj prelatom namenjenih pozivov na deželne in meddeželne zборе, od katerih so najstarejši iz začetka štiridesetih let 15. stoletja,³⁵ smo za Kranjsko ostali praznih rok. Kranjski stanovi se sicer zamegljeno omenjajo na graškem meddeželnem zboru oktobra 1441, kjer so bili gotovo navzoči tudi prelati, a ni eksplicitno zapisano, iz katerih dežel.³⁶ Prav tako se iz mobilizacijskih in oborožitvenih seznamov radgonskega meddeželnega zbora Štajerske, Koroške in Kranjske maja 1446 ne da dokazati, da je bil na zboru navzoč kak kranjski prelat. Jasno je le, da se je kranjskim prelatom pisalo, koliko mož in voz naj pošljejo v Radgono oziroma Fürstenfeld.³⁷ Dokument, ki sicer ni deželnozbornske narave, a kranjske prelatske in plemstvo naslavlja v deželnostanovski maniri, je s konca leta 1461. Takrat jim je Friderik III. na pritožbo mest in trgov naročil, naj svojim podložnikom prepovedo trgovanje na podeželju.³⁸ Glede na povedano se zdi primerno, da poskušamo kranjski

³⁵ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 82–83, št. 29 (1443); str. 87, št. 33 (1445); str. 138, št. 69 (1447); Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, II, str. 4, št. 74 (1452); str. 9, št. 80 (1454); str. 40–41, št. 105 (1462).

³⁶ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 79–80, št. 26.

³⁷ StLA, Hs. II/14, fol. 130r; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 131, št. 64; Nared, Sezname, str. 319–320.

³⁸ ZIMK, CKSL, 1461 december 15., Gradec. Zapoved je bila namenjena »častivrednim, po-

prelatski stan spoznati prek sledi, ki so jih njegovi predstavniki pustili za seboj. Vnaprej je treba opozoriti, da je sledi malo ter da bo domnev in vprašanj najbrž več kot odgovorov.

Škof ljubljanske škofije, ki jo je cesar Friderik III. ustanovil 6. decembra 1461 in je 6. septembra 1462 prejela potrditev papeža Pija II.,³⁹ je bil deželnostanovski prelat bržkone od samega začetka. Cesarska ustanovna listina je pri cerkvi sv. Nikolaja poleg škofa predvidela prošta, dekana, deset kanonikov in štiri kapiteljske vikarje. Pravico do prezentacije vseh naštetih, z izjemo enega kanonika, ki ga je smel imenovati škof, je ustanovitelj pridržal sebi in svojim naslednikom. Materialno osnovo nove škofije so predstavljali grad Goričane, opatija v Gornjem Gradu z utelešenimi župnijami ter župnije Sv. Peter pri Ljubljani, Šmartin pri Kranju in Šmihel pri Pliberku. Vse našteto je cesar dodelil škofovi menzi. Proštu je pripadla radovljiška župnija, proštu in kapitlju skupaj dnevni dohodki ljubljanskih cerkva sv. Petra in sv. Nikolaja ter letno 50 funtov denaričev. Kapitlju je bilo inkorporiranih še šest župnij. Ljubljanski škof je takoj prejel naslov svétnika (*Rat*) avstrijskih vojvod.⁴⁰ Papež Pij II. je ustanovitev 6. septembra 1462 potrdil ter nekaj dni zatem ljubljanske škofe, kapitelj in njihovo služinčad izvzel iz sodne oblasti oglejskega patriarha.⁴¹

Prvega ljubljanskega škofa Žigo (Sigismunda) Lamberga (1463–1488) je kronist Jakob Unrest prepoznal na meddeželnem zboru v koroškem Šentvidu sredi aprila 1470.⁴² Že dober mesec kasneje se je v Velikovcu začel dolgotrajni meddeželni zbor, ki se ga je udeležil sam cesar. Lamberg je bil ponovno navzoč in je za svojo škofijo od cesarja izposloval podelitev višjega (krvnega) sodstva za Gornji Grad in Goričane.⁴³ Še pet let kasneje, februarja 1475, se je v Wolfsbergu skupaj s poldrugim ducatom štajerskih, koroških in kranjskih deželanov zaradi obrambe proti Turkom sestal s cesarskimi svétniki.⁴⁴ To so hkrati vse nam poznane neposredne povezave prvega ljubljanskega škofa z deželnimi stanovi in zbori. Kljub temu ni dvoma, da je bil v svojem času prvi med kranjskimi prelatski.

Po Žigovi smrti je Friderik za škofa imenoval mladoletnega Krištofa

božnim in našim dragim zvestim n. vsem prelatom in plemstvu naše kneževine Kranjske» »Pobožni« (*andechtig*) je tipična oznaka za predstavnike prelatskega stanu.

³⁹ Podrobneje o okoliščinah ustanovitve in ustanovitvi sami v Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 23–42.

⁴⁰ Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 37–39, 307–313, št. 1; obseg ljubljanske škofije, ki je bila razbita na šest otokov na ozemlju vseh treh notranjeavstrijskih dežel, je orisan na str. 43–59; Gruden, *Cerkvene razmere*, str. 44–58.

⁴¹ Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 39–41, 314–319, št. 2–3.

⁴² Unrest, *Österreichische Chronik*, str. 29.

⁴³ Prav tam, str. 29–30; Schwind in Dopsch, *Ausgewählte Urkunden*, str. 397–399, št. 209.

⁴⁴ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, II, str. 146; Wiessner, *Monumenta historica*, XI, str. 181, št. 452.

Ravbarja (roj. leta 1476). Papež je takšno imenovanje sprva zavrnil, a je Aleksander VI. leta 1494 klonil pod pogojem, da bo Krištof za škofa posvečen po dopolnjenem 27. letu starosti; dotlej bo le administrator ljubljanske škofije.⁴⁵ Ravbar je večji del svoje energije vložil v vojaško in diplomatsko kariero; za kratek čas (1529–1530) je bil tudi kranjski deželni glavar. Vrh tega je bil leta 1508 imenovan za administratorja benediktinske opatije v Admontu in leta 1511/12 za administratorja sekovske škofije.⁴⁶ Ker smemo glede na naštetu pričakovati, da se je razmeroma malo ukvarjal z ljubljansko škofijo (v začetku zaradi mladoletnosti in študija, kasneje zaradi zaposlenosti na mnogih koncih) je na mestu vprašanje, kdo (če sploh kdo) ga je v odsotnosti predstavljal v prelatski kuriji. Mladoletnega Krištofa naj bi po letu 1491 v duhovnih zadevah (morda vse do leta 1501) nadomeščal pičenski škof Jurij Maninger, v svetnih zadevah (temporalijah) pa sorodnik Gašper Ravbar.⁴⁷ Iz spisov izvemo, da je bil Ravbar januarja 1512 imenovan v kranjski stanovski odbor za odborni zbor nižjeavstrijskih dežel v Gradcu.⁴⁸ Iz sklepov kranjskega deželnega zbora, ki je bil 8. maja 1514 v Ljubljani, pa razberemo, da je bil škof navzoč in da je bil na podlagi odobrenega davka voljan ponuditi posojilo v višini 100 goldinarjev (gld.).⁴⁹ Istega dne je bil delegiran (*verordent*) v *ad hoc* odbor, ki je moral odmeriti davek posameznim davčnim zavezancem (*anschlag zumachn*). Predvideno je bilo, da ga bo v primeru zadržanosti nadomeščal »doctor Michel«, ljubljanski kanonik Mihael z Iga.⁵⁰

Vprašanje škofovega namestnika je povezano s tem, da je bil član deželnih stanov tudi **predstavnik ljubljanskega stolnega kapitlja**. Tega so po ustanovni listini sestavljali prošt, dekan, kanoniki (teh naj bi bilo deset, a jih zaradi nezadostnih dohodkov nikoli ni bilo toliko) in vikarji. Kapitelj je bil ustanovljen zato, da bi skrbel za slovesnejše bogoslužje v stolni cerkvi

⁴⁵ ARS, AS 1063, št. 897, 1493 februar 28., Rim; Otorepec, *Gradivo*, X, št. 92. Ker je papeška pisarna datirala po florentinskem načinu (začetek leta pade na 25. marec), gre pravzaprav za leto 1494. Več o letu Ravbarjevega rojstva, imenovanju za škofa in papeževi potrditvi Simoniti, *Humanizem*, str. 61–66. K razpravi o Ravbarjevi posvetitvi za škofa in dejanskem prevzemu škofije omenimo Ravbarjev pečat, odtisnjen na ukazu kranjskim stanovom iz novembra 1511. Pečat ima dva grba; nad njima je kratica CEL, ki jo Verbičeva bere kot »Cristof, episcopus Labacensis«, pomenila pa bi lahko tudi »Cristof, electus Labacensis« (imenovani, a še ne posvečeni škof). Pod grboma je letnica, katere branje zaradi manjše poškodbe ni nedvoumno – lahko gre za 1502 ali 1508. V omenjenem dokumentu se Ravbar sicer nedvoumno titulira kot »bischoue zu Segkhaw und Laybach«. Prim.: ARS, AS 2, š. 218 (fasc. 129); Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 57, št. 48.

⁴⁶ Simoniti, *Humanizem*, str. 61–68; Dolinar, Ravbar, str. 97.

⁴⁷ Simoniti, *Humanizem*, str. 61, 66; Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 106–107.

⁴⁸ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 61, št. 51.

⁴⁹ Prav tam, str. 107, št. 85. Škofova ponudba posojila preseneča, saj so ga kranjski deželni glavar in stanovski prejemniki le štiri mesece pred tem opominjali, naj v osmih dneh vendarle poravna davčni dolg (ARS, AS 2, š. 848, št. 18).

⁵⁰ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 107, št. 85.

in pomagal škofu pri vodenju škofije.⁵¹ Na vrhu kapiteljske hierarhije sta bila podobno kot pri drugih kapitljih dva dostojanstvenika – prošt in dekan. Med tema dvema kanoničnima prelatoma gre izbirati tudi stanovskega. Če bi kranjske razmere vzporejali s štajerskimi, koroškimi in avstrijskimi, bi na prelatski klopi kot predstavnika ljubljanskega stolnega kapitlja videli prošta.⁵² Z dokazi za 15. stoletje žal ne razpolagamo. Eden izmed razlogov je gotovo ta, da sta leta 1493 zgorela škofijski in kapiteljski arhiv.⁵³ Med kranjskimi deželani v drugem desetletju 16. stoletja ne zasledimo stolnega prošta, ampak dekana.⁵⁴ V nekaterih primerih predstavnik kapitlja ni definiran.⁵⁵ Glede na predstavljena dejstva bi bila opredelitev za prošta ali dekana kot kapiteljskega predstavnika na prelatski klopi zgolj špekulativna.⁵⁶ Ker je prva nesporna deželnozborska omemba kapiteljskega predstavnika (dekana) razmeroma pozna (1511), ostaja brez odgovora tudi vprašanje časovne vključitve kapitlja v kranjske stanove. Menimo, da bi se to lahko zgodilo že v desetletju po njegovi ustanovitvi.

Predstojniki štirih moških samostanov – dveh cisterc in dveh kartuzij – so bili deželno stanovski prelati od začetka. Če izpustimo leto 1405 in deželni zbor, ki to skoraj zanesljivo ni bil,⁵⁷ ter iz deželnoknežjih potrditev samostanskih privilegijev izpeljano verjetnost, da se je opat udeležil vsaj neka-

⁵¹ Razmere v ljubljanskem stolnem kapitlju podrobno analizira Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 60–101.

⁵² Stradal, *Die Prälaten*, str. 78, 80, 103. Prošt je bil za škofom načeloma drugi najpomembnejši človek v škofiji in je skrbel predvsem za upravljanje kapiteljskega premoženja. Glej Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, str. 387. Ta položaj se zdi nekako bolj »političen« in zato bližje stanovom kot položaj dekana, ki naj bi skrbel predvsem za urejeno bogoslužje v stolnici in disciplino kapiteljskih članov. Glej Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 69–70.

⁵³ Mal, *Stara Ljubljana*, str. 140; prim. Böhmer, *Regesta Imperii XIV*, 2/1, str. 35, št. 3893.

⁵⁴ Verbič, *Deželnozborski spisi*, I, str. 45, št. 37; str. 86, št. 68; str. 93, št. 74; str. 96, št. 78; str. 100, št. 80.

⁵⁵ Prav tam, str. 107, št. 85; str. 155, št. 120; Verbič, *Deželnozborski spisi*, II, str. 225, št. 174. Pregled kasnejših deželnozborskih spisov bi vzel preveč časa, zato lahko kot dopolnitev ponovimo navedbe iz seznamov. Na deželnem zboru leta 1543 predstavnik ljubljanskega stolnega kapitlja ni definiran, po manj zanesljivem Markovičevem seznamu za leto 1577 naj bi na deželnem zboru poleg prošta sedel še en član kapitlja, po seznamu iz leta 1590 pa stolni dekan in kapiteljski oskrbnik.

⁵⁶ Prav tako bi bilo ne glede na Stradalove ugotovitve in paralele z drugimi avstrijskimi deželami tvegano trditi, da je bil do začetka 16. stoletja na kranjski deželni zbor vabljen stolni prošt in kasneje dekan, kot tudi, da je bila ta sprememba odraz konsolidacije prelatskega stanu. Opombo izkoristimo še zato, da za začetno obdobje naštejemo tako znane prošte kot dekane in s tem morda odstrojno eno od številnih zaves, ki zakrivajo podobo prvih deželnih zborov na Kranjskem. Prošti: Lenart Jamnizer 1464–1469 (1471), Nikolaj Ortner 1472–1482?, Peter Knaver 1482–1499, Jurij Slatkonja 1499–1521. Dekani: Gal Hlapic 1463, Mohor z Lanišča 1472–1479 (od 1469), Julijan Martini 1483, Volbenk Kellner 1491–1499 (od 1487), Nikolaj Poden 1499–1507, Štefan Klocker 1507–1521. Seznam povzet po Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 77–80, 101–111, 119–130, 304.

⁵⁷ Prim. Nared, *Izoblikovanje*, str. 223.

terih dednih poklonitev, se moramo ob cistercijskem samostanu v Stični⁵⁸ ustaviti leta 1446. **Stiški opat** je moral tedaj za doto princese Katarine prispevati 500 gld., kar je bilo najmanj petkrat več od ostalih kranjskih cerkvenih ustanov (ljubljska križniška komenda in velesovske dominikanke po 100 gld., kostanjeviški opat 80, bistrški prior 60, komendski komtur in mekinjska opatinja po 32).⁵⁹ Istega leta je moral po sklepu radgonskega meddeželnega zbora za obrambo proti Madžarom zagotoviti 12 konjenikov in en voz. Če izvzamemo freisinskega škofa, ki je bil dolžan za svojo kranjsko posest postaviti kar 32 konjenikov in dva vozova, se stiški opat pokaže kot posestno in davčno daleč najmočnejši kranjski prelat. Od bistrškega priorja se je namreč zahtevalo 6 konjenikov, od kostanjeviškega opata 3, od velesovske priorinje 4 in od mekinjske opatinje 3 konjenike.⁶⁰ Stiški opati so si mimo tega pridobili številne cerkvene pravice, ki so pripadale oglejskemu patriarhu kot krajevnemu škofu in so bili do ustanovitve ljubljanske škofije tudi v tem oziru najuglednejši prelati.⁶¹ Za zmanjšanje ugleda so se potrudili Turki, ki so leta 1471 izropali in požgali stiški samostan skupaj s še nekaterimi drugimi cerkvenimi ustanovami. Prišli so menda tudi v letu 1475.⁶² Prav usklajena obramba pred turškimi napadi in njeno financiranje sta bila med poglavitnimi razlogi za to, da je začel deželni knez na deželne zборе vabiti prelate in mesta. Kljub temu, da so bili prelati že relativno polnopraven del deželnih stanov in da so odobrvali davke za različne potrebe, jih je lahko knez neodvisno od tega (izredno) obdavčil. To denimo dokazuje pobotnica, s katero je kranjski deželni glavar in vicedom Viljem Turjaški potrdil, da mu je stiški opat Martin za kralja Maksimilijana I. izročil sto funtov pfenigov črnega denarja, »so dy koniglich Maiestet auf inn vnd sein gotshaws zu anlehenn gelegt«. V listini ni govora o kakršni koli odobritvi s strani deželnih stanov, temveč gre za samostanu naloženo posojilo, ki ga je smel opat preložiti na samostanske podložnike.⁶³ Stiškega opata Tomaža najdemo v sta-

⁵⁸ Ustanovna listina oglejskega patriarha Peregrina je iz leta 1136. Samostan je po razcvetu v 13. in prvi polovici 14. stoletja podobno kot ostali samostani tega reda zapadel v krizo, ki je bila posledica sporov v konventu, gospodarske stagnacije in uničevalnih turških napadov. Mlinarič, *Stiška opatija*, passim, ustanovna listina str. 955–956.

⁵⁹ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 135, št. 66; Otorepec, *Gradivo*, X, št. 58.

⁶⁰ StLA, Hs. II/14, fol. 130r; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 131, št. 64; Valvasor, *Die Ehre*, XV, str. 343, 349–350; Nared, Sezname, str. 318–320.

⁶¹ Mlinarič, *Stiška opatija*, str. 211.

⁶² Jug, *Turški napadi*, str. 13, 18; Mlinarič, *Stiška opatija*, str. 218–219, 966. Milkowicz, *Die Klöster in Krain*, str. 69, navaja, da so opati po letu 1482 samostan postavili na novo in ga močno utrdili.

⁶³ ARS, AS 1063, št. 925, 1495 december 7., Ljubljana. Posojilo je bilo morda potrebno za pokritje stroškov obrambe pred turškimi vpadi in vojne z Madžari. Stiški opat se je namreč leta 1497 v prošnji kralju za posredovanje pri redovnem predstojniku, da bi ta opatu spregledal dajatve, ki jih že 15 let ni plačal, izgovarjal prav na uničevalne turške vpadе in »madžarsko vojno«. Böhmer, *Regesta Imperii XIV*, 2/2, str. 609, št. 7957.

novskih gremijih potem šele leta 1514, ko je odobril 100 gld. posojila,⁶⁴ 1515, ko je nanj odpadlo 200 renskih gld. davka oziroma je bil predviden za pečatenje opolnomočja (*gewalt*) stanovskim odposlancem.⁶⁵ Njegov naslednik Urban je novembra 1518 pritisnil pečat na pooblastilo kranjskemu pogajalcu Bernardinu Raunachu.⁶⁶



Slika 3: Stiški samostan v drugi polovici 17. stoletja. Bakrorez iz Valvasorjevega albuma *Topographia Ducatus Carniolae modernae*, Bogenšperk 1679 (faksimile Ljubljana 1995).

O deželno stanovski dejavnosti **opatov cistercijanskega samostana v Kostanjevici** je znanega še precej manj. To je gotovo povezano s tem, da je bil leta 1234 oziroma 1249⁶⁷ ustanovljen samostan od srede 14. stoletja naprej podobno kot stiški v duhovni in gospodarski krizi. Upoštevati moramo, da so bile darovnice kot vir dohodkov v tem času precej redke. Samostan si je moral denar celo izposojati pri grofih Celjskih. V drugi polovici 15. stoletja se je trend nadaljeval, samostansko gospodarstvo je bilo na psu, prav tako morala, saj je okoli leta 1480 v cisterci baje bival en sam menih.⁶⁸ Lahko si mislimo, da deželni knez pri takem samostanu ni mogel računati na *rat und hilfe*, temveč na moledovanje za zaščito in pomoč. Razmere so se morale kasneje nekoliko popraviti, tako da je bil opat Arnold (1509–1524) konec leta

⁶⁴ Verbič, *Deželnozborski spisi*, I, str. 107, št. 85.

⁶⁵ Prav tam, str. 146, št. 114; str. 155, št. 120.

⁶⁶ Verbič, *Deželnozborski spisi*, II, str. 225, št. 174.

⁶⁷ Vojvoda Bernard Spanheimski je prvo ustanovno listino izdal leta 1234, ki ga štejemo za leto ustanovitve. Leta 1249 je izdal novo ustanovitveno (obnovitveno) listino, ker je bila prva zapisana nekoliko površno, ker je medtem povečal samostanske pravice in dohodke, ter tudi zato, ker je spremenil svoj pečat. Mlinarič, *Kostanjeviška opatija*, str. 135, 525–527; Baraga, *Gradivo*, str. 105–110, št. 86.

⁶⁸ Mlinarič, *Kostanjeviška opatija*, str. 203–231, 495–500 (seznam opatov), 539–542.

1517 kot kranjski deželan imenovan v odbor za odborni zbor avstrijskih dežel v Donauwörthu.⁶⁹ Do zbora tam ni prišlo, temveč so se zbrani odbori najprej dogovarjali v Welsu in se nato preselili na veliki odborni zbor v Innsbruck.⁷⁰

Med obema kartuzijanskima samostanoma se bomo najprej ustavili pri starejši **Bistri**, ustanovi koroških vojvod Bernarda in Ulrika III. Spanheima (1255/60).⁷¹ Po stoletju izgrajevanja posesti in pridobivanja privilegijev sta razvoj pretrgala požara v letih 1364 in 1382. Da bi si ustanova opomogla, ji je papež Bonifacij IX. konec 14. stoletja inkorporiral cerkniško župnijo. Kljub temu je bila Bistra, sodeč po davčnih listah iz leta 1446, med manj premožnimi kranjskimi samostani. To je bila lahko posledica že omenjenih katastrof, samostanom nenaklonjenega časa in slabega upravljanja, gotovo pa so materialni razcvet zavirala tudi toga redovna pravila.⁷² Čeprav vemo, da je cesar Leopold I. ob svojem obisku Kranjske bistrškega priorja Ludovika Cirianija oktobra 1660 imenoval za cesarskega svétnika ter njemu in njegovim naslednikom podelil naslov prelata,⁷³ je nesporno, da so bili kartuzijanski priorji prelati v deželnostanovskem smislu že mnogo prej in da je šlo pri tej podelitvi le za formalno potrditev dejanskega stanja oziroma za spominek na Leopoldov obisk samostana.⁷⁴

Bistra in njen prior se v deželnozbornskih spisih omenjata zlasti pri pritožbah, ki so jih deželani podajali na zboru ali so jih Kranjci predstavljali cesarju in njegovim komisarjem; posebej pereč je bil problem poplavljanja Ljubljane.⁷⁵ Prior Mihael je bil sem in tja delegiran v kak stanovski odbor (poslaništvo).⁷⁶ Ko so leta 1514 razdelili davčno breme, je moral zbrati 50 renskih gld., kar je bilo štirikrat manj od stiškega kolega.⁷⁷

Če za tri (poleg Bistre še štajerski Žiče in Jurkloster) postojanke kartu-

⁶⁹ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, II, str. 193, št. 143; Zeibig, *Der Ausschuss-Landtag*, str. 205–206.

⁷⁰ Nared, *Izoblikovanje*, str. 234–235.

⁷¹ Glede začetkov prve kranjske kartuzije Mlinarič ugotavlja, da so bili prvi menihi v Bistri gotovo že pred letom 1255 in da je tam leta 1257, ko ji je papež Aleksander IV. podelil dve privilegijski listini, že obstajala pravno izoblikovana redovna skupnost s priorjem in konventom. Ulrik III., koroški vojvoda in gospod na Kranjskem, je ustanovno listino sicer izstavil 1. novembra 1260. Mlinarič, *Kartuzija Bistra*, str. 23–31, 509–514. O začetkih in razvoju samostana še: Mlinarič, *Kartuzija Bistra* od 1255 do 1782, str. 163–189; Milkowicz, *Die Klöster in Krain*, str. 112–138.

⁷² Mlinarič, *Kartuzija Pleterje*, str. 45–46; Mlinarič, *Kartuzija Bistra*, str. 35–37, 59, 79–81, 137–138; Mlinarič, *Kartuzija Bistra* od 1255 do 1782, str. 172–181; Milkowicz, *Die Klöster in Krain*, str. 128, 137.

⁷³ ARS, AS 1063, št. 4984–4985, 1660 oktober 4., Bistra; Mlinarič, *Kartuzija Bistra*, str. 290–292.

⁷⁴ Glej tudi Stradal, *Die Prälaten*, str. 74–75, 105.

⁷⁵ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 62, št. 51; str. 99–102, št. 80; str. 126, št. 98; str. 130–134, št. 101–102; Verbič, *Deželnozbornski spisi*, II, str. 172, št. 130.

⁷⁶ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 116, št. 94; str. 128, št. 101; str. 155, št. 120; Verbič, *Deželnozbornski spisi*, II, str. 181, št. 135.

⁷⁷ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 146, št. 114.

zijanov na slovenskem ozemlju velja, da so višek v gospodarskem in duhovnem smislu dosegle v 14. stoletju, je zgodba Pleterij v marsičem izjemna. Nekajletni proces ustanavljanja se je končal z ustanovno listino celjskega grofa Hermana II. leta 1407. Na ustanoviteljevo prošnjo je vojvoda Ernest samostanu istega leta podelil vse sodne, mitninske in carinske privilegije, ki so jih imeli v njegovih deželah drugi samostani tega reda, ter obenem prepovedal bližnjim mestom Kostanjevici, Metliki in Novemu mestu sprejemati samostanske podložnike za meščane.⁷⁸ Razen celjskih grofov so se samostana z dotacijami spomnili le redki, medtem ko so mu deželni knezi kljub napetim odnosom s Celjskimi korektno podeljevali in potrjevali običajne pravice.⁷⁹

Do izumrtja Celjskih je imela **pleterska kartuzija** očitno drugačen, manj neposreden odnos do Habsburžanov kot deželnih knezov. Med samostani, ki so morali leta 1446 prispevati za doto vojvodove sestre, namreč Pleterij ni; to lahko kaže le na to, da kartuzije niso šteli v komorno premoženje. Na radgonskem seznamu kranjskih prelatov, ki je rezultat stanovskega posvetovanja, je pleterski prior vštet, v razdelku z njihovimi vojaškimi obveznostmi pa spet ne.⁸⁰ Po letu 1456 so stvari prišle na pravo mesto – pod deželne kneze, ki so si jemali pravico, da priorja po potrebi pokličejo na deželni zbor. Kako pogosto se je to zgodilo v 15. stoletju, ne bomo nikdar vedeli. Ugotovimo lahko, da je bil samostan zelo izpostavljen turškim napadom in večkrat v njihovem primežu.⁸¹ Friderik III. ga je najbrž ravno zato oprostil nekaterih prispevkov (*schazstewr vnnd aufsazung*), kar je še za očetovega življenja na pritožbo priorja in konventa (očitno zaradi kršenja) potrdil kralj Maksimilijan ter deželnemu glavarju naročil, naj samostan v času, ko ga ogrožajo verni in neverni, pusti pri starem privilegiju.⁸² O statusu kartuzije gotovo nekaj pove to, da je bila ta listina shranjena v stanovskem arhivu. Po imenu neznani prior je bil 1514 na deželnem zboru med tistimi, ki so pristali na izplačilo posojila, leto kasneje je v sklopu kranjskih pritožb, podanih na odbornem zboru v Gradcu, tožil nad nasilništvom in ropanjem Jurija Thurna.⁸³ Znano je, da sta bili leta 1595 ukinjeni tako pleterska kot jurkloštrska kartuzija, ali drugače, posest prve je bila izročena ljubljanskim jezuitom in posest druge graškim jezuitom, ki pa niso prevzeli sedeža na deželnem zboru.⁸⁴ V Breckerfeldovi matriki s konca 18. stoletja najdemo enega redkih ilustrativnih namigov o

⁷⁸ ARS, AS 1063, št. 5538, 1407 april 25., Gradec.

⁷⁹ Mlinarič, *Kartuzija Pleterje*, str. 99–104, 115–116; Milkowicz, *Die Klöster in Krain*, str. 142–150.

⁸⁰ StLA, Hs. II/14, fol. 126v, 130r; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 131, št. 64; Valvasor, *Die Ehre*, XV, str. 348–349.

⁸¹ Jug, *Turški napadi*, 13 (požgan 1471); Unrest, *Österreichische Chronik*, str. 63 (1476).

⁸² ARS, AS 1063, št. 877, 1491 marec 8., Augsburg.

⁸³ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 107, št. 85; str. 126, št. 98.

⁸⁴ Mlinarič, *Kartuzija Pleterje*, str. 57.

sedežnem redu na deželnem zboru. Leta 1576 naj bi pleterski prior sedel pred ljubljanskim stolnim proštom.⁸⁵

Prelati po kanoničnih in stanovskih merilih so bili predstojniki – prošti kolegiatnih kapitljev.⁸⁶ **Kolegiatni kapitelj v Novem mestu** je na prošnje dolenskih duhovnikov s šentruperškim župnikom in dolenskim arhidiaonom Jakobom Turjaškim na čelu aprila 1493 ustanovil cesar Friderik III. Po Friderikovi smrti je konec istega leta Maksimilijan potrdil očetovo ustanovo, ki so ji bile inkorporirane župnije Šentrupert, Mirna Peč in štajerska Ponikva. Ne glede na to, da je bil kapitelj ustanovljen proti volji oglejskega patriarha kot krajevnega škofa, je papež Aleksander VI. naslednje leto potrdil ustanovitev kapitlja, ki naj bi imel 13 članov pod vodstvom prošta. Tega je smel imenovati kralj Maksimilijan oziroma njegovi nasledniki. Inicijator ustanovitve kapitlja Jakob Turjaški je postal prvi prošt, januarja 1496 so bili v kapiteljski cerkvi sv. Nikolaja umeščeni prvi kanoniki, s čimer je ustanova dejansko zaživela.⁸⁷ Jakoba je na čelu proštije leta 1499 (cerkveno potrjen 1500) nasledil znani zbiratelj beneficijev Jurij Slatkonja, že prej (1496) ljubljanski stolni kanonik in prošt (1499–1521), dvorni kaplan, imenovani, a neposvečeni pičenski škof (1506) in od 1513 rezidencialni škof na Dunaju, kjer je leta 1522 umrl. Številne službe so Slatkonji prinašale dohodke, jasno pa je, da je dušnopastirske naloge prelagal na vikarje. Njegovim odličnim odnosom z Maksimilijanom moremo pripisati, da je ta oktobra 1509 za kapitelj izstavil novo ustanovno listino, mu dal pravico do pečatenja z rdečim voskom in določil grb z zlatim konjem.⁸⁸ Predvidevamo lahko, da se Slatkonja tudi kranjskega deželnega zbora ni prav pogosto udeležil. Če pa se ga je, je vsekakor na mestu vprašanje, ali je sedel na mestu novomeškega ali morda ljubljanskega prošta. V deželnozborskih dokumentih se novomeški kapitelj v Maksimilijanovem času omenja samo dvakrat zaradi davkov.⁸⁹

Izmed viteških redov,⁹⁰ ki so (vsaj v začetku) na svojevrsten način združevali redovno življenje, viteštvo, karitativno dejavnost z zaščito romarjev in boj proti drugovercem, so se na Kranjskem usidrali **križniki** in **ivanovci**. V Ljubljani so se križniki nastanili najkasneje leta 1228, verjetno že takoj na tedanjem Novem trgu. Njihova ljubljanska redovna postojanka se je v virih imenovala komenda, nemška hiša ali hiša Nemcev; izrecno se prvič omenja leta 1263, križevniška cerkev pa 1268.⁹¹ Približno v istem času so se križniki

⁸⁵ ARS, AS 1073, I-53r, fol. 36v.

⁸⁶ Stradal, *Die Prälaten*, str. 110–111.

⁸⁷ Baraga, *Kapiteljski arhiv*, str. 97–101, št. 142–148; Dolinar, *Prošti*, str. 7–12.

⁸⁸ Baraga, *Kapiteljski arhiv*, str. 119–120, št. 192; Dolinar, *Prošti*, str. 14–19; Žnidaršič Golec, *Duhovniki*, str. 109–111.

⁸⁹ Verbič, *Deželnozborski spisi*, I, str. 97, št. 79; str. 107, št. 85 (obakrat 1514).

⁹⁰ Osnovne podatke o viteških redovih ponujajo npr.: Hiestand, *Ritterorden*; Riley-Smith, *Johanneriter*; Boockmann, *Deutscher Orden*; Kosi, *Viteški red*, str. 276–277.

⁹¹ Kos, *Srednjeveška Ljubljana*, str. 15–16.

pojavi v Beli krajini, kjer jim je bila leta 1268 inkorporirana fara v Črnomlju s podružnicami Metlika (Tri fare), Vinica, Semič in Podzemelj.⁹² Cerkevno upravo in posest v Beli krajini je sprva vodila ljubljanska komenda s črnomaljskim župnikom (križnikom) kot upravnikom. V začetku 14. stoletja so prenesli sedež belokranjske filiale iz Črnomlja v Rosalnice pri Metliki, nato se je metliška komenda v drugi polovici 14. stoletja osamosvojila od ljubljanske. To je v praksi pomenilo, da ljubljanska komenda ni več imenovala metliških komturjev. O samostojni metliški komendi lahko govorimo od leta 1378 naprej. Črnomaljski župnik je ostal komtur, vendar je bil pod nadzorom ljubljanske komende, njegova komenda pa po pomenu precej za metliško. Ta se je predvsem zaradi turške nevarnosti še pred letom 1469 preselila iz Rosalnic v samo Metliko.⁹³

O življenju vseh treh križniških komend, kot tudi postojanke ivanovcev v Komendi (Sv. Peter), ki je nastala v prvi polovici 13. stoletja, saj se prvič omenja leta 1256,⁹⁴ imamo za srednji vek le malo podatkov. Nemški viteški red na Kranjskem je bil v prvi polovici 15. stoletja gospodarsko še precej uspešen in je celo posojal denar.⁹⁵ Moč potrjujejo zneski izredne davčne naklade leta 1446, ko je ljubljanska »nemška hiša« odštela 100 gld. To je bil za kranjske cerkvene ustanove z izjemo Stične nadpovprečno visok znesek. Ivanovci iz Komende, ki so bili verjetno najpremožnejši od treh slovenskih komend tega reda,⁹⁶ so morali zbrati le 32 gld.⁹⁷ Belokranjskih komend na davčnem seznamu ni, ker je bila grofija v Marki in Metliki tedaj z deželno-knežjo oblastjo vred v zastavi celjskih grofov, kar pomeni, da Friderik III. za obdavčenje tamkajšnje duhovščine ni imel pravne podlage.⁹⁸ Dušan Kos ugotavlja, da je bilo gospostvo nemškega viteškega reda v Beli krajini ob izteku srednjega veka po velikosti enako ljubljanskemu. V drugi polovici 15. stoletja in še bolj v 16. stoletju so križniki zašli v finančno krizo, ki je bila med drugim posledica stroškov za organizacijo deželne obrambe in pustošenja turških hord. Te so mnogo bolj prizadele obe belokranjski komendi. Njuni dohodki, izraženi v napovedi imenjske rente, so tako v letu 1546 dosegli

⁹² Kos, *Urbarji*, str. 51; Podlogar, *Nemški viteški red*, str. 156–157; Dolinar, *Križniki*, str. 25–26.

⁹³ Kos, *Urbarji*, str. 52–53; Kos, *Bela krajina*, str. 54–55; Podlogar, *Nemški viteški red*, str. 162.

⁹⁴ Mlinarič, *Malteški red*, str. 20–21.

⁹⁵ Chmel, *Materialien*, I/2, str. 4, št. 100; Kos, *Urbarji*, str. 54.

⁹⁶ Mlinarič, *Malteški red*, str. 19; ostali dve komendi ivanovcev sta bili v Melju pri Mariboru in v Polzeli.

⁹⁷ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 135, št. 66; Otorepec, *Gradivo*, X, št. 58.

⁹⁸ Vsi štajerski in koroški komturji križnikov oz. ivanovcev so davek plačali med prelati – Chmel, *Materialien*, I/1, str. 66–70, št. XXVIII; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 133–135, št. 66.

manj kot polovico dohodkov ljubljanske komende, čeprav sta bili ljubljanska in belokranjska posest po velikosti še vedno precej enakovredni.⁹⁹

Eden osrednjih problemov, povezanih z obravnavanima viteškima redoma in njunim deželnozanovskim statusom, je gotovo vprašanje, ali so komturji sodili na prelatsko ali plemiško klop. Historiografija doslej ni dala jasnega odgovora in se nagiba zdaj na to, zdaj na drugo stran.¹⁰⁰ Menimo, da je za obravnavo kranjskih komturjev v okviru prelatskega stanu kljub vsem dilemam dovolj argumentov. Dva izmed treh seznamov iz leta 1446 – tako seznam izredne davčne naklade kot seznam iz Friderikove registraturne knjige (radgonski mobilizacijski seznam kranjskih komturjev ne omenja, pač pa med prelati najdemo štajerske¹⁰¹) – imata ljubljanskega in komendskega komturja naštetu med prelati.¹⁰² Kljub temu da seveda ne gre za klasične deželnozborske dokumente, je v njih jasno nakazano, kam komturji sodijo. Podobno pričata oborožitvena reda za Štajersko in Koroško iz leta 1445, ki križnike in ivanovce navajata med samostani.¹⁰³ V deželnozborskih spisih srečamo metliškega komturja Albrehta Semeniča leta 1510 in 1515,¹⁰⁴ 1515 še neimenovanega komturja iz Ljubljane.¹⁰⁵ Jakoba, »commendewr zu Sand Peter Rodiser ordns«, poznamo kot posrednika v nekem posestnem sporu.¹⁰⁶ Iz teh redkih omemb ni razvidno, katero klop so omenjeni zasedali na deželnem zboru, zato si pomagajmo s tremi seznammi iz 16. stoletja, od katerih imata vsaj dva deželnozborski značaj in sta tudi sicer verodostojna. Na seznamu odsotnih deželanov leta 1543 so komturji Metlike, Črnomlja in Komende naštetu med prelati, začuda ni nikjer ljubljanskega. Za leto 1577 je poleg teh treh spet naveden deželni komtur iz Ljubljane. Leta 1590 so stanovni na prelatski klopi pričakovali le še deželnega komturja, ki je tako očitno predstavljal vse križniške komende.¹⁰⁷ Zadnji dokumenti predstojnike obeh

⁹⁹ Kos, *Bela krajina*, str. 30–32; Kos, *Urbarji*, str. 54.

¹⁰⁰ Stradal, *Die Prälaten*, str. 60–61, 76–77, 79, 91; glej tudi pri Stradalu navedene reference; Mitterauer, *Ständegliederung*, str. 136. Tudi Helmuth Stradal je ob tem vprašanju neprepričljiv. Opozarja, da davčni in vojaški seznammi ne morejo dokazovati deželnozanovskega statusa komturjev, ki so jih v Avstriji po letu 1530 vsekakor šteli h gosposkemu stanu, medtem ko se mu zdi stanje predem nejasno. V razdelku o Notranji Avstriji ni prepričan o njihovem statusu, saj deželnozborski viri molčijo. Proti koncu razprave pa trdi, da komturjev viteških redov ne gre posajati na prelatsko klop, saj naj bi skupaj z ostalo duhovščino nastopali le nekajkrat v 15. stoletju, ko razvoj prelatske kurije še ni bil zaključen. Kasneje naj bi v vseh deželah prešli na plemiško klop. V kanonskem smislu komturji niso prelati. Brunner, *Land und Herrschaft*, 408.

¹⁰¹ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 117, št. 50.

¹⁰² Otorepec, *Gradivo*, X, št. 58; HHStA, Hs. W 10, fol. 137r; Nared, *Seznammi*, 332. Enako seveda velja za Štajersko (Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 134, št. 66) in Koroško (Wiessner, *Monumenta historica*, XI, str. 96, št. 230).

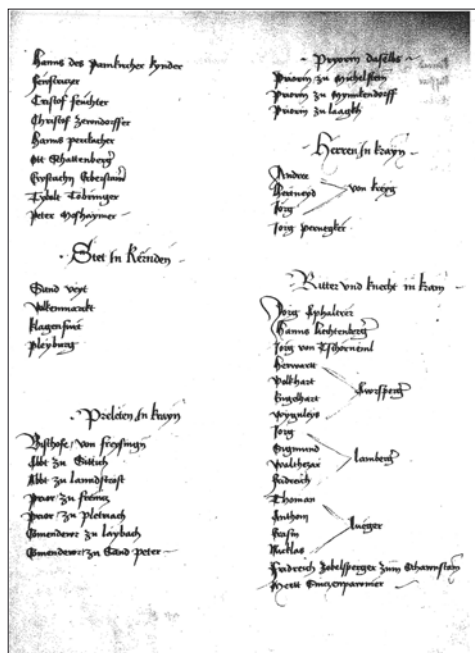
¹⁰³ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 98, št. 44; str. 103, št. 48.

¹⁰⁴ Verbič, *Deželnozborski spisi*, I, str. 37, št. 30; str. 146, št. 114; str. 156, št. 120.

¹⁰⁵ Prav tam, str. 146, št. 114.

¹⁰⁶ ARS, AS 1063, št. 894, 1492 avgust 13., Ljubljana.

¹⁰⁷ ARS, AS 2, šk. 322 (fasc. 216); šk. 933, fol. 31v; šk. 432 (fasc. 290a/1), str. 963. Naziv deželni



Slika 4: Friderikov seznam kranjskih stanov iz leta 1446 ljubljanskega in komenskega komturja uvršča med prelate. HHStA, Hs. W 10, fol. 137r

kranjskih viteških redov za čas do konca 16. stoletja nesporno uvrščajo v prelatsko kurijo. Kasneje naj bi bili s posebnim statusom uvrščeni na viteško klop.¹⁰⁸

Od bolj ko ne nespornih kranjskih prelatov prehajamo k nekaterim zahtevnejšim primerom. Najprej tistim prelatom, »die gueter im land haben und darin nit gesessen sein«,¹⁰⁹ in med njimi najprej freisinškemu škofu ter pravnemu položaju freisinških kranjskih posesti, med katerimi izstopa loško gospostvo. Temu zao-kroženemu kompleksu, ki ga je bavarska škofija od cesarja Otona II. dobila v letu 973, se je 60 let zatem pridružilo območje Dovjega, od konca 12. stoletja naprej pa se je na območju poznejšega gospostva Klevevž Freising usidral

še na Dolenjskem. Z več jasnosti o pravnem položaju freisinških teritorijev na Kranjskem je ob sklicevanju na nekatera temeljna dela Pavla Blaznika postregel Sergij Vilfan.¹¹⁰ Freisinška posest je bila last državneposrednega cerkvenega kneza in je hkrati predstavljala nezanemarljiv del dežele Kranjske. Nikakor ne smemo misliti, da je šlo za enklavo znotraj Kranjske ali za dislocirane dele državneposredne cerkvene kneževine. Gotovo namreč je, da freisinški škof na svojih kranjskih ozemljih ni izvajal nikakršnih pravic, ki pritičejo deželnemu gospodu (npr. sodstvo nad privilegiranimi sloji, poveljstvo nad (deželno) vojsko). Škof je za loško gospostvo konec 13. stoletja sicer pridobil deželno sodstvo, kar pa ni bila pravica, ki je ne bi mogli dobiti

komtur je navadno nosil predstojnik redovne province (balije), ki je združevala več komend ali hiš. Kranjske komende so sicer spadale v avstrijsko balijo. Boockmann, Deutscher Orden.

¹⁰⁸ Košir, *Stanovska uprava*, str. 28. Leta 1792 je Breckerfeld zapisal, da so komturji lahko sedeli na duhovniški ali plemiški klopi in da so bili lahko z ene ali druge izvoljeni za poverjenike. ARS, AS 1073, I-53r, fol. 30v.

¹⁰⁹ Prim. Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 117, št. 50.

¹¹⁰ Vilfan, *Lage*, str. 351–365.

tudi drugi zemljiški gospodje. Pod Habsburžani je Freising deželnskosodne pravice obdržal, a je loškega deželskega sodnika od okoli 1500 imenoval kranjski deželni glavar ali upravitelj. Kmalu zatem je loško deželsko sodišče izgubilo lastnega krvnega sodnika. Skratka: freisinška kranjska posest nikoli ni imela eksteritorialnega značaja!¹¹¹

Na radgonskem meddeželnem zboru 1446 sprejeti oborožitveni red ima **freisinškega škofa** med kranjskimi prelati navedenega kot prvega.¹¹² Na mestu, kjer so dolžnosti kranjske duhovščine konkretno določene, se od njega zahteva 32 konjenikov in dva vozova, kar je več kot od vseh ostalih kranjskih prelatov skupaj (28 konjenikov in en voz). Hkrati izvemo, da so bili za izpolnitev škofovih dolžnosti zadolženi njegovi odvetniki (*anwalden in Krain*).¹¹³ Škof se je znašel tudi na štajerskem seznamu, v rubriki »prelati, ki imajo v deželi posest in v njej ne bivajo«,¹¹⁴ med spremljajočimi spisi pa je zaznamek, da bo obremenjen le enkrat, in to na Kranjskem.¹¹⁵ Našteto dokazuje, da je bila freisinška kranjska posest obremenjena tako kot posest kake druge cerkvene ustanove. Zato na prvi pogled čudi, da škof isto leto ni prispeval za doto princese Katarine. Razlog je preprost: škofje na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem – tako rezidenčni kot nerezidenčni – tega izrednega davka nasploh niso plačali.¹¹⁶

Kot pričajo redki ohranjeni dokumenti, je moral freisinški škof kasneje od svojih kranjskih posesti in podložnikov (beri: dohodkov) prek svojih oskrbnikov plačevati njemu odmerjeni del odobrenega deželnega davka, ki se je stekal v stanovsko blagajno. Leta 1487 je moralo na primer loško gospostvo zbrati kar 2500 gld. davka, kar je pomenilo več kot 2 gld. na hubo. Poleg davka v denarju je bilo treba v deželni poziv postaviti in vzdrževati določeno število konj, leta 1483 denimo 20.¹¹⁷ Škof in njegovi odvetniki so se poskušali temu nekaj časa izmikati. Menili so, da loško gospostvo kot posest državnoneposrednega cerkvenega kneza ne bi smelo biti vključeno v deželno obdavčitev.¹¹⁸ Deželni glavar Hans Turjaški se je moral glede tega celo pogajati s škofovim odvetnikom, kralj Maksimilijan pa mu je jasno naročil, da se »in solichen handlungen gegen des berurten stifts Freysing vndertannen vnd iren guetern in allermassen wie mit andern vnnsern lanndtleuten haltest

¹¹¹ Prav tam, str. 353–357; glej tudi: Blaznik, Spremembe, str. 333–339; Blaznik, *Škofja Loka*, str. 124–125, 170–171.

¹¹² StLA, Hs. II/14, fol. 129v; Valvasor, *Die Ehre*, XV, str. 348.

¹¹³ StLA, Hs. II/14, fol. 130r; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 131, št. 64; Valvasor, *Die Ehre*, XV, str. 349–350.

¹¹⁴ Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 117, št. 50.

¹¹⁵ StLA, Hs. II/14, fol. 109v. »Dem von Freysing hat man gen Crain ain anschlag gethan, darauf man im in Steyr nicht angeschlagen noch geschriben hat.«

¹¹⁶ Prim. Chmel, *Materialien*, I/1, str. 66–70, št. XXVIII; Seuffert in Kogler, *Die ältesten steirischen Landtagsakten*, I, str. 133–135, št. 66.

¹¹⁷ Blaznik, Spremembe, str. 325; Blaznik, *Škofja Loka*, str. 140.

¹¹⁸ Blaznik, *Škofja Loka*, str. 143s; Blaznik, Spremembe, str. 326; Vilfan, Lage, str. 355.

vnnd inen in kainen weg gestattet, das sy sich ainicher exemptorey ausser gmainer lanndtschaft vnderhalten oder geprauchten, sonnder vnns alles das tun, das vnns dieselb vnnsrer lanndtschaft thuet.«¹¹⁹ Da so taka navodila zalegla, potrjujejo že nekajkrat omenjeni sklepi kranjskega deželnega zbora iz let 1514 in 1515, kjer se »(der von) Freysing« pojavlja med drugimi stanovskimi davkoplačevalci.¹²⁰

Freisinški škof se nekajkrat omenja v stanovskih gravaminah,¹²¹ v drugi polovici leta 1515 je bil na kranjskem deželnem zboru dvakrat kot deželno-knežji komisar.¹²² Če odmislimo ta dva primera, potem zaenkrat ne poznamo niti enega deželnega zbora, ki bi se ga freisinški škof kot kranjski davčni zavezanec in nominalni deželan osebno udeležil. Z »(der von) Freysing«, ki se v deželnozbornskih sklepih davčne narave znajde dvakrat, gotovo ni mišljen škof sam, temveč njegova posest. Za upravljanje le-te je odgovarjal oskrbnik. Temu so pomagali kaščar kot skrbnik gospostvenega gospodarstva in dva gradiščana z obrambnimi nalogami. Oskrbnik je odgovarjal za vodstvo celotnega gospostva, skrbel je za spoštovanje njegovih meja in pravic. Bil je namestnik freisinškega škofa, ki ga je zastopal tudi na deželnem zboru.¹²³ Škof osebno se je na Kranjskem pojavil zelo redko; temu je botrovala velika oddaljenost (približno 500 km). Za to razdaljo je škof s spremstvom konec 17. stoletja potreboval celih 20 dni, njegovi odposlanci pa so pot zmogli v pol krajšem času.¹²⁴ V tretji četrtini 15. stoletja je Škofja Loka samo štirikrat videla svojega gospoda (1449, 1454, 1458, 1475), niti enega obiska ne poznamo iz zadnje četrtine stoletja.¹²⁵ Namesto škofa so gospostvo redno nadzirali odposlanci centralne škofijske administracije – odvetniki ali svétniki (*anwálte, ráte*); njihov pomen se je povečal predvsem po sredini 15. stoletja. To funkcijo so navadno opravljali višji škofijski uradniki, oskrbniki drugih škofijskih gospostev in kanoniki.¹²⁶ Čeprav je bil najobičajnejši vzrok rednih obiskov škofovih odvetnikov urejanje tekočih upravnih zadev, kot so obračunavanje z gosposčinskimi uradniki in pobiranje letnih donosov gospostva,¹²⁷ je mogoče, da se je kak tak odvetnik kdaj znašel tudi na kranjskem deželnem

¹¹⁹ HKA, Gedenkbücher, Nr. 12, fol. 193v/221v; Böhmer, *Regesta Imperii XIV*, 4/1, št. 16065.

¹²⁰ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 107, št. 85; str. 146, št. 114. Po deželnozbornski odobritvi je moralo loško gospostvo 1512 postaviti 8 težkih jezdecev in 33 najetih pešcev. Blaznik, *Škofja Loka*, str. 144.

¹²¹ Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 32, št. 28; str. 95–96, št. 77; str. 130, št. 101; str. 135, št. 104.

¹²² Verbič, *Deželnozbornski spisi*, I, str. 151, št. 119; str. 166, št. 127.

¹²³ Blaznik, *Škofja Loka*, str. 170–172, 450–451; Blaznik, *Srednjeveški urbarji*, str. 59–60; Bizjak, *Ratio*, str. 180–181. Kaščar je pobiral tako urbarialne dajatve kot deželne davke, ki jih je po sklepu deželnega zbora v soglasju z zemljiškim gospodom in s sodelovanjem oskrbnika porazdelil med podložnike.

¹²⁴ Kosi, *Potujoči srednji vek*, str. 69.

¹²⁵ Bizjak, *Ratio*, str. 189; Bizjak, *Die geschichtlichen Beziehungen*, str. 43–44.

¹²⁶ Bizjak, *Die geschichtlichen Beziehungen*, str. 45.

¹²⁷ Prav tam, str. 45–46.

zboru. V obratni smeri, iz Loke v Freising, so redno jezdili sli z obvestili o tekočih upravnih zadevah kot tudi z mandati deželnih oblasti, predvsem glede davkov in deželnih vpoklicev.¹²⁸

Mesto oskrbnika loškega gospostva je bilo očitno precej zaželeno, saj so se zanj potegovali člani uglednih kranjskih plemiških rodbin. Loški oskrbniki, včasih imenovani tudi glavarji, so bili na primer Jurij Lamberger (1455–1474), Jurij Črnomaljski (1474–1480), Jakob Lamberger (1481–1491), Jurij Dürrer (1491–1494), Jurij Thurn (1497–1503), Gašper Lamberger (1503–1508) in Pavel Rasp (1508–1524).¹²⁹ Med naštetimi gre torej iskati tudi škofove zastopnike na deželnem zboru. Na to ugotovitev se logično navezuje vprašanje njihovega položaja in interesov. Vsi po vrsti so namreč bili člani deželnega zbora tudi brez funkcije loškega oskrbnika. Vrh tega so bili nekateri blizu deželnemu knezu in so imeli – ne sicer vedno sočasno z oskrbništvom – važne funkcije v deželnoknežji ali deželni (stanovski) upravi. Z imenovanjem pri knezu in stanovih vplivnih ljudi na mesto loškega oskrbnika je želel škof po bližnjici doseči kako koncesijo deželnih stanov.¹³⁰ Vprašanje je, ali so se škofova pričakovanja uresničila, saj je moral oskrbnik gledati tudi na koristi lastne posesti. Še bolj zanimivo bi bilo spoznati konkretno ravnanje oskrbnikov, ki so zagotovo sedeli na plemiški klopi, čeprav so predstavljali tudi prelata. Pavel Rasp je bil na deželnem zboru teoretično kar v treh vlogah: kot zemljiški gospod – deželan, kot freisinški loški oskrbnik in kot upravitelj kranjskega deželnega glavarstva.

Sedež freisinškega škofa na kranjski prelatski klopi je ostajal bržčas nezaseden. Kljub temu, da je bila njegova posest nesporno del Kranjske, je bilo z njegovim osebnim deželanstvom drugače. Ob koncu obravnavanega obdobja se je tako kot v drugih notranjeavstrijskih deželah tudi na Kranjskem zaostriло razmerje med stanovi in cerkvenim knezom. Prvi so začeli zahtevati osebno udeležbo škofa kot stranke na deželnem sodišču (pravdi), česar se je škof branil. Freisinški škof Filip se je leta 1536 na nadvojvodo Ferdinanda I. obrnil s prošnjo, naj ga oprosti obveznosti osebne udeležbe. Kljub nasprotovanju kranjskih stanov je Filipu po nekajletnem prerekanju leta 1540 uspelo pridobiti dosmrtno oprostitev osebne udeležbe na deželni pravdi. Po Filipu je dosmrtno oprostitev pridobil tudi njegov naslednik škof Henrik, to vprašanje pa je potem še dolgo obremenjevalo odnos med freisinškimi škofi in kranjskimi stanovi.¹³¹ Kot posledico tega spora je razumeti tudi ravnanje stanov, ki so škofa dobesedno izbrisali iz svojih vrst. Manjka že na seznamu iz leta 1543,

¹²⁸ Prav tam, str. 47–48.

¹²⁹ Blaznik, *Škofja Loka*, str. 451; Bizjak, *Die geschichtlichen Beziehungen*, str. 49–53.

¹³⁰ Bizjak, *Die geschichtlichen Beziehungen*, str. 49–53.

¹³¹ Blaznik, *Spremembe*, str. 322–325; Blaznik, *Škofja Loka*, str. 163s; Vilfan, *Lage*, str. 355; Nared, *Privilegij*, str. 9.



Slika 5: Škofja Loka, center freisinske posesti na Kranjskem. Bakrorez iz Valvasorjevega albuma *Topographia Ducatus Carniolae modernae*, Bogenšperk 1679 (faksimile Ljubljana 1995)

prav tako ga ni 1590. Na seznamu za leto 1577 sicer je, a s pripisom »zaradi gospostva Loka«, s čimer je bolj kot škofov poudarjen status gospostva.¹³²

Podoben položaj kot freisinski škof (in posest) bi v okviru kranjskih deželnih stanov utegnila imeti briksenski škof in njegova blejska posest,¹³³ če škof Janez leta 1371 ne bi zastavil celotnega blejskega gospostva Konradu Kraigu za posojenih 2000 dukatov. Kraigi so se s tem za skoraj dvesto let (do 1558) ustalili na Bledu, neposredno upravo nad gospostvom pa je škofija tako rekoč za zmeraj izpustila iz rok.¹³⁴ Briksenskega škofa tako kot kranjskega prelata ne najdemo v nobenem stanovskem spisu ali seznamu. Enako za čas do leta 1520 velja za prošta proštije (kapitlja) na blejskem otoku.

Nerazjasnjen oziroma samo nakazan bo ostal status tržaške škofije. Kolikor se Unrest ni zmotil, se je **tržaški škof** poleti 1470 skupaj z več drugimi škofi udeležil dolgotrajnega meddeželnega zbora v Velikovcu.¹³⁵ Kot nesporen deželan škof Bonomo nastopa v drugem desetletju 16. stoletja, saj se je pojavil na deželnem zboru.¹³⁶ Vsaj enkrat je bil med deželani, ki jim je cesar zaupal vlogo deželnozborskega komisarja,¹³⁷ še bolj pa njegov dežel-

¹³² ARS, AS 2, šk. 933, fol. 31r, 35r; Vilfan, Lage, 355.

¹³³ Bizjak, Razvoj, str. 111–124.

¹³⁴ Bizjak, Razvoj, str. 120; Gornik, *Bled*, str. 118–122; prim: ZIMK, CKSL, 1385 oktober 13., Brixen; ARS, AS 1063, št. 413, 1412 junij 18., Brixen; št. 468, 1421 september 6., Brixen; ZIMK, CKSL, 1421 november 15., Brixen.

¹³⁵ Unrest, *Österreichische Chronik*, str. 29–30.

¹³⁶ Verbič, *Deželnozborski spisi*, I, str. 45, št. 37; str. 156, št. 120.

¹³⁷ Prav tam, str. 76, št. 61.

nostanovski položaj potrjuje to, da so ga stanovi kot predstavnika Kranjske s priključenimi gospostvi poleti 1518 za pol leta predlagali v innsbruški dvorni svet. Maksimilijan je predlog sprejel, ker pa je bil Bonomo zaposlen z izpolnjevanjem drugih cesarjevih ukazov in se delu v dvornem svetu ni mogel posvetiti, so stanovi konec leta najavili, da bodo v Innsbruck poslali drugega deželana.¹³⁸ Videti je, da je bil položaj tržaškega škofa v kranjskih deželnih stanovih v tem času manj sporen od položaja mesta Trsta. To konec koncev potrjuje pismo deželnega glavarja iz leta 1518, da se v Trstu samo škof ne brani »mit und neben ainer ersamen landschaft geburlichs mitleyden tragn«.¹³⁹ Prav zato preseneča, da je škof leta 1543 samo na osnutku seznama odsotnih prelatov in da je skupaj s še tremi škofi prečrtan. Stanovski odbor se leta 1590 nanj ni spomnil, na manj zanesljivem seznamu za leto 1577 pa je naveden med prelati na Krasu.¹⁴⁰

Za razmeroma kratko obdobje, ki ga zajemamo v tem prispevku, ne poznamo niti enega dokaza, celo prepričljivega namiga ne, da bi bili na kranjski prelatski klopi zastopani ženski samostani. V dveh seznamih iz leta 1446 sta sicer vpisani mekinjska opatinja in velesovska priorinja, v kraljevi ročni registraturni knjigi tudi škofjeloška priorinja (v resnici opatinja), vendar to ne potrjuje njihovega deželnostanovskega statusa, ampak davčno-vojaško obveznost. Od treh referenčnih seznamov za 16. stoletje so prednice ženskih samostanov oziroma njihovi oskrbniki le na osnutku spiska odsotnih leta 1543 (vseh pet je prečrtanih in jih v čistopisu odsotnih ni)¹⁴¹ in na seznamu za leto 1577.¹⁴² Oba vira, ki ženske samostane navajata, izhajata iz načela pokrivanja imenjskih posesti in sta prej davčne kot deželnozborske narave. Gotovo je sicer, da so ženski samostani tudi pred letom 1520 prispevali za na deželnem zboru odobreni deželni davek, a pri sami odobritvi verjetno niso sodelovali. Če že, so to storili le prek svojih predstavnikov – oskrbnikov samostanskega imetja – pa še v tem primeru bi lahko računali le na Velesovo in Mekinje.

Viri in literatura

Arhivski viri

ARS – Arhiv Republike Slovenije (Ljubljana)

- AS 2, Deželni stanovi za Kranjsko, I. registratura: šk. 218, 322, 432, 848, 933

¹³⁸ Verbič, *Deželnozborski spisi*, II, str. 212, št. 160; str. 217, št. 166; str. 220, št. 169; str. 223, št. 172; str. 225–226, št. 175.

¹³⁹ Prav tam, str. 222–223, št. 172.

¹⁴⁰ ARS, AS 2, šk. 322 (fasc. 216); šk. 933, fol. 35v; šk. 432 (fasc. 290a/1), str. 963.

¹⁴¹ Prečrtani so oskrbniki (*Schaffer*) Velesovega, Mekinj, Škofje Loke, Trsta in Studenic.

¹⁴² Opatinji v Mekinjah in Škofji Loki, priorinji v Velesovem in Studenicah.

- AS 1063, Zbirka listin: sub dato
- AS 1073, Zbirka rokopisov: I-53r

HHStA – Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Wien)

- Hs. – Handschriftensammlung: W 10

HKA – Hofkammerarchiv (Wien)

- Gedenkbücher: Nr. 12

ÖNB – Österreichische Nationalbibliothek (Wien)

- Handschriften-, Autographen- und Nachlass-Sammlung: CVP 8065

StLA – Steiermärkisches Landesarchiv (Graz)

- AUR – Allgemeine Urkundenreihe: sub dato
- Hs. – Handschriftensammlung: II/14

ZIMK – Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU

- CKSL – Centralna kartoteka srednjeveških listin za Slovenijo (prepisi Boža Otorepca): sub dato

Objavljeni viri

Baraga France (na podlagi gradiva Boža Otorepca): *Gradivo za slovensko zgodovino v srednjem veku 6/1*. Thesaurus memoriae, Fontes 2. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2002.

Baraga, France: *Kapiteljski arhiv Novo mesto. Regesti listin in popis gradiva*. Acta Ecclesiastica Sloveniae, 17. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve, 1995.

Blaznik, Pavle: *Srednjeveški urbarji za Slovenijo. Urbarji freisinške škofije*. Viri za zgodovino Slovencev, 4. Ljubljana: SAZU, 1963.

Böhmer, Johann Friedrich: *Regesta Imperii XIV. Ausgewählte Regesten des Kaiserreiches unter Maximilian I.* (izd. Hermann Wiesflecker et al.). Zv. 2/1, 2/2, 3/1 in 4/1. Wien - Köln - Weimar: Böhlau, 1993, 1996, 2002.

Chmel, Joseph (izd.): *Materialien zur österreichischen Geschichte. Aus Archiven und Bibliotheken*. Zv. I/1 (Linz 1832) in I/2 (Wien 1837). Nespremenjen ponatis. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1971.

Kos, Dušan: *Urbarji za Belo krajino in Žumberk*. Viri za zgodovino Slovencev 13, Novejši urbarji za Slovenijo 5. Ljubljana: SAZU, 1991.

Mlinarič, Jože (izd.): *Gradivo za zgodovino Maribora*. Zv. VIII. Maribor: Pokrajinski arhiv, 1982.

Otorepec, Božo (izd.): *Gradivo za zgodovino Ljubljane v srednjem veku*. Zv. X. Ljubljana: Mestni arhiv, 1965.

Schwind, Ernst von in Dopsch, Alphons (izd.): *Ausgewählte Urkunden*

zur Verfassungsgeschichte der deutsch-österreichischen Erblände im Mittelalter. Innsbruck: Wagner, 1895.

- Seuffert, Burkhard in Kogler, Gottfriede (izd.): *Die ältesten steirischen Landtagsakten 1396–1519*. Quellen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark, zv. 3, 4. I. del: 1396–1452. Graz - Wien - München: Stiasny, 1953; II. del: 1452–1493. Graz - Wien: Stiasny, 1958.
- Unrest, Jakob (izd. Karl Grossmann): *Österreichische Chronik*. Monumenta Germaniae historica, Scriptorum Rerum Germanicarum, N. S. T. XI. Weimar: Böhlau, 1957.
- Valvasor, Johann W.: *Die Ehre des Hertzogthums Crain*. Knjigi X in XV. Laybach - Nürnberg: Wolfgang Moritz Endter, 1689.
- Verbič, Marija (izd.): *Deželnozborski spisi kranjskih stanov*, I. del (1499–1515), II. del (1516–1519). Publikacije Arhiva SRS, Viri 1–2. Ljubljana: Arhiv SRS, 1980, 1986.
- Wiessner, Hermann (izd.): *Monumenta historica ducatus Carinthiae: geschichtliche Denkmäler des Herzogtums Kärnten*, Zv. XI. Klagenfurt: Geschichtsverein für Kärnten, 1972.

Literatura

- Bizjak, Matjaž: Die geschichtlichen Beziehungen slowenischer Länder zu Bayern im 15. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Hochstifts Freising. *Bayern und Slowenien in der Früh- und Spätgotik* (ur. Janez Höfler in Jörg Traeger). Regensburg: Schnell & Steiner, 2003, str. 41–57.
- Bizjak, Matjaž: *Ratio facta est. Gospodarska struktura in poslovanje poznosrednjeveških gospostev na Slovenskem*. Thesaurus memoriae, Dissertationes 2. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2003.
- Bizjak, Matjaž: Razvoj, uprava in poslovanje freisinške in briksenske posesti na Kranjskem v srednjem veku. *Blaznikov zbornik*. Zbirka Loški razgledi, Doneski 11 (ur. Matjaž Bizjak). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU; Škofja Loka: Muzejsko društvo, 2005, str. 111–124.
- Blaznik, Pavle: Spremembe v pravnem položaju loškega teritorialnega gospodstva v 16. stoletju. *Hauptmannov zbornik*. Razprave SAZU, 1/5 (ur. Pavle Blaznik). Ljubljana: SAZU, 1966, str. 321–341.
- Blaznik, Pavle: *Škofja Loka in loško gospostvo (973–1803)*. Škofja Loka: Muzejsko društvo, 1973.
- Boockmann, Hartmut: Deutscher Orden. *Lexikon des Mittelalters* (ur. Charlotte Bertscher Gisiger in Thomas Meier). Izdaja na CD-romu. Stuttgart - Weimar: J. B. Metzler, 2000.
- Brunner, Otto: *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*. Nespremenjeni pon-

- tis izdaje: Dunaj, 1965. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Dolinar, France Martin: Križniki. *Enciklopedija Slovenije*. 6. zvezek. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1992, str. 25–26.
- Dolinar, France Martin: *Prošti novomeškega kapitlja 1493–1993*. Novo mesto: Tiskarna Novo mesto, Dolenjska založba, 1993.
- Dolinar, France Martin: Ravbar, Krištof. *Enciklopedija Slovenije*. 10. zvezek. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1996, str. 97.
- Feine, Hans Erich: *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche*. Köln - Graz: Böhlau, 1964.
- Gornik, Franc: *Bled v fevdalni dobi*. Bled: Zavod za napredek turizma, 1967.
- Gruden, Josip: *Cerkvene razmere med Slovenci v petnajstem stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*. Ljubljana: Leonova družba, 1908.
- Haberkern, Eugen in Wallach, Joseph Friedrich: *Hilfswörterbuch für Historiker 2 (L–Z)*. Uni-Taschenbücher, 120. Tübingen: Francke, 1980.
- Hassing, Herbert: Die Landstände der österreichischen Länder. Zusammensetzung, Organisation und Leistung im 16.–18. Jahrhundert. *Jahrbuch für Landeskunde der Niederösterreich*, Neue Folge 36/2, 1964, str. 989–1035.
- Hiestand, Rudolf: Ritterorden. *Lexikon des Mittelalters* (ur. Charlotte Bretscher Gisiger in Thomas Meier). Izdaja na CD-romu. Stuttgart - Weimar: J. B. Metzler, 2000.
- Jug, Stanko: Turški napadi na Kranjsko in Primorsko do prve tretjine 16. stoletja. *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo*, XXIV, 1943, str. 1–61.
- Kos, Dušan: *Bela krajina v poznem srednjem veku*. Zbirka Zgodovinskega časopisa, 44. Ljubljana: ZZDS, 1987.
- Kos, Milko: *Srednjeveška Ljubljana. Topografski opis mesta in okolice*. Knjižnica Kronika, 1. Ljubljana: Kronika, 1955.
- Kosi, Miha: *Potujoči srednji vek. Cesta, popotnik in promet na Slovenskem med antiko in 16. stoletjem*. Zbirka ZRC, 20. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1998.
- Kosi, Miha: Viteški red. *Enciklopedija Slovenije*. 14. zvezek. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000, str. 276–277.
- Košir, Matevž: *Stanovska uprava v obdobju vzpona protestantizma in zmage protireformacije in absolutizma (1560–1660) na Kranjskem*. Tipkopijska doktorska disertacija. Ljubljana, 1999.
- Mal, Josip: *Stara Ljubljana in njeni ljudje. Kulturnozgodovinski oris*. Ljubljana: DZS, 1957.
- Milkovic, Wladimir: *Die Klöster in Krain. Studien zur österreichischen Monasteriologie*. Separat iz *Archiv für österreichische Geschichte*, 74/2. Wien: Carl Gerold's Sohn, 1889.
- Mitterauer, Michael: Ständegliederung und Ländertypen. *Herrschaftsstruktur und Ständebildung. Beiträge zur Typologie der österreichischen Länder*

- aus ihren mittelalterlichen Grundlagen* (ur. Alfred Hoffmann in Michael Mitterauer), zv. 3. Wien: Verlag für Geschichte und Politik, 1973, str. 115–203.
- Mlinarič, Jože: *Kartuzija Bistra*. Ljubljana: Družina, 2001.
- Mlinarič, Jože: *Kartuzija Bistra od 1255 do 1782. Benediktinci, kartuzijani, cistercijani. Redovništvo na Slovenskem 1* (ur. France Martin Dolinar). Pleterje: Kartuzija; Stična: Cisterca, 1984, str. 163–191.
- Mlinarič, Jože: *Kartuzija Pleterje 1403–1595*. Pleterje: Kartuzija, 1982.
- Mlinarič, Jože: *Kostanjeviška opatija 1234–1786*. Kostanjevica na Krki: Galerija Božidar Jakac, 1987.
- Mlinarič, Jože: *Malteški red na Slovenskem. Glavarjev simpozij v Rimu. Simpoziji v Rimu, 16* (ur. Edo Škulj). Celje: Mohorjeva družba, 1999, str. 17–25.
- Mlinarič, Jože: *Stiška opatija 1136–1784*. Novo mesto: Tiskarna Novo mesto, Dolenjska založba, 1995.
- Nared, Andrej: *Izoblikovanje kranjskih deželnih stanov in deželnozbornskega postopka*. Tipkopis doktorske disertacije. Ljubljana, 2007.
- Nared, Andrej: *Privilegij kranjskega plemstva iz leta 1338 – temelj stano-vsko-monarhičnega dualizma. Med Srednjo Evropo in Sredozemljem. Vojetov zbornik* (ur. Sašo Jerše et al.). Ljubljana: Založba ZRC, 2006, str. 3–31.
- Nared, Andrej: *Seznami kranjskega plemstva in kranjskih deželnih stanov. Zbornik ob osemdesetletnici Petra Ribnikarja*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 2005 (=Arhivi, 28/2, 2005), str. 313–334.
- Podlogar, Leopold: *Nemški viteški red v Beli Krajini. Izvestja muzejskega društva za Kranjsko, XVII, 1907*, str. 152–164.
- Riley-Smith, Jonathan: *Johanniter. Lexikon des Mittelalters* (ur. Charlotte Bretscher Gisiger in Thomas Meier). Izdaja na CD-romu. Stuttgart - Weimar: J. B. Metzler, 2000.
- Schmidt, Hans Joachim: *Vogt, Vogtei. Lexikon des Mittelalters* (ur. Charlotte Bretscher Gisiger in Thomas Meier). Izdaja na CD-romu. Stuttgart - Weimar: J. B. Metzler, 2000.
- Simoniti, Primož: *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.
- Srbik, Heinrich von: *Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich während des Mittelalters. Forschungen zur inneren Geschichte Österreichs, 1*. Innsbruck: Wagner, 1904.
- Stradal, Helmuth: *Die Prälaten. Herrschaftsstruktur und Ständebildung. Beiträge zur Typologie der österreichischen Länder aus ihren mittelalterlichen Grundlagen* (ur. Alfred Hoffmann in Michael Mitterauer), zv. 3. Wien: Verlag für Geschichte und Politik, 1973, str. 53–114.
- Vilfan, Sergij: *Lage und Struktur der freisingischen Herrschaften in Krain*.

- Hochstift Freising. Beiträge zur Besitzgeschichte* (ur. Hubert Glaser). München: Wevel, 1990, str. 351–365.
- Vilfan, Sergij: Struktura stanov, deželne finance in reformacija. *Zgodovinski časopis*, 49/2, 1995, str. 175–181.
- Zeibig, Hartmann Josef: Der Ausschuss-Landtag der gesammten österreichischen Erblände zu Innsbruck 1518. *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, 13, 1854, str. 203–316.
- Žnidaršič Golec, Lilijana: *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila*. Acta Ecclesiastica Sloveniae, 22. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve, 2000.

Summary

The beginnings of the estate of the prelates in Carniola

The structure of the estate of the prelates was determined by secular and not by canon law. The decisive factor was *the advocacy* of the provincial prince that on the one hand included special protection and on the other hand justified the demand for advice and help (*rat und hilfe*). The most reliable evidence of one's membership to the estate of the prelates was his presence at diets or his engagement in other estates' bodies. Canon law had influenced the structure of the estates only to the extent that a special status was granted to the prelates on the basis of *ecclesia praecedat* principle. This status enabled the prelates to formally be the first estate, but in practice the situation was completely different. Not only were the prelates (and similarly also provincial princely towns) obligated to pay ordinary taxes to the prince – something that the nobility was exempt from – but the prince could also order them, even without obtaining the permission to do so by the provincial diet, to pay extraordinary taxes. All this had a considerable effect on their position since they had significantly less power than the nobility.

No summon to attend the provincial diet of the 15th-century Carniola has been preserved till the present day, which makes it difficult for us to establish what the criteria for acquiring the status of an estate were. The position of the prelates was undoubtedly more of a passive nature and dependent on the interests of the provincial prince. The latter invited to diets only representatives of those church communities of whom he expected advice and above all help; by doing so he initially had a decisive effect on the structure of the bench of the prelates.

Generally, the main criteria were prelaty rank (but not necessarily!), direct relationship with the prince and a certain degree of administrative and judicial autonomy. A *sine qua non* condition was also taxable land property.

In the course of the 15th century (in Carniola from the mid-15th century

onwards), the provincial prince had to let "his" prelates be included in the provincial tax system. The system was based on the granting of taxes by the provincial diet and the formal extraordinariness of each granting. The inclusion of the prelates in the system was mostly in the interest of the nobility which was the core of the provincial estates. On the other hand, it was a practical decision since the diets' discussions and the granting of taxes were primarily intended for the defence of the land, which called for highly coordinated action. By the time of the last decades of the 15th century, the prelates took an active part in the granting and collecting of estates taxes. However, the fact that in so doing they did not have the same status as the nobility and the fact that they were actually under the princely tax authority still remained in people's consciousness. An estimated time of the beginnings of the formation of the Carniolan estate of the prelates can therefore be sometime between the mid-1440s at the earliest and the 1460s and 1470s at the latest.

At the end of the period which is covered by this article, i. e. during the second decade of the 16th century, the members of the Carniolan estates undoubtedly included the bishop of Ljubljana, the representative of the Cathedral Chapter of Ljubljana, the abbots of the Cistercian monasteries in Stična and in Kostanjevica, the priors of the Carthusian monasteries in Bistra and in Pleterje, the provost of the Novo mesto College Chapter, the commanders of the Teutonic Knights in Ljubljana, Metlika and Črnomelj, and the commander of the Knights Hospitallers in Komenda. Probable or at least possible candidates are also the bishops of Freising and Trieste, as well as the provost of Bled.

Prevod / Translation: Alenka Hren

The Habsburg Most Illustrious Order of the Golden Fleece: Its potential relevance on modern culture in the European Union

GLEN COVERT*

ABSTRACT

Misperceptions about the medieval Habsburg Order of the Golden Fleece distort what it is and undermine its contemporary relevance. Based on interview findings with some Knights of the Order and others, this paper presents a case for the Order's potential relevance on European cultural identity development in the 21st century.

KEY WORDS

Values, identity, culture, Knights, Orders

IZVLEČEK

Napačne predstave o srednjeveškem habsburškem Redu zlatega runa pogosto izkrivljajo, kaj Red je, in spodkopavajo njegov pomen v današnjem času. Pričujoča študija, ki je bila izdelana zlasti na podlagi ugotovitev iz intervjujev z nekaterimi vitezi Reda in drugimi, razpravlja o možnem pomenu Reda za razvoj evropske kulturne identitete v 21. stoletju.

KLJUČNE BESEDE

Vrednote, identiteta, kultura, vitezi, redovi

A new era began on 30 November 2000 for the medieval Habsburg Order of the Golden Fleece. Its aging and long-time Sovereign, Archduke Otto of Austria, gave Sovereignty of the Order to his son and heir Archduke Karl. Effectively, Archduke Karl is leading the ancient Catholic Order of Knighthood into the 21st century. More specifically, he seems to be positioning the Order as a player in the cultural identity of the European Union.

Appearing on the front page of the *International Herald Tribune* on 28 March 2007, there was an article, The Europe of 2007: Surprising expectations,¹ the result of the newspaper's poll timed to coincide with the 50th anniversary of the signing of the Treaty of Rome. Toward the end of the article, a few paragraphs are dedicated to an aspect of European integration

* Glen Covert, MA, Hebrew Immigrant Aid Society, gwcovert@alumni.uchicago.edu

¹ Bortin, The Europe of 2007, *International Herald Tribune*, pp. 1 and 3.

that is gaining ground in policymaking: traditional or cultural value sets. Apparently, even though many Europeans do see Turkey and perhaps even Russia joining the European Union, many think that Christianity will continue to be the dominant religion. What does this projection mean? Certainly, in comparison to other religious cultural value sets, Christian cultural value sets are seen as remaining dominant in the EU. However, does this mean that Christian cultural value sets will continue to be relevant in regulating or guiding society, i.e. individual behavior and outlook on the world? Even if Christian cultural value sets remain dominant in Europe, do they even stand a chance against modern forms of cultural value sets, based on law, which are the foundation of European Union, the newest dominating and very influential force in Europe? This is a question among many that I have asked some of the current Golden Fleece Knights in my attempt to glean out what the medieval Order of the Golden Fleece's purpose is today, in the 21st century.

This (modern) question and the medieval Order relate to each other because the Order is charged by its Statutes to represent the ideals of Christian, specifically Catholic cultural value sets. Founded in 1430 by Duke Philippe the Good of Burgundy, it is the oldest and longest continuously existing monarchical Order of Knighthood on the European continent, an organization founded to promote and defend Christianity. Since its foundation, the Knights of the Golden Fleece were supposed to have been and supposed to be seen as character role models for all in the Christian world, as representatives of a code of ideals that the Golden Fleece insignia symbolized. However, back in the 15th century, the Knights actually had more responsibility than being character role models, such as being a high security council. But the world has changed somewhat since 1430 including that the Sovereign of the Order of the Golden Fleece is not a reigning monarch: Archduke Karl of Austria. As he is not a reigning monarch and no longer has a security council, have he and the Golden Fleece Knights also lost their roles as the representatives of a high Catholic ideal, as the role models for European Catholics within the context of the law-based European Union?

This contextualization of the world's most prestigious Order of Knighthood has only recently begun to be considered among historians of the House of Habsburg and of Orders of Knighthood. Until now, the vast majority of literature dealing with the Order is concerned with its ancient medieval roots up until around the year 1950 or carefully examine the symbolism of the Order's Treasure. Consequently, however, those works could be considered as studies on what one could call the *glitter* of the Order, all too often a distraction from the real object in question. Indeed, behind the Order's glitter are humans, the Knights, without whom the Order would fall into dormancy or extinction. Nevertheless, only briefly in *Der österreichische Orden vom Goldenen Vlies. Geschichte und Probleme* (1971) did Annemarie Weber characterize its nature as an entity with an Austria-

recognized international legal personality, its existence dependent upon its recognition in international politics.² Ronald E. Prosser offered a different perspective, portraying it in *The Order of the Golden Fleece* (1981) as being a historical society or order of knighthood that is almost wholly now relegated to being museum pieces.³ Only Prosser's section dedicated to the armorial bearings of the Knights of that time (1981) gave the Order a sense of contemporary existence. Earlier scholars such as Günther Probszt and Hermann Fillitz considered the Order in a similar fashion as Prosser, their studies however concentrating exclusively on its rich medieval cultural heritage, now located in the Schatzkammer in Vienna.⁴ In *Der Orden vom Goldenen Vlies* (1970), Charles de Terlinden examined the Order's history.⁵

Yet another consideration of the Order, what it is today, was the topic of a short documentary called *Das blieb vom Doppeladler: Der Orden vom Goldenen Vlies* (1983) by Austrian television station ORF.⁶ Although it was rather superficial in nature, in addition to the history and cultural heritage of the Order, the documentary did include interviews with four Knights of the Order. Their responses provided a new dimension to the Order's current existence and relevance for us to consider, which scholars had until then seemingly always taken for granted, as is evident from the absence of explicit treatment of that dimension: the purpose of the current Knights of the Order.

Coming twenty years later (beginning in about the year 2000) is the above-mentioned most recent wave of academic interest of a different nature, which suggests either that there is much more to the Golden Fleece than its medieval roots and Treasure or that some historians are nostalgic about a relic of Austria's monarchical past to investigate its current existence to create an importance for it. While the second option could be valid, only a simple investigation into that existence would show that even a nostalgic drive would be quickly transformed into a serious research project. In other words, the recent interest is nothing short of a serious inquiry into an organization that is indeed much more than its medieval roots and Treasure and that any nostalgic initial incentive would be based on three misperceptions of the Order: that it is an empty register composed merely of names of illustrious personalities, that it is hereditary, and that it is a secret society. None of these misperceptions is accurate or remotely true.

Developing on the documentary and avoiding becoming lost in the *glit-*

² Weber, *Der österreichische Orden vom Goldenen Vlies*.

³ Prosser, *The Order of the Golden Fleece*.

⁴ Probszt, *Der Schatz des Ordens vom Goldenen Vliese*; Fillitz, *Der Schatz des Ordens vom Goldenen Vlies*.

⁵ Terlinden, *Der Orden vom Goldenen Vlies*.

⁶ Trost and Goëss, *Das blieb vom Doppeladler*.

ter, this paper⁷ presents my initial findings into what the Order is today, based on two sets of interview questions, one for the Knights and one for informed non-Knights.⁸ To accommodate for the different roles that the Sovereign and the Knights have, I did tailor the set for the Knights to each, not wholly changing, but instead revising the questions to reflect that difference in role. Included among my many questions were 1) what does it mean to be a Knight of the Golden Fleece, 2) do the knights fulfill specific roles, duties or functions, 3) what is the role of this very ancient Order of Chivalry now and in the 21st century, 4) under what circumstances is the neck decoration (the bijou Collar) or the miniature worn, and 5) what would be the effect on the Order, if it were to receive more publicity? Due to limited space, only a discussion about the responses to these five questions will be included in this paper.

I developed these questions in order to understand the potential socio-cultural nature of the contemporary Order, recognizing that its decorations are important extensions of itself, especially since the Knights continue to wear the decorations at official and social functions. Admittedly, the decorations are relics of the bygone Habsburg monarchy, thereby potentially reducing the importance of the decoration, and with it, any real role of the Sovereign and his Knights. However, the interview results so far show that the Order is very much still active today and suggest that the Sovereign and the Knights could have a contemporary relevance for Catholics. Moreover, the results show that the Order is adapting itself to the modern era, working to reestablish their role in European society, to assert their ancient importance in the newly created European Union, a modern law-based society. Yet, true to its most basic, original purpose, the Knights continue in their same role as representatives of a medieval Catholic code of chivalry and as such may occupy a position in EU society as example setters of traditional Catholic values.

Nostalgia over the Order of the Golden Fleece: What it is not

Nostalgia is not the driving force behind the most recent wave of academic interest and publications about the contemporary Order, meaning that the three misperceptions of it are not affecting the academic judgment of those in the most recent wave. This was confirmed by the content of the Order's Feast Day celebrations in 2006 at Stift Heiligenkreuz, near Vienna.

⁷ This paper is part of an ongoing project, which investigates the Habsburg Order of the Golden Fleece's influence on traditional cultural value sets in the European Union. As such, it will present the findings of my interview results.

⁸ I must express my gratitude to the Knights and the Order for their cooperation in my study. The interviews as well as this paper and the lecture required the permission of the Order. I am therefore deeply indebted to the Order's current Sovereign Archduke Karl of Austria and Chancellor Count Alexander von Pacht-Reyhofen.

Along with the annual rituals, a symposium was held featuring a select group of historian lecturers and attended by many of the Knights, other historians including myself, and other interested.⁹

The lecturers included Professor Dr. Lothar Höbelt, Dr. Leopold Auer, Dr. Peter Wiesflecker, Professor Dr. Elisabeth Kovács, and Dr. Bernhard Sterchi. Although of them only Dr. Sterchi presented at the symposium elements of the Order that could be immediately related to its current role and Knights, the final discussion opened up the forum to themes about the Order today, its concerns about today's society, and in what ways it can be an actor today. Placing this against potential nostalgia of the historians who are part of the new wave of interest, the themes and content of the discussion were very academic in nature and not at all focused on glorifying the Order or its Knights. In fact, the contributions of the symposium became a serious publication, *Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies* (2007), published by the distinguished Leopold Stocker Verlag.¹⁰



Plate 1: procession of the Knights of the Order of the Golden Fleece (photo courtesy of the Order of the Golden Fleece)

Relating to the first misperception, having been in attendance at the celebration and the symposium, I can attest that the Order is not merely

⁹ The significance of an outside audience witnessing the rituals of the Feast Day of the Order of the Golden Fleece will be discussed below.

¹⁰ *Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies*.

an empty register of illustrious names. (A sampling of who can be and is a Knight will be discussed below.) Many (about half) of the approximately 48 Knights partook in the celebration (Plate 1), some also attending the symposium. For those not present, the reasons have been explained to me by the current Sovereign as due to old age, illness, work responsibilities, and distance to travel.¹¹ Indeed, many of the Knights are advanced in age, are working, or live very far from Heiligenkreuz, and illness can strike at any time, especially for those more advanced in age.

Regarding the second misperception: that the Order is hereditary. Aside from its Sovereignty, which is reserved for the Head of the House of Habsburg-Lorraine, Knighthood is not hereditary. Only about thirteen of the Knights are Habsburgs, and there are hundreds of members of the House of Habsburg living today.¹² Some Knights with non-hereditary Golden Fleece backgrounds include the Duke of Bragança and Prince Kubrat of Bulgaria. Individuals who are not, not yet anyway, Knights but with long family traditions with the Order include Prince Michel de Ligne and Prince Albert II von Thurn und Taxis.¹³ Nothing against these individuals, it is only significant to recognize, since it directly relates to the Order's ability to be relevant today.

But is it a secret society – like the Freemasons? The Sovereign and the Knights contend that the Order is not such an entity. One point that substantiates their claim is that membership is not secretive. On the contrary, who the Knights are has been published on many occasions and is easily found.¹⁴ Furthermore, the Order's rituals are not entirely secretive, excepting for during the last nine decades ending in 2006. And this second point leads us to the key aspect of the Order: its theory.

It is important to correct these three key misperceptions because they potentially conflict if not absolutely undermine the theory and consequently the potential current relevance of the Golden Fleece, which seems to be a matter of the preservation of cultural heritage continuity and therewith the importance we place on traditional (primary) over legal (secondary) cultural

¹¹ Interview with the Sovereign of the Order of the Golden Fleece.

¹² For a thorough list of the current members of the House of Habsburg-Lorraine, please see Franke and Strachwitz, *Genealogisches Handbuch des Adels Fürstliche Häuser*, pp. 86–125; or Enache's *La descendance de Marie-Thérèse de Habsburg*.

¹³ For a thorough list of all the previous Knights and therefore the Houses connected to the Golden Fleece, please see the recent work *Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies* and the website of the unofficial Society of the Golden Fleece, <<http://www.antiquesatoz.com/sgfleece>>.

¹⁴ For academic and other dependable sources, the recent work *Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies* has a complete list of the past and current Knights (up to 2006). Also, the volumes of the Franke and Strachwitz's *Genealogisches Handbuch des Adels* notate who was awarded the Order. Another accurate source is the list found on the website of the unofficial Society of the Golden Fleece. Yet another, though less accurate source is the webpage dedicated to the Order of the Golden Fleece at <http://en.wikipedia.org/wiki/Order_of_the_golden_fleece>.

value sets. In this way the objectives of the Order and the European Union are linked, even if partly challenging each other. It is also a matter of what value we place on the continuing practice of distinguishing from among the masses an elite, whose purpose, at least theoretically, if not specifically historically, is to be the example setters of a particular mentality and demeanor. The elite's exemplary model is supposed to affect at the level of the individual, social groups, and in our case, perhaps even to influence the decisions of the European Council. This all operates according to the theory, or Statutes, on which the Order was founded, as the Knights themselves have explained to me, not merely the *glitter* that some historians focus their attention on instead.

The Theory of the Order of the Golden Fleece

To those not closely associated with the Order, it is not immediately obvious that the theory of the Golden Fleece is encoded in a booklet of Statutes. Proof of this was in the Sovereign's opening speech in November 2007, when he addressed an audience at the Schatzkammer at the Hofburg in Vienna at the beginning of the book presentation for *Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies*. He explained first that the Order has Statutes, that they are the source of the Order, and that the Order has survived the passage of time largely thanks to the relative shortness and vagueness of its Statutes. I myself uncovered this important piece of information about the Order through my interview questions, and specifically two: what does it mean to be a Knight of the Golden Fleece, and do the Knights fulfill specific roles, duties or functions? In response, referring to the Statutes, some called it "the rules", "obligations" or "principles" of the Order.¹⁵ Only one did not name the Statutes, but referred instead to the expected relationship that he is supposed to have with the Sovereign and his fellow Knights, a relationship that is based on "loyalty" and "honor".¹⁶ To fully understand the Knights' responses to these questions, a brief history of the foundation of the Order is required.

Since the Order's beginning, with the proclamation of its foundation on 10 January 1430, its theory was made public. It was on the occasion of Philippe the Good's marriage to Infanta Isabella of Portugal, thereby setting up the announcement to have its "greatest possible effect" at his Court. The intent: to revive the "exaltation of virtues and good habits" in his duchy of Burgundy.¹⁷ It is very explicit about the mission of the Order and how it is

¹⁵ Interviews with the Sovereign, Prince Lorenz of Belgium, Duke Georg von Hohenberg, and questionnaires from Archduke Andreas Salvator and Prince Hugo Windisch-Graetz.

¹⁶ Interview with Prince Albrecht Hohenberg.

¹⁷ Prosser, *The Order of the Golden Fleece*, p. 3.

supposed to function as a societal influencer, and as such, it is worth quoting at length:

Princes and princesses, lords, ladies, and damsels, knights and squires, [...] the Duke of Burgundy [...] makes known to all that for the reverence of God and the maintenance of our Christian Faith, and to honour and exalt the noble order of knighthood, [he establishes a new order of knighthood] for the following three reasons: first, to do honour to old knights, who for their high and noble deeds are worthy of being recommended; second, so that those who are at present still capable and strong of body and do each day the deeds pertaining to chivalry shall have cause to continue from good to better; and third, so that those knights and gentlemen who shall see worn the order which shall be mentioned below should honour those who wear it, and be encouraged to employ themselves in noble deeds, and to nourish themselves on such customs, that by their valiance they may acquire good renown, and deserve in their time to be chosen to bear the said order [...]¹⁸

The idea of the Order is clear and is threefold: rewards for good deeds done, encourages chivalric knights to continue performing such deeds, and is to be a symbol of those deeds, acts for others to emulate. The symbol is the Order's insignia (of a fleece of gold).

This is not all that the announcement conveys to us, however. It was a very public announcement, albeit to a very select group of individuals, who however happened to comprise a ducal court, which actually rivaled the importance and influence of the French royal court at the time. That is, in no way was the Order ever conceived as being remotely a secret society. Rather, it came into existence as an organization that would promote the continuation of good, chivalric deeds, albeit necessarily Christian in nature.

Announced in January, founded the following 30 November, the Feast Day of St. Andrew, Patron Saint of the Order, and its first Chapter meeting taking place in 1431, the Order was Philippe the Good's reaction to an alarming wane in popularity of knighthood and its high standard of virtues, the code of chivalry. Setting the Golden Fleece in the larger picture, medieval historian D'Arcy Jonathan Dacre Boulton explained,

By the end of the fourteenth century many ordinary knights must have been reduced to despair for the future of their estate and calling, under attack from every side, but chivalry was too deeply embedded in aristocratic culture to die as suddenly as this, and in the first decade of the fifteenth century certain princes set in motion a major chivalric revival by trying once again to recreate in their courts the pristine chivalry which

¹⁸ Boulton, *The Knights of the Crown*, pp. 360–361.

had existed (according to the romances that still made up a large part of their libraries) in various past ages.¹⁹

His speculation on this is based on a string of related disappointments between 1390 and the 1420s to the knightly class and chivalry that slowly chinked away at their perceived value to society. Instead of being revered and looked up upon for protection and for their example of virtue, honor, and valor, knights and chivalry became the object of attacks because of failure and humiliation on the battlefield, defeated by untrained burghers, yeoman, and others. In order to revive the public's trust and faith in the knight and to inject some enthusiasm in his knights, Philippe decided to found a new Order.²⁰ Although definitely autocratic in nature, his decision was apparently in line with the public sentiment. The Estate of Flanders, one of Philippe's other feudal territories, offered a subsidy of 100,000 florins to assist in the foundation of the Order.²¹

Philippe was not alone with such a venture. As Habsburg historian Andrew Wheatcroft contextualized, "The Golden Fleece was created at a time when [...] there was not a prince or great noble who did not desire to have his own order." More importantly for our purpose, Wheatcroft continued, "Philip as the sovereign Grand Master of an order of chivalry now ranked with the kings of Europe."²² In this light, an argument could be made that the Golden Fleece was at its foundation nothing else than simply a challenge against France and England. It was an organization to reclaim an elite status. Burgundy had after all been many centuries earlier a kingdom with territory extending from the Mediterranean to the Alps, only to be absorbed in the 11th century into the Holy Roman Empire, and consequently losing its historical status. This link to Burgundy's historical heyday was certainly a motivation for the creation of the Golden Fleece; it is in fact a major part of what is called the Golden Fleece's Burgundian inheritance, which has been covered extensively by others.

When not alone, Philippe's project was unique from the other rival orders, which makes the Golden Fleece far more important than being perhaps an obviously prestigious, but also nostalgic organization. The fundamental difference is in its Statutes, which Boulton explains "were more elaborate than those of any previous order save the abortive Sicilian order of the Ship, and that the new order was quickly provided with support staff and

¹⁹ *Ibid.*, p. 357.

²⁰ *Ibid.*, 356–357.

²¹ Prosser, *The Order of the Golden Fleece*, p. 3.

²² Wheatcroft, *The Habsburgs: Embodying Empire*, p. 108. At the time of the foundation of the Order of the Golden Fleece, the Houses of Orléans, Bourbon, and Savoy had created orders of knighthood. The most prestige of all though was the English Order of the Garter, which was the oldest, founded in the mid-14th century by King Edward III.

facilities comparable to those of the [English Order of the] Garter.” He continues, “At least partly as a result of these early [above-mentioned] endowments, the Order of the Golden Fleece, though founded by a mere duke, was to become by the end of our period (1520) the sole order of more than half the kingdoms of Europe, and was to survive as the principle order of at least one such kingdom up to the present day.”²³

Returning to the interview questions, when asked what it means to be a Knight of the Golden Fleece and if the knights fulfill specific roles, duties or functions, the Sovereign, Prince Lorenz of Belgium, Archduke Andreas Salvator, Duke Georg von Hohenberg, Prince Albrecht von Hohenberg, and Prince Hugo zu Windisch-Graetz have so far explained that the Order continues as it was intended. Each separately confirmed that their roles are purely to be a Knight, no more, no less. The Sovereign explained, “Either you are a Knight or you are not a Knight. That does not mean you have a particular role. For the specific roles, we have the specific Officers of the Order.”²⁴

However, it seems as if the Knights may actually define the role for themselves. Prince Lorenz qualified his understanding of their role, framing it not as “representing the Order outside”, but rather being “symbolic representations” of the Order. He added, “being a Knight of the Golden Fleece, you start to become a member of the Order and you learn to make acquaintance with the other Knights and you become a bit like a team, belong to a kind of team. And the aim of the Order is to help each other lead the Christian values and defend the Faith at that time. I mean, now everything has to be put into our century. But the human part of being a Knight still remains.”²⁵ Separately, the Duke von Hohenberg is mostly in agreement.²⁶

The Knights of the Order of the Golden Fleece: Example setters of a moral standard

Prince Lorenz’s statement that “the human part of being a Knight still remains” begs then the question, which zeros in on the Order’s current existence: who are the Knights today and do they live up to the high calling expected of them by the proclamation and Statutes? To answer the first question, the painless task of analyzing the register of the Order is required. No simple answer is available for the second, the Knights of the Order themselves not being certain.

²³ Boulton, *The Knights of the Crown*, p. 358. An account of this development to becoming the primary order of knighthood in Europe is given in Boulton, op. cit., pp. 358–360, itself being a brief treatment of the topic, which has been extensively written on (see *ibid.*, p. 358 f. 2).

²⁴ Interview with the Sovereign.

²⁵ Interview with Prince Lorenz of Belgium.

²⁶ Interview with Duke Georg von Hohenberg.

The Habsburg Most Illustrious Order of the Golden Fleece ...

To be certain, they all at least meet the criteria that regulate Knight nominations and appointments. In Article 1 of the Statutes, Philippe the Good stipulated that the Knights were all to be “gentlemen of name and arms” without “reproach”.²⁷ Today, the Knights do continue to be individuals at least “of name and arms”, whose genealogies are well documented. They are in fact members of Europe’s elite social classes, specifically and exclusively royalty and nobility, and some of them are likely already well known because of their non-Order related high profiles: Dr. Otto von Habsburg, King Albert II of the Belgians, Grand Dukes Jean and Henri of Luxemburg, and Prince Hans-Adam II of Liechtenstein, to name just a few. But aside from their hereditary statuses, do they continue to represent the ideals of the Order? After all, they do wear the insignia of the Order; depending on the function, they either wear the miniature (Plate 2), the Fleece neck decoration (Plate 3), or the chain (Plate 4).



Plate 2: the miniature of the Order of the Golden Fleece (on the lapels)

This brings in another very important question. When the Knights wear the decorations, do they consciously represent the ideals of the Order, thereby fulfilling the ancient objective of the Order – for those present to have at least a heightened sense of chivalric duty – or are they wearing the insignia for other reasons such as for labeling themselves as elites of some kind?

²⁷ Boulton, *The Knights of the Crown*, p. 374.



Plate 3: the neck decoration (Frackvlies) of the Order of the Golden Fleece



Plate 4: the chain of the Order of the Golden Fleece

In potential operation here are two social theories: elite theory and status theory.

Elite theory postulates that the power structure of society is dominated by a certain minority group or class that rules despite electoral results and other democratic tools and can be characterized as monopolizing political, economic, or social influence. Eva Etzioni-Halevy noted that Bourdieu introduced the concept of “cultural capital” to the equation, that is, a cultural elite. Meant by this, according to Etzioni-Halevy, is that “[m]embers of this class can thus use their cultural capital to perpetuate and reproduce their dominant class position: they appear distinguished (that is, of dominant class affiliation) simply by being themselves (that is, by giving outward indication of their cultural capital). And they produce their position in large part by transmitting this cultural capital to their children, through education.”²⁸ All of the Knights I have interviewed have acknowledged that they do talk about the Order with their children.

For the Habsburg empires, the greatest symbol of elite cultural capital were the insignia of the Order of the Golden Fleece, thereby meaning that wearing the insignia was the presentation of distinction of the dominant class: the Catholic royal and aristocratic houses. Therefore, related to elite theory is status theory, which for us translates into symbols of status. As Peter Lauster explained, “Status symbols should show who one is; they should document the actual or desired social position. That is wanted not only by elites, as it is held as a common human phenomenon that goes through all social levels.”²⁹

These theories do not always hold true in reality. For example, the idea of status theory can be at odds with socially accepted behavior or affiliations, especially in modern society. As Prince Lorenz noted, “If I would be a king, I would never go to the thing [Feast Day celebration], if I know that the television would be there. Because I know I would have a lot of critic in my country, that I belong to a little thing, which is out of time, [that] I’m old fashion, I’m conservative, and so forth.”³⁰ Could such judgment by critics be wrong? Perhaps they could be, along the lines of the misperceptions mentioned above.

Not all the Knights hold this position, however. In contrast to Prince Lorenz, Duke Georg von Hohenberg explained what he “found is the right thing. The occasion, which is the Holy See, or the Sovereign, you carry it with the “Frack” (white tie), or a family “Fest” (festival/party) or whatever.”³¹ Prince Hugo Windisch-Graetz seemed to have the same opinion.³² These opinions are put into practice at least as far as the wearing of the miniature

²⁸ Etzioni-Halevy, *The Elite Connection*, p. 19.

²⁹ Lauster, *Statussymbole*, p. 11.

³⁰ Interview with Prince Lorenz of Belgium.

³¹ Interview with Duke Georg von Hohenberg.

³² Questionnaire from Prince Hugo Windisch-Graetz.

is concerned. While Prince Windisch-Graetz wore the neck decoration at the Beatification Ceremony of Emperor Karl at the Vatican, the Duke von Hohenberg only wore the miniature, as did many of the other Knights including the Sovereign's brother Archduke Georg and others including Archduke Joseph-Arpád and Duke Friedrich von Württemberg.

Based on the practices of many of the Knights, it seems as if the insignia should only be worn under certain, very special occasions. But we need to recognize that this is not written in stone. The Sovereign “doesn't see any reason why [he] should regulate that in whatever way.”³³ The only thing certain is that the Knights must have the Golden Fleece on their person in a “respectable place” at all times. It does not have to be visible, however. The “respectable place” is encoded in the Statutes, and Archduke Lorenz and Prince Hohenberg have shown me their golden-chained necklaces with the suspended Golden Fleece that they wear under their shirts. In other words, just because the Knights may not be wearing the Golden Fleece in a visible place does not mean they are not continuously living representations of the Order. They are – always.

This adds an interesting dimension to the Order that must be considered, which seems to be suggested in a response from Archduke Andreas Salvator. He did not actually answer my questionnaire question about when he wears the Order. Instead, he wrote, “The Golden Fleece should be worn as single Order. The richness of the decoration is not linked to rank or of importance.”³⁴ There is a lot that can be read into this, even though he seems to be contradicting the status theory, that the Order is not connected to “rank” or “importance”. That the Order should be worn with no other decoration however suggests it actually does have precedence, and certainly connotes therefore an elite status.

The Sovereign and the five Knights I have interviewed say the Order represents high ideals and Duke Georg von Hohenberg said the Order's purpose is “to form or to present a certain elite ... a moral elite”. Yet, they are critical of their roles and did admit that not all of the Knights may actually live up to the high ideals. As the Duke von Hohenberg put it, “the members of the Order could be to a certain degree [elite], and only some of them, could be an elite within the European context.”³⁵ The Knights' admissions are due to the fact that they can only speculate about what the character requirements are for becoming a Knight, the power of appointing a Knight resting wholly with the Sovereign.

The Knights have offered some speculative insights into this, however, listing certain character qualities as contingencies, namely: loyalty, honesty,

³³ Interview with the Sovereign.

³⁴ Questionnaire from Archduke Andreas Salvator.

³⁵ Interview with Duke Georg von Hohenberg.

trustworthiness, camaraderie, fulfillment of obligations, conduct, behavior, manner, adaptation to rules, traditions, up-keeping of morals, respect, beneficence, and self-reverence. Prince Lorenz added that the Order could be also considered “a reward for having done really good things for society, for the cultural heritage of the Monarchy, for the society generally speaking.”³⁶ These may be the character quality criteria for becoming a Knight. We will never know. The Sovereign would not divulge how he makes his decisions.

Nevertheless, do the Knights actually fit the mold? Are the Knights actually “a moral elite”, and if so, for whom? Prince Lorenz separately expanded on the Duke von Hohenberg’s critical analysis. He says,

Does the Order take in people who reproduce these values, that’s a little bit the question. And maybe one of the points of the Order is [to] have Knights who have through their example [shown] how it should be. You can imagine of course that it doesn’t work like that always because you can have a Knight, who is divorced or separated or something like that. So human things, so the central nature of humans comes into the Order like in every human enterprise. So, only there should be a certain way of helping each other, only in a good way. I think that is the culture heritage of the Order.³⁷

The only thing that seems conclusive about the Order is that the Sovereign and the other Knights tend to view it more as a reward of the Habsburg family for people with good character – of course, reserved still for those who meet the medieval criteria encoded in the Statutes. Yet, very important concerning its relevance today and the preservation of cultural heritage values, Archduke Andreas Salvator stressed that those above mentioned character qualities that would make up good character are all “human values [that] do not change!”³⁸

But what has changed and continues to change is the Order, adapting to the times as discussed above. The Sovereign pointed out however that the Statutes have “never changed” content-wise. For him as well as for many of the Knights, the state of being unaltered is very symbolic because as Archduke Karl explained,

The founder of the Order had such an incredible view of the world. He had such an incredible possibility to see how systems would work, how they could be applied. He, for people in our view, he had a very, very modern concept as well as head of state, by being in a very modern form, as well as being head of the Order of the Golden Fleece. And he wanted to implement those things also in the Order. So, it is rather old. I mean, it is a medieval Order, but it is still very modern in its concept. That [is apparent

³⁶ Interview with Prince Lorenz of Belgium.

³⁷ Ibid.

³⁸ Questionnaire from Archduke Andreas Salvator.

with] the rules, with the values within the Order. [...] It really gives for me, the Order, for me, one of the most incredible symbols for continuity. And continuity in the best sense that you can possibly find anywhere.³⁹

The Order of the Golden Fleece: A Catholic Cultural Organization in the 21st Century

Perhaps Philippe the Good had a very modern concept, but meeting modernity is where the Order is experiencing some difficulties, specifically the Knights with the Sovereign's planned and implemented policies. It is a matter of maintaining the Order's privacy versus opening it up to the public eye and perhaps ensuing scrutiny. Yet, ultimately the Sovereign views the Order as "very much an emotional respect, much more than a practical respect. [...] To be a part of the Order of the Golden Fleece definitely also means the fact that you have a concept of what happened in history, as we are trying to apply this for the future, something, which I think is very important."⁴⁰ Of course, the question is what one means by "apply this for the future." I say this because while Archduke Karl said that being a Knight is more an emotional than a practical experience, his policies suggest something different. Furthermore, it seems as if his plans are at odds with what some of his Knights prefer. As such, the relevance of the Golden Fleece seems to be at a critical point of redefinition, as it coincidentally happens to enter the 21st century. Its cultural continuity remains intact. But the way the Order approaches its place in society is actually undergoing significant re-evaluation and real reform.

One of the Sovereign's policies meeting resistance is his decision to open up the Feast Day celebration to outsiders. For him, it had nothing to do with showing or proving the Order is not a secret society, but was rather a way of "showing the values, the traditions, the continuity" to those interested. "That is something, which I would like to do because I think that is a very positive aspect, a very positive approach to the organization."⁴¹ Prince Windisch-Graetz is not in full agreement. While he does agree that the Order is an emotional affair of the Knight, he also believes the Order needs no outside audience, the experience of the Knight being a personal matter "to practice in my daily life the principals of the Order."⁴² Prince Lorenz is in a similar mindset, as I noted earlier, separating private life from public view. On the other hand, Archduke Andreas Salvator is wholly skeptical of any intrusion by outsiders, arguing that such publicity runs the risk of "staining the participants as "out of date"

³⁹ Interview with the Sovereign.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Questionnaire from Prince Hugo Windisch-Graetz.

personalities.” To describe the “staining”, he compares the “propaganda” for dictatorship to “the so called “free press” to democracy.”⁴³

In a way, Prince Lorenz holds the same fear, although his views about publicity for the Order are very different, perhaps making him a relatively modernized person, in comparison with his peers and the Sovereign. He supports positive publicity devoid of inaccuracies and misinformation.

I think the only way that it can be done is communication, communication, speak, speak, speak. It takes a lot of time and a lot of energy, but you have to put yourself behind and try to, ok, can we do that, can we do this. I think also through exhibitions, through presentation, television, using the media. I mean, but if it's what we want, that's the second question. I think there should be a balance between privacy and, and, and because the people inside, they wouldn't like to be manipulated.⁴⁴

However, he would avoid any such publicity himself, afraid of the consequences of such publicity, being labeled as “conservative” and “out-of-date”.⁴⁵

While the Sovereign and the Knights are in conflict about their strategy to affect society, they do separately concur with each other that the Order continues to be very relevant today, a vehicle for the promotion of certain core Christian human values. “The Order must remain a spiritual society, an example,”⁴⁶ says Prince Albrecht Hohenberg. The Order is hardly outdated in Prince Windisch-Graetz's mind, placing the European Union within the context of the Statutes of the Order: “The Order's inspirations couldn't be more appropriate in the time we are living. For example, Europe is trying to achieve something that the Order mostly succeeded [in doing] 600 years ago. Unfortunately, up to now, the European Union hasn't [yet succeeded].”⁴⁷

The External Impact of the Order of the Golden Fleece: Some outsider perspectives

After nearly 600 years, that the Order had to adapt itself to the times should not be taken as self-evident. It is in fact the very reason the Golden Fleece remains extant. Not adhering strictly to the Statutes has been the key, which has allowed it to survive and pursue its mission of reviving the public's faith in the chivalric works of an Order of Knighthood.

⁴³ Questionnaire from Archduke Andreas Salvator.

⁴⁴ Interview with Prince Lorenz of Belgium.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Interview with Prince Albrecht Hohenberg.

⁴⁷ Questionnaire from Prince Hugo Windisch-Graetz.

Is this the best thing for European society, the Order being involved in anyway in affecting or even regulating, even partially, moral behavior? Should its not-so-modern composition make it less relevant if not completely irrelevant in the modern and democratizing European Union? Some non-Knights have offered their views on this.

An authority on Orders of Knighthood, Guy Stair Saintry firmly believes the Order has no place in modern society. It should be at most merely a dynastic Order.⁴⁸ Andrea Serles, a doctoral student at the Institute of History at the University of Vienna, is wary about the Order today, yet believes it could have relevance and a place today, but only if it were to modernize in many ways including its medieval restrictions for membership.⁴⁹ Those restrictions are however not a concern of Kinga Edle von Poschinger, a great-granddaughter of Emperor Karl I. Although admitting her daily life is not influenced by the Order, she does emphasize the Order has a very significant relevance for cultural identity in the European Union, whose “cultural values” she says “should in any case be based on Christianity, as in a historical perspective, it formed the foundation of Europe.”⁵⁰ Ambassador Dr. Emil Brix, Director General of Austrian Foreign Cultural Policy, also believes the Order has a place in 21st century society, even if it is very hard to define.

I think within the group, they remain relevant. Or else the group wouldn't exist anymore. For the overall society, it is more complicated because you would hardly find anyone in Austrian society saying that this is of real relevance for public life in Austria, not even for the moral sense, which is used here. It's, it's a bit like the Bible, I would say. When you look into it, you would find that a lot of things mentioned there, an agreement by majorities agreeing to the code of the Catholic Church or any other religious group. And I think it's the same with the Statutes of such an Order.⁵¹

Many other average Austrians have never heard of the Order.

What all of this means for the Order today can unfortunately not be discussed in this paper, due to limited space.

Conclusion

These are just a few perspectives on the Order's current relevance and role in society today. And since there are forty more Knights to interview, it

⁴⁸ Questionnaire from Guy Stair Saintry.

⁴⁹ Interview with Andrea Serles.

⁵⁰ Questionnaire from Kinga Edle von Poschinger.

⁵¹ Interview with Ambassador Emil Brix.

is quite possible that the Order is even more dynamic than appears already, having perhaps a greater or lesser potential relevance today than can be presented here. I have not yet been able to contact all of the Knights. Some have passed away in the meantime since I started this project. Some others prefer not to comment or say that the Statutes forbid them from commenting. Letters expressing no ability to comment due to their public offices come from various Members of the European Council, royal and non-royal, other European heads-of-state, and Members of the European Commission. I contacted these individuals because some of them are either Habsburg or Spanish Knights of the Golden Fleece, and as Members of the European Council, have the position to affect EU cultural policy.

The Order has begun re-introducing itself to European society, first with the Feast Day celebration at Heiligenkreuz, then with the presentation of *Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies*.⁵² Both of these events can be considered proof that the Sovereign is moving ahead with his goal to bring the public, albeit in a limited way, closer to the Order, that is, to inform the public about its values and traditions. In this way, both of these events can be signals to us that the Order is very much working to have a greater presence or role in society today, firmly believing that it continues to have a relevance today, a relevance based on Statutes, which they argue is a timeless set of morals to regulate society.

Source Material

Interviews/Questionnaires⁵³

Knights (in chronological order)

Glen Covert with His Serene Highness Prince Albrecht von Hohenberg, Vienna, Austria, 16 January 2007.

- with the Sovereign, His Imperial and Royal Highness Karl von Habsburg-Lothringen, Archduke of Austria, Vienna, Austria, 20 January 2007.
- with His Imperial and Royal Highness Prince Lorenz of Belgium, Archduke of Austria-Este, Brussels, Belgium, 21 March 2007.
- with His Highness Duke Georg von Hohenberg, Vienna, Austria, 16 May 2007.

⁵² *Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies*.

⁵³ All transcripts and questionnaires are in possession of author. All are in the English language, except for the interview with the Prince von Hohenberg, which was primarily conducted in German, and for the questionnaire responses received from Kinga Edle von Poschinger. The English excerpts of that interview and questionnaire appearing in this paper were translated by the author.

- with His Serene Highness Prince Hugo zu Windisch-Graetz (questionnaire received: 12 April 2007).
- with His Imperial and Royal Highness Andreas Salvator von Habsburg-Lothringen, Archduke of Austria, (questionnaire received: 9 September 2007).

Non-Knights (in chronological order)

Glen Covert with Mr. Guy Stair Sainty (questionnaire received: 4 and 7 April 2007).

- with His Excellency Ambassador Dr. Emil Brix, Vienna, Austria, 10 April 2007.
- with Ms. Andrea Serles, Vienna, Austria, 8 January 2008.
- with Kinga Edle von Poschinger (questionnaire received: 9 September 2008).

WebPages, Multimedia and Newspapers

Order of the Golden Fleece, (8 September 2008), <http://en.wikipedia.org/wiki/Order_of_the_golden_fleece>.

Society of the Golden Fleece, (8 September 2008), <<http://www.antiquesatoz.com/sgfleece/>>.

Trost, Ernst and Goëss, Franz: *Das blieb vom Doppeladler: Der Orden vom Goldenen Vlies*. Videocassette, 1983.

Bortin, Meg: The Europe of 2007: Surprising expectations: EU's future, written large in poll, *International Herald Tribune*, 38, 580 (2007), 28 March 2007, pp. 1, 3.

Monographs

Boulton, D'Arcy Jonathan Dacre: *The Knights of the Crown: The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe 1325–1520*. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1987.

Enache, Nicolas: *La descendance de Marie-Thérèse de Habsburg: reine de Hongrie et de Bohême*. Paris: Intermédiaire des chercheurs et curieux, 1996.

Etzioni-Halevy, Eva: *The Elite Connection: problems and potential of Western democracy*. Cambridge: Polity Press, 1993.

Fillitz, Hermann: *Der Schatz des Ordens vom Goldenen Vlies*. Salzburg: Residenzverlag, 1988.

Franke, Christoph and Strachwitz von Groß-Zauche und Camminetz, Graf Moritz, *Genealogisches Handbuch des Adels Fürstliche Häuser*, Volume XVI. Limburg an der Lahn: C.A. Starke Verlag, 2001.

Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies: Beiträge zum wissenschaftlichen Symposium am 30. November und 1. Dezember 2006 in

Stift Heiligenkreuz ([eds. Professor Dr. Leopold Auer, Dr. Sonja Dünnebeil, Dr. Birgit-Charlotte Glaser, and Dipl.-Ing. Alexander Pachta-Reyhofen]). Graz: Leopold Stocker Verlag, 2007.

Lauster, Peter: *Statussymbole: Wie jeder jeden beeindrucken will*. Munich: Deutscher Taschenbuchverlag, 1977.

Probszt, Günther: *Der Schatz des Ordens vom Goldenen Vliesse*. Vienna: Österreichische Verlagsgesellschaft Dr. Benno Filser, 1926.

Prosser, Ronald E.: *The Order of the Golden Fleece*. Iowa, USA: Raven Press, 1981.

Terlinden, Charles de: *Der Orden vom Goldenen Vlies*. Vienna: Herold, 1970.

Weber, Annemarie: *Der österreichische Orden vom Goldenen Vlies. Geschichte und Probleme*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1971.

Wheatcroft, Andrew: *The Habsburgs: Embodying Empire*. London and New York: Viking, 1995.

Habsburški Red zlatega runa in njegov vpliv na moderno kulturo Evropske unije

Povzetek

Razprava poskuša popraviti tri napačne predstave o habsburškem Redu zlatega runa: da je to prazen spisek slavnih imen, da je članstvo v njem dedno in da je tajna združba. S tem predstavlja, kako bi lahko bil ta srednjeveški viteški red, ki je najbolj prestižen red svoje vrste na svetu, pomemben danes, v 21. stoletju. Ta katoliški red sedaj doživlja obdobje tranzicije ter se prilagaja izzivom moderne in vse bolj sekularizirane evropske družbe.

30. novembra 2000 je najvišja oblast Reda prešla od nadvojvode Otta Avstrijskega na njegovega sina nadvojvodo Karla, ki je starodavni red popejljal v 21. stoletje. Zdi se, da želi Redu ponovno dati aktivno vlogo v oblikovanju kulturne identitete Evropske unije, podobno kot jo je imel še pred devetdesetimi leti, dokler ga niso v ozadje potisnili dogodki po prvi svetovni vojni: odpoved prestolu (1919) in prezgodnja smrt (1922) avstrijskega cesarja Karla I. Toda, ali je Red zlatega runa danes sploh pomemben za kulturno identiteto Evrope in kakšno vlogo naj bi v njej sploh imel? Nadalje, če se Red spreminja, kakšen je ta Red danes?

Razprava predstavlja ta in še nekatera druga vprašanja ter analizira nekaj začetnih odgovorov nanje. Kot delo v teku je zasnovana na prvih ugotovitvah, zbranih na podlagi intervjujev in vprašalnikov, ki so jih izpolnili člani vodstva Reda, petih njegovih vitezov in nekaterih nevitezov, ki Red

poznajo. Njihovi odgovori jasno opredeljujejo Red kot organizacijo članov iz posebnih skupin (vsaj nekdanjih) elit ter njihovo vlogo, ki jo statuti Reda definirajo z *biti vitez*. Toda statuti natančno opredeljujejo tudi namen vitezov kot elitne skupine, katere člani naj bi predstavljali model katoliških kulturnih vrednot. Članek ponuja odgovor na vprašanje, kaj bi to lahko pomenilo za evropsko kulturno politiko in nazadnje tudi na to, kakšna bi lahko bila vloga Reda pri oblikovanju evropske kulturne identitete.

Islam in vsakdanje življenje mladih moških v urbanem Burkina Fasu

LIZA DEBEVEC*

IZVLEČEK

Članek obravnava vsakdanjo družabnost med mladimi moškimi v urbanem Burkina Fasu. Na podlagi osebnih in skupinskih pogovorov s skupino mladih muslimanov v Bobo Dioulassoju, ki se večinoma ukvarjajo s prodajo umetniških in obrtniških izdelkov in z lokalnim turizmom, članek predstavi, kako se ti mladi moški, ki se redno srečujejo v središču mesta, kjer opravljajo svoje delo, soočajo z raznolikostjo pristopov k veri, kako dojemajo svojo vlogo v lokalni muslimanski skupnosti in kako se spopadajo z neislamskimi elementi njihove vsakdanje službe. Članek obravnava tudi dokaj visoko stopnjo tolerance med temi prijatelji in kolegi, ki imajo zelo različne stopnje zavzetosti za versko prakso. Etnografsko gradivo se naveže na teoretično razpravo o lokalnih konceptih verovanja, prijateljstva, upanja in uspeha.

KLJUČNE BESEDE

Burkina Faso, islam, mladi moški, uspeh, solidarnost

ABSTRACT

This article explores everyday sociality among young men in urban Burkina Faso. Based on individual and group discussions with a small group of young, predominantly Muslim men in Bobo-Dioulasso, most of whom work as arts and crafts traders and as local tourist guides, the article explores the way these young men, who spend most of the day sitting together in front of one of the craft shops, socialize, how they deal with the differences in their individual approaches to religion and how they understand success, solidarity and piety. Furthermore the article discusses the rather high level of tolerance that exists among this group of friends/colleagues for the different levels of commitment to religious practice. The ethnographic data is linked to theoretical discussion of the local concepts of faith, solidarity, success and divine intervention.

KEY WORDS

Burkina Faso, Islam, young men, success, solidarity

* Dr. Liza Debevec, Inštitut za antropološke in prostorske študije, ZRC SAZU; liza.debevec@zrc-sazu.si

Uvod

V zadnjih letih se veliko študij o islamu v Zahodni Afriki, pa tudi v drugih delih Afrike in sveta, ukvarja predvsem z vprašanjem porasti islama, z novimi islamski voditelji, ki pridobivajo na veljavi v regiji, z različnimi islamskimi gibanji, ki so postala bolj vidna v javnosti in katerih članstvo je znatno v porastu.¹ Čeprav si te spremembe vsekakor zaslužijo pozornost antropologov, pa pričujoči članek obravnava ljudi, ki sami sebe definirajo kot muslimane, in poudarjajo, da so verniki, kljub temu pa islam prakticirajo na način, ki se zdi članom prej omenjenih islamskih gibanj neprimeren, morda celo neislamski oziroma bogokleten. Namesto diskusije o tem, kaj je islamsko oziroma muslimansko in kaj ne, naj navedem, da podobno kot pred menoj Marie Nathalie LeBlanc² in Robert Launay,³ ki obravnavata muslimane v Slonokoščeni obali, tudi jaz sledim emični definiciji in zagovarjam stališče, da je musliman oseba, ki se tako definira – ne glede na uradno ali v izbrani družbi prevladujočo definicijo muslimana. Moj osnovni argument je, da ljudje, katerih vsakdanje življenje in odnos do islama preučujem, predstavljajo zelo pomembno skupino znotraj muslimanske skupnosti v urbanem Burkina Fasu in da so kot taki pomembni za naše razumevanje islama v Burkina Fasu in drugje v Zahodni Afriki. Njihovi načini izražanja muslimanskosti so številni in predvsem fragmentirani, pogosto kontradiktorni in nekonsistentni, hkrati pa so fleksibilni in se prilagajajo okoliščinam, v katerih se ti ljudje v danem trenutku znajdejo. Čeprav pišem o nekonsistentnosti, s tem ne želim razvrednotiti ali banalizirati izkušnje teh muslimanov. Tu se sklicujem na Katherine Ewing, ki pravi, da pri ljudeh iz vseh kultur lahko opazimo, »da projicirajo večje število med seboj nekonsistentnih samoreprezentacij, ki so odvisne od konteksta in se lahko hitro spreminjajo in da se posameznik pogosto ne zaveda teh sprememb in nekonsistentnosti in kljub njihovi prisotnosti doživlja celostnost in kontinuiteto«. ⁴ Isaiah Berlin govori o tem, da lahko pri posamezniku pride do konflikta vrednot, toda to ne pomeni, da so ene prave in druge napačne. ⁵ Če to poskušam aplicirati na celotno muslimansko skupnost v Burkina Fasu, je moja teza, da se raznolike oblike prakticiranja islama in izvajanja/izražanja lastne muslimanskosti lahko zdijo kontradiktorne zunanjemu opazovalcu, toda prebivalcem dajejo občutek celosti in posamezniki znotraj te skupnosti se ne ukvarjajo veliko z razlikami v praksi, temveč se osredotočajo na podobnosti, na enakosti, na dejstvo, da so

¹ Glej recimo Schulz, »Charisma and brotherhood« revisited, str. 146–171; Janson, *Roaming About for God's Sake*, str. 146–171; Otayek, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*; Soares, *Islam and the Prayer Economy*.

² LeBlanc, *The Production of Islamic Identities*, str. 485–508.

³ Launay, *Beyond the Stream*.

⁴ Ewing, *The Illusion of Wholeness*, str. 251.

⁵ Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, str. 12.

vsi muslimani. Zato se v članku osredotočam na skupino mladih mož, katerih ideje in interpretacije islama, muslimanskosti in življenja so raznolike v detajlih, pa jim kljub temu omogočajo miroljubno sobivanje in komuniciranje znotraj njihovega družbenega okolja.

Islam v Burkina Fasu

Burkina Faso je danes laična država, ki, vsaj na prvi pogled, razen v času velikih islamskih praznikov, ni videti kot dom številnih muslimanov.⁶ In vendar je islam večinska vera v državi, saj je več kot 50 odstotkov prebivalstva muslimanov. V mestu Bobo Dioulasso, drugem največjem mestu v Burkina Fasu, kjer je potekala moja terenska raziskava, pa je stopnja muslimanskega prebivalstva še višja, okoli 75 odstotkov, vendar gre še vedno za prostor kontradikcij in jukstapozicij.⁷ Zgodovinar Bakary Traore navaja, da se je proces islamizacije območja Bobo Dioulassoja in okolice (samo mesto leži na križišču trgovskih poti, tu je potekala trgovina s soljo, oreški kola in zlatom) začel v šestnajstem stoletju, s trgovci Jula,⁸ toda ta srednjeveški islam je bil islam kraljevih družin, urbani islam. Šele v 19. stoletju je islam zares segel v Bobo Dioulasso.⁹ Statistični podatki pričajo, da je bil na začetku kolonialnega obdobja delež muslimanov med prebivalstvom dokaj majhen in je potem znatno narasel po letu 1945, predvsem pa med letoma 1950 in 1960, ko je z 10 odstotkov leta 1949 zrasel na 20 odstotkov ob nastopu neodvisnosti leta 1960.¹⁰ Popis prebivalstva iz leta 1960/61 navaja, da je bilo 27,5 odstotkov prebivalstva muslimanov.¹¹

Za razliko od drugih delov Zahodne Afrike, npr. nekaterih delov Nigerije, v Boboju, kot tudi drugje v Burkina Fasu, ljudje različnih ver miroljubno živijo in delajo skupaj. Obstajajo sicer deli mesta, kjer so v večini kristjani, in drugi deli, kjer prevladujejo muslimani, toda prebivalstvo je versko precej mešano in muslimanski ter krščanski sosede mirno sobivajo. Zvok cerkvenih zvonov se meša z mujezinovim klicem k molitvi. Kristjani obiskujejo muslimanske sosede ob njihovih praznikih, prav tako se muslimani udeležujejo praznovanj svojih krščanskih sosedov. Prebivalci Boboja so veči-

⁶ Otayek, *L'islam et la révolution au Burkina Faso*, str. 233.

⁷ Podobno za islam v sosednjem Maliju ugotavlja Soares, *Islam and the Prayer Economy*, str. 79.

⁸ Trgovci Jula so prišli z območja mandinskega višavja v današnjem Maliju in širili islam ter tudi jezik jula, ki je danes lingva franca v zahodnem Burkina Fasu in na severu Slonokoščene obale.

⁹ Traoré, *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso*, str. 13.

¹⁰ Cissé, *L'islam au Burkina*, str. 951. Raziskovalci, ki navajajo te statistike, žal ne nudijo razlag za to povečanje.

¹¹ *Atlas du Burkina Faso*, str. 39.

noma suniti,¹² ki sami sebe označujejo za zmerne muslimane in sledijo smeri islamskega prava maliki.¹³ Med suniti je tudi nekaj takih, ki pripadajo bratovščinam Tidjaniyya in Qaddriyya. Zadnja leta je poraslo število pripadnikov reformacijskega vahabitskega gibanja, ki izvira iz Savdske Arabije, in pa tudi gibanja Ançar Dine,¹⁴ ki izvira iz Malija in ga je ustanovil karizmatični voditelj Cheikh Haidara. Tudi gibanje Ahmadiyya ima vedno več članov, poleg teh pa obstaja še mlado islamsko gibanje, nastalo leta 1992, ki se imenuje *Association Zaitoune Islamique*¹⁵ in ima danes sedeže po vsem Burkina Fasu. Kljub nedavnemu porastu števila pripadnikov reformističnih gibanj pa se večina muslimanov v Burkina Fasu označuje za zmerne muslimane, ki niso člani nobene od omenjenih organizacij. Če jih vprašajo po pripadnosti, potem največkrat izjavijo, da pripadajo veji maliki. Zmerno obliko islama, ki vključuje tudi nekatere predislamske elemente in rituale, nekateri avtorji še vedno občasno imenujejo afriški islam ali črni islam, toda ta termin, ki se je ohranil še iz kolonialnega obdobja, je sporen, saj namiguje, da obstaja resnična, prava oblika islama in da afriški islam predstavlja odmik od tega ideala. Splošno gledano muslimani v Boboju in ostalem Burkina Fasu dokaj zgledno sledijo pravilom korana in hadisov, toda ker večina ne govori in ne bere arabsko, je interpretacija verskih zapovedi prepuščena imamom, delno pa tudi ljudem samim. Na lokalne oblike prakticiranja islama vplivajo tudi tradicionalne afriške verske oblike, ki so bile v praksi v času prvega širjenja islama v regiji.¹⁶ Kot bo razvidno iz etnografskega dela, ki sledi, so lokalni koncepti *pomoči* (v božji in človeški obliki), *blagoslova* in *uspeha* povezani s posameznikovim razumevanjem in prakticiranjem islama.

¹² Številni suniti v Bobo Dioulassoju zase trdijo, da niso suniti, temveč da so Malékite (ali malikite oziroma maliki), ker se želijo razlikovati od vahabitov, ki svoje gibanje označujejo z izrazom »mouvement sunnitek«, glej Traoré, *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso*, str. 86–87. Za večino Burkincev, ki niso seznanjeni s pomenom termina suna kot oznako za prakso in izjave preroka Mohameda, izraza suniti in sunitsko pomenita oznako za ortodokсно vejo islama, katere člane pogosto označujejo kot »les intègristes«. Zgodovinar islama v Bobo Dioulassoju, Bakary Traoré, pravi, da ustna pričevanja versko neizobraženih informatorjev pogosto ne pomagajo pri razčiščenju zmede o tem, kateri veji islama posameznik pripada, glej prav tam, str. 87.

¹³ Smer maliki je ena izmed štirih pravnih šol sunitskega islama (šafi, hanafi, maliki, hanbali) in je razširjena zlasti na področju severne in zahodne Afrike.

¹⁴ Za bolj podrobno analizo gibanja Ançar Dine v Maliju glej Schulz, »Charisma and brotherhood« revisited, str. 146–171, in Soares, *Islam and the Prayer Economy*.

¹⁵ To priljubljeno gibanje je vezano na duhovnega voditelja, muslimanskega pridigarja z imenom Cheikh Bouro. Ocena števila ljudi, ki so se udeležili njegovih pridig med postnim mesecem ramadanom v Bobo Dioulassoju oktobra 2006, je, da je bilo udeležencev več kot pri drugih reformističnih gibanjih, na primer pri Ançar Dine, in v mošejah drugih pomembnih imamov. Žal vodstvo tega gibanja ni želelo posredovati točnih števila članov.

¹⁶ Trimmingham, *Islam in West Africa*.

O informatorjih in terenski lokaciji

Etnografsko gradivo, ki ga predstavljam v tem članku, je nastalo na podlagi intervjujev, posnetih v Bobo Dioulassoju februarja in marca 2007, in pogovorov ter opazovanja z udeležbo, opravljenega v okviru štirih terenskih obiskov v skupnem trajanju devet mesecev, ki so bili opravljeni v obdobju med decembrom 2005 in marcem 2007. Moj interes za izbrano skupino mladih moških je vezan na projekt o islamu v urbanem Burkina Fasu, ki se je začel v drugi polovici leta 2005, toda nekatere izmed informatorjev spremljam že od leta 2000, ko sem prvič začela raziskovati v Bobo Dioulassoju.

V pričujočem članku se posvečam predvsem vlogi, ki jo igra islam v vsakdanjem življenju skupine mladih moških, ki preživijo večino dneva na skupni lokaciji ob eni izmed manjših ulic v centru mesta Bobo Dioulasso, drugega največjega mesta Burkina Fasa. Ogleдали si bomo nekaj stvari, ki te mlade moške povezujejo – načine druženja, oblike solidarnosti med njimi, vsakodnevne strategije za preživetje in uspeh ter vlogo, ki jo pri vsem tem igra islam.

Mladi moški, o katerih govorim, so del neformalne skupine, ki ji včasih v lokalnem jeziku rečejo tudi *grin* (kar ponavadi pomeni skupino moških, največkrat mladih, ki se redno srečujejo in skupaj pijejo čaj ter se pogovarjajo). *Grini* se srečujejo največkrat popoldne ali zvečer in vključujejo prijatelje, ki niso povezani poslovno, v našem primeru pa nekateri izmed informatorjev uporabljajo izraz *grin* za skupino, ki jo povezuje predvsem to, da delajo na isti lokaciji. Moški se srečujejo pred trgovino z afriškimi maskami in drugimi spominki, ki se nahaja v centru mesta, nasproti živahnega bara in malega hotela ter poleg nočnega bara in restavracije. Skupino sestavlja okoli petnajst moških, starih med 18 in 35 let; skupina ni homogena, razslojeni so predvsem glede na višino zaslužka posameznika, delno pa tudi glede na starost (večina tistih, ki so mlajši od 30 let, pripada spodnji skupini). Lastnik trgovine z maskami in kipci, pred katero se srečujejo, in njegov brat, katerega *roba* je prav tako na prodaj v trgovini, pripadata višjemu sloju skupine, skupaj še z nekaj moškimi, ki prav tako prodajajo afriške maske in kipce, ali pa delujejo v turizmu in menjalništvu. Večina jih je že dalj časa v tem poslu in imajo zato več denarja kot drugi. Spodnjo skupino *grina* sestavljajo sedanjni in pa nekdanji vajenci in pomočniki starejših, nekaj neodvisnih turističnih vodnikov, nekaj uličnih prodajalcev spominkov, ki se preživljajo tudi z barsko strežbo. Ker posla skorajda ni, oziroma so prodaje bolj redke, ti moški večino časa presedijo na tisti strani ulice, kjer je trenutno senca, torej zjutraj pred hotelom, kjer si delijo skodelico kave ali čaja, in popoldne pred trgovino. Čez dan si delijo cigarete in kakšen prigrizek, nekateri tudi hrano.

Kot rečeno je trgovina z maskami in kipci bolj občasna, vezana predvsem na turistično sezono, ki ponavadi traja od decembra do februarja in od julija do začetka septembra, toda starejši in bolj izkušeni prodajalci imajo zveze po

svetu in naročila dobivajo tudi preko interneta ali po telefonu. Čeprav to ne predstavlja rednega zaslužka, pa občasen dober posel pomeni, da lahko skrbijo za svojo družino, nekateri imajo lastno hišo in/ali avto. Prav tako lahko kupujejo na zalogo – kadar imajo denar, izdelke po oderuško nizkih cenah kupijo od lokalnih obrtnikov, potem pa jih v primernem trenutku prodajo z mastnim zaslužkom.

Mlajši moški, ki so največkrat pomočniki ali vajenci starejših prodajalcev afriške umetnosti, se težje preživljajo, saj so plačani le na osnovi prodaje, če pa jim uspe pripeljati stranko, ki kaj kupi, potem dobijo manjši delež izkupička, toda ne obstaja fiksen delež in lastnik trgovine lahko resnično vsoto zaslužka skriva pred vajencem in pogosto vajencu da med 1000 in 5000 FCFA¹⁷ (med 1,5 evra in 8 evrov, kljub temu da je morda zaslužil tudi 100-krat več). Vsota je odvisna od razpoloženja in trenutnega finančnega stanja lastnika trgovine. Zato so mladi moški prepuščeni lastni iznajdljivosti in pogosto uporabijo prevaro, da bi zaslužili denar, ki ga potrebujejo za hrano, cigarete in zabavo. To pomeni, da morda v šefovi odsotnosti prodajo kakšen manjši predmet in prijavijo najmanjši možni zaslužek, ostalo pa zadržijo zase. Toda šefi poznajo te trike iz časov, ko so bili sami vajenci, in le redko pustijo vajence same v trgovini. V slabših obdobjih morajo mladeniči preživeti z manj kot 2 evroma dnevno. Če se le da, se poskušajo osamosvojiti, toda za to potrebujejo tako pogum kot tudi srečo, ki pa pride v obliki božjega posredništva in ga v lokalnem jeziku jula imenujejo *sababu*.

Kar se tiče izobrazbe, večina teh mladih nima več od osnovnošolske izobrazbe, nekateri le muslimansko šolo, torej so obiskovali koransko šolo, imenovano tudi *duguma kalan* – kar pomeni ‘šolati se sedeč na tleh’ (gre za lokalni izraz, ki to obliko šole razlikuje od nove oblike, imenovane *francoskoarabska* šola ali *sanfe kalan* ‘šolati se sedeč na klopi, zgoraj’). Moški so iz različnih etničnih skupin, vendar so v večini rojeni ali pa so vsaj odrasli v Bobo Dioulassouju.

V članku obravnavam predvsem mlajše člane *grina*, ki glede na večino definicij še spadajo med mladino, saj so večinoma mlajši od 30 let in razen redkih izjem neporočeni. Koncept afriške mladine (*youth*) je že nekaj časa pomembna raziskovalna tema med antropologi in drugimi afrikanisti,¹⁸ zato se tu ne bom ukvarjala s problematiko definiranja mladine. V tem članku mladino uporabljam kot fluidno kategorijo, ki jo določajo različni faktorji, kot so starost, finančni (in s tem povezani družbeni) položaj ter zakonski stan posameznika. Čeprav je starost najbolj izrazit faktor, pa lahko ostala dva vplivata na to, ali družba posameznika dojema kot odraslega ali ne. Kot

¹⁷ FCFA – frank frankofone skupnosti Zahodne Afrike je uradna valuta Burkina Fasa.

¹⁸ *Makers and Breakers; Young Africa*; Christiansen, Utas in Vigh, Introduction. Navigating Youth, Generating Adulthood, str. 9–28.

so predlagali že Christiansen, Utas in Vigh, je mladost tako družbeni položaj kot družbeni proces.¹⁹

Moliti med ljudmi, ki ne molijo

Eden izmed skupnih imenovalcev te skupine mož je molilna preproga pred trgovino z afriškimi izdelki in ta preproga je na razpolago tistim med njimi, ki redno opravljajo 5 dnevni molitev. Na vprašanje o tem, kako se počutijo, ko prijatelji in sodelavci okoli njih ne molijo in se vedejo *nemuslimansko* (v tem članku definicija nemuslimanskega obnašanja vsebuje pitje alkohola, prehranjevanje v času posta, varanje žensk in bahanje s tem), so nekateri odgovarjali, da je to osebna stvar, da je to med posameznikom in Bogom, medtem ko so drugi dejali, da upajo, da bo njihovo pobožno vedenje vzpodbudilo k molitvi tudi druge, vendar je pri tem potrebno biti previden, saj ne želijo, da bi jih ljudje obtožili, da jih silijo. Vera je nekaj, do česar mora vsak posameznik priti sam. Piščoč o muslimanih v Slonokoščeni obali je M. N. LeBlanc zabeležila, da je izvajanje petih molitev dnevno najbolj očitni marker identitete, ki muslimane loči od nemuslimanov,²⁰ toda moj argument je, da če sprejememo definicijo, da je molitev glavni marker za ločevanje med muslimani in nemuslimani, s tem diskriminiramo vse tiste ljudi, ki so verniki in so močno povezani z islamom in, kot sami radi pravijo, s svojim Bogom, vendar iz raznolikih razlogov ne molijo redno. Tu sledim argumentu Adeline Masquelier, ki o mladih moških v Nigrju pravi, da je, kljub temu da gredo številni mladi raje na ples kot v mošejo, izjava, da so zato *manj muslimani*, problematična, saj namiguje na to, da so samo očem vidni načini izražanja muslimanskosti tisti, ki nekaj pomenijo.²¹

V pogovorih z mladimi moškimi sem v njihovem razmišljanju prepoznala tudi močno zavezanost številnim zapovedim iz korana, toda njihove interpretacije islamskih zapovedi se razlikujejo od interpretacij številnih drugih muslimanov, saj pravilom ne sledijo dobesedno oziroma niso dosledni, temveč, kot sami pravijo, zaupajo svojo usodo v božje roke in v božjo dobro sodbo njihovih dejanj, v upanju, da bodo njihove dobre namere poplačane v onostranstvu, ne glede na to, ali so se postili vsak ramadan, ali so pravilno molili in podobno. Povedati je potrebno tudi, da tisti, ki ne molijo redno, nikoli ne trdijo, da tisti, ki molijo redno, ne delajo prav. Pravijo, da si tudi sami želijo, da bi nekega dne molili, toda zagovarjajo idejo, da samo dejanje molitve ne zadostuje, da bi človek postal dober musliman, in da včasih

¹⁹ Christiansen, Utas in Vigh, Introduction. Navigating Youth, Generating Adulthood, str. 11.

²⁰ LeBlanc, The Production of Islamic Identities, str. 489.

²¹ Masquelier, Negotiating Futures, str. 244.

tisti, ki molijo redno, grešijo, ko so izven dosega kritike ljudi, in se torej ne obnašajo nič bolj muslimansko.

Takšne interpretacije seveda niso vseč tistim moškim v skupini, ki svoje muslimanstvo izvajajo na bolj očitne načine, kot je redna molitev, oblačenje v veliki *boubou* in obiskovanje petkove molitve v mošeji, ki se postijo v mesecu ramadanu in ki v vsakem drugem stavku rečejo »v imenu Boga«, ali »prisegam pri Bogu«. Eden izmed teh mož je bil posebno razburjen, ko je slišal pridigo islamskega pridigarja Cheikha Haidare, ki je izjavil, da redna molitev človeka ne opere grehov in da lahko Bog dovoli vstop v nebesa nekemu, ki ni nikoli molil, vendar je bil v življenju radodaren do sočloveka, zapre pa vrata nekemu, ki je redno molil, vendar ni imel poštenih namer.

Ko sem moškega vprašala o tej pridigi, je izjavil: »Haidara je bedak. Ne ve, kaj govori. Kako lahko trdi, da je nekdo, ki ne moli, boljši od nekoga, ki moli redno. To nima nikakršnega smisla.« Mladi člani *grina* se sicer ne spuščajo v odprte kritične debate s starejšimi, toda v pogovorih med seboj in z mano so pogosto navajali izjave pridigarja Haidare, da bi podprli svoje razumevanje in izvajanje islama.

Pomanjkanje solidarnosti nasproti medsebojni pomoči (*nyogondeme*)

Kljub temu da so raziskovalci Afrike že pokazali, da je mit o afriški solidarnosti res zgolj mit – gre namreč za to, da je solidarnost vezana na finančne zmogljivosti posameznika in na recipročnost, kar pomeni, da tisti najrevnejši, ki nimajo sredstev, ne morejo sodelovati v tem krogu solidarnosti²² – pa vendarle trdim, da ne moremo popolnoma zanikati obstoja nekih oblik solidarnosti, ki obstajajo med določenimi muslimani v Burkina Fasu. V primeru naše skupine oziroma *grina* je očitno, da skorajda ni solidarnosti med višjim in nižjim slojem skupine in da se bogatejši moški iz skupine pogosto postavljajo s svojim bogastvom pred revnejšimi, ne da bi delili z njimi; po drugi strani pa mlajši, še neveljavljeni, ki se s težavo vsak dan nahranijo, delijo tisto malo, kar imajo, z enim ali dvema najbližjima v skupini. Kot mi je dejal eden izmed mlajših informatorjev: »Skupaj smo vsak dan in so dnevi, ko je resnično težko, sedimo in imamo rdeče oči od obupa, čakamo na priložnosti, da bi zaslužili vsaj malo denarja, da bi se najedli.« Ker so njihovi občasni zaslužki res majhni, se moški pogosto združijo s svojimi najožjimi zavezniki v pare po dva ali v skupino treh, da bi skupaj prislužili tistih nekaj sto FCFA, ki jih potrebujejo za dnevni obrok riža in za nekaj cigaret. Lastnik trgovine, Baba, eden redkih v skupini, ki je poročen in ima avto, gre na kosilo domov,

²² Vidal, La 'solidarité africaine', str. 687–691; Roth, Threatening Dependency, str. 107–137; Roth, »Tu ne peux pas rejeter ton enfant!«, str. 93–116.

včasih pa si kupi hrano v restavraciji hotela nasproti njegove trgovine, še posebej, kadar ga obišče katera od ljubic. Zlasti kadar so na obisku dekleta, se rad pobaha pred pomočniki, vendar jim ne ponudi hrane. Občasno sicer da kakšen kovanec ali celo manjši bankovec kakšnemu izmed mladih fantov, ki ga uporabijo za nakup obroka. 19-letni Moussa, ki se preživlja s prodajo spominkov na cesti, pravi, da je Baba eden izmed ljudi, na katerega se občasno obrne za pomoč. Pravi, da lahko s tem, da izkazuje spoštovanje Babaju, v zameno pričakuje pomoč. Vsi mladi fantje pravijo, da je pri uspehu spoštovanje soljudi ključnega pomena, saj tako ohranja vezi s prijatelji in znanci. In to so ljudje, na katere se lahko zaneseš v težavnih trenutkih.²³

Manjše skupinice, ki obstajajo znotraj *grina*, se družijo ob večerih, dobivajo se na dvorišču katerega izmed članov *grina* in pijejo čaj, debatirajo, včasih gredo skupaj v disko ali bar.

Ob posebnih položnostih, ko se član skupine poroči ali ima njegov otrok obred imenovanja ob rojstvu,²⁴ se dogodka udeležijo vsi člani skupine in vsak član finančno prispeva po svojih močeh, včasih jih denar zbere več skupaj, bogatejši sami prispevajo k organizaciji dogodka. Tisti, ki v tistem trenutku nimajo denarja, predvsem mlajši, še neuveljavljeni člani *grina*, lahko *povrnejo* tako, da pomagajo pri pripravi čaja, hodijo po opravih za druge in se nasploh obnašajo spoštljivo do starejših članov skupine. Takšno obnašanje jim bo sicer prineslo spoštovanje drugih članov, toda ne bo jim pomagalo, da bi postali člani višjega sloja skupine, ko bodo starejši.

Uspeh v življenju: trdo delo, sreča, božje posredovanje ali vsega po malem

Ljudje v Bobo Dioulassoju verjamejo, da je za uspeh potreben trenutek sreče, ki izvira iz božjega posredovanja, to pa se izrazi v obliki človeka, ki ti pomaga. Ta koncept, ki ga lokalno poznajo kot *sababu* (iz arabščine *sabab/asbab*, kar pomeni 'razlog, priložnost', pa tudi 'način preživetja' in 'odnosi med ljudmi') in se ga v lokalnem kontekstu uporablja v pomenu tako sreče kot priložnosti, hkrati pa pomeni tudi 'zahvaljujoč nekemu, s pomočjo nekoga' – če recimo dobim kaj zahvaljujoč neki drugi osebi, je to *sababu* te osebe.²⁵ Vendar to ne pomeni, da ti možje posedajo naokoli in čakajo na božje

²³ Za odlično študijo o recipročnosti, pomoči in oblikah komuniciranja kot načinu ohranjanja in utrjevanja prijateljstev in poznanstev glej Grätz, *Friendship Ties among Young Artisanal Gold Miners*, str. 95–117.

²⁴ Gre za obred, s katerim otroku dodelijo muslimansko ime in ga s tem zavežejo islamu. To je muslimanski ekvivalent krsta, zato v lokalni francoščini ljudje ta obred imenujejo *batême*, kar dobesedno pomeni 'krst'. V lokalnem jeziku jula se obred imenuje *deenkuli*, kar dobesedno pomeni 'obred, ko otroku obrijejo glavo'.

²⁵ O konceptu *sababu* oziroma *sabu* v Sierra Leoneju glej Jackson, *In the Thrown World: Des-*

ali človeško posredovanje. Ves čas iščejo priložnosti za zaslužek, toda te so zelo redke in se zato včasih zdijo kot čudež. Zaradi redkosti teh priložnosti se včasih nenaden uspeh zdi kot rezultat čarovništva, ki mu lokalno rečejo tudi *wak* ali *čogočogo*.²⁶

Starejše generacije Boboležanov mlajše ljudi pogosto označujejo za lenuhe, pravijo, da živijo na račun staršev,²⁷ toda večina moških, o katerih govori ta članek, ne živi na račun staršev in celo po svojih najboljših močeh prispeva k družinskemu proračunu (nekateri plačujejo račun za elektriko in/ali vodo, drugi dajejo denar za hrano, če v družini ni očeta. Enako velja, če so ti moški najstarejši moški v družini in imajo torej samo mamo in mlajše brate ter sestre. Le redki gredo domov na kosilo, saj menijo, da bi bilo neprimerno, če bi pri svojih letih jedli doma in s tem prikrajšali ženske in otroke za njihov delež – zato se poskušajo znajti po svojih najboljših močeh in si prislužiti dovolj denarja vsaj za en kuhan obrok dnevno, čeprav se zgodi, da kakšen dan tudi to predstavlja problem.

So pa seveda tudi boljši časi, ko kakšen izmed vajencev zasluži nekaj več denarja ali pa se mladi turistični vodič vrne z uspešnega izleta s turisti in takrat sledi zabava, morda povabijo ostale na pijačo in veseljačijo cel vikend. Toda take priložnosti so zelo redke, še posebej za prodajalce vajence, ki so ukleščeni v težaven odnos s svojim šefom, ki jih vedno znova prepriča, da delajo zanj, kljub temu da jih izkorišča. Obljubi jim večji delež pri naslednji prodaji, vendar te obljube največkrat ne izpolni.

Moje opazovanje me je pripeljalo do zaključka, da je razlog za to večno upanje na srečni trenutek, na veliko priložnost teh mladih mož, ta, da med njimi vedno krožijo zgodbe o ljudeh, ki se jim je posrečilo, o ljudeh, ki so dobili *sababu* in tako postali neodvisni. Primer človeka, ki se mu je posrečilo, je lastnik trgovine, pred katero se skupina srečuje. Svojo pot je začel kot vajenec pri starejšem prodajalcu umetniških izdelkov in ta mu je dal nekaj izdelkov, da jih proda in ves profit, če sam najde kupca, zadrži zase. Kasneje se je moškemu sreča pokazala še tako, da sta si dva bogata Francoza, ki sta delala v mestu, prav njega izbrala za dobavitelja svojih afriških *starin* in da sta kupovala res na veliko. Vsi, ki poznajo to zgodbo in se ukvarjajo s prodajo starin in umetniških izdelkov, upajo, da se jim bo posrečilo podobno, hkrati pa navajajo ta primer, da bi dejali, da bi moral biti ta moški do svojih vajencev bolj radodaren, saj je tudi sam bil vajenec in mu je njegov šef dal priložnost za uspeh in osamosvojitvev.

Kljub temu da moške verjamejo, da se jim lahko prikaže sreča, pa prav tako verjamejo, da si je takšno srečno priložnost potrebno zaslužiti in eden od načinov, da to dosežemo, je skozi molitev. Kot so mi razložili številni med

tiny and Decision, str. 193–210.

²⁶ Glej tudi Royer, *Spirit of Competition*, str. 464–483.

²⁷ Roth, *Tee und Träume*.

njimi, se vsako jutro, preden se odpravijo v mesto, obrnejo k Bogu (na različne načine, eni s pomočjo ritualne jutranje molitve, imenovane *fajr*, drugi tako, da zrecitirajo eno *fatihah* (otvoritvena sura oziroma prvo poglavje korana), ne da bi opravili celotno molitev, spet tretji tako, da v jeziku jula prosijo Boga, naj jim pomaga (ritualna molitev je v arabščini). Včasih je molitev vezana zgolj na prošnjo, da bi preživeli dan in si priskrbeli osnovni obrok, včasih pa prosijo Boga, naj jih odreši trpljenja, jim pošlje *jigija*, nekakšnega mecena, čigar *sababu* jim bo pomagal, da uspejo.

Zaključek

V uvodu sem omenila, da mladi moški, katerih življenja raziskujem, niso najbolj očitni informatorji za antropologa, ki preučuje islam v urbanem Burkina Fasu, saj so v očeh bolj strogih muslimanov ti mladi ljudje neresni, njihovo obnašanje pa je zelo nemuslimansko. Zaradi njihovega grešnega vedenja jih obsojajo tako starejši muslimani kot tudi mlajši muslimani, ki so aktivni v kakšni izmed številnih islamskih organizacij, ki danes delujejo v Burkina Fasu. Zmerjajo jih z barabami, celo s tatovi in zadrogiranci, in tudi sama sem imela kar nekaj težav, da sem svojim bolj strogim znancem upravičila svoj interes za te mlade ljudi, ki v očeh večine niso primerna družba za spoštljivo osebo.

Toda skozi mojo udeležbo pri njihovih vsakdanjih aktivnostih in v pogovorih z njimi sem ugotovila, da se večina teh mladih moških močno trudi vzdrževati spoštljivo podobo in da so med seboj solidarni na načine, ki močno spominjajo na ideale islamske in afriške solidarnosti, o kateri pogosto govorijo moji ostali informatorji, kadar jih vprašam o definiciji pravega pobožnega muslimanskega vedenja. Pogosto ravno ti ljudje, ki obsojajo mlade moške zaradi tega, kar ocenjujejo kot nemuslimansko vedenje, niso več tako zavzeti pri pomoči in solidarnosti drugim muslimanom. Zdi se, da starejša generacija teh trgovcev živi svoj islam na bolj očitni način, medtem ko mlajši svoje muslimanskosti ne izražajo na očem viden način. Govorimo lahko o prikritem, morda porajajočem se islamu. Nadalje, ko ti mladi moški govorijo o svoji prihodnosti oziroma o možnostih doseganja uspeha v življenju, se strinjajo, da sta prihodnost in uspeh povezana z Bogom in s priložnostjo, ki ti jo Bog nameni, tisti *sababu*, ki ga prejmeš v obliki človeške pomoči, vendar z božjo pomočjo. Vendarle pa vsi priznavajo, da se je za uspeh potrebno potruditi in da človek ne more zgolj čakati na božjo odrešitev.

Kljub njihovi nenavadni obliki prakticiranja islama, vera predstavlja stalnico v življenju teh moških in predvsem za mlajše, manj uspešne člane te skupine predstavlja Bog vir upanja in stabilnosti. Kljub težavam, s katerimi se srečujejo vsak dan, ne izgubijo vere in si vsi želijo, prej ali kasneje, postati dobri muslimani.

Viri in literatura

- Atlas du Burkina Faso*. Pariz: Les éditions J. A aux éditions Jaguar, 1998.
- Berlin, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray Publishers, 1990.
- Christiansen, Catherine, Utas, Mats in Vigh, Henrik E.: Introduction. Navigating Youth, Generating Adulthood. *Navigating Youth, Generating Adulthood. Social Becoming in an African Context* (ur. Catherine Christiansen, Mats Utas in Henrik E. Vigh). Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2006, str. 9–28.
- Cissé, Issa: L'islam au Burkina pendant la période coloniale. *Burkina Faso: Cent ans d'histoire 1985-1995* (ur. Yénouyaba Georges Madiéga in Oumar Nao). Tome I. Pariz: Karthala, 2003, str. 935–956.
- Ewing, Katherine: The Illusion of Wholeness: Culture, Self and Experience of Inconsistency. *Ethos* 18, 1990, str. 251–278.
- Grätz, Tilo: Friendship Ties among Young Artisanal Gold Miners in Northern Benin (West Africa). *Africa Spectrum* 39/1, 2005, str. 95–117.
- Jackson, Michael: In the Thrown World: Destiny and Decision in the Thought of Traditional Africa. *Choice and Morality in Anthropological Perspective. Essays in Honor of Derek Freedman*. (ur. G. N. Appell in T. N. Madan). Stony Brook: State University of New York Press, 1988, str. 193–210.
- Janson, Marloes: Roaming About for God's Sake: The Upsurge of the Tablighi Jamā'at in The Gambia. *Journal of Religion in Africa* 35/4, 2005, str. 146–171.
- Launay, Robert: *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- LeBlanc, Marie Nathalie: The Production of Islamic Identities through Knowledge Claims in Bouaké, Côte d'Ivoire. *African Affairs* 98/393, 1999, str. 485–508.
- Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (ur. René Otayek). Pariz: Karthala, 1993.
- Makers and Breakers: Children and Youth as Emerging Categories in Post-colonial Africa* (ur. Alcinda Honwana in Filip de Boeck, Filip). Oxford: James Currey, 2005.
- Masquelier, Adeline: Negotiating Futures: Islam, Youth, and State in Niger. *Islam and Muslim Politics in Africa* (ur. Ben Soares in René Otayek). Oxford: Palgrave Macmillan, 2007, str. 243–262.
- Otayek, René: L'islam et la révolution au Burkina Faso: mobilisation politique et reconstruction identitaire. *Social compass* 43/2, 1996, str. 233–247.
- Roth, Claudia: Tee und Träume: Zum Generationenkonflikt junger Männer in Bobo-Dioulasso. <<http://www.journal-ethnologie.de/3>.[---

72](http://journal-</p></div><div data-bbox=)

- ethnologie.inm.de/portal/WebObjects/PortalJE.woa/wa/select?id=170001250&entity=Artikel> (17. december 2007), 2005a.
- Roth, Claudia: Threatening Dependency: Limits of Social Security, Old Age and Gender in Urban Burkina Faso. *Ageing in insecurity. Case studies on social security and gender in India and Burkina Faso. / Viellir dans l'inécurité. Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Études de cas.* (ur. Willemijn de Jong, Claudia Roth, Fatoumata Badini-Kinda in Seema Bhagyanath). Münster: Lit Verlag, 2005b. str. 107–137.
- Roth, Claudia: »Tu ne peux pas rejeter ton enfant !« Contrat entre les générations, sécurité sociale et vieillesse en milieu urbain burkinabè. *Cahiers d'études africaines* 185, 2007, str. 93–116.
- Royer, Patrick: Spirit of Competition. Wak in Burkina Faso. *Africa*, 72/3, 2002, str. 464–483.
- Schultz, Dorothea: »Charisma and brotherhood« revisited: mass-mediated forms of spirituality in urban Mali. *Journal of Religion in Africa* 33/2, 2003, str. 146–171.
- Soares, Benjamin F.: *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2005.
- Traoré, Bakary: *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso jusqu'à la fin du XIXe siècle*. Neobjavljeno magistrsko delo. Ouagadougou: Université de Ouagadougou, 1984.
- Trimingham, John Spencer: *Islam in West Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Vidal, Claudine: La 'solidarité africaine': un mythe à reviser. *Cahiers d'Études africaines*. 34 (4)/136, 1994, str. 687–691.
- Young Africa: Realising the Rights of Children and Youth* (ur. Alex de Waal in Nicolas Argenti). Trenton, NJ and Asmara: Africa World Press, 2002.

Summary

Islam and the everyday life of young men in urban Burkina Faso

In recent years many studies about Islam in West Africa (and elsewhere in Africa and the world) have been focusing on the resurgence of Islam, on Islamic leaders that are gaining importance in the region, various Islamic movements which are becoming more visible and much larger in terms of membership. In this article I will not engage in detail in the contested definitions of what is or is not Islamic. Similarly to Marie Nathalie LeBlanc and Robert Launay - both anthropologists working on Islam in West Africa - I accept the emic definition and consider that a Muslim is a person who claims to be one, regardless of what the 'official' or dominant definition of a Muslim may be. Thus I argue that the people whose lives and both everyday religious

and mundane practices I focus on represent an extremely important group within the Muslim community in urban Burkina Faso and are as such important for our understanding of Islam in Burkina Faso and elsewhere in West Africa. Their ways of expressing and acting out their Muslimhood are multiple and fragmented, often contradictory and also adaptable and adapted to whatever circumstances these people find themselves in at a given moment.

Burkina Faso is a secular state and a first impression of an inattentive observer may be that the country, except during major Islamic festivals, is not a home of many Muslims. However, Islam is the majority religion, with around 50 percent of the population as its followers. In Bobo Dioulasso, the country's second largest town, the percentage of Muslims is greater than in the country as a whole, at around 75 percent, but it is still a place of contradictions and juxtapositions

In Bobo Dioulasso, as in the rest of Burkina Faso, people of different religious beliefs live and work side by side. While there are parts of town where the majority of the population is Christian and parts where there are more Muslim households, population is religiously rather mixed and Muslim and Christian neighbours cohabit peacefully. The sound of the church bells and muezzin's call to prayer resound simultaneously and Christian neighbours attend Muslim festivals and ceremonies and vice versa. The majority of Burkina Faso's and Bobo-Dioulasso's Muslim are Sunnites.

Ethnographic material presented in this article is based on individual interviews recorded in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso in February and March 2007 and on conversations and participant observation spread over four field trips which altogether lasted 9 months and were carried out in the period between December 2005 and March 2007.

In this article I look at the role of Islam in the everyday lives of a group of young men, who spend most of the day 'hanging around' the same location on one of the streets in the centre of Bobo Dioulasso, Burkina Faso's second largest city that lies in the Houet province in the southwest of the country. I focus on a number of common denominators that bring this group of young men together on daily basis. The discussion focuses on the modes of socialising, and modes of solidarity of these men; their everyday survival strategies and strategies for succeeding in life and the place and role of Islam in all of the above.

The young men whose lives and words I discuss in this article may not be the obvious informants for an anthropologist studying Islam in urban Burkina Faso, since in the eyes of the more strict Muslims, these young men may come across as frivolous and their behaviour may seem very un-Islamic. They are often condemned for what is seen as sinful behaviour by the older generations and by the younger Muslims that are active in many of the Islamic associations that exist in Burkina Faso.

Despite the peculiar form of practising Islam of many of the men,

the religion provides a constant in all of their lives and particularly for the younger, less successful men in this group, Allah is a source of hope and stability. Despite the difficulties that they face on daily basis, none of them have lost faith and all aspire to be or become good Muslims. I believe that despite their unconventional ways of performing (and also defining) their Muslimhood, the young men have a strong religious identity, which permeates all aspects of their lives.

Vlady Kociancich in umišljena domišljija

AÍDA NADI GAMBETTA CHUK*

IZVLEČEK

Vlady Kociancich (Buenos Aires, 1941) je avtorica obsežnega in tehtnega literarnega opusa – romanov, zbirk črtic in esejev. V njih izstopajo predvsem njen talent za umetnost pripovedovanja, prečiščen slog ter izjemna fantastična domišljija. Pričujoča razprava se posveča predvsem pisateljčinim zadnjim delom in literarnemu konceptu fantastičnega, ki ga v njih zasledimo, kakor tudi pustolovščini filozofske imaginacije.

ABSTRACT

Vlady Kociancich (Buenos Aires, 1941) es autora de una vasta y sólida obra literaria – novelas, libros de cuentos y ensayos, donde destacan siempre el talentoso arte de narrar, un estilo depurado y una luminosa imaginación fantástica. Este ensayo reflexiona, principalmente en sus últimas obras, sobre su concepción literaria fantástica, como aventuras de la imaginación filosófica.

KLJUČNE BESEDE

Vlady Kociancich, domišljija, fantastična literatura

PALABRAS CLAVES

Vlady Kociancich, imaginación, fantástica

Uvod

Leposlovno delo Vlady Kociancich (Buenos Aires, 1941) je tesno povezano z argentinsko fantastično literaturo, zlasti z literarno smerjo vodilnega pisatelja Adolfa Bioya Casaresa in v nekem pogledu tudi Jorgeja Luisa Borgesa. Njeno delo odlikuje zelo oseben slog – vrsta logično zgrajenih fantastičnih zgodb, ki temeljijo na fantastični domišljiji. Zanj so še posebej značilne metafikcije, ki povezujejo njeno lastno in bližnjo stvarnost ter leposlovno predstavljanje fantastične literature drugih avtorjev. Njeni priljubljeni pisatelji so Dostojevski, Čehov, Poe, Conrad, James, Borges, Svevo

* Dr. Aída Nadi Gambetta Chuk, Avtonomna univerza Puebla, Mehika; agambet@siu.buap.mx

in Sciascia. Osnovna misel Vlady Kociancich je dvojna identiteta, in sicer življenjska in literarna identiteta, tako v njenih lastnih kakor tudi v tujih predstavah. Tuje predstave spremeni v svoje v nekakšnem identitetnem zrcalu, ki se ga pozneje lahko polastijo tudi bralci. Izmed fantastičnih pripovedi¹ Vlady Kociancich sem izbrala *Osmo čudo*, *Sicilijanske ljubezni* in *Obhod mrtvih jezdecev*. Ta tri dela se mi zdijo najbolj strukturirana in najbolj napisana, z vidika recepcije pa so to tudi pisateljčine najuspešnejše fantastične pripovedi. Poleg tega ta dela ponazarjajo in obenem modernizirajo stari *topos* fantastične literature – skrivnostno hišo, ki izhaja iz Poeja, Lerouxa in kasneje tudi iz Horacia Quiroga ter Adolfa Bioya Casaresa ter iz zgodb nemškega romanticizma, v katerih nastopajo srhljivi kraji: ulice, hiše, gradovi in pokopališča s prikaznimi ... Toda pri Vlady Kociancich, ki izhaja iz iste tradicije, hiše postanejo tudi prizorišča sociološke, filozofske in metaliterarne avanture oseb, ki nastopajo v njenih delih ter so skoraj vedno nekakšen avtoričin *alter ego*. Skoraj vsi njeni protagonisti so tako avtofiktionalizacije velikanške pustolovščine avtoričinega pripovedovanja. Vlady Kociancich ustvarja dvoumne, skrivnostne in na različne načine fantastične scenarije, osebe in situacije, ki se izmikajo vsakemu poskusu tematske klasifikacije fantastike.

Razprava govori o fantastičnosti v literaturi Vlady Kociancich, pri čemer je fantastičnost te literature zaobjeta tako v vsebini kot v obliki, vse od njenega nastanka do recepcije med bralci. O tem govori z vidika samih fantastičnih literarnih del Vlady Kociancich, kot tudi z vidika literarne kritike in teorije (Caillos, Todorov, Vax idr.) ter drugih pisateljev fantastične literature, ki so bili obenem literarni kritiki (npr. Bioy Casares). Pri tem oblike in vsebine posameznih literarnih del ni mogoče ločiti med seboj, saj vsebina narekuje obliko in obratno.

***Osmo čudo* (1982) in skrivnostna hiša**

Adolfo Bioy Casares je napisal predgovor k prvemu romanu Vlady Kociancich *Osmo čudo*.² V njem je predstavil literarni svet, na katerem teme-

¹ *Coraje* (Pogum), črtice (1971); *La octava maravilla* (*Osmo čudo*), roman (1982); *Últimos días de William Shakespeare* (Zadnji Shakespearjevi dnevi), roman (1985); *Todos los caminos* (Vse poti), črtice (1991); *Los bajos del temor* (Gladina strahu, v slovenščino preveden tudi kot *Plitvine strahu*, op. ur.), roman (1992); *El templo de las mujeres* (Svetišče žensk), roman (1996); *Cuando lees esta carta* (Ko boš bral to pismo), črtice (1998); *Amores sicilianos* (Sicilijanske ljubezni), roman (2004); *La Raza de los nerviosos* (Rasa živčnežev), esej (2006) in *La ronda de los jinetes muertos* (Obhod mrtvih jezdecev), črtice (2007).

² Tedaj je Vlady Kociancich pisala *Zadnje dneve Williama Shakespearja*; roman je izšel leta 1984. *Osmo čudo* pa je posvetila možu Norbertu del Vasu, ki je umrl leta 1997. V delu je navedla Shakespearjev moto iz tragikomedije *Vihar* (Prvo dejanje, 2. prizor). Knjiga je bila prevedena v nemščino z naslovom *Das Drehbuch* (Edition Weitbrecht, Stuttgart). V *Uvodni besedi* se je Adolfo Bioy Casares spomnil svojega tridelnega tematskega razločevanja v fan-

lji ves njen opus. To je opus s solidno pripovedno strukturo ter gibčnim in svetlim slogom. Nedvoumno dvoumen opus, v katerem imajo prednost skrivnostne hiše in nič manj nedoumljiva potovanja ljudi, ki so zaznamovani z nomadizmom; ti ljudje so umetniki ali imajo opravka z umetnostjo sredi ravnin spomina, ki prekrivajo, kar je zgodovinsko in imaginarno, poleg nekakšne ritualizacije zla. *Osmo čudo* in tudi druge naracije Vlady Kociancich izhajajo iz svojevrstne optike. Fantastični prostor ni razviden po zunanji mundializirani ali miniaturizirani stvarnosti. Čeprav se Vlady Kociancich igra z dvojno prostorsko ravnijo in je blizu fantastičnim naracijam Adolfa Bioya Casaresa, to ni cortazarski *tukaj* in *tam*. Ta *tukaj* Buenos Airesa gleda od *tam* v Evropi, oboje pa sestavlja nekakšen prenosni tukaj ali drugače povedano, nekakšen dvoumen in obrnljiv *tukaj-tam*. Tu ni kakega pomirjujočega zemeljskega pogleda, s katerim bi bilo mogoče opazovati misteriozno tujost (takega, ki bi povelečeval stvarno lokalno barvitost, čeprav je vedno mogoče identificirati lasten prostor), temveč hrbtna stran ter izmenjujoče se in usodne strani, ki ne dovoljujejo togih meja med tistim, kar je mogoče imeti za stvarno, in tistim, kar je nenavadno izmuzljivo; tisto, kar je fiksijsko, kaže različne stopnje fantastičnosti. Zemljepisna razsežnost so mesta, med njimi pa sta najpomembnejši Buenos Aires in Berlin, čeprav so omenjena tudi evropska mesta, kot je Dunaj, vsa pa obdaja sij sanj in nočnih mor.

Pripovedovalec in protagonist romana *Osmo čudo* je Alberto Paradella, mlad, sanjav odvetnik, ki s svojim poklicem ni zadovoljen. Posveča se pisanju in prevajanju. Napiše scenarij za nagrajeni film *Življenje in delo Francisca Uriaga*, ki ga režira neki drug Argentinec, Juan Pablo Miller. Tega pozneje po naključju sreča v Berlinu. Miller postane nova različica njegovega *alter ega*. Paradella živi v očetovi hiši, ko pa se poroči z Victorio, se preseli v skrivnostno hišo v južnem delu mesta. Tam se začneta pojavljati *dvojniki*: nor mladenič, ki ves čas vpije in mu je v nečem podoben; zrcalni lik Paca Steina, njegovega življenjskega prijatelja; Victoriina *dvojnica*, nenavadna Anastasia. Ko se razvežeta, Paradella službeno odpotuje v Berlin, mesto, ki je nekakšen *dvojniki* Buenos Airesa, poleg tega pa je Berlin zaradi zidu že sam po sebi *dvojniki*. V buenosaireški četrti Villa del Parque sreča taksista – *dvojnika* svojega pokojnega očeta; Frau Preutz, lastnico penziona, *dvojnico* neke Nemke iz svojega otroškega spomina, ki je v njegovi sosesčini imela trgovino za živila, pa tudi ljubezensko *dvojnico*, mladenko iz Düsseldorfa, ki dela nagrobne kamne. Ob vrnitvi v Buenos Aires ga pričaka Alicia Martínez, še ena erotična *dvojnica* njegove nekdanje žene; gre za nekakšen ponavljajoči se diegetični *deja vu*, ki pa je za bralce pravzaprav *deja lu*. Ta novi Ulikses, ki

tastičnem žanru: med deli, ki pripovedujejo o grozi v gradovih in o truplih, delih o utopijah in deli, ki imajo »logične, čudežne ali nemogoče zgradbe, ki so avanture umišljene domišljije«, glej Bioy Casares, Prólogo, str. 5. Med ta je uvrstil njen prvi roman: »*Osmo čudo* Vlady Kociancich je bilo zame najbolj izjemno odkritje zadnjih let«, glej Bioy Casares, Prólogo, str. 6.

noče zapustiti svoje Itake, jo dobi nazaj ob pomoči svojih potovanj v svojo rojstno buenosaireško hišo, čudovito metamorfozirano s spomini – videti je kot hiša »rekonstruiranega otroštva«, o katerem govori Bachelard³ – v umetniški ustvarjalnosti pesnikov, ki se sklicujejo na oddaljeno materinsko zaščito, ki jih morda povezuje z glavnim junakom in avtorico.

Vlady Kociancich napoti bralca k misterioznim hišam Poeja in Jamesa ter se tudi vpiše v literarizacijo temačnih hiš argentinskih avtorjev iz štiridesetih let, o katerih pripovedujejo Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Ernesto Sábato, Manuel Mujica Láinez, Beatriz Guido, Sara Gallardo in Marco Denevi ter opisujejo dogajanja v njih kot dvojnost: varnost – nesreča.

Osmo čudo je mogoče brati alegorično, kot findesièclovski roman o izgubi postmoderne identitete, toda fantastična struktura potovanja in hiperbolična uporaba fantastične optike, kanonsko osredotočene v prostorski in osebnostni podvojenosti ter v freudovski temačnosti, nagovarjajo k odločnemu, fantastičnemu razlaganju o skoraj vampirski in avtofilski samoti. V drugih romanih Vlady Kociancich najdemo podobno, še bolj dvoumno ozračje, še bolj nenavadne junake in vedno zakrknjene popotnike. *Gladina strahu* (1992) povezuje ekstravagantne dogodivščine, ki jih v Neaplju pripovedujeta dva pisca besedil diskografskega podjetja. V *Svetišču žensk* (1996) poskuša ilustratorka modnih revij, prav tako trdovratna popotnica, z nenehnimi pobegi ustaviti usodno zaznamovanost žensk iz svoje družine, ki so umrle zaradi nesrečnih ljubezni. Paradokсно najde rešitev na Santoriniju, nekdanji Theri, na enem izmed otokov v Kikladih, ki je bil posvečen Afroditi in na katerem so lahko ženske postale nesmrtni, toda brez ljubezni.

Sicilijanske ljubezni (2004) in sicilijanska metaliteratura

V romanu *Sicilijanske ljubezni* doseže Vlady Kociancich vrh estetske dovršenosti. V njem nadaljuje izbrano tematiko: potovanja po skrivnostnih notranjih in zunanjih prizoriščih, upodobljenih s pomočjo vedno krhke ženske identitete, iščoča izmuzljive ljubezni, med preteklostjo in sedanostjo, med Buenos Airesom in Sicilijo. Če lahko *Osmo čudo* uokvirimo v tradicionalni moški *bildungsroman* s perspektivo moškega, ki išče osebne uspehe, *Svetišče žensk* pa postavimo v ženski *bildungsroman*⁴ zaradi samoodkritja mlade protagonistke, je roman *Sicilijanske ljubezni reifungsroman*⁵ ali roman

³ Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, str. 94.

⁴ Rita Felski predlaga oznako ženski *bildungsroman*, kadar gre za samoodkritje ženskih subjektov. Glej Felski, *Beyond Feminist Aesthetics*, str. 1519.

⁵ Barbara Frey Waxman verjame, da *reifungsroman* ali roman zorenja družu »intimne pripovedi, karakterizacije, izrazito evokativne opise fizične in mentalne prtljage, ki jih prenašajo zreli ljudje in kakor si jih predstavljajo mlajše osebe. Vse te naracije brišejo meje med mladim in starim, stvarnostjo in fantazijo, lastnostjo in alteriteto, integriteto in fragmentacijo,

zorenja, v katerem tudi mlada protagonistka zgradi svoj samosprašujoči se jaz tako, da briše meje med individualnostjo in alteritetjo, stvarnostjo in fantazijo, svojo preteklostjo in preteklostjo drugih v tej in drugih priklicanih fikcijah. *Sicilijanske ljubezni*, ki so daleč od realističnega romana, se naslanjajo bolj na literaturo kot na stvarnost. Vlady Kociancich se stvarnosti izogne, njen roman prevzame obveznosti do drugih romanov. Tisto, kar je neverjetno, fantastično, ni v nasprotju s sprejemljivo stvarnostjo, temveč ustvarja neverjetno posebnost: njen lastni literarni imaginarij je vpet v literarni imaginarij drugih. Zapisana življenja oseb prekrizajo prebrana življenja literarnih oseb, ki jih avtorica srečuje kot bralka svojega dnevnika in drugih pripovedi sicilijanskih avtorjev. Labirintne pustolovščine protagonistke Julije Rossi, zapisane v prvi osebi in zato primerne za fantastično perspektivo, predpostavljajo odnose med življenjem in književnostjo, zlasti pa med književnostjo in književnostjo.

Naslov romana je referenčen in povzema njegovo vsebino. Začenja se s kratkim izrekom Luigija Pirandella o samoti. Sestavlja ga štiriindvajset poglavij; vsako ima emblematičen naslov. Prikazuje se kot Julijino vnovično branje svojega potovalnega dnevnika po Siciliji septembra 1992. Julija ga bere osem let pozneje v Buenos Airesu. Dnevnik je zapisan v zvezku Messenger, katerega opis najdemo v prvem poglavju, pred njim pa citat verza sicilijanskega pesnika Hippolita Pindemonta: »Prazna telesa duše«. Vrh vsakega poglavja je zaporeden odstavek iz dnevnika. Poleg so še nekateri odstavki, ki so vključeni v določena poglavja, različna pojasnila, vsebinske razlage in tema o dogodivščinah sicilijanskega potovanja, katerega izrecni, a neizpolnjeni namen je bil napisati knjigo o Giuseppu Tomasiju iz Lampeduse. Tako se *Sicilijanske ljubezni* dotaknejo oblike *knjige v knjigi* oz. še bolje: *dnevnika v dnevniku*, ki vsebuje znova prebran dnevnik v nenehnem *visenju nad prepodom*. Poleg tega dnevnik razširja dnevnik, v katerega je zajet, hkrati pa tudi njegovo časovno nadaljevanje na podlagi samofikcijskega predloga. V vnovično branje zvezka Messenger posega pripoved v tretji osebi (poglavja 6, 7, 8, 9, 18, 19, 20, 21, 22 in 23), ki ni le tuja Julijini samoizpovedi, ampak ji je neznana vse do relativnega končnega prevzema (poglavje 24), ko glavna junakinja živi v Buenos Airesu s Sergiem Fennerjem, prijateljem iz otroštva, ki piše zemljepisna in turistična poročila, v svoji pisateljski sedanosti in prihodnosti. Gre za nekakšen realističen protidiskurz Julijinega fantastičnega, ki je zaznamovan kot preferenčen. Obe pripovedi, Julijina fantastična in Fennerjeva realistična, sta prikazani v sklopu tematike hiš, tako tistih realnih v romanu kot tudi literarnih, temačno skrivnostnih. Julijina pripoved zajema tri hiše iz buenosaireških četrti v Villi Urquizi, Montserratu in Luisu Vialeju; identificira jih po ulicah. Hiše je po vrnitvi s Sicilije podedovala po neznanem

racionalnostjo in senilnostjo«. Glej Frey Waxman, *From the Hearth to the Open Road*, str. 17.

sicilijanskem bratranču Alessandru Rossiju, baronu v Linosi. Poleg teh pa Julija opisuje tudi sicilijanske hiše, v katerih je stanoval Giuseppe Tomasi di Lampedusa. Sicilijanski prostorski *dvojnik* Buenos Aires se razprostira v več hišah in potencira fantastičnost. Fennerjeva realistična pripoved, ki sledi svojemu notranjemu monologu, je policijska medigra, ki ne priznava sicilijanske dediščine, ponuja pa veristični odgovor: znani pisatelj in profesor Andrés Cavani, nekdanji Julijin intimni prijatelj, je vedel za svojo neozdravljivo bolezen. Čeprav je bil ubit, je Juliji zapustil tri hiše, svoje ime pa je nadomestil z imenom domnevnega sicilijanskega bratranca. Zadevo je vodil odvetnik Osorio, ki je tudi pisal povprečne pripovedi. Osoriju je bilo naročeno, da Julijo prepriča, naj prevzame hiše, Fennerja pa je Julija nepričakovano srečala na Siciliji.

Če beremo Fennerjevo pripoved alegorično, najdemo v njej ironizacijo svetlih sanj mnogih Argentinecev, ki kot potomci Evropejcev sanjarijo o bajnih dediščinah iz Evrope. Nanaša pa se tudi na izravnavačo željo prvih priseljencev, da bi bili večkratni posestniki. Julija je sprejela domnevo sicilijanske dediščine in celo dojemala nenavadno navzočnost nekakšnih prikazni v hiši Luisa Vialeja, to pa Fenner v svoji pripovedi zanika, ker je Julija videla njega in ne kakega privida.

Hiše imajo vedno veliko povedati: na primer elegantna in utesnjujoča Guisejeva hiša, ki jo je Julija delila s Cavanijem in v kateri je bila ponižana z nezvestobo; ljubka hiša iz njenega otroštva v Barracasu, ki je nikoli ni mogla imeti v lasti, ker je pripadala državni železnici; v tej hiši je umrl Franco Rossi, njen ljubljeni oče – njega pa je kot dojenčka zapustil njegov oče, Giulio Rossi, mladi Sicilijanec, ki se je izkrcal v Buenos Airesu in naredil vse, da bi lahko odšel iskat srečo v New York, ker je verjel, da »mora mož slediti svojim najboljšim sanjam«. ⁶ Zaradi potovanj, neustrašnih iskanj zlomljenih *jazov* v oddaljenih krajih in nenavadnih hišah, pa tudi zaradi nenehnih referenc na romanopisca Giuseppa Tomasa di Lampeduso ⁷ in njegovo osamljeno življenje v hišah in palačah ter na njegov edini roman *Il Gatopardo* se tekstura besedila še intenzivneje gosti. Fantastičnost grozi vsakdanjosti in pomirjujoči zanesljivosti navad. Hkrati pa izraža identitetno nevarnost biti drug ali drugi, čeprav se pri Kociancichevi te nevarnosti spremenijo v prednost, in sicer tako, da vključi svojo lastno identiteto – identiteto junakinje, pripovedovalke in avtorice – v druge hkratne književne identitete. Julija se v romanu *Il Gatopardo* – ta se začne leta 1860 – ozre na dekadentno Sicilijo v obdobju

⁶ Kociancich, *Amores sicilianos*, str. 103.

⁷ Giuseppe Maria Fabrizio Salvatore Stefano Tomasi (Palermo, 1896 – Rim, 1957), princ otoka Lampedusa, vojvoda Palme in Montechiara, je znan zaradi romana *Il Gatopardo*, ki ga je začel pisati konec leta 1954 in je bil objavljen po njegovi smrti leta 1958, tako da avtor ni mogel uživati slave; za življenja, ko so mu ugotovili pljučnega raka, pa so ga založniki zavrnil. Tudi vsa druga njegova dela so izšla posthumno: *I Racconti* (1961), *I Saggi* (1977–90), *La letteratura Inglese* (1990–91) in *Viaggio in Europa. Epistolario 1925–30* (2006).

zgodovinske združitve Italije za kraljevanja Burbona Francesca II. Tega v Caserti obišče izmišljeni princ Salina; združijo se torej fikcija, zgodovina in avtobiografija. Vlady Kociancich je v Julijinem glasu prevzela osamljenost Giuseppa di Lampeduse, njegovo ljubezen do književnosti, njegovo melanholično ironijo zaradi umiranja aristokracije, v katero je spadal. Julija strastno pregleduje očarljive ruševine⁸ zaradi ruševin sicilijanskih hiš Guiseppa di Lampeduse: *palazzo* Ganci-Volguarnera v Palermu, nekdanj Panormos, Palazzo Filangeri-Cutó v Santa Margheriti de Belice, ki navdihuje fikcijsko Donno Fugato iz *Il Gatoparda*, še posebej pa *palazzo* de Santa Margherita de Belice, ki ga je di Lampedusa opisal v *Krajih mojega otroštva* – poleg nekaterih strani v biografiji, ki jo je pripravil David Gilmour, ker je poiskal Emiliano Borvero, izvedenko v zadevi Lampedusovih hiš.⁹ Vendar Julija ni napisala knjige ne na Siciliji ne v Buenos Airesu. Čuti, da je projekt nedokončan, čuti krivdni dolg do Lampeduse, ki ni le ljubil svojih hiš – metafor svojega vkljenjenega ega –, ampak jih je častil. Celo sanja o Lampedusi in včasih verjame, da sliši njegov glas.¹⁰ Toda v fikcijskem magičnem dejanju v *Sicilijanskih ljubeznih* Vlady Kociancich bralcem pokaže nastajanje čudovite mreže Julijinih besedil – zaupanih, navedenih, sanjanih, omenjenih. Nenehno se sklicuje na književni spomin Lampeduse,¹¹ »hiše književnosti«¹² ter avtobiografsko bogastvo prebranega in avtoričine poti. *Perpetuum mobile* tega dejavnega, nenehnega diegetičnega eksperimentiranja, dialog med pripovedovalko, avtorico in bralci ima dvojni smisel: vnovično določitev dimenzij družbene in književne prakse ter destabilizacijo tematskih, generičnih, lastnih in tujih identitetnih meja.

Obhod mrtvih jezdecev (2007) in onirična hiperbola

Zbirka črtic *Obhod mrtvih jezdecev* se ne začinja po naključju z motom ameriškega pisatelja Dashiella Hammetta iz zgodbe *Mož z imenom Spade*. Poudarja tudi skrivnostne hiše kot junakinje zgodb Vlady Kociancich. V knjigi je sedem brezhibnih zgodb; zadnja izmed njih ima enak naslov kot

⁸ Kociancich, *Amores sicilianos*, str. 129.

⁹ Kociancich, *Amores sicilianos*, str. 143 in 199.

¹⁰ »Sem videla Lampeduso? Mi je govoril? Edino, kar je izmišljeno in kar je malo verjetno, je odsotnost odgovorov. V okoliščinah človeške izkušnje je vse drugo stvarno.« Kociancich, *Amores sicilianos*, str. 99.

¹¹ Slavni roman *Il Gatopardo* je porodil nastanek gatopardizma (na temelju znamenitega stavka Falconerija: »Si vogliamo che tutto remanga come é, bisogna che tutto cambi«), ki se pogosto združi s spominom na čudovito filmsko verzijo Luchina Viscontija iz leta 1963; vendar v tej verziji ni vseh subtilnosti romana o nespremenljivi sicilijanski družbi med letoma 1860 in 1950, zlasti v zgodovinsko-političnem trenutku, ki mimogrede kaže moč Cerkve in vzpon mafijskih skupin.

¹² Kociancich, *Amores sicilianos*, str. 177.

knjiga. Družijo jih tematske variacije freudovskega pojma *umheimlich*: molčečih družinskih skrivnosti, skrivnosti konfliktov, nemoči in osamljenosti, razdeljene pa so po zemljepisnih širinah: kairski bazar, četrti Buenos Airesa, hiša na Poljskem, hiša na Baliju ... Glavni junaki nemirno iščejo izgubljene ali trpinčene identitete v svoji sedanjosti in preteklosti, vnašajo nemirne vizije, prevelike strahove in slutnje v sanjah, vedno na robu in vedno v iskanju rešitve. *Obhod mrtvih jezdecev*¹³ je emblematična zgodba fantastične imaginacije Vlady Kociancich. Pripoveduje v prvi osebi in z vidika žrtve. V slogu zgodb Patricie Highsmith poveže dve pripovedi: prva je preprosta zgodba ljubezenskega razhoda Paule Greene. Paula dela v neki založbi in veliko bere. Potem ko se loči, se zaljubi v neznanega mladeniča Martina, a se tudi z njim razide. Zanika moža in očeta. Ljubimec jo ubije, policija pa ugotovi nasilno smrt zaradi ropa, ki ga zagreši neznan morilec iz Buenos Airesa. Druga zgodba je pripoved ponavljajočih se opozorilnih sanj o smrtnih obhodih Skitov, ki s svojimi sivimi in prašnimi konji strašijo Paulo. Ta najde v Herodotovih spisih grozljivo identifikacijo svojih nočnih mor. Skiti so bili staro polnomadsko ljudstvo, ki se je posvečalo lovu in vojni. Pripadali so indoevropski kulturi, naselili pa so severne obale Črnega morja. Izhajali so iz osrednje Azije, vendar so se pomikali proti Evropi in okoli leta 700 pr. Kr. bivali po ukrajinskih stepah. Sloveli so kot divje ljudstvo s krvočnimi običaji, oblikovali pa so imenitne predmete iz zlata. Motivi teh predmetov so bili povezani s konji, ki so bili zanje nepogrešljivi. Nekatere legende jim pripisujejo smrtne obhode na konjih pri pogrebnih slovesnostih, pri katerih so bili kralji pokopani s svojimi glavnimi pomočniki in tudi s konji. Ko Paulo napade ljubimec, v zadnjih vzdihljajih prepozna nočno moro Skitov kot opozorilo, na katerega ni bila pozorna; tik pred smrtjo odkrije možev načrt: poslal ji je domnevnega ljubimca – načrtoval in naročil je njeno smrt. Tu naredi fantastičnost druge družbene diskurze vprašljive: ženski subjekt se bojuje z moškim nasiljem v patriarhalni družbi, v kateri deluje falologocentrična moč na predstavljeno stvarnost in celo v predstavljeni imaginaciji nočnih mor. Če se bralci ne strinjajo s perspektivo protagonistke, imajo po zaslugi te pisateljske strategije na voljo še druge, prav tako sprejemljive rešitve: druga je tista o svarilnih sanjah, ki se na koncu ponovi, a ne z obrazi Skitov, temveč sorodnikov, ki jo

¹³ Črtice v tej knjigi prikazujejo temo skrivnostnih hiš kot zaprta in utesnjujoča mesta nezavednega. Črtica *Ahalilova vrata* se dogaja v Kairu in pripoveduje zgodbo posvojenega otroka neke argentinske glasbenice. *Molk Piquetovih* opisuje hišo strahov v buenosaireški četrti, v kateri prebivajo neki francoski imigranti iz obdobja po drugi svetovni vojni; *Kikladi* je najkrajša črtica, v kateri avtorica opisuje grško hišo in nenavadno grško družino; *Igvanino oko* je zgodba ženske iz preteklosti, ki se ponovno pojavi v življenju glavne junakinje z namenom, da bi ji odvzela čustvene vezi in hišo zaradi vpliva druge hiše v Baliju; v črtici *V taki noči* se v gledališču pomešajo Shakespearjevi junaki z igralci, v črtici *Moja sestrična iz Poljske* pa beremo zgodbo Tadzija Bobrowskega, Argentina s poljskimi koreninami, vdovca, čigar sin ga prek interneta poveže z Lusho, lažno sestrično iz Wilka, ki na koncu napravi samomor.

oblegajo in ji ne dovolijo razveze, obstaja pa tudi fantastična interpretacija, ki je najbolj grozljiva: Skiti ne upoštevajo časa in prehodijo stoletja in kraje, dokler ne opravijo smrtne obhoda okoli Paule, Herodotove bralke o Skitih, v Buenos Airesu v 21. stoletju.

Fantastična in stilno dinamična pripoved Vlady Kociancich tako ustvarja svoje lastno diskurzivno in simbolično prizorišče na semantičnem področju negotovosti, upodobljenem s pomočjo hiš in potovanj freudovskega pojma *umheimlich*; na tem področju večinoma nastopajo ženske, povezano pa je z umetnostjo in književnostjo, kajti fantastičnost polemizira z drugimi družbenimi diskurzi zato, da spodbija red stvarnosti. Ustvarja pa tudi domnevne estetske in ideološke sprejemne ključne v okviru vsakdanjosti, na katero prežijo nenavadne osebnosti in dogodki, ki jo spreminjajo in nadomeščajo s pogosto metaliterarno drugostjo.

Seznam izbranih del Vlady Kociancich

Kociancich, Vlady: *La octava maravilla*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta, 1982, 1999 in 2002.

Kociancich, Vlady: *Últimos días de William Shakespeare*. Buenos Aires: Emecé, 1984.

Kociancich, Vlady: *Abisinia*. Buenos Aires, Alfaguara, Madrid: Galerna, 1985.

Kociancich, Vlady: *Todos los caminos*. Buenos Aires: Alfaguara, 1991.

Kociancich, Vlady: *Los bajos del temor*. Barcelona: Tusquets, 1992.

Kociancich, Vlady: *El Templo de las mujeres*. Barcelona: Tusquets, 1996.

Kociancich, Vlady: *Cuando leas esta carta*. Buenos Aires: Seix Barral, 1998.

Kociancich, Vlady: *Amores sicilianos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2004.

Kociancich, Vlady: *La raza de los nerviosos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2006.

Kociancich, Vlady: *La ronda de los jinetes muertos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2007.

Prejete nagrade Vlady Kociancich

Premio del Fondo Nacional de las Artes (1988).

Premio Gonzalo Torrente Ballester (1990).

Premio del Club de los Trece (1992).

Premio Kónex (1988 in 1994).

Literatura

- Arán, Pampa: *El fantástico literario. Aportes teóricos*. Córdoba, Argentina: Narvaja Editor, 1999.
- Audiovideoteca de Escritores de Buenos Aires, Literatura: <http://www.buenosaires.gov.ar/areas/com_social/audiovideoteca/literatura/kociancich_texto_es.php>, (27. april 2009).
- Bachelard, Gaston: *La Poétique de l'espace*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1967, str. 31–43.
- Bachelard, Gaston: *La Terre et les rêveries du repos*. Pariz: Les éditions José Corti, 1948, str. 85, 102, 107 in 109.
- Bioy Casares, Adolfo: Prólogo, *La octava maravilla* (Vlady Kociancich). Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta, 1999, str. 5–6.
- Felski, Rita: *Beyond Feminist Aesthetics*. ZDA: Harvard University Press, 1989.
- Frey Waxman, Barbara: *From the Hearth to the Open Road. A Feminist Study of Aging in Contemporary Literature*. ZDA: Greenwood Press, 1990.
- Freud, Sigmund: Lo siniestro, *El hombre de la arena. Precedido de Lo siniestro por Sigmund Freud* (Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann). Palma de Mallorca: Biblioteca Nueva y Magisterio español, 2001.
- Gambetta Chuk, Aída Nadi, Poética de la casa bioycasareana, *Literatura fantástica*. Escritos 21, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, 2000, enero – junio. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2000.
- Jesenovec, Mojca: *Vlady Kociancich*. Akademsko seminarsko delo. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2001.
- Lampedusa, Giuseppe de: *El Gatopardo*. Madrid: Siruela, 2003.
- Todorov, Tzvetan: *Introducción a la literatura fantástica*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1972.

Vlady Kociancich in fantastična domišljija

Povzetek

Vlady Kociancich (rojena leta 1941 v Buenos Airesu), hči slovenskega očeta, ki živi v Argentini, je avtorica obsežnega in tehtnega literarnega opusa – romanov, zbirk črtic in zgodb ter esejev. V njih izstopajo predvsem njen talent za umetnost pripovedovanja, prečiščen slog ter izjemna fantastična domišljija. Te značilnosti zaznamujejo predvsem njena poglobljena dela, ki so: *Coraje* (Pogum), črtice (1971); *La octava maravilla* (Osmo čudo), roman (1982); *Últimos días de William Shakespeare* (Zadnji Shakespearejevi dnevi),

roman (1985); *Todos los caminos* (Vse poti), črtice (1991); *Los bajos del temor* (Gladina strahu), roman (1992); *El templo de las mujeres* (Svetišče žensk), roman (1996); *Cuando leas esta carta* (Ko boš bral to pismo), črtice (1998); *Amores sicilianos* (Sicilijanske ljubezni), roman (2004); *La Raza de los nerviosos* (Rasa živčnežev), esej (2006) in *La ronda de los jinetes muertos* (Obhod mrtvih jezdecev), črtice (2007).

Pričujoča razprava se posveča predvsem njenim zadnjim delom in literarnemu konceptu fantastičnega v njih, ki se oddaljuje od uveljavljenih oz. ustaljenih podob. Ta koncept izhaja iz podob gradov, duhov in medlih prikazni ter vampirjev, ki hočejo zastrašiti bralce. Tako se njen koncept približuje čudežnim ali celo nemogočim logičnim konstrukcijam – te so kakor pustolovščine filozofske imaginacije, ki pa se izmikajo vsakršnemu poskusu tematske in simbolične klasifikacije. Najznačilnejši primer tega koncepta je skrivnostna hiša, povezana s freudovsko ravniijo nezavednega.

Traducción / Prevod: Andrej Rot

Po sledih še malo znanega Trubarja

FRANCKA PREMK*

IZVLEČEK

S tem prispevkom, ki sodi v širši kulturnozgodovinski in jezikoslovni tematski sklop slovensko-švicarsko-italijansko-hrvaških književnih stikov in prevodov v 16. stoletju, želi avtorica svoja dosedanja dognanja o Primožu Trubarju dograditi z novimi dognanji prvenstveno slovensko-italijanskega znanstvenega sodelovanja. Z odstiranjem zgodovinskih dejstev, ki so bila dobra štiri stoletja prekrita s tančico, je podan ključ do umevanja Trubarjevega psevdonima *Philopatridus Illyricus* (*Catechismus*, 1550), kratice N. V. T., ki sledi posvetilu Ty Vashi Slushabniki inu Bratie (Primož Trubar, *Catechismus*, 1555, posvetilo), *Cerkovne ordninge*, 1564, in Trubarjevega suverenega obvladovanja najmanjših jezikovnih prvin biblijskega izvirnika.

ABSTRACT

The main aim of the present article, which belongs to the wider cultural-historic and linguistic context of the Slovene-Swiss-Italian-Croatian literary contacts and translations of the 16th century, is to deepen and to supplement the present state of knowledge about Primož Trubar with the new findings concerning primarily Slovene-Italian scientific collaboration. With unveiling of historical facts that had for more than four centuries been concealed, a key to understanding of the following issues is provided: Pseudonym of Trubar *Philopatridus Illyricus* (*Catechismus*, 1550); Contractions N. V. T., which follow the dedicatory address Ty Vashi Slushabniki inu Bratie (Primož Trubar, *Catechismus*, 1555); *The Church legislation* (1564) and the fact that Trubar mastered the smallest linguistic elements of the original *Bible*.

KLJUČNE BESEDE

Primož Trubar (1508–1586), psevdonim (*Catechismus*, 1550), kratica NVT (*Catechismus*, 1555), izvirnik, biblija, prevajanje, pričevanja reformatorjev, Cerkovna ordninga (1564).

KEY WORDS

Primož Trubar (1508–1586), pseudonym (*Catechismus*, 1550), abbreviation NVT (*Catechismus* 1555), *Bible*, original, translating, testimonies of the reformers, *The Church legislation* (1564).

* Ddr. Francka Premk, Inštitut za slovenski jezik, ZRC SAZU; fpremk@zrc-sazu.si

Italijanskega kulturnega prostora, ki je sprva veliko prispeval k študij-sko-duhovni rasti Primoža Trubarja, naši jezikoslovci in zgodovinarji dolgo niso raziskovali. To vrzel je treba vsekakor izpolniti, kajti Trubarjevi stiki z italijansko kulturo so imeli v Trubarjevem življenju in delu pomembnejšo vlogo, kot lahko sklepamo iz objavljene literature.¹ Zanimivo je, da se ta najbližja zahodna sosedra (Italija) v slovenističnih in neslovenističnih krogih šele po štiristo letih bolj intenzivno ukvarja z našo prvo literarno preteklostjo, posredno ali neposredno povezano s Trubarjem, tudi tisto, ki še ni bila pojasnjena. Med avtorji iz vrst teoloških in neteoloških znanstvenih krogov, navedenimi v poglavju Literatura, so: Sergio Bonazza, Silvano Cavazza, Luigi de Biasio, Andrea Del Col, Stefano Di Brazzano, Ugo Rozzo, Fulvio Tomizza in Angelo Vivian. Vsi avtorji pripisujejo velik pomen Primožu Trubarju, ne le kot utemeljitelju slovenske književnosti in jezika, temveč tudi pri slovtvenem prebujenju neukih Slovencev in Hrvatov iz zaostalosti s tiskom hrvaških knjig. Večina teh avtorjev govori o vlogi, ki jo je Trubar igral pri povezavah z italijanskim reformacijskim in humanističnim gibanjem, tudi tistim v izgnanstvu. Nadalje je treba omeniti še Fedoro Ferluga-Petronio, ki je s svojim posredovanjem avtorici tega sestavka omogočila dostop do dragocene natisnjene in rokopisne literature na videmskem slavističnem inštitutu Istituto di lingue e letterature dell'Europa orientale Jan I. N. Baudouin de Courtenay, in tamkajšnjo ter goriško teološko knjižnico, brez katerih pričujoča obravnava ne bi bila mogoča. Veliko pozornosti slovenski reformaciji posvečajo tudi italijanske verske skupnosti, kot so valdežani (Società di studi valdesi), anabaptisti itd.

V zvezi s prvo slovensko knjigo je treba spregovoriti nekaj besed o izvoru Trubarjevega psevdonima *Philopatridus Illyricus* 'Domoljub' v *Catechismusu*, 1550 (TC, 1550). Prva slovenska knjiga TC, 1550, ima na naslovnici v tožilniku zabeležen avtorski psevdonim (durch) *Philopatridum Illiricum*, kar bi se glede na avtorstvo pridige o pravi veri lahko nanašalo tudi na zgodovinarja, blicista, latinista in hebraista Flaciusa Illyricusa – Matija Vlačića (1520–1575). Trubar pa je z *Domoljubom – Rodoljubom ilirskim* po zgledu nekaterih protestantskih piscev (npr. Petra Pavla Vergerija ml.) podpisal samega sebe. Da psevdonim pomeni Trubarja, je bilo doslej ustaljeno mnenje doma in po svetu.² Tudi italijanski pisci kot Fulvio Tomizza³ in nemški raziskovalci kot Rolf Dieter Kluge ne dvomijo o tem, da je s psevdonimom *Philopatridus Illyricus* Trubar skrnil svoje avtorstvo.⁴ Primerjavo z Vergerijem nudita Vergerijeva psevdonima *Laurentius Millematius Histrius*, kar verodostojno opozarja, da je avtor Vergerij doma iz Istre, in *Hieronimus di Pola da*

¹ Bonazza, Primož Trubar in italijanska reformacija, str. 22.

² Prim. Rupel, Slovenski protestantski pisci, str. 88.

³ Tomizza, *Il male viene dal nord*, str. 388.

⁴ Kluge, Primus Truber und seine Zeit, str. 25.

Capodistria, ki navaja avtorjev rojstni kraj Koper in opozarja na Pulo, saj sega Vergerijeva škofovska dejavnost tako v Koper kot v Pulo.⁵ Vergerijev psevdonom *Laurentius Millematius Histrius* ima še poseben pomen zato, ker se je tako podpisal v pismu, namenjenemu Flaciusu Illyricusu⁶ iz Val Bragaglie, 10. 2. 1551. Na avtorjevo, to je Vergerijevo dobroto, ki nanjo spominja tudi Trubarjev *Philopatridus Illyricus*, opozarja nadaljnji Vergerijev psevdonom *Bon de Bon*. *Bon* je furlanska oblika za italijansko *buono* in latinsko *bonus* 'dober'. Vergerijevo italijansko poreklo izdaja njegov psevdonom *Giovanni da Cremona*, medtem ko je več njegovih psevdonomov motivacijsko brez vsake povezave z domovinsko vsebino (*-patridus*) Trubarjevega psevdonima.⁷

France Novak je pred kratkim zaporedoma zagovarjal dve tezi: sprva je psevdonom postavil v zvezo s Flaciusom Illyricusom,⁸ pozneje pa je to tezo s protiargumenti zavrgel⁹ in tako še dodatno osvetlil in potrdil izhodišče, ki ga že ves čas zagovarja slovenska humanistična znanost. Seveda, podpisan je Trubar. V luči primerjalne raziskave zahodnega humanizma pa sta obe izhodišči tolmačenja neologizma lažje razumljivi: Trubarjev psevdonom je mnogoplasten in zato blizu genialnosti.¹⁰ Lahko vsaj posredno namiguje na vlogo Matija Vlačiča, sosesstavljavca pridige o pravi veri, »ein predig vom rechten Glauben/ gestellt/ durch Philopatridum Iliiricum«. Po presoji Jožeta Rajhmana je bilo Vlačičevo solastništvo (TC, 1550, str. 203) Trubarju potrebno, »da se zakrije Trubarjevo lastništvo, ki bi bilo v danem trenutku avtorju neprijetno«. ¹¹ Jože Rajhman nadalje meni: »Trubar je imel morda kake skrite razloge, ko je proglasil za predlogo svoje pridige Vlačičevo drugo izdajo namesto prve. V drugi je bilo posvetilo Vergeriju.«¹² Tako je razumljivo, zakaj je moral biti Trubarjev psevdonom *Philopatridus Illyricus* prav tako zavajalen kot pravljlična dežela Siebenbürgen 'Sedmograško', siebenbürgischer Erscheinungsort,¹³ kjer naj bi knjiga ugledala luč sveta. Jožko Humar piše: »Ogrska dežela Sedmograška (Erdelj) je bila izven meja nemške države in tam odločbe interima niso imele veljave.«¹⁴ Podpis se seveda nanaša na avtorstvo ter prevajalstvo Trubarja. Tudi tuje paralele psevdonomov skrivajo podobne pasti.

Problem avtorstva oziroma avtorske identitete pri nekaterih italijanskih in furlanskih privržencih nove vere v 16. stoletju je mogoče dešifrirati v vseh potankostih potem, ko spoznamo okoliščine, v katerih so dela nastajala. Pri

⁵ Rajhman, Vergerius, str. 409.

⁶ Barbieri, Pier Paolo Vergerio e Francesco Negri, str. 243.

⁷ Rajhman, Vergerius, str. 409.

⁸ Novak, Trubarjev *Philopatridus Illyricus*, 2001, str. 116–117.

⁹ Novak, Trubarjev *Philopatridus Illyricus*, 2007, str. 297.

¹⁰ O Trubarjevi genialnosti tudi Rajhman, *Trubarjev svet*, str. 194.

¹¹ Rajhman, Prva slovenska knjiga, str. 8.

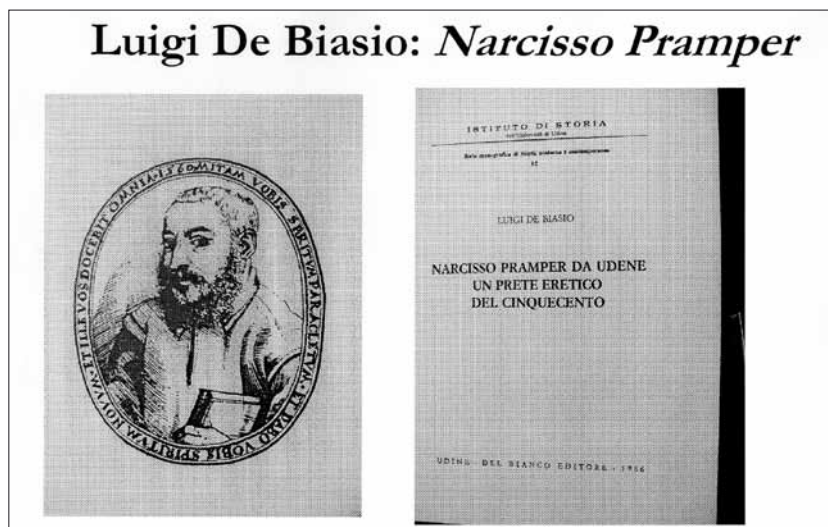
¹² Prav tam, str. 19.

¹³ Prim. Kluge, *Primus Truber und seine Zeit*, str. 25.

¹⁴ Humar, Primož Trubar rodoljub ilirski, str. 130.

preganjanih heretikih tega obdobja je bilo avtorstvo pojmovano drugače kot danes in zasledimo več smeri podpisovanja, se pravi pisne prakse sestavljalca dela:

a) Objava po tujem vsebinskem zgledu. Narcisso Pramper je sicer lastno-ročno nepodpisani, a s svojim imenom in avtobiografskimi podatki kot Furlan predstavljeni pisec. Dela ni pisal sam: »L'opera non è autografa«.¹⁵ Naslovu je dodan podatek »Nuovamente composto per Narcisso Pramper da Udene« 'na novo napisal Narcisso Pramper iz Vidma'.¹⁶ Avtor v *Specchio de verità* 'Zrcalo resnice' delno prepisuje traktat Augusta oz. Agostina Mainardia (s psevdonimom *Antonio di Adamo*) *Annotomia della Messa* 'razlaga in razčlemba maše'. Agostino Mainardi je za razliko od furlanskega duhovnika Narcissa Pramperja italijanski, benediktinski duhovnik, ki je prestopil v protestantsko vero, zapustil Italijo in bil do smrti protestantski pastor v obmejnem švicarskem mestecu Chiavenna. To je bil center novodobnega gibanja, kjer so se srečevali intelektualno razgibani privrženci evangeličanskega nauka, pomembni za prvo fazo Trubarjevega ustvarjanja.



Slika 1: Luigi de Biasio, Narcisso Pramper, Specchio de verità (Zrcalo resnice)

b) Anonimno dodajanje svojega tehtnega deleža, avtorstvo upošteva samo glavnega avtorja. Vergerij ml. se skriva za Francescom Negrijem pri svojem soavtorstvu v delu *La tragedia del libero arbitrio* (tragedije svobodne

¹⁵ De Biasio, Narcisso Pramper da Udene, str. 26.

¹⁶ Prav tam, str. 26.

volje). Verjetno se to dogaja tudi zato, da bi glavni avtor ali soavtor zabrisal za seboj sledi oziroma da bi s tem premostil prežečo nevarnost. O Negrijevem delu *La tragedia del libero arbitrio* so pisali že v osemnajstem stoletju številni znanstveniki in duhovniki. Najbolj znan pisec o zgodovinskem spominu na slavnega Francesca Negrija Bassanese je bil opat Francesco Carrara z delom *Sopra le memorie storiche concernenti la vita e scritti del celebre Francesco Negri bassanese scritte dal Francesco Carrara l'anno 1793*.¹⁷ O Vergerijevih posegih v obliki nasvetov, opomb, dodatkov in korektur v Negrijevo delo *La tragedia del libero arbitrio* obstajajo različne študije.

Najprej pa je Vergerij pri srečanju z Negrijem v Poschiavu leta 1550 dosegel od avtorja tragedije *La tragedia* [...], da je dodal svojim prvim redakcijam tega dela dodatke, ki so ugledali luč sveta ob izidu 1550: »Negri è stato indotto da un incontro col Vergerio a Poschiavo già nel 1550 ad aggiungere al testo delle prime edizioni della Tragedia [...] che appaiono nell'edizione del 1550«. ¹⁸

c) Navedba avtorja ob izpustu soavtorja in/ali prevajalca (Vergerij v *Ena Molitou tih Kerfzhenikou* ne omenja Trubarja). Številni Negrijevi anonimni, a dokazljivi prevodi Vergerijevih italijanskih spisov v latinščino so nastali v znamenju njunega tesnega prijateljstva.

Edoardo Barbieri domneva, da je Francesco Negri prevajal tudi Vergerijeva latinska dela iz latinščine nazaj v italijanščino. Vsaj pri enem, o katerem je v slovenskem kulturnem prostoru veliko govora – *De Gregorio Papa*, naj bi bilo tako: »[...] il Negri sia stato il traduttore in italiano di uno scritto latino Del Vergerio, il *De Gregorio Papa*.« 'Negri naj bi bil prevajalec latinskega besedila *De Gregorio Papa* v italijanščino'.¹⁹

č) Navedba avtorja ob navedbi prevajalca. Francesco Negri je prevedel v latinščino zapis Vergerijevega govora o razvpitem sporu zaradi protestantskega spodrseljaja – *lapsus protestante Francesco Spiera da Cittadella*. Naslov z navedbo avtorja Vergerija in prevajalca Negrija se glasi: *In Francisci Spierae casum, Petri Pauli Vergerii [...] ex italico sermone in latinum conversa, Francisco Negro bassianate interprete*.²⁰

d) Poimenovanje obeh, sestavljalca oz. prevajalca knjige, in citiranje prispevka soavtorja (npr. *Catechismus*, 1550) s tipično motivacijsko parafrazo, ki vsebinsko odraža neredke izpovedne nagibe tedanjega časa, z *Rodoljubom* oz. natančneje *Domoljubom* ilirskim, je izražena ljubezen do domovine.

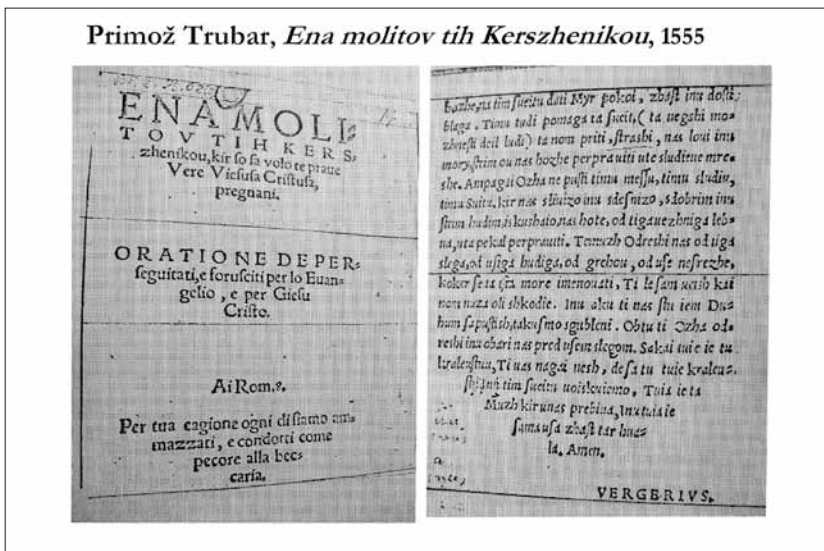
¹⁷ Barbieri, Pier Paolo Vergerio e Francesco Negri, str. 249.

¹⁸ Prav tam, str. 252.

¹⁹ Prav tam, str. 245.

²⁰ Prav tam, str. 243.

Primož Trubar, *Ena molitov tih Kerszhenikou*, 1555



Slika 2: Vergerij, Trubar, Ena Molitou tih Kerfzhenikou, 1555

Trubarjeva zagonetnost v *Catechismusu*, 1550, pa je po vsej verjetnosti dvojna. V širšem pomenu, ki označuje Trubarjevo avtorstvo, pomeni termin *ilirski* 'vseslovenski' in naj bi bil po mnenju Franceta Novaka sinonimen s Trubarjevo parafrazo *Peryatila vseh Slovenzou* v posvetilu k *Abecedariumu* (TA), 1550.²¹ Trubar preohlalnega, etnično nedefiniranega termina *ilirski* sicer res ne uporablja v svojih slovenskih, temveč samo v tujih besedilih: v svojem znamenitem posvetilu kralju Maksimilijanu iz leta 1562 navaja: *Creinerisch / Illyrisch / Windisch / Crobatisch*...²² Trubar ga postavlja v takšno sobesedje, da z njim bogati obseg in širi učinkovitost svojega utemeljevanja z zemljepisnim in s kulturnim pojmom, ki je bil znan med humanisti.²³ V tistem času pa *Illyrisch* ni vedno enako kot slovenski pridevnik *ilirski*: pridevnik *ilirski* je etnično nasploh nedoločen.²⁴

S temi Trubarjevimi navezavami na oba Ilirika, ki bi jih torej lahko razumeli tudi kot izraz hvaležnosti, pa je seveda res mišljen širši pomen besede *ilirski*,²⁵ pomen, kot bi ga lahko našli pri Adamu Bohoriču, če bi beseda obstajala. Bohoričeva slovnica skuša vse slovanske jezike postaviti na skupni imenovalc, tj. na jezik s skupnimi koreninami, s skupnim poslanstvom v svetovni zgodovini, ki mu je mogoče pripisati vlogo začetka.

²¹ Prim. Novak, Trubarjev Philopatridus Illyricus, 2007, str. 299.

²² Sakrausky, Primus Truber, str. 214. Prim. Rotar, *Trubar in južni Slovani*, str. 202.

²³ Prim. Rotar, *Trubar in južni Slovani*, str. 202.

²⁴ Prav tam, str. 200.

²⁵ Prim. Novak, Trubarjev Philopatridus Illyricus, 2007, str. 297.

Pri psevdonimu *Philopatridus* (domoljub) moramo omeniti Narcissa Pramperja, ki je svoje Zrcalo resnice v posvetilu naslovil *Alla Patria del Friuli 'Domovini v Furlaniji'*.²⁶ To pa je samo eno izmed tovrstnih čustvenih domoljubnih pričevanj tistega časa. Sicer pa je prvi del skovanke Philo- 'ljub' v Trubarjevem času pri tvorbi psevdonimov očitno zelo priljubljen, saj si jo je nadel tudi Vergerij, osrednji Trubarjev sodelavec, v enem svojih psevdonimov: *Valerius (Vergerius) Philargus*²⁷, kar bi lahko tudi dojeli kot svojevrstno sozvočno in soznačno besedno igro (= viel argus; hiat Philo-argus je v tem primeru nedopusten).

Zdaj se bomo dotaknili problematične kratice N. V. T., ki sledi Trubarjevemu posvetilnemu pozdravnemu nagovoru Ty Vashi Slushabniki inu Bratie (*Catechismus*, 1555) in je ostajala do danes največja uganka slovenski humanistični znanosti.²⁸ Kratico razvežemo: Francesco Negri, Peter Pavel Vergerij ml., Primož Trubar. Dokazni postopek za to ugotovitev je potekal nekaj desetletij in bi bil brez dragocene literature, ki so jo priskrbeli interni delavci Sekcije za zgodovino slovenskega jezika, v prvi vrsti seznama *Verzeichnis der im Deutschen Sprachbereich erschienen Drucke des XVI. Jahrhunderts 14*, otežen – omenjeni seznam je namreč omogočil preverjanje psevdonimov vseh piscev tega obdobja, ki so objavljali v nemškem kulturnem



Slika 3: Primož Trubar, Catechismus, 1555

²⁶ De Biasio, 1000 processi dell'Inquisizione in Friuli, str. 27.

²⁷ Rajhman, Trubar Primož, str. 206. Prim. dosedanje ugotovitve Francke Premk, Medsebojni ustvarjalni vplivi Primoža Trubarja in Petra Pavla Vergerija ml., str. 67–77.

²⁸ Rupel, Slovenski protestantski pisci, str. 88.

prostoru, in celotne protestantike, zbrane v tej leksikološki delavnici. Tako je bila najprej izključena možnost, da bi kratica pomenila *nomen nescio*, to je neznanega avtorja, prav tako pa Jakoba Andreae, ki je po sestanku v Ulmu leta 1555 *Catechismus*, 1555, verjetno pregledal in morda pomagal z nasveti.

Prva izdaja Katekizma (TC, 1550) je bila natisnjena leta 1550 oz. spomladi leta 1551, kar je tudi datum pričetka drugega Tridentinskega koncila, druga izdaja Katekizma (TC, 1555) pa je imela močno stroge, celo polemične Vergerijeve oziroma, natančneje, Negrijeve dodatke. Na polemičnost, ki je bila značilna za Negrija, opozarja največji raziskovalec prvih Trubarjevih katekizmov Jože Rajhman: »Ne gre za ponatis Katekizma iz 1550 (št. 1), temveč za novo, manjše delce, deloma drugačne vsebine. Snov je podana v vprašanih in odgovorih, razlage so obsežnejše, bolj napadalne.«²⁹ Omenimo samo eno izmed vzporeditev med prvima Trubarjevima katekizmoma. Stroge in neprizanesljive drže glede moralnih kvalitiet dušnega pastirstva v Katekizmu 1555 za razliko od prvega (TC, 1550) ni mogoče prezreti. Prav tako je razvidno tudi odpravljanje pomenske nejasnosti ali dvoumnosti:

»An Scoff oli far ima byti pres tadla« (TC, 1550, J str. VIIIb: 126, 71).

»En Shcof oli en Paftyr ima biti de nega po prauici nishce tadlati ne more« (TC 1555, L6b).

»Glih taku ty fhluhfhabniki oli podruhfhniki imαιο byti aniga pohfhteniga lebna / nekar duaiefizhni« (TC, 1550, J VIIIa 127; 72).

»Glih taku ty drugi Cerkouni Slushabniki, imαιο moshati inu redle tar poshteni biti, de na dua plati ne gouore« (TC, 1555, L7a).

Kdo je bil Francesco Negri Bassanese (z variantami zapisa imena Francisco Bossanese, bassanese, Negrus, Negro itd.)? Gre za Vergerijevega tesnega dolgoletnega sodelavca in popolnega, samo dve leti mlajšega sodobnika (1500–1563), privrženca novoverstva, preganjanega pisca zloglasne in v svojem času silno popularne, močno polemične, preganjane heretične literature. Omenimo nekaj njegovih življenjepisnih podatkov. Negri je bil najprej benediktinski opat v Padovi, ki je leta 1525 za vedno zapustil samostan, se v Nemčiji pridružil luterancem, leta 1538 pa sta ga Capitone in Zwingli kot radikalnega zagovornika reform in protestantskega pastora z izredno humanistično izobrazbo poslala v Chiavenno. Tam je organiziral šolo latinščine in grščine v tesnem sodelovanju z Vergerijem ml. Negrijeva smrt je bila povezana z njegovo željo, da bi spreobrnil k novi veri tudi Slovane. Umril je leta 1563 na Poljskem, kjer se mu je v letih 1556 in 1559 pridružil tudi Vergerij ml.³⁰ V zgodovinskih študijah se ime Negri Bassanese pojavlja predvsem v zvezi z Vergerijem mlajšim.³¹ Vergerij ml., Ochino (Bernardino Tommasini) in Negri so bili duhovni bratje, ki so razmišljali o istih rečeh, prebiral so iste

²⁹ Rajhman, Trubar Primož, str. 212.

³⁰ Gl. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, str. 47.

³¹ Del Col, *L'inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia 1557-1559*, str. CCIX, 46, 93.

knjige, privlačila so jih podobna teološka spoznanja.³² V času najtesnejšega sodelovanja med Vergerijem ml. in Negrijem je nastajal prevod Brenzovega malega katekizma v italijanščino, ki ga nekateri viri pripisujejo Vergeriju, drugi pa Negriju, gre pa za plod skupnega sodelovanja. Med redkimi pričevanji omenimo članek J. Rajhmana in I. Filipovića: »julija 1553 je končal (Vergerij ml.) prevod (v italijanščino) Brenzovega malega katekizma.«³³ Tako je mogoče razumeti Trubarjev zapis v *Catechismusu*, 1555, Ty Vashi Slushabniki inu Bratie.³⁴ Brenzov metodološki prispevek h *Catechismusu*, 1555, je sicer nedvomen, zaradi njegove lastne soustvarjalnosti pa težko določljiv in opredeljiv: »Četudi je Trubar v poznejših katekizmih (po prvem) posnel Brenza, in če tako rečemo, njegovo metodo, je bil v prvem katekizmu tudi po metodični strani neodvisen.«³⁵ V zvezi s tem omenimo ključno točko, ki kaže, kako je v Chiavenni nastala Vergerij-Negrijeva predloga za slovenski Trubarjev Katekizem, 1555. »S svojimi nauki zoper troedinost in krščevanje so Negri, Vergerij, Ochino in Stancaro razdvojili občino. V poznejših letih je prišlo do razhajanj s Petrom Pavlom Vergerijem ml., ki je poskusil italijansko govoreče občine evangelizirati s katekizmom Johanna Brenza, ki naj bi ga po nekaterih virih prevedel.«³⁶ Da ga je Vergerij prevedel skupaj z Negrijem, ni hipoteza, temveč je podprto z dokazi. O tem govorijo tudi anabaptisti oz. menoniti, ki so Negrija poleg valdežanov občasno pritegnili s svojo doktrino, in prevod katekizma pripisujejo njemu, Negriju, in ne Vergeriju.³⁷

Iz Chiavenne je odšel Vergerij v Kur – Coira (Graubünden) širiti novo vero. Negri in Vergerij sta si svoja dela medsebojno prevajala: povečini je Negri prevajal Vergerijeva latinska dela v italijanščino, pa tudi obratno. Pri Negrijevem zloglasnem delu *La tragedia del Libero arbitrio*³⁸ je Vergerij močno sodeloval. V indeksu na koncu te Negrijeve knjige Vergerij govori o Negrijevem dovoljenju, da se tudi Vergerij v njej očetovsko ovekoveči, kar preberemo (v originalu): »(il Vergerio) nell' commento all'Indice, dove parla di un permesso concessogli da Francesco Negri per svelare la paternità della La tragedia del Libero arbitrio.«³⁹ Druga izdaja te knjige ima že Vergerijev dodatek.⁴⁰ Da pa je v 3. izdaji knjige napisal posvetilo Francesco Negri Basanese in ne Vergerij, dokazuje Silvano Cavazza ne le po uporabi stila (*nižji od škofa*), temveč celo po predlogih, uporabljenih pred imeni in tako

³² Prav tam, str. CCIX.

³³ Rajhman, Vergerius, str. 408.

³⁴ Del Col, *L'inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia 1557-1559*, str. CCIX.

³⁵ Rajhman, *Prva slovenska knjiga*, str. 20.

³⁶ Erich Wenneker, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, str. 581–583. Prim. Del Col, *L'inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia 1557-1559*, str. CCIX.

³⁷ Prim. DeWind, Negri, Francesco (1500–1564).

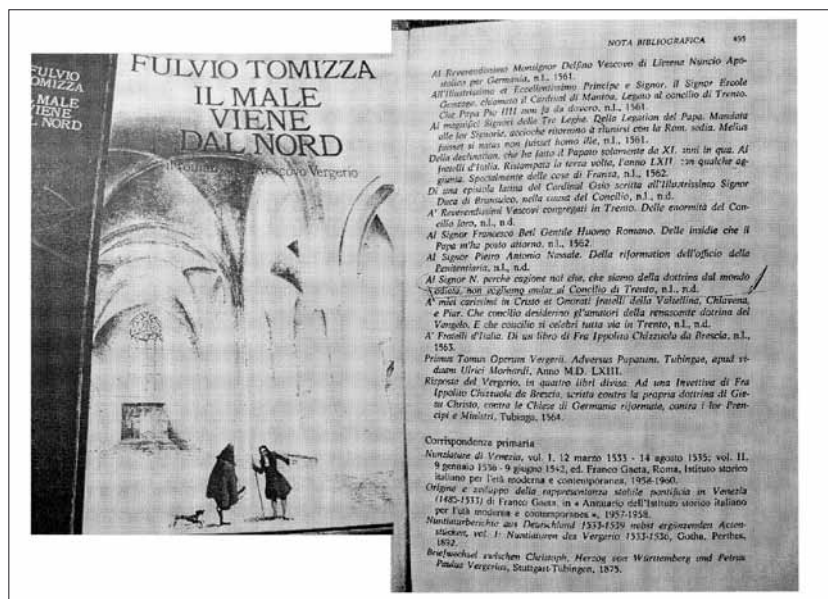
³⁸ Tragedija svobodne volje, 1550.

³⁹ Rozzo, Pier Paolo Vergerio censore degli indici dei libri proibiti, str. 153. Prim. Cavazza, *Quei che vogliono Cristo senza croce*, str. 165.

⁴⁰ Cavazza, *Quei che vogliono Cristo senza croce*, str. 165.

ugotavlja, ali je avtor Vergerij ali Negri.⁴¹ Navedimo nadaljnja dognanja Silvana Cavazze o Francescu Negriju Bossanese in njegovi knjigi *La tragedia del libero arbitrio*,⁴² ki je dejansko nastala v veliki meri s sodelovanjem Vergerija mlajšega. »Sembra sicuro che due dei più cospicui accrescimenti, l'intera prefazione e una serie di battute nella seconda scena del quarto atto, si debbano alla penna di Vergerio« 'Zdi se gotovo, da sta dva najbolj zajetna (očitna, pomembna) dodatka, celoten uvod, nekaj delov druge scene četrtega akta plod Vergerijevih prizadevanj'.⁴³ Silvano Cavazza se sprašuje, zakaj Vergerij izdaja tako pomembno delo, kjer so razvidna njegova temeljna stališča tako o koncilu kot o nekaterih zgodnjih pripadnikih italijanske reformacije pod tujim imenom, namreč pod imenom Francesca Negrija, svoje ime pa popolnoma opušča. Sodelovanje med Vergerijem in Negrijem se je posebej okrepilo v 50-ih letih, to je prav v času nastanka Trubarjevega Katekizma, 1555.

Med nadaljnji dokazi, da je inicialka N. res pomenila Negrija in nikogar drugega, ker je prav on sodeloval z Vergerijem v času njegovega bivanja in vsestranskega reformatorskega delovanja v Chiavenni, navedimo še ugotovitev L. De Biasia o tesnem ustvarjalnem sodelovanju Vergerija z Negrijem, ki je podana v njegovi monografiji: »Vergerio che negli abbienti di Chiavenna



Slika 4: Fulvio Tomizza, Il male viene dal nord

⁴¹ Prav tam, str. 165, 166.

⁴² Prav tam, str. 132, 133.

⁴³ Prav tam, str. 133.

era noto e [...] assieme a Negri aveva dedicato alcuni di suoi scritti a polemizzare contro la messa« 'Vergerij, ki je bil poznan v območjih Chiavenne in [...] je skupaj z Negrijem posvetil nekaj spisov, naperjenih zoper (zlorabe) maše.'⁴⁴

Knjiga Fulvia Tomizza (1984), ki jo italijanski zgodovinarji upoštevajo kot enakovredno delo, podaja življenjsko bibliografijo P. P. Vergerija ml.; v njej je omenjena inicialka N., nanašajoča se na Negrija Bassanese, uvrščena med Vergerijeve bibliografske podatke: »Al signor N. perchè cagione non, che siamo della dottrina dal mondo odiata, non vogliamo andar al Concilio di Trento« n. l. n. d.,⁴⁵ 'Gospodu N., zaradi kazni, ker imamo (imava) prepričanje, ki ga ljudje sovražijo, ker nočemo (nočeva) iti na Tridentinski koncil'.⁴⁶ Čeprav je avtobiografski roman podprt s trdnimi dejstvi, moramo citirati to kratico N. za Negri iz najsodobnejše znanstvene literature, ki navaja prav lastnoroden Vergerijev komentar k drugemu bibliografskemu spisku prepovedanih knjig – v Vergerijevem ponatisu (*il Catalogo dei libri – Index librorum prohibitorum* 'Katalog knjig – Spisek prepovedanih knjig'), ki identificira takrat še nepojasnjeno kratico F. N. B. v zvezi z delom *La tragedia del libero arbitrio* kot z zamotano šifro, prikrito dejstvo. Vergerij jo razvezuje kot *Francesco Negri Bassanese*. Vergerij poudarja, da s to razvezavo Negrijevega imena razgalja skrivnostno šifro (*ziffera*), ki je drugi niso znali razvezati: »si parla proprio del Negri.« 'gre prav za Negrija'. Navedimo Vergerijev dokument v katalogu (*il Catalogo dei libri* [...]) še v izvorniku: »La tragedia del libero arbitrio di F. N. B. Questa (a dire il vero) ha lor dato un grande impaccio, e, se essi no' l sapessero fare, io levarò quella ziffera. Francesco Negro Bassanese, così vogliono dire quelle tre littere. esso mi ha dato licentia che io le dicchiari.« 'Tragedija svobodne volje (avtorja) F. N. B. Da povem po pravici, ima njihov navedeni podatek (v prvem indeksu) F. N. B. veliko neznancko, in če je oni (papežev nuncij Giovanni della Casa, ki je objavil prvi indeks) niso znali dešifrirati, jo bom razgalil jaz, to šifro. Francesco Negro Bassanese pomenijo te tri črke. On mi je dal dovoljenje, da to pojasnim'.⁴⁷

Tako je poglobljena raziskava med Trubarjem in Vergerijem še dodatno pokazala, kako je treba razvezati skrivnostno začetnico N., ki je izpričana pred Vergerijevo V in Trubarjevo T na koncu spremne besede k Trubarjevemu Katekizmu iz leta 1555: N.V.T.

K zgleodom, ki so poleg Pramperjeve knjige *Specchio de verità*, 1560, in Negrijeve ter Vergerijeve *La tragedia del libero arbitrio*, 1550,⁴⁸ morda prispevali še nadaljnji delež pri zamisli Trubarjeve *Cerkovne ordninge*, 1564, bi bilo verjetno treba dodati še nekatera dela, krajša ali daljša s podobno

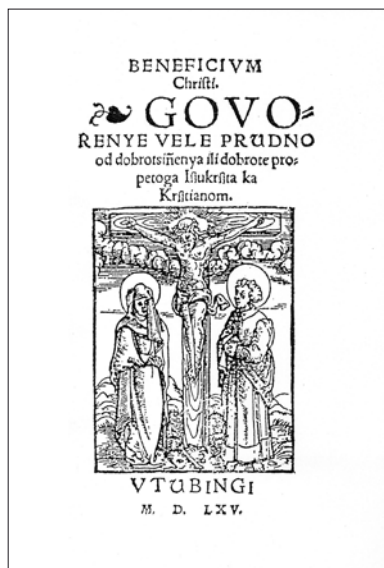
⁴⁴ De Biasio, Narcisso Pramper da Udene, str. 25.

⁴⁵ Tomizza, *Il male viene dal nord*, str. 495.

⁴⁶ V prevodu Francke Premk.

⁴⁷ Barbieri, Pier Paolo Vergerio e Francesco Negri, str. 242.

⁴⁸ Prav tam.



Sliki 5 in 6: Govorenye vele prudnu in Il beneficio di Cristo

vsebinsko, med njimi Konzulovo, skoraj istočasno kot *Cerkovna ordninga* objavljeno *Sladko knjižico: Govorenye vele prudnu*, 1565, ki je prevod izvirnika *Il beneficio di Cristo*, 1541.

Eden izmed takih piscev, ki ga je Pramper moral poznati (pripomba avtorice), je bil Giovanni Pietro de Cermonoti z delom *De gli autori et compositori dell'errore della messa et del vero et falso sacerdotio* 'O avtorjih in piscih o napaki maše in o pravi ter zlagani duhovščini'.⁴⁹ To področje v luči omenjenih primerjav še čaka podrobne obdelave v mednarodnem okviru. Naj pa ne ostane neomenjeno dejstvo, da je Pramper posvetil svojo knjigo *Specchio de verità*, 1560, istega leta avstrijskemu nadvojvodi Maksimiljanu, kot je Trubar posvetil Maksimiljanu svoj prevod drugega dela svetega pisma Nove zaveze (*Ta drugi dejl tiga noviga Testamenta*). To so navidez nevidne vezi med Trubarjem in Pramperjem, oprijemljivi dokazi za njuna osebna znanstva pa bi bili za oba sodobnika oporečnika lahko usodni. Povezave med Trubarjem in Negrijem, najhujše preganjanim heretikom 16. stoletja, so seveda potekale preko Petra Pavla Vergerija ml. in Bernardina Ochina, pa tudi preko švicarskih evangeliziranih pisateljev, s katerimi si je Trubar dopisoval. Danes so celo osebni stiki med Vergerijem ml. in Trubarjem v njunem tržaškem obdobju in Trubarjeva domnevna navzočnost ob Vergerijevi smrti postelji težko dokazljivi. Jože Rajhman zatrjuje: »S Trubarjem se je Vergerij

⁴⁹ De Biasio, Narcisso Pramper da Udene, str. 25.

osebno srečal šele v izgnanstvu [...] Najprej [je] pismeno, potem na sestanku v Ulmu (24.–27. 1. 1555) [...]»⁵⁰

Za Erazmom Rotterdamskim,⁵¹ najvplivnejšim učenjakom svoje dobe, in Petrom Pavlom Vergerijem mlajšim je tudi Trubar prevzel za izhodišče prevajanja načelo jasnosti in verodostojnosti *ad rudes*, težnjo po izvirnem umevanju in tolmačenju biblične književnosti.

Glede trdnega prevajalskega načela *ad fontes* se moramo dotakniti Trubarjevega suverenega obvladovanja svojskosti izvirnega biblijskega jezika: ne le pri njegovem edinem starozaveznem prevodu Psaltra (1566), temveč tudi na ustreznih mestih celotnega opusa, ki je v povezavi s starozaveznim izročilom. Pri Švicarjih Wolgangu Musculusu in Rudolfu Walthru ter v manjši meri pri Hulrichu Zwingliju, ki so prevajali predvsem neposredno iz hebrejščine in na katerih prevode psalterja ter komentarje se je Trubar občasno naslanjal, je treba poudariti dve dejstvi. Pri Musculusovih komentarjih psalmov *In Sacrosanctum Davidis Pfalterium Commentarj* je posebej v razdelku *Explanatio* navedeno v izvirni pisavi hebrejsko in celo kaldejsko besedilo. Musculus ne podaja v izvirni hebrejski pisavi samo posameznih hebrejskih besed z ustreznim komentarjem, temveč tudi besedne zveze in polstihe. Torej je Trubar, ki je nedvomno najprej prebral komentarje, preden je s pridom uporabil tudi psalmske prevode kot most do izvirnika, moral doseči določeno stopnjo obvladovanja vsaj osnovnega znanja tega jezika. Na to dejstvo je avtorica tega sestavka prvič opozorila že leta 1992,⁵² drugič pa z ilustracijo teh komentarjev.⁵³ »Iz priloge Musculusovih komentarjev, ki jih Trubar navaja kot neobhoden vir svojih informacij pri prevajanju Psaltra,⁵⁴ je natančno razvidno, kakšno je bilo Trubarjevo znanje hebrejščine. Saj bi bilo Trubarjevo posvetovanje z Musculusovimi komentarji nemogoče, če bi v letih 1564–1566 ne bil imel neobhodnega znanja hebrejščine.⁵⁵ Trditev je podprta s skeni Musculusovih komentarjev psalmov, ki vsebujejo filološko zahtevne hebrejske vložke.⁵⁶ Omenjenega dejstva in tudi avtoričinega prispevka s temi navedbami⁵⁷ ne najdemo pri Kozmu Ahačiču, ki sicer prav tako objavlja sken naslovnice Musculusovega dela, a brez razpravnega besedila, in piše: »Vsa

⁵⁰ Rajhman, Vergerius, str. 408.

⁵¹ Desiderius Erasmus (1466–1536).

⁵² Premk, Korenine slovenskih Psalmov.

⁵³ Premk, Medsebojni ustvarjalni vplivi Primoža Trubarja in Petra Pavla Vergerija ml., str. 72.

⁵⁴ Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, str. 37.

⁵⁵ Premk, Medsebojni ustvarjalni vplivi Primoža Trubarja in Petra Pavla Vergerija ml., str. 72.

⁵⁶ Premk in Premk – Bogataj, Važnost stvaralačke veze Trubar – Peter Pavel Vergerij ml. za Slovence in Hrvate, str. 13–34.

⁵⁷ Premk, Medsebojni ustvarjalni vplivi Primoža Trubarja in Petra Pavla Vergerija ml., str. 72. Kot dokazno gradivo sta v tem zborniku navedeni fotokopiji Musculusovih komentarjev z izvirnimi hebrejskimi zapisi. str. 70–71.

mesta, pri katerih prihaja med posameznimi prevodi do (večjih) odstopanj, so namreč po Musculusu v razdelku *lectio* opremljena z bogatim aparatom, ki zajema izvirno hebrejsko besedilo [...]«⁵⁸ Nadalje navaja⁵⁹ vse pri Musculusu ob izvirniku soupoštevane prevode, kar je zanimiv dokumentacijski in filološki podatek. Neobhodno potrebno pa je dodati, da je za globinsko, Trubarju lastno razumevanje teh komentarjev, ki mu ga je prispevala Erazmova šola, zaradi načela *homo trilingus* nujno določeno znanje hebrejščine. Ob samem upoštevanju še tako vsestransko razloženega latinskega deleža pride lahko do spodrseljavej, ki bi si jih Trubar pri strogih recenzentih svojega dela ne mogel privoščiti.

Citirajmo samo, kako Musculus v komentarjih precizno določa semantično polje hebrejske besede pri 1. psalmu (1.2): »*Voluntas eius* .וְצַח ('veselje in volja') Ebr. *ampliuif quidā est, quam voluntas.*«

Zaradi pripombe Kozma Ahačiča o Psalmu 1,2: »Dosedanjim raziskovalcem ni uspelo odgovoriti na vprašanje, zakaj rabi Trubar v prevodu dve besedi«,⁶⁰ psalmskega dela njegove sicer vsestranske, razgledane in izčrpno dokumentirane monografije nismo izpostavljali kot *corpus separatum* v že zaključeni prvi verziji pričujočega prispevka (upoštevali smo monografijo v celoti). Namen pričujočega prispevka ni po nepotrebnem prizadeti oziroma razburiti visoko izobražene strukture slovenskih hebraistov, svetopisemskih prevajalcev itd., ki se s tako elementarnimi problemi ves čas soočajo.

Na Trubarjev razširjeni, ustrezeni pomen, to je ustrezen v odnosu do izvirnika, je poleg vseh dosedanjih, tudi pokojnih, svetopisemskih prevajalcev v slovenščino, še posebej opozarjala tudi avtorica v monografiji *Korenine slovenskih Psalmov*. Navedimo številne komentarje *Korenin* v zvezi s tem psalmskim mestom.⁶¹ Iz primera »Trubar: *nega vefelie inu vola*: Zwingli: *fein luft vnd freud.*«⁶² je razvidno, da bi Trubar občasno lahko pritegnil tudi Zwinglijev prevod kot most do izvirnega, razširjenega, to je večpomenskega pomena hebrejske besede.

»Razširitev (*veffelie inu vola*) z leksikalnim dodatkom *inu vola* je plod Trubarjeve lastne ustvarjalnosti (v izboru prezrcaljenih avtentičnih ustreznikov). Če izvzamemo razlike v besednoredni ureditvi stavčnih členov, je ta (Trubarjev) prevod veren prevedek izvirnika. (Enobesedna) prevoda Dalmatina shejle in Luthra *lust* sta nekoliko svobodnejša, a smiselno pravilna.«⁶³

V poglavju *Sinteza* (k prvemu psalmu) avtorica nadalje piše: »Iz primerjav obeh protestantskih prevedkov je razvidno, da je Dalmatin svojega jezikovnega učitelja dosegel in v marsičem tudi presegel. Pri tem mu je bila

⁵⁸ Ahačič, *Zgodovina misli o jeziku in književnosti*, str. 278.

⁵⁹ Prav tam.

⁶⁰ Prav tam, str. 279.

⁶¹ Premk, *Korenine slovenskih Psalmov*, str. 63, 65, 66, 432, 473.

⁶² Prav tam, str. 65.

⁶³ Prav tam, str. 63.

veliko pomembnejša skrb za pravilen jezikovni izraz kot pa želja, da bi prodrli v mnogopomenskost izvirnega izročila [...] Neustrezno je Dalmatinovo zgle-dovanje pri Luthru v primerih kot v. 2 (prvi segment /a): ima shejle namesto T(rubarjevega). vefellie inu vola«.⁶⁴

V poglavju Povzetki k celotni knjigi piše: »Z dvoleksemskimi, z vezalnim vez. povezanimi parafrazami je skušal Trubar verodostojno podati široko pomensko polje hebrejske besede.«⁶⁵

V nemškem povzetku Die Wurzeln der slovenischen Psalmen se pripomba, da je Trubarjev prevod drugega verza (Ps 1,2 bliže izvirniku kot *Vulgata*, neposredno nanaša na Trubarjevo dvobesedno parafrazo za podajanje izvirnega pomena, ki obsega besedi, ki ju Trubar citira: »Trubar's Übersetzung des Ps 1 harmoniert vollkommen mit dem ursprünglichen Text, dem er sogar an drei Stellen: v. 2, 4, 5 näher steht als die *Vulgata*«.⁶⁶

Kot je razvidno, štirikrat neposredno, velikokrat posredno obširno komentirano, je pripomba o nepojasnenosti dveh besed v prevodu v zvezi s psalmskim mestom 1,2 preuranjena. V *Koreninah slovenskih Psalmov* so poleg zgoraj citiranih strani številni analogni, razširjeni, opisni primeri osrednje dokazno gradivo za Trubarjevo natančnost pri posredovanju večpomenskih izvirnih besed, ki so bistvo starega hebrejskega pa tudi slovenskega jezika 16. stoletja. Ta natančnost pa še ne sodi med temeljne kriterije za prevajanje po izvirniku, na katerih temeljijo ugotovitve avtorice *Korenin*. V delu je študija, ki bo posvečena najnovejšim spoznanjem o prevajanju starozaveznih besedil v 16. stoletju.

S tem prehajamo k novi zanimivosti, pomembni za našo raziskavo.

Silvano Cavazza omenja pismo Musculusu o Vergeriju, ki je pomembno, čeprav ni posebno laskavo: »Non sunt Vergeriis scripta mala, sed levia [...] et de quibusdam, de quibus, etiamsi tacetur, nulla fieret rei christianae iacture.«⁶⁷ Tako imamo še naslednji trden dokaz o stikih neposrednega Vergerijevega kroga z Musculusom.

V italijanskem kulturnem prostoru se je Trubar med drugim srečal tudi s slovitim filologom Bernardinom Ochinom, ki je bil z njim v navezavi še pozneje, ko je prebival v Nemčiji.⁶⁸ Ob tem ne moremo obiti Adama Bohoriča in njegovih dvaindvajset strani – kot je število hebrejskih črk – dolgega dela *Prefatiuncula*.⁶⁹ Bohoričeva teza o enovitem svetem hebrejskem prajeziku,

⁶⁴ Prav tam, str. 86.

⁶⁵ Prav tam, str. 432.

⁶⁶ Prav tam, str. 473.

⁶⁷ Pismo S. C. Curiona W. Musculusu z dne 1. 8. 1550: Cavazza, *Quei che vogliono Cristo senza croce*, str. 230.

⁶⁸ Op. Cavazza, Primož Trubar e le origini del Luteranesimo, str. 25; Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, str. 32–33; Bullingerju 30. 3. in 20. 12. 1557; Bonazza, Primož Trubar in italijanska reformacija, str. 26.

⁶⁹ Adam Bohorič, *Arcticae horulae*, str. 7.

iz katerega so nastali vsi jeziki sveta, ni osamljen pojav, temveč črpa svoja spoznanja v misli evropskega humanizma. To pa je bilo splošno prevladujoče mišljenje v šestnajstem in v prvi polovici sedemnajstega stoletja. James Barr najlepše pojasni te težnje.⁷⁰ Vendar pri Bohoriču nikakor ne gre za odraz prevladujoče humanistične programske naravnosti o *prvem jeziku sveta*.

Trubarjeva dokazana prevajalska zvestoba odraža izvirno humanistično mišljenje o bibličnem jeziku Stare zaveze.⁷¹ Ob Novi zavezi in primerjavah Trubarjevih besedil z grščino France Rozman prihaja istočasno, kot so v matični domovini hebrejščine nastajale *Korenine*, do podobnih zaključkov o tem, da je Trubarjevo prevajanje življenjsko – zajemal je iz življenja, je pridigarsko in ni dosledno oprto na določene predloge.⁷² Po njegovem mnenju se uvodi v Psalter, 1566, izrazito nanašajo na aktualne razmere v slovenski cerkvi.⁷³

Omenimo tudi nekaj manj znanih dejstev. Osrednji raziskovani avtor Primož Trubar je živel v času, ki priznanjem o študiju hebrejščine, morebitni pritegnitvi rabina ali kakega drugega hebraista k prevajanju nikakor ni bil naklonjen.⁷⁴ Ob številnih skladenjskih hebraizmih prve slovenske knjige⁷⁵ vendarle ne moremo prezreti samoumevne vloge Vlačiča, ki je bil med drugim profesor hebrejščine na več univerzah.⁷⁶

Francesco Stancaro, eden največjih italijanskih hebraistov 16. stoletja, je bil spoznan za heretika in vržen v ječo. V Furlaniji (Vidmu) so shranjeni dokumenti, ki danes lahko zadovoljivo odgovorijo na nekatera odprta vprašanja. Obsežno tiskano in rokopisno hebraistično gradivo videmskega nadškofijskega arhiva je uredil nepričakovano preminuli dr. Luigi De Biasio. Ta ogromna zakladnica bibličnih del, ki so jih hranile premožne italijanske družine, iz časa, ko se je Primož Trubar šolal v Trstu, je najzgovornejši dokaz pomembnosti, ki so jo v Italiji pripisovali izvirnemu hebrejskemu zapisu.

Uganko, ki je nastala ob jasno razvidnih dognanjih psalmske raziskave *Korenine slovenskih Psalmov*,⁷⁷ da je Trubar pri svojih prevodih oz. pri določanju pomenov soupošteval izvirnik, je tako še lažje pojasniti.⁷⁸ Ne smemo pozabiti, da je bil povratek k izvirniku (tako hebrejskemu kot

⁷⁰ Op. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, str. 17.

⁷¹ Premk, *Korenine slovenskih Psalmov*.

⁷² Tako Rozman, *Kako je Trubar prevajal Sveto pismo v slovenščino*, str. 120. »Pridigarsko izročilo« kot temeljno oporo Trubarjevega prevajanja v slovenščino izpostavlja tudi Stanovnik, *Slovenski literarni prevod (1550–2000)*, str. 13.

⁷³ Rozman, *Kako je Trubar prevajal Sveto pismo v slovenščino*, str. 120. O vplivu Waltherja prim. Premk, *Korenine slovenskih Psalmov*.

⁷⁴ Cavazza, *Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia*; De Biasio, *Narcisso Pramper da Udene*.

⁷⁵ Premk, *O izvornih biblicizmih v Trubarjevem Katekizmu 1550*.

⁷⁶ *Leksikon Cankarjeve založbe*, str. 1144.

⁷⁷ Premk, *Korenine slovenskih Psalmov*.

⁷⁸ Prim. Premk, *Globina Korenin*, str. 115, 116, 119.

grškemu) temeljno načelo reformacijske prevajalske dejavnosti! Treba je bilo odkriti samo še neznane poti. Če ponovno omenimo oba Mathiasa Illyricusa, znanega hebraista Flaciusa Illyricusa pa tudi Garbitiusa Illyricusa (Matija Grbića), njegovega profesorja, ki naj bi tisk knjige TC 1550 omogočil, »Aber das dürfte Truber kaum gewußt und bewogen haben, gerade in Tübingen zu drucken. Anzunehmen ist (vielmehr), daß der Tübinger klassische Philologe Mathias Garbitius Illyricus (Matija Grbić) Truber geholfen hat« 'Ampak tega Trubar verjetno sploh ni vedel niti ga to ni pripravilo do tega, da bi prav v Tübingenu tiskal. Veliko verjetnejša je domneva, da je Trubarju pomagal klasični filolog Mathias Garbitius Illyricus (Matija Grbić).⁷⁹ Oba Illyricusa sta zaznamovala Trubarjev knjižni prvenec in preko njiju je najverjetneje vodila pot, po kateri je naš prvi pisec dospel še pravočasno do pomočnikov oz. zadovoljive hebraistične izobrazbe, preko Italije in Švice. Trubarjevo dopisovanje s Henrikom Bullingerjem in z babilicistom Bernardinom Ochinom je segalo še v Trubarjeva tübingenska leta.⁸⁰ Sergio Bonazza izpričuje, da je biblični filolog, to je tudi grecist in morda tudi hebraist Ochino, ne le »spremljal Trubarjev prevod Nove zaveze v slovenščino«, temveč tudi da »je bil pri tem celo soudeležen z nasveti«.⁸¹ Ochino je bil poleg Vergerija najbližji sodelavec Francesca Negrija, ko je nastajal Trubarjev Katekizem, 1555, in morda tudi nadaljnji posrednik med dvema oporečnikoma: Trubarjem in Negrijem.



Primož Trubar,
portret Jakoba Lederleina v Hishni Postilli D. Martina Luthra, 1995

- **Silvano Cavazza,**
*Un'eresia di frontiera.
Propaganda Luterana
e dissenso religioso
sul confine austroveneto nel
Cinquecento (p. 15)*

Slika 7: Primož Trubar, Silvano Cavazza

⁷⁹ Kluge, Primus Truber und seine Zeit, str. 26.

⁸⁰ Prim. Premk, Francka, Premk - Bogataj Eva: Važnost stvaralačke veze Trubar – Peter Pavel Vergerij ml. za Slovence in Hrvate, str. 15, 16; Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, str. 32–33: dve pismi iz leta 1557 Henrichu Bullingerju, (op. Cavazza, Primož Trubar e le origini del Luteranesimo; Bonazza, Primož Trubar in italijanska reformacija, str. 26 idr.).

⁸¹ Bonazza, Primož Trubar in italijanska reformacija, str. 27.

Pričevanja izpod peresa italijanskih zgodovinarjev, npr. Silvana Cavazze, govorijo o Trubarju poliglotu, kot so ga spoznali na njegovih anonimnih potovanjih v italijanska kulturna središča: »La sua presenza (di Primož Trubar) appare sicuramente di rilievo eccezionale [...] Egli infatti sapeva predicare ad alto livello nelle tre lingue e mostrò un'aperta volontà di rivolgersi anche alla popolazione italiana.« 'Njegova navzočnost (Primoža Trubarja) je očitno izjemno pomembna. Dejansko je znal pridigati na visoki ravni v treh jezikih (slovenščini, nemščini, latinščini [in tudi italijanščini]) in je pokazal vso pripravljenost, da spregovori tudi italijanskemu občinstvu.⁸²

V času, ko so se dobri odnosi med Trubarjem in Vergerijem že močno krhali (1559), je Vergerij vendarle poimenoval Trubarjevo izdajateljsko dejavnost *una maravigliosa cosa* 'čudovita stvar' in je nadaljeval, 'ker slišimo slovanski jezik (*la lingua schiava*) na več straneh sveta kot katerega koli drugega'. Vergerij je menil (*credo*), da zavzema četrtno Evrope.⁸³

Viri

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1968.
- Dalmatin, Jurij: *Biblia, tv ie, vse Svetv pismv, Stariga inu Noviga Testamenta, Slovenski tolmazhena* (Wittemberg, 1584). Faksimile. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1968.
- Da Mantova, Benedetto, Flaminio, Marcantonio: *Il beneficio di Cristo*. Claudiana Editrice, 1991.
- Konzul Istranin, Stipan: *Beneficium Christi. Govorenye vele prudno*. Tübingen, 1565. Pretisak, Pazin: Istarsko društvo »Jurij Dobrila« (ur. Alojz Jembrih), 1996.
- Leksikon Cankarjeve založbe*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1994.
- Listkovno gradivo Sekcije za zgodovino slovenskega jezika ZRC SAZU.
- Luther, Martin: *Die gantze Heilige Schrift*. I, II, III. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1974.
- Musculus, Wolfgang: *Sacrosanctum Davidis Psalterium*. In *Davidis psalterium comentarii*. Basileae: Ioannes Hervagius, 1551.
- Psalterii secundum Vulgatam Bibliorum Versionem* (Vu). Nova recensio. Clervaux, 1961.
- Sveto pismo Starega in Novega zakona* (BIB). Ljubljana: Britanska in inozemska svetopisemska družba, 1914.
- Trubar, Primož: *Catechismus In der Windifshen Sprach*. Tübingen: Ulrich Morhart, 1550.

⁸² Cavazza, Un'eresia di frontiera, str. 24.

⁸³ Prav tam, str. 19.

- Trubar, Primož: *Catechismus*. Tübingen: Ulrich Morhart, 1555.
- Trubar, Primož: *Ta pervi deil tiga noviga testamenta*. Tübingen: Ulrich Morhart, 1557.
- Trubar, Primož: *Cerkovna ordninga* (TO). Tübingen, 1564.
- Trubar, Primož: *Ta Celi Psalter Davidou*. Tübingen: Ulrich Morhart, 1566.
- Verzeichnis der im Deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts*. 14 (urejeno v Staatsbibliothek München v sodelovanju s Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel). Stuttgart: Anton Hiersemann, zv. 20, *Trubar, Primož*, 1993, str. 548, 549; zv. 21, *Vergerius, Petrus, Paulus*, 1994, str. 108–116.
- Walther, Rudolf (Gwalther): *Die kleine Bibel oder Der Pfalter Davids, aus der Hebraeischen Sprache verdeutsched*. Zürich: David Bürkli, 1831.
- Zwingli, Ulrich: *Die Zürcher Bibel*. Zürich, 1531.

Spletni viri

- Wencker, Erich, Fanino Fanini da Faenza (1520–1550). (24. marec 2009), <<http://www.sentieriantichi.org/storia/fanini.html>>.
- Wencker, Erich: Mainardi, Augustino, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* zv. 5, stolpec 581–583. (24. marec 2009), <<http://www.bautz.de/bbkl/m/mainardo.shtml>>.
- DeWind, Henry A: Negri, Francesco (1500–1564), *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, 1957. (24. marec 2009), <<http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/N452.html>>.

Literatura

- Ahačič, Kozma: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. *Linguistica et philologica*, 18. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2007.
- Barbieri, Giovanni: Pier Paolo Vergerio e Francesco Negri: tra storia, storiografia e intertestualità. *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso L'Europa el Cinquecento* (ur. Ugo Rozzo). Udine: Forum, 2000, str. 239–277.
- Barr, James: *Semantica del linguaggio biblico*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1968.
- Berčič, Branko: Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. *Abhandlungen über die Slowenischen Reformation*. (ur. Branko Berčič). München: Rudolf Trofenik, 1968, str. 152–165.
- Bohorič, Adam: *Arcticae horulae succisivae*. Zimske urice proste. Maribor: Obzorja, 1987.
- Caponetto, Salvatore: *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*. Torino: Claudiana, 1992.
- Bonazza, Sergio: Primož Trubar in italijanska reformacija. *Trubarjev zbornik*.

- III (ur. Franc Jakopin, Marko Kerševan, Jože Pogačnik). Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, 1996, str. 22–33.
- Cavazza, Silvano: Inquisizione e libri proibiti in Friuli e a Gorizia tra Cinquecento e Seicento. *Studi goriziani*, XLIII, 1976, str. 29–69.
- Cavazza, Silvano: Primož Trubar e le origini del Luteranesimo nella contea di Gorizia (1563–1565). *Studi Goriziani*, LXI, 1985, str. 7–25.
- Cavazza, Silvano: Un'eresia di frontiera. Propaganda luterana e dissenso religioso sul confine austro-veneto nel Cinquecento. *Annali di storia isontina*, 4, 1991, str. 7–33.
- Cavazza, Silvano: Quei che vogliono Cristo senza croce. Vergerio e i prelati riformatori italiani (1549–1555). *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso L'Europa el Cinquecento* (ur. Ugo Rozzo). Udine: Forum, 2000, str. 107–135.
- De Biasio, Luigi: 1000 processi dell'Inquisizione in Friuli. Regione autonoma Friuli-Venezia Giulia. *Quaderni del Centro di Catalogazione dei beni culturali*, 4/4, 1985, str. 1–185.
- De Biasio, Luigi: Narcisso Pramper da Udene. Un prete eretico del Cinquecento. Udine: Del Bianco Editore, 1986.
- Del Col, Andrea: L'inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia 1557–1559. Trieste: Edizioni Università, 1998.
- Di Brazzano, Stefano: Pietro Bonomo (1458–1546). Diplomatico, umanista e vescovo di Trieste. Trieste: Edizioni Parnaso, 2005.
- Elze, Theodor: *Primus Trubers Briefe*. Tübingen: Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 1897.
- Fabris, Rinaldo: La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea. Varietas indivisa. *Theologia della chiesa locale*, 2, 1987, str. 7–65.
- Glick, Leonard: *Abraham's Heirs: Jews and Christians in Western Europe*. Syracuse: Syracuse University Press, 1999.
- Humar, Jožko: *Primož Trubar rodoljub ilirski*. Koper: Založba Lipa & Založništvo Tržaškega tiska, 1980.
- Ioly-Zorattini, Pier Cesare: Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e giudaizzanti (1579–1586). Storia dell'ebraismo in Italia. *Studi e testi*, 7, 1987.
- Kluge, Rolf-Dieter: Primus Truber und seine Zeit. Primus Truber in Tübingen und Württemberg. *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen* (ur. Rolf-Dieter Kluge). München: Sagner, 1995, str. 21–36.
- Matl, Josef: Die slawische Idee in der Praefatio der Arcticae horulae des Adam Bohorič. *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts in Abhandlungen über die Slowenischen Reformation* (ur. Branko Berčič). München: Rudolf Trofenik, 1968, str. 22–28.
- Novak, France: Kako so protestantski pisci 16. stoletja poimenovali nove pojme. *Zbornik posvetovanja 450-letnica slovenske knjige in slovenski*

- protestantizem* (ur. Marko Kerševan). Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, 2001a, str. 103–120.
- Novak, France: Trubarjev Philopatridus Illyricus. *Jezikoslovni zapiski*, 13/1–2, 2001b, str. 116–117.
- Novak, France: Trubarjev Philopatridus Illyricus. *Merkujev zbornik* (ur. Silvo Torkar). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2007, str. 297–302.
- Oberman, Heiko Augustinus: Three Sixteenth-Century Attitudes to Judaism. *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (ur. Bernard Dov Cooperman). Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Premk, Francka: Zrcalo resnice na novo odkritega furlanskega reformatorja N. Pramperja. *Dialogi*, XXIII/9–10, 1987, str. 150–151.
- Premk, Francka: Pomenska in stilistična problematika Trubarjevega in Dalmatinovega psaltra v luči hebrejskega izvirnika. Doktorska disertacija. Ljubljana, 1988.
- Premk, Francka: *Korenine slovenskih Psalmov*. Ljubljana: Trubarjevo društvo, 1992.
- Premk, Francka: Veliki rokopisni slovensko-nemški slovar Štefana Kociančiča (1871) in hrvaško izvorno besedišče. *Riječ*, 1/1–2, 1995a, str. 43–56.
- Premk, Francka: Primož Trubar ed i suoi rapporti con Trieste e la cultura religiosa italiana del '500, *Studi goriziani*, LXXXII/82, 1995b, str. 35–42.
- Premk, Francka: Primož Trubar – prvi slovenski pesnik psalmov. *Riječ*, 2/2, 1996a, str. 64–88.
- Premk, Francka: Globina Korenin. *SRP*, 6/15–16, 1996b, str. 109–132.
- Premk, Francka: O vethozavetnyh tradicijah v tekste Brižinskih (Freizingenskih) otryvkov. *Voprosy jazykoznanija*, 1, 1996c, str. 94–107.
- Premk, Francka: Medsebojni ustvarjalni vplivi Primoža Trubarja in Petra Pavla Vergerija ml. *Acta Histriae*, 8, 1999a, str. 61–90.
- Premk, Francka: Slovensko-hrvaško-furlansko-italijanski kulturni stiki v 16. stoletju. *Uvod u studij hrvatskoga jezika, književnosti i kulture*. Udine: Forum, 1999b, str. 198–209.
- Premk, Francka: O izvornih biblicizmih v Trubarjevem Katekizmu 1550: Ta prauizhin bode is suye Vere shiu (TC 1550, 88 (52b). Značilnosti besednjaka prve slovenske knjige. *Slovenski knjižni jezik – aktualna vprašanja in zgodovinske izkušnje: ob 450-letnici izida prve slovenske knjige*. Obdobja, 20 (ur. Vidovič-Muha, Ada). Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete, 2003, str. 605–616.
- Premk, Francka, Premk - Bogataj Eva: Važnost stvaralačke veze Trubar – Peter Pavel Vergerij ml. za Slovence in Hrvate. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1–2/63–64, 2006, str. 13–34.
- Rajhman, Jože: Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovin-

- skih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1977.
- Rajhman, Jože: Trubar Primož. *Slovenski bibliografski leksikon*, 13. Ljubljana: SAZU, 1982, str. 206–225.
- Rajhman, Jože: *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU, 1986a.
- Rajhman, Jože: *Trubarjev svet*. Trst: Založništvo tržaškega tiska, 1986b.
- Rajhman, Jože: Vergerius, *SBL (Slovenski biografski leksikon)*. Ljubljana: SAZU, 1980–1991, str. 409.
- Rajhman, Jože (idr.): *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: SAZU, 1997.
- Rotar, Janez: *Trubar in južni Slovani*. Ljubljana: DZS, 1988.
- Rozman, France: Kako je Trubar prevajal Sveto pismo v slovenščino. *Slovinci v evropski reformaciji*. Povzetki referatov. Ljubljana: Univerza Edvarda Kardelja, 1987, str. 120.
- Rozzo, Ugo: La biblioteca di Adriano di Spilimbergo e gli eterodossi in Friuli (1538–1542). *Metodi e ricerche*, 1/29–60, 1989, str. 37–56.
- Rozzo, Ugo: Pier Paolo Vergerio censore degli indici dei libri proibiti. *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso L'Europa el Cinquecento* (ur. Ugo Rozzo). Udine: Forum, 2000, str. 143–177.
- Rupel, Mirko: *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Tiskovna zadruga, 1934.
- Sakrausky, Oskar: Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk. *Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte*, 5/1, 1989, str. 1–639.
- Stanovnik, Majda: *Slovenski literarni prevod (1550–2000)*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2005, str. 13.
- Todeschini, Giacomo, Ioly-Zorattini, Pier Cesare: *Il mondo ebraico*. Perdone: Ed. studio Tesi, 1991.
- Tomizza, Fulvio: *Il male viene dal nord*. Milano: A. Mondadori, 1984.
- Vinat, Valdo: *La Riforma in Croazia e in Slovenia e il »Beneficio di Cristo«*. Torre Pellice: Società di studi valdesi, 1964.
- Vivian, Angelo: Iscrizioni e manoscritti ebraici di Lubiana. *Egitto e vicino oriente*, V, 1982, str. 93–141.

Summary

On the Tracks of Few Known Trubar

The main aim of the present article, which belongs to the wider cultural-historic and linguistic context of the Slovene-Swiss-Italian-Croatian literary contacts and translations of the 16th century, is to deepen and to supplement the present state of knowledge about Primož Trubar with the new findings concerning primarily Slovene-Italian scientific collaboration. With unveiling

of historical facts that had for more than four centuries been concealed, a key to understanding of the following issues is provided:

Pseudonym of Trubar. In the first of his books *Catechismus*, 1550, a pseudonym in the accusative can be found on the cover page: (*durch*) *Philopatridum Illyricum*. It could denote two Illiyricus, both of whom actively cooperated in this first book: Flacius Illyricus – Matija Vlačić, the author of the sermon on true faith, and Mathias Garbitius Illyricus – Matija Grbić (Grbac), who seemingly enabled printing of the book in Tübingen.

In Slovenian sources unknown cultural-historic thinking patterns of the foreign contemporary (Italian and other: Pramper, Vergerius Jr. Etc) Protestant writers, which were expelled from their native lands, reveal touching expressions of homesickness close to Trubar's term *Philopatridus* in their works. Therefore also according to the common use Trubar, alias *Rodoljub ilirski* first of all nicknamed himself.

Contractions N. V. T., which follow the dedicatory address Ty Vashi Slushabniki inu Bratie (Primož Trubar, *Catechismus*, 1555), to this day one of the biggest enigmas of Slovenian humanistic science connected with Trubar and Vergerij, must be interpreted in the following way: Francesco Negri, Peter Pavel Vergerij Jr., Primož Trubar.

