



G
L
A
S
O
V
I

HISTORIČNI SEMINAR II

Historični seminar II • Glasovi

Uredila Oto Luthar & Vojislav Likar

© 1997, ZRC SAZU, Založba ZRC, Ljubljana

Založil Znanstvenoraziskovalni center SAZU,
Založba ZRC

Zanj Oto Luthar

Oblikovanje

in oprema Milojka Žalik Huzjan

Tisk Planprint, Ljubljana

Izid Knjige štá podprla Ministrštvo za znanošt in tehnologijo R.
Slovenije
in
Zavod za odprto druŹbo - Slovenija / Open Society Institute - Slovenia

Slika na naslovnici: ©Pierre Couteau, 1997

Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna:
<https://doi.org/10.3986/9616182455>

CIP - KataloŹni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjiŹnica, Ljubljana

930.1(082)

HISTORIČNI seminar II : [glasovi] / [uredila Oto Luthar & Vojislav Likar], - Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, ZaloŹba ZRC, 1997

ISBN 961-6182-45-5
1. Luthar, Oto 2. Likar, Vojislav
71638016

Historični seminar II

Uredila Oto Luthar & Vojislav Likar

ZAL  ŽBA
ZRC

Glasovi

KAZALO

Predgovor	7
------------------------	---

PODOBE

Jury L. Bessmertnyj: <i>Individuum in zasebno življenje v Evropi do začetka novega veka</i>	13
Nikos Čausidis: <i>Mitske podobe Južnih Slovanov</i>	25
Paul Freedman: <i>Kako si je srednjeveška elita predstavljala kmete</i>	49
Catherine Gallagher: <i>Krompir in materialistična predstava</i>	71
Johannes Gönner: <i>Konec ideologij? Preizkušene sestavine breziološke slike cerkve</i>	85
Marta Verginella: <i>Vztrajnost habitusov. Kler in laiki na istrskem podeželju v 19. in 20. stoletju</i>	97

ODLOMKI

Aleš Gabrič: <i>»Ponekod pa je bila izvedena novoletna jelka šele na intervencijo tamkajšnjih komitejev partije«</i>	109
Matevž Košir: <i>Čarovniški sabat – evropski fenomen na Slovenskem od 16. do 18. stoletja</i>	123
Božo Otorespec: <i>Življenje, ženitev in žalostna smrt Anžeta Koširja, imenovanega Kljukec</i>	143

SLEDI

Heinz Dieter Pohl: <i>Po slovenskih sledih na Vzhodnem Tirolskem</i>	155
Trevor R. Shaw: <i>Tuji popotniki na Slovenskem 1669-1880</i>	165
Ivan Turk: <i>Najdba koščene piščali in druga pomembna odkritja v paleolitskem najdišču Divje Babe I</i>	195

ODMEVI

Metoda Kokole: <i>Academia Philharmonicorum Labacensium: Zgledi, ustanovitev in delovanje</i>	205
Silke Leopold: <i>»Vanitas« v glasbi zgodnjega 17. stoletja</i>	223
Michael Talbot: <i>Izpisati ali ne: continuo v modernih kritičnih izdajah baročne glasbe</i>	237

Podatki o avtorjih	247
---------------------------------	-----

Predgovor

Glasovi iz tišine

Ko je kak pojav ali proces star pet let, verjetno že lahko govorimo tudi o njegovi zgodovini. In *Historični seminar* na Znanstveno-raziskovalnem centru je star pet let.

Pet zaporednih seminarjev s široko paleto razprav in raznolikih, pogosto spregledanih raziskovalnih tem ter iz leta v leto večja udeležba raziskovalcev, vse to dokazuje, da se zanimanje za takšno obliko predstavljanja teoretičnih in raziskovalskih dosežkov povečuje. Iz leta v leto se večja tudi sodelovanje uglednih domačih in tujih ustanov, od koder prihajajo avtorji. Trditev, da gre za avtorje, utemeljujeta vsaj dva razloga.

Prvič, predstavitev na vsakokratnem Historičnem seminarju so izrazito avtorske, izvirne. Raziskovalke in raziskovalci, predavateljice in predavatelji na njem velikokrat predstavijo svoje delo, še preden je izoblikovana njegova končna verzija. To pa pomeni, da želijo slišati mnenje navzočih kolegic in kolegov in na njegovi podlagi dopolniti svoje ugotovitve.

Drugič pa o avtorstvu priča tudi ta objava, ki prinaša premišljen izbor besedil, ki so jih referenti večinoma dokončno oblikovali šele po odzivih svoje publike ...

S tem ta publikacija prerašča iz monografije v periodično »glasilo«, ki mu želiva vsaj toliko let, kolikor jih imajo najstarejši inštituti ZRC. Vsaj pet desetletij torej, in če sodimo po simboliki, ki jih ponuja sorodstvo števil pet in petdeset, se to mirno lahko zgodi. Pravzaprav ne preveč mirno. Za to vrsto izmenjave spoznanj mir bolj hromi kot koristi. Že tako ali tako smo v slovenskih akademskih razpravah preveč statični in zadržani.

Preden pa se dokončno zapleteva v nujni premislek o napetosti med avtorjem in publiko, še korak nazaj v zgodovino seminarja. Nastal je decembra 1992 z nastopom Berlinčana Andreasa Helmedacha. Bolj kot ime in okolje, od koder je prišel ta strokovnjak za del zgodovine južne in jugovzhodne Evrope, je bilo za poznejša srečanja pomembno,

da je obravnaval podobno temo kot ena izmed poznejših referentk. Govoril je namreč tudi o temah, s katerimi se že leta ukvarja naša kolegica Eva Holz, in sicer nekaterih značilnostih prometa v slovenskih deželah v 18. in 19. stoletju, in s tem spodbudil najnaravnejše nadaljevanje razprave. Že kmalu za tem prvim srečanjem smo lahko o slovenskem prometu, prometnicah in vsem, kar sodi zraven, slišali zelo izčrpno poročilo ... in pozneje v Založbi ZRC dobili o tem tudi knjigo.

Seveda je šlo pri tem le za zanimivo in dopolnjujoče naključje. Toda z naključji je tako kakor s srečo, nikoli ne pridejo sama, temveč se jim moramo vedno nastaviti...

Naj bo naključje ali ne, nesporno je, da lahko med Historičnim seminarjem in drugimi podobnimi »institucijami« najdemo celo vrsto podobnosti in razlik. Največ prvih in drugih je mogoče naštetih v primerjavi med berlinskim zgodovinskim podiplomskim seminarjem in Historičnim seminarjem. Resnici na ljubo, berlinski seminar je bil tudi prvi vzor našega seminarja. V prvi vrsti zato, ker je eden od urednikov nekoliko naivno verjel, da je tudi v Ljubljani mogoče ustanoviti nekaj podobnega, da je tudi tu mogoče vzpostaviti tesnejše, predvsem pa boljše sodelovanje med različnimi, a sorodnimi institucijami.

»Čar« berlinskega seminarja je namreč v tem, da ga vodijo trije sociologi in zgodovinarji iz treh različnih in konkurenčnih ustanov. Gostitelj Fischer je z inštituta za novejšo zgodovino, druga dva koordinatorja pa z univerze, Kocka s Svobodne, Kölbla pa s Humboltove. Kar jih družijo, je strokovna zavzetost za nemoteno delovanje nadvse zanimivega diskusijskega kroga, ki gosti različne avtorje z vsega sveta. Pri tem nihče ne sprašuje po »tržni vrednosti« vsakokratne referentke oz. referenta, temveč jih zanima samo to, kaj imajo (novega) povedati. Ob upoštevanju temeljnega izhodišča seveda, da mora vsak referent predstaviti tudi metodologijo svojega dela oz. »poročati« o svojih teoretskih izhodiščih. Takšna dopolnitev je v sodobnem družboslovju in humanistiki nujna in neizogibna.

Brez vsakokratnega teoretskega in metodološkega uvoda je dandanes skoraj nemogoče umestiti vsakokratne izsledke. Naj za primer omeniva samo zmedo, ki jo lahko sproži poimenovanje »kulturna zgodovina«. Brez ustrezne razgrnitve referenc namreč ni mogoče na hitro razbrati, ali imamo pred seboj zagovornika nove kulturne zgodovine, tj. usmeritve, ki je nastala kot odgovor na plaz statistike v socialni zgodovini 70., ali pa nas nagovarja »klasični« kulturni zgodovinar, kot je bil npr. Avstrijec Egon Friedl. Ali imamo za sogovornika umetnostnega zgodovinarja ali daljnega potomca Burckhardta in Huizinge ... ali preprostega antikvarja, ki se ukvarja predvsem z zbiranjem kulturnih artefaktov.

Kakorkoli obrnemo, način, ki so ga Nemci s svojo značilno pedantnostjo vgradili v samo strukturo vsakokratne predstavitve, je brez dvoma koristen in uporaben, toda pri nas žal še ne udomačen. Zato je bila kritika Marte Verginelle, ki je pisala o prvem zvezku *Historičnega seminarja*, upravičena. Misliiva na tisti del, kjer opozarja na razliko med deklarirano povezanostjo med »teorijo« in »prakso« in konkretnimi primeri, se pravi teksti. Iz slednjih je namreč zelo redko mogoče razbrati, da gre za splet obojega. Večinamo je tako, da predstavljajo eni preseki stvarne problematike, drugi pa so izključno teoretski.

Bojiva se, da tudi pričujoči zvezek ponuja redke prispevke, ki bi predstavljali prepletanja obojega. Škoda, nenazadnje zavzemanje za prepletanje teorije in konkretnega skuša samo spodbuditi predstavitev metodološkega in teoretskega izvora.

Skratka, ne gre za poudarjanje potrebe po analizi »diskurza o diskurzu o diskurzu ...«, kot je izgubo stika s konkretnim cinično označil Mrak Poster, temveč kvečjemu za nagovarjanje k zgodovini pomena. Današnja publika lahko zelo hitro pride do podatkov, še več, na podlagi njihovega sistematičnega vnosa lahko računalniki sami zelo hitro oblikujejo osnovne opise. Ne morejo pa oblikovati pomena. Zato je razumljivo, da nas vse bolj zanimajo kode, s pomočjo katerih konstruiramo pomen in seveda pomen sam. Se pravi, da nas zanima to, kar se skriva za vsakokratnim »opisom«, in manj »gola« pripoved.

Zato tudi raste zanimanje za pomen zgodovinskega dela. Znova nas je začel zanimati status zgodovinske resnice. Zanima nas, kakšen status ima védenje, ki ga producirajo zgodovinarji, pa tudi drugi humanisti. Zgodovinarji zadnje čase na veliko razpravljajo o tem, kaj loči neko »objektivno« delo od »zbirke predvidevanj in ugibanj«, po drugi starni pa skušajo najti srednjo pot med postmodernističnim relativizmom in pozitivističnim objektivizmom.

Razmislek o navezi avtor-tekst pa se širi v splet odnosov v trikotniku avtor-tekst-publika. V trenutku, ko si nismo več znali pomagati niti s foucault-derridajevskim stališčem, da je vse tekst, že dolgo pa ne verjamemo več v objektivnost historične predstavitve, nas filozofija zgodovine nagovarja k večjemu upoštevanju bralca. K upoštevanju bolj ali manj kompetentne publike. Opozarja nas, da ima občinstvo, na katero se obračamo, neko predstavo o obravnavani temi oz. da ima določeno predstavo o »imaginativni kreaciji«, ki mu jo ponujamo v branje. Glede na to je trditev, da je vse tekst, samo na pol resnična. Upoštevati je treba tudi zgodovino, ki si jo občinstvo (prek knjig, filmov, televizije) sproti ustvarja in jo obnavlja. Da imamo pri tem opraviti z različnimi predelavami, ni treba posebej poudarjati, nenazadnje so tudi te odvisne od socialnega statusa posameznega občinstva, od časa in prostora, v

Predgovor

katerem nastajajo, pa tudi od pričakovanj posameznih bralcev oz. gledalcev.

Zato ni daleč od resnice trditev ameriškega zgodovinarja Hansa Kellnerja, ki pravi, da se več sodobnih zgodovinskih del sklicuje na sorodna dela kakor na samo preteklost. Današnji (sodobni) avtorji naberejo več argumentov na hrupnem bazarju najrazličnejših interpretacij kakor v tišini preteklosti.

Pri besedilih v tem zvezku je na srečo obratno. Predvsem obravnave »obrobnih« tem črpajo svoje argumente iz tišine neznane preteklosti. Iz preteklosti, o kateri sicer imamo neko osnovno predstavo, toda ta še ni do onemoglosti reciklirana. To je dokaz za to, da večina zapisov ponuja manj znano preteklost oz. da je znana preteklost predstavljena v povsem novi luči; predvsem pa je dokaz za to, da je pred vami zanimivo branje.



Da je Historični seminar spodbudil tako velik odziv sodelujočih, so prav gotovo najbolj zaslužni Alenka Koren, Metoda Kokole in tisti najzvestejši kolegi in kolegice ter študentke in študenti, s katerimi se, kot rečeno, srečujemo že peto leto. Za preseganje okvirov ene same ustanove pa gre največja zasluga Andreju Studnu. Urednika se zahvaljujeva vsem in jim posvečava pričujoče delo.

Oto Luthar & Vojislav Likar

PODOBE

Individuum in zasebno življenje v Evropi do začetka novega veka

Predstavitev problematike

JURY L. BESSMERTNYJ

Zaradi omejenega obsega članka je mogoče naslovno temo predstaviti samo v splošnih okvirih. Tovrstno obravnavanje namreč ni vezano samo na obsežnost problematike, o kateri je v zadnjih letih nastala tudi dovolj obširna zgodovinska literatura, ki predstavlja različne pristope k proučevanju dane vsebine. Ker se je takoj odzvati na vse predstavljene ideje nesmiselno, bom na začetku opozoril na stališča, ki bodo osvetljena v okviru dane teme.

Eno izmed osrednjih vprašanj, ki so pritegnila moje zanimanje, je pojmovanje individua in njegovega mesta v tradicionalni družbi (tj. v predrenesanci družbi v Zahodni Evropi in na Vzhodu v družbi pred odpravo tlačanstva). V nadaljevanju bom skušal pokazati, da je to zelo pomembno za raziskovanje področja zasebnega življenja človeka. Seveda pa je za osmiselitev fenomena zasebnega življenja treba najprej vedeti, kako je bila v teh družbah razumljena dihotomija *zasebnega* in *javnega*. Poskusna analiza obnašanja individua v zasebnem življenju me je pripeljala do zame ključnega vprašanja o zmožnosti (oz. nezmožnosti) posameznika (ne samo iz vrhov družbe, ampak tudi iz vrst navadnih ljudi), da v obravnavanem času sprejema nestandardne odločitve in da z njimi celo vpliva na zakoreninjene kulturne stereotipe v družbi.

Zanimanje za vsakega izmed teh problemov je med mojimi ruskimi rojaki tesno povezano z našimi življenjskimi navadami.

Sedemdeset let se je namreč sovjetskim ljudem vsiljevala koncepcija posameznikove nemoči v sedanosti in preteklosti. Ena izmed prisposob takšne koncepcije je bila upodobitev navadnega delovnega človeka kot poslušnega kolesca v družbenem stroju, o katerem se zdi, da se podreja samo slepim nadosebnim zakonitostim. Na žalost so podobne predstave še danes zakoreninjene v zavesti (zlasti pa v podzavesti) mnogih mojih rojakov. Zato ni čudno, da se problematika individua v preteklosti in sedanosti tako intenzivno obravnava v naši zgodovinski znanosti.¹

¹ Omejujem se na specialne razprave zgodovinarjev in omenim naj samo razpravo *Individualnost i ličnost v istorii* (Individualnost in osebnost v zgodovini), Odissej, Moskva 1990, str. 5-89.

Za Ruse ni nič manj pereče vprašanje zasebnega življenja. Veliko desetletij se je namreč sovjetski družbi vsiljevala predstava, da ima vse osebno, zasebno in »privatno« strogo drugorazredni pomen; še več, na vse načine se je propagiralo (in celo predpisovalo) odrekanje vsemu, kar je osebno in zasebno, v imenu na poseben način razumljene »družbene dolžnosti«. Po zlomu komunistične diktature so bile te maksime hitro pozabljene. Namesto njih pa se je v mnogih primerih začelo dajati prednost popolnemu zanikanju družbenih dolžnosti in razdiralni samovolji. Vendar to samo še potrjuje, da ravnovesje med zasebnim in javnim v vsaki družbi resnično zasluži veliko pozornost ne samo politikov, ampak tudi znanstvenikov.

To potrjujejo tudi resne raziskave zgodovine zasebnega življenja v zadnjih desetih, dvanajstih letih, ki so jih napisali znani zahodnoevropski zgodovinarji in sociologi.² V mnogih evropskih državah, kar je še posebej simptomatično, burno raste zanimanje za vlogo individua v preteklosti in za vsakdanjo prakso t. i. *acteurs*, tj. vseh tistih, ki naj bi kakor koli sodelovali – recimo »delovali« – v zgodovini.³ Raziskave podobnih vsebin se v zadnjem času bliskovito množijo, in že samo to dejstvo zasluži posebno obravnavo. Tu se bom omejil samo na tiste poglede o vlogi individua v zgodovini, ki se posebej aktivno obravnavajo prav v zadnjih letih.

Med tovrstnimi razpravami kaže omeniti predvsem že v 70. letih izoblikovano pojmovanje Colina Morrisa o *odsotnosti* individualnosti do 12. stoletja.⁴ V nekaterih tezah mu je blizu pojmovanje o neponovljivi svojevrstnosti srednjeveškega človeka, ki jo je v svojem nedavnem delu razvil Aron Gurevič. Ta koncepcija ugotavlja ujetost individua v mikroskupino ne samo do 12. stoletja, ampak prav do t. i. jeseni srednjega veka.⁵ Kot protiutež tem pogledom zagovarjata Jan Aertsen in

² Poleg dela v petih knjigah G. Dubya in Ph. Arièsa bi lahko navedli še dela: S. Coontz., *The Social origins of Private Life*, London 1988; »Forum. The Public Sphere in the 18-th C.«, v *French Historical Studies*, 1992, zv. 17, št. 4, str. 882-956; problematika je obravnavana tudi v obsežni literaturi o zgodovini družine, zgodovini ženske in zgodovini spola; pri vsej pomembnosti tega zgodovinopisja, kar bo omenjeno pozneje, se to ni dotaknilo nekaterih zelo bistvenih vidikov zasebnega življenja.

³ Najbolj je to opazno v delih francoskih zgodovinarjev (prim. A. Boureau, »Propositions pour une histoire restreinte des mentalités«, v *Annales ESC*, 1989, št. 6, str. 1499-1501; B. Lepetit, *Les formes de l'expérience*, Pariz 1995; isti, »L'Histoire prend-elle les acteurs au sérieux?«, v *Espaces Temps*, 1995, št. 59-61, str. 112-122); J. Cl. Schmitt, »Représentations«, v Georges Duby, *L'écriture de l'histoire*, Bruselj 1996, str. 271 in naprej.; J. Le Goff, *Saint Louis*, Pariz 1996, str. 15 in naprej. Interes za ta vidik lahko zasledimo v mnogih narodnih šolah v Evropi.

⁴ *The Discovery of the Individual*, London 1972; glej C. W. Bynum, »Did the 12-th Century Discover the Individual?«, v *The Journ. of Eccles. History*, št. 31, 1980.

⁵ Aaron Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994.

Otto Oexle mišljenje, da so že ves srednji vek, da o začetku novega veka sploh ne govorimo,⁶ bile v zavesti in spominu ljudi predstave o individualnosti (čeprav v morda za nas nenavadnih oblikah). Ta trditev se do neke mere ujema z metodo t. i. »socialne prakse«, ki jo uporablja vrsta sodobnih raziskovalcev. (Med njimi so tako različni raziskovalci kot Bernard Lepetit – do nedavna eden izmed direktorjev Annales ESC, italijansko-ameriški zgodovinar Carlo Ginzburg in nemški raziskovalec Alf Ludtke.) Vsem tem raziskovalcem je skupno, da za vsemi *acteurs*, ki so delovali v preteklosti, priznajo možnost povsem individualnega razlaganja družbeno sprejetih množičnih stereotipov in v skladu s tem tudi možnost popolnoma individualnega obnašanja.⁷

In v čem se razlikuje moja zastavitev vprašanja?

Opiral se bom na rezultate skupinske raziskave *Človek v krogu družine*, ki je izšla konec 1996. Orise zgodovine zasebnega življenja v Evropi do začetka novega veka⁸ pa sem napisal skupaj s skupino ruskih strokovnjakov za staro- in srednjeveško zgodovino Zahoda in Rusije. Ta knjiga obsega vrsto medsebojno povezanih orisov konkretnozgodovinske in teoretične vsebine. Z upoštevanjem rezultatov raziskav v Rusiji in v tujini in na podlagi ponovnih raziskav smo poskušali predstaviti svojo metodo proučevanja zgodovine zasebnega življenja in individua v obravnavanem času.

Najprej poskušamo razložiti, kako so različne dobe in različna družbena okolja sprejemala ločevanje med zasebnim in javnim življenjem. Jasno je, da ljudje preteklih dob te razlike niso nikoli pojmovno osmislili. Seveda pa to ne izključuje možnega prikritega razlikovanja med področjema zasebnosti in javnosti. V kolikšni meri se je v preteklosti pravzaprav uresničevala možnost takšnega razlikovanja? In kjer se je uresničevala, kaj je pravzaprav segalo na področje, ki je bilo v nasprotju z javnim življenjem?

⁶ O. G. Oexle, »Memoria und Memorialbild«, v K. Schmid, J. Wollasch, *Memoria*, München 1984, str. 384-440; G. Boehm, *Bildnis und Individuum*, München 1985; J. A. Aertsen, »Die Entdeckung des Individuums«, v: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin 1996, str. IX-XVI; prim. tudi J. Cl. Schmit, »La culture de l'imaginaire«, v *Annales HSS*, 1996, št. 1, str. 7 in naprej.

⁷ Prim. posebno B. Lepetit, »De l'échelle en histoire«, v *Jeux d'Echelles*, Pariz 1996, str. 71-94; J. Revel, »Présentation«, prav tam, str. 7-14; A. Boureau, *n. d.*, str. 1495; J. Cl. Schmitt, »La 'découverte de l'individu': une fiction historiographique«, v: P. Mengal, F. Parot, *La fabrique, la fiction et la feinte...*, Pariz 1989, str. 213-236; J. Le Goff, *n. d.*, str. 16-21. Podrobneje v mojem pregledu *Makro i mikro-podhody v sovremenoj istoriografii* [Makro in mikro metode v sodobnem zgodovinsopisju] (v tisku).

⁸ Ju. L. Bessmertnyj (ur.), *Človek v krogu sem'i. Očerki po istorii častnoj žizni v Evrope do načala novogo vremeni* [Človek v krogu družine. Eseji o zgodovini zasebnega življenja v Evropi do začetka novega veka], Moskva 1996, 375.

Na naslednji stopnji skušamo poiskati možnosti obstajanja ne-standardnega obnašanja določenih ljudi v različnih družbah v preteklosti. S tem namenom se proučujejo konkretni postopki določenih ljudi in se ločujejo tisti, ki so jih sodobniki dojemali kot navadne, »normalne« (tj. v skladu s sprejetimi normami), od tistih, ki to niso bili. Z drugimi besedami, zanimajo nas primeri nestandardnih individualnih odločitev in kaj so sodobniki obravnavali kot »nespodobno obnašanje« ter kakšen je bil njihov odnos do tega. Ni težko ugotoviti, da se naš pristop pri proučevanju individua opazno razlikuje od prejšnjih. *Mi predvsem raziskujemo postopke in delovanja konkretnih ljudi (določenega števila navadnih ljudi iz zgodovine) in kako je njihovo delovanje sprejemala okolica*; ne dotikamo se samozavedanja intelektualcev, kar je zanimalo naše predhodnike. Zanima nas tudi družbeno in kulturno sozvočje (resonanca) nestandardnega obnašanja, tj., kolikšna je bila nestrpnost sodobnikov pri rušenju kánonov v različnih družbah in v kolikšni meri je bilo možno posnemanje teh, ki so omalovaževali sprejete norme. Saj so se v primerih množičnega posnemanja lahko zamenjali eni vredenjski stereotipi z drugimi.

V skladu z obravnavo zastavljenega vprašanja upoštevamo tudi vire druge vrste, kot so jih pri proučevanju individua v tradicionalni družbi uporabljali doslej. Osnova za naše proučevanje niso koncepcije mislecev, ampak nenavadni primeri iz konkretne življenjske prakse. Te dobimo v zasebnih listinah, notarskih spisih, v običajnem pravu, v oporokah, v sodnih preiskavah, na nagrobnih zapisih, v antroponimičnem gradivu. Uporabili smo tudi dnevnike, žitja in avtobiografije. Naše raziskave temeljijo torej na pričevanjih o *socialni praksi* v preteklosti, in ne samo na proučevanju primerov posameznih mislecev.

Gradivo za proučevanje socialne prakse ljudi lahko prevzemamo z različnih področij življenja. Vseeno pa odmikne od sprejetih standardov – še posebej, ko govorimo o daljnji preteklosti – najlažje ugotavljamo na osnovi podatkov o obnašanju ljudi iz naše bližine. Prav v krogu svojih najbližjih mora človek v vsaki dobi in vsak dan sprejemati različne odločitve in *izbirati*, npr. kako se odzvati na prošnje staršev, kako vzdrževati odnose med bližnjimi, kako izbrati svojega življenjskega partnerja, kako poimenovati svojega novorojenca, kako negovati bolnega otroka, kako se obnašati do ostarelega sorodnika, kaj narediti ob smrti bližnjega ipd.

Razumljivo, da se vsi ti primeri prištevajo med navadne dogodke oz. kar navade. Vendar navada še ni zakon. In kot je zanj pravilno ugotavljal Max Weber⁹ – bolj ko je gibljev, manj je enoumen, in bolj

⁹ *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. del, *Soziologische Grundbegriffe*, str. 527-565.

dopušča razne različice vedênja. Tu je možnost – ali celo nujnost – izbora različnih dopustnih »scenarijev« vedênja še opaznejša, in ravno zato lahko na tem področju še lažje izbiramo med prej še *nepreizkušeni*-mi odločitvami, ki predvidevajo določena nestandardna delovanja tega ali onega človeka. V krogu najbližjih se namreč različne raziskovalne metode lahko še najbolj približajo zasebnemu življenju, od tod potem še prav posebno zanimanje za takšno raziskovanje nestandardnega obnašanja in individualne interpretacije stereotipov v različnih družbah v preteklosti.

Ustavil se bom samo pri nekaterih opazovanjih, ki po mojem mnenju zaslužijo večjo pozornost. Predvsem pri dihotomiji zasebnega in javnega. Zbrano gradivo namreč kaže, da so v vseh obdobjih mnogi ljudje zavedno ali nezavedno zoperstavljali nekatera življenjska področja javni službi, pa naj je bilo to služenje *polis*, fevdalnemu gospodu ali imperatorju. (Ni naključje, da je nasprotje med javnim in zasebnim zelo zgodaj prodrlo v jezike in odseva ne samo v klasični latinščini, ampak pozneje tudi v srednjeveški in v *langues vernaculaires*.¹⁰) Takšni službi so v prvi vrsti postavljali nasproti področje, ki je imelo posredno ali neposredno zvezo z odnosi ali doživetji, kot je npr. rojstvo otrok. Tako lahko omenimo vsaj še tri področja podobnih odnosov in doživetij, ki so bila v nasprotju z javnim življenjem oz. javno službo. To so predvsem neposredni osebni stiki s čustveno (ali celo karizmatično) obarvanostjo. Sem uvrščam odnose med sorodniki, pobratimi, med ljubimci, v verskih skupnostih ter med sobojevniki. Sem sodijo tudi odnosi med ljudmi, ki jih združujejo ista nagnjenja do kakšne nepolitične in nepridobitniške dejavnosti (npr. ukvarjanje s kakšno igro ali športom). Lahko je to poglobljenost v svet čustev ali skritega, npr. goreča ljubezenska strast ali izpolnitev verske zaobljube.

Vsi ti štirje tipi doživljanj in odnosov so se razlikovali tako po vsebini kot po načinu sprejemanja. Brez vsakega usmerjanja s pravnimi normami (z navadnim pravom vred) so predvidevali *vzajemno pomoč* obeh strani. Podobna vzajemna pomoč se je razlikovala od »vzajemnih obveznosti«, ki so bile v družbah preteklosti pravno uzakonjene (npr. odnos med gospodarjem in služabnikom, med gospodom in vazalom). Takšna vzajemna pomoč je bila namreč prostovoljna potreba po

¹⁰ V srednjeveški Evropi zasledimo eno izmed prvih omemb dihotomije pri avtorju s konca 12. stoletja Reclusu de Moiliensu v njegovi *Li Romans de Carite* (gl. 67, 5; 181, 7), ki se pod izrazom *prive, privanche* razume nekaj osebnega, nekaj, kar pripada samo enemu liku (... *et li dona de se privanche*) ali nekaj intimnega (... *je les amerai / trestoutes mes privances / pau leur conseil ferai*). Od 14. stoletja se opozicija zasebno proti javnemu precej pogosto srečuje, posebej v starofrancoskih besedilih (prim. npr. znano razpravo *Le livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*).

zadovoljivosti materialnih, psiholoških, čustvenih in telesnih potreb in želja.¹¹

Sicer pa se objektivna vsebina in subjektivno sprejemanje nista vedno ujemala. Tudi to je samo neizogibna posledica prepletenosti teh fenomenov v obravnavanih družbah, ki jih lahko označimo danes s sodobnimi merili kot »javna« in druga kot »zasebna«.

Staroveški in srednjeveški viri so tako rekoč »prenapolnjeni« s pričevanji o prepletanju zasebnih in javnih elementov. Dovolj je, da opozorimo, da sta častna vojaška prisega ali poroka mogli imeti tudi javnopravno potrditev in sta se sprejemali hkrati kot zasebno in javno. Nekaj povsem običajnega je bil delež oblastnikov različnih stopenj v življenju njihovih podrejenih, npr. pri izbiri ženitnega partnerja, bivališča in celo obleke (kroj, barva, kakovost blaga, količina). Pa tudi sami oblastniki so sprejemali prisotnost »javnih« služabnikov pri intimnih opravilih, npr. pri umivanju, slačenju, pri polaganju v posteljo uradnih oseb in predstavnikov »javne« sfere, kot nekaj povsem »normalnega«. Na splošno je bila meja med zasebnim in javnim v zavesti takratnega človeka drugačna kot v novem veku. Veliko tega, kar danes označujemo kot intimno in zasebno, se v tistem času ni tako obravnavalo, npr. spolnost, molitev, izpoved itd.

Ali s stališča današnjih razmer sploh upravičeno uporabljamo za takratne odnose, doživljanja in predstave pojem »zasebno« kot antitezo »javnemu«? Mar ne vodi takšno uporabljanje sodobnih pojmovanj pri obravnavi starega in srednjega veka v neogibno aberacijo, v prostovoljno ali v nenamerno uvrstitev sodobnih pojmov pod popolnoma drugačne pojave? Takšna vprašanja niso umestna samo s stališča navajanih poimenovanj, zato je upravičeno vprašanje, kako jih reševati.

Nekateri raziskovalci v tem ne vidijo težave. Tako je pred nekaj leti L. Stone zapisal: »(...) *ignore those who urge you to abandon concepts not familiar to contemporaries: without abstract neologisms we cannot make sense of the past.*«¹² Vendar me takšno stališče pusti v dvomih. Seveda pa si tudi težko zamišljamo, da bi »izskočili« iz našega mentalnega univerzuma in se povsem odpovedali današnjemu razumevanju takratnih družb, ki pa niso poznale današnjih pojmovanj. Še manj upanja je, da bi z današnjimi merili dosegli ustrezno dojetje teh družb, če jim umetno »vsiljujemo« naš kategorialni aparat. Očitno je to naloga raziskovalca, ki se znajde v podobnem položaju – to je predvsem razložiti izvornost predstav o svetu in družbi, ki je značilna za ljudi obravna-

¹¹ Gl. podrobneje *Človek v krugu sem'i...*, str. 347.

¹² L. Stone, »The Future of History«, v *Historia a debate*, Santiago de Compostela 1995, 1. del, str. 186.

vane dobe. Ta svojevrstnost predstav bo primerjalno izražena z našimi merili. Zgodovinar pa potem lahko modificira našo mrežo razumevanja in jo tako prilagaja za osmislitev drugačnega sveta. Tako bodo tudi uporabljani pojmi v primerjavi z njihovimi sodobnimi pomeni imeli spremenjeno vsebino, zato pa bodo ustrežnejši za tisti drugačen svet in drugačno kulturo.

Če se odločimo za tak pristop, bi bilo mogoče trditi, da je razumevanje zasebnega življenja – seveda ob njegovi znani modifikaciji – ustrezno tudi za staroveške in srednjeveške družbe. Bistvo takšne modifikacije se kaže v treh medsebojno povezanih pojavnostih – tako pojma *zasebno* in *javno* nista obravnavana popolnoma ločeno, meje med njima so v teh družbah kar precej prehodne, tako da je dopusten medsebojni pretok zasebnega in javnega v t. i. vzajemni difuziji. Vendar je potrebno poudariti, da takšna nepopolna dihotomija v zavesti sodobnikov vseeno ne izključuje njune protistave.

Zbrano gradivo nam omogoča tudi orisati posebnosti sprejemanja zasebnega v različnih zgodovinskih fazah. Antične družbe v Evropi so ločevanje zasebnega in javnega označevale z večjo pojmovno in terminološko natančnostjo.¹³ To pa ne velja za srednjeveško Evropo, kjer je bilo razločevanje med zasebnim in javnim precej nejasno. Znano je, da je bila »privatnost« tipična poteza vseh inštitucij in predstavitev; javni značaj centralnih oblasti pa ni bil jasno opredeljen, tako je oblast predstavljala zraščanje javnega in zasebnega, čeprav je oboje imelo tudi svoje specifične oznake.

Ena izmed ne malo pomembnih posledic tega je bilo množično sprejetje omejitev v osebni svobodi podložnikov. Takšno vmešavanje oblasti v vsakdanje življenje in določanje osebnih pravic ni bilo nujno razumljeno kot ponižujoča diskriminacija človeka in kot izraz neke ponižnosti. V tem se je izražala samo za tisto obdobje navadna prepletenost zasebnega in javnega. Občutenja diskriminacije ni povzročalo samo vmešavanje oblasti v zasebno življenje, ampak tudi prekoračitve družbeno sprejetih meril.

Nekaj podobnega se v razmerju med zasebnim in javnim kaže tudi v srednjeveški Rusiji. Čeprav je bilo ločevanje med knežjo oblastjo (»javno«) in graščakovo (»zasebno«) veliko bolj opazno kot v Zahodni Evropi, sta bila že v sami naravi knežje in graščakove oblasti prisotna oba elementa – tako javni kot zasebni.¹⁴ Prav to je vzrok, da so ruski kmetje v knezu (pozneje pa v carju) videli ne samo predstavnika drža-

¹³ Prim. *Čelovek v krugu sem'i...*, gl. op. 8.

¹⁴ Ju. L. Bessmertnyj, *Sen'jorija i sistema feodal'noj ekspluatacii krest'janstva. Istorija krest'janstva v Evropie* [Zemljiška gospoda in sistem fevdalnega izkoriščanja kmetov. Zgodovina kmečkega sloja v Evropi], Moskva 1986, str. 501 in naprej.

ve, ampak tudi utelešenje osebne (»očetovske«) oblasti. Še zdaleč ni zgolj po naključju v ruski srednjeveški literaturi tako razširjen lik kneza (ali carja) »očeta«, ki je poklican in dolžan skrbeti za »svoje« ljudi. Z oblastjo, ki je imela tudi zasebni značaj, je pomirjal svoje podanike. Občutek socialne diskriminacije se je med ruskimi kmeti pojavil in zaostroval predvsem šele v času uvajanja tlačanstva, ko je zasebna oblast začela izgubljati svojo že utečeno patriarhalno-patrimonialno (zasebno) obliko.

Specifični smisel ni bil toliko v vedénjskih stereotipih zasebne sfere v okviru obravnavanih obdobij, marveč bolj v svojevrstnosti njenih posameznih elementov. Najprej kaže podčrtati vedénje in sprejemanje *posameznika*.¹⁵

Če sodimo po pregledanih besedilih, potem individuum v obravnavanih družbah ni nastopal kot samozadostna in svobodno odločujoča oseba (kar je bilo navsezadnje tudi pričakovati). Takratnim ljudem je nekakšno neodvisno zasebnost in višjo avtoriteto pri reševanju zasebnih vprašanj predstavljal njihov krog bližjih, ki se je glede na različna področja in razmere širil ali ožil; to je bila lahko širša skupnost ali pa samo širša sorodstvena družina (*lignage*), včasih družina. V vseh primerih pa so prav sorodstveno skupino sprejemali kot višjo avtoriteto pri reševanju individualnih usod.

Ali to pomeni, da imajo prav tisti znanstveniki, ki za obdobje do konca srednjega veka zagovarjajo tezo o popolni podreditvi individua mikroskupini in njegovo nesposobnost samostojnega nestandardnega odločanja?¹⁶

Da bi lahko odgovoril na to vprašanje, sem skupaj s sodelavci proučil vedénje in sprejemanje posameznika v različnih konkretnih situacijah zasebnega življenja: odnosi med spoloma, med starši in otroki, med mladimi in starimi ipd. Poskušali smo predstaviti vsakdanje vedénjske vzorce različnih navadnih ljudi in ugotoviti, kolikšna je bila pri njih možnost samostojnega odločanja, ki bi odstopalo od splošno sprejetih stereotipov. Po našem mnenju je namreč prav ta vedénjska praksa eno pomembnejših meril za obstoj individualnosti. Na tej osnovi skušamo tudi razložiti, v kolikšni meri je bila v obravnavanih dobah možna oz. dopustna individualna interpretacija množičnih mišljenjskih norm.¹⁷

Če se najprej ustavimo pri odnosih med spoloma v obravnavanih dobah, lahko ugotovimo, da se ti nikakor ne omejujejo samo na

¹⁵ V izraz individuum, ki ga uporabljam v nadaljevanju, ne vključujem nobenega drugega smisla razen tega; prim. razpravo o tem pod op. 1.

¹⁶ Gl. zgoraj, 3.

¹⁷ Gl. v op. 3 in 7.

odnose med zakoncema. Najmočneje se to kaže na primeru antike. Saj je že Pseudo-Demosten v govoru »Proti Neajri« rekel: »(...) *mi imamo hetêre, ki nam nudijo naslado, imamo priležnice, ki nas osrečujejo, in žene, ki nam dajejo zakonito potomstvo.*«¹⁸

Takšna razmerja, v katerih se je lahko znašel človek, veljajo tudi za srednji vek.¹⁹ Ti različni odnosi med spoloma pa so bili tudi pogoj za nujne individualne odločitve, čeprav so v teh primerih veliko vlogo odigrale tudi sodbe bližnjih, tako da so konkretni udeleženci (predvsem moški) navadno sprejemali odločitve, ali ostati pri vzpostavljeni spolni zvezi ali pa ji pridružiti še kakšno obliko takšne zveze.

Možnost samostojnega odločanja in izbire razmerja v okviru odnosov med spoloma v antiki in v srednjem veku izpričuje vrsta virov. In če je bila v stari Grčiji to predvsem snov določenih piscev (Plutarha, Demostena, Ajshila, Ksenofonta), ki so pisali o ravnanju vladarjev in herojev,²⁰ se je v srednjem veku razširila na različna besedila. V prvi vrsti moramo omeniti tista, ki so zapečatila zgodovino kurtoazne ljubezni – mednje sodijo ne samo učeni traktati, ampak tudi mnogoštevilne trubadurske kancone, pesmi minnesängerjev, viteški romani, pisma, pisemski vzorci ipd. Po takšnih besedilih sodeč je bil zakon zahodnoevropskega viteštva v obdobju med 12. in 13. stoletjem skoraj nezdržljiv z ljubezenskimi čustvi med zakoncema, saj se je ljubezenska strast odigravala v drugih – kurtoaznih sferah. Tu so se odkrивale posebno velike možnosti nestandardnih čustev in dejanj ne samo za moške, ampak tudi za blagorodne dame. Poučno je, da so se ravno v takšnih nestandardnih odnosih pojavile težnje po oblikovanju novih, netradicionalnih predstav o ljubezni in o odnosih med spoloma sploh. Te nove predstave o ljubezni pa se že približujejo novoevropskim, ki so nastale kot posledica rušenja stereotipov, živo jih ilustrira znana zaljubljenost Jaufreja Rudela (graščaka de Blaya) v nikoli videno princeso Tripolitansko ali pa nič manj znamenita »Ljubezen do ljubezni« trubadurja Arnauja Daniela²¹.

Nestandardne individualne odločitve (in dejanja) so se praviloma spreminjale v duševne muke udeležencev. Tako je bil npr. celo zna-

¹⁸ Cit. po A. D. Aleksidze, *Mir gréčeskogo rycarskogo romana* [Svet grškega viteškega romana], Tbilisi 1979, str. 94.

¹⁹ G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Pariz 1981; Y. Bessmertny, *La vision du monde et l'histoire démographique en France au IX-e – XV-e siècles*, Pariz 1991, str. 31 in naprej.

²⁰ *Človek v krugu sem 'i...*, gl. op. 8.

²¹ Bilo bi napačno misliti, da se vse to nanaša samo na ljudi iz socialnega vrha; v posameznih primerih izpričujejo viri zunajzakonsko ljubezen tudi v odnosih preprostih ljudi.

meniti Perikles zaradi ljubljene ženske Aspazije prisiljen na atenskem sodišču objokovati ugodno sodbo.²² Na prelomu 11. in 12. stoletja je grof Etienne de Blois svojo prezgodnjo vrnitev k soprogi plačal z življenjem, ker je s tem zanemaril svoje vojaške dolžnosti.²³ Sodni dokumenti iz 1299. leta pa pričajo o neki poročeni ženski iz mesteca Altamura (Južna Italija), ki je bila zaradi prešuštvovanja obsojena na bičanje. Njen ljubimec, preprost človek iz istega mesta, pa je sodnika na kolenih prosil, da ga prebičajajo namesto nje.²⁴ Duševne muke je zaradi razvratnega očeta prenašal celo nemški cesar Karel IV.²⁵

Konflikt s sprejetimi pravili ni prizanesel nikomur, z njim so se v vseh obdobjih spopadali različni ljudje – od kraljev do preprostih. In očitno je, da so v odnosih med spoloma vedno obstajale individualne odločitve. Celotni preprosti človek se ni zadovoljil samo s skupinskimi stereotipi oz. takšni stereotipi niso mogli zatreti človekove individualnosti.

Isto lahko ugotavljamo tudi za odnose med starši in otroki. Analize različnih virov (kronike, prepisi, dnevniki, razprave) kažejo, da prevladujoči srednjeveški stereotip »ljubečega brezbrizja« še zdaleč ne izražata resničnih starševskih odnosov do otrok. Tako matere kot očetje iz različnih socialnih slojev so izkazovali kar največjo požrtvovalnost v boju za življenje in zdravje otrok, in s tem tudi svojo globoko ljubezen.²⁶ Tako pojav individualnega niso izključevali niti medsebojni odnosi med mlajšim in starejšim rodom. V Franciji so v notarskih dokumentih zabeleženi poskusi nekaterih starejših ljudi – nikakor ne samo iz visokih slojev – da dobijo tudi pravno zagotovilo o pomoči bližnjih. To kaže, da nekaterim ljudem nepisana pravila (navade) niso bila dovolj – dopolnjevali so jih še s svojimi individualnimi odločitvami in merili.²⁷

Vsako nestandardno delovanje v zasebnem življenju je bilo ne glede na področje opaženo. V krogu najbližjih je bilo vse vsem na očeh. Skoraj vsak nenavaden pripetljaj je imel tak ali drugačen odziv – nekateri so ga strogo obsojali, drugi izražali dvom, tretji so ga posnemali. Prav to slednje je značilno npr. za že zgoraj omenjano zgodovino dvorne ljubezni in za zakonske modele v viteških okoljih klasičnega srednjega veka. Opazno vlogo so imeli tudi nestandardno vedênje posameznic in njihove predstave o zakonskem življenju v helenistični Grčiji.²⁸

²² *Človek v krugu sem 'i...*, gl. op. 8.

²³ Prav tam, gl. op. 7.

²⁴ Prav tam, str. 123.

²⁵ Prav tam, str. 251-253.

²⁶ Prav tam, gl. op. 14.

²⁷ Prav tam, gl. op. 12.

²⁸ Prav tam, str. 98.

Spreminjajoče učinkovanje nestandardnih ravnanj pri posameznikih lahko najdemo tudi v odnosih med starši in otroki, pri sprejemanju starostnih razlik in drugje.

Lahko si mislimo, da so se v določenih pogojih nestandardna »individualna« dejanja posameznikov lahko kazala tudi kot zloglasne »lokomotive zgodovine«. Saj človek v izrednih okoliščinah ni več izbral med stereotipi, ampak je prestopil meje, in s tem postal tvorec novih vedénjskih pravil, novih kulturnih paradigem (kolikor so to dopuščala nova pravila). Tako se je posameznik še pred nastopom renesanse in pred rojstvom novega evropskega človeka lahko otresel izkustev predhodnikov v smislu poudarjanja in razvijanja svoje zasebnosti in tudi kulturnega napredka. In to ne velja samo za obdobje srednjega veka, določene družbene stereotipe jim je uspelo premagati že v starem veku, posebej v obdobjih socialnih trenj (npr. v obdobju helenizma, gl. zgoraj). Tako tudi proces nastajanja individualnih teženj v socialni praksi ni bil premočrtno razvojen – med razvojem je kdaj občasno tudi nazadoval.

To pa obenem potrjuje in osmišlja socialno prakso nekaterih *actors* in njihove razlage kulturnih stereotipov v obravnavanih družbah, ki kljub svoji vsebinski specifičnosti in omejenosti z merili zanikajo neupravičene predstave o popolni podrejenosti individua minulih družb mikroskupini in o njegovi nezmožnosti samostojnega odločanja in delovanja.

Kateri pogoji izzovejo človeka obravnavanih družb k nestandardnim odločitvam? Iz zbranega gradiva lahko sklepamo, da je bilo to možno predvsem v primerih krhanja kulturno-socialnega sistema. Takrat so bile namreč navade, ki so usmerjale zasebno življenje, podvržene posebej velikim pritiskom, ki pa jih niso vedno vzdržale. Svojo vlogo so imeli tudi tuji kulturni vplivi – to vprašanje zahteva še nadaljnje raziskave. Pri vsem tem ne smemo zanemariti, marveč moramo skušati razumeti tudi izvore notranjih vzgibov posameznika, kar pa je za zgodovinarje še posebej težka naloga.

Naše raziskovanje individua v zasebnem življenju je samo eden izmed poskusov poiskati izhod iz v bistvu skoraj nerazrešljive aporije – s tem mislim na aporijo med proučevanjem individua v njegovi nepovnljivosti na eni strani in množičnih stereotipov in vsega ponovljivega na drugi.

Dandanašnji postmodernistični izziv zahteva od zgodovinarjev, da se zamislijo nad možnostmi in načini, kako pri posploševanju zgodovinskih pričevanj in dejstev vedno ohraniti tudi individualne značilnosti. Kako združevati razlago preteklosti, kakor jo vidi današnji raziskovalec, s tisto, ki jo podaja takratni zapisovalec.

Vse to smo upoštevali tudi pri svojem raziskovanju. Prav zaradi tega sem si skupaj s kolegi prizadeval združiti analizo množičnih stereotipov z analizo individualnih odločitev konkretnih *acteurs*, analizo njihovega sprejemanja pa z analizo našega razumevanja tega sprejemanja.

Upali smo, da bodo s tem vsaj do neke mere upoštevane tudi sodobne zahteve zgodovinske véde. Koliko nam je to uspelo, pa bodo presodili naši bralci.

Prevedla Andreja Žele

Mitske slike južnih Slovanov *

NIKOS ČAUSIDIS

Poganska religija in mitologija Slovanov sta predmet sistematičnega raziskovanja že več kot dvesto let. V drugi polovici 20. stoletja, ko so raziskovalci pričeli uporabljati moderne interdisciplinarne metode, so rezultati tega raziskovanja še zlasti napredovali. Tako so ne le zgodovina, lingvistika in etnologija, marveč tudi številne druge vede dobile priložnost, da prispevajo k osvetlitvi izvirnega slovanskega verovanja. Vendar je treba povedati, da proučevanje poganske religije in mitologije Južnih Slovanov kljub velikemu zanimanju in obsegu del še danes zaostaja v primerjavi s tovrstnimi raziskavami, ki se nanašajo na Vzhodne in Zahodne Slovane.¹

Za to obstajajo štirje temeljni razlogi:

1. Ko srednjeveški viri, na katerih temeljijo raziskave s področja Zahodnih in Vzhodnih Slovanov, govorijo o Južnih Slovanih, praviloma ne omenjajo nobenih dejstev, ki bi se nanašala na slovansko verovanje, obrede in božanstva.²

2. Zahodni in Vzhodni Slovani so živeli na svojih prvotnih ozemljih tudi v srednjem veku, zato je lažje slediti njihovim »slovanskim posebnostim« v tvorni kulturi. Južni Slovani pa so bili preseljenci, ki so zapustili svoje prvotno ozemlje in stalno vzpostavljali stike z različnimi drugimi kulturami in narodi. V viharju velikega preseljevanja so vsekar izgubljali nekdanje etnične elemente svoje tvorne kulture in v za-

* Ta prispevek je poizkus povzetka naše knjige *Mitskite slike na Južnite Slovni*, izdane v Skopju (založba »Misla«), leta 1994 (574 strani teksta in 110 tabel s katalogom, ki vsebuje več kot tisoč ilustracij).

¹ Kot temeljno bibliografijo glej: Š. Kulišić, *Stara Slovenska religija u svetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških*, Sarajevo 1979; H. Lowmianski, *Religia Słowian i jej upadek* (w. VI–XII), Warszawa 1979; B. A. Rybakov, *Jazyčestvo drevnih Slavjan*, Moskva 1981; Idem, *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moskva 1987; N. Čausidis, *Mitskite slike na Južnite Slovni*, Skopje 1994.

² Del teh redkih virov je vključen v našo raziskavo (N. Čausidis, *Mitskite...*). Nekateri pojavi južnoslovanske poganske religije so lahko skriti tudi v nekaterih drugih herezijah (bogomilstvo, manihejstvo ...). Ti so pogosteje omenjeni v srednjeveških virih, ki se nanašajo na ozemlja, poseljena z Južnimi Slovani.

meno pridobivali nove, ki jih je danes na Balkanu še vedno težko opredeliti.

3. Predstava o duhovni kulturi Južnih Slovanov je nejasna tudi zato, ker sestoji njihova stvarna kultura, tako kot na drugih slovanskih področjih, pretežno iz predmetov, izdelanih iz organskih snovi. To potrjuje tudi enaka stvarna kultura, kakršna se je ohranila na tradicionalni slovanski vasi vse do 20. stoletja. Sodobni raziskovalci (še posebej arheologi) tako ne morejo dobiti bolj splošnega vpogleda v stvarno kulturo Južnih Slovanov v srednjem veku, to pa jih ovira pri raziskovanju njihove stare religije in mitologije.

4. Zaradi te praznine v srednjem veku ni mogoče zgodovinsko povezati številnih ostankov starih verovanj, ki so se ohranila v južnoslovanski folklori, ki je izredno bogata s takimi prviniami. Vsi dosedanji poskusi raziskovanja južnoslovanske poganske duhovne kulture so se morda tudi zato osredotočali predvsem na folkloro, še posebej na ustno izročilo in obredne tradicije. Zgodovinskih dimenzij teh prvin ne iščejo na matičnem ozemlju, tj. na Balkanu, marveč z uporabo primerjalne metode pri Zahodnih in Vzhodnih Slovanih.

Zaradi tega je raziskovanje južnoslovanske religije in mitologije neavtonomno in povsem odvisno od rezultatov raziskav na drugih slovanskih ozemljih. S tako metodo ni mogoče odkriti nekega pojava, če tudi je obstajal v južnoslovanskem izročilu, če že ne obstoji na enem od drugih slovanskih področij. In kaj če tega pojava tudi tam še vedno niso odkrili? Ali, kaj je s posebnostmi južnoslovanske religije in mitologije, ki jih na drugih ozemljih ni bilo? Ali to pomeni, da jih zaradi pomanjkajna analogij nikoli ne bomo odkrili in razumeli?

V takšnem brezupnem položaju se poraja nujna potreba po uporabi relativno nove in samostojne raziskovalne metode. Z uporabo takšne metode raziskovalni rezultati ne bi bili več odvisni od primerjalnih študij in te bi postale zgolj sredstvo za preverjanje in potrjevanje.

Metodologija naše raziskave temelji na stvarni kulturi Južnih Slovanov od njihovega prihoda na Balkan do 20. stoletja. Ta metoda zajema predmete, ki jih je odkrilo arheološko raziskovanje, elemente srednjeveških arhitekturnih in umetniških objektov (pogosto zaznamovanih s formalno krščanskimi značilnostmi) in končno predmete, ki pripadajo južnoslovanski folklori. Pri tem moramo poudariti, da večino teh materialnih artefaktov povezujemo z mitom in religijo predvsem zaradi njihove oblike, tj. likovne podobe, ki jo vsebujejo. Ker temelji metoda na stvarni kulturi, ali natančneje, na likovnem mediju, nujno vsebuje mehanizem, s katerim lahko odkrijemo in interpretiramo značaj in pomen posamezne slike.

Osrednji pojmi naše metodologije so »mitska slika«, »mitsko mišljenje« in »mitska ali mitotvorna zavest«. Mitska slika je produkt posebnih principov, po katerih deluje zavest človeka kot člana ene od arhaičnih (še posebej neciviliziranih) kultur.³ Naš metodološki pristop in predstave o mitski zavesti nasploh obsegajo tudi pojme analitične psihologije (»podzavest« in pogojno tudi »kolektivno nezavedno«). Zato predstavljajo ti pojmi pomembne komponente v razumevanju arhaičnih kultur.⁴

Kaj nam pomeni pojem »mitska slika«?

Mitska slika je osnovna – in pogosto edina – oblika arhaičnega človekovega likovnega izražanja in je produkt značilnosti človekovega zavedanja. Ustvarjanje mitskih podob so vzpodbujale človekove eksistenčne potrebe. Ta slika ni realizacija predhodno obstoječe zamisli, ampak se idejno oblikuje v trenutku svojega materialnega ustvarjanja, v katerem igra podzavest pomembno vlogo. Iz zornega kota osebe, ki ustvarja podobo, je ta ustvarjena »sama od sebe«. Mitska slika kot ikonografsko simbolični tip, ni produkt posameznega ustvarjalca, ampak prej rezultat ustvarjalnosti več generacij. Zanj je značilno postopno preoblikovanje, tj. evolucija, ki se dogaja v številnih generacijah, stoletja, celo več epoh. Če upoštevamo vse te elemente in vlogo, ki jo je arhaična kultura imela pri oblikovanju posameznikove osebnosti, lahko rečemo, da je mitska slika delo tj. rezultat »kolektivnega duha«, »kolektivne zavesti« dane kulture. Primarni motiv za njen nastanek ni umetniški niti estetski, temveč magični in religiozni.

V pravem arhaičnem kulturnem okolju mitska slika ne *predstavlja* nekoga ali nekaj, ampak *de facto je* to (po naši interpretaciji), kar predstavlja. S tega vidika lahko razumemo oblikovanje mitskih slik tudi kot namen arhaičnega človeka, da udejani, tj. materializira tisto, kar slika simbolno predstavlja. V kulturah, ki niso poznale pisave, je mitska slika opravljala funkcijo, ki jo je pozneje dobila pisava: oblikovala je predstave in ideje, jih obdelovala, predstavljala in utrjevala v zavesti in jih prenašala na okolico.

³ To vključuje percepcijo okolja, organizacijo vtisov in ustvarjanje.

⁴ Pojma »mitska zavest« in »mitsko mišljenje« nam pomenita pomene, ki jima jih je pripisal nemški filozof E. Casirer (E. Kasirer, *Filozofija simboličnih oblik* – drugi del: Mitsko mišljenje, Novi Sad 1995, posebej str. 36, 37, 47-52, 58-61, 65, 76, 77 o značilnostih mitske zavesti. O psiholoških pojmi: C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, Beograd 1978. Podrobneje o našem razumevanju pojma »mitska slika« : N. Čausidis, *Mitskite...*, str. 51-67.

Mitske slike se spreminjajo soglasno s svojo funkcijo v posamezni kulturi in glede na spremembe predstav v odnosu na to, kar mitska podoba predstavlja.⁵ Proces spreminjanja je postopen, najpogosteje skoraj neviden: vsaka kultura ali epoha ima določene duhovne slike o nekem pojavu (npr. obliki univerzuma, delovanju posameznega naravnega ali kulturnega procesa, lastnosti določenega božanstva ...), ki obstajajo v zavesti oziroma podzavesti vsakega njenega pripadnika. Ko ustvarjalec izdeluje mitsko sliko (z rezbarjenjem, vezenjem, vlivanjem kovine ...), si zavestno in nezavedno prizadeva, da določeno tako duhovno sliko najde oziroma jo prepozna na sliki, ki jo je podedoval kot prototip, in jo prenese na novo sliko, ki jo ustvarja po prototipu. S tem spremeni izgled in pomen mitskih slik.

Poudariti moramo, da je osnovni medij, v katerem se mitska slika oblikuje in obstaja neobstojna (in hkrati najpogosteje uporabljana) tehnika, ki uporablja predvsem naravne materiale (risanje, barvanje, vezenje, rezbarjenje, oblikovanje usnja, tkanine, lesa, voska, testa, surove glinice ...). To dejstvo nam odkrivajo izredno redki ohranjeni stari predmeti oziroma številnejši primeri iz obstojnejših materialov (pečene glinice, kamna, kovin).

Mitsko sliko je mogoče razumeti kot eno od oblik, skozi katere se izražajo mitske predstave. Z drugimi mitološkimi manifestacijami (miti v ustnem izročilu in obredu) sodeluje tako, da prispeva ali dobiva od njih vsebine in pomene. Čeprav lahko imajo mitske slike v konkretnih primerih primarnost glede na druge medije, načeloma ta primarnost pripada le neudejanjenim predstavam oziroma duhovnim slikam.

Mitske podobe nastajajo še dolgo potem, ko je njihov začetni ali poznejši pomen pozabljen. Pomen ohranjajo predstave in verovanja v njihovo magično moč ali v njihov sakralni značaj. In ko tudi teh ni več, se začne za mitsko sliko proces demitizacije: dobi vlogo dekorativnega elementa, postane okrasek brez mitoloških in simbolnih pomenov.

Naše izhodišče, da temelji pomen simbolov (osnovnih »gradbenih elementov« mitske slike) na dejanskih lastnostih in funkcijah realnih elementov, ki so bili nosilci simboličnega pomena, dopušča možnost, da dojamemo pomen neke mitske slike iz stare ali oddaljene kulture tudi brez ustreznega konteksta, tj. brez ključa za komunikacijo s to sliko in celo s kulturo, ki ji pripada.⁶ Prav takšno izhodišče nam daje

⁵ Podrobneje o tem: N. Čausidis, *Mitskite...*, str. 58-61; N. Čausidis, »The Magic and Aesthetic Functions of Mythical Images in the South Slav Traditional Culture«, v: *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Beograd 1994, str. 5-20.

⁶ Ko govorimo o arhaičnih kulturah, se kategoriji »dejanske značilnosti« in »dejanske funkcije« ne nanašata toliko na objektivno realnost kot na to, kako posamezna kultura doživlja določen detajl oz. sestavni del te realnosti.

pravico, da začnemo proučevati poganske religije in mitologije Slovanov (v našem primeru posebno Južnih), tako da vzamemo za izhodišče njihove likovne predstave, ki imajo mitološko-religijski značaj.

Raziskave smo organizirali v štiri globalne sklope, ki so tesno povezani z značajem in genezo raziskovanja mitskih predstav. Ta struktura temelji na glavnem odnosu, ki določa vse fenomene mitsko-religioznega značaja. Gre za odnos človek – kozmos, za namen arhaične kulture, da odkrije njene medsebojne istovetnosti (bodisi na ravni oblik, organizacij ali funkcij), in za namen, da s pomočjo enega elementa tega para razumejo in razlagajo drugega.

I. Slike človeškega telesa

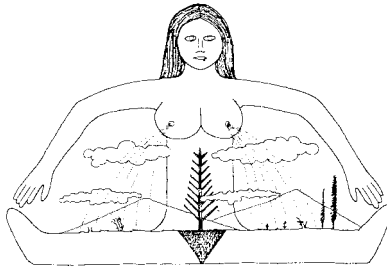
V mitskih slikah se človeško telo pojavlja zato, da bi priklicalo simbolične pomene, ki jih izraža. Ti temeljijo na dejanskih človekovih bioloških in kulturnih funkcijah, kot tudi na funkcijah, ki jih je kultura projicirala v človeka. Specifični pomen lahko ima: vsaka sestavina človeškega telesa, njegova poza in drugi simboli, s katerimi je v odnosu.

Četudi samo v sledovih je v slovanski kulturi mogoče najti žensko podobo, ki ima roke položene na prsi ali trebuh (na nagrobnikih in kulturnih predmetih). Izvorno ta položaja rok kažeta funkciji teh organov (hranjenje in rojevanje) in s tem aludirata na ustrezni funkciji v naravi. Tako so te podobe usmerjale na značaj oziroma področje delovanja mitskih bitij, ki jih predstavljajo. Ko spremljamo te predstave, nas nujno vodijo v najstarejša, predzgodovinska obdobja, v katerih je mogoče jasneje slediti procesom transformacije (posebno stilizacije) mitskih predstav. Posebej pomembno je, da je skozi ta obdobja mogoče najbolje razumeti tudi proces kozmizacije človeškega telesa (še posebej ženskega) oziroma poistovetenje človeka, njegovih telesnih delov in njihovih funkcij z ustreznimi funkcijami in elementi univerzuma (glej sl. I: 1)⁷:

– zemljo kot spodnje območje v makrokozmosu in njeno moč rojevanja istoveti z analognimi ženskimi organi in njihovimi funkcijami, prav tako v spodnjih predelih ženskega telesa,

– istoveti nebo in nebesne vode kot zgornje področje v makrokozmosu in njihove funkcije hranjenja vsega, čemur je zemlja dala življenje, z ženskimi prsmi in mlekom, ki teče iz njih (ki so na zgornji polovici ženskega telesa in hranijo, kar se je rodilo).

⁷ Pripominjamo, da smo tu ilustracijam priložili le osnovne informacije. O podrobnejših podatkih, z bibliografijo vred, glej: N. Čausidis, *Mitskite...*, str. 487-526.



1



2



3



4



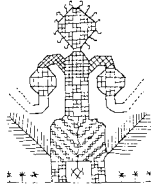
5



6



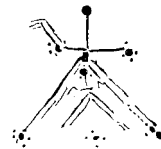
7



8



9



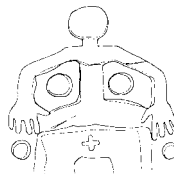
10



11



12



13



14

Sl. I: 1. antropomorfizacija kozmosa; 2. relief, Laussel (paleolitik); 3. idol, Zbruč; 4. idol, Olsztyn; 5. amulet, Kirov; 6. freska, Skopje; 7. grafit, Provalijska Reka; 8. vezenina, Rusija; 9. nagrobnik, Dalmacija; 10. grafit, Avstrija (železna doba); 11. kovinska ploščica, Tesalija, 12. zaponka, Vojvodina; 13. nagrobnik, Hercegovina; 14. nagrobnik, Dalmacija.

Slovanski okvir zapuščamo, da bi s tega prvotnega vidika prodrli v pomen poznejših, enigmatičnih mitskih slik, ki obstajajo v slovanski kulturi.

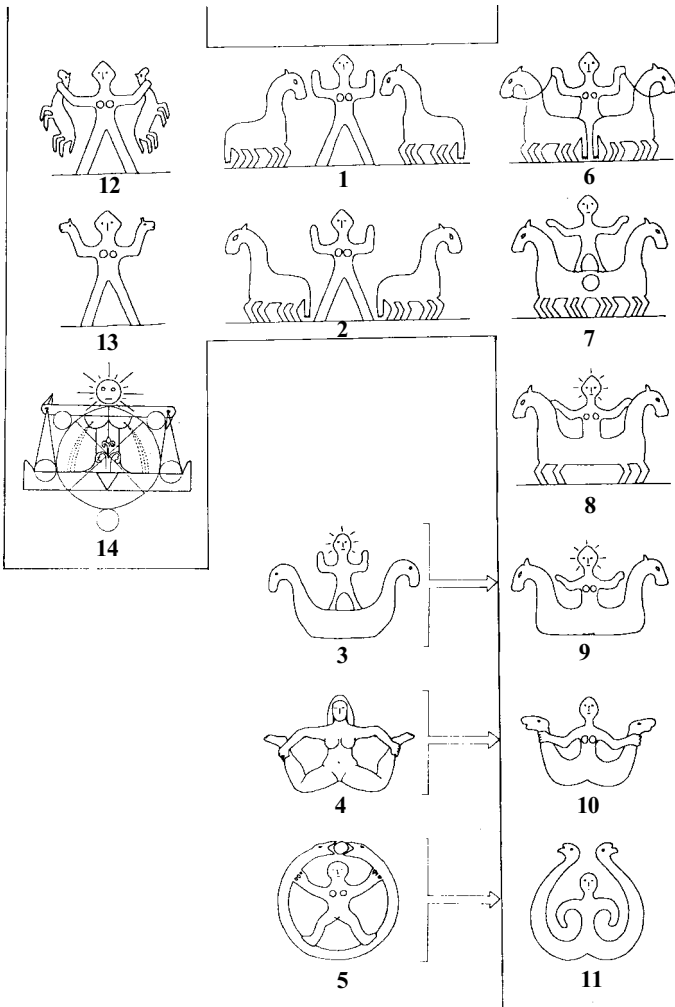
Človeška podoba (izvirno ženska), ki drži v rokah riton (posoda v obliki roga), predstavlja rezultat transformacije starejših »hraniteljic«. Riton, kot ena od prvih posod je simboličen nadomestek ženskih prsi in ima pomen vira hrane, obilja in nasploh blaginje. V srednjem veku lahko najdemo takšne like, skoraj popolnoma enake najstarejšim predzgodovinskim (npr. relief iz Laussela), na slovanskih kulturnih plastikah (idol iz Zbruča). V novem kontekstu vojne in junaštva je ta pomen mogoče zaslediti tudi pri moških naslednikih te poze (bog Svantovit v Arkoni; številne kultne podobe iz Srednje in Vzhodne Evrope in, kot se zdi, tudi pozni kristjanizirani primerek iz okolice Skopja) (sl. I: 2–6).⁸

Človeške podobe predstavljajo poleg svojih dejanskih bioloških funkcij tudi like s kozmičnimi lastnostmi, da bi prikazale skrivnostne sile stvarjenja, gibanja in vodenja procesov v naravi. V mitskih slikah prikazujejo to osebe, ki stojijo v sredini slike s sončnimi diski v rokah ali pa so diski razporejeni okrog njih. Diski so simboli za različne faze sončnega ciklusa ali na bolj abstraktni ravni za časovne ali plodonosne cikle. V tem kontekstu imajo človeške roke pomen sil, ki poganjajo te cikle, medtem ko človeška podoba kot taka (oziroma božanstvo, ki ga zastopa) predstavlja subjekt, ki te sile vodi ter skrbi za red in pravilnosti cikličnih procesov. Takšne slike smo našli na grafitih iz srednjega veka, na nakitu, nagrobnikih iz poznega srednjega veka; so pa tudi del ljudskih ornamentov južnoslovanskega ter širšega splošnoslovanskega porekla (sl. I: 7–14).

V južnoslovanski kulturi kakor tudi v mnogih drugih je zelo pogosta simetrična kompozicija, sestavljena iz osrednje antropomorfne in dveh spremljajočih zoomorfnih figur. Po naši simbolni analizi je globalni pomen te kompozicije naslednji. Dve živali (najsaj sta to konja, jelena, ptici...) simbolizirata dualistični sili oziroma usmeritvi, ki sta univerzalno prisotni: pozitivno in negativno, sili napredka in nazadovanja, eno, ki spodbuja rast in rojevanje, in drugo, ki povzroča propadanje, odmiranje in smrt. Človeška figura, ki stoji med živalima in ju drži v rokah ali za uzde, predstavlja dejavnik pomiritve, tisto, kar »ju obvladuje«, kroti, nadzira to, kar simbolizirata: dualistični (morda natančneje bipolarni) usmeritvi univerzuma. (sl. II).⁹

⁸ O podrobnostih glej: N. Čausidis, *Mitskite...*, str. 94-100; Idem, *Kititorskiot portret na kral Marko so riton vo rakata i negovite možni paganoslovenski predložki*, *Naučen sobir po povod 600-godišnjata od smrtta na Kralot Marko*, Skopje – Prilep 1996.

⁹ Menimo, da je zoomorfni par poleg svojega splošnega pomena najpogosteje imel tudi konkretne pomene, ki so povezani s splošnim. Tako na primer: ptice selivke so lahko bile povezane z rodovitnostjo narave oziroma s prihodom pomladi in jeseni, konji in jeleni s progresijo in regresijo sonca in kača s prisotnostjo vode.



Sl. II: različice in transformacije simetričnih zooantropomorfnih mitskih slik.

Te mitske slike so izredno pomembne. Očitno so povezane s človekovimi prvotnimi, podzavestnimi in arhetipskimi potrebami, zaradi česar obstajajo stalno, čeprav v različnih oblikah, skozi vse dobe. Na sliki II smo poskušali prikazati njihove glavne različice in potek njihovih transformacij. Prepričani smo, da so tiste slike, na katerih so tri ločene figure (1, 2), primarne. V naslednjih fazah je med figurami že vzpostavljen odnos, kar pomeni, da prične človeški lik krotiti živali:

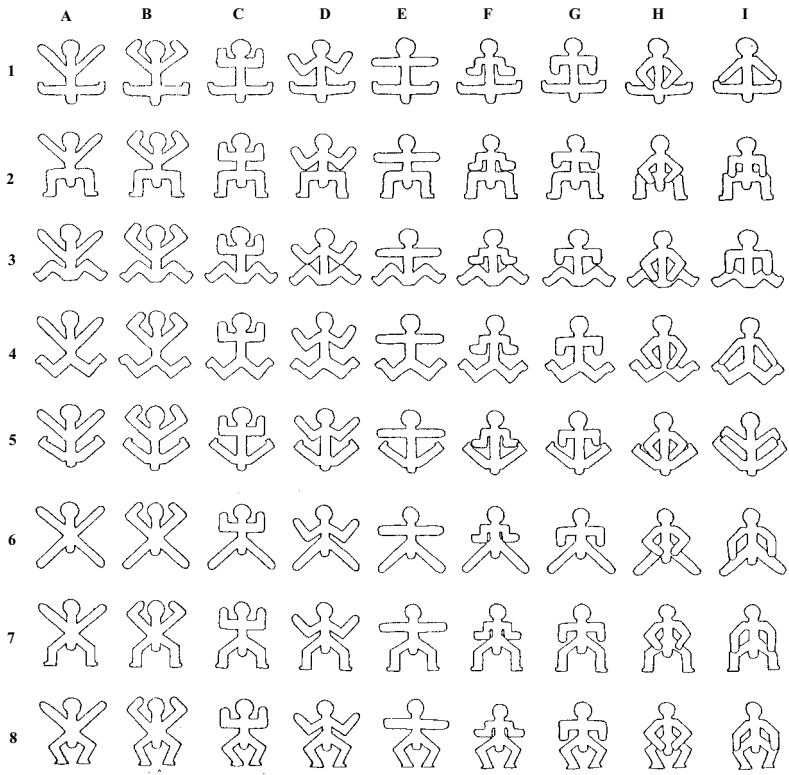
drži ju v rokah (12), ju uzda (6) ali jezdi (7). Zadnji primer kaže še eno pojavo: dve živali sta združeni v eno dvojno bitje. Ta pojava odraža predstavo o enotnem značaju, tj. vzročni povezanosti bipolarnih kozmičnih usmeritev. Sledi proces stapljanja – trije subjekti so združeni v enotno zooantropomorfno figuro. Živali se pri tem pretapljata v roke (13) ali noge (2, 9, 10) srednje figure. Tudi ta proces lahko razumemo kot rezultat sprememb v razumevanju harmonije sveta. Tega ne vzpostavlja več borba med silama kaosa (živali) in reda (človek), ampak so navidezne sile kaosa dejansko le deli, tendence pojave enotnega subjekta, ki ima moč, da vzpostavi harmonijo v kozmosu – na sliki v obliki človeške figure. V tem kontekstu je v figuri mogoče opaziti tehtnico kot simbol ravnotežja, harmonije in reda v univerzumu (14): človeški torzo z glavo na vrhu predstavlja vertikalno os sveta in steber tehtnice, medtem ko predstavljajo okončine (posebno roke) bipolarni kozmični tendenci in dva kraka tehtnice.

Pod vplivom drugih mitskih slik je to pojmovanje prešlo v nove vrste transformacij. Njihovi rezultati odsevajo nekatere druge pomene, ki bolj ali manj zadevajo osnovnega, o katerem smo doslej govorili. Gre za: podobo božanstva, ki pluje v zoomorfiziranem čolnu (3, 9); božanstva v pozi rojevajoče ženske, njene noge se končujejo v obliko zoomorfnih glav (4, 10); podobe, ki je predstavljena v krog oziroma kolo (5, 11) – sestavljajo ga bodisi zoomorfni bitji ali zoomorfizirane noge (v obeh primerih gre za simbolizacijo dveh tendenc cikličnega pojava). Konkretne podobe, ki pripadajo večjemu številu navedenih tipov, najdemo na narodnih vezeninah, na elementih tradicionalne arhitekture, na delih pohištva, srednjeveškem nakitu in na obrednih pripomočkih južnoslovanskih in drugih slovanskih ljudstev.¹⁰

II. Slike, ki predstavljajo ženski princip

Člani vseh arhaičnih kultur in torej tudi tisti, ki jih raziskujemo, so zaradi svojih eksistencialnih interesov poskušali razumeti, kako je nastala narava od samega kozmosa, preko njegovih elementov in ciklov, do rastlin, živali in človeka. Edini možni način razlage njihovega nastanka *ex nihilo* je bila primerjava s plodnostjo ženske in z rojstvom v dobesednem pomenu. Prav zaradi tega je v vseh oblikah mita, z mitskimi slikami vred, središčna vloga dodeljena ženski kot nosilki funkcije rojevanja. In to glede na pogostost pojavljanja figure kot tudi glede na številčnost simbolnih in ikonografskih tipov likovnih predstav. Ker gre

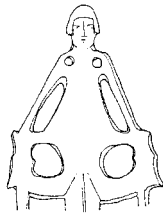
¹⁰ N. Čausidis, *Mitskite...*, T. XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII.



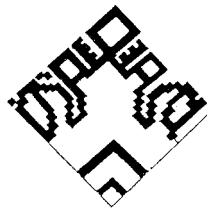
1



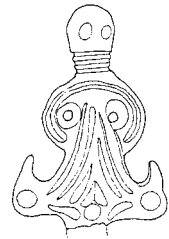
2



3



4



5

Sl. III: 1. različice položajev mitske porodnice; 2. kovinska ploščica, Tesalija; 3. zaponka, Čigirin; 4. vezenina, Makedonija; 5. zaponka, Makedonija.

za vsebino, ki je univerzalna in značilna za vse človeštvo ne glede na zgodovinsko obdobje in geografsko področje, lahko večini južnoslovanskih mitskih slik s to vsebino sledimo do pradavnine, vsaj v Evropi, Sredozemlju in Aziji.

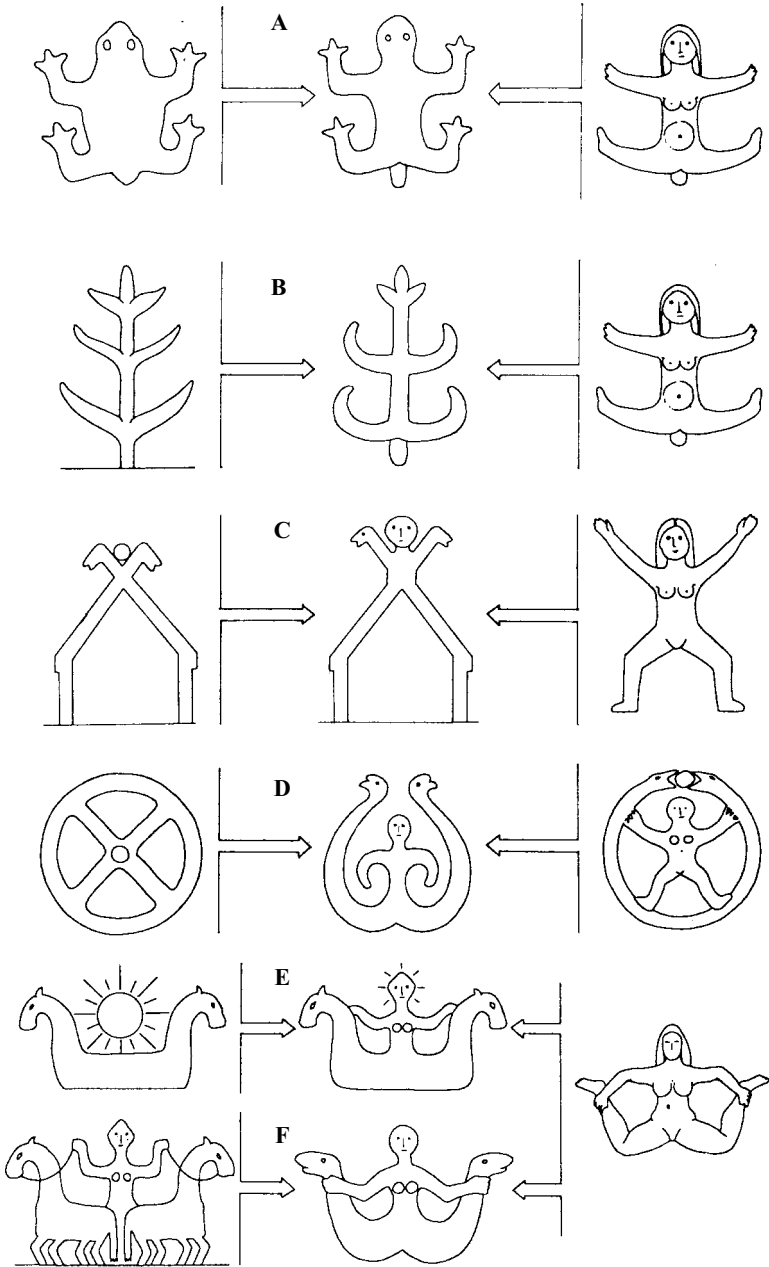
Ker je rojevanje likovno težko prikazati, ga mitske slike predstavljajo posredno in na različne stilizirane načine: v potencialnem smislu – kot nosečo žensko ali kot žensko, ki se dotika svojih reproduktivnih organov ali jih kaže (predel trebuha in rodila, ki so v večini primerov povečani ali odprti). S tem namigujejo na njihovo funkcijo in na to, kar se bo z njimi zgodilo. V konkretnem smislu prikazujejo rojstvo z bolj ali manj realistično podobo ženske v trenutku rojevanja. Pomen je osredotočen na njen položaj (obstajajo različne kombinacije dveh osnovnih elementov: razširjenih nog in položaja rok) in na stilizirani plod, ki prihaja iz maternice.¹¹ Poskušali smo izdelati tipologijo glavnih variant teh stiliziranih položajev, ki so posebej pogoste v slovanski ornamentiki (sl. III: 1). Tretji način prikazovanja rojstva na slikah je stanje *post festum*. Otrok je v položaju zunaj matere: ob njej ali v njenem naročju (kot v primeru kovinske ploščice iz Tesalije – sl. III: 2).¹²

Tako kot vsaka druga mitološka ustvarjalnost se tudi podobe rojevanja ne končajo v mejah realnosti; realnost je le njihov začetek. Za konkretne pomene mitskega rojevanja so značilni različni elementi: videz in lastnosti (porodnice in njenega plodu) ter okolje, v katerem se dogajanje odvija.

Porodnica se lahko razen v antropomorfni obliki pojavlja v mitskih slikah Slovanov še v treh oblikah: lahko se identificira z žabo, rastlino ali hišo (sl. IV: A, B, C). Pri tem ne gre zgolj za naključje, kajti v resničnem življenju so vsi trije elementi povezani s plodnostjo in rojstvom, tj. stvarjenjem. Žabe so prebivalke htonskega predela (podzemlje in voda). Kot take so simbol in predstavnice omenjenih funkcij, inkarniranih v liku mitske porodnice (npr. votiv za jalovke: sl. V: 7). Pri rastlinskih motivih je najpogostejše istovetenje božanske porodnice z drevesom (predvsem z drevesom, ki nosi plodove). Rezultat tega procesa je »ženska-drevo« ali splošneje »ženska-rastlina«. Ta entiteta je ena od najbolj odpornih simbolnih slik (sl. IV: B). Proizvod povezave med porodnico in hišo je podoba »ženske-hiše«, ki predstavlja dejavnike, ki so vir družinskega prirastka in blaginje (T. IV.: C; primeri: T. V: 1, 2). V tesni povezavi s slednjo obliko je različica porodnice, ki rojeva v notranjosti hiše. V tem primeru je cilj simbolizacije verjetno prenešen na

¹¹ Pripominjamo, da so prvotne porodne poze večinoma sedeče.

¹² O teh in drugih tesalskih ploščicah: N. Čausidis, »paganoslovanski kulturni predmeti od Tesalije«, v: I, II, *Godišen zbornik na filozofski fakultet*, 19 (45), 20 (46), Skopje 1992, 1993, str. 141-166, 159-178.



Sl. IV: simbolnoikonografske oblike mitske porodnice.

bistvo – na prostor, ki ga hiša ograjuje (primeri: T. V: 3, 4). – Slovan-
skim primerom takšnih mitskih slik lahko sledimo celo do neolitika.¹³

Kot smo že omenili, so mitske predstave povezane tudi s sime-
tričnimi slikami – simboli kozmične dinamike. Obstaja nekaj specifič-
nih različic temeljnih pomenov: podoba rojevajoče ženske s parom ži-
vali na straneh (odraz predstave o rojstvu, tj. stvarjenju kot rezultatu
pomiritve dualističnih sil). Omenili smo tudi simbolno obliko porodni-
ce z razširjenimi nogami, ki se končujejo v obliki živalskih glav (sl. IV:
E, F; primeri: sl. III: 3, 4, 5), in porodnico v krogu. Slednja simbolizira
rojstvo kot del ciklusa ali stvarjenje ciklusa samega (sl. IV: D; sl. V: 8).

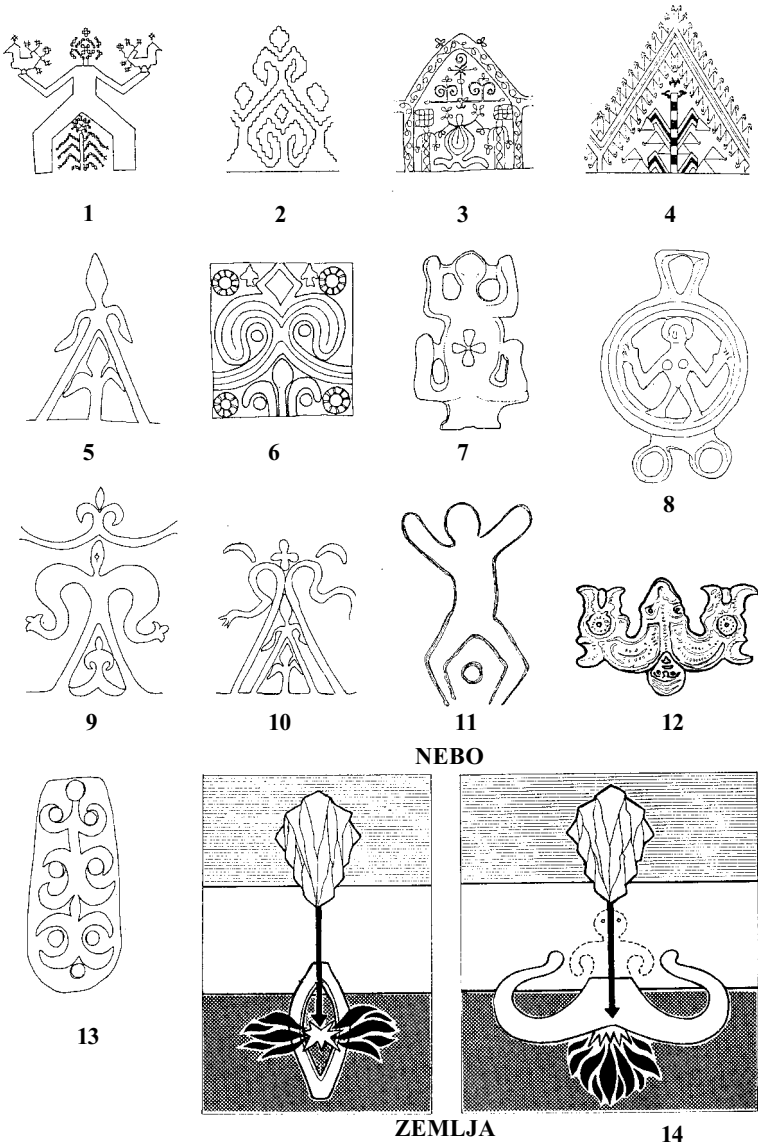
Poseben pomen ima tudi predmet, ki ga je ženska rodila. Vsak
od teh predmetov odraža posebno sfero univerzuma. Stvarjenje in traja-
nje teh sfer je v človekovem najožjem interesu.

Rojevanje rastlinskih elementov (najpogosteje predstavljeno z
generalizirano podobo rastline) lahko izraža željo, da bi posejana polja
bogato obrodila; po drugi strani lahko preprosto začetek novega vege-
tativnega cikla kaže pomlad ali začetek novega leta (primeri: sl. V: 5,
6). Rojevanje živali – razen v dobesednem pomenu (kot povečevanje
črede) – je lahko tudi znak splošne blaginje.¹⁴

Dejavne kozmične elemente, ki jih rojeva mitska porodnica (raz-
lične simbole sonca in ognja predstavljajo geometrijski, rastlinski ali
antropomorfní sončni diski in rozete), lahko razumemo kot simbole dne-
nega ali letnega sončnega ciklusa (sl. V: 11, 12). Mitska slika rojstva
ognja dosedaj še ni bila identificirana. Vendar obstajajo dejstva, ki ka-
žejo na njen obstoj, pa čeprav morda le v obliki duhovne slike. To potr-
jujejo južnoslovanski obredi prižiganja živega ognja na starodaven na-
čin, z drgnjenjem dveh palic – ene iz mehkega in druge iz trdega lesa.
Veliko elementov teh obredov ima jasne seksualne značilnosti (leseni
palici imata imena povezana z moškim in ženskim spolom; očitne so
seksualne aluzije tudi pri udeležencih v teh ritualih: gre za par, najpo-
gosteje za dvojico različnih spolov, ki naga opravlja ritual in mora biti
pred obredom seksualno vzdržna...). Kozmološki vidik te mitske pred-
stave o pojavu, ali dobesedno *rojevanju* ognja (kot posledici koitusa
med nebom in zemljo) odraža tudi obliko, tj. značaj modernejših orodij
za prižiganje ognja: kremenja kot »nebesnega kama«, katerega pokro-
vitelji so moška božanstva, in kresila kot elementa, ki izvira iz zemlje.
Kresilo so (Slovani kakor tudi druga ljudstva) oblikovali na dva različ-
na načina: kot romb in ozko elipso z dvema oglatima poloma (= vulva)

¹³ Glej: N. Čausidis, *Mitskite...*, T. XXXIII, XXXIV, XXXVII, XLVII, XLIX.

¹⁴ Tudi v slovanskih jezikih besede za domače živali pomenijo tudi blago, dohodek,
bogastvo in obilje.



Sl. V: 1. vezenina, Rusija; 2. vezenina, Hrvaška; 3. vezenina, Rusija; 4. vezenina, Bolgarija; 5. nagrobnik, Hercegovina; 6. aplika, Kosovo; 7. votiv, severna Hrvaška; 8. obesek, Ohrid; 9. nagrobnik, Dalmacija; 10. nagrobnik, Hercegovina; 11. nagrobnik, Črna gora; 12. kovinska ploščica, Tesalija; 13. aplika, Vojvodina; 14. dobivanje ognja, razumljeno kot koitus med nebom in zemljo.

ter dvokrako, kar je po našem mnenju povezano s stilizirano predstavo mitske porodnice (glej sl. V: 14).¹⁵

Mitsko porodnico prikazujejo tudi, kako rojeva še eno, običajno manjšo porodnico. Menimo, da ta druga ženska simbolizira naslednico, ki bo nadomestila svojo mater, ko bo le-ta izgubila svojo plodonosno moč. Množenje takšnega para oblikuje ornament (najpogosteje vertikalnega), ki je sestavljen iz dveh sledečih si aktov rojevanja: to je simbol neprekinjenosti in stalnosti procesov stvarjenja v univerzumu. Ornament lahko najdemo na vezeninah, lesenem pohištvu, v arhitekturi, na kovinskih predmetih ipd. (primeri: sl. V: 9, 10, 13).¹⁶

III. Solarne mitske slike

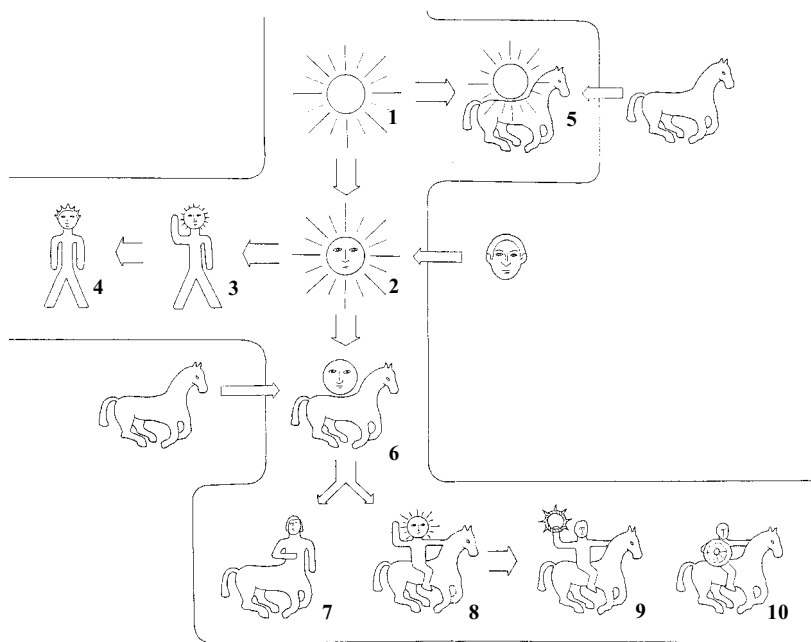
Sonce je središče v svetu arhaičnih kultur. Drugi elementi kozmosa (mogoče je voda izjema) nimajo tako pomembne vloge v življenju in obstoju davnega človeka. Zaradi tega pomembnega razloga, je sonce pogosto prisotno v vseh oblikah mitskega izražanja. To velja tudi za njegove likovne projekcije v tradicionalni slovanski kulturi.

Sonce je kompleksen element, ki ga spremlja niz pridruženih manifestacij, emanacij, ravni obstoja in delovanja. Arhaični ljudje so vsako od njih povezovali (na osnovi dejanskih ali metafizičnih odnosov) z eno od svojih eksistencialnih potreb ali z enim od interesnih področij. Te funkcije sonca je arhaična zavest izrazila v specifičnih mitskih predstavah, preko govornih in likovnih medijev.

Sončevo obliko zastopa veliko število simboličnih predstav, ki niso značilne samo za Slovane. Razdelimo jih lahko v geometrijske podobe (križu podobne oblike in krožne oblike), rastlinske podobe (rozetaste oblike), zoomorfne podobe (glave levov, konj, jelenov: glava je istovetna disku, zlati rogovi ali griva so sončni žarki). Posebej bi želeli poudariti antropomorfnu podobo sonca, predstavljenega v obliki človeške glave (z zlatimi lasmi in brado ...). Namen te podobe je opozoriti na osebnost sonca. Podoba prikazuje sonce kot zasebno entiteto, tj. kot osebnost. Ta mitska slika se potem transformira v popolno antropomorfnu figuro, tj. mitski lik ali božanstvo, ki predstavlja sonce. Njegova osnovna značilnost je ponovno glava – zlata in svetla, z lučjo ali z zlatimi

¹⁵ Razume se, da je bila oblika kresila tudi v skladu z njegovo funkcijo, tj. s potrebo, da ga trdno držimo v roki.

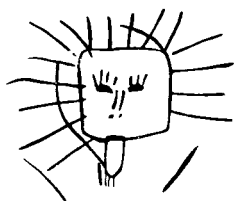
¹⁶ Večini opisanih tipov mitskih slik smo našli primerjene v slovanskih mitskih izročilih, obredih in verovanj, ki so jih zabeležili v 19. in 20. stoletju v folklori; in v v srednjem veku v zgodovinskih virih (N. Čausidis, *Mitskite...*, poglavje: »Sliki na ženskiot princip«).



Sl. VI: *personalizacija in gibanje sonca, v mitskih slikah.*

lasmi (sl. VI: 1, 2, 3, 4; primeri: sl. VII: 1, 2, 3, 6). Dinamičnost je ena od osnovnih sončevih značilnosti in zato je tudi ona morala dobiti prostor v mitskih slikah. Vizualno je to predstavljeno na različne načine.

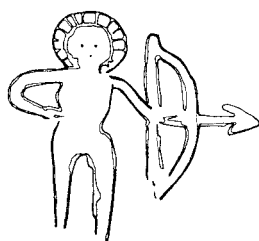
Naštete simbolne predstave sončeve podobe so pomnožili z namenom, da prikažejo posamezne faze ciklusa. Kot smo že omenili, so sončev disk ali njegove pomnožene podobe postavljene v roke antropomorfnih mitskih likov, kar med drugim prikazuje njihovo dinamičnost (sl. I: 7-10). Najpogosteje so za predstavitev sončeve gibljivosti uporabljali metodo istovetenja sonca z živalmi, ki se odlikujejo po svoji gibčnosti (sl. VI: 1, 2, 5, 6). Običajno je to konj, jelen ali ptica. Poistovetenje je lahko popolno (telo živali predstavlja sonce) ali delno (s fantazijsko podobo polsonca in polživali, tj. »sonce-ptica« ali »krilato sonce«...). Povezovanje je izražena tako, da je sonce (predstavljeno v katerikoli obliki) postavljeno na telo, na hrbet živali ali pa povezano z njimi. Na eni od impozantnih različic je sonce prikazano v obliki človeške glave na hrbtu galopirajočega konja (sl. VI: 6; primeri: sl. VII: 4, 5). Rezultat združitve antropomorfnih simbolov oblik sonca in zoomorfnih simbolov dinamičnosti je mitska slika solarnega lika, ki jezdi štirinožno žival (ali ptico, vendar na Balkanu ta podoba ni pogosta) ali leti na njej.



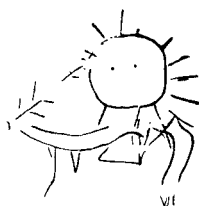
1



2



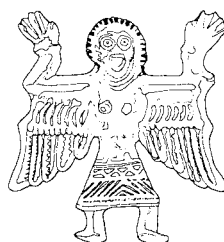
3



4



5



6



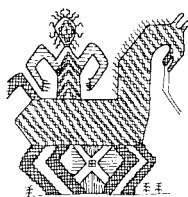
7



8



9



10



11



12

Sl. VII: 1. grafit, Pliska; 2. amulet, Preslav; 3. nagrobnik, Črna gora; 4. grafit, Pliska; 5. amulet, Varna; 6. kovinska ploščica, Tesalija; 7. nagrobnik, Hercegovina; 8. grafit, Preslav; 9. grafit, Makedonija; 10. vezzenina, Rusija; 11. zaponka, Bled; 12. kovinska ploščica, Tesalija.

Tu se začne ena od arhetipskih mitskih slik slovanskega solarnega jezdeca (sl. VI: 7-10).

Na Balkanu se zelo jasno kaže zgodnja in ne popolnoma antropomorfizirana (tj. ne naturalizirana) različica te mitske slike. Na njej jezdečeva glava nima elementov človeškega obraza, ampak obliko sončnega diska z vrisanim križem ali rozeto in vencem žarkov (primeri: sl. VII: 7-10). Obstajajo tudi popolnoma antropomorfizirani primeri, čeprav so ti manj pogosti (sl. VII: 11, 12).

Na teh področjih niso soncu opazneje pridajali gibljivost s prevoznimi sredstvi, ki so jih izumili v zgodnjih kulturah (vozom, čolnom ali sankami). Tudi simbolne predstave sončnih žarkov – poistovetenih s sulico ali puščicami – niso izrazite, razen v primerih, ko predstavljajo attribute likov s sončevimi lastnostmi.

Naj še enkrat omenimo simetrične zooantropomorfne kompozicije, med katerimi so tudi tiste s posebej izraženim solarnim vidikom. Te predstavljata sredinska (običajno ženska) figura in stranski konje-niški figuri, ki ju obkrožajo simboli sonca (rozete, diski, svastike).¹⁷

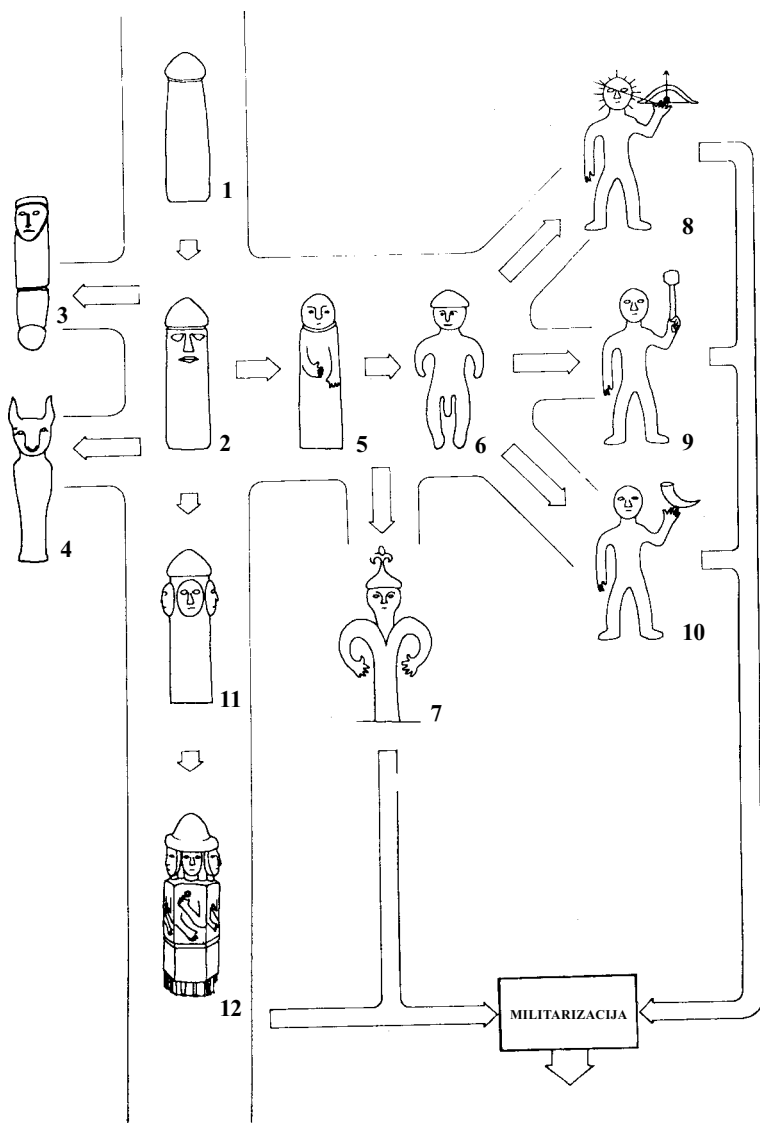
IV. Slike moškega principa

Tako kot v primeru ženskih slik je tudi celotna simbolična struktura moških mitskih likov, tj. božanstev, ponovno zgrajena na človekovi temeljni biološki funkciji (tokrat, se razume, da moški) in na vseh dejavnostih, ki izražajo to funkcijo. Medtem ko ženske podobe pri najstarejših ženskih božanstvih predstavljajo predvsem nastanek vsega živega, njegovo ohranjanje ali ustvarjenje materialnega sveta, moška podoba v glavnem predstavlja nematerialne in energetske manifestacije v svetu. Medtem ko je domena ženskih božanstev predvsem otipljive kategorije, je moška domena povezana predvsem z neotipljivimi in neujemljivimi razlogi za njimi. Poleg bioloških funkcij so del te simbolike tudi kulturne funkcije moških. Slednje v osnovi predstavljajo nadgradnjo prvih (Glej: sl. VIII).

Moški spolni organ je eden prvih in najenostavnejših simbolov moške moči plodnosti. V slovanski kulturi so predstavljeni v obliki kulturnih predmetov v naravni velikosti. Uporabljali so jih v obredne in magijske namene (primer: sl. IX:4). Vendar so kulturni predmeti v obliki antropomorfiziranega falusa, pri katerem je glans penis prikazan (z ele-

¹⁷ Ob koncu poglavja »Solarni mitski slike« smo poskušali povezati rezultate naše raziskave z imeni slovanskih sončnih božanstev iz srednjeveških zgodovinskih virov (Dažbog, Svarožič, Hors ...) in z ustrezno ljudsko tradicijo: obredi, mitskim izročilom in epskimi pesnitvami (N. Čausidis, *Mitskite...*, str. 309-331).

menti antropomorfnega obraza, sl. VIII: 1, 2, 5; primeri: sl. IX: 1, 2) celo bolj običajni za slovansko kulturo. Medtem ko je na kulturnih predmetih falus predstavljen zato, da bi odrazil težnjo mitske zavesti, da fiksira abstraktno kategorijo »životvornosti« na predmet (telesni organ),



Sl. VIII: mitske slike moškega principa – struktura, različice in preoblikovanje.

ki ima te lastnosti, je namen antropomorfiziranega falusa, da predstavlja subjekt, ki opravlja to funkcijo.

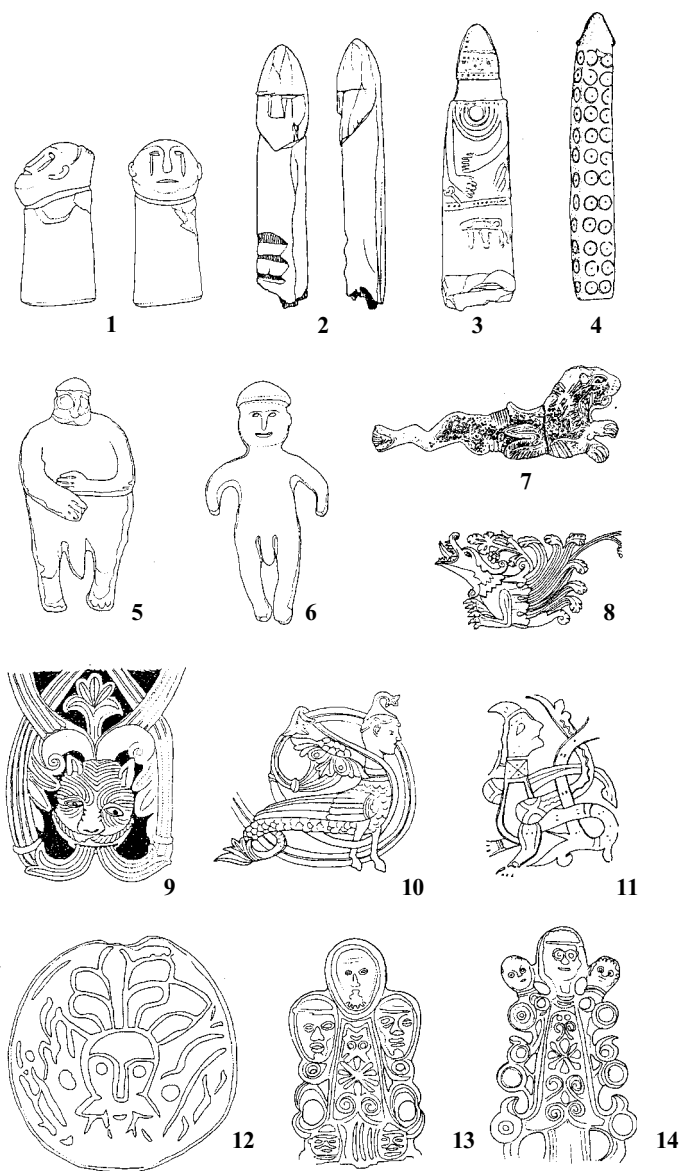
Antropomorfizirani falus se pri Slovanih nahaja na rekvizitih obredno-magijskega značaja; uporabljali so ga tudi kot ikonografske osnove za idole, tako za majhne hišno-družinskega značaja kot tudi za monumentalne idole v svetiščih (primer: sl. IX: 3).

Zadnja mitska slika je polovična faza procesa celostne antropomorfizacije moškega principa, tj. podobe antropomorfnega lika (moškega božanstva ali drugih kategorij mitskih likov) – nosilca moške plodonosne sile (sl. VIII: 2, 5, 6). Falus, ki je v večini primerov prikazan v pretirani velikosti ali v erekciji, ostaja osnovni simbolni element te njegove funkcije.

Najzanimivejši primer te mitske slike so kulturni kipci mitske osebe Germana. V Bolgariji, Srbiji in Romuniji (pod imenom Kalojan) te kipce izdelujejo ženske iz gline ali organskih materialov (lesa, slame, tkanine). V čast tega lika (ki je najpogosteje nag in s poudarjenim falusom) organizirajo pogrebno slovesnost, sestavljeno iz procesije, objokovanja in pokopa (ali pa ga vržejo v vodo). Namen tega početja je nadzorovati vodo v naravi (sl. IX: 5, 6).

Moški princip v mitskih predstavah zastopa različne naravne ali kulturne sfere, kar je pripeljalo do bolj ali manj specializiranih božanstev oziroma do panteona (sl. VIII: 7, 8, 9, 10). Moški mitski lik z motivi rastlin, ki rastejo iz njegovega telesa, je odraz predstav mitske zavesti o sodelovanju moškega dejavnika v vegetacijskih ciklih narave. Podobo lahko razumemo tudi drugače. Njena smrt je – v konceptu »žrtvovanega božanstva« – pogoj za začetek novega vegetativnega ciklusa. Takšne slike najdemo na nagrobnikih, nakitu, ornamentiki, v srednjeveških cerkvah in v rokopisih (primeri: sl. IX: 10, 11). Ti predmeti lahko izražajo različne vplivne sfere tega nekdanjega božanstva: pokroviteljstvo nad poljedelstvom, podpiranje plodnosti v človeškem telesu in delež v posmrtni usodi pokojnika. Ta tip mitskih slik ima tudi svojo zoomorfno različico v rastlinah, ki rastejo iz živali različnih vrst (primeri: sl. IX: 7, 8). Morda so na ta način upodabljali slovanski mitski lik Simargla, psa z zemeljskimi in nebeškimi lastnostmi (s kačjim ali ribjim repom in s perutmi), pozneje pa njegovo antropomorfizirano različico – najverjetneje Perepluta.

Ta simbolni koncept se nahaja tudi v osnovi ene od predstav slovanskega htonskega božanstva (morda Velesa, Crnoboga...), predstavljenega samo z glavo (najpogosteje z brki in zoomorfnimi značilnostmi), iz katere (predvsem iz ust) rastejo rastline (primeri: sl. IX: 9, 12). Sledove druge mitske slike, ki predstavlja htonsko božanstvo s tremi glavami (tokrat z vzdevkom Triglav, Trojan...), najdemo lahko na



Sl. IX: 1. keramični falus, Bitola; 2. leseni falus, Staraja Rusa'; 3. kamniti idol, Tesalija; 4. kamniti falus, Bolgarija; 5. glineni kipec, Bolgarija; 6. glineni kipec, Bolgarija; 7. kovinska ploščica, Tesalija; 8. rezljani les, Ohrid; 9. kamniti relief, Srbija; 10. kamniti relief, Srbija; 11. zapestnica, Rjazan; 12. amulet, Preslav; 13. zaponka, Balkan (Carigrad?); 14. zaponka, Balkan (Carigrad?).

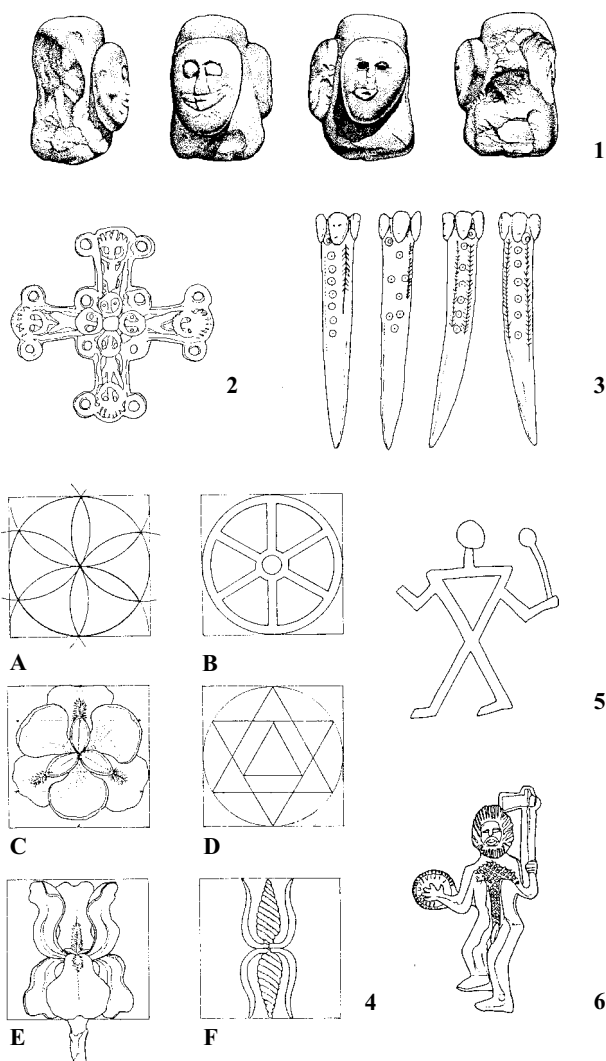
Zbručkem idolu, kot tudi na srednjeveških slovanskih zaponkah z Balkana (sl. IX: 13, 14).

Mitska zavest ne projicira moškega principa le v htosko-vegetacijsko sfero, ampak tudi v dinamične in energetske procese, ki so v glavnem povezani z nebom. To so poleg sonca, o katerem smo že govorili, še strela in grom ter dnevna svetloba. Vsakega od njih predstavljajo posebni simboli, mitske slike, mitski liki in božanstva.

Grom in strela predstavljata dve kategoriji simbolov: prva simbolizira njun udarec in zvočna dogajanja (preko sekire, težke palice ali kladiva) ter njun ognjeno-svetlobni značaj (preko puščice, sulice in ognja v obliki kresilnih kamnov). Posebej zanimiva je povezava med gromom in različnimi simboli, ki vsebujejo število šest (sl. X: 4). Na sliki je šesterolistna rozeta v krogu (A), kolo s šestimi prečkami (B), čebele s svojim šesterokotnim satovjem in končno cvet perunike (Iris Germanica) v geometrični obliki. Ta vsebuje dva para protistavljenih trojstev. V horizontalni projekciji se dva enakokraka trikotnika združita v šesterokotnik (C, D); v vertikalni projekciji gre za dve trojni obliki (E, F). Možna je analogija s starorimskimi in starogrškimi grafičnimi simboli groma (dvojni Zeusov oz. Jupitrov »trizob«, in analogni hindujski simbol groma – »vajra«).

Lik gromovnika so prikazovali z enim od navedenih simbolov v roki. Kot pravijo zgodovinski viri, je pri Vzhodnih Slovanih gromovnik Perun držal v dvignjeni roki palico, sulico, puščico ali kremen. Našli smo dokaze o balkanskih kulturnih predmetih, na katerih so slike moških figur s sekiro ali podobnim udarnim orodjem (kladivo, buzdovan) v dvignjeni roki (primeri: sl. X: 5, 6).

Arhaična zavest je z vsakdanjimi izkušnjami, ki so se izpopolnjevale in prenašale skozi generacije, prišla do razumevanja temeljnega značaja in pomena svetlobe za obstoj človeka in sveta v celoti. Zato se je vrhovno slovansko božanstvo oblikovalo v kontekstu svetlobe. To je bil zaščitnik neba in dnevne svetlobe, stvarnik sveta in človeka ter gospodar drugih bogov. Svetloba je izrazito abstrakten pojem, ki ga ni mogoče izraziti s sredstvi likovnih umetnosti. Simbolično jo v mitskih slikah predstavljajo oči, organ, ki jo zaznava, ali pogosteje človeški obraz (v pomenu »pogleda« tj. organa za percepcijo in zavedanje). O tem lahko sklepamo na osnovi likovnih podob vrhovnega slovanskega božanstva, ki so znane iz srednjeveških zgodovinskih virov (Svantevit v Arkoni ...) in tudi arheoloških najdb. V vseh teh primerih je prisoten simbolični koncept, ki ni značilen samo za slovansko kulturo. To je centralni tečaj (v obliki stebra, palice ali falusa) z več (najpogosteje štirimi) človeškimi glavami oziroma obrazi na vrhu, ki gledajo v različne smeri. Menimo, da predstavlja ta mitska slika najvišje božanstvo, s svetlobo,



Sl. X: 1. kamniti idol, Dalmacija; 2. kovinski križ, Dalmacija; 3. roževinast predmet, Preslav; 4. simboli groma in strele; 5. motiv na prstanu, Srbija; 6. kovinska ploščica, Tesalija.

ki jo izžareva na vse strani sveta (sl. VIII: 2, 11; primeri: sl. X: 1, 3). Poznamo tudi dvodimenzionalne (pozneje kristjanizirane) različice, ki imajo za osnovo križ, liki pa so na njegovih krakih (primer: sl. X: 2).

Slovenska narodna pripovedka potrjuje obstoj te mitske predstave tudi v govornem mediju, pri čemer odkriva tudi njen kozmogon-

ski značaj. Kot pravi pripovedka, na začetku ni bilo ničesar razen Boga, ki je od nekdaj spal in sanjal. Ko se je prebudil, je s svojim pogledom pričel ustvarjati svet. S prvim pogledom je ustvaril zemljo, z drugim sonce, s tretjim mesec in potem zvezde...¹⁸

V razvitejši fazi te mitske slike se je vsak od obrazov glavnega božanstva preoblikoval v celotno figuro. Figure so predstavljale posamezna božanstva – člane panteona (sl. VII: 12). Zaradi teh individualnih božanstev se je antropomorfna podoba vrhovnega božanstva pričela izgubljati. Predstavljati ga je pričel osnovni steber idola (najboljši primer za to je idol iz Zbruča). Takšna mitska podoba aktualizira več vprašanj, za katera so slovansko pogansko religijo doslej imeli za nesposobno. Ti problemi so: henoteizem, monoteizem (vsaj v potencialnem pomenu) in breztelesno prikazovanje vrhovnega božanstva.

*Iz angleščine prevedla Darka Podmenik;
prevod uskladil z izvirnikom Andrej Pleterski*

¹⁸ »Potem je šel na potovanje, da bi videl, kaj je ustvaril s svojimi očmi. Potovanje ga je utrudilo in s čela mu je padla na tla znojna kaplja: iz te znojne kaplje je nastal človek« (J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str. 291).

Kako si je srednjeveška elita predstavljala kmete

PAUL FREEDMAN

Obdobje evropskega srednjega veka obsega, kakor poučujejo na univerzah, velik kronološki segment med letoma 300 (pozno rimsko cesarstvo) in 1500, začetkom dramatičnih prekomorskih osvajanj. Znanstvene razprave obravnavajo obdobje, ki se včasih imenuje »srednji« ali »visoki« srednji vek, torej obdobje med letoma 1000 in 1300, in »pozni« srednji vek, obdobje od leta 1300 do 1525 (gre za rahlo pedagoško podaljšanje meje, da bi v »pozni« srednji vek zajeli tudi nemško kmečko vojno leta 1525).

Petstoletno obdobje zajema pojave, ki so običajno povezani s srednjeveško kulturo: težko oborožene viteze, romanske in gotske katedrale, dvorsko ljubezensko literaturo, politično močno cerkev. Za visoki srednji vek je bila značilna tudi hitra rast poljedelstva, prebivalstva, trgovine in denarništva. Po letu 1300, v obdobju, ko so nekatere metode in ustanove (tj. bančništvo, mreže trgovskih poti, ladjedelništvo, zavarovanje) postajale bolj in bolj rafinirane, je Evropa doživela nekaj nesreč, prežemalo pa jo je tudi splošno depresivno gospodarsko ozračje. Nekaj tega ozračja krize (in koliko ostaja spornega) je bilo povezanega tudi z dolgoročnimi posledicami kuge, ki je v prvem pustošenju leta 1348 (črna smrt) pomorila več kot četrtino prebivalstva.

Do prve večje demografske rasti, ki je bila osnova za trajnejši razvoj gospodarske dejavnosti, je prišlo v obdobju med letoma 1000 in 1300.

Z некоč redko poseljene celine so izginjali gozdovi. Anglija je imela leta 1086, ko je nastala prva angleška zemljiška knjiga, približno dva milijona prebivalcev, katerih število se je do leta 1300 povečalo na približno pet milijonov. To število se ni spremenilo vse do leta 1600.¹ V času ekspanzije je zemljiška gospoda, da bi pritegnila čim več ljudi, ponujala ugodne pogoje za naseljevanje. In to ne le na obmejnih območjih, kot sta na primer Pomorjansko ali Kastilja, temveč tudi na še nerazvitih območjih v notranjosti. Razcvet lokalnih poljedeljskih trgov

¹ Christopher Dyer, *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England c. 1200–1520*, Cambridge 1989, str. 4-5.

je spodbudil rast trgovskih središč in naposled industrije ter medkrajevno trgovanje, posebno v Italiji in Flandriji.

Glede na splošno ugotovitev, da si je večino presežka kmečkega pridelka prilastila posvetna in cerkvena gospoda, ostaja nejasno, v kolikšni meri je hitra rast pridelave neposredno koristila kmečkemu stanu. Gosposka je ohranila ekonomsko premoč nad svojimi najemniki, ker je bila država decentralizirana in vojska trdno pozicionirana kot elitni razred (to sedaj medievalisti v Združenih državah le previdno pripisujejo »fevdalizmu«).² V srednjeveškem kmetijstvu so prevladovale družinske obdelovalne enote, ki so nadomestile posesti iz rimskega in karolinškega obdobja. Kazalo je, kot da bi z enajstim stoletjem nekdanji suznjelastniški družbeni red izginil s prizorišča.

Kdaj in zakaj se je to zgodilo, je klasičen historiografski problem, ki je bil nedavno ponovno obujen, in verjetno ne zadnjič.³ Nobenega dvoma ni, da je bila večina evropskih kmetov po letu 1000 najemnikov in da so bili odvisni od gospodarjev, ki so nad njimi pogosto imeli tudi sodno oblast. Kmetje so lahko imeli imetje, ki so ga podedovali, pridobili z dobrimi porokami, z nakupom ali prodajo zemlje. Plačevali so najemnino, davke in bili ustrežljivi do gospodarjev, katerim so bili osebno in politično (ter tudi ekonomsko) podrejeni.

Kako močna je bila vez odvisnosti in kako je sramoten pečat podrejenega položaja povzročal nesoglasja in spore?

Raziskava tisočev običajnih pogodb, ohranjenih v evropskih arhivih, je pokazala, da ni več mogoče označevati položaja srednjeveškega kmeta s splošnim izrazom »tlačanstvo«, četudi je ta oznaka med zgodovinarji veljala za zelo prikladno. Namesto doslednega in napovedljivega zakona o podrejenosti je med fevdnimi gospodi in najemniki obstajala cela paleta odnosov, ki so se spreminjali odvisno od časa in prostora. Ta raznolikost odnosov je pri nekaterih zgodovinarjih, ki se ukvarjajo s proučevanjem kmečkega stanu, spodbudila optimistično stališče (ki je po mojem mnenju anahronistično) do srednjeveškega polje-

² O problemih, ki jih je izzval izraz, ki so ga uporabljali v nekdanjem režimu za opisovanje srednjeveške družbe, glej Elizabeth A. R. Brown, »The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe«, *American Historical Review* 79 (1974), str. 1063-1088.

³ O prehodu iz nekdanjega suznjelastniškega družbenega reda v srednjeveško tlačanstvo glej Pierre Bonnassie, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*, prev. Jean Birrell, Cambridge 1991; Guy Bois, *The Transformation of the Year One Thousand: The Village of Lournand from Antiquity to Feudalism*, prev. Jean Birrell, Manchester 1992; kritične ocene Jordan (*Slavery and Abolition*, 1992), Verhulst (*Past & Present*, 1991) in Guerreau (*Le Moyen Âge*, 1990); in članki Dominique Barthélemy, »La mutation féodale a-t-elle lieu (note critique)«, *Annales E.-S.-C.*, 47 (1992), št. 3, str. 767-777.

deljskega gospodarstva. Po njihovem mnenju se je svoboden kmečki stan, ki so ga vodili vaški izbranci, širil in na splošno uspeval, ne da bi ga pri tem njegovi fevdni gospodje bistveno ovirali.⁴

Tisti, ki se nagibajo k obsojanju izkoriščanja kmečkega dela, so opisovali sistem odvzemanja presežkov, ki se je vzdrževal s kombinacijo nasilja (Pierre Bonnassie imenuje to »gosposki terorizem«) in urejenih pravniških naredb (na primer definicij o degradiranem položaju ali odvisnosti od zemlje).⁵ Na to, kako doumevamo pozni srednji vek, obdobje velikih odkritih nemirov, vpliva vrsta razlag. Ali so bili izbruhi kmečkih uporov v Franciji leta 1358, Angliji leta 1381, Kataloniji v letih od 1462 do 1486 in Nemčiji leta 1525 posledica dodatnega osiromašenja pod gosposkim pritiskom? Ali pa je morda šlo za izraz samozavesti kmečkega stanu, ki je bil demografsko okrepljen zaradi spremenjenega razmerja med ponudbo dela in povpraševanjem?

Vprašanje predstave o srednjeveškem kmetu je treba zastaviti drugače. Konec suženjstva in precejšnje razlike v kmečki samostojnosti in imetju so piscem iz visokega srednjega veka onemogočili, da bi branili eno samo kategorizacijo kmečkega dela, uspelo pa jim je opisati kmečki stan, katerega napredek je zbujal strah in katerega revščina je bila objokovana. Medtem ko so bili pred letom 1000 kmetje v spisih visokih slojev skoraj neopazni, je zapletenost družbe po letu 1000 spodbudila stereotipno gledanje tlačana kot surovega, ponižanega in nebogljenega.⁶ Prav tako stereotipna je bila tudi podoba o premožnem, lakomnem kmetu, ki se želi povzpeti na socialni lestevici, in takšno je bilo končno tudi prikazovanje ubogega in neskončno revnega tlačana. Predvsem pa lahko odkrijemo presenetljiv spekter lastnosti, pripisanih kmetom. Tako so jih poveličevali kot vir vsega izobilja ali jih imenovali božje privržence (zaradi njihovega dela in trpljenja). Zaslediti je tudi histerično žigovanje njihove izprižene in nižje človeške narave. Ta raz-

⁴ Tu gre predvsem za torontsko šolo (»Toronto School«) zgodovinarjev srednjeveške angleške družbe, kot sta J. Ambrose Raftis, Edwin B. DeWindt, pa tudi za dela Alana Macfarlana in gospodarskega zgodovinarja Donald N. McCloskeya.

⁵ Bonnassie je to poudaril v svojih člankih: »From Slavery to Feudalism«, posebej v »From One Servitude to Another«, »Marc Bloch, 'Historian of Servitude'« in v »The Noble and the Ignoble: A New Nobility and a New Servitude in Catalonia at the End of the Eleventh Century«. V Angliji je ta težnja najdosledneje predstavljena v delu Rodneya Hiltona, ki je del ozadja »*Brenerske debate*« o relativni pomembnosti maltuzianskih in gosposkih sil v poznem srednjem veku, T. H. Aston in C. H. E. Philpin (ur.), *The Brenner Debate: Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge 1985.

⁶ Jacques Le Goff, »Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut moyen âge (Ve - VIe siècles)«, v *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi nell' Alto Medioevo* 13 (1965), str. 723-741.

nolikost mnenj visokih slojev in domnevne posledice teh mnenj so sprožile predmet nadaljnjih raziskovanj srednjeveške socialne simbolike.

Ne bi nas smelo presenetiti, da so bili kmetje v srednjem veku v delih duhovščine, pesnikov in umetnikov pogosto predmet prezira in posmeha. Beseda »tlačan« (fancosko *vilain*), ki se nanaša na kmete položnega položaja, ne označuje le pokvarjenosti in nepoštenosti, ki sta zajeti v moderni angleški besedi »villain« (lopov, ničvrednež), temveč tudi lastnosti, kot so lenoba, neumnost, nečistost in popačenost. Francoska literatura je idealizirala viteški pogum in usmiljenje kot »spoštljivo« (*courtois*) in kot nasprotje temu postavljala prostaškost (*vilain*), zaznamovano ne le z grdoto in revščino, ampak tudi z ozračjem surove telesnosti. Medtem ko je viteški heroj živel v svetu čarobnega razkošja, je kmet predstavljal bitje, ustvarjeno za delo in robato poželenje. Vitezi so na neutrudljivih pojedinah izbirčno okušali slastno hrano (na jedilniku sta bila obvezno divjačina in labodje meso), kmetje pa so imeli divja praznovanja. Njihova nezmernost je izvirala iz nenasitnih želja fizičnega telesa.⁷ Prizori kmečkega veseljačenja (podobni tistim, ki jih običajno povezujemo z Bruegelom), ki bi bili lahko anahronistično razumljeni kot vesela potrditev posvetnega, so v resnici želeli pokazati pohlep, norost in nenadzirane nagone, katerih simbol je bil kmet – človeška narava v svojem surovem temelju.⁸ V silno priljubljenem lesorezu Sebald Behama (iz začetka šestnajstega stoletja) so kmečke poroke upodobljene kot razuzdani in burni dogodki. Kmetje so robati, vdani pijančevanju, ki ga spremljata pretepanje in bruhanje.

Upodabljanja kmečkih slavij so pogosto napačno razumljena kot »realistične« kulise ali kot potrditev posvetnega življenja. Ne gre za kmetom naklonjene podobe, temveč bolj za kritičen pogled od zgoraj. Igre, pesmi in slike, ki upodabljaajo kmete kot grobe in surove, so plod pogledov mestnih ali viteških skupnosti na deželane, in ne kmetov, ki pripovedujejo o sebi. Podeželske gostije so bile za trgovce in plemiče lahko zabavne, toda presojali so jih brez prizanesljivosti.

Posebna podoba surove telesnosti, ki jo pripisujejo kmetom, izhaja iz njihove domnevne afinitete do ekskrementa. Vpliv Bahtinovega

⁷ Anita Guerreau-Jalabert, »Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens (XIIe – XIIIe siècles)«, *Annales E.-S.-C.* 47, št. 3 (1992), str. 561-594; Robert Adams, »The Egregious Feasts of the Chester and Towneley Shepherds«, *Chaucer Review* 21 (1986), str. 96-107.

⁸ Keith Moxey, »Sebald Beham's Church Anniversary Holidays: Festive Peasants as Instruments of Repressive Humour«, *Simiolus* 12 (1981-2), str. 107-130; Hessel Miedma, »Realism and Comic Mode: the Peasant«, *Simiolus* 9 (1977), str. 205-219; Thomas DaCosta Kaufmann, »Gar lecherlich: Low-life Painting in RudolFINE Prague«, v *Prag um 1600: Beiträge zur Kunst und Kultur am Hofe Rudolfs II*, Freren 1988, str. 33-38.

branja Rabelaisa spodbuja interpretacijo obsesivne zaposlenosti z ekskrementom kot vesele in hrupne, ki ruši hierarhijo, dostojanstvenost in celo meje telesa samega. Toda vse preveč udobno je domnevati, da odsevajo predmeti v okolici podrejenih skupin njihov lastni kulturni svet.⁹ Nižji družbeni sloji niso edini, ki so proslavljali. Najbolje ohranjeni artefakti srednjeveških karnevalov so igre (*Fastnachtspiele*), predvsem tiste, ki so jih uprizarjali v petnajstem stoletju v Nürnbergu. Šablonsko orisujejo neumne podeželane, katerih robato obnašanje in nevolja predstavljata vsebino zgodbe.¹⁰ Celoten obseg literarnih žanrov (kot so francoske *fabliaux* ali nemške *Schwank*) temelji na odkritem zaničevanju in sovražnosti do kmetov. V dobro znani starofrancoski pripovedki v verzih »Du vilain asnier« prevzamejo kmeta, ki vozi poln voz gnoja po obljudenih ulicah Montpelliera, sladke vonjave dišav, ki jih prodajajo na tržnici. Kmet omedli in vsa prizadevanja, da bi ga obudili k zavesti (in sprostili zastoj na ulici), so neučinkovita, vse dokler bistri gledalec k nosnicam brezčutnega kmeta ne porine koščka gnoja. Ta se takoj prebudi iz nezavesti, osvežen z znanim vonjem. Kmet se dobesedno povrne v tisto, kar v resnici je.¹¹

Druga skatološka tema, ki so jo najprej predstavljali v literaturi in pozneje v umetniških upodobitvah v nemško govorečih deželah, je tako imenovana »Vijoličasta potegavščina« (*Veilchenschwank*). Zakrivi jo surov kmet, sovražnik viteza pesnika Neidharta von Reuentala. Komični in lirični ciklus pesmi, Neidhart ga je napisal na začetku trinajstega stoletja, upodablja pripovedovalca kot obubožanega viteza, ki tekmuje s surovim Engelmârjem za naklonjenost kmečkega dekleta z imenom Vriderün.¹² V izvirnih Neidhartovih pesmih, posebej v tako imenovanih »Zimskih pesmih«, je poet pripovedovalec patetičen, lažen gosposki lik, ki ga revščina prisili, da živi med kmeti v »Dolini kesanja« (*Reuental*). Ob predelavi omenjenega gradiva so anonimni pesniki štirinajstega stoletja dodajali različne cikle o še bolj sadističnih šalah. Neidhart se v upanju, da bo dobil stalno službo na dvoru, udeleži viteškega tekmovanja, iskanja prve vijolice pomladi. Potem ko po naključju najde zgodaj cvetočo vijolico, steče proč, da bi o najdbi obvestil pokroviteljico tekmovanja, bavarsko (ali v drugi verziji avstrijsko) vojvodi-

⁹ Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, prev. Helene Iswolsky, Cambridge Mass. 1968.

¹⁰ Eckehard Catholy, *Das Fastnachtspiel des Spätmittelalters* (Tübingen 1961); Edelgard DuBruck, »A Conspectus on the Peasant on the Late Medieval German Carnival Stage«, *Fifteenth-Century Studies* 14 (1988), str. 39-53.

¹¹ Anatole de Montaiglon and Gaston Reynaud, *Recueil général et complet des fabliaux des XIIIe et XIVe siècles*, zv. 5, Pariz 1883, str. 40-42.

¹² O obeh, pristni in pozneje Neidhartovi psevdo literaturi glej Eckehard Simon, *Neidhart von Reuental*, Boston 1975.

njo. S klobukom pokrije vijolico, da bi tako označil mesto, kjer raste. To vidi Engelmâr, ki mu je sledil. Medtem ko viteza ni, Engelmâr odmakne klobuk in se spretno podela na rožo. Klobuk namesti na prejšnje mesto. Ko se nesrečni Neidhart vrne z vojvodinjo in njenim spremsstvom in ponosno dvigne klobuk, doživi popolno ponižanje. Okrašeno vijolico kmetje zmagoslavno prinesejo v vas, jo dvignejo na kol in plešejo okoli nje.¹³

Neidhartova nesreča se je srednjeveškemu občinstvu zdela ne navadno smešna in upodabljali so jo na freskah v gradovih in preddverjih mestnih hiš v nemško govorečem svetu.¹⁴ V poznejšem Neidhartovem gradivu pa postane vitez slepar in se maščuje vaščanom z vrsto brutalnih šal, celo takih s smrtnim izidom. V neki različici gre za amputacijo levih nog tridesetim kmetom, potem ko odplešejo ples okoli podelane vijolice (v drugi pa jih preprosto kmetori).¹⁵ Leta 1450 je Neidhart veljal za neizprosnega »sovražnika kmetov«. Ti so zdaj opisani ne kot lopovi, temveč kot nevarne živali.¹⁶

V bistvu je srednjeveški kmet naseljeval ločeni svet, ponižano kraljestvo blata, iztrebkov in fizičnega dela. Celo tedaj, ko gledajo na kmete s skrušeno simpatijo, se zdi, da ti živijo v podobnih razmerah kakor njihove živali. To se je nadaljevalo tudi precej po koncu srednjega veka. V sedemnajstem stoletju je La Bruyère opisal francosko pokrajino, v kateri živijo skrivnostne zveri, ki se le s težavo prebivajo. Če bi si jih kdo ogledal poblize, bi s presenečenjem ugotovil, da imajo človeške obraze.¹⁷ Kljub temu obstajajo nekatere pomembne razlike med kmetom nekdanje politične ureditve in njegovim srednjeveškim dvojnikom ali, morda bolj natančno, med aristokratskimi opazovalci posameznega obdobja. Srednjeveški plemič ni bil niti kulturn prebivalec velikega mesta, niti del umetnega blišča Versaillesa. Živel je v istem podeželskem fizičnem prostoru kot kmet. Tu je lovil, se vojskoval in se postavljajal na zemlji svojih tlačanov. Znamenit, bogato okrašen rokopis, ki nosi naslov *Très riches heures* (Zelo bogati časi) vojvode Jeana du Berryja, primerja sezonske dejavnosti, značilne za aristokracijo in kmete. Posamezni meseci leta prikazujejo različne vojvodove gradove, ka-

¹³ *Ibid.*, str. 149-153; str. 176-177.

¹⁴ Na splošno glej Eckehard Simon, »The Rustic Muse: *Neiderhartschwanke* in Murals, Stone Carvings and Woodcuts«, *Germanic Review* 46 (1971), str. 243-256. Druga serija fresk o Neidhartu je bila odkrita leta 1979 v neki hiši na Dunaju, *The Neidhart Frescoes ca. 1400: The Oldest Secular Paintings in Vienna* (Dunaj, s. d.).

¹⁵ Simon, *Neidhart von Reuenthal*, str. 145, 176-177.

¹⁶ Erhard Jöst, *Bauernfeindlichkeit: Die Historien des Ritters Neidhart Fuchs*, Göppingen 1976.

¹⁷ Jean de la Bruyère, *Les caracteres ou les moeurs de ce siècle*, Pariz 1962, št. 128 (IV), str. 339.

terih blišč je očitno omogočilo delo tistih, ki so upodobljeni v ospredju. Ne le, da kmetje delajo, medtem ko plemiči lovijo ali veseljačijo, kmetje so prikazani tudi v ponižujočem položaju, v umazani vsakdanji obleki, ki tu in tam razkriva njihove spolne organe.

Njihovo delo sicer velja za prezira vredno, vendar je v skladu z njihovo naravo in aristokratskim privilegijem.¹⁸

Četudi je bil kmet značilno podrejen, po naravi celo ponižan, vseeno ni mogel veljati za popolnoma tujega ali biti enoznačno predstavljen kot »drugi«. V srednjeveški domišljiji so nastopali mnogi grozoviti ali nenavadni tujci. Gobavci, Židje, Muslimani ali neznana, človeku podobna bitja, ki so naseljevala neznana ozemlja na zemljepisnih kartah in bila povezana z nevarnostjo, popačenostjo ali nedoumno želenimi izdelki, kot so dragulji in dišave. Kmetje so bili preveč neposredno koristni, da bi jih odpravili na podoben način kakor ljudi tuje vrste. Tudi fizično so živeli preblizu, podobno kot v *Très riches heures*, četudi so bili pregnani v drug družbeni prostor.

Poti gospodarjev in kmetov se v literaturi križajo in zaslediti je ne povsem usklajeno poudarjanje tako hladnosti kot človečnosti kmečkega prebivalstva. V viteški romantični povesti *Yvain* se vitez Calogrenant izgubi v gozdu in tam sreča velikanskega pastirja. Ta je opisan kot velik, telesno grotesken in podoben šestim različnim neverjetnim živalim, od mačke do slona. V odgovor na vitezov veseli »povej mi torej, kakšne vrste bitje si«, odgovori preprosto »človek«. V resnici dokaže, da je inteligenten in pripravljen pomagati, saj vitezu pokaže pravo pot.¹⁹ Na podobno srečanje in preobrazbo naletimo v dveh letopisih, na katera je verjetno vplivala podobna književna tradicija, ki je navdihnila tudi *Yvaina*. Normandijski vojvoda se med lovom izgubi in v gozdu naleti na počrnelega (zato po srednjeveški definiciji grotesknega) oglarja. Z njim se spusti v pogovor o razmerah v kraljestvu in tudi njemu je pokazana pot iz gozda.²⁰ Francoski kralj Filip »Augustus« je moral prestaviti kronanje (leta 1180) zaradi živčne bolezni. Menda je zbolel zato, ker se je med lovom v gozdu izgubil in pri tem naletel na uslužnega, toda zastrašujočega kmeta.²¹

V romantičnih povestih in letopisih je kmet običajno opisan kot velik, temen, v polčloveški podobi, toda le redko resnično grozeč. Nje-

¹⁸ Jonathan Alexander, »*Labour and Paresse: Ideological Representations of Medieval Peasant Labor*«, *Art Bulletin* 72/3 (1990), str. 436-452.

¹⁹ Chrétien de Troyes, *Yvain*, ur. Wendelin Foerster, 2. izd., Halle 1891, str. 12-13.

²⁰ »*Historia Gaufredi, Ducis Normannorum...*«, v *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, ur. Louis Halphen in Réne Poupardin, Pariz 1913, str. 184.

²¹ D. D. R. Owen, »*The Prince and the Churl: The Traumatic Experience of Philip Augustus*«, *Journal of Medieval History* 18 (1992), str. 141-144.

govo običajno orožje je gorjača. Ne le da s svojo oborožitvijo ne more biti tekmeec nasprotnikom v oklepih in na konjih, med njimi se le redko vname boj. V družbi, organizirani okoli vojaške elite, je moral biti kmet po zapovedanih viteških ocenah plašen, celo strahopeten. Nekatere razlage o tem, zakaj so določeni člani družbe podložniki, medtem ko so drugi svobodni, predpostavljajo, da je to posledica strahopetnosti prednikov tlačanov v nasprotju s herojskim obnašanjem plemiških očetov. Kmetje so bili torej tako po naravi kot po dednosti nesposobni za vojno. Bojazen vitezov je izhajala iz odpora do neznane bede, ne iz fizične nevarnosti.

Vse dokler je kmet opisan kot tuj, drugačen, spominja na »pošastno pleme«, ki naj bi živelo v Indiji in drugih eksotičnih kraljestvih, na ljudi, kot so blemisi, brez glav, z obrazi na prsih, ali na psoglavce (Cynocephali).²² Ta bitja so neškodljiva in običajno gola, njihovo edino orožje so gorjače. So dokaz plodnosti božje ustvarjalnosti ali velikih možnosti zveličanja (ker gre naposled za človeška bitja), pa tudi (kar je manj optimistično) človeške grešnosti, Kajnovega potomstva. Iz sveto-pisemskega bratomora se je rodilo grešno pleme, ki je nosilo skrivnostno Kajново znamenje, in odtod asociacija na popačenost. Medtem ko so čudaške »pošasti« ali ljudi, kakršne je opisoval Plinij, zelo pogosto povezovali s Kajnom, bi lahko tudi kmete povezovali s pokvarjenimi in nesrečnimi predniki.²³ Rokopis rimskega prava, ki ga hranijo v Tübingenu, prikazuje ponovno ujete ubežne *servi* (kar lahko pomeni tako podložnike kot sužnje), ki so jih, privezane na vrvi, privedli pred vladarja, da bi jim sodil.²⁴ Ker so bili Kajnovi potomci, so jim iz glav rasli rogovi. (Gre za priredbo židovskega izročila, po katerem je bilo Kajново znamenje par rogov.)

Kmetje so pogosteje veljali za potomce Noetovega prekletlega sina Hama, ki se je posmehoval očetovi pijanski goloti in katerega potomci so bili zaslužnjeni.

Mnoga zaničevana ljudstva, na primer Mongoli, so bila prikladna za razlago o Noetovem nesrečnem prekletstvu. Že v islamskem svetu v desetem stoletju, če začnemo tam, so bili črni Afričani posebej označeni kot Hamovi potomci in kot taki primerni za sužnje. Z razvojem evropske trgovine s sužnji v Afriki je Noetovo prekletstvo nad Ha-

²² John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge Mass. 1981.

²³ Ruth Mellinkoff, *The Mark of Cain*, Berkeley 1981; Gilbert Dahan, »L'exégèse de l'histoire de Cain et Abel du XIIe au XIVe siècle en Occident«, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), str. 21-89 in 50 (1983), str. 5-68.

²⁴ Tübingen, Universitätsbibliothek, Mc 295, fol. 153r, spremljajoči Cod. 6,1 »De fugitivis servis«.

mom še pridobilo pomen in v južnem delu Amerike so z njim opravičevali suženjstvo vse do državljanske vojne v letih od 1861 do 1865.²⁵ Kmete bi tako lahko opisali z izrazi, podobnimi tistim, ki so jih uporabljali za domnevno deviantne.

Identifikacijo kmetov z marginalci bi težko brezpogojno podprli iz treh razlogov: 1. kmetje niso bili redkost, temveč so v resnici sestavljali veliko večino srednjeveške populacije, 2. kmetje so pridelovali za vso družbo, zato niso mogli biti odpravljeni kot nekoristni ali škodljivi, za kakršna so na splošno veljala tuja ljudstva; 3. kmetje so bili kristjani in zato konec koncev povsem človeški. Daleč od tega, da bi bili »marginalci«, lahko bi bili celo pravzor človeštva. Avtorji *Usatges de Barcelona*, regionalnih zakonskih pravil dvanajstega stoletja, so označili kmeta za »nekoga, ki nima drugega dostojanstva kakor to, da je kristjan«, in pri tem imeli v mislih človeka brez plemiških, cehovskih ali cerkvenih privilegijev, ki pa je po definiciji ključni člen civilne družbe.²⁶ V smislu polnega, čeprav podrejenega članstva v skupnosti je srednjeveški kmet zelo podoben ruskemu tlačanu, kakor ga je opisal Peter Kolčín, in predstavlja nasprotje afroameriškemu sužnju. Ne glede na relativno smrtnost ali rodnost je bil tlačan – tako kot prakristjan, tako kot Rus – član ponižane, toda povezane in uradno priznane lokalne družbe, medtem ko je bil suženj v Združenih državah brez korenin. V očeh svojega gospodarja in zakona je veljal za neosebo.²⁷ Jezik predstavljanja lahko podobno kot pravniški prekrije besednjak, ki se uporablja za sužnje, ki se ne razlikuje od tistega za tlačane, in si sposoja izraze pri različnih načinih portretiranja tujca, »drugega«. Toda na očitni ravni je bil delavni in zatirani kmet resnično človek, pravi kristjan (kar je v srednjem veku pomenilo bolj ali manj isto).

Na srednjeveško misel je vplivala religiozna nagnjenost k paradoksu, po katerem ponižanje v tem življenju naznanja milost v onem, ki pride. Čeprav je lahko zavrniti take predstave kot skrbno prečiščen opij množic, bomo videli, da so jih jemali resno in jih natančno usmerjali, ne kot nejasno zagotovilo rešitve ali nagraditve. V svetu, ki je vsaj razumel, če že ni prakticiral obrata v družbenem položaju, ki izhaja iz Kri-

²⁵ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, zv. 1, Philadelphia 1913, str. 167-170; John B. Friedman, »Nicholas's 'Angelus ad Virginem and the Mocking of Noah«, *The Yearbook in English Studies* 22 (1992), str. 175-180; Charles Burnett and Patrick Gautier Dalché, »Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature«, *Viator* 21 (1991), str. 16-162; Ron Bartour, »Cursed be Canaan, a Servant of Servants Shall He be unto his Brethren: 'American Views on 'Biblical Slavery' 1835-1865. A Comparative Study«, *Slavery and Abolition* 4 (1983), str. 41-55.

²⁶ *Usatges de Barcelona*, ur. Joan Bastardas, Barcelona 1984, c. 11, str. 60.

²⁷ Peter Kolchin, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*, Cambridge Mass. 1987, posebej str. 157-240.

stusovega sporočila in izbora privrženecv, katerih duhovni vodja (papež) je samega sebe imenoval »servus servorum Dei« (»suženj/sluzabnik božjega sužnja/sluzabnika«), je pomanjkanje svobode in zemeljsko ponižanje veljalo za začasno. Če bi bil zadnji v resnici prvi v življenju, ki prihaja, bi bilo znamenje vere na tem svetu trpljenje in izkoriščanje. V dvanajstem stoletju je Honorius Augustodunensis izjavil, da bodo kmetje najverjetneje rešeni, ker s svojim znojem vzdržujejo druge in živijo preprosto življenje.²⁸

Prednosti, ki naj bi izhajale iz zatiranja kmeta, so prikazane tudi v ilustraciji k nemškemu prevodu Petrarcove *O zdravilu za obe vrsti sreče*, seriji dialogov, v katerih je izpovedan izbruh veselja v sreči ali obupa v nesreči.²⁹ Neznani umetnik (znan kot »Petrarcov mojster«) lesoreza (narejen je bil verjetno okoli leta 1520), ki prikazuje Petrarcovo zavračanje tistih, ki se bahajo s svojimi plemiškimi predniki, se je izneveril običajnemu pojmovanju, po katerem plemiška kri ni sama po sebi vrlina. Družbena hierarhija je upodobljena kot drevo z različnimi družbenimi stanovi, ki so razvrščeni na vzpenjajočih se vejah. Ob vznožju drevesa, skoraj kot del njegove koreninske osnove, sta dva kmeta. Oba ječita, ko držita orodje za težaško delo. Nad njima so vsi tisti, ki jih vzdržujeta: trgovci, obrtniki, škofje, kralji, papež in vladar. Čisto na vrhu pa sta spet kmeta, ki močno spominjata na ječeči par ob vznožju drevesa. Tu sta pri razkošnem počitku. Eden spi, drugi igra na dude. Noga tistega, ki igra na dude, kot po naključju počiva na papeževem ramenu.

Petrarcov mojster je izdelal vrsto rezbarij, ki prikazujejo tiranijo gospodarjev nad kmeti. Zdi se, da ni želel upodobiti le skupnega izvora človeštva, temveč prikazati dvojno podobo družbenega reda, sedanjega in tistega v večnosti. Tukaj, na tem svetu je kmet stalno podrejen, izkoriščajo ga drugi družbeni sloji. Toda v svetu, ki prihaja, bo gospodar in bo počival v miru. Kmet je tisti, ki najnatančneje izpolnjuje božje ukaze in ga moč in posvetni užitki ne zapeljejo.

V času, ko se je približevala nemška kmečka vojna leta 1525, se je zdelo, da so bile dosežene skrajnosti v povelečevanju in klevetanju kmetov. Petrarcovo mojster je le eden od mnogih umetnikov, ki

²⁸ Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, PL 172, col. 1149, in tudi njegov *Speculum Ecclesiae-Sermo Generalis*, PL 172, col. 866-867.

²⁹ Petrarch, *Von der Artzney bayder Glueck* (Augsburg, 1532; ponovno natisnjeno v Hamburgu, 1984). Ilustracije so bile narejene pred letom 1520, Hans-Joachim Raupp, *Bauernsatiren*, Niederzier 1986, str. 9. Glej Rauppovo razpravo o tem lesorezu, str. 12-19, in tudi Walter Scheidig, *Die Holzschnitte des Petrarca-Meister*, Berlin 1955, str. 60-61.

so sočustvovali s kmetom kot vzvišeno trpečim ali svetim.³⁰ V bolj aktivističnem tonu je karikirana podoba hudega prerekanja ob Luthrovem nastopu pred vladarskim zborom, ki prikazuje kmečki pralik »Karsthansa« (*Karst* so senene vile), ko s cepcem brani Luthra pred papeževimi miljenci. Na naslovni strani kratke razprave, ki podpira pravico do upora, je prikazan kmet, ki obrača kolo sreče, s tem pa uničuje papeža, »sofiste« in viteze na konjih.

Kakorkoli že, med uporom bi Luther prvi posvaril pred preveč dobesečno interpretacijo svojih besed o krščanski enakosti in pozneje zagovarjal ubijanje kmetov kot nevarnih živali, izhajajoč iz druge, sovražne tradicije upodabljanja. Odpor do religiozne in tudi družbene reforme je grafično upodobljen na neki drugi naslovni strani, v tožbi nad svetovnim neredom. V na glavo postavljeni cerkvi govori kmet množici, medtem ko vidimo v ospredju plug, ki ga vodi duhovnik, pri delu pa mu pomaga menih. Po letu 1525 je Albrecht Dürer narisal načrt za neki namišljen spomenik vojni, ki ga lahko razumemo kot izraz sočutja do izdajstva kmečkih zahtev ali kot kruto praznovanje ob zadužitvi upora. Kmet na vrhu stebra spominja na običajne kipe zmage. Namesto zaplenjenih sabelj in grbov obkroža vznožje stebra živina, steber sam pa sestavljajo kotel, čeber svinjske masti, mešalnik za maslo in podobno. Na vrhu sedi v drži poraženca mrtev kmet, v hrbtu ima zasajeno sabljo. Ali gre za upodobitev zahrbtnega umora človeka, ki s svojim delom prehranjuje družbo, ali pa, nasprotno (v skladu z Dürerjevo odločno lojalnostjo Luthru), za razlago Luthrovih histeričnih žigosanj in veselja nad porazom upornikov? Morda spomenika, kakor predlaga Stephen Greenblatt, ne gre razumeti kot »sočutnega« ali »nesočutnega,« temveč kot spremenljivo vzajemno igro žanrov, umetnikovega namena in zgodovinskega konteksta, ki ga ne moremo zožiti v poenostavljeno trditev.³¹

Upodobitve kmeta kot divjaka in kot nedolžnega, bogaboječega otročička ali celo oboje niso le posledica posebnih okoliščin nemške verske reforme in upora, ampak imajo dolgo zgodovino. Verjamem, da se je obsežen slovar mnenj elite oblikoval že precej pred letom 1525. Način razmišljanja se razteza od žigosanj in človeka ne vrednih predstav do čaščenja kmečke pobožnosti. Še več. Izrazi iz tega slovarja niso izolirani in nepovezani, temveč strnjeni in se delno prekrivajo. Kot taki oblikujejo to, kar bi lahko imenovali osnovo za razpravljanje o kmetih,

³⁰ R. W. Scribner, »Images of the Peasant, 1514-1525«, v János Bak (ur.) *The German Peasant War of 1525*, London 1976; Werner D. Packull, »The Image of the 'Common Man' in the Early Pamphlets of the Reformation«, *Historical Reflections* 12 (1985), str. 253-277.

³¹ Stephen Greenblatt, »Murdering Peasants: Status, Genre, and the Representation of Rebellion«, *Representations* 1 (1983), str. 1-29.

ki so podrejeni, nesvobodni, skoraj del zemlje, ki jo obdelujejo, in seveda kristjani, nujno potrebni, delavni in potrpežljivi.

Rekonstruiranje te osnove začenjamo s tremi družbenimi redi, najboljšim srednjeveškim modelom, ki se v sodobnih tekstih nenehno ponavlja. V modelu nastopajo redi, ne razredi, saj naj bi bili vzpostavljeni po božjem ukazu in drug drugemu koristni. Prvi red se bori, drugi dela in tretji moli. Vitezi se borijo, da bi ubranili druge, duhovščina moli, kmetje pa garajo za dobrobit vsega človeštva (trgovci v tem pomenu ne »delajo« in ne sodijo v ta sistem). Georges Duby je pokazal, da kljub formalni neomajnosti treh redov ti ne predstavljajo statične abstraktne kompozicije, temveč prej spremembo v pojmovanju, ki odseva nestalno, dinamično družbo.³² Tako se kljubovanje kraljevskemu dostojanstvu s strani aristokracije in vzpon vojaških podjetnikov na raven plemičev zrcali v spremenjeni definiciji »tistih, ki se borijo«, od kralja (kot edinega predstavnika civilne avtoritete) do članov viteškega stanu.

Notranje napetosti v modelu so se kazale tudi ob zavedanju, da vzajemnost v resnici ne deluje, oziroma se vsaj konča ob gmotnem izkoriščanju delavcev. Stephen Langton, poznavalec Svetega pisma in canterburryjski nadškof, je v svojem pisanju na začetku trinajstega stoletja večkrat in zgovorno izrazil priložnosti, ki so jih ponujali preroki Stare zaveze, da je ovajal tiste, ki so prelivali kri ubogih in živeli na račun njihove zaslužjenosti (»ki so jedli kri ubogih«). Mednje je prišteval visoke cerkvene dostojanstvenike, ki so bolj kot na pastirje spominjali na volkove, ki ropajo čredo.³³

Ob koncu dvanajstega stoletja je rouenski škof Etienne de Fougères priznal, da vitezi tiste, ki delajo in ki naj bi jih branili, raje zatirajo in jim kradejo.³⁴ Avtor anonimne nemške pesnitve iz petnajstega stoletja, obdobja ostrih družbenih konfliktov, ni le žigosal plemičev, ki niso vztrajali pri svoji zavezi – obrambi, marveč je napovedoval, da bo Bog kaznoval njihovo ravnanje, ko bo nekega dne dovolil navadnim kmetom, da jih usmrtijo.³⁵

Od enajstega pa tja do trinajstega stoletja so teologi pogosto kritizirali gospodo. Ne toliko zaradi tega, ker živi od znoja »ubogih«, tem-

³² Georges Duby, *Trije redi ali imaginarij fevdalizma*, prev. Gregor Moder, Ljubljana 1985.

³³ Stephen Langton, *Commentary on Isaiah 3:15 and 13:20* (Pariz, Bibliothèque Nationale lat. 492, f. 24v; Bibl. Mazarine 177, f. 134v; Bibl. Arsenal 87, f. 165r; London, Lambeth Palace Library 441, f. 120v; Dunaj, Osterreichische Nationalbibliothek 1395, f. 8v). *Commentary on Hosea 8:5* (Paris, BN lat. 505, f. 23v). *Commentary on Amos 1:3* (London, Lambeth Palace 441, f. 38v).

³⁴ Etienne de Fougères, *Le Livre des Manières*, ur. R. Anthony Lodge, Ženeva 1979, str. 80-88.

³⁵ Ludwig Uhland (ur.), *Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder*, 1, Stuttgart 1891, str. 235.

več zato, ker krši dogovor o vzajemnosti, s tem ko nenehno zlorablja svoje podložnike. Dejstvo, da so imeli drugi koristi od njihovega dela, ni bilo samo po sebi posebej pomembno, nepravična je bila bedna nagrada za njihovo delo. Kot smo že ugotovili, je bilo nemogoče, da bi kmete odpravili kar mimogrede, kot marginalno skupino, saj so prehranjevali celotno družbo.

Nobenega dvoma ni, da je trud mnogih vzdrževal in omogočal brezdelje peščici. Pri angleškem učenjaku iz enajstega stoletja Aelfricu in v nemških ljudskih pesmih iz petnajstega stoletja se zdi to nekaj vsakdanjega.³⁶ To, da kmetov plug prehranjuje vse, obsega več vidikov. Lahko gre za jasno izraženo zaupanje, da bo Bog takšno delo nagradil. Tako je *Buch der Rügen* (okoli leta 1275) kmetom svetoval: »Bodite veseli, saj s svojim neomadeževanim delom prehranjujete vse kristjane.«³⁷ Tudi če nagrade ne bo, je delo primerna usoda za kmete. Ti se namreč istovetijo z napornim delom, Adamovimi otroki (Adam je pogosto upodobljen kot orač).³⁸

V tem smislu je delo, podobno kot neenakost, kazen za izvirni greh. Po drugi strani pa je delo veljalo tudi za krepostno in orač je bil metafora za pridigarje in vse, ki so se trudili za Boga.³⁹ Kristus sam je bil včasih upodobljen z lopato, kot na primer na alabastrni skulpturi, ko se prikaže pred Marijo Magdaleno (danes je ta razstavljena v Victoria and Albert Museum v Londonu).⁴⁰

Na nekoliko bolj dobesedni ravni najdemo med preprostimi ljudmi podobno prevratno idejo o tem, da je ročno delo edino pravo delo, vredno kristjana. »Heretična« gibanja od enajstega stoletja v Franciji

³⁶ Aelfric, *Colloquies*, ur. G. N. Garmonsway, London 1939, str. 216-239; Hans Bolte (ur.), *Der Bauer im deutschen Liede*, Berlin 1890, str. 109, 281; Gunther Franz (ur.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes*, Darmstadt 1974, str. 554-556; Peter Frey, »Vom Edlen Bawman« (late 15th c.), v *Das Ambraser Liederbuch vom Jahre 1582*, ur. Joseph Bergmann, Stuttgart 1845, str. 159-161.

³⁷ »Büch der Rügen«, ur. Theodor von Karajan, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 2 (1842), str. 86.

³⁸ Christine Ostling, »The Ploughing Adam in Medieval Church Paintings«, v Nils-Arvid Bringués (ur.), *Man and Picture: Papers from the First International Symposium for Ethnological Picture Research in Lund 1984*, Stockholm 1986, str. 13-19.

³⁹ Npr. Langland s *Piers Ploughman* in anonimni *Der Ackerman aus Böhmen*. Glej tudi Edmund Reiss, »The Symbolic Plow and Plowman and the Wakefield *Mactatio Abel*«, *Studies in Iconography* 5 (1979), str. 3-19.

⁴⁰ Janez 20:15, kjer Marija Magdalena pomotoma zamenja Kristusa, ki je vstal od mrtvih, za vrtnarja, simbolično duhovnega vrtnarja, ki goji vrline v skladu z učenjem papeža Gregorja Velikega, *Homiliae in Evangelio* XXV, 4, PL 76, col. 1192. O Kristusu kot oraču, Jill Mann, *Chaucer and the Medieval Estates Satire*, Cambridge 1973, str. 67-68, 239.

do šestnajstega v Nemčiji učijo, da bi morali posamezniki živeti le od sadov svojega lastnega dela.⁴¹

Kako sprejeti trditev, da »kmet prehranjuje vse«, je zelo odvisno od vrednosti, pripisovne delu. Nekateri so ga prezirali, drugim je pomnilo primerno obliko za pokoro, po mnenju tretjih pa je bila delavnost duševni blagoslov.⁴² Verjetno je, da med kmeti ni bilo potrebe, da bi odkrili etični pomen dela. Med člani duhovščine in viteštva pa je bilo prav nasprotno nujno, da delo ni bilo prikazovano kot častno. Da je družba odvisna od kmečkega garanja, bi lahko razložili v okvirih vzajemnosti oziroma bi se ta, če ni bila očitna, lahko vzpostavila v svetu, ki prihaja. Alternativno pa bi lahko bila nepravilnost in garanje preprosto posledica greha – poseben primer splošne bede človeškega položaja. Neprostovoljnega garanja ni več mogoče tako lahko razložiti, če je delo koristno in so njegovi sadovi nepravilno prisvojeni.

Podobne labirintske poti lahko odkrijemo, če se lotimo druge vsakdanje opombe, ki jo zasledimo v vsaki srednjeveški družbeni razlagi, namreč, da vsa človeška bitja izvirajo iz skupnega prednika in so zato v nekem temeljnem smislu enaka. Najbolj znan primer te trditve je reklo, povezano z uporom angleških kmetov leta 1381. Glasi se takole: »Ko je Adam okopaval zemljo in je Eva predla – kdo med njima je bil tedaj plemič?« [*When Adam delved and Eve span, who was then the gentleman?*] Kot poroča Thomas Walsingham, je kmečki voditelj John Ball citiral navedeni kuplet v nagovoru pridigi zbranim puntarjem v Blackheathu. V kritiki tlačanstva, ki izroča eno bitje na milost in nemilost drugemu in tako krši božjo voljo, je uporabil argument izvorne enakosti.⁴³

Verz se je prvič pojavil v Angliji malo pred uporom leta 1381. V naslednjem stoletju so ga priredili v Nemčiji, na Nizozemskem, Švedskem, Češkem in Poljskem.⁴⁴

Podobno kot pri trditvi »kmet prehranjuje vse« ni šlo nujno za pregovor, ki bi bil sam po sebi prevraten. Reči, da imamo vsi skupne

⁴¹ Richard Landes, »La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil: Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques«, *Annales E.-S.-C.*, May-June 1991, št. 3, str. 582-585; Duby, *Trije redi*; Günther Franz (ur.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges*, München 1966, str. 63.

⁴² O teh odločilnih spremembah v vedenju glej Helmut Holzzapfel, *Das sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, Würzburg 1941; Jacques Le Goff, »Le travail dans les systèmes de valeur de l'occident médiéval,« v *Le travail au moyen âge: une approche interdisciplinaire*, Louvain-la-Neuve 1990, str. 7-21.

⁴³ Thomas Walsingham, *Historia Anglicana*, ur. Henry Thomas Riley, London 1864, zv. 2, str. 34.

⁴⁴ Sylvia Resnikow, »The Cultural History of a Democratic Proverb«, *Journal of English and Germanic Philology* 36 (1937), str. 391-405.

prednike, je bil običajen način, s katerim se je nazorno pokazalo, kot na primer pri Petrarki, kako neumen je ponos zaradi plemiškega izvora. Kuplet o Adamu in Evi je lahko našel svoje mesto na freski, naslikani okoli leta 1450, v mestni hiši v Augsburgu, kjer so si jo ogledovali mestni patriciji, ne kmetje.⁴⁵ Podoben način razmišljanja, čeprav ne tako spretno formuliran, je zaslediti v aristokratskih viteških pesnitvah (*chansons de geste*) dvanajstega stoletja.⁴⁶ Da so bila človeška bitja izvorno enaka, so v svojem pisanju, ki je bilo usmerjeno proti plemiški aroganci ali primerjanju nasprotij med prvotnim rajem in posledicami človekovega greha, trdili teološki pisci karolinškega obdobja (deveto in deseto stoletje).⁴⁷

Zagovarjati temeljno človeško enakost potemtakem ni bilo posebej revolucionarno, ne v smislu neobičajnega, novega ne v smislu družbene neenotnosti.⁴⁸ Ne le da je bilo to zagovarjanje spoštovanja vredno in v bistvu neškodljivo, prav tako bi lahko služilo kot nasvet za potrpežljivost v tem smislu, da je sužnost le posvetno stanje, ki pušča notranjo svobodo nedotaknjeno.⁴⁹ Pri vsem tem je pomembno predvsem to, kako je ideja o neenakosti zajela svet. Če je bila to posledica človekovega greha (izvirnega greha) in božjega kaznovanja, bi lahko bili neenakost in posebno sužnost obravnavani z ravnodušjem in (s stališča elite) udobno hladnokrvnostjo. Če bi bil, po drugi strani, vzrok za zatiranje ali pomanjkanje svobode zgolj človeške narave, bi šlo za kršitev božjih zapovedi in zahteva po posvetni popravi krivic bi bila umestna.

Pokazalo se je, da je bil izvor neenakosti (in posebej najvidnejša oblika zatiranja – sužnost) v središču pogledov elite na kmete in navsezadnje tudi samega pritoževanja kmetov. Obstajala je tendenca, ki je predpostavljala absolutno enakopravnost ali primitivni komunizem. Občasno se je manifestirala na obrobju takšnih gibanj, kot sta bili nemška

⁴⁵ Hartmut Boockmann, »Zu den geistigen und religiösen Voraussetzungen des Bauernkrieges«, v *Bauernkriegs-Studien*, ur. Bernd Moeller, Gütersloh 1975, str. 15.

⁴⁶ Npr. »Hugues Capet«, navedeno v Josef Falk, *Etude sociale sur les chansons de geste*, Nyköping 1899, str. 115: »če odkrito premislimo, izhaja vsak ubogi človek po rodu od Adama...«; »Baudouin de Sebourg«, ur. L. Bocca, *Li Romans de Baudouin de Sebourg, IIIe roy de Jhérusalem*, 1. zv, Valenciennes 1841, str. 80: »Če prav premislimo, nihče ni plemenitega rodu, ker vsi izviro iz Eve, in naš oče je bil Adam.«

⁴⁷ Primeri so omenjeni v Alexander Ignor, *Über das allgemeine Rechtsdenken Eikes von Reppgow*, Paderborn 1984, str. 234–237.

⁴⁸ Mnenje je poudarjeno pri Albertu B. Friedmanu, »'When Adam Delved...': The Context of an Historic Proverb«, v Larry D. Benson (ur.), *The Learned and the Lewed: Studies in Chaucer and Medieval Literature*, Cambridge Mass. 1974, str. 213–220, ki se ni strinjal z Resnikowo domnevo, da je bil kuplet pravzaprav »demokratični pregovor«.

⁴⁹ Kot pri Agobardu iz Lyona, ki je pisal sredi devetega stoletja, »Epistola ad proceres palatii«, Migne, *PL* 104, col. 177.

kmečka vojna ali angleška državljanska vojna v sedemnajstem stoletju. Toda ta tendenca še zdaleč ni bila tako pomembna, kakor je bilo pomembno priznanje ekonomskega privilegija in žigosanje prepada med svobodo in nesvobodo. Zakaj so bili nekateri gospodarji in drugi podložniki? V resnici niso *bili* vsi kmetje tlačani, ampak so bili kot najemniki potisnjeni v položaj, ki je bil lahko primerljiv s suženjstvom, močnim simbolom tako ekonomske stiske kot podrejenosti.

Na splošno povedano, takoj ko je bilo vprašanje izvora neenakosti ali tlačanstva postavljeno kot moralni problem, so se porodile tri kategorije odgovorov: 1. svetopisemski vpliv (izvirni greh ali nekateri dogodki v bibličnem zgodovinskem času); 2. nacionalni zgodovinski mit (nekateri dogodki v posvetni preteklosti, ki so služili kot nasledstveni temelj za privilegij in podjarmljanje); 3. kmetje so po naravi podrejeni (kar postavlja na stran ali enostavno zanika temeljno enakost).

Nekaj svetopisemskih dogodkov omogoča oblikovanje rodovnika družbene hierarhije in postavljanje božje volje v ustvarjanje delitev. Kot je znano, je nastanek prekletega rodu povezan s Kajnom. Ezav in Izmael sta bila verjetno izmišljena, da bi služila podobnemu namenu. Kakorkoli že, najkoristnejši svetopisemski prednik sužnosti je bil Ham, Noetov sin, ki se je po vesoljskem potopu smejal očetovi pijanski goloti. V resnici pa, glede na Genezo 9:25, to ni bil Ham, temveč eden njegovih sinov, Kanaan. Skupaj s svojimi potomci je bil preklet in obsojen, da mora služiti potomcem drugih rodov. In precej bistrumnosti je bilo treba pri iskanju razloga za tako strogo kaznovanje in njegovo posebno žrtev. Krščanstvo je to prekletstvo uporabilo za to, da je razložilo suženjstvo. Že v tretjem stoletju je Sveti Ambrož opozoril, da suženjstva nikoli ne bi bilo, če Noe ne bi odkril vina.⁵⁰ Nekoč so bili vsi enako svobodni in vzvišeni, je zapisano v rimani, tako imenovani dunajski Genezi iz enajstega stoletja. Tu lahko nadalje tudi preberemo, da so »zaradi Hamove krivde od takrat naprej obstajali podložniki.«⁵¹ Četudi se je zamenjevanje Hama s Kanaanom nadaljevalo, je v Chaucerjevem času Noetovo prekletstvo postalo vsakdanjost.⁵²

Spodbijanje svetopisemskih vzrokov je v najbolj zgoščeni in učinkoviti obliki izhajalo iz *Sachsenspiegel*, krajevne zbirke zakonov v Nemčiji trinajstega stoletja, čeprav se to na prvi pogled zdi malo verjetno. Avtor tega zakonika dokazuje, da Kajnovi otroci vesoljnega potopa niso preživel, zato Kajn nima nič opraviti z današnjimi tlačani. Izmael je bil le sin služabnice in nobenega dokaza ni, da je bil preklet. Jakoba je Bog

⁵⁰ Ambrož, *De Helia et Ieiunio* 5, 11.

⁵¹ Kathryn Smits, *Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis: Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*, Berlin 1972, str. 143.

⁵² »The Parson's Tale« (*Canterbury Tales*), vrstica 765 sl.

imel raje kakor njegovega brata, toda nič ni rečeno o sužnosti ali o prekletstvu. Hamovi potomci so naselili Afriko in obdelovali zemljo, zato niso povezani z evropskimi tlačani in niso mogli biti sužnji njihovim sovnikom.⁵³

Druga možnost, ki jo zasledimo le v nekaterih državah, je umešitev trenutka izvora človeškega rodu v posveten in ne svetopisemski čas, v neki namišljen zgodovinski trenutek preizkušanja, v katerem je bila svoboda izbrana za en družbeni segment in izgubljena za drugega. V tem primeru je literatura očitno navdihnila pravno in socialno politiko. Kar se je začelo s trditvijo v viteških in popotniških romanih – da je Karel Veliki s sodnim razglasom obsodil na tlačanstvo tiste, ki se niso odzvali vojaškemu pozivu – se je spremenilo v Franciji, daleč od svojega izvora.⁵⁴ V Kataloniji in na Madžarskem so veljavne pravne razlage nastanek tlačanstva pripisale napaki krščanskih kmetov, ki se niso odzvali pozivu Karla Velikega in se niso uprli islamu (Katalonija) oziroma so jih kaznovali Huni, ker se niso udeležili vsakoletnega spomladanskega zbora (Madžarska). Tako so bili plemiči zaradi nekaterih odločilnih dogodkov privilegirani, medtem ko je bila suženjska podložnost zaslužna kazen za strahopetnost, ki se je prenašala iz generacije v generacijo.⁵⁵

Te historiografske domislice se izkažejo za več kot starodavne posebnosti. Pojavljajo se v razpravah o tem, zakaj bi naj bili pripadniki posameznega naroda tako radikalno razdeljeni. V Kataloniji je po osvoboditvi leta 1486 postal sporen cilj, čeprav ta ni bila dosežena brez precejšnjega preliivanja krvi. Na Madžarskem se je položaj tlačanov po neuspešnem uporu leta 1514 še poslabšal in sledila je morda najbolj divja represija v zgodnjem obdobju moderne Evrope.

Ni torej preostalo drugega kakor preprosto ignorirati genealogijo v prid naravi. To je pravzaprav ozadje tega, kar smo prej zapažali pri pripisovanju nekaterih nižjih, telesnih, celo skatoloških elementov kme-

⁵³ *Sachsenspiegel* Landrecht III, 42 (ur. Karl August Eckhardt, MGH, Font. iur. germ. ant., 1. zv., 1. del, 3. izd.). Glej Guido Kisch, *Sachsenspiegel and Bible*, Notre Dame 1945; ponatis 1991, str. 136-140. V sodobni dobi suženjske odvisnosti bi bila zveza med Hamom, sužnji in Afriko zopet obujena.

⁵⁴ Gede razlag o vzrokih za tlačanstvo v Franciji glej Marc Bloch, *Rois et serfs*, Pariz 1920, str. 132, 142-152; Henri Lemaître, »Le refus de servage de l'ost et l'origine du servage«, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 75 (1914), str. 231-238; Gerhard Rauchen, *Die Legende Karls der Grossen im 11. und 12. Jahrhundert*, Leipzig 1890, str. 108.

⁵⁵ Paul Freedman, »Cowardice, Heroism and the Legendary Origins of Catalonia«, *Past and Present* 121 (1988), str. 3-28; Peter F. Sugar et al, *A History of Hungary*, Bloomington 1990, str. 60-80; J. Szücs, »Theoretical Elements in Master Simon of Kéza's *Gesta Hungarorum* (1282-1285 A.D.)«, v *Etudes historiques hongroises* 1975, zv. 1 (Budimpešta 1975), str. 240-280.

tom. Da bi razložili podjarmljenje, je koristno, in morda nujno žrtvam odvzeti človeške lastnosti. To je lažje, če gre za sužnje in s tem po definiciji za manjvredna bitja od človeka, in še posebej lahko, če so prikazana kot tuja, nenavadna. Za srednjeveško Evropo problem ni bil le to, da tlačani pravzaprav niso bili sužnji, temveč da niso bili tujci oziroma bi jih lahko kot take jemali le, če bi jim naprtili resnično divji značaj.

Za razširjanjem omalovažujočih anekdot in razvrstitvami kmetov je težnja, da bi jih upodobili kot živali. To je tako prostaška in pestra tema, da je lahko predstavljen le njen neskončno majhen del. Nemški rimani pregovor poznega srednjega veka pravi, da je edina razlika med kmetom in bikom ta, da prvi nima rogov.⁵⁶ Francoska sistematizacija lopovov (*vilains*) iz poznega trinajstega stoletja zajema »prašičje«, »oslovske« in »pasje« ničvredneže.⁵⁷ Ena najbolj znanih in morda najbolj histeričnih živalskih prisodob je navedena v pripovedi angleškega pesnika Johna Gowerja o vstaji leta 1381, v kateri so drhali pripisane lastnosti vrste domačih živali, ki postanejo morasto neukrotljive: oslov, bikov, svinj, psov, mačk (hišna služinčad), domačih ptic in tudi neudomačenih bitij, kot so lisice, žabe, muhe.⁵⁸

Raznolikim upodobitvam kmetov je skupna potreba odgovoriti na to, kar je veljalo za problem družbene etike: zakaj je precejšen del prebivalstva podrejen ne le v ekonomskem, temveč tudi v pravnem smislu. Čeprav je bila razlika med tistimi, ki so poskušali opravičiti grdo ravnanje, in onimi, ki so opravičevali upiranje takemu ravnanju, je bilo v prepričanju elite več podlage za strinjanje, kakor se je sprva zdelo.

Ne le da so lahko obstajali različni pogledi na različne faze življenja (kot pri Gowerju), temveč so lahko različne podobe funkcionirale skupaj kot logični delčki obsežne slovnice, v kateri se prepleta samozadovoljna razlaga z odmerjenim objokovanjem.

V silno dolgi, poučni pesnitvi *Der Renner*, ki jo je napisal Hugo von Trimberg (končana je bila leta 1300), je na primer večina prej omenjenih tem izpeljanih tako, da so v pomoč jasni predstavi o družbeni vzajemnosti. Na začetku pesmi je pesnik v prvi osebi opisal boj s kmeč-

⁵⁶ »Der Bauer ist an Ochsen statt, nur dass er keine Hörner hat«. Citirano v Kurt Ranke, »Agrarische und bäuerliche Denk und Verhaltensweisen im Mittelalter«, v *Wort und Begriff* »Bauer«. Abh. Akad. Wiss. Göttingen, Phil. - Hist. Klasse, 3. serija, št. 89, str. 212.

⁵⁷ Edmond Faral, »Des vilains ou des XXIII manières de vilains«, *Romania* 48 (1922), str. 243-264.

⁵⁸ John Gower, *Vox clamantis* v *The Complete Works of John Gower*, ur. G. C. Macaulay, Oxford 1899-1902, zv. 4, knj. 1. Tudi na drugem mestu Gower ni naklonjen ideji, da so vsi potomci Adama in Eve. To pomeni, da gospodarji ne morejo trditi, da so plemeniti, medtem ko so drugi tlačani, *Mirour de l'Omme*, ur. Macaulay, I. zv., II, vv. 23389-23410, napisano pred vstajo leta 1381, kar je treba upoštevati.

kimi vaščani, pijanimi, čeprav poslušnimi tesli, ki jih najde ležeče v brezdelju. Primerja jih z živalmi, predvsem zaradi načina, kako ženske svojim moškimi iz las obirajo uši. Kmetje se prerivajo okoli glavnega junaka in želijo zvedeti, zakaj so nekateri gospodarji in drugi tlačani, saj imajo vsi ljudje skupne prednike. Hugo razlaga, da so tlačani potomci Hama, ki je bil preklet. Navzlic temu je to očiščevalna kazen, lekcija v ponižnosti, ki bo v božjih očeh deležna posebne naklonjenosti. Kmetje bodo lažje prišli v nebesa kot njihovi gospodarji. Sprejeti morajo svojo usodo in ne smejo si prizadevati, da bi se v družbi povzpeli ali se uprli svojim zatiralcem.⁵⁹ Pozneje se Hugo pritožuje nad zatiranjem fevdalnih gospodov, kar je najbolj nazoren znak zloma v dobro urejeni državi. Medtem ko tirane častijo zaradi njihovih hudodelstev, pa tiste, ki protestirajo proti temu, pobijajo. Pogani bi pomilovali pse, s katerimi ravnajo grdo, kakor s svojimi kmeti ravnajo grdo krščanski gospodarji, ki so krščanski le po imenu. Vendar pa je nekaj tolažbe: plemiči se bodo cvrli v peklju, medtem ko bodo kmetje, če bodo potrpežljivi, prišli v nebeško kraljestvo.

Tisti, ki si želi nebeškega bogastva, mora pretrpeti zemeljsko revščino, svetuje Hugo.⁶⁰

Kmetje so tako prekleti kot tudi, vsaj potencialno, blagoslovljeni. Njihovo zatiranje v tem življenju je žalostno, celo obžalovanja vredno, toda bistveno združljivo s spokorniškim pogledom na svet in presemetljivim obratom družbenega položaja v svetu, ki prihaja. Hugo je zvest poročevalec tega, kar lahko imenujemo konvencionalno mnenje trinajstega stoletja. Kar se danes kaže kot protislovna podoba, bi lahko bilo, vsaj pred letom 1348 harmonično, tudi če bi bila takšna prizadevanja otežena zaradi izkoriščanja in nereda.

V poznem srednjem veku, po pustošenju črne smrti, je izbruh kmečkih vojn razbil konvencionalno harmonijo predstav na koščke. V Angliji, Franciji, na Češkem, v Kataloniji, na Madžarskem in v Nemčiji je bilo od tistih, ki so zagovarjali kmečko pravdo, težko pričakovati, da bodo svetovali vdanost v usodo, medtem ko je žigosanje kmetov postajalo vse bolj histerično in nasilno. Po eni strani je bilo slišati, da je tlačanstvo oskrnilo krščansko svobodo in da je to mogoče zajezi le s silo; glede na to, da je Kristus vse osvobodil s svojo krvjo, bi morali biti svobodni vsi. Kmetje so verjeli, da imajo pravico zahtevati to svobodo, in v priljubljenih spevih in pesmih svobodnih kmečkih skupnosti, kot so bile tiste v švicarskih kantonih in na območju nemško-frizijske meje,

⁵⁹ Hugo von Trimberg, *Der Renner*, ur. Gustav Ehrismann, 1. zv., Tübingen 1908, str. 54-60.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 92-93, 140-141, 157, 289-290, 304-305.

so slavili poraz gosposkih sovražnikov v borbi.⁶¹ Po drugi strani pa niso bili več pasivni in hlapčevski, temveč nevarni.

Edini način, da se iz njih izvleče karkoli koristnega, je bičanje ali kakšno drugačno grdo ravnanje.⁶² Kanonik Felix Hemmerli iz Züricha je priporočal (okoli leta 1450) celo bolj drastične ukrepe, predlagal je, da se kmečka posestva na vsakih petdeset let požgejo. Prav tako je verjel v možnost, da so švicarski kmetje spolno občevali s svojimi živalmi, da so pošasti, ne ljudje.⁶³ Pesem iz petnajstega stoletja vsebuje »plemiški pouk«, s katerim se gospodarjem priporočata ropanje in pljenje kmetov ali, če nimajo denarja, njihovo obešenje.⁶⁴

Kriza mnenja elite ni bila brez učinka. V tem obdobju stopnjevanih konfliktov je bilo pogosteje slišati glasove samih kmetov. V kmečkih zahtevah je jasno prepoznavna vrsta polastitev metaforike elite. Tudi opis Kristusovega žrtvovanja kot osvoboditve okov greha in sužnosti, stališče, ki ga najdemo v pogosto citiranem pismu papeža Gregorija Velikega (okoli leta 600), bi lahko služil kot uvod k poročilu o kmečkih zahtevah v Kataloniji okoli leta 1448.⁶⁵

Nezdružljivost Kristusovega križanja s tlačanstvom, kakor preberemo v *Sachsenspiegelu*, se ponovi v »Dvanajstih členih«, bistvenih kmečkih zahtevah iz leta 1525.⁶⁶ Frančiškanske in dominikanske pridige o odlikah revščine in zlu bogastva so se izrazile v ljudskih uporih ob koncu štirinajstega stoletja.⁶⁷

⁶¹ Guy P. Marechal, »Die Antwort der Bauern«, *Vorträge und Forschungen* 31 (1987), str. 757-790; Franz, *Quellen... Bauernstandes*, str. 501-502, 542.

⁶² Katalonski frančiškan Eiximenis, ki je pisal v poznem štirinajstem stoletju, *Lo Crestià*, cit. Jill Webster, *Francesc Eiximenis, la societat catalana al segle XIV*, Barcelona 1967, str. 59; *Reimchronik des Appenzellerkrieges*, ur. Traugott Schiess, Sankt Gallen 1919, vv. 1495-1498; pesem Heinricha Bebela, okoli leta 1500, ur. Th. Lorentzen, »Zwei Flugschriften aus der Zeit Maximilians I«, *Neue Heidelberger Jahrbücher* 17, str. 139-140.

⁶³ Felix Hemmerli, *De nobilitate et rusticitate dialogus*, Strasburg, okoli leta 1497, fol. 124r, fol. 129r-129v, 131v.

⁶⁴ Franz, *Quellen... Bauernstandes*, str. 533-534.

⁶⁵ Gregory I, *Registrum Epistolarum*, ur. Dag Norber, Turnholt 1982, str. 380; uvod v dokument v Gironi, *Arxiu Historic de l'Ajuntament*, Sec. XXV.2, Ll. 1, MS 8, fol. 11r, ur. Freedman, *Origins*, str. 224.

⁶⁶ Peter Bierbrauer, »Das Göttliche Recht und die naturrechtliche Tradition«, v *Bauer, Reich und Reformation: Festschrift für Günther Franz zum 80 Geburtstag*, ur. Peter Blickle, Stuttgart 1982, str. 226-228; Walter Müller, »Wurzeln und Bedeutung des grundsätzlichen Widerstandes gegen die Leibeigenschaft im Bauernkrieg 1525«, *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung* 93 (1975), str. 27-29.

⁶⁷ G. R. Owst, *Literature and the Pulpit in Medieval England*, Oxford 1961, str. 291-294; André Vauchez, *Les laics au moyen âge*, Pariz 1987, str. 44-45.

To ni pomenilo, da so kmetje izražali svoje pritožbe samo s formulacijami, značilnimi za elito, temveč da je obstajal ločen diskurz, v katerem so kmetje sodelovali, »tekstualna skupnost«, vendar razdeljena in sovražna družbenim redom.⁶⁸

Pridige, pesmi in viteški romani so bila sredstva prenašanja idej med razredi. Avtorji, ki so najpogosteje opisovali kmečko življenje, so predstavljali del ljudske posvetne kulture kot nasprotje duhovniški. Celovsotražni jezik živalskih metafor in prisposodob bi kmetje in njihovi privrženci lahko predrugali.

Ko so se najemniki salzburškega nadškofa v kemptenski opatiji ali opatiji Ochsenhausen leta 1525 pritožili, da so jih vodili za nos, saj so z njimi ravnali kot z živino ali psimi, so nasproti samovoljnemu grdemu ravnanju prisegali na svojo človečnost in svoj položaj kristjanov.⁶⁹ Kmetje v Gironi so leta 1448 odgovorili na gosposki mit o svojih prednikih z razlago, da se islamu niso uprli zato, ker so bili njihovi dedje v resnici Muslimani. S krutimi običaji, s katerimi jim je bila odvzeta svoboda, so jih sprva nameravali spreobrniti, potem pa se je to stanje nezakonito nadaljevalo tudi še potem, ko je do spreobrnitve že prišlo.⁷⁰

Zgodovina elitnega diskurza o kmetih ni preprosto enostranski zagovor statične družbene hierarhije. Šlo je za notranji boj in predsodek, ki je zadeval idejo humanosti, krščanstvo in družbeni red. Relativno nov preblisk k tej razpravi bi lahko podali s pomočjo sklepa. Ko je bil Carlo Levi zaradi Mussolinijeve vlade prisiljen v domači eksil, je ugotovil, da je južnoitalijanska regija Lucania svet, ki se je izločil iz kulturnih krogov severa. Naslov njegovih spominov *Kristus se je ustavil v Eboliju* temelji na pripovedi kmetov. Ti so mu povedali, da niso bili kristjani in ne povsem ljudje, ker so nanje gledali kot na zveri. Kristus ni dosegel njihovega neprosvetljenega območja. Njegov nauk, porgljivo zatrujejo, ni nikoli prodril dlje kot do mesta Eboli, drugače ne bi mogli razložiti njihovega trpljenja. Kakor La Bruyère tudi Levi nasprotuje ponižanemu položaju kmetov in omenja njihovo presenetljivo in vznemirljivo človečnost.⁷¹ Soočanje družbenega položaja, religije in produkcije je v Evropi že precej staro in se je v srednjem veku nenehno in vztrajno obnavljalo.

⁶⁸ Izraz »tekstualna skupnost« si je izmislil in ga s precejšnjim učinkom razvil Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.

⁶⁹ Franz, *Quellen... Bauernkrieges*, str. 129, 301; Horst Buszello, *Der deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung*, Berlin 1969, str. 17.

⁷⁰ Freedman, *Origins*, str. 190-192.

⁷¹ Carlo Levi, *Kristus se je ustavil v Eboliju*, prev. Severin Šali, Ljubljana 1951. Podobne nazore je zaslediti v devetnajstem stoletju v Rusiji, na primer pri Nikolaju Nekrasovu, *Who Can be Happy and Free in Russia?*, prev. Juliet Soskice, New York 1917.

Krompir in materialistična predstava

CATHERINE GALLAGHER

V šestdesetih letih je v Evropi in Združenih državah Amerike nastala nova vrsta zgodovine, zgodovina telesa. S črpanjem vedenja iz zgodovine medicine in znanosti, zgodovine spolov in političnega diskurza, disciplinskih ustanov in seksualnosti, prehrane, božje službe in dela kaže ta vrsta zgodovine ne le na to, da je bilo telo v različnih obdobjih različno dojeto, interpretirano in predstavljeno, temveč tudi, da je bilo različno živeto. V tem eseju bom nadaljevala tovrstno prizadevanje in poskusila obenem raziskati odnos med zgodovino telesa in predhodnim historičnim materializmom. Najprej bom uporabila polemiko o krompirju, da bi natančno preučila diskurzivno iznajdbo materialističnega telesa. Nato bom na kratko pregledala delo kulturno-historičnega materialista E. P. Thompsona, ki je vplivalo na zgodovinarje telesa in jim hkrati služilo za izhodišče. In tretjič, pokazala bom, da je bila naloga zgodovinarjev, ki so se ukvarjali s telesom, spodbuditi skeptično kritiko materializma.

Moja prva naloga je torej, da osvetlim dolgo časa prezrto razpravo o krompirju iz poznega osemnajstega in začetka devetnajstega stoletja. Razprava je zadevala spor o relativnih prednostih krompirja in žita kot glavne prehrane revnih delavcev. Posebej intenzivna je bila v devetdesetih letih osemnajstega stoletja in v tridesetih letih devetnajstega, torej v obdobjih razprav o zakonu o pomoči revežem v Angliji. Večina strank je priznala, da bi lahko s pridelkom krompirja prehranili trikrat več ljudi, kakor če bi na isti enoti zemlje posejali žito. Vendar se razpravljalci niso strinjali glede zaželenosti takšne ureditve. Razprave so zadevale nekaj bistvenih vprašanj, med drugim primerno višino mezd, vpliv na rast prebivalstva, nevarnost prilagoditve mezd najcenejši možni glavni prehrani in družbene posledice samo dveh vrst standardne prehrane – pšeničnega kruha za srednje sloje in krompirja za reveže.

Težko nam je razumeti strast, s katero je bila prepojena razprava o krompirju, in doumeti silovitost, s katero so nasprotni strani dokazovale, da bi širjenje krompirja spremljala tako revščina kot bogastvo. Pravi namen razprave o krompirju se zdi rahlo smešen, kajti pozabili smo, da je velika večina ljudi živela v glavnem od ene vrste hrane in da

so zanj porabili večino svojih dohodkov. Cena delovne sile je bila, glede tega se strinja večina političnih ekonomistov, v bistvu določena s ceno osnovne hrane in od ponudbe glavnih pridelkov je bila v veliki meri odvisna ponudba delovne sile. Zdi se je, da je postal v razmišljanju razpravljalcev tako mernik osnovne prehrane zamenjava za ljudi same in mnogi so verjeli, da so tisti, ki se prehranjujejo s krompirjem, drugačni od onih, ki se prehranjujejo z žiti. Če pogledamo retoriko omejnene razprave, lahko vidimo, da so uživalci krompirja, pogosto doživljali čuden neposredovan prehod z rastline na človeka, kakor če bi med rastline in ljudi postavili enačaj političnih ekonomistov. Strahovi glede gomoljev na splošno izhajajo iz zaznavanj njihovih prvobitnih, izvornih lastnosti, predvsem iz neposredne zveze, tako materialne kot predstavnostne, med zemljo in ljudmi.

Toda prav ta zveza je vodila druge, navdušence nad krompirjem, da so povzdigovali rastlino kot »vir izobilja«. Krompir je, če povzamemo, za nekatere pisce poznega osemnajstega in zgodnjega devetnajstega stoletja postal podoba avtohtonega telesa, telesa, ki spontano izvira iz zemlje. Zato se zdi primeren predmet za začetek razprave o moderni materialistični predstavi.

Krompir, v mnogih predstavah težko razločljiv od tal, iz katerih raste, je imel posebno globoko zvezo s prstjo. Seveda je to mogoče trditi o vsaki koreniki, toda nobene ni moč primerjati s krompirjem v smislu prehranske vrednosti ali videza, saj spominja, ko ga izkoplješ, na grudo zemlje. Možnost preživljanja s krompirjem je mogoče primerjati ne toliko z drugimi oblikami korenik (na primer korenjem in pastinakom) kakor s kruhom, hrano, ki je bila na začetku moderne dobe najpogostejše simbol za vse vrste prehrane. Čeprav ima v evropski kulturi kruh splošno sinekdohalno vlogo (celo na Irskem ljudje ne prosijo boga, »naj jim da danes njihov dnevni obrok krompirja«), pa za krompir, ki je v Evropo prišel precej pozneje, velja, da je bolj *primitivna* hrana, saj prihaja naravnost iz zemlje in je naključno oblikovana, kakor kepa umazanije, vendar pa dejansko že pripravljena za jed.

Krompir so tako njegovi nasprotniki retorično povezovali z revščino, umazanijo in neciviliziranim obnašanjem. Primerjave med kruhom in krompirjem večkrat poudarjajo, da ima kruh značilnosti nekaterih elementov in zahteva veliko različnih stopenj priprave. Pšenica, ki obrodi zrnje nad zemljo, dozori v zlato na zraku, obsijanem s soncem, medtem ko rastejo krompirjevi gomolji nevidno v skrivni temi. Na stopnji civilizacijske pridelave je doživel krompir nepričakovano strm prehod od zemlje k ustom. Pri kulturi krompirja je izpuščen celoten zadovoljivo socialen in simboličen cikel sajenja, klitja, pospeševanja kalitve, rasti, zorenja, pospravljanje pridelka, mlatenja, mletja, mešanja, gnete-

nja in peke, ki spremeni pšenico v kruh. Krompir, ki je po svojem pravem izvoru rastlina, je, ne da bi bil oblikovan v človeških rokah, pečen v pečeh, ki jih je izdelal človek, ne da bi nil šel skozi razslojeno družbo ali krožil v gospodarstvu, sam postal nekaj podobnega kot trd, grčast, majhen hlebec kruha, kar je bilo zgoščeno označeno v eni prvih angleških besed za krompir – »kruhov koren« [bread-root]. Z drugimi besedami pomeni kruh združevanje elementov v človekovih prizadevanjih in medsebojno sodelovanje ljudi v družbi, v kateri je bila dosežena delitev dela, vendar pa si družbeni razredi kljub temu delijo isto hrano. Na kratko, kruh je simboliziral kulturo, krompir pa predsocijalno stanje izolacije, v katerem so bili revni odrezani od civilizacije in nerazločljivi tako med seboj kot od narave.

Krompir je bil, na kratko, najelementarnejši posrednik med zemljo in posameznikom, kar si jih je moč predstavljati. Družbeni kritik William Cobbett na primer v opisu »lukenj« irskih kajzarjev namiguje, da se za ljudi, ki jih hranijo s krompirjem, zdi, kakor da bi jih oblikovali iz samega blata:

»Krompir poberejo in spremenijo v odlično jed ter postrežejo v plitvi posodi. Družina posede s spodvitimi nogami okoli posode in vzame v roke krompir; prašič stoji zraven in včasih, če mu kdo pomaga, je iz lonca. Prašič pride v bedno bivališče in hodi naokoli, kakor bi bil del družine. Ljudje ne bi nikoli zašli v tako kritično stanje brez večno prekletega krompirja! Ljudje so se lahko ohranili pri življenju s to umazano, gnusno hrano za prašiče; in tirani so jih prisilili v to in jih tako ponižali na stopnjo svinj in celo na stopnjo, ki je nižja od svinj.«¹

Zdi se, kakor da je pridelava krompirja najkrajša pot, po kateri zemlja lahko prehranjuje ljudi in ki je v mnogih sprožila globoko bojazen in v mnogih upanje na rodovitnost zemlje. Cobbettove opise irskih kajzarjev, ki v svojih »luknjah« jedo nagnusne gomolje, bi lahko na primer povezali z vztrajno ponavljajočimi se zgodbami o eksotičnih tekmovanjih v použivanju umazanije; od blizu spominjajo na poniževalne angleške srednjeveške podobe o kmetih, ki jedo umazanijo. Formulacija je žaljiva za kmete (»Kmetje jedo umazanijo, zato so umazani.«), obenem pa pomirja veleposestnike: »kmetje lahko jedo umazanijo, zato nam ni treba skrbeti zanje«. Celotna ideja ima strukturo krute šale: slaba novica je, da kmetje jedo nesnago, dobra pa, da je nesnaga polno. Ta absurдна spojitev skrajne bede in obilja se zdi bistvo ideje o avtohtonih ljudeh, ki so sestavni del zemlje, kakor so si predstavljali srednjeveške tlačane.

¹ Cobbett in Ireland: A Warning to England, ur. Denis Knight, Lawrence and Wishart, London 1984, str. 82-3.

Opis irskega krompirja iz sedemnajstega stoletja ilustrira njegovo podobnost z dojemanjem ljudi, ki so tako prikovani na zemljo, da jih ni mogoče izkoreniniti niti z uničenjem njihovih zalog zrnja. Neki J. Houghton je o uvajanju rastline na britanske otoke napisal:

»Obvestili so me, da ga je iz Virginije prvi prinesel gospod Walter Raleigh. Ustavil se je na Irskem in tam posadil nekaj rastlin. Rastline so lepo uspevale in njihov pridelek je bil dober, saj so jih po treh vojnah, ki so sledile in uničile vse zrnje, ki je raslo nad zemljo, prehranjevale. Vojaki jih, razen če bi bili prekopalji vso zemljo, kjer so rasle, in jo domala presejali, ne bi mogli iztrebiti.«²

Površna uporaba zaimkov v navedenem odlomku podčrtuje poglobitvo: beseda »jih« v zvezi s tistimi, ki jih ne morejo na hitro iztrebiti s prekopavanjem in presajanjem, označuje tako krompirjeve rastline kot irske puntarje.

V poznem osemnajstem stoletju so nekateri Angleži podali nove razloge za razširjanje te utopične razsežnosti mita o krompirju. Po njihovem so bili gomolji krompirjeve rastline tako plodni kot zemlja sama. Razpravo o krompirju so začeli angleški zagovorniki krompirja; večina je želela, da ostanejo mezde še naprej nizke, kar bi dosegli tako, da bi angleški reveži zamenjali pšenični kruh s krompirjem. Kot odgovor na ta predlog je William Cobbett razširjal svoje prepričanje o magično uničujoči moči rastline, in to celo tako, da je povsem spremenil Houghtonovo podobo o hrani kot idealnem ukrepu proti kratenju pravic:

»V zadovoljstvo mi je in obenem je to tudi moja dolžnost, da na vse mogoče načine preprečim gojenje te preklete gomoljike. Prepričan sem, da je človeštvu povzročila večjo škodo, kakor sta jo povzročili sablja in kuga skupaj.«³

Čeprav je navedeni odlomek, ki zagovarja idejo o krompirjevih vojskah in krompirjevih kobilicah, ki so prodrle čez Irsko morje, pri Cobbettu edinstven, je bila podoba o krompirju, na katero se je najprej skliceval, namreč, ki vse, ki ga uživajo, vleče v nediferencirano organsko blato, že prej prisotna v utopičnih upodobitvah irskega življenja, ki jih je spisal eden od navdušencev nad krompirjem, pisec o poljedelstvu z imenom Arthur Young.

Trideset let pred tem, ko se je Cobbett podal na Irsko, je Arthur Young oživil označevanje krompirja iz sedemnajstega stoletja kot skoraj nenaravno trdne, jedrnate hrane in neizčrpnega vira preskrbe.

² Ta odlomek je citiran v delu Redcliffea N. Salamana, *The History and Social Influence of the Potato*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1949, str. 150. Prva pripoved v omenjeni razpravi je bila Salamanova in na njeni osnovi je nastalo moje razmišljanja v tem eseju.

³ *Cobbett in Ireland*, str. 83.

Njegov opis skupine irskih kajzarjev pri obedu poudarja rado-darno rodovitnost gomolja:

»Irska skleda za krompir, postavljena na tla. Okoli nje sedi na tleh vsa družina in golta neverjetno količino hrane. Berač, ki tudi prise-de, je iskreno dobrodošel. Prašič hitro vzame svoj delež, tako kot žena, petelini, kokoši, purani, gosi, ščene, mačka in morda krava – in vsi jedo iz iste posode. Noben moški ni mogel biti pogosto priča temu, če ni bil prepričan o obilju hrane, in dodal bom veselost, ki spremlja takšen obed.« (Salaman, str. 261.)

Tam, kjer je Cobbett videl človeško degradacijo, je Young videl obilje, raznoterost in rodovitnost. Razsipnost družine, ki je krompir, je le alternativna razlaga njene umazanosti. Če hraniš živali in svojo družino iz iste posode, pomeni, kakor to razume Young, radodarnost, ki si jo lahko privoščijo le ljudje, ki imajo veliko. Različne oblike živalskih bitij, zbranih okoli »krompirjeve sklede«, so v nekem smislu izhajale iz nje. Kadeč se krompir v tem odlomku je, če uporabimo Youngovo frazo, »koren obilja«, vedno obilna mesena rastlina, polna snovi, iz katere je nastal živalski svet. Resnično, ta svet je nediferenciran (spomnite se na mešanico prašičev in ljudi v opisu »družine, ki sedi na tleh« pri obroku), toda pomanjkanje hierarhične ureditve v tem odlomku ne nakazuje nazadovanja k izrojenemu primitivizmu, temveč vzpostavitev zlate dobe, miroljubnega kraljestva, kjer vsa božja bitja živijo v slogi.

Razliko med Cobbettovim in Youngovim pojmovanjem torej lahko vidimo v obratu edine spremembe: če začenjajo v Cobbettovih opisih irski kajzarji živeti podzemno življenje krompirja, se pri Youngu krompir z izjemno lahkoto spremeni v ljudi. Cobbett izraža strašljivo polovico predstave o jedcih umazanije, Young pa izraža obetavno polovico. Kakorkoli že, napaka bi bila, če bi Cobbetta in Younga preprosto označili za dediča starejših predstav o avtohtonem prebivalstvu. Ostanke teh podob so še prisotni, vendar pa so urejeni z novimi, modernimi »materialističnimi« – s predstavljanjem odnosa med človeškimi bitji in zemljo kot temeljem biološkega obstoja.

Tako Arthur Young kakor William Cobbett sta bila zaskrbljena nad tem, kar sta razumela kot poslabšanje odnosa v Angliji med zemljo in ljudmi, ki jo obdelujejo, in bila zainteresirana za vlogo (ali potencialno vlogo) krompirja, ki naj bi poslabšal ali izboljšal nove razmere. Arthur Young je bil prosvetljen zagovornik napredka s pomočjo znanstvenega poljedeljstva. Kakor mnogi napredni veleposestniki osemnajstega stoletja je verjel, da bi izboljšali življenje poljedeljskih skupnosti z najučinkovitejšo pridelavo hrane. Učinkovitost, je razmišljal, je bila motivirana z iskanjem dobička, iskanje dobička je imelo za posledico privatno lastništvo in nadzor nad zemljo, kar je pomenilo razmejevanje

tiste zemlje, ki je bila skupna. Resnično človekoljubne zahteve po cenejši hrani in višjem življenjskem standardu so znanstvene poljedeljce, kakršen je bil Young, vodile v propagiranje ograjevanja zemlje kot koraka k napredku. Proti koncu stoletja je bilo, kakorkoli že, takšno naivno prepričanje, da višji dobički veleposestnikov avtomatično prispevajo k cenejši hrani in njenemu obilju za revno delovno silo, omajano. Na tisoče ljudi je izgubilo človeške pravice in pravice do gozdov, pogosto svojo glavno oporo v boju proti stradanju, kadar je bil pridelek žita slab, brez, kakor se je zdelo, sorazmernega padca cene žita, kadar je bila žetev dobra. Leta 1794 so katastrofalna žetev in močno razširjeni izgredi zaradi pomanjkanja hrane razkrili obseg bede in popolne odvisnosti med poljedelsko revščino. Young se je oprijemal krompirja delno kot načina za nadomestilo revežem ob izgubi človeških pravic, v glavnem pa zato, ker je šlo za čudežno glavno hrano, ki je ne bi nikoli zmanjkalo, če bi ga primerno obdelovali. Razmejevanje bi se lahko nadaljevalo; napredek bi se lahko nadaljeval brez teptanja varnosti ali neodvisnosti britanskega delavca. Če bi mu bila dodeljena tri jutra, posajena s krompirjem, in krava, bi bil varen pred spremenljivostjo večjega trga poljedelskih pridelkov, resnično, bil bi varen pred vsemi nepredvidljivimi dogodki: slabimi žetvami, vojnama, preveč izrabljenimi pašniki ali zaščitno carinsko zakonodajo. Daleč od tega, da bi se Young odvrnil od razsvetljenega optimizma svojega zgodnejšega naziranja (da lahko zmeren trg in nova znanstvena načela dosežejo obdobje obilja brez prime-re), dopolnil ga je s prav tako gorečo vero v zanesljivost tega povsem novega glavnega pridelka, krompirja:

»Pomemben cilj je z mlekom in krompirjem zmanjšati potrošnjo pšenice pri podeželskih revežih in jim ponuditi nadomestke, ki so prav tako zdravi in hranljivi in toliko neodvisni od pomanjkanja naravne in pripravljene hrane, kolikor bi dopuščal vsemogočni Bog.«⁴

Young je bil potemtakem zelo daleč od tega, da bi verjel staremu avtohtonemu mitu o tem, da lahko revež iz zemlje kadarkoli nastrga kaj za preživetje. Njegov prikrojeni izmišljeni svet je zahteval aktiven nadzor naprednih mislecev, širjenje znanstvenih metod in novega duha samozaupanja, celo individualizma med delavci. Young je poskušal doseči, da bi bil krompir postal simbol vsega tega. Po njegovem je bil krompir voljan odgovor narave na človeško iznajdljivost in znanstveno razumevanje. Če že ne bi v celoti rešil problema pomanjkanja – izkušnja, za katero se je zdelo, da je predpisana z našo materialno naravo in božjo voljo – bi bil vsaj pomemben korak v to smer.

⁴ Arthur Young, *The question of Scarcity Plainly Stated and Remedies Considered*, McMillan, London 1800, str. 79.

Znotraj takšnega gledanja na izboljšanje sveta in človeka so krompir potentakem preoblikovali iz najbolj primitivne hrane v najbolj inovativno. Youngovo krompirjevo utopijo lahko razumemo kot znanilca futurističnih fantazij o človeških skupnostih, ki se osvobajajo od pomanjkanja »naravne ali pripravljene hrane« tako, da vso hrano pripravljajo v kemijskih laboratorijih. Pri krompirju, kot ga razume Young, so nakazane sanje o humanosti, katerih materialni pogoji so podvrženi njegovi volji ne skozi asketsko odpoved, temveč skozi odkritje in širjenje neomajnih zalog. Krompir je košček snovi, ki Arthurju Youngu obljublja novo materialno ureditev, posvetno snovno spreminjanje, v katerem človeško telo ne velja več za ubožno in lačno in zato ne več uporno in nepredvidljivo.

Podobno kot večina razsvetljenskih zdravil za vse bolezni je moral Youngov krompir premagati predsodke nevednih. Nekateri, kakor Cobbett, so mu očitali, da tepta načela *moralne ekonomije*, drugi, na primer Thomas Malthus in David Ricardo, so vztrajali, da tepta načela *politične ekonomije*.

Fraza »moralna ekonomija« je prvi uporabil William Cobbett, pozneje, v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja, jo je obudil zgodovinar E. P. Thompson in z njo opisal »svetovni nazor«, niz običajev in pričakovanj angleškega delovnega ljudstva ob koncu devetnajstega stoletja.

»Moralna ekonomija« je bila po Thompsonu »konsistentno tradicionalno videnje družbenih norm in obveznosti, primernih gospodarskih funkcij nekaj strank znotraj skupnosti«⁵, ki je v zadnji polovici osemnajstega in prvi polovici devetnajstega stoletja brezpogojno nasprotovalo predpostavkam svobodnega trga zgodnje politične ekonomije. Thompson v »Moralni ekonomiji množice« (*The Moral Economy of the Crowd*, 1971) uporablja koncept, s katerim razloži nemire zaradi pomanjkanja hrane konec devetdesetih let osemnajstega stoletja, dogodke torej, ki so navdihnili razmišljanje Arthurja Younga in njegovo razmišljanje o krompirju, parcelah, posajenih s to rastlino. V luči Thompsonovih dokazov in Cobbettovih spisov je treba priznati, da bi se zdela Youngova rešitev samim upornikom povsem neprimerna.

Thompson dokazuje, da je šlo v nemirih za ohranitev prehranbene verige (kot nasprotje novim denarnim verigam), ker so prejšnje povezave pripeljale do trenja, do vrelišča, kar je omogočilo surova posredovanja drhali. Pokazal je, da so si delavci prizadevali za ohranitev možnosti boja, ki jim je pomenil izkušnjo kulturne vključitve. Bolj ko

⁵ E. P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional and Popular Culture*, New Press, New York 1993, str. 188.

je bila mreža, preko katere so ljudje dobivali svojo glavno hrano, razširjena in zapletena, več je bilo mest, kjer bi lahko prišlo do morebitnega posredovanja ljudstva: »Žito se požanje, zmlati, odpelje na trg, zmelje v mlinu, speče in poje. Toda na vsaki točki v tem procesu prihaja do žgočih težav ...« (Str. 193). Te žgoče težave so pomenile lupino samega družbenega telesa, iz katere bi Arthur Young s krpo zemlje, posajene s krompirjem, osvobodil delavca: »Če bi imel vsak veliko zemlje, posajene s krompirjem, in kravo, bi imela cena pšenice komaj kaj več vpliva nanje, kot ga ima na njihove brate na Irskem,« je zapisal Young (str. 77). Toda Thompsonov opis moralne ekonomije nam pokaže, kako daleč bi bil tak občutek nedoslednosti od želja množice. Če bi imeli v neodvisni izolaciji zagotovljeno preskrbo, to ne bi niti slučajno izpolnilo tistega, kar so skušali doseči uporniki, to je izkušnje, ob trenju svojega vključevanja v družbeno telo, organizirano okrog kruha.

Moralna ekonomija torej ni bila, kakor včasih nakazuje Thompson, le kulturni posrednik odziva na lakoto; bila je fiziološko-kulturna spodbuda: tako izkušnja vključitve v korporativno telo kakor tudi vzrok za občutek lakote. Ko so Angleži v devetdesetih letih osemnajstega stoletja zavrnili uživanje kuhanega krompirja, češ da so »pomije« – hrana, ki ni primerna za človeka – in se uprli celo umirjenemu predlogu, da bi bi krompir kot dodatek poleg doma pečenega kruha, se je zdelo zelo verjetno, da se bo lakota povečala. Prav tako je mogoče, da so ostali lačni, kakor so zatrjevali, tudi tedaj, ko so nejevoljno použili to alternativo kruha. Številne pritožbe, da »kašasta snov«⁶ (použita ne glede na količino) preprosto ni dovolj dobra, da bi zadovoljila delovne ljudi, bi nas morale spomniti, da ima tudi tek kulturo in zgodovino. Vehementna odklonitev krompirja kot nadomestka za beli kruh kaže na potrebo po natančni umestitvi tega, kar je veljalo za hrano v različnih časovnih obdobjih in na različnih mestih in kaj je pomenilo biti lačen.

Thompson ne nadaljuje svoje analize v tej smeri. Čeprav na splošno preučuje pomisleke ob nadomestkih za žito, ne razmisli resno o možnosti somatskega kulturnega odziva nanje. Thompson nikoli ne razpravlja neposredno o koristnosti krompirja, morda zato, ker bi takšna razprava v njegovi analizi pripeljala do napetosti med »kulturalizmom« in »historičnim materializmom«. Če bi hotel Thompson razložiti, zakaj prihaja do zavračanja krompirja, bi moral »kulturni element« približati telesu, ga narediti za več kot miselno obliko, za »svetovni nazor« ali niz vzajemnih razumevanj, enakovrednih »zavesti«. Zdi se, da se Thompsonova analiza oprizema roba historičnega materializma, da se ni pripravljena približati ontološkemu agnosticizmu poznejših zgodovinar-

⁶ Fraza je iz anonimne pesmi iz leta 1800; citirano pri Thompsonu na strani 232.

jev telesa. Če bi zgodovinar telesa gradil na Thompsonovi analizi, bi se nagibal k poudarjanju telesne izkušnje, ki jo *ustvarja* moralna ekonomija. In prav tako bi upošteval, da ima za moralno ekonomijo, podobno kot za politično, telo delavca posebno težo. Tako kot se zdita danes moralna in politična ekonomija nasprotni, sta bili obe »moderne«, vse dokler sta sprejemali imanentistične, na telo osredinjene teorije vrednosti. Prav zato je krompir nemeza obeh.

Če je krompir ogrožal krušno verigo moralne ekonomije s tem, da je silil revne delavce živeti od cenenege pridelka, ki zadostuje le za preživetje, medtem ko so ti še naprej pridelovali dražje vnovčljiv pridelek za svoje gospodarje, ni nič manj ogrožal denarnih verig političnih ekonomistov. In res je soglasna obtožba političnih ekonomistov Youngove sheme krompirjevih parcel pokazala, da sta bili po njihovem mnenju denarna in skrbno urejena krušna veriga neločljivi. Če so si angleški delavci prizadevali za ohranitev številnih položajev, s katerih bi lahko posegali v oblikovanje družbenega organizma z vztrajanjem pri tem, da lahko tudi oni uživajo beli kruh, so politični ekonomisti videli v žitnem trgu glavno sredstvo nadzora reprodukcije delavcev in ohranjanja njihove kondicije in učinkovitosti. Uporniki zaradi hrane in politični ekonomisti so bili tako združeni v nasprotovanju krompirju kot glavni hrani.

Odgovor Thomasa Malthusa Arthurju Youngu (v verziji *Eseja o prebivalstvu* iz leta 1806) je primeren vodnik za razumevanje vprašanja krompirja, kakor so ga videli politični ekonomisti. Zaradi dokazovanja se je Malthus najprej preprosto osredotočil na pomanjkanje, ki bi sledilo preobilju, kot je napovedal Young, in izločil možnost slabih letin krompirja:

»Specifični vzrok revščine in bede nižjih slojev na Irskem je v tem, da se zaradi preproste možnosti, kako priti do prebivališča in krompirja, množi število prebivalstva, kar pa ni v skladu s količino kapitala in možnostmi zaposlitve v državi. Posledica tega je nujno splošno znižanje cene dela zaradi prevelike ponudbe. Iz tega izhaja veliko pomanjkanje tistih, ki ne morejo najti zaposlitve, in slab dohodek tudi tistih, ki jo lahko najdejo.«⁷

Za Malthusa je bila slaba novica, da so ljudem svetovali, naj jedo krompir, in *najslabša*, da je bilo krompirja ogromno. Veliko krompirja se je nemudoma in neogibno spremenilo v veliko ljudi in v skoraj nič drugega.

Po Malthusovem mnenju je bil krompir nevaren ne le zato, ker je bil poceni in ker ga je bilo v obilju, temveč tudi zato, ker je rasel na parcelah, ki niso bile del poljedelskih spodbud kapitalista. Krompir je

⁷ *An Essay on Population*, I, E. P. Dutton & Co., New York 1967; prvič objavljeno leta 1806, str. 228.

potemtakem zavzemal nevaren mejni prostor hkrati zunaj in znotraj denarnih vezi, in tudi ljudje, ki so se prehranjevali z njim, so bili podobno nepredvidljivi. Krompir bi bil kot pridelek, ki se ne prideluje za prodajo, vedno neobčutljiv kazalec potreb gospodarstva po delovni sili. Če bi bil pridelek zdrav, bi ostala cena krompirja nizka vse dotlej, dokler ne bi prišlo do prevelike obljudenosti. V nasprotju s tem se pri pridelku, kot je žito, ki se prideluje za prodajo, hitro pokaže prisotnost prevelikega števila ljudi. Če bi ga bilo namreč preveč, in bi bil zato v kateremkoli obdobju leta zelo poceni, bi mu ceno lahko dvignilo le povečano povpraševanje ali pa bi zemljo, na kateri raste, hitro spremenili v pašnike in tako bi se profit kmetov povečal. V obeh primerih bi cena žita poskočila in prispevala k spolni abstinenci ter upočasnitvi naraščanja prebivalstva. Ker je žito pridelek, ki prinaša denar, je z drugimi besedami njegova cena občutljiv mehanizem, ki lahko latentno uravnava ponudbo delovne sile glede na potrebe delodajalcev v celotnem gospodarstvu.

Nevarnost krompirja se tako skriva v njegovem zunajekonomskem položaju. Krompir, pridelan na krompirjevih parcelah, ki imajo zunajekonomski značaj, ni tako »redundanten«⁸ glede na trenutno oskrbo s hrano, kot glede na potrebo po »produktivni«⁸ delovni sili, tisti torej, ki ustvarja dobiček.

Kljub temu, da krompirjevi reveži izhajajo prav iz zemlje in jih je zato težko izločiti iz tega okolja, pa so na neki način ničvredni, ker niso vključeni v ekonomijo. V okvirih, veljavnih za politične ekonomiste, lahko veljajo le za delovno silo, vendar pa ne delajo nič drugega, kakor le skrbijo za lastno reprodukcijo. Povsem razgaljene različice človeštva, gre za same želodce in spolne organe, ki se množijo do onemoglosti, so prikazane v opisu kajžarskega življenja radikalnega maltuzianca Francesa Placea:

»Nekoč je Irec, ki je imel koč, vrt in dekle, delal skupaj z ženo, da je pridelal dovolj hrane. Tako sta živela, dokler zaradi povečane družine nista imela več dovolj hrane, da bi sebi in svojim otrokom zagotovila zdravo življenje. ... Dokler je mogoče imeti kos zemljišča, na katerem se lahko prideluje krompir, se prebivalstvo lahko še naprej povečuje, toda prav zato mora ostati v svojem sedanjem, obžalovanja vrednem položaju, slabo oblečeno, brezposelno, umazano, razcapano in vsega pomilovanja vredno.«⁸

Jezik Francesa Placea spominja na star avtohtoni mit: Irec in njegova žena posadita krompir, vendar pa obrodi po rojstvu otrok; kjer

⁸ *Illustrations and Proofs of the Principle of Population: Including an Examination of the Proposed Remedies of Mr. Malthus, and a Reply to the Objections of Mr. Godwin and Others*, George Allen and Unwin Ltd, London 1967; prvič objavljeno leta 1822, str. 265.

že je »kos zemljišča«, tam živijo usmiljena vredni ljudje. In vendarle je to povsem sodobna, v celoti maltuzijanska podoba človeštva.

Lahko rečemo, da je to najnižje človeško bitje Malthusov izum in da je kmalu postalo središče ekonomske misli. Po Malthusu obstajata dve nespremenljivi dejstvi o človeških bitjih. Imeti morajo hrano in imeti morajo seks. Pomanjkanje enega ali drugega lahko povzroči bedo. Resnično, ob uporabi kakšnega pomanjkljivega sredstva za kontrolo rojstev bodo seksali vse dotlej, dokler se ne bodo razmnožili do te mere, da zaloge hrane ne bodo več zadoščale za vse. Le nenehna grožnja s stradanjem zadržuje večino ljudi pred hitro reprodukcijo. Ta okrnjena oseba je bila resnično, kot so opozarjali kritiki, le telo z apetitom, nesposobno duhovne aktivnosti razen osnovnega benthamovskega preračunavanja, kar pomeni, da je veselje ob trenutnem parjenju manj pomembno od bolečine spricho lakote v prihodnje. Kljub temu je bila popolna telesnost človeka neustavljivo privlačna za politične ekonomiste, kajti njen preprosti mehanizem bolečina/užitek je bil obenem prediktabilen in zmožen se organizirati v »delovno populacijo«, ki bi se širila ali krčila glede na potrebe kapitala. Če želimo biti pravični do Malthusa, moramo povedati, da navadno ni mislil, da so vse dejanske osebe samo surove človeške narave. Pričakoval je, da se bodo ljudje obnašali v skladu z mnogimi drugimi kulturnimi obveznostmi, ki so po njegovem mnenju težile k pregrešnosti ali bedi. Kakorkoli že, vse kaže, da je nekultiviran človek – rekli mu bomo *homo appetitus* – zanesljiv del vsakogar in zato lahko služi kot materialna podlaga, na katero se lahko opre ekonomski sistem.

To se je zdelo verjetno, dokler se niso pojavili krompirjevi ljudje in pokazali, kako preprosto se lahko takšno povsem telesno bitje izmuzne pravi ekonomski strukturi, za katero naj bi delalo. Zdi se, da so jedci krompirja natančno posneli *homo appetitusa* iz Malthusove misli in tako sprostili njegov anarhični potencial. Drugače kot *homo economicus* (hladnokrvnejši značaj z bolj zapletenimi sposobnostmi računanja) Adama Smitha je *homo appetitus* od samega začetka antisocialen in domala sebičen, odločno *antikonomski*. Pričakovali bi, da se lahko takšno bitje oddalji od omejujočega ekonomskega sistema, kolikor je le mogoče, in da predstavlja zaplata zemlje, posajena s krompirjem, možno podlago za njegovo samoizgnanstvo. Sama telesnost, za katero se je zdelo, da je utemeljila politično ekonomijo v fiziološki gotovosti, da bi naredila njene izvrševalce za »materialiste« v pomenu besede devetnajstega stoletja, postane, ko uide trgu delovne sila, princip dezorganizacije. Malthus se »močno nagiba k temu, da verjame, da se nemarne in vzkipljive navade Ircev nižjih slojev ne bi mogle nikoli spremeniti, saj krompirjev sistem onemogoča, da bi se njihovo število lahko močno

povečalo nad običajno potrebo po delovni sili« (str. 230, št. 1). Telesa, ki se lahko parijo in jedo ne glede na potrebo po delovni sili, bodo nekoč postala lena in grozeča. *Homo appetitus* se lahko le v okviru ekonomije spremeni v *homo economicus*. Skratka, namesto da bi človeško telo zagotavljalo napovedljivo materialno osnovo ekonomije, je nujno ekonomija tista, ki naredi telo zanesljivo.

Grožnja, ki jo Malthus odkrije v krompirju, je poleg tega hujša kot popolna nepomembnost trga za *homo appetitusa*, kajti noben človek znotraj nekega ljudstva ne more biti povsem zunaj njegove ekonomije. Ta dozdevno nepotrebna bitja, ki se razmnožujejo na samih mejah sprejemljivega, pritiskajo navznoter kot potencialna delovna sila ne glede na to, da niso voljna delati, in zbijajo ceno delavcem, vse dokler razlika med marljivimi in nedelavnimi ne izgine. Zato krompir v resnici ne predstavlja prepreke trgu, je pa vendar tista neukrotljiva stvar, ki lahko, s tem ko je sama le zelo posredno nadzorovana s cenovnimi mehanizmi večje ekonomije, povzroči globoko nestabilnost na njem. Ekonomija bo zopet vzpostavila ravnovesje in se prilagodila prenaseljenosti, in rast prebivalstva se bo sčasoma upočasnila, vendar le, če bodo ljudje postali tako šibki, da se ne bodo mogli več niti spolno združevati. Malthus je v krompirju videl uničujoč potencial ljudi, ki ga je pričarala njegova lastna domišljija.

In to je bila njegova optimistična predstava. V njegovi pesimistični predstavi lahko vidimo slabe letine krompirja, nenehno umiranje otrok in tudi morebitno množično stradanje. Politični ekonomisti so zagotovo verjeli, da je težko zaustaviti pohod krompirja, ko se enkrat začne, prav tako pa so vztrajali pri mnenju, da je njegovo napredovanje pogosto vznemirljivo spremenljivo. Populacija, ki je zrasla ob krompirju, je podobno kot njena hrana minljiva. Če krompir osvobaja golo telesnost *homo appetitusa* od njegove regulacije s trgom, tudi razkriva, da je telesnost le organska, pokvarljiva in zato hitro minljiva.

In zdaj smo prišli do naše zadnje točke o krompirju v materialistovi predstavi, ki je bistveno biološka. Razumljena je bila kot vzrok in simbol telesne ranljivosti. David Ricardo je v pismu Mariji Edgeworth leta 1823 zapisal, da se mora argument za krompir kot glavno prehrano ljudi ali proti njemu opirati na fizično zaščitenost pridelka, tako glede njegove obroditve, ki je iz leta v leto enaka, in/ali na možnost, da doseže nepokvarljivo, uskladiščljivo obliko. David Ricardo je začel z domnevo, da ima žito prednost, ker ga je moč spremeniti v razmeroma trajno obliko moke in ga v času dobre letine uskladiščiti ter nato uporabiti v času pomanjkanja zaradi pičlih letin. (Ob tem je treba omeniti, da nakopičena pšenična moka v primeru slabe krompirjeve letine ne bi dosti pomagala, saj je žito veliko dražje in si ljudje, ki živijo od krom-

pirja, moke ne bi mogli privoščiti.) Ker se krompir ne more spremeniti v tako »suho« snov, je postal tako kot hrana nasploh velik problem za politične ekonomiste:

»Mislim, da ne moremo dvomiti, da bi bil položaj človeštva veliko srečnejši, če bi bili lahko s tolikšno gotovostjo odvisni od dane kvantitete kapitala in dela, ki proizvajata določeno količino hrane, kot smo lahko odvisni od enake kvantitete kapitala in dela, ki proizvajata enako količino industrijskih izdelkov. Očitno je, da v drugem primeru računamo na rezultate s skoraj absolutno gotovostjo, v prvem pa moramo biti vedno prepuščeni muhavosti letnih časov, ki bodo poplačali nihanje pridelka.«⁹

Ta neukrotljivost narave ne ovrže le vseh ekonomskih računic o dostopnosti hrane, temveč tudi ceno delovne sile, in tako je tudi cena vsega drugega nepredvidljiva. Na nesrečo je tudi proizvodnja industrijskih izdelkov, ki je cenjena zaradi svoje rednosti, nezaščiten zaradi teles delavcev, ki so podvržena neobvladljivemu naravnemu svetu. Zaradi takšne pomanjkljive ureditve, ki nas biološko povezuje s planetom, je najbolje, kar lahko storimo, to, da izberemo takšno glavno prehrano, ki lahko delno premaga svojo lastno organskost, svojo lastno težnjo po razpadanju. Ricardo je prepričan, da je krompir neprimeren za takšno transcendenco. Trditve Edgeworthove, da se lahko naredi krompirjeva moka in ostane uporabna leta in leta, sprejme z jasnim dvomom in namigne, da bi lahko krompir izbrisal napredek, ki ga je naredila napredna ekonomija, ko je človeštvo osvobodila odvisnosti od spremenljive narave. Krompir je nepopravljivo organski in ga ni mogoče spremeniti v blago, ki bi se ga dalo uskladiščiti za daljše obdobje. Tako za Ricarda kakor za Malthusa zavzema krompir prostor, ki je takoj zunajekonomski in v svojem sistemu okrnjen. Boji se, da bi lahko gomolj prenesel neznosno breme življenjske nenapovedljivosti na ekonomski temelj, ki je delavčevo telo.

Okorna nepopustljivost Ricardovega krompirja, njegova nesposobnost, da bi se fizično spremenil v nekaj obstojnejšega, se ujema z njegovo nesposobnostjo, da bi se podredil spremembam na trgu. Nekaj »pridelka kratke sape« (str. 440) se bo spremenilo v denar, toda veliko večino krompirja bodo, kakor pravi Ricardo, takoj použili njegovi pridelovalci. Iz krompirja ne moreš narediti nič drugega kot samo več ljudi, ti pa bodo pridelali (Malthus se je s tem verjetno strinjal) le še več krompirja. Še več, ker velja za nacenejšo osnovno prehrano, nima nobenih *nadomestkov*, ko ga ni več. Ljudje, ki se prehranjujejo z žitom,

⁹ Ricardo gospodični Edgeworthovi. Bromesberrow Place, Ledbury, 13. december 1822. Objavljeno v *The Economic Journal. The Journal of the Royal Economic Society*, XVII (1907), 433.

lahko svojo glavno hrano nadomestijo s cenejšo, toda ljudje, ki se že zdaj prehranjujejo z najcenejšo hrano, ostajajo brez česar koli, kar bi si lahko privoščili v primeru slabe letine. Prehranjevanje s kruhom in enakovredna izmenjava blaga potemtakem ustrežata Ricardu. Pri obeh je razveseljivo obilje sprememb, četudi jih pri hrani ni. Krompir ostaja po njegovem mnenju odločno odmaknjen od čudes ekonomije, ki spreminjajo svet, in igra vlogo memento mori.

Naj torej končam s predlogom, da nam predstave iz krompirjeve debate omogočajo slediti premiku v kulturnem odnosu do pradavnega pojmovanja, po katerem imajo naša telesa svoj izvor v zemlji. Tako zagovorniki krompirja kakor njegovi nasprotniki so bili v tem pojmovanju prepričani. Njegovi zagovorniki so napovedovali razcvet brez primere, ki je temeljil na znanstveno zasnovani novi rodovitnosti zemlje. Nasprotniki krompirja pa so v tem videli vse tisto, kar je strašljivo v naši biološki kontingentnosti. Njim je hrana predstavljala skrčeno človečnost, ki ni organizirana v družbeno celoto ali ekonomski sistem, ampak je namesto tega zabredla v močvirje. Razprava je pokazala stopnjo, do katere je avtohtono telo postalo prostor novega, spoznavno sodobnega, upanj in strahov. Predvsem pa je bil krompir umazan in pripeljan na Irsko, kjer bi ga lahko imeli tako za tujega kot tudi za nekaj grozeče bližnjega. Pisci, ki so bili nasprotniki krompirja, so tako ustvarjali in preganjali to grozno nočno moro zgolj *goli* bioloških teles, nekoristnih teles, ki se le razmnožujejo in umirajo. Njihove so slabe sanje materializma devetnajstega stoletja; preganjale so iste mislece, ki so naredili iz fizične blaginje razlog za družbene in ekonomske preureditve. S sramotanjem in preganjanjem avtohtonega telesa se je angleški materializem zavaroval pred lastno *reductio ad absurdum*.

Upam, da mi je ob uporabi krompirja, s katerim naj bi identificirali problematični položaj človeka v materialistični misli devetnajstega stoletja, uspelo širše prikazati, zakaj je »materializem« postal problematičen izraz. Seveda ne namigujem na to, da so razpravljalci o krompirju ali njegovi zgodovinarji izčrpali vse možne smeri, v katere je šla materialistična predstava. Vendar pa trdim, da odsevajo težnjo, značilno za materializem, ki evocira človeško telo kot podlago za vse razlage, in ga zato puščajo neraziskanega kot zgodovinski pojav ali kot uganko predstave. Telesa kot predstave v materialistični zgodovini ne morejo prenesti zelo natančnega pregleda. Pravzaprav v resnici ne morejo nositi veliko zgodovine. Zato so si zgodovinarji razprave o krompirju prizadevali ugotoviti slepe pege originalnih razpravljalcev. Upam, da sem slepe pege v njihovih pogledih spremenila v podlago za nove vpoglede.

Konec ideologij?

Preizkušene sestavine brezideološke slike cerkve

JOHANNES GÖNNER

Uvodne pripombe

»Ideologija« v tem sestavku naj ne bi bila razumljena v smislu »ideje, ki vodi spoznavanje in dogajanje«, temveč kot taka, ki že (negativno) vrednoti: kot pogled na svet, ki so ga zaukazale vladajoče sile in katerega naloga je, da bi te sile hkrati legitimiral in jih trdno zasidral. Nasprotje torej ni brezidejnost in brezvizijskost, ampak svobodna demokracija (in sicer ne le formalnopolitično). Ideologijo je treba razumeti tudi kot neke vrste cement, kot miselno vezivo za pisan konglomerat resnice in laži.

»Laž« so ljudje v komunističnem sistemu doživljali ne le kot moralno krivdo ali kršitev idealistične miselne zgradbe, temveč kot kakovost, ki je prodrla v vse pore stvarnosti. Na tej osnovi je predstavljena vloga ideologije: kot orodje legitimacije in propagande, ki naj bi status quo (tj. v glavnem moč partije) predstavljala kot v vsakem pogledu nujen. S pomočjo ideologije se je razvil sistem, ki se je vedno močnejše oddaljeval od življenjske stvarnosti ljudi. Dialektični triki pomagajo to dejstvo podaljševati kar se da dolgo.

Cerkve, ki so si hotele zagotoviti lastno preživetje, so bile pogosto prisiljene, da so ne samo sklepale kompromise, ampak tudi prevzele bistvene poteze (ideološkega državnega) sistema, da bi ga lahko potolkle z njegovim lastnim orožjem. To pa je vendarle postalo problematično, ko so tovrstna »posojila« napredovala v drugo naravo cerkve, saj pogosto sploh niso bila več spoznana kot tuja. Pri tem se kaže, da je posebno katoliška cerkev predkoncilskega kova nagnjena k totalitarnim miselnim vzorcem in vzorcem ravnanja.

Če želimo določiti okvir razumevanja za cerkveno dogajanje na različnih ravneh, je treba prej opredeliti družbeno okolje. To se dogaja na osnovi gesla, ki nastopa v paru »laž – resnica« (skladno z Václavom Havlom)¹, ta pa je primeren za to, da označi prehodno osnovno razsež-

¹ Prim. Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben: Essay*, Hamburg 1990.

nost komunističnega obdobja. V svoji disertaciji² sem se lotil poskusa, ki obsega skoraj 130 strani in izhaja iz slike o »hiši absurdov«.³

Ob tem naj orišem, kako so cerkve v različnih državah prevzele vsaj nekatere sestavine komunističnega sistema: najprej v posameznih primerih, da bi se z državo soočile z njenim lastnim orožjem, potem pa se ujemajo čedalje pogosteje in čedalje dosledneje, pogosto kot zobniki, in končno so marsikdaj tako zazrte vase, da ne vidijo še enega nasprotja lastnega bistva in krščanske naloge.

Ker so se deli cerkvenih vodstev okrasili s sistemom ali vsaj prevzeli vzorec njegovega obnašanja in ker so zaradi tega njihovi predstavniki pogosto uživali privilegije, so za marsikatero krščansko skupino postali nesprejemljivi ali ji vsaj niso pomenili podpore pri reševanju vsakdanjih problemov. Te skupine so zato marsikdaj hodile po novih poteh zunaj velike cerkvene politike ali ureditve. Po hudih časih in iz svojih čisto konkretnih potreb so razvile krščanske življenjske modele. To se je zgodilo največkrat brez prejšnje teorije ali ideologije. Gre torej za začetke, ki bi jih vsekakor lahko označili kot »preizkušene sestavine brezideološke slike cerkve«. Izziv predstavljajo tudi za cerkve po letu 1989.

1. Vsepričučnost laži

Vic iz NDR: Neki Zahodni Nемеc pride v NDR. Tam mu pade v oči, kako utrujeni in izčrpani so ljudje. Zato vpraša nekoga, ki se preklada naokoli in komajda še lahko gleda: »Zakaj so tu vsi tako izčrpani?« Odgovor: »Ni čudno, da so vsi tu utrujeni: tu gre že desetletja samo navzgor!«

Analizirajmo to anekdoto: prvi vtis, ki ga dobi obiskovalec, je, da tu nekaj ni v redu, obstaja vsaj očiten primanjkljaj nasproti Zahodu. Posebej jasna je izčrpanost mnogih ljudi: (nič) ne gre več naprej. To so dejstva, ki jim ni mogoče oporekati, tudi državljani NDR jim ne morejo. Zahodnjak domneva: tem tu gre slabše, prav garati morajo, da se

² *Stunde der Wahrheit: Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem kommunistischen System in Polen, der DDR, der Tschechoslowakei und Ungarn.* [Ura resnice: Pastoralnoteološka bilanca spopada med cerkvami in komunističnim sistemom na Poljskem, v NDR, na Češkoslovaškem in na Madžarskem], Peter Lang, Frankfurtu na Majni 1995. Izkušnje, ki se kažejo v tej knjigi in pričujočem sestavku, izhajajo z zornega kota kristjanov (in njihovih cerkva), pri tem pa sem zbral, pretehtal in ovrednotil številna posamezna poročila. Recenzijo knjige je mogoče najti v reviji *Theologische Literaturzeitung* 121 (1996), št. 5. str. 497-499.

³ Poglavlje 2, str. 47-173.

prebijejo. S tem pa se na Vzhodu ne smejo strinjati, saj je takšna razlaga nedopustna. Nasprotuje namreč ideologiji, po kateri gre tu vsem veliko bolje kot na Zahodu. Kot izgovor se ponuja dialektična besedna igra: vzrok za izčrpanost je ravno v premoči. V tem trenutku se lahko državljani NDR o tem sam prepriča: »Saj nam res tudi kaj uspe, kot se spodobi!« Toda ostane priokus: »Ali je to napredek? Da si izčrpan?« Vic torej kot ventil za neutajljivo stanje stvari, ki bi ga sicer bilo treba jemati živinsko resno.

V tej zvezi opazujemo geslo »laž«. Laž se prikrade v podobi sovražnika, v pretirani oceni lastne premoči: Saj nam gre bolje kot vsem drugim, ker dosežemo več, ker je naš sistem preprosto boljši. Laž posega globlje v bivanjsko izkušnjo državljana, medtem ko proti boljšemu znanju in občutju zahteva sodbo: Meni gre dobro, živim v najboljšem od možnih svetov. Enostranskost, če ne že laž, je tudi v temeljni osmislitvi človeškega življenja: človek je tu zato, da služi tistemu »navzgor« v sistemu, vse preostalo je drugorazredno. Naprej zbudi pozornost, da je (kar je tipično za sistem) dialektika zlorabljena za to, da podpira vnaprej dano ideologijo, in ne za to, da bi služila temeljitemu iskanju resnice. In ideologija spet ne služi najprej »človeku« ali »resnici«, ampak le partijskemu ohranjanju oblasti (M. Đilas).

Že ta analiza nakazuje obsežno kovanje: «laž» kot pojav, ki prodira skozi vse pore življenja. Pojem »laž/resnica« nikakor ni razumljen kot idealistični pojem naivne morale, tudi ne samo kot medčloveška osebna kakovost ali kot religiozni »greh« ali etična »krivda«. Laž se kaže v gospodarstvu kot korupcija in slabo gospodarjenje, v politiki kot ciljana dezinformacija in izključitev prebivalstva s celih področij vednosti (npr. podatki o okolju). V znanosti in novinarstvu se laž razgrne v določitvi tem, katerih obravnava je predpisana ali tudi prepovedana (stroga tabujaska pravila).

Kako absuradne razsežnosti lahko dobi ta sistemu imanentna laž, kažejo tile pripetljaji.

Neka skupina za samopomoč v nekem velikem mestu v NDR se po začetnem navdušenju ni mogla dinamično razviti in je bila zato po nekaj srečanjih razpuščena. Šele po odprtju vzhodnonemških arhivov se je razkril vzrok za brezplodno početje: pri *vseh* članih skupine je šlo za sodelavce službe državne varnosti NDR (Stasi), ki so bili neodvisno eden od drugega poslani, da se v to skupino vtihotapijo in jo nadzorujejo. Tudi ustanoviteljica je želela odkriti, katere osebe so dovzetne za tovrstno podtalno srečevanje. Da v takih razmerah ni prišlo do odkritega pogovora, se danes ne bo čudil nihče več.

Nadaljnji primer laži s področja gospodarstva: od časa do časa so kmetje leteli iz Zakavkazja v Moskvo, da bi na tamkajšnjem črnem

trgu prodali dve polni košari zelenjave, ki so jo prinesli s seboj. Izkupiček je presegel stroške poleta in domov so se lahko vrnili celo z dobičkom. Tako črni trg kot tudi strašansko subvencionirani stroški prevoza so lahko pošteno popačili strukture dejanskosti. Iz istega vzroka so živino pogosto krmili s poceni kruhom, ker je bila ustrezna krma ali nedosegljiva ali pa je ni bilo mogoče plačati. In tudi prepoceni stanarine v številnih mestih so povzročile, da za sanacije ni bilo dovolj sredstev, zato so mnogi mestni predeli razpadli tako zelo, da so bili zreli za rušenje. Ob vsem tem so »illegalni« črni trg ves čas tolerirali, da bi izboljšali preskrbo in preprečili proteste. Tudi devize državljanov – devize, ki jih uradno sploh ni bilo – so spet črpali v nalašč za to namenjenih trgovinah, imenovanih Intershop. Vse te ustanove so pogosto obiskovali v uradnem delovnem času. Državno zaukazana polna zaposlenost je pripeljala do tega, da so zaposleni velik del delovnega časa prebili zunaj podjetij. Madžarski pregovor: »Mi se obnašamo tako, kot da bi delali, oni pa se obnašajo tako, kot da bi nas za to plačevali.«

Nadaljnje pozornost zbujajoče popačenje resničnosti se je zgodilo na področju vrhunskega športa, ki se je že od nekdaj ponujalo kot simbol družbene premoči. Da si je bilo premoč vse prepogosto mogoče razlagati z nečloveškostjo pri treningu in z vejo znanosti, ki se ji reče »doping«, se je dalo večkrat dokazati šele po letu 1989.

V šoli so marsikje naravnost vzgajali k laganju. Učenci so se učili peti pesmi in izgovarjati parole, ne da bi bili vsaj malo prepričani o njih. Drugače misleči pa so se učili vse to posnemati z ustnicami, ne da bi od sebe dali en sam ton. Osnovnošolcem so starši pogosto govorili: »Nikar ne povej, kaj govorimo doma!« Neke vrste dvojno duševno bivanje je postalo njihova druga narava.⁴

Temu ustrezno je bil preoblikovan tudi pojem resnice: resnica je to, kar ustreza interesu partije, in ni definirana absolutno, ampak čisto relativno, ne le v odnosu do partije, ampak tudi do njenih številnih sprememb smeri v kratkih časovnih presledkih. Značilno za to je močno razvito zbiranje starega papirja v NDR, ki sicer glede okolja ni bila preveč zavedna: novih »večnih resnic« preprosto naj ne bi več primerjali s tistimi iz preteklih let. Neki šolski odlok je prepovedal vsakršno razpravo o besedilih, ki so bila starejša kot tri mesece. Dialektika je bila tudi tu ne sredstvo diskurza in težavnega ugotavljanja resnice, ampak v službi izmotavanja iz neprijetnega položaja.

Cinična razsežnost laži je v tem, da so mnogi državljanji zelo dobro vedeli ali pa so vsaj slutili, kaj je v igri, in da so bili mogočniki sistema o tem delno zelo dobro informirani. Kljub temu so zahtevali kar

⁴ Množico drugih primerov z različnih področij življenja je mogoče najti v moji knjigi v razdelku 5.2, str. 481-489.

se da dosledno pritrjevanje. Cilj torej ni bil (pogosto sploh ne možno) prepričanje državljanov, ampak njihovo discipliniranje. Morali so delati tako, kot da bi bili prepričani. Država je ravno s tem postopkom kazala svojo moč!

»Ideologija« v tu izpeljanem in v Havlovem smislu torej služi predvsem za to, da bi stabilizirala in povečevala obstoječa razmerja moči in odvisnosti, medtem ko vsem udeleženiim daje videz pomembnosti. Seveda se tovrstni sistemi ne vzpostavljajo samo v socialističnem sistemu, vendar pa je tu govor le o njem.

2. Nenavadno sorodstvo

2.1. »Ponudba« države

Brezideološka cerkev, povsem zavezana evangeliju, uboga, nemočna in brez obrambe? Cerkev kot herojski par k ljudomrznemu partijskemu režimu? Klišejske predstave je mogoče najti tudi v številnih zahodnih razpravah o »molčeči cerkvi mučencev«. Skupno sliko pa je treba ocenjevati veliko bolj diferencirano.

Po Stalinovi smrti so komunistični vodje najrazličnejših držav sprevideli, da bo izkoreninjenje vere in cerkva trajalo še desetletja in da bi nadaljnje trdo ravnanje kvečjemu še okrepilo odpor. Kot posledico tega so na cerkve naslovili »ponudbo, ki je niso mogle zavrniti«. Po tej ponudbi so cerkve lahko obstajale naprej, njihov obstoj pa je bil dovoljen le zunaj družbe, na njenem skrajnem robu. Država je ob tem imela tudi pravico, da definira, kaj je treba razumeti pod pojmom verstvo, namreč »verske obrede, ceremonije, molitve«, torej le podeljevanje zakramentov v najožjem smislu, imela pa je tudi pravico, da določi, kje se cerkve ne smejo vključevati v delo in se vmešavati: v izobraževanje (z veroukom vred), v socialo (pri čemer so bile dopuščene krajevne izjeme, da bi na primer preprečili težave pri oskrbi v domovih za ostarele in invalide), v množična občila, natančneje vzeto, v vse dejavnosti, ki se odvijajo zunaj cerkvenega prostora.

Gledano ekleziološko, tj. iz samoumevnosti krščanskih cerkva, je to nesprejemljivo. Kljub temu se je zdela ta »ponudba« mnogim cerkvenim krogom sprejemljiva, vsaj za prehodni čas.

Kdo so bili ti krogi, kdo se je najlažje angažiral? Napredni ali konzervativni kristjani? Napredni (»levi«) kristjani so recimo pri socialnih temah vsekakor pokazali stične točke. Vendar je dejstvo, da so tovrstni začetki dialoga največkrat hitro presahnili. Sistem komunistične partije tu ni dopustil konkurence. Konzervativni katoliki niso imeli

tovrstnih začetnih točk za dogovor. Socialistične ideje so lahko seveda samo prekleli, v »rdečem hudiču« so videli samega satana na delu. Mnogi pa so razmišljali pragmatično: »Kaj naj bi bila cerkev sicer? Ravno to hočemo, drugo je tako in tako odvečno! Prevelik socialni angažma le odvrča od 'pravega'!« Zato so tradicionalno konzervativni kristjani skoraj vedno sprejeli »ponudbo« in se tako izognili nadaljnji konfrontaciji.

2.2 Strukturne vzporednice

Uresničenje tega nenavadnega dogovora »stare cerkve« in »novega sistema« tudi iz nekega drugega vzroka ni bilo tako zelo nemogoče, kakor bi pričakovali. »Pogodba« je med drugim temeljila na pozornost zbujajoči strukturni podobnosti med predkoncilsko cerkvijo in komunistično državo. Od konca 19. stoletja so se cerkve (in recimo tudi delavstvo) večine držav umaknile v dobro opremljene posebne družbe (sociologi govorijo o »ostebreni družbi«). V teh lastnih svetovih se je posameznik lahko zadrževal, ne da bi kaj dosti upošteval druge. S tem so se družbene naloge umaknile s prizorišča, dialog s kulturo (umetnostjo in znanostjo) pa se je zmanjšal na minimum.

Ali lahko makrocerkve okori v ideološko dominirajoč sistem? Odgovor je: lahko! In posebno družbeno okolje mnogih krajevnih cerkva je bilo tudi po letu 1945 za to še posebej primerno. Pozornost zbujata tudi to, da so se strukture okorevanja pokazale za povsem podobne in enakovredne strukturam komunističnega sistema. V svoji disertaciji sem pod naslovom »Hiša absurdov« poskušal (idealno tipično) prikazati socialistični sistem. Skoraj vse značilnosti ideološkega okorevanja nastopajo tudi v cerkvah (in sicer največkrat kot prevzem nasprotnikovega orožja, pozneje pa tudi pod primerno lastno dinamiko).

Katere osnovne vzorce ideološko komunistične stvarnosti so posnemali v cerkvah? Tu je prostor le za različne vidike končnega rezultata, ne za pregled razvoja.

1. *Od živega osnovnega besedila do katekizemskih stavkov*

– Angažirani socialni (Marxov) idejni svet 19. stoletja se je degeneriral v negibno (marksistično) stavbo dogem za 20. stoletje.

– V cerkvi so bili že od nekdaj poskusi, da bi vsebino Svetega pisma – dejansko cele knjižnice – oblikovali v nekaj stavkov. To na sebi legitimno početje je postalo problematično, ko se je cerkev v 19. stoletju umaknila v družbene niše in lastne svetove ter prekinila dialog s svetom. Ločeno zapisani, preprosti katekizemski stavki so od tedaj pogosto izpodrivali svetopisemsko bogastvo.

2. *Udomačene nadzorne instance*

– Metoda dialektike naj bi prvotno služila živemu ugotavljanju resnice in vodila iz miselnih slepih ulic. V rokah tistih, ki so želeli le še upravičiti status quo, se je izrodila v voljno orodje.

– V cerkvi je bogato izročilo prerokov (samosvojih mislecev, glasnikov novih zamisli), ki jih je pod političnim pritiskom komunističnega režima mogoče osumiti kot »razkolnike (takih ljudi si mi zdaj ne moremo privoščiti)«.

3. *Nedopustno skrčenje na eno vseobvladujoče načelo*

– Osnovno komunistično načelo gospodarstva: njegovemu razcvetu se mora podrediti vse in seveda tudi posameznik in celotna kulturna krajina.

– Osnovno cerkveno načelo katekizemske teologije: primat podeljevanja zakramentov.

Tej skrbi se je moralo podrediti vse cerkvenopolitično in pastoralno prizadevanje. Zakramenti so potrebni za odrešenje, moralno življenje je pogoj za njihovo podelitev. Da bi to zagotovili v političnem kontekstu, so bili žrtvovani posamezniki.

4. *Preveliko poudarjanje hierarhije, discipline in nadzora*

Ker se posamezniki pač branijo, je prišlo do opozicije in upora. Zato je bila poudarjena absolutna nujnost institucij in poslušnosti njihovih članov. Sredstvo: pretenzija po nezmotljivosti, vdanostne prisege in sankcije.

5. *Sakraliziranje začasnega*

Tudi sistem je izpolnjeval verske potrebe, obhajal je državne liturgije v mistično-verskih jezikovnih igrah. Podobno kritiko pa je mogoče najti tudi v cerkvah: podpiramo »*religijo*«, ki živo *vero* v Boga naravnost onemogoča.

6. *Trošenje moči v obrambi proti disidentom*

Vedno več energije je bilo treba uporabiti za obrambo in propagando. Favorizirane so bile šibke vodilne osebnosti, ker se te po izkušnjah rade podredijo. Kdor je dejansko premalo usposobljen, rad ostane nevpadljiv. To pripelje do izgube realnosti znotraj institucij, do njihovega duhovnega zatona.

7. *Nastanek hermetičnega jezikovnega in znakovnega sveta*

Jezik se osamosvaja. Dialektična popačenja so bila strnjena v pojme, ki so imeli malo opraviti z realnostjo in so jo zavestno zamegljevali.

Tudi verski jezik je izgubil stik s stvarnostjo. (Po preobratu na Češkem recimo za neki simpozij ni bilo mogoče najti tolmača, ki bi lahko prevajal verski jezik.)

8. *Najboljši kazalec: spontani odziv mladine*

»Otroci, ki so bili vzgojeni po naše in pri katerih smo upali, da bodo nadaljevali to, kar smo želeli doseči mi, so na vrat na nos zbežali, vse so pustili, ničesar niso dojeli. Kot mladi pionirji so bili to navdušeni mladi socialisti, kot bi si pri otrocih lahko le želeli. Ko so s šestimi leti dobili modro ovratno rutico in z desetimi rdečo, so domišljavo hodili naokrog – to je bilo prav ljubko in lepo. Toda potem so prišli pod vpliv televizije in starejših bratov in sester. Od petega razreda naprej ni nihče več vedel, kaj naj bi počel z njimi.« Taka je bila tožba matere, ki je po preobratu še ostala zvesta vzhodnonemški Socialistični delavski stranki Nemčije.

Skratka: široki deli cerkva, posebno še uradnih cerkva Madžarske in ČSSR, pa tudi Poljske, so leta 1989 kazali ideološke deleže, ki so si jih po eni strani ohranile iz cerkvenega umika v 19. stoletju, po drugi pa so jih pridobile s prilagajanjem komunističnemu režimu. Poleg tega, delno pa tudi v izrecni opoziciji proti temu, pa je zrastle tudi čisto novo. Marsikatera novost pri tem ni bila ne odvisna in tudi ne protiodvisna od starega: nastala je iz potreb in moči življenja samega.

3. Nasprotne sile – preizkušene sestavine brezideološke slike cerkve

»Krščanska manjšina v prebivalstvu NDR lahko s ponosom gleda na 40-letno zgodovino. Naši kristjani vidijo v svoji cerkvi duhovno domovino tudi zato, ker so v njej doživeli, *da niso bili obravnavani kot objekt*, ker je bila skupnost verujočih – od otroštva naprej – hkrati *sopotniška skupnost konkretnega vsakdanjega življenja*, ker v tej cerkvi *niso prevladovali mehanizmi enodimenzionalne strojne paradigme*, kot so statistike, uprave, finance, sila stvari in akcionizem... Ne da bi želeli idealizirati cerkev v NDR, je vendarle upravičeno govoriti o njej kot o bratovski cerkvi. Njena značilnost *je občutljivost za verdostojnost*. Kristjani pri nas so morali razviti občutek za to ...« (Konrad Feiereis)

»Brezideološka« pomeni:

– da jo jemljejo resno kot subjekt (ni podvržena vseobvladujočemu cilju),

– da ni podvržena strojni paradigmi,

– da ohranja občutljivost za verdostojnost (nasproti cinično očitnim lažem sistema),

– sopotniško skupnost konkretnega vsakdanjega življenja (ravno neizvajanje že zdavnaj ugotovljene »večne« resnice),

– biti za druge nosilec upanja.

Ali so se cerkve in njihovi kristjani naučili v tem smislu preseči ideološke deleže?

Eno je gotovo: **nemoč** je najboljša predpostavka za tvorbo občestvenostno-demokratskih cerkvenih modelov. Zato so pomembnejši in obetavnejši začetki največkrat najprej pri majhnih skupinah, pozneje pri njihovih združenjih, redko pa v celoti uradne velike cerkve. Čeprav je bila cerkvenim upravam samim navzven (tj. družbeno) pogosto odvzeta moč, so običajno izvajanje moči nemalokrat prenesle v prostor znotraj cerkve.

Treba je opomniti, da v tej zvezi ne gre za politično-družbeni uspeh cerkva. Tu je najprej treba navesti **poljsko cerkev**. V njeni notranjosti je vendarle vladal centralizem in nadzor, da bi se od tega lahko kaj naučil celo Jaruzelski. Ta model enotne cerkve po modelu Wyszynskega je bil neznansko uspešen – vendar pa nikakor ne brez ideologije in prisilnih ukrepov.

Ljudje na Vzhodu so danes pogosto še posebej občutljivi, celo alergični na ideološka polšačanja. Kot kaže recimo primer nekega Pražana, ki je moral poslušati prenos papeževe maše aprila 1990 po starih komunističnih zvočnikih, ki jih je bilo povsod polno: »Če tudi ti prihajajo tako, potem brez mene!«

Še vedno sorazmerno najbolj mogočna cerkev, ki se je vendarle pokazala za učljivo, je **protestantska cerkev NDR**. Posebej pozitivno je vplivala njena odločitve, da da zatočišče alternativnim skupinam in jih s tem obvaruje pred sistemom. To je še zlasti upoštevanja vredno zato, ker mnogi člani teh skupin sploh niso hoteli biti kristjani. Vendarle so bile oblikovane pomembne stične točke: obremenitev okolja – vrednost stvarstva, človekove pravice – ustvarjenost po božji podobi/ dostojanstvo človeka, mirovno gibanje – svetopisemske podobe miru... Krščansko sporočilo je postalo skupni jezik za sprva posvetno problematiko.

Večina je vendarle ostala zunaj cerkvenega jezikovnega vzorca, dogem in predstav o morali. Najprej so mnogi kristjani še prihajali, da bi v svoji cerkvi videli mlade obraze. Potem pa so se – ne da bi živeli skupen jezikovni vzorec – pogosto učili učiti eden od drugega (v občudovanem dinamičnem duhu sinodalne demokracije). Od tedaj se je marsikdaj govorilo tudi o (ponovnem) odkritju krščanskih *simbolov*, ki lahko še pred določeno interpretacijo izrazijo tisto, kar je skupno. V tem procesu so se pristne osebnosti pokazale za neznansko pomembne.

Kako velika je bila ta odpoved sozvočju, *kaže združitev različnih protestantskih cerkva* na področju NDR leta 1978. Enotnost je nastopila, ne da bi bil zapisan skupni dogmatski program in tudi brez razmejitve različnih veroizpovedi. Vsaka cerkev je lahko ohranila svoj te-

meljni spis, druge so potrdile, da ta predstavlja pristen pristop k resnici – in nobenega ni bilo treba absolutno izpostaviti, da bi lahko živeli v enotnosti.

Ta izkušnja je bila pozneje tudi *ekumensko posredovana katolikom*, in sicer v krogih za pripravo ekumenskega zborovanja v Baslu z naslovom Pravičnost, mir in obvarovanje stvarstva. Različna stališča do vzhodnonemške države so se pokazala za »nerazčiščena«, delno so ostala celo nasprotujoča si. Skupaj pa so odkrili, da je resnica najprej v procesu, v napornem zaznavanju drugega in v njegovi tujosti in je ni mogoče najti šele v sozvočju formulacij.

Nemočne in nevpilvne občine na Vzhodu so bile še bolj kot cerkve na Zahodu prisiljene žrtvovati *cerkveni jezik*, ki so ga bile vajene. Videle so, da se v svojih družbah sploh ne morejo sporazumeti. Le redke so bile dovolj tvorne, da so razvile nov jezikovni vzorec.

Pogosteje pa se je vendarle našla alternativa (kot na primer v ČSSR), da je prišlo do premostitve v osebi učinkovite osebnosti. Pomisliti je treba na poznejšega škofa in nekdanjega pomivalca oken Jana Koreca in njegovo ilegalno akademijo. Jezik in teologija sta ostala sicer v okviru tradicionalnega, vendar pa ju je vsak udeleženec sam lahko prevedel v lastno življenjsko situacijo.

Posebno izostren občutek odlikuje tudi mnoge vidne predstavnike **vzhodnonemških katolikov**. Ravno ob preobratu se je pokazalo, da hitre obljube spodžgejo silne kritike, in sicer ob najrazličnejših problemih: nasproti tako imenovanim »neposvečenim« (to so bili večinoma krščanski zavračevalci tako imenovane *Jugenweihe*, slavnostnega vzhodnonemškega sprejema mladincev med odrasle; ti zavračevalci so bili zapostavljeni celo življenje), pa tudi nasproti verujočim v sistem (za katere se je porušil svet). Številni opominjevalci so se bojevali proti skušnjavam, da bi jih prevzeli zmagoslavnost in zaverovanost v svoji prav. **Madžarska cerkev** k temu poglavju ne more prispevati veliko, vsaj njeni uradni predstavniki ne. To se je kazalo v najrazličnejših ukrepih, v katerih se je cerkev udejstvovala kot izvršilni pomagač državnih cerkvenih funkcij (ki so rafinirano taktirali), vendar pa tudi v pretiranem poveličevanju mučenca Mindszentya: ali naj bi bila tu njegova nesposobnost za dialog v njegovi gospodovalni podobi razglašena za svetnika?

Izredno veliko je dosegla **vzporedna cerkev v ČSSR**, zato naj bo predstavljena v tem kontekstu. Proizvedla je cerkveni model, ki je v celoti pomemben za vso (katoliško) cerkev. Stare strukture župnij predvsem na Češkem in Moravskem so se kmalu popolnoma porušile. Od njih ni bilo mogoče pričakovati nikakršne pomoči pri skrbeh, ki so jih imeli kristjani. V 60. letih so marsikje začeli iskati nove poti, v 70. pa so

– večinoma neopazno – nastale skupine, ki so bile sposobne odpora. Izhodišče je bila največkrat skrb za versko vzgojo otrok, kmalu pa vzajemna pomoč pri različnih zadevah, tudi proti državni represiji.

V tem času so se tem skupinam pridružili tudi duhovniki, ki so bili ovirani pri opravljanju službe, vendar pa so morali pozneje opustiti marsikaj od svojega klerikalnega mišljenja in obnašanja. Oblikoval se je model osnovnih skupin, ki je našel številne posnemovalce. Ti so dolga leta le malo vedeli drug o drugem. Šele na velikih romanjih po letu 1986 se je pokazala njihova dejanska moč. Te skupine so bile udeležene tudi pri preobratu leta 1989.

Če bi želeli idealno tipično predstaviti **cerkveni model**, ki so ga izoblikovale, bi nastali tile temeljni kamni:

1. *Vsak odrasel kristjan* je za oblikovanje svojega življenja v Kristusovem duhu odgovoren sam, potem pa je odgovoren tudi za rast cerkve. V svojem življenju postavlja kretnice, ki jih more. Ustanavlja majhne, pregledne skupnosti (z največ sto osebami), v katerih lahko vsak pozna vsakogar. Njihove naloge izvirajo iz evangelija, pa tudi iz izzivov konkretnega vsakdanjika in njegovih problemov.

2. *Duhovniki* vodijo vsak po eno od teh skupnosti. Njihova naloga je tudi, da omogočajo stik z drugimi skupnostmi, da se sami izobrazujejo in da to versko izobrazbo prenašajo na druge člane. Duhovniki so opravljali civilni poklic. Eden ob drugem so delovali poročeni in taki, ki so živeli v celibatu. Nekaj je bilo tudi žensk.

3. *Škof* je vodja tiste občine, ki jo sestavljajo »njegovi« duhovniki. Pozna jih, izbral jih je, izobrazil – in jih spremlja še naprej. Odgovoren je za povezanost občin in za njihovo vključenost v celotno cerkev – in živi po vseh pravilih v celibatu.

Osnove so torej v osebni odgovornosti vsakega kristjana za oblikovanje občestva – in v medsebojnih odnosih vseh udeleženih.

Omembe vredna je še okoliščina, da je Václav Havel ta razvoj napovedal že leta 1978:

1. Vzporedne strukture k obstoječim institucijam so edina pot, da bi lahko dosledno »živeli v resnici«.

2. Te strukture se uveljavijo le, če izoblikujejo »splošni značaj«, torej oblike, ki lahko za mnoge ljudi predstavljajo sprejemljivo alternativo, ki jo je mogoče živeti (»namig za splošno rešitev«).

3. Ko napači čas, stopijo v javnost.

In ravno ta razvoj so ubrale te krščanske skupine!

4. Zaključna pripomba

Jolanta Babuich je leta 1993 v Pragi opozorila na tri glavne nevarnosti za cerkve, pri čemer ji je njena Poljska služila za izhodišče:

1. nevarnost: Cerkev skrbi predvsem za notranje zadeve, poskuša krepiti lastne institucije (finance, disciplino) – pri tem pa ignorira dvom in strahove ljudi: revščino, negotovost, brezposelnost, nacionalizem... Tako pride do zmote, da se kritika cerkve razume kot brezverstvo.

2. nevarnost: Cerkev preveč vneto išče zunanje sovražnike: potrošništvo, liberalizem, zahodna teologija ali sploh kar demokracija nasploh.

3. nevarnost: pripisovanje prevelikega pomena moralnemu: moralna vprašanja dosledno šteje za pomembna, skrb za duhovno in duševno življenje pa se ji zdi drugotnega pomena. Brez humorja zahteva moralo, vendar pa širjenju duhovnega obzorja rigorozno bere levite.

Mnogi od pomembnih »brezideoloških« začetkov so danes ogroženi. Marsikje poteka obnova cerkve po tradicionalnih strukturnih vzorcih. Vendar pa je upati, da ti novi modeli ne bodo ostali le tuji ostanki izumrlih kultur, ampak da bodo kot prenovitvene spodbude lahko vplivali na cerkev Vzhoda in Zahoda.

Prevedel Peter Weiss

Vztrajnost habitusov

Kler in laiki na istrskem podeželju v 19. in 20. stoletju

MARTA VERGINELLA

Duhovniki, ki so v tridesetih letih tega stoletja prevzeli dušno pastirstvo v krkvški fari, so si bili v svojih končnih ocenah duhovnega življenja tamkajšnjih vaških skupnosti edini ne glede na svoj izvor, narodnostno pripadnost in politično naravnost. Najdobrohotnejši so tamkajšnje vernike označili za »versko mlačne«, »apatične«, »nestanovitne« in »nepoučene v verskih resnicah«. Tisti, ki so bili protagonisti in so včasih postali žrtve hujših konfliktov s krajani, zaradi katerih so se morali nazadnje umakniti, pa so jih označili za »pogansko vraževerne«, podvržene »živalskemu egoizmu«, »mesenosti«, »topoumnosti«, »nadutosti« in »razvratnemu sovraštvu«. Toda če pogledamo mnenja božjih služabnikov ob začetku njihovega službovanja v tej župniji in jih primerjamo z njihovimi mnenji pred odhodom, potem moramo ugotoviti, da so se ob nastavitvi skorajda vsi navduševali nad množičnim obiskom službe božje, nad pobožnostjo in darežljivostjo faranov in celo modrovali o zmotah svojih predhodnih stanovskih kolegov, ki so bili ob odhodu nenaklonjenih mnenj o tamkšnjem prebivalstvu. Šele čez čas so tudi sami uvideli, da je bil vsak trud v »misijonski zemlji«, »Sibiriji«, »zakleti vasi«, »ovirani in težavni župniji«, kar vse je zanje postala krkvška fara, zaman in da je bilo njihovo pastirstvo zapisano neogibnemu neuspehu.

Če bi hoteli na hitro opraviti z vzroki težavnega dušebrižništva in razočaranja cerkvenih mož, ki so delovali v krkvški fari v tridesetih letih 20. stoletja, o katerih priča župnijska kronika, bi jih lahko pripisali nasilni fašizaciji slovenskega podeželja in konfliktom, ki so bruhali na dan med fašističnim oblastem naklonjenimi farani in tistimi, ki so se zavzemali za ohranitev slovenskega bogoslužja. Prav tako bi lahko rekli, da je bila poglavitni vzvod napetosti, ki so se občasno sprevrgle v nasilna dejanja, raznarodovalna politika fašistične Italije – nanjo je del domačinov očitno pristajal – ki je v Istri tako kot drugje na Primorskem že v dvajsetih letih načela vse oblike družbenega in političnega življenja, v tridesetih pa je z nameščanjem Slovincem nenaklonjenega klera in s prepovedjo slovenskega bogoslužja osvojila še zadnjo institucionalno utrdbo, v kateri je bilo mogoče slišati slovensko besedo. In ker bi

se naše tovrstne ugotovitve lepo skladale z interpretativnim tokom ne samo slovenske, temveč tudi italijanske historiografije, ki sta poglobljeno dokumentirali tako preganjanje slovenskih duhovnikov na Primorskem kot poseganje posvetnih, fašističnih oblasti v cerkveno sfero¹, bi si lahko kdo povsem legitimno zastavil vprašanje: čemu to vnovično premlevanje že zdavnaj znanih in osvetljenih zgodovinskih dogajanj?

K premlevanju znanega in manj znanega so me napeljali arhivski viri – župnijska dokumentacija krkvške fare, ob kateri se je dihotočni razlaga preteklosti pokazala za preohlapno in zavajajočo. Z enim samim razlagalnim zakonom nisem zmogla zajeti kompleksnega razmerja med klerom in verniki, med cerkveno in posvetno oblastjo. Votek, v katerega so bila ta razmerja vpeta na istrskem podeželju, še zlasti, ker sem ravnanje laikov, posvetnih oblasti in predstavnikov Najvišjega opazovala v daljši časovni perspektivi, v stopetdesetletnem obdobju obstoja krkvškega dekanata, to je od leta 1815 do leta 1965, je bil pregost, da bi ga lahko ujela v shematično paradigmo. Prepredenost tekstu je klicala po razširitvi bralne mreže, na katero se je do sedaj večinoma opirala politično-institucionalna historiografija. Ta je svojo pozornost namenila predvsem preučevanju raznarodovalnega procesa in posegom totalitarnega režima na s Slovenci naseljenem ozemlju. Po eni strani je osvetlila nasilno poseganje fašističnega političnega sistema na Primorskem, po drugi pa poudarjala odzive in dejanja predvsem tamkajšnje slovenske politične in nacionalne elite, ki se je temu sistemu upirala. Ker je bil zorni kot naravnana na politično in nacionalno dogajanje v širšem primorskem prostoru, sta bili raznolikost družbenih kontekstov in mnogoličnost delovanja družbenih akterjev zunaj vidnega polja.

Da bi dokazala, kako opazovanje dogajanj na istrskem podeželju kliče po dopolnitvi ustaljene interpretativne mreže, bom začela z drobnim dogodkom, ki se je pripetil v januarju leta 1816, ko je Jožef Detković, krkvški župnik in prvi krkvški dekan, tožil občinskega zastopnika, podagenta v Sv. Petru, ker mu je poslal za ježo neopremljene in nesposobnega konja. Z njim naj bi se cerkveni mož podal v Izolo na razpravo o svetopetrskih dolžnikih. Ker ga je k udeležbi na razpravi pozvala izolska občina in je torej šlo za opravek civilnoupjavne narave, je, čeprav je bil lastnik »krasnega« konja, pričakoval, da mu bodo posvetne oblasti za to priložnost priskrbele primerno prevozno sredstvo. Ob pogledu na neugledno osedlano kljuse, ki mu ga je namenil podagent, je bil osebno in stanovsko užaljen. Ježo z živaljo je zavrnil –

¹ Med slovenskimi zgodovinarji, ki so v svojih študijah osvetljevali odnos med klerom in fašističnimi oblastmi, kaže še posebej omeniti L. Čermelja, M. Kacin-Wohinc, T. Simčiča, R. Klinca, med italijanskimi pa L. Ferrarija, T. Matta in P. Blasina.

ne samo zato, ker bi bila zanj življenjsko nevarna, temveč tudi zato, ker je bila zanj nečastna. In tako se je zgodilo, da je razprava v Izoli potekala v dekanovi odsotnosti. Piransko okrajno c. kr. namestništvo, kateremu se je izolska občina očitno pritožila, je mesec pozneje, februarja 1816, Detkovića obtožilo nepokornosti in nezavzetosti pri opravljanju javne službe. Medtem je tudi dekan sam iskal podporo pri višji cerkveni avtoriteti. Ko je utemeljeval svoje ravnanje, je zapisal, da je dolžnost vsakega podložnika, tako posvetnega kakor cerkvenega, delovati v dobro države. Toda neljubi pripetljaj je bil vendarle napad na njegovo čast, na njegov stan in nenazadnje tudi na vero, katere zvesti služabnik je, je podčrtal. Nadrejeni so mu naslovili salomonski odgovor: pripetljaj so obžalovali, vendar so ga hkrati pozvali, naj bo do posvetnih oblasti potrpežljiv in krotek. Škofu je bilo namreč predvsem do tega, da bi preprečil vsak odkrit spopad s posvetno oblastjo, ki bi lahko omajal zaupanje vernikov v moč Cerkve.

Opravičljiv in ponižen ton, s katerim je moral dekan izpričati svojo podrejenost in zvestobo posvetni oblasti, ni preprečil ostrega odziva piranskega namestništva, ki mu je v pismu med drugim zapisalo: »Lep odgovor v ustih podložnika? Še lepši v ustih cerkvenega podložnika? Zelo lep v ustih cerkvenega podložnika in župnika.«² Čeprav se je spor po posegu višje državne oblasti razrešil ugodno za dekana, občinski zastopnik se mu je moral namreč opravičiti, je vprašanje, komu je kdo podložen, kdo se mora komu ponižno klanjati, ostajalo v tej župniji – tako kot marsikje drugje – odprto.³

V komuniciranju med laiki in ekleziasti je bilo merjenje moči vseskozi navzoče. Krajevno versko življenje je bilo odvisno od krajevnih oblasti, formalnih in neformalnih, cerkvenih in posvetnih. V razmerah, v katerih je bilo več normativnih polj, ki so se vsaj deloma prekrivala in nemalokrat tudi kolidirala, so se njihovi družbeni akterji, ki so zase zahtevali neodvisno polje delovanja, sklicevali na prerogative institucij, ki so jih zastopali in v okviru katerih so delovali.⁴ Cerkevni mož je praviloma iskal pomoč pri škofu, občinski zastopnik pri okrajnem c. kr. namestništvu. Toda nemalokrat se je dogajalo, da se je moral župnik sklicevati na posvetne oblasti, tako kot so tudi slednje, zlasti ko je bila v igri javna morala ljudstva, klicale na pomoč cerkvenega moža. In kot je bil cerkveni mož dolžan pokornosti ne le cerkveni, temveč

² Župnijski arhiv Krkavče (naprej ŽAK), Duhovniki in njihovo delovanje v župniji Krkavče od l. 1668.

³ A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Marsilio, Benetke 1995, str. XV. Glej tudi: G. Le Bras, *L'église et le village*, Flammarion, Pariz 1976.

⁴ A. Torre, *Il consumo ...*, cit., str. 10-11.

tudi posvetni oblasti, tako je moral tudi občinski podagent kot član verske srenje izkazovati svoje spoštovanje ne le posvetnim oblastem, temveč tudi svojemu pastirju. Ta navzkrižna podložnost, kakor pričajo številni župnijski dokumenti, ni bila nikoli neprotislovna, nasprotno, oplajala se je z dvoumji, porajala je napetosti, v katerih so laiki in kleriki merili *esprit de corps* svojih vrst in si prizadevali, da bi drug drugemu načeli oblast.

Medsebojno spodkopavanje oblasti je bilo možno, ker je tako kler kot laike, kljub temu da so pripadali dvema različnima sistemoma vrednot, družila sposobnost rabe religiozne govornice in obrednih praks, s pomočjo katerih so se določale identitete družbenih skupin in narava vezi, ki so jih povezovala. Kot soudeleženci v obrednih dejanjih so laiki potrjevali svojo pripadnost verski srenji in z obnavljanjem svojega laiškega statusa krepili posvečenost cerkvenega moža. Dušno pastirstvo se je namreč bolj kot območje jasno določenih in v sebi sklenjenih norm oblikovalo kot praksa, ki je nastala iz interakcije hotenj laiške srenje in Cerkve. Ob tem kaže pripomniti, da župnik ni bil le posrednik s svetim in duhovni vodja svojih ovčic, bil je tudi upravitelj župnije, ki je imela jurisdikcijsko naravo. Kot upravitelj župnije pa ni imel pravice samovoljno spreminjati njene jurisdikcije, tako kot je samovoljno tudi niso smeli spreminjati župljani. In prav zato, ker je bilo področje župnijske dejavnosti zaznamovano z globokim prežemanjem obredne in civilne sfere, je ponujalo priložnost za konflikte.⁵ Nejasna in nenatančna župnijska jurisdikcija je v rednih intervalih sprožala redefiniranje pravic klera in laikov, kar lahko vidimo tudi iz ponavljajočih se sporov, ki so se porajali med župnikom in župljani v krkavški fari. Oglejmo si naslednjega.

V oktobru 1818 so farani iz Krkavč, Sv. Petra, Padne in Nove vasi, ki so kljub slabim letinam s svojim delom, z živalmi in gradbenim materialom pomagali pri zidavi novega župnišča, župniku odrekli pomoč, in to zato, ker je od njih zahteval »nemogoče«: »Kot dobri podložniki in dobri državljani smo najprej dolžniki državne blagajne in vendar nobeno naše prizadevanje ne zmore zadostiti tej sveti dolžnosti. Le kako naj bi jo izpolnili, ko bi morali poleg tolikih naših javnih in zasebnih obveznosti za ceste, desetine, zakupne pogodbe z gospodarji zemljišč, na katerih živimo, odvzeti poslednji kos kruha svojim nesrečnim družinam in našim otrokom, da bi poskrbeli ne le za najnujnejše predmete, temveč za predmete čistega luksuza, ki jih ima v mislih naš župnik zato,

⁵ Že sama zaznamovanost pastirstva z obredno dejavnostjo zarisuje po Torreju fluidno ločnico med klerom in laiki (prav tam, str. 22). O participaciji laikov pri obrednih praksah: R. Rusconi, »Confraternite, compagnie e devozioni«, v *Storia d'Italia*, Anali, Einaudi, Torino 1986, str. 471-506.

da bi si na naš velik račun ustvaril vse udobnejše in nasladnejše stanovanje, v katero smo doslej povsem zaman vložili toliko truda in toliko žrtev.«⁶ Farani so menili, da je župnik Detković s svojimi zahtevami prekoračil mejo dovoljenega in potrebnega. Zato so sebi in višjim cerkvenim avtoritetam zastavili vprašanje, kako to, da se župnik ni zadovoljil s farovžem tako kot njegovi predhodniki, in kako to, da sredstev za gradnjo novega župnišča ni črpal po ustaljeni navadi v fari, iz ne-skromnega cerkvenega beneficija. Nemara pa so bile tamkajšnjim verskim skupnostim dekanove zahteve nesprejemljive tudi zato, ker je leto poprej »samovoljno« ukinil nedeljske in praznične maše v podružničnih cerkvah, to je v Sv. Petru, Novi vasi in Padni, češ da niso renumerirane. S tem posegom je duhovno prikrajšal podružničarje, ki so se morali, če so želeli prisostvovati službi božji, podati v nekaj kilometrov oddaljeno farno cerkev v Krkavče in tako javno priznati drugorazrednost svoje vaške skupnosti. Podružničarji so tudi v tem primeru zahtevali ponovno vzpostavitev tradicije in bili v ta namen pripravljene prevzeti stanovanjske stroške kooperatorja v Krkavčah, toda njihova ponudba ni imela zaželenih učinkov.⁷ Maševanje na podružnicah je bilo ukinjeno in tudi poseg piranske občine, običajno braniteljice podružničarjev, nastalega stanja ni spremenil. Vprašanje legitimnosti krčenja podružničnih maš je ostalo odprto tudi za časa Detkovičevega naslednika dekana Joannesa Udinea. Kot zvemo iz njegovega dopisa, ki ga je v avgustu 1840 poslal tržaško-koprskemu škofijskemu ordinariatu, v župnišču ni našel dokumenta, ki bi legitimiral zahteve podružničarjev. Zato je novi dekan prosil svoje nadrejene za navodila in za pisni dokument, s katerim bi se zavaroval pred »zarotniki«.⁸ Odgovor ordinariata je bil nedvoumen: ker ni nikjer poročila, da bi moral župnik ali njegov kooperator ob nedeljah in praznikih maševati na podružnicah, naj se vse nedeljske in praznične maše opravljajo samo v krkavški farni cerkvi, dokler zadeva ne bo razčiščena. Dokler podružničarji ne bodo spoštovali župnijskega reda in kooperatorju ne bodo ponovno začeli plačevati od škofije določenega skromnega dohodka, je ta razbremenjen maševanja v upornih podružnicah, so še sklenili.⁹

Da bi obredna dejavnost potekala nemoteno, je bilo potemtakem potrebno plačilo. To pa so bili podružničarji pripravljene dati le za ceno

⁶ ŽAK, All'Eccelso Imp. Regio Governo in Trieste, 28.10.1818, fasc. Korespondenca.

⁷ ŽAK, All'I. R. Commiss.to Distrettuale di Pirano, 23.4.1817, fasc. Korespondenca.

⁸ ŽAK, Al Reverendissimo Ordinariato Vescovile di Trieste, 12.8.1840, fasc. Korespondenca.

⁹ ŽAK, Al molto Rndo. Sig. D. Giovanni Udine, Parroco Decano di Carcauzze, 19.8.1840, fasc. Korespondenca.

ponovne vzpostavitve tradicije in povrnjenega darovanja. Logika opravljanja obredne prakse, ki jo je uveljavljala Cerkev, je namreč predvidevala, da verska skupnost v zameno za podarjena sredstva prejme obredno uslugo – Kristusovo telo oziroma božji blagoslov. Dokler tega ni prejela, je bila uporniška drža v njenih očeh upravičena.

Za dekana Udinea, »filantropa«, »moža miru«, kakor se je rad sam označeval, je stanje postalo nevzdržno. V zasebnem dopisu piranskemu namestniku je na papir izlil kanček gneva in vso svojo nemoč pred zarotniki, katera ga je vodila k iskanju podpore pri posvetni oblasti. Po šestletnem bivanju v tej fari je svojemu posvetnemu sogovorniku izpovedal dramatično resnico: »Dobro mnenje o meni je pri teh ljudeh izgubljeno, ne bom ga povrnil, četudi bi delal čudeže, in zakaj? Ne po moji krivdi, ker nimam drugega kot bedno moč besede, ki se ne oprime.« Posvetnega moža je rotill, naj vendarle spregleda, koga brani, komu daje potuho in kam bo ta potuha privedla.

Da bi dokazal uzurpativno držo faranov, se je obregnil tudi ob dogodek, ki se je pripetil v Sv. Petru. Tamkajšnji občinski zastopnik je kooperatorju preprečil, da bi Svetopetrce seznanil z dekanovim sporočilom, v katerem je naznanjal ukinitev pojedine sv. Valentina, ki je po ustaljeni navadi bremenila blagajno krajevne cerkve. Ker je kljub njegovemu nasprotovanju veselica bila in so tako Svetopeterci »(...) izpostavili avtoriteto Župnika, ki med drugim se drži ob tej priliki potrpežljivo pasiven v senci potrpežljivosti tako zasmehovanju in zaničevanju in drugim v škandal«.¹⁰

O tem, da niti škofijski ordinariat niti c. kr. namestništvo nista pomirila sprtih strani, ki sta se medsebojno obtoževali za nastalo stanje in druga drugo obravnavali kot upnici, priča še en dokument iz leta 1846, v katerem podružničarji iz Sv. Petra dopovedujejo škofijskemu ordinariatu, da so informacije, ki jih je dobil (mišljene so dekanove), netočne, saj napeljujejo k prepričanju, da so se uprli svojemu župniku in da niso pripravljene priznati »njegove avtoritete nad podružno cerkvi v naši občini in da je bila župniku odvzeta pravica upravljanja te cerkve. Stvar je dejansko drugačna,« pojasnjujejo krajani, »kajti ob vselejšnjem ohranjanju vedno potrebne podrejenosti našemu častitljivemu Župniku nismo storili ničesar drugega kot, da smo nadaljevali z izvajanjem tistih nam pripadajočih lastniških in posestniških pravic nad dobrinami, ki so že od davnih časov venomer priznane v srenjski in ne cerkveni pristojnosti.« Tržaško-koprski škofijski ordinariat so pozvali, naj v nastalem sporu vendar pravično ukrepa in spozna, da v njihovem primeru ne gre za nepokornost: »V naprošanje višje odločitve nas ni

¹⁰ ŽAK, Egregio Sig.r Commissario, 13.2.1845, fasc. Korespondenca.

vodila nadutost ali trmoglavljenje o tem, da bi Cerкви odvzeli, to kar ji pripada, temveč želja, da bi ohranili naša stara dejanja in koprnenje po vednosti o tem, ali je lahko vpeljana novost v našo škodo.«¹¹ Podružničarji so kot razbremenilno okoliščino v svoj prid omenjali, da se niso vmešavali v župnijsko upravljanje in cerkveno starešinstvo ne v prihodke iz miloščine. Prav zato tudi niso bili pripravljene križem rok sprejeti suspendiranja maš, ki je bilo zanje nadvse škodljivo, saj jim je prenehanje maševanja odvzelo tudi možnost prejemanja božjega blagoslova.

V družbi, ki ni poznala ostre ločnice med naravnim in nenaravnim, med svetim in nesvetim, je odvzem božje zaščite, ki je bila za agrarno skupnost omejenih virov nujno potrebna, zmanjševal možnost nadzora tuzemske stvarnosti in z njo šibil trdnost njenega družbenega telesa.¹² Ker je ukinitvev maš prizadela samo podružnične cerkve, je Cerkev v očeh vernikov zarisala hierarhijo farnih verskih skupnosti, ki so jo prizadeti razumeli kot krivično. Tej obredni diskvalifikaciji sta se zlasti podružnici Sv. Petra in Padne zoperstavljali (zakaj je Nova vas, vsaj po dokumentih sodeč, molče sprejemala ukinitvev nedeljskih in prazničnih maš, bo treba še pojasniti), saj sta bili tako kot krkvška skupnost dolžni denarno prispevati cerkveni ustanovi. V tej zvezi je zanimiv dopis, ki so ga Padenci leta 1894 naslovili tržaško-koprskemu škofu Ivanu N. Glavini: »Visoko častiti Gospod Škof. Dobite si kirkoli morete Gospoda jer vam ga dovolim, to so bile škofove besede zakaj pa zdaj nam in gospodu tako škodo, tako sramoto take nasprotnosti, kaj smo mi Padenci! in gospod pri nas prigrišili, da se nas na lice nasprotnikom v zasmehevanje stave! kaj se nas hoče ob vero pripraviti, da se nam katoliškega župnika v pokoju niti med nami živeti in moliti ne privoli ...«¹³

Dekanovo odtegovanje božjega blagoslova, ki je bil porok kontinuitete naravnega cikla, letnih pridelkov in je povečeval možnost preživetja v negotovih razmerah, je prikrajšanim skupnostim narekovalo iskanje alternativne rešitve. Iz nekaterih dokumentarnih drobcev izvedemo, da so kljub dekanovemu nasprotovanju v podružnicah maševali menihi in da so se v Padni, ki je bila tudi najbolj oddaljena od farne cerkve in si je najbolj odločno prizadevala za povrnitev nedeljskih in prazničnih maš, nastanjali duhovniki v pokoju. Tako občasno delova-

¹¹ ŽAK, *L'Illustrissimo Reverendissimo Ordinariato Vescovile della diocesi di Trieste e Capodistria*, 20.2.1846, fasc. Korespondenca.

¹² ŽAK, *Visoko častiti Gospod Skof*, 1894, fasc. Popravila, preureditve, oprema cerkva in cerkvenih stavb (1846-1925).

¹³ J. Kramar, *Narodna prebuja Istrskih Slovencev*, Lipa, ZTT, Koper 1991, str. 180-193. Glej tudi: *Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stol.*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.

nje menihov v prvi polovici 19. stoletja kot prisotnost zunaj župnije upokojenih duhovnikov v zadnjih dveh desetletjih 19. in na začetku 20. stoletja sta bila za krkvavške župnike oziroma dekane nedopustna, saj so bili tako prvi kot drugi odtegnjeni njihovemu nadzoru in so s prevzemanjem obrednih praks jemali moč farni cerkvi in župniku samemu, s tem pa ogrozili enotnost in trdnost župnije. Kršitev cerkvenega reda je postala za župnika tem bolj nesprejemljiva, ko so v dvajsetih letih v upornih podružnicah pričeli maševati italijanski duhovniki. Ti so se v Padni in Sv. Petru nastanili kot učitelji, a so s podporo posvetnih fašističnih oblasti in odobravanjem tamkajšnjega prebivalstva, ki si je končno pridobilo staro, odvzeto pravico, delovali in maševali mimo dekanove in tudi mimo škofove volje. Njihovo delovanje je bilo za krkvavškega dekana nedopustno, ne samo zato, ker ni bilo v skladu s kanonskim pravom in z župnijsko jurisdikcijo, temveč tudi zato, ker so dušebrižje opravljali v italijanskem jeziku in tako uresničevali raznarodovalni program italijanskih fašističnih oblasti.

Boj za ohranitev slovenskega bogoslužja in nacionalnih pravic Slovencev po prihodu italijanskih oblasti v Istro je bil nadaljevanje poslanstva, ki ga je krkvavška duhovščina prevzela od osemdesetih let 19. stoletja naprej, ko je postala glavni pobudnik slovenskega nacionalnega prebujanja v Istri.¹⁴ V svoji pastoralni dejavnosti in ob njej so krkvavški duhovniki postavili na noge razvejeno nacionalno prosvetljevanje slovenskega istrskega življa. Iz duhovnih pastirjev so se levili v nacionalne in politične vodnike slovenskega istrskega prebivalstva. Kot aktivni člani političnega društva Edinost in borci za jezikovne in nacionalne pravice Slovencev v Istri so postali, vidneje kot v preteklosti, antagonisti posvetnih, zlasti piranskih italijanskih oblasti in tudi lokalnih veljakov in njihovih frakcij. Ker je politična narodnობudna dejavnost krkvavške duhovščine potekala vzporedno in skozi njeno pastoralno dejavnost, je napad na župnika neogibno postal tudi napad na vero in na nacionalno idejo, katere nosilec je bil. Toda kakor je župnik krepil svojo politično legitimnost z nacionalnim poslanstvom, tako so si jo krajevni veljaki in župnikovi antagonisti pridobivali s prestopom v italijanski nacionalni tabor. Vstop v italijanski tabor, kar je deklarativno storila le manjšina faranov, je povečeval vplivnost posameznikov v krajevni vaški stvarnosti. Njihovo delovanje ni bilo podvrženo župnikovemu nadzoru, nemalokrat je potekalo tudi mimo občinskih oblasti, ki

¹⁴ O protisekularizacijskem boju cerkvene hierarhije na prehodu iz 19. stoletja v 20. glej: D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Turin 1993; G. Miccoli, »«Vescovo e re del suo popolo». La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria«, v *Storia d'Italia*, Annali, Einaudi, Torino 1986, str. 885-928

so bile na župnijskem teritoriju odsotne, saj sta bila njihova sedeža v Piranu in Pomjanu, tj. zunaj teritorija, ki ga je obsegala krkvavska župnija.

Pri osvetljevanju dinamike odnosa med klerom in laiki ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja pa ne gre prezreti še ene spremenljivke, to je protisekularizacijske drže krkvavske duhovščine. Da bi se krkvavska duhovščina zavarovala pred izgubo primata v javni sferi, je leta 1911 s slovenskim klerom piranskega in koprskega dekanata ustanovila sodaliteto Presvetega Jezusovega srca.¹⁵ Na njenih rednih shodih je istrski slovenski kler snoval obrambno strategijo v času, ko vse večji delež prebivalstva ni bil več pripravljen priznati Cerkvi in njenim predstavnikom dominantne vloge v družbenem življenju, navzočnost transcendentnega pa je tudi na podeželju pridobivala značaj suplementa. Odmik kmečkega ljudstva od cerkve in vere je klical po reorganizaciji duhovniških vrst, po večji stanovski povezanosti in disciplini, rednem prakticanju askeze in stalnem izobraževanju. Porokom duhovnega blagra in družbenega sožitja¹⁶ je bilo treba, kakor je ugotavljal krkvavski dekan Matej Škrbec, povrniti »nadnaravni« status, da ljudje z njimi ne bodo ravnali kot z uradniki: »Če je duhovnik sam sebi prepuščen, mu večkrat manjka nadnaravni status. Ljudje ga imajo za uradnika in ne vidijo v njem nič nadnaravnega.«¹⁷ Toda ker se prenova družbe in njena prepojitev s krščanstvom ni mogla zgoditi brez laikov, je bilo vprašanje odnosa z laiško skupnostjo vseskozi v ospredju. Kler praviloma ne sme zaupati laikom, ker se v vsakem laiku, tudi v najbolj pobožnem, lahko skriva hinavec in nasprotnik Cerkve, so ugotavljali člani sodalitete Presvetega Jezusovega srca. Liberalno učiteljstvo je bilo v njihovih očeh nasprotnik *par excellence*, ker je s svojim delovanjem in širjenjem »svobodne misli« na vzgojnem področju odtegovalo mladino od duhovnika in vere. Nič manj problematičen – že zaradi tradicionalnega antagonizma – ni mogel biti zanje tudi odnos s »posvetno gosposko«. Z njo naj bi kler komuniciral le v »veliki sili«, denimo, ko je bilo treba ovaditi sramotilce vere. Taka ovadba naj bi imela trdno podlago: »Duhovnik naj si pri tem zavaruje svoj hrbet v tem smislu, da ne pride na dan on kot povzročitelj ovadbe. Kaznjivo dejanje sporoči politični oblasti s proš-

¹⁵ Vsako odvzemanje cerkvenega monopola nad civilno družbo je v očeh cerkvene hierarhije napad na vero in na Boga. Zlo, ki prizadene družbo na začetku 20. stoletja (na primer prva svetovna vojna), je po mnenju klerikov božja kazen za odtegnitev ekleziastičnih privilegijev in cerkvenega primata. Pobudniki protisekularizacijskega gibanja so bili prepričani, da je samo kler porok družbenega sožitja. (D. Menozzi, *La chiesa cit.*, str. 110.) Glej tudi: M. Launay, *Le bon prêtre, Le clergé rural au XIXème siècle*, Aubier, Pariz 1986.

¹⁶ ŽAK, Bratovščina Sodalitatis Ss. Cordis Jesu, 9.7.1912.

¹⁷ Prav tam, 17. 6. 1913.

njo, da stvar preišče, objedem zahteva od nje uradno tajnost. Ta pot je najbolj previdna: četudi nam ovadba drugega uspeha ne da, namen je dosežen, če se taka dejanja preprečijo.«¹⁸

Kler je sicer imel na voljo še eno pot, da si pridobi naklonjenost posvetne oblasti. Prepričati je moral vernike, da si izberejo »krščanske in nesebične glavarje«.¹⁹ Toda bilo bi narobe, če bi mislili, da so kler oblegali samo sramotilci vere, liberalni učitelji in veljaki – ogrožali so ga tudi tisti laiki, ki bi mu morali že zaradi funkcij, ki so jih opravljali, biti najbližji: organisti, cerkveni starešine, strežniki in cerkovniki. Skratka, župnišče je postalo od vseh strani oblegana utrdba.

Razdor med laiki in klerom, ki ga je v družbi starega režima obvladovala logika obrednih praks, se je na prehodu iz 19. stoletja v 20. začel hraniti z novimi vsebinami, ki jih je generirala modernizirajoča se družba, a v temelju niso spreminjale jedra konflikta. Kot pričajo župnijski dokumenti iz dvajsetih in tridesetih let 20. stoletja, so se verske skupnosti odzivale temu ali onemu duhovnemu pastirju, naj je bil slovenske ali italijanske narodnosti, naj je pridigal v slovenščini ali italijanščini, praviloma glede na to, do kolikšne mere je bilo njegovo delovanje v skladu s tradicijo. In ker so župniki v vernikih prepoznavali svoje dolžnike, ne pa upnike, se je lahko ustaljena konfliktna igra med laiki in klerom ohranjala ne glede na globalne institucionalne politične spremembe in zamenjave oblasti in režimov.

¹⁸ Prav tam, 6. 8. 1913.

¹⁹ Prav tam, 2. 3. 1916.

ODLOMKI

»Ponekod pa je bila izvedena novoletna jelka šele na intervencijo tamkajšnjih komitejev partije«

ALEŠ GABRIČ

Vsaka nova oblast, ki ali v imenu boga ali v imenu ljudstva prevzame vse vzvode odločanja v državi, si prizadeva v čim krajšem času zabrisati sledove »gnile« preteklosti in svoje podanike na vsakem koraku spomniti na svetlo bodočnost, ki je pred njimi. Postavljanje takšnih in drugačnih spomenikov, ki naj vsakogar spomnijo na velike trenutke še ne prav minule dobe in na njihove velike vodje, ni nikakršna posebnost tega ali onega režima, saj to prav dobro poznamo že od antike naprej, ko so posamezni spomeniki romali na smetišče zgodovine, še preden so se njihovi temelji dodobra utrdili na mestu, kjer naj bi stali večno.

Tudi po drugi svetovni vojni na Slovenskem ni bilo nič drugače. Na oblast so prišli goreči zagovorniki nove ideologije, ki je štela za sovražne vse druge ideologije, najbolj pa katoliško, ki je imela še pred nekaj leti absoluten primat na večini slovenskega ozemlja. Novi oblastniki so skušali na vsakem koraku spomniti državljane, da živijo v novih časih, v novih družbenih razmerah in da je na oblast prišla nova, marksistična ideologija. Slavja in spomeniki novim vodjem pa seveda niso le velika monumentalna kiparska dela, spominski parki, slavnostne ode in himne, ampak tudi drobne stvari, ki se prav tako, če ne še globlje, zasedajo v spominu in navadah ljudi. Nove ideje in novi ideologi se lahko slavijo tudi s prazniki, kajti to je čas slavja in velikih besed velikih ljudi. Vse drugače pa to dojemajo preprosti ljudje. Zanje je to predvsem dan, ko jim ni treba v službo in se lahko bolj posvetijo družini ali prijateljem.

V Kraljevini Jugoslaviji so bili državni prazniki vezani na srbsko tradicijo in kraljevsko družino Karadjordjevičev, dela prosti dnevi pa so bili v Sloveniji še glavni cerkveni prazniki katoliške cerkve. Politična situacija se je v vojnih letih tako obrnila, da leta 1945 tovrstna praznovanja niso bila več v modi.

Poraz predvojnih oblastnikov je potisnil v pozabo praznike, ki so slavili Karadjordjeviče, tako da je postalo v Sloveniji najbolj aktualno vprašanje, kaj s prazniki, ki so izhajali iz krščanskih duhovnih obzorij. Novi oblastniki so namreč prisegali na vrednote marksizma-leniniz-

ma, ki so se precej razlikovale od krščanskih načel, in so šteli katoliški nauk za glavnega konkurenta na idejnem področju. Pri tem ne gre spregledati dejstva, da je bil v glavnem mestu Jugoslavije Beogradu tudi sedež srbske pravoslavne cerkve, ki je bila že od začetka skupnega življenja v Jugoslaviji zelo bojovito usmerjena proti katoliški cerkvi, saj je ob nastanku Jugoslavije izgubila tisti absolutni idejni primat, ki ga je uživala v Kraljevini Srbiji.

Prva leta po vojni so bili odnosi med komunistično oblastjo v Sloveniji in slovensko katoliško cerkvijo zaostreni do skrajnosti, to pa še ne pomeni, da je oblast nastopala prav proti vsem navadam, ki so izhajale iz »nemarksističnih« vrednot, saj je kaj kmalu spoznala, da frontalni napad na vse nezaželene ljudi in običaje povzroča odpor in krepi protikomunistične ideje in skupine. Ustaljenih navad zato niso poskušali spreminjati z naglico in nepremišljenimi potezami, temveč so izbirali bolj zavite poti in postopne poteze.

V Koledarju Osvobodilne fronte slovenskega naroda za leto 1946, torej v uradnem koledarju novih oblastnikov, so bili med prazniki še naštetih po večini katoliški, med temi tudi velika noč, 21. aprila, vsi sveti, 1. novembra, in božič, 25. decembra.¹ Nova oblast pa je začela kmalu prisegati na praznovanje 1. januarja, novega leta, in 1. maja, praznika dela. V koledarju Osvobodilne fronte za leto 1947 se je že izboljšalo razmerje v korist novih praznikov, saj je bil na spisek enakovredno uvrščen 1. maj, prvič pa se je na seznamu kot državni praznik znašel tudi 29. november.²

Toda v uradnem koledarju natisnjena premoč krščanskih praznikov je bila zgolj navidezna. Vprašanje, kaj z njimi, se je postavilo že ob prvem božiču v novi državi, torej decembra 1945, ko večina ljudi po ustaljenih navadah ni prišla na delo, temveč so v družinskem krogu slavili največji krščanski praznik. Sklicujoč se na ustavno ločitev cerkve od države je nova oblast oblikovala zelo jasno stališče do cerkvenih praznikov in izostankov z dela: »Na podlagi tega določila cerkveni prazniki ne bodo priznani za praznike v smislu čl. 18 Uredbe o ureditvi mezd in plač. Tako je predsedstvo Zvezne vlade za katoliški Božič obvestilo Zvezno ministrstvo za socialno politiko, da delavci in nameščenci, v kolikor želijo praznovati ta praznik, lahko izostanejo iz službe, vendar nimajo pravice na izplačilo dnevnic. Ako pa pridejo na delo, se jim delo na ta dan ne računa kot prekomerno delo v smislu čl. 18 citirane navedbe.«³

¹ Koledar Osvobodilne fronte slovenskega naroda 1946, str. 3.

² Koledar Osvobodilne fronte Slovenije 1947, str. 3.

Ponekod pa je bila izvedena novoletna jelka šele na intervencijo ...

Stališče zveznega ministrstva za socialno politiko je bilo po svoje precej prostovoljno tolmačenje citirane uredbe. Božič je namreč še vedno veljal za dela prost dan, 18. člen omenjene uredbe o ureditvi mezd in plač pa je določal le, da se delo za praznik plača 50% več od običajne urne mezde,⁴ ni pa določal, kaj z izplačili ob dela prostih dnevih, ki niso prazniki. Da stališče zveznega ministrstva ni bilo načelno, je bilo kaj kmalu jasno. Ob vprašanju, kaj s 1. januarjem, ki je bil prav tako kot božič dela prost dan, ni pa bil praznik, je zvezno ministrstvo socialne politike odredilo: »Delavci imajo pravico na polno plačo na dan 1. januarja 1946 (Novo leto), čeravno tega dne niso delali. Onim delavcem, ki so morali na novega leta dan delati zaradi potrebe posla, je plačati razliko za prekomerno delo v smislu čl. 18.«⁵

Za tedanje čase značilna precej prostovoljna razlaga člena uredbe, ki jo je vlada v dveh sorodnih primerih razlagala povsem različno, je že nakazala, katerim praznikom bo nova oblast dajala prednost. To je razvidno tudi iz bežnega pogleda na praznične številke časopisov. Uradni mediji namreč niso poročali o praznikih, ki so izhajali iz krščanskih tradicij, niti niso zaželeli ljudem srečnih praznikov in veselja. Povsem drugače je seveda bilo ob praznikih, ki so poveličevali nove oblastnike. V deželi, ki je doživljala revolucionarne spremembe, sta osrednja praznika postajala 1. maj, praznik dela, in 29. november, dan republike. Predvsem ta praznika sta bila prva leta po vojni deležna največ pozornosti. Časopisi so objavljali slavnostne uvodnike, govore političnih veljakov in čestitke državljanom z željami po utrjevanju ljudske oblasti in izpolnjevanju petletnega gospodarskega načrta.

Kako se utrjuje ljudska oblast, se je ob prvomajskih sprevodih pokazalo v tem, da je na čelu spreveda ob praznovanju delavskega praznika paradirala vojska in več desettisočglavi množici kazala oborožitev za obrambo »ljudske oblasti«.

Omenjeno protizakonito ločevanje božiča in novega leta, ki sta bila uradno v enakem, praktično pa v različnem položaju, je zvezna vlada potrdila ob drugem božiču v drugi Jugoslaviji. S tajno brzojavko je 26. decembra 1946 sporočila slovenski vladi, da so delavci lahko odsotni z dela za katoliški ali pravoslavni božič, da pa se jim to odbije od plače.⁶

³ Arhiv Republike Slovenije (ARS), Fond Republiškega sveta Zveze sindikatov Slovenije (RS ZSS), knjiga 21, Okrožnica št. 2, 18.2.1946.

⁴ Posebna priloga k števil. 9 Uradnega lista (UL) SNOS in NVS z dne 16.6.1945, str. 62.

⁵ ARS, RS ZSS, knjiga 21, Okrožnica št. 2, 18.2.1946.

⁶ ARS, Fond Predsedstva vlade Ljudske republike Slovenije (PV LRS), š. 24, Brzojavka predsedstva zvezne vlade, 26.12.1946.

Na formalni ravni so se začeli novi državni prazniki uveljavljati leta 1948, kar se je pokazalo v koledarjih. Koledarčka sindikata prosvetnih delavcev, torej tistih, ki skrbijo za vzgojo otrok, sta v letih 1946 in 1947 še naštela dneve s svetniškimi imeni in verske praznike. Koledarček za leto 1948 pa je bil že popolnoma drugačen. Poimenovanja dni po svetnikih so odpadla, prazniki niso bili našteti. Časi so že nakazovali večje spremembe.

Poleg jugoslovanskih državnih praznikov, praznika dela, 1. maja, in dneva republike, 29. novembra, je bil februarja 1948 razglašen še prvi slovenski državni praznik. To je bil 27. april, v spomin na ustanovitev Osvobodilne fronte Slovenije leta 1941, da »se v zakoniti obliki potrdi stanje, ki ga je ustvarilo slovensko ljudstvo z dosedanjim praznovanjem tega dne«. ⁷ Le slab mesec pozneje, 18. marca 1948, je slovenska vlada izdala še uredbo o dela prostih dnevih v Ljudski republiki Sloveniji in tako končno poenotila te predpise. Kot dela prosti dnevi so bili našteti: 1. januar, 27. april, 1. maj, 1. november, 29. november in 25. december. ⁸ V uredbi niso bile navedene razlike med prazniki in drugimi dela prostimi dnevi, prav tako tudi niso bila navedena imena posameznih praznikov (novo leto, dan republike, božič ipd.).

Od starejših tradicionalnih katoliških praznikov med dela prostimi dnevi ni bil naveden velikonočni ponedeljek, ki je tako z letom 1948 tudi formalno postal delavnik. Ostala pa sta še 1. november, vsi sveti, in 25. december, božič. Toda tudi ta dva sta uradno vse bolj izgubljala veljavo. Uvodnik *Slovenskega poročevalca*, z dne 31. oktobra 1948, je že nakazal, da se bo moralo praznovanje 1. novembra prilagoditi in dobiti časom in oblasti primernejšo obliko. V članku »Dali so nam velik zgled« so bili našteti tisti preminuli, ki se jih je trebna še posebej spominjati. Med njimi pa niso bili »vsi sveti« katoliške ideologije, temveč »vsi sveti« ideologije novih oblastnikov: padli na Zaloški cesti, usmrčeni člani Komunistične partije Jugoslavije po Obznani in v obdobju »monarhofašistične diktature«, padli partizani in drugi sodelavci v boju za narodno osvoboditev. Kajti »tem žrtvam moramo biti hvaležnik«, je menil pisec uvodnika, da »zvesti spominu padlih ustvarjamo njihov neučakani sen – socializem«. Sledilo je tudi navodilo, kako naj bodo pripravljene spominske slovesnosti: »Te dni se bomo še posebej spominjali tovarišev, ki so položili svoje življenje za temelje nove srečnejše domovine. Ta domovina jim je najlepši spomenik. Mnogim smo uredili že tudi grobove, da bodo pomnik nam in naši mladini. Zveza borcev naj pripravi slovesnosti na mestih, kjer so pokopani padli borci,

⁷ UL LRS, V, št. 10, 24.2.1948, str. 119.

⁸ UL LRS, V, št. 13, 23.3.1948, str. 160.

da se tam ponovno zavežemo, da bomo uresničili to, za kar so oni padli, da bomo vztrajno gradili socializem in se borili za mir, proti novi vojni, ki jo pripravlja imperializem.«⁹

V uvodniku sta bili pogosto zapisani besedi tovariši in partija, kar je nakazovalo, kaj se mora 1. novembra spremeniti. Zato pa je manj sprememb doživelo obredje, ki je precej spominjalo na praznik, ki naj bi ga nadomestil dan mrtvih. To ime se leta 1948 še ni uporabljalo, uveljavilo pa se je v naslednjih letih. Spomin na »vse svete« naj bi tako zamenjal spomin na padle »tovariše«, ob tem spominu pa naj bi ljudje obljubili, da bodo zvesto stopali po njihovi poti in se ravnali po njihovih načelih. Da so bila ta načela in težnje vseh svetih povsem v nasprotju s težnjami vrha katoliške cerkve ali težnje partizanov s težnjami komunističnih veljakov, to ne vrha cerkve ne partije ni posebej zanimalo. Skrb za praznik so od cerkve kot starega ideološkega veljaka prevzeli novi oblastniki oziroma v njihovem imenu Zveza borcev NOB.

Z letom 1948 je tako 1. november doživel nekaj sprememb, do radikalnejših posegov v bistvo praznika, tj. spomin na preminule svojce, pa ni prišlo. Toda tudi nove oblike so le počasi prodirale v zavest ljudi, vpete v svoj tradicionalni način razmišljanja in reagiranja. Prvi november so ljudje še vedno imenovali vsi sveti. A kljub temu to ni bil več stari praznik, ko so šli ljudje po obisku grobov svojih najbližjih v cerkev in poslušali resnico katoliške ideologije. Po novem je pripravila proslavo tudi Zveza borcev NOB in ljudje so lahko izbirali, ali bodo šli poslušat resnico katoliških ali komunističnih agitatorjev. Uradno pa se je začelo za dela prost dan, 1. november, vse pogosteje uporabljati novo ime – dan mrtvih.

Hitrejšje spremembe kot vsi sveti je doživljal božič, saj so mu novi oblastniki kot protiutež postavili novoletni praznik. Izbira sploh ni bila težka, saj si je tudi katoliška cerkev že sredi 4. stoletja izbrala božič za enega od svojih osrednjih praznikov zato, da bi izbrisala sledove poganških obhodov saturnalij, od 17. do 23. decembra, in januarskih kalend, 1. januarja.¹⁰ Poleg tega je bil 1. januar že dela prost dan in je bilo treba le okrepiti tisto, kar so ljudje deloma že praznovali.

V času, ko so bile najavljene spremembe spominskega dneva za preminulimi, so potekale tudi že priprave na drugačen zaključek starega in začetek novega leta. Navodila je pripravila Ljudska prosveta Slovenije (današnja Zveza kulturnih organizacij Slovenije) in so bila zelo jasna: pripraviti vse za čim odmevnejše praznovanje novega leta, ki naj po pomembnosti v zavesti in tradiciji Slovencev izpodrine božič. Leta

⁹ *Slovenski poročevalec*, IX, št. 260, 31.10.1948.

¹⁰ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, druga knjiga. Družina, Ljubljana 1989, str. 277.

1948 se je začel informbirojevski spor, v katerem so se jugoslovanski voditelji prepirali s sovjetskimi, a jim hkrati dokazovali, da sledijo njihovi liniji, in to je odsevalo tudi v direktivi o praznovanju novega leta: »Novoletna jelka je v Sovjetski zvezi zimski otroški praznik, ki ima že svojo staro tradicijo, kateri pa je dala socialistična družba novo vsebino. Pri nas te tradicije ni, vendar se bo prirejanje Novoletne jelke kmalu in uspešno uveljavilo, kakor se je to pokazalo že lani v Ljubljani.«¹¹

Prvo organizirano proslavljanje noveletne jelke je bilo torej za novo leto 1948, a je bilo omejeno zgolj na Ljubljano. Šest dni zapored so se vrstile prireditve v slavnostno okrašeni dvorani Tabor, kjer so si otroci v smrekovem gozdičku ogledovali nagačene živali, nastope akrobatov, baletnikov, glasbenikov, gledališnikov, komedijantov in partizanov s puškami in brzostrelkami in poslušali zgodbe partizanskih borcev. Na Silvestrovo je bilo še posebno praznično na Kongresnem trgu.¹²

Glasilu Osvobodilne fronte Ljubljane časopis *Gradimo* je po uspešni organizaciji in zelo ugodnem odzivu ljudi in predvsem otrok na silvestrsko novost vse skupaj zaokrožil še z ideološko oceno in nakazal razliko med starimi in novimi prazniki: »Miklavž, ki je nosil najlepše darove le izbranim in delal razlike med otroki, je bil pozabljen, pozabljeno vse, kar nam je tujina 'otroškega veselja' importirala v preteklosti – s široko odprtimi očmi in hvaležnim srcem je naša deca zajemala iz bogastva, ki ji je bilo ustvarjeno na zemlji.« Omenjena je bila tudi že zamisel, da naj izkušnje iz Ljubljane uporabijo tudi v drugih slovenskih mestih in da naj bo naslednja leta kolektivizem prav tako vodilo v organizaciji slavlja. Kajti »stare, nezdrave tradicije otroških praznikov, ki so povečini slonele na poudarjanju družbenih razlik in marsikateremu otroku zagrenile življenje, bo treba nadomestiti z novimi, ki bodo našemu otroku dale resnično in čisto veselje do življenja in do vsega, kar ga obdaja«.¹³

Zaradi ugodnih odmevov prvega noveletnega praznovanja v Ljubljani je jeseni 1948 Centralni komite Komunistične partije Slovenije sklenil, da se proslavljanje razširi na vso Slovenijo, in nalogo zaupal Izvršnemu odboru Ljudske prosvete Slovenije. Ta je oktobra 1948 sklical več sej predstavnikov množičnih oblastnih organizacij (ženske, mladinske, sindikalne in borčevske) in prosvetnih oblasti, na katerih so določili prijeme za organizacijo noveletne jelke.¹⁴

¹¹ ARS, RS ZSS, š. 78, dok. 962/1-48.

¹² Emil Smasek, »Novoletna jelka 1948-50«, *Obzornik*, V, 1950, št. 12, str. 546-547.

¹³ Članek iz *Gradimo* povzet po: Emil Smasek, nav. delo, str. 547-548.

¹⁴ ARS, RS ZSS, š. 122, dok. št. 491-49.

Po izrečenih mnenjih in predlogih je navodila sestavilo vodstvo Ljudske prosvete Slovenije. Kot bistvo praznovanja novoletne jelke je označilo: »Tak otroški praznik, ki izraža skrb in ljubezen družine do otrok, je v nasprotju z individualističnim praznovanjem verskih praznikov (božič, Miklavž), ki jih naj Novoletna jelka nadomesti, ena izmed oblik, s katerimi krepi čut za skupnost. Ta otroški praznik naj bo z veseljem in zabavo, ki jo nudi, otrokom vzpodbuda k nadaljnjemu učenju in delu.« Poleg tega je bilo novoletno slavlje namenjeno tudi delavstvu, uradno vladajočemu sloju družbe: »Novo leto dobiva kot praznik v času petletk vse večji pomen. To je dan, ko praznujejo kolektivi svoje delovne zmage v preteklem letu, ko z veseljem stopajo v Novo leto petletke. Ta občutek povezanosti vsega našega življenja s petletnim planom naj vzbuja pri otrokih tudi Novoletna jelka. Ta smisel Novoletne jelke kot socialističnega praznika za najmlajše naj okrajni ljudsko-prosvetni sveti popularizirajo.« Vodstvo Ljudske prosvete Slovenije je zahtevalo ob uvajanju novega praznika obsežno propagandno akcijo prek medijev in množičnih organizacij, da se »izpodreže vse poizkuse reakcije začeti borbo proti tej 'nepotrebni novotariji'«. ¹⁵

K praznovanju so morali pritegniti vse otroke, v pripravah pa naj bi sodelovale vse množične organizacije. Praznovanje je moralo potekati na Silvestrovo in 1. januarja, ker pa je bil 2. januar 1949 ravno nedelja, naj bi po možnosti praznovanje razširili še na ta dan. Novoletni praznik je bil takrat namreč zgolj 1. januar.

Pobudniki novega praznika so predlagali tudi okvirni program za praznovanje novoletne jelke. Osrednja točka je seveda bil nastop dedka Mraza, »pravljična figura, star možak, ves v belem. ... Nastop dedka Mraza je po krajšem programu centralna točka prireditve.« Po nagovoru naj bi obdaril otroke, a se ob tem zavedati, da je v socialistični državi enakopravnih državljanov: »Pri darovih je potrebno posebno paziti, da se Novoletna jelka ne izrodi v miklavževanje... Vsak otrok naj dobi majhno darilo, ki naj bo enako za vse, n.pr. zavitek s sladkorčki, jabolki, keksi ali kaj podobnega. Paziti je treba na to, da bo res vsak otrok obdarovan.« Poleg individualnih daril je bilo treba pripraviti še kolektivna, ki bi jih prejeli pionirski odredi in krožki. Izvršni odbor Ljudske prosvete Slovenije je še posebej opozoril, da morajo igrače za darila nabaviti kar se da hitro, ker so bile v prejšnjih letih trgovine na začetku decembra pred Miklavžem že opustošene. V planskem gospodarstvu pa trgovine seveda niso imele možnosti na novo nabaviti razprodanih artiklov.

¹⁵ ARS, RS ZSS, š. 78, dok. 962/1-48, Okrožnica št. 64, Navodila za Novoletno jelko.

Otroke naj bi razveselili tudi s primernim sporedom. Dramske skupine naj bi izvedle igrice M. Šurinove »Dedek Mraz«, ki je bila za to priložnost prevedana iz ruščine in jo je Ljudska prosveta Slovenije izdala v začetku decembra 1948. Prav tako je ob koncu leta izdala še igrice za lutkovne odre in zbirko ugank o narodnoosvobodilnem boju za ugankarski kotiček. Ta je bil skupaj s partizanskim kotičkom označen kot najpomembnejši del sporeda. In kaj naj bi zajemal? Pri partizanskem kotičku naj bi člani Zveze borcev in oficirji pripovedovali otrokom dogodivščine iz vojnih let v primerno okrašenem kotičku: »Med smrečke postavimo del partizanskega taborišča s šotori, na tla mah, nekaj vojakov z orožjem je tam, ki ga pionirjem tudi razkazujejo.« Pri ugankarskem kotičku naj bi otroci za vsak pravičen odgovor na temo o drugi svetovni vojni na Slovenskem dobili darilce, kotiček pa je imel »posebno zaradi vprašanj iz narodno-osvobodilne borbe in iz borbe za plan ter proti vojnim hujskačem veliko vsebinsko vrednost (smešiti Churchilla, kapitaliste)«. V spored naj bi po želji vključili tudi plesne in telovadne nastope, glasbene in zabavne točke, predvajanje otroških filmov, pravljичni kotiček in pionirsko sobo, v kateri bi otroci prebirali knjige, igrali šah, izdelovali modele ipd. O pionirski sobi je bilo posebej rečeno, da »posebno v krajih, kjer še vlada nezaupanje do pionirske organizacije, je to lahko učinkovita propaganda za pionirske organizacije«.

Na koncu navodil je vodstvo Ljudske prosvete Slovenije zahtevalo, da odgovorni organi vzamejo organizacijo novoletne jelke kot eno svojih najpomembnejših nalog in v mesečnem poročilu za januar 1949 posebej obširno poročajo o izvedbi novega praznika.

Ob tako podrobnih navodilih se ne gre čuditi, da so se lokalni politični organi lotili organizacije novoletne jelke z vso resnostjo, pa čeprav je šlo za precejšnjo novost. Napak, ki so bile deležne političnih kritik z višjih mest, je bilo seveda precej, toda celotnega zelo dobrega vtisa to ni moglo pokvariti. V analizi prireditve novoletne jelke 1949 so organizatorji ugotavljali, da je bila ta zelo uspešna zlasti tam, »kjer so se za izvedbo jelke še posebej zanimali komiteji KP kot n.p. v Ljubljani, Mariboru, Celju in Gorici. (...) Ponekod pa (Jesenice, Ilirska Bistrica) je bila izvedena Novoletna jelka šele na intervencijo tamkajšnjih komitejev Partije.« V vsej Sloveniji je bilo prirejenih več kot tisoč praznovanj ob novoletnih jelkah ne le v mestih, tudi v vaseh, tako da so ta zajela »povprečno 95% vseh otrok, v mnogih okrajih pa tudi 100%«. Izjema je bil zaradi napačnih prijemov okraj Grosuplje, kjer »so bili pripuščeni k Novoletni jelki samo člani pionirske organizacije, ne pa vsi otroci«. Poleg množičnih organizacij so bila k sodelovanju pritegnjena tudi podjetja, ki so odstopila izdelke za otroška darila. Odstopanja

od načela enakega darila za vse otroke skorajda ni bilo, poskuse staršev, da bi prirediteljem vsilili še posebna darila za svoje otroke, pa so zavrnili. Enakovrednost daril je zlasti pri otrocih siromašnejših staršev zbudila zelo ugoden odmev.¹⁶

Največje prireditve so bile v največjih slovenskih mestih. V Ljubljani je bila osrednja prireditev 31. decembra na Kongresnem trgu. Udeležilo se jo je več tisoč otrok, organizatorji so razdelili več kot 1000 kg keksov, 9000 kg sladkorčkov, 350 kg medenjakov in 750 kg klobas. Naslednja dva dneva, 1. in 2. januarja, so bile novoletne jelke po tovarnah in ustanovah, kjer so pionirskim odredom izročili kolektivna darila. V Mariboru je tridnevno slavlje vodil poseben štab agitpropa mestnega komiteja Komunistične partije, ki je poskrbel, da je vsak otrok dobil kilogram sladkarij, igrače in druga bolj praktična darila pa so prispevale tovarne, podjetja in tehniške šole. V Celju so prireditve trajale kar šest dni, tako da so nanje pripeljali otroke tudi iz oddaljene vasi do 30 kilometrov, skupaj pa se je pod novoletno jelko zbralo približno 6000 otrok. Mariborčani so bili pohvaljeni zaradi izvirnosti pri izpeljavi partizanskega kotička, saj je o dogodivščinah govoril dramski igralec France Presetnik, ki so ga otroci poznali iz filma *Na svoji zemlji*. Okrog njega je bila precejšnja gneča, otroci pa so ga klicali po njegovi filmski vlogi »tovariš Stane«. Celjani so si domislili originalno čestitko, na vsako darilo so poleg pionirskega znaka zapisali: »V Novem letu Ti želimo mnogo sreče in pričakujemo od Tebe, da boš s svojim znanjem in pridnostjo dokazal, da si dober Titov pionir!«

Na splošno sta pri programih prednjačila partizanski in ugankarski kotiček, saj nista manjkala skoraj ob nobeni novoletni jelki. Tudi pravljični kotiček je bil zelo priljubljena in obiskana točka prireditev, premalo pa je bila po mnenju ideologov izkoriščena možnost pionirske sobe, »čeprav ima lahko velik agitatorični pomen med starši, posebno v onih krajih, kjer še gledajo z nezaupanjem na pionirsko organizacijo«. Priprave so spodbudile nastajanje novih krožkov, tako so npr. poleg starih lutkovnih odrov začeli delovati tudi novi in sedem jih je nadaljevalo delo tudi po tej kampanjski akciji. Osrednja točka je bil seveda nastop dedka Mraza, ki je bil marsikje povezan z uprozoritvijo igrice M. Šurinove, da pa ta ni bila izvedena v več kot 36 krajih, gre krivdo pripisati prepozni distribuciji dela.

V manjših krajih so bile vse prireditve v enem prostoru in ponekod so s precejšnjo mero iznajdljivosti pripravili uspešne prireditve kljub prostorski stiski. V Ljutomeru so npr. imeli osrednjo prireditev v kino dvorani, v šolski telovadnici je bil gozd s partizanskim taboriščem, v

¹⁶ ARS, RS ZSS, š. 122, dok. 491-49, Analiza prireditev novoletne jelke 1949.

treh razredih pa ugankarski, pravljični in lutkovni kotiček ter prostor za pogostitev. V tem kraju otrokom ob novoletnem slavlju res ni moglo biti dolgčas. Prav tako tudi ne na Gomilskem, kjer so se v sobi z igračami lahko otroci igrali cel ljubi dan. Ali pa tam, kjer so pripravili oder za spontane nastope otrok in so ti kar tekmovali, kdo se bo bolje odreza.

Vpeljevanje novega praznika seveda ni potekalo brez težav. Največje so bili finančne, saj ni bilo dovolj denarja za nabavo daril. Po zbiralnih akcijah so se organizatorji zaradi prepoznega povpraševanja po trgovinah marsikje srečali s praznimi policami, saj so ljudje nakupili darila za obdarovanje otrok ob Miklavžu in božiču že na začetku decembra. Ponekod se je pokazal hladen odnos do otrok, kar gre verjetno deloma pripisati tudi dejstvu, da je šlo za praznik brez tradicije in »so prireditelji smatrali Novoletno jelko kot prireditev, ki jo morajo 'po direktivi' izvesti, niso pa čutili, da je treba ta novi socialistični praznik za otroke pripraviti z vso ljubeznijo«. Posebno kričeč primer je bilo praznovanje novoletne jelke v Rečici ob Savinji, kjer so po skupnem programu razdelili darila, »nakar je stopil na oder predsednik mladinske organizacije in dejal: 'Pionirji, pojdite zdaj domov, odrasli pa ostani, bo silvestrovanje do jutra, za jedačo in pijačo je preskrbljeno'.« Ponekod je prevladoval preveč šolski ton in sporedi so bili bolj kot slavlju podobni šolskim konferencam za slabe učence. Kritik so bila deležna tudi tista praznovanja, kjer je bil prevelik poudarek na obdarovanju, vzporednih prireditvah pa ni bilo. Tudi nadomestitev ugankarskega kotička, kjer je bilo treba za nagrado pokazati določeno znanje, s tombolo, kjer je pač vse odvisno od sreče, ni dobila pozitivne ocene ideologov, prav tako ne pretirana zadržanost posameznikov, ki so skušali bogateje obdariti samo svoje otroke. Zanimiv je bil denimo primer iz Kranja, kjer je hotel kolektiv usnjarskega podjetja, ki je pač imel na razpolago primerne artikle za darila, prispevati le za darila otrok svojih delavcev. Pri tem so izjavili, da naj jim »v tovarni vijakov pa dajo šraufe«.

Na splošno je bil odziv na novoletno jelko med ljudmi zelo ugoden, še posebej tam, kjer je bila prireditev topla in prisrčna. Za otroke je vedno dobrodošel praznik, ki ima na sporedu tudi obdaritev. Revnejši sloji, to velja tako za starše kot za otroke, so bili veseli praznika, ob katerem so vsi otroci, ne glede na socialno poreklo, dobili enakovredna darila, pri tem pa družinski proračun ni trpel. Ker je bilo organiziranih veliko veselih prireditvah, otroškega veselja in smeha tistih dni res ni manjkalo. To pa ni moglo pustiti hladnih niti njihovih staršev.

Navkljub ideološkim predznakom je bilo zato pri vpeljavi novega praznika, načinu obdarovanja in programih zelo malo odpora proti »neljubi novotariji«, za katero je bilo jasno, po kom naj udari. Kot so ugotavljali snovalci novega praznika, je bilo nekaj odpora do zbiralnih

akcij le med velikimi kmeti, ki niso hoteli dati prispevka ali pa so, kot na primer na Jesenicah, akcijo komentirali: »Našim ni nič treba, jim je že Miklavž prinesel.« S prvim organiziranim proslavljanjem so bili zato poleg otrok in večine staršev, zadovoljni tudi partijski ideologi, ki so ugotavljali: »Reakcija se ob pojavu Novoletne jelke ni znašla in ni bilo protipropagande.«

Rezultati in analiza prve organizirane novoletne jelke ob novem letu 1949 so bili prirediteljem priložnost za razmislek o predlogih in možnostih za izboljšavo prazničnega slavlja v naslednjih letih. Kot prvo nalogo so si zadali pričeti bolj zgodaj organizacijske priprave, kar bi pomenilo, da bi morali nabaviti darila pred decembrom, in dobiti gradivo za posamezne točke nastopa vsaj do začetka novembra.

Že v pripravah na novoletno jelko 1950 so prišle do izraza nekatere od teh novosti. Priprave so se marsikje začele zelo zgodaj in brez navodil od zgoraj, saj v Ljubljani niso izdelali posebnih navodil. Le na zvezni konferenci v Beogradu so poudarili, da bi lahko za starejše otroke nastopale resnične osebnosti, ne pa dedek Mraz, ki je primernejši za malčke. Toda marsikje so nasvet razumeli kot direktivo v smislu »dedek Mraz je prepovedan«, in so iskali zanj prav ponesrečena nadomestila. Toda Emil Smasek, član vodstva Ljudske prosvete Slovenije, ki je ob koncu leta 1948 izdelala podrobna navodila prireditve, je ob koncu leta 1950 zapisal: »Najbolje so ravnali oni, ki so po izkušnjah preteklega leta sami iskali dalje in se niso pustili vplivati po tem, kar se je porodilo za zeleno mizo.«¹⁷

Že na podobo novoletne jelke leta 1950 je tako bolj kot upoštevanje direktiv od zgoraj vplivalo upoštevanje pobud lastne okolice. Namesto številnih jelk so prireditve združevali in jih za več manjših krajev izvedli na enem mestu, kjer je bil spored lahko boljši in bogatejši. Prireditve niso prirejale več zgolj kulturno-prosvetna društva in množične organizacije, ki so bili zavezani direktivam višjih organov, ampak tudi drugi. Novoletno jelko 1950 je zato Smasek ocenil kot »velik korak naprej v sprostitvi tvornih sil nešteti ljudi, ki so s prizadevnostjo in ljubeznijo pripravljali to praznovanje otrokom. Ljubezen do otrok je vzbudila iznajdljivost, ki je privedla do najbolj pestrih oblik praznovanja. Mnogo bolj kakor v prejšnjem letu so ljudskoprosvetna društva s svojimi odseki izvajala otrokom primeren in kvalitetno pripravljen spored ter imela mnogo presenetljivo ljubkih novih domislic. Mnogo manj je bilo 'akademij', mnogo več pravega otroškega veselja.« Kljub bolj sproščenim oblikam je bilo o novoletni jelki rečeno, da je »kot socialistični otroški praznik v kratkem času postala bistven sestavni del življe-

¹⁷ Emil Smasek, nav. delo, str. 550.

nja naših otrok in nas samih, da je izraz novega odnosa do naših otrok – bodočih graditeljev socializma«. ¹⁸

V začetku petdesetih let so vodilni slovenski komunisti že spoznali, da ideologija ob vsakem trenutku na vsakem mestu ne prinese najboljših rezultatov, temveč v mnogo primerih ravno nasprotno od velikih pričakovanj. To se je pokazalo tudi pri novoletni jelki, kot smo videli, deloma že v letu 1950. V novoletna slavlja je bilo vpleteno vse manj ideologije in političnega izrazja, tako da je bilo novo leto vse manj praznik, ki bi si ga prilaščala samo ena ideologija in ena oblast.

Da pa bi bilo kljub temu jasno, kateri izmed praznikov ima v novem sistemu več veljave, je jugoslovansko državno vodstvo kmalu odredilo, da se morajo pomembnejši prazniki praznovati dva dneva. Za 1. maj in 29. november je to veljalo že od leta 1949, ¹⁹ za 1. januar pa od sprejetja zakona o državnih praznikih aprila 1955. Za vse tri osrednje praznike je od takrat naprej veljalo, da »če je kakšen od teh dveh dni nedelja, se šteje za praznik tudi prvi naslednji delavnik po teh dveh dneh«. ²⁰

Od krščanskih praznikov sta ostala do začetka petdesetih let dela prosta dneva vsi sveti in božič. Toda prvi je že dobival novo vsebino, božič pa se je moral umikati uradno pomembnejšemu novemu letu in je po mnenju vladajočih krogov izgubljal smisel enega osrednjih praznikov Slovencev. V takratnih časih je bil božič zadnjič dela prost dan leta 1952, torej leta, ko so bili do konca zaostreni odnosi med oblastjo in katoliško cerkvijo, ki so prav decembra tega leta pripeljali do prekinitve diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Vatikanom.

Slovenska vlada je po zaostritvi odnosov 7. aprila 1953 izdala uredbo, s katero je spremenila določbe iz leta 1948. Poleg dela prostih dni, določenih z zveznimi predpisi, in praznikov je v Sloveniji dela prost dan ostal le še 1. november. ²¹ Neomemba božiča je pomenila, da je postal 25. december z letom 1953 delovni dan.

Kako naj na koncu ocenimo novoletno slavlje, ki naj bi nadomestilo božični večer, dedka Mraza kot zamenjavo za Božička in novoletno jelko kot naslednico božičnega drevesca? Kot produkt neke ideologije in neke oblasti ali kot »nepotrebno novotarijo«, ki posega v uveljavljene običaje in moti tradicionalni tok življenja? Resda hočejo postavljeni, samozvani ali izvoljeni voditelji ljudstva prepogosto izkoriščati spominska slavlja za samopotrjevanje legitimnosti lastnega položaja, na srečo pa je visoka politika eno, življenjski tok preprostih ljudi pa

¹⁸ Prav tam, str. 550-551.

¹⁹ UL FLRJ, V, št. 27, 31.3.1949, str. 377.

²⁰ UL FLRJ, XI, št. 18, 27.4.1955, str. 284.

²¹ UL LRS, IX, št. 11, 16.4.1953, str. 133.

Ponekod pa je bila izvedena novoletna jelka šele na intervencijo ...

nekaj povsem drugega. Že v petdesetih letih se je novoletna jelka iztirila iz tirnic, določenih v direktivah iz leta 1948. Namesto samopotrjevanja neke ideologije je postal novoletni praznik čas številnih proslav in slavij, po večini brez nepotrebne politizacije. Otroško radoživost in sproščenost je najbolje pustiti pri miru, starejših pa ob praznikih ni dobro preveč obremenjevati z govorancami voditeljev skupine, ki si lasti praznik, temveč jih je bolje prepustiti lastnim načrtom, njim samim, njihovim družinam in prijateljem. Po tej poti je kmalu po svojem rojstvu krenila tudi novoletna jelka na Slovenskem in upamo lahko, da jim bodo na tej poti sledili tudi drugi prazniki.

Sabat v čarovniških procesih – evropski fenomen na Slovenskem od 16. do 18. stoletja

MATEVŽ KOŠIR

Sabat je osrednja predstava evropske demonologije. Predstavljen je bil kot satanski kult, pri katerem so se pripadniki čarovniške družbe sestajali s hudičem. Izvajal se je na znanih čarovniških vrhovih in križpotjih, kamor so čaravnice in čarovniki potovali s pomočjo nadnaravnih sredstev. Običajno so se namazali z mazilom ter odleteli na metli, burkljah, živalih ipd. Včasih so jim zrasla krila ali so se celo spremenili v živali in nato odleteli. Izjemoma so na sabat potovali tudi drugače, npr. leteč v sodu. Na sabatu, ki se ga je udeleževala množica ljudi (čarovnic in čarovnikov), je bil osrednja oseba vedno hudič. Največkrat so imeli najprej pojedino, npr. konjske fige, zelen kruh, spečen iz nezrelega žita, pečenke in kislo vino iz zelenega grozdja. Nezrele pridelke so pobrale čarovniške osebe na poljih in v vinogradih. Žito so mleli v mlinu, ki ga je poganjalo mleko. Hudič je igral na različne instrumente (narobe obrnjen rog, gosli). Ena od obtoženk opisuje, kako so na sabatu čaravnice stale na glavi in svetile s svečami, ki so jih imele v zadnji plati. Pojedini je sledila vsesplošna orgija. Obtožena ali obtoženi se je telesno združil s hudičem, ki je lahko prevzel tudi podobo hudičevke. Hudič je čaravnico ali čarovnika potem zapisal v svoj seznam in ga zaznamoval s hudičevim znamenjem. Oseba mu je pri tem zapisala dušo in telo. S tem je odpadla od vere in normalne družbe in se povezala z drugim svetom in čarovniško nočno antidružbo.

Na sabatu so kuhali mazilo, ki so ga čarovniške osebe potrebovale za let. Mazilo so naredili iz različnih sestavin: onečaščenih hostij, src malih otrok, včasih iz kravjega mozga, ki so ga čarovniške osebe posesale živini, otroških rok in nog, masla iz materinega mleka ipd. Prisotni so čarali škodo, običajno neurja in točo. Točo in neurja so večinoma naredili iz kvatrnega pepela, ki so mu dodali vodo, pesek ipd. Ko se je sabat končal, so čarovniške osebe odletele nazaj domov na burkljah, metlah, spremenjene v živali ipd. Torej ponovno s pomočjo nadnaravnih sredstev. Čarovniška oseba se je nato periodično udeleževala sabata vse dotle, dokler ni bila prijeta.¹

¹ Opis sabata je povzet iz procesnih spisov z ozemlja današnje Slovenije. O tem glej Marjeta Tratnik Volasko, Matevž Košir, *Čaravnice, predstave, procesi, pregnoni v*

Na sabatu so bili novinci sprejeti v čarovniško družbo. K prvemu odhodu na sabat je osebo običajno pregovoril znanec, ki je že bil član te družčine in je osebo obiskal na domu ali jo srečal po naključju in jo povabil s seboj.

Poleg čarovniških procesov zaradi obtožb v zvezi s sabatom, so bili tudi drugačni procesi. Ti so bili povezani samo z obtožbami škodljivega čaranja in magijo. V ozadju teh procesov je bila velikokrat realna magijska praksa, kot na primer čaranja z voščenimi lutkami, z obleko, lasmi, trupli, ipd. ali poskusi zastrupljanja. Ti procesi,² ki so poznani že pred izbruhom množičnih procesov pod obtožbo udeležbe na sabatu, so bili zelo redki. V času, ko so čarovniški procesi na Slovenskem dosegli vrhunec, so v veliki večini procesov prevladovale obtožbe udeležbe na sabatu.

V procesih z magijskimi obtožbami so bili obtoženi posamezniki, kot tisti, ki so izvrševali določeno magijo, kdor se je udeleževal sabata, pa je bil obtožen kot član čarovniške sekte. Prvi so bili obtoženi magije, ki je bila usmerjena proti znanemu posamezniku, večinoma iz sosedstva, ki je večkrat tudi podal obtožbo, kateri je sledil dolgotrajen proces z udeležbo številnih prič.

Na novoveških procesih je prišlo do povezave škodljivega čaranja in sabata. Pri sabatskih obtožbah je šlo za škodovanje skupnosti nasploh, pripadnosti čarovniškemu protisvetu in organiziranje zarote proti družbi. Obtoženi je moral naznaniti svoje sodelavce, kar je velikokrat povzročilo nove procese.³ Sabatsko čarovništvo je bilo razumljeno kot nova herezija, organizirana tajna, subverzivna grožnja krščanstvu in družbi.

Obtožba udeležbe na sabatu je bila osrednja obtožba v času vrhunca čarovniških procesov na Slovenskem (1660-1710). Poudarjali so jo predvsem krvni sodniki, medtem ko je bilo težišče kmečkih obtožb na čaranju toče in neurij. Huda neurja in toča so bili večkrat povod za obtožbe in začetek procesa. Ljudstvu je čarovništvo pomenilo maleficij, to je uporabo magije za povzročanje škode. Kmetje so videli čarovniško osebo kot zlobnega posameznika v družbi, ki je bil vzrok za nesrečo.⁴ Pregarjalci pa so te osebe povezovali z drugim svetom, nočnim

evropskih in slovenskih deželah, Ljubljana 1995, str. 192 sl., posebno str. 236. sl.

² Npr.: Celje 1427 (ljubezensko čaranja, zastrupljanje), Grünberg 1456 (čaranja z lutko), Ljubljana 1513 (čaranja z lutko), Ortnek 1733 (čaranja z deli obleke) itd. Glej M. Volasko, M. Košir, nav.d.; Primer magijskega procesa glej: M. Košir, »Magija in goljufiga ter tovarništvo med Trstom in Gradcem 1732-1734«, *Kronika* 43, 1995 št. 1-2, str. 11-18; in delno tudi: M. Košir, »Čarovniški proces proti Jakobu Kraševcu«, *Kronika* 29, 1991, št. 1-2, str. 106-107.

³ Npr.: Ljutomer-Hrastovec 1660-1673, Poljane 1691-1699.

⁴ Zaradi čaranja toče so kmetje na Štajerskem od leta 1635 do 1675 linčali 6 oseb.

čaščenjem hudiča in organizirano zaroto. Na procesih je prišlo do povezave škodljivega čaranja in sabata.

Škodljivo čarovništvo je bilo kaznivo že v rimskem pravu. Tudi germansko ljudsko pravo zgodnjega srednjega veka vsebuje kazenske določbe proti škodljivemu čaranju.⁵ Pojav, s katerim se bomo ukvarjali tu, je mlajši. Za evropsko čarovništvo je značilno, da je povezano s sabatom, maleficijem in odpadništvom.

O malokateri temi v evropski zgodovini je bilo tako nenehno in kontroverzno razpravljano kot o temi čarovništva. Raziskovanje čarovniških procesov se je v zadnjih desetletjih še okrepilo.⁶ Najnovejši razvoj raziskovanja čarovništva označuje W. Behringer kot viharnega.⁷ Žarišče raziskav se je premaknilo od pravnih in cerkvenih elit na vas in na njen vsakdanjik z vsemi problemi, strahovi, notranjimi konflikti in najrazličnejšimi predstavami.⁸ Zgodovino »od zunaj« in »od zgoraj« je dopolnila (ne zamenjala!) zgodovina »od spodaj« in »od znotraj«. K. Thomas je poudarila, kako pomembno je, da je predmet zgodovinskih raziskav umeščen v družbi kot celoti.⁹ Uveljavljati se je začela zavest o

Čaranje toče je bil tudi povod za uboj upravnika metliškega gospostva leta 1745, ki je po mnenju kmetov prepočasi vodil proces proti domnevni čaravnici.

⁵ Wolfgang Behringer, »Erhob sich das ganze Land zu ihrer Ausrottung, Hexenprozesse und Hexenverfolgungen in Europa«, v: Richard von Dülmen, *Hexenwelten*, Frankfurt am Main 1987, str. 9.

⁶ Raziskave procesov so v porastu tudi pri nas: Vincenc Rajšp, »Čarovniški procesi na Slovenskem«, *Zgodovinski časopis*, 1988, 42, št.3; Marjeta Tratnik Volasko, »Interpretacije fenomena čarovništvo«, *Antrophos* 24, 1992, št.3-4, str. 235-249; M. Tratnik Volasko, »Čarovništvo in čarovniški procesi«, *Raziskovalec* 1993, str. 71-99; M. Tratnik Volasko, »Ne marati čarati«, *Razgledi* 3, št. 20., 28.X.1994; V. Rajšp, »Čarovniški procesi v vsakdanjem življenju«, v: Oto Luthar (ur.), *Historični seminar*, Ljubljana 1994, str. 257-266; M. Košir, »Kranjsko deželsko sodišče in čarovniški procesi«, *Kranjski zbornik* 1995, str. 65-68; Sašo Radovanovič, »Dva čarovniška procesa na posesti ptujskih dominikancev pri sv. Trojici konec 17. in v začetku 18. stoletja«, *Ptujski zbornik* 1996, str. 1027-1045; S. Radovanovič, »Bog se usmili uboge verne duše. Amen« *Čarovniški procesi na Slovenskem Štajerskem 1546-1746*, Murska Sobota 1997; navedena dela v opombah 1 in 2; S. Radovanovič v zadnji raziskavi (poglavje zgodovina čarovništva) ne upošteva novjših raziskav in vztraja na že preseženih paradigmah.

⁷ W. Behringer, »Erträge und Perspektiven der Hexenforschung«, *Historische Zeitschrift*, zv. 249, München 1989, str. 619-640.

⁸ Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London 1970; Paul Boyer in Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed, The social Origins of Witchcraft*, Cambridge-Massachusetts 1974; Z. P. Demos, *Entertaining Satan, Witchcraft and the Culture of Early New England*, New York 1982; Robert Muchenbled, *La Sorciere au village (XV-XVII siècles)*, Pariz 1979.

⁹ Keith Thomas, »History and Antropology«, *Past & Present*, št. 24 (1963), str. 3-24; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971; Jonathan Barry, Keith Thomas and the problem of witchcraft, *Witchcraft in Early Modern Europe*, Cambridge 1996, str.1-45.

kompleksnosti zgodovinske realnosti, ki je postavila številna nova vprašanja. Kot pravi navedeni avtor, bi večji del »publike« sicer raje še vedno poslušal stare in poenostavljene odgovore o modrih ženskah in hudobnih sodnikih, kar očitno ni bila obsesija le 19. stoletja.¹⁰

Regionalno preučevanje čarovniških procesov je obrodilo bogate sadove. Obravnavanje čarovništva kot bloka monolitnih, povsem enaki predstav se je izkazalo kot umetno. Primerjave različnih delov Evrope, centrov in obrobja so prinesle na dan številne razlike (npr.: sredozemski, nemški, britanski tip čarovnice; odkrite so bile dežele, kjer so bili zaradi čarovništva večinoma sojeni moški¹¹ ipd.) To je pokazalo najnost regionalnega pristopa k čarovništvu.¹²

Raziskave so prinesle nova spoznanja. Kakor je zapisal P. Burke¹³ ob primerjavi evropskega čarovništva, je bilo poleg diaboličnega čarovništva čarovniških preganjalcev odkrito bolj tradicionalno sosedsko čarovništvo in za njima obris veliko bolj arhaičnega šamanističnega čarovništva. V vsej Zahodni Evropi srečamo procese, na katerih so sodili osebam, ki so jih naznanili njihovi najbližji sosede.

Leta 1968 je Midelfort predstavil stanje in perspektive pri raziskovanju čarovništva. Prispevek je sklenil z mislijo, da je čas, da si prenehamo čestitati za svojo razumnost in da se prenehamo truditi, komu bomo naprtili krivdo. Treba je odgovoriti na vprašanja kot; kaj so pomenili čarovniški procesi in kaj vse je našlo odmev v njih.¹⁴ Tej prvi oceni in programu čarovniških raziskav so sledile številne druge in nato njihov pravi razcvet.¹⁵

¹⁰ W. Behringer, »Zur Geschichte der Hexenforschung«, v: *Hexen und Hexenverfolgung in Deutschen Südwesten*, Karlsruhe 1994, str. 93-146.

¹¹ Na splošno pa je bilo (sabatsko) čarovništvo zločin, ki so ga pripisovali ženskam in zaradi katerega je bila velika večina obsojenih ženskega spola (po nekaterih ocenah od 70 do 80%). Vendar pa regionalno nekatere dežele izrazito odstopajo: (npr. Islandija z večino moških obsojencev), glej M. Volasko, M. Košir, str. 188; Po predstavah je bilo čarovništvo bližje ženskemu spolu, vendar pa ni bilo pojmovano kot spolno specifičen zločin.

¹² O tem glej zbornik, ki sta ga uredila: Bengt Ankarloo, Gustav Henningsen, *Early Modern European Witchcraft, Centres and Peripheries*, Oxford 1989; glej tudi W. Behringer, »Erträge«, str. 623-628; W. Monter, glej opombo št.15.

¹³ Peter Burke, »The Comparative Approach to Witchcraft«, v B. Ankarloo, G. Henningsen, *Early Modern European Witchcraft, Centres and Peripheries*, Oxford 1989, str. 441.

¹⁴ H. C. Erik Midelfort, »Recent Witch Hunting Research, or Where Do We Go from Here?« v: *The Papers of the Bibliographical Society of America* 62, 1968, str. 373-385.

¹⁵ William Monter, »The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects«, *The Journal of Interdisciplinary History*, 4, II/1972, str. 435-452; H. C. Erik Midelfort, »The Renaissance of Witchcraft Research«, *The Journal of the History of the Behavioural Sciences* 13, 1977, str. 294-297; Nachman Ben Yehuda, »Problems Inherent in Socio – Historical Approaches to the European Witch – Craze«, *Journal*

Raziskovalci so ugotovili, da je čarovništvo odigralo tudi določeno družbeno funkcijo.¹⁶ Kot piše Macfarlane, so bili procesi bolj posledica stisk na vasi kot prihoda lovca na čarovnice. Procesni so odkrili skrite napetosti vaše skupnosti. Funkcija čarovniških procesov je bila v maščevanju zaradi različnih nesreč. Čarovništvo je bilo namreč najlažje dokazljiv delikt.¹⁷

Številne raziskave vse od sedemdesetih let so postavile čarovništvo v središče zanimanja zgodovinarjev in spremenile poglede na procese,¹⁸ od tega, da so bili diabolni procesi pred 15. stoletjem velika redkost, da so bile odkrite razlike med centri in periferijo, in do sklepa, da sabat ni bil podoba, ki so jo ustvarili le preganjalci, itd.¹⁹

Če povzamemo iz uvodnika, ki sta ga k zborniku *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries* napisala G. Henningse-
na in B. Ankarloo, so raziskave čarovniških procesov v zadnjih desetletjih prinesle dve revoluciji: kronološko in geografsko. Procesni so postali renesančni problem in ne problem srednjeveške zgodovine. Čarovniške procese pozna Evropa od 15. do 18. stoletja z viškom v 17. stoletju. V geografskem smislu je postala izvor procesov severna Italija v času renesanse, in ne srednjeveška Francija, kakor so mislili do nedavna.²⁰ Središče pa je bilo v Nemčiji, saj je bila tam kar polovica vseh

for the Scientific Study of Religion 20 (1981) str. 326-338; Ulrich von Mehl, »Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft«, *Historisches Jahrbuch* 107 (1987) str. 349-375; William Monter, »European Witchcraft: A moment of Synthesis?«, *Historical Journal* l XXXI, 1988, str. 183-185; W. Behringer, nav.d.; H. C. Erik Midelfort, »Alte Fragen und neue Methoden in der Geschichte des Hexenwahnes«, v: Dieter R. Bauer, Soenke Lorenz, *Hexenverfolgung. Neuere Forschung unter besondere Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes*, Würzburg 1989.

¹⁶ Npr.: K. Thomas in A. Macfarlane pišeta o sosedskem čarovništvu, njegovi funkciji in o tem, da je bilo čarovništvo v Angliji bolj endemično kot epidemično.

¹⁷ A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, London 1970

¹⁸ Robert Mondrou, *Magistrates et sorciers en France au XVIIe siècle, Une analyse de psychologie historique*, Pariz 1968; H. R. Trevor Roper, *The European Witch-Craze of the 16-th and 17-th Centuries*, Harmondsworth 1969; H. C. Erik Midelfort, *Witch-hunting in Southwestern Germany 1562-1684*, Standford 1972; E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, Ithaca-London 1978; R. Kieckhefer, *European Witch Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture 1300-1500*, London-Berkeley 1976; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, London 1975; Christina Lerner, *Enemies of God, The Witch Hunt in Scotland*, London 1981; druga že citirana dela itd.

¹⁹ N. Cohn, nav. d.; R. Kieckhefer, nav. d.; B. Ankarloo, G. Henningsen nav. d.

²⁰ Napačno trditev, da so se procesi začeli v Toulousu in Carcassonu v južni Franciji v 14. stoletju je postavil pisatelj, baron Etienne Leon de Lamothe (1786-1852), imenovan tudi Lamothe Langon. S številnimi ponarejenimi dokumenti je želel dokazati začetek organiziranega čarovniškega kulta v Franciji. To je zagovarjal v delu *Histoire de l'Inquisition en France*, v treh zvezkih, Pariz 1829. Vse do sedemdesetih

evropskih čarovniških procesov. Tretja velika sprememba v zgodovino-
pisju čarovništva je sprejetje dejstva, da je imela čarovniška norost
svojo lastno racionalnost.²¹

Nekateri zgodovinarji, ki preučujejo čarovniške procese, so za-
čeli zagovarjati model akulturizacije. Učinek čarovniških pregonov, ka-
kor ugotavljajo ti avtorji, naj bi bila akulturizacija ruralnih območij preko
verskih in političnih elit. Procesi zoper čaravnice naj bi bili epizoda v
osvajanju zahodnoevropskega podeželja.²² Te teorije zagovarjata po-
sebnost R. Muchenbled²³ in C. Larnar²⁴.

Čarovniški procesi so zajeli večji del Evrope.²⁵ Sabat naj bi omo-
gočil integracijo med dvema kulturnima ravnema, nadnacionalno ver-
sko integracijo, ki jo je zastopala demonologija zahodnega krščanstva
(katoliškega in protestantskega), in čarovniškimi obtožbami, ki so zra-
sle v lokalnih skupnostih in se nanašajo na maleficij, storjen v lokalnem
kontekstu.²⁶ Čarovništvo naj bi bilo v temelju politični in ne religiozni
fenomen in predvsem vidik odpiranja evropskega podeželja.²⁷ R. Briggs
meni, da tako R. Muchenbled kot C. Larnar, ki se sicer zavedata kom-
pleksnosti problema čarovniških raziskav, preveč poudarjata vlogo dr-
žave in postavljata čarovništvo v politično in sociološko ogrodje, ki je
za to neprimerno.²⁸ Pomanjkljivost zanimivih Muchenbledovih raziskav
je preostra ločitev med kulturo množic in elite.

Prve tarče evropskih pregonov (še v srednjem veku) so bili kri-
voverci, Judje in gobavci, ki so bili delno obtoženi tudi fantastičnega

let tega stoletja je delo povzročalo zmedo glede začetka čarovniških procesov. O
tem glej W. Behringer, *Zur Geschichte*, str. 103.

²¹ G. Henningsen, B. Ankarloo, nav. d., str. 2 sl.

²² Robert Muchenbled, »Sorcières du Cambresis: L'Acculturation du monde rural aux
XVI et XVII siècles«, v: Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff and Robert
Muchenbled, *Prophetes et sorciers dans les Pays-Bas* Pariz 1978; R. Muchenbled,
La Sorcière au village (XVIe au XVIIe siècle), Pariz 1979; isti, *Les Derniers Buc-
hers, Un village de Flandre et ses sorciers sous Louis XIV*, Pariz 1981; isti, *Sorcie-
res, justice et société aux 16 et 17 siècles*, Pariz 1987; isti, »Satanic Myths and Cul-
tural Reality«, v: G. Henningsen, B. Ankarloo, nav. d., str. 139-160; Robert Rowland,
»Fantastical and Devilish Persons, European Witch-beliefs in Comperative Pers-
pective«, v: G. Henningsen, B. Ankarloo, nav. d. str., 161-190; Johan Galtung, »So-
sial posisjon og sosial adferd: Sentrum-periferi, begreber og teorier«, v: *Periferi og
sentrum I historien*, Oslo 1975.

²³ R. Muchenbled, *Sorcières, justice et société aux 16 et 17 siècles*, Pariz 1987.

²⁴ C. Larnar, *Witchcraft and religion: The Politics of popular Belief*, Oxford 1984.

²⁵ Čarovniške procese srečamo v »katoliški« in »protestantski« Evropi in v Ameriki.

²⁶ R. Rowland, nav. d.

²⁷ R. Muchenbled, »Satanic Myths and Cultural Reality«, str. 153, 160.

²⁸ Robin Briggs, »Many reasons Why«, v: *Witchcraft in Early Modern Europe*, Cam-
bridge 1996, str. 52.

obnašanja, ki se je pozneje pripisovalo čarovnicam. V teh pregonih med žrtvami ni bilo čarovnic, čeprav jih ni »bilo« nič manj kot nekaj stoletij pozneje. Zagotovo pa se kasnejši čarovniški procesi navezujejo na starejše pregone. Sicer dobro znana zgodba o nepretrganem razvoju čarovniške teorije, ki je združila vsakodnevno čarovnico, hudiča in nočno čarovnico, ne more razložiti veliko stvari. Procesu kažejo na izoblikovano podobo sabata že v prvi polovici 15. stoletja. Premor med procesi in intenzivnejšimi pregoni je bil zelo dolg, kar je v nasprotju z interpretacijo procesov kot sočasnega pojava. N. Cohn meni, da je inkvizicija uvedla procese proti čarovnikom v trenutku, ko je zmanjkalo heretikov.²⁹ Že pregoni proti Judom, heretikom in gobavcem so bili možni le v kontekstu sprememb v političnem, družbenem in intelektualnem značaju Evrope. Težko je reči, ali so bili nujen del družbenega reda, ali pa rezultat nesrečnih kombinacij okoliščin.³⁰

Posebno plodne so raziskave Carla Ginzburga o izvoru čarovniškega sabata.³¹ Njegova raziskava procesov proti benandantom v Furlaniji na podlagi virov nadškofijskega arhiva v Vidmu je omogočila rekonstrukcijo procesa transformacije agrarnega kulta v čarovništvo in njegovo prekritje z diabolično shemo izobraženega sloja. Ginzburg je prikazal dinamičnost teh verovanj. Njegove raziskave so dale bogatejše rezultate kot poskus F. Byloffa,³² da bi pokazal vdor diaboličnega, po sodnikih in demonologih oblikovanega in posredovanega čarovništva v ljudsko mentaliteto.³³

Razmerje med družbenimi spremembami in človeško psiho v primeru čarovniških procesov raziskuje L. Roper.³⁴ Pri tem se v veliki meri opira na koncepte, ki jih je razvil Norbert Elias. Ta razmerja razi-

²⁹ N.Cohn, *Europe's Inner Demons*, London 1975, in R. Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, London 1976.

³⁰ R.I.Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford 1987; C. Holmes, »Popular culture? Witches, magistrates, and divines in early modern England«, v: S.L.Kaplan, *Understanding Popular Culture*, Berlin 1984, str. 85-111; R.Briggs, nav. d., str. 55.

³¹ Carlo Ginzburg, *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966 (angleška izdaja: *The Night Battles*, London 1983, Baltimore 1983, ponatis 1992); isti, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989 (nemška izdaja: *Hexensabbat*, Berlin 1990); isti, »Deciphering the Sabbath«, v: G. Henningssen B. Ankarloo, nav. d., str. 121-137.

³² Fritz Byloff, *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländer*, Berlin, Leipzig 1934; Byloff je zbral veliko podatkov o procesih v avstrijskih deželah, poleg navedenega dela še v: F. Byloff, *Das Verbrechen der Zauberei*, Gradec 1902; isti, *Volkskundliches aus Strafprozessen der österreichischen Alpenländer*, Berlin 1929.

³³ Glej o tem C. Ginzburg, *Hexensabbat*, posebno str. XVIII.

³⁴ Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*, London-New York 1994.

skuje tudi E. Labouvie, ki ugotavlja da so bili magija, eksorcizem in spolna utopija središčni za racionalizacijo novoveške družbe.³⁵

W. Behringer poudarja, da prevladuje o čarovniških procesih v današnjem javnem mnenju zelo poenostavljeno gledanje, ki je dedič gnusa nad pregoni, ki ga je gojilo razsvetljenstvo 18. stoletja. Na grmadi naj bi končal vsakdo, o katerem je obstajal le najmanjši sum, da je čarovnik. V resnici je bilo osumljenih veliko več kakor obsojenih.³⁶ Čarovniški procesi so bili v primerjavi z drugo sodno prakso prej izjema kot pravilo. Še vedno naj bi bilo usmrčenih več žensk zaradi detomora ali obtožbe zastrupljanja kakor zaradi čarovništva.³⁷

Ta razmerja je za Kranjsko in Ljubljano osvetlil Vilfan.³⁸ To, da so bile obtožbe številčnejše kakor procesi, velja tudi za slovenske dežele.³⁹

³⁵ Eva Labouvie, *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991; E. Labouvie, *Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in der Dorfgemeinden des Saarraumes (16.-19. Jahrhundert)*, St. Ingbert 1992.

³⁶ Skupaj so procesi v vsej Evropi zahtevali med letoma 1400 in 1750 od 50.000 do 80.000 življenj. Številka je kljub temu, da je manjša od senzacionalističnih navedb (1 milijon ipd.), še vedno visoka in tragična. Podatki so povzeti po: H. C. Erik Middelort, »Geschichte der Abendländischen Hexenverfolgung«, v: *Hexen und Hexenverfolgung*, Karlsruhe 1994, str. 49.

³⁷ W. Behringer, »Erhob sich«, str. 143-145.

³⁸ Podatki so dokaj popolni le za ljubljansko krvno sodišče. Pred njim je bilo zaradi različnih kaznivih dejanj med letoma 1581 in 1730 usmrčenih 194 oseb. Od 194 usmrčenih je bilo 64 žensk, 104 moški, za 26 oseb pa je spol neznan. Zaradi čarovništva je bilo v tem času pred ljubljanskim sodiščem usmrčeno 35 oseb. Od 64 usmrčenih žensk jih je bilo 33 usmrčenih zaradi čarovništva, od 104 usmrčenih moških pa dva. Preostalih 31 žensk, 102 moška in 26 oseb neznanega spola je bilo usmrčenih zaradi drugih deliktov. Če predpostavimo, da je bilo od 26 oseb neznanega spola vsaj tretjina žensk, pomeni to, da je bilo več (ali vsaj toliko) žensk usmrčenih zaradi drugih »deliktov«, kakor zaradi čarovništva, medtem ko pri moških drugi »delikti« absolutno prevladujejo. (Sergij Vilfan, »Die Hexenprozesse in Krain – Zur Frage ihrer Häufigkeit«, v: Helfried Valentinitich, *Hexen und Zauberer, Die grosse Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark*, Gradec-Dunaj 1987, str. 291-294; Vladislav Fabjančič, »Ljubljanski krvniki, Smrtne obsodbe in tortura pri mestnem sodišču v Ljubljani 1524-1775«, *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo*, 25-26, 1944/45).

Čarovništvo je spadalo med kazniva dejanja po 44. in 109. členu *Constitutio criminalis Carolina* iz leta 1532 in po 14. členu sodnega reda za Kranjsko iz leta 1535 (*Land Gerichts Ordnung des Löblichen Hertzogthumbs Crain und der Angeraichten Herrschafften Windischen March, Möttling, Isterreich und Karst*).

³⁹ Na Slovenskem je bilo v dvesto letih (1545 -1745) zaradi čarovništva (dokumentirano) sojeno nekaj manj kot 500 osebam. Za 26 % je izid neznan, 62% je bilo usmrčenih, 10% oproščenih, 1% je pobegnil. Naznanjenih, da se udeležujejo sabata, pa je bilo bistveno več oseb; samo v procesih v Ribnici in Poljanah konec 17. stoletja je bilo naznanjenih 200 oseb. Veliko naznanjenih je bilo tudi v procesih v Ljutomeru in Hrastovcu v letih 1661-1673. Čeprav do procesa ni prišlo takoj, je bila obtožba smrtno nevarna za obtoženega, saj se je proces včasih pričel šele desetletje po naznanitvi.

Znanstveni in običajen človeški pogled na čarovnice, sta bila različna, vendar sta se med seboj prepletala. Čarovniška oseba, ki je živela vsakdanje življenje na vasi, se ni povezovala le s škodljivim čaranjem, celo takrat ne, ko ji je znanost pripisala hudičev položaj. Čarovniške obtožbe so bile številne, saj je za takratne ljudi obtožba pomenila dokončno rešitev pomembnih konfliktov. Vedno so obstajali ljudje, ki so imeli pozitiven motiv, da so nekoga naznanili, da je čarovnik. Pri tem je igrala ljudska vera v moč zlobnosti pomembno vlogo. Magija in vera v čarovništvo sta bili običajen del vaškega življenja. Intenzivna kultura magije in vraž, ki je bila prisotna v vsakodnevnem življenju človeka tistega časa, je preživela čas čarovniških procesov.

Ves čas procesov je obstajal skoraj neskončen vir osumljencev, vendar jih je bil le majhen del obtožen in preganjan. Teoretično je zločin predstavljal strašno nevarnost, kakršna do takrat še ni grozila krščanskemu svetu (večjo kot vsak drug delikt). Tako je bil tudi predstavljen v pravnih in teoloških tiskih tistega časa. Teorije pa očitno niso sprejeli vsi pripadniki elite kot dovolj prepričljive. Po mnenju R. Briggsa čarovniški procesi nikoli niso razvili polnega potenciala.⁴⁰

Pri teorijah, ki vidijo v procesih racionalno strategijo določenih interesnih skupin, gre za velike poenostavitve. Med njimi grobo izstopa spekulacija Heinsohna in Steigerja o čarovniških procesih kot stranskem produktu boja za kontrolo rojstev.⁴¹ Ta teza je povsem enostranska preinterpretacija nekaj dejstev.

Sabat je ena od značilnosti evropskega čarovništva, ki ga loči od afriškega čarovništva. Podobnosti in razlike med afriškimi in evropskimi čarovniškimi predstavami so bile predmet diskusij v sedemdesetih letih.⁴² Debate so pripeljale do sklepa, da je bila v primerjavi z afriškimi vaškimi skupnostmi Evropa novega veka že veliko kompleksnejša družba. Avtorji pa vidijo še pomebnejšo razliko v izvornosti evropskega mita o sabatu, ki je odigral vlogo kot most med različnimi kulturnimi ravne-
mi.⁴³

Predstave o nočnih poletih so precej starejše od procesov. *Canon Episcopi* iz 9. stoletja je nastopil proti verovanju, da nekatere ženske skupaj z boginjo Diano v nočnih urah jezdijo na živalih in tako prepotujejo širna prostranstva. Konec 15. in v začetku 16. stoletja predstave o satanskem kultu v cerkvenih krogih južne Nemčije in avstrij-

⁴⁰ R. Briggs, nav. d., str. 55.

⁴¹ Gunnar Heinsohn, Otto Steiger, *Uničenje modrih žensk*, Ljubljana 1993.

⁴² Družbeno funkcijo čarovniških predstav med afriškimi plemeni je preučeval že Edgar E. Evans-Pritchard, *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937.

⁴³ R. Rowland, nav.d.; G. Henningsen, B. Ankarloo, nav. d., str. 6.

skih dežel še niso bile povsem sprejete, čeprav sta že bila izdana bula Inocenca VIII (1484) in *Malleus Malificarum* (1486). Dunajski prošt je leta 1484 svaril pred praznoverjem in vero v nočne polete.⁴⁴ In kakor je zapisal E. Hopkin, je v primeru sabata teologija zastajala za inkvizicijo več kot stoletje.⁴⁵ Prostovoljne izjave benandantov v Furlaniji o nočnih poletih, ki so zbudile veliko začudenje in nevero inkvizitorjev, kažejo, da je izvor teh predstav drugje.

Klasična pozicija avtorjev je bila, da je sabat produkt teologov, katerih ideje so bile vodilne med evropsko elito poznega srednjega veka.⁴⁶ Soldan je postavil proces izoblikovanja čarovništva, ki ga je videl predvsem kot zablodo, v pozni srednji vek, ki se je končal z *Malleusom*.⁴⁷

Večina zgodovinarjev do leta 1921 je bila soglasna, da ni nikoli obstajala organizirana čarovniška grožnja. Teorije J. Micheleta⁴⁸ in J. Grimma⁴⁹ niso imele posebne teže⁵⁰. Sabat se je pokazal kot problem, ki ga ni bilo mogoče dešifrirati s pomočjo funkcionalističnih stališč. Margaret Murray, ki je bila učenka Jamesa Frazerja, je v 20. letih brez pravih temeljev postavila fantastično teorijo, da je dejansko obstajal sabatski kult, ki naj bi bil nadaljevanje antičnega kulta plodnosti (čaščenje Diane).⁵¹ Te trditve so brez podlage v virih in v tem smislu delo nima posebne teže in znanstvene vrednosti.⁵² Njene trditve so bile sprejete v določeni meri le v anglosaškem svetu. Do leta 1966 so bile uvrščene v

⁴⁴ F. Byloff, *Hexenglaube*, str. 48.

⁴⁵ C. E. Hopkin, *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, Philadelphia 1940.

⁴⁶ Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexeverfolgung*, München-Leipzig 1900; isti, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901.

⁴⁷ Wilhelm Gottfried Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse aus der Quellen dargestellt*, Stuttgart – Tübingen 1843. Soldanova kompilacija velja za klasično delo racionalistične interpretacije čarovniške teme z močno prisotno racionalistično dediščino razsvetljenstva. Gre za zelo vplivno raziskavo, ki je bila kljub velikim napakam sprejeta v številne nacionalne enciklopedije 2. polovice 19. stoletja. Soldan je med drugim vključil tudi južnofrancoske pregone po Lamonth-Languon. Njegovo delo je makro predstavitev »od zgoraj«. Pozneje je bilo delo delno predelano in dopolnjeno od drugih avtorjev: W.G. Soldan, Heinrich Hepp, *Geschichte der Hexenprozesse*, Berlin 1880; W.G. Soldan, H. Hepp, Max Bauer, *Geschichte der Hexenprozesse*, Hanau 1912 (zadnji ponatis leta 1987).

⁴⁸ Jules Michelet, *La sorcière*, Pariz 1862.

⁴⁹ Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Göttingen 1835.

⁵⁰ H.C.E. Midelfort, »Recent Witch Hunting Research«, str. 374.

⁵¹ Margaret A. Murray, *The Witch Cult in Western Europe*, Oxford 1921.

⁵² C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str. 15; J.B. Russel, *A History of Witchcraft*, London 1985, str. 41; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor*, str. 10; N. Cohn, *Europe's*, str. 108; C. Lerner, *Witchcraft and religion, The Politics of popular Belief*, Oxford 1985, str. 47.

Encyclopedijo Britanico, nasploh pa delo ni zbudilo velike pozornosti med znanstveniki. Le Rose⁵³ in Baroja⁵⁴ sta bila mnenja, da je čarovniški kult morda le obstajal. Vprašanje, zakaj so bili procesi, če ni bilo čarovniškega kulta, je ostalo nerešeno. Ginzburg je prišel do sklepa, da je v delu Murrayeve tudi zrno resnice, čeprav je napisano povsem nekritično. Ne moremo govoriti, da je v času procesov obstajal kult plodnosti, lahko pa v izvorihi sabata odkrijemo deformirano obliko antičnega kulta plodnosti.⁵⁵ Pri tem je avtorica zamenjala mit s kultom. Na osnovi dosedanjih raziskav ne moremo govoriti o obstoju čarovniškega kulta. Tudi procesi proti benandantom ne dajejo osnove za sklep o njegovem fizičnem obstoju. Kot je poudaril Ginzburg, je bil sabat mit in ne ritual in zato je treba razlikovati med razširjenim kompleksom predstav in realno prakso skupine ljudi, ki naj bi te predstave izvajala, o čemer pa ni dokaza.⁵⁶

Ginzburgova analiza benandantov⁵⁷ je za zgodovino evropskega čarovništva zelo pomembna. To je poudaril že Monter⁵⁸ in pozneje leta 1984 tudi G. Klaniczay⁵⁹. Ginzburgovo delo lahko označimo kot eno od pomembnejših prispevkov k raziskavam čarovniških procesov. Po drugi strani je predvsem Ginzburgov metodološki pristop doživel kritike. Briggs celo meni, da pomenijo njegove raziskave odprtje slepe ulice, čeprav poudarja, da ima prav, ko protestira, da v procese niso bile vpletene le vsiljene standardne obtožbe.⁶⁰

Ginzburg je leta 1966 na osnovi arhivskih virov predstavil verovanja, povezana s tako imenovanimi benandanti iz Furlanije. V Furlaniji je prišlo do mešanja arhaičnih verovanj romanskega, germanskega in slovanskega prebivalstva. Benandanti so bili moški in ženske, katerih glavna naloga je bila obramba skupnosti pred čarovnicami. Štirikrat na leto so padli v trans (štiri obdobja ritualov plodnosti, ki se vežejo z menjavo letnih časov – kvatre). Njihove duše so v transu odpotovale na določene kraje, in se tam bojevale s čarovnicami. S tem naj bi obvarovali pridelek.

⁵³ Elliot Rose, *A Razor for a Goat*, Toronto 1962.

⁵⁴ Julio Caro Baroja, *Les Brujas y su mundo*, 1961 (v angleščini, *The World of Witches*, Chicago 1964).

⁵⁵ C. Ginzburg, *The Night battles*, str. XIX.

⁵⁶ C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str. 15-17.

⁵⁷ C. Ginzburg, *I Benandanti*, Torino 1966.

⁵⁸ E. William Monter, »The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects«, *The Journal of interdisciplinary History*, 1972, št. 4, str. 443.

⁵⁹ G. Klaniczay, »Shamanistic Elements in central European Witchcraft«, v: M Hopfal, *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984, str. 404 sl.

⁶⁰ Klaus Graf, »Carlo Ginzburgs »Hexensabbat« – Herausforderung an die Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft, v *Kea* 5 (1988), str. 1-17; Willem de Blecourt, Spuren einer Volkskultur oder Demonisierung? Kritische Bemerkungen zu Ginzburgs »Benandanti«, v: *Kea* 5 (1993) str. 17-30; R. Briggs, nav. d., str. 59.

Eden od benandantov je v Čedadu leta 1575 zelo slikovito opisal svoje polete.⁶¹ Benandanti so na kraj spopada pripotovali kot duhovi, jezdili so mačke, zajce in druge živali. Tam so se tako benandanti, ki jih je bilo pet tisoč, kot tudi čarovnice postavili v vojaški bataljon s poveljniki in zastavami. Benandanti so imeli svileno belo zastavo z levom, čarovnice svileno rdečo s štirimi hudiči. Če so benandanti zmagali v bitki, je bila letina dobra, če pa so izgubili, je bila lakota.⁶²

Benandanti so bili iz Čedada, Krmina (Cormons), Gorice in drugih krajev Furlanije. Borili so se pri cerkvi v Krminu, v Veroni in drugje. Zelo zanimiva je izjava benandanta Battista Moduca, iz leta 1575, da so se borili tudi na nemških tleh na travnikih v bližini kraja »Cirghinis«. ⁶³ To bi bila lahko Cerknica, kar bi bilo posebno zanimivo, glede na to, da Valvasor piše,⁶⁴ da je v njeni okolici veliko čarovnic. Slivnica je veljala za njihovo shajališče. Tudi Valvasor je poznal podobne boje na Kranjskem, a o tem več v nadaljevanju.⁶⁵ Benandanti so sodelovali tudi pri potovanju mrtvih na drugi svet. Tako so vaški skupnosti prinašali sporočila mrtvih sorodnikov. Moški benandanti so se večinoma borili za boljšo letino. Benandanti ženskega spola pa so se večinoma udeleževali procesij mrtvih.⁶⁶ Vse to se je dogajalo v času kvater. Duh je zapustil benandantovo otrplo telo v podobi miši ali metulja, ali jezdec na hrbtu zajca, mačke ali druge živali. V ekstazi so leteli na procesijo mrtvih ali v boj. Na koncu procesije so se srečali z mrtvimi.⁶⁷

Benandant je bil rojen s srajčko (placento). S tem je bila določena njegova posebna vloga v skupnosti. Ko je bil star približno dvajset let, se je pričel učiti za benandanta. Takrat je njegova duša prvič odšla na potovanje. To se je zgodilo na enega od četrtkov v času »štirih časov«. Pred vrati se je pojavil drug benandant in poklical njegovo dušo na zbor benandantov. Potem se je redno udeleževal bitk. Sistem benandantov je bil v slabih sto letih asimiliran v čarovništvo. Inkvizitorji so bili spričo prvih pričevanj, ki so bila povsem prostovoljna, presenečeni. Pozneje pa so njihovo dejavnost označili za sabat. Sčasoma so tudi preprosti ljudje začeli verjeti, da se namesto bitk s čarovnicami udeležujejo sabata.⁶⁸

Že Ginzburg je nakazal, da so bili benandanti povezani s šamanizmom. Primerjave šamanizma in benandantov je opravil Klaniczay.⁶⁹

⁶¹ C. Ginzburg, *The Night*, str. 1.

⁶² Nav. d., str. 7.

⁶³ Nav. d., str. 7, 154.

⁶⁴ Johann Weichard Valvasor, *Die Ehre des Herzogthums Krain*, knjiga VII, str. 477.

⁶⁵ Nav. d., knjiga XI, str. 456.

⁶⁶ C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str. 155.

⁶⁷ Isto.

⁶⁸ C. Ginzburg, *The Night Battles*.

⁶⁹ G. Klaniczay, »Shamanistic Elements«, str. 404-422.

Najprej je namenil pozornost številnim podobnim verovanjem v Srednji Evropi in na Balkanu, še posebej na Madžarskem. Postavil je tezo, da pri benandantih in podobnih verovanjih (kresniki) lahko govorimo o različnih šamanističnih elementih, ki so preživeli v Srednji in Južni Evropi in se vključili v nov sistem verovanja. Poglavitno ogroddje, v katero so se vpeli, so bila čarovniška prepričanja. Končno so se ti preživeli šamanistični elementi, transformirali v čarovniške predstave.⁷⁰

Raziskave so šle še dlje. Ginzburg je ugotovil, da predstavlja sabat zlitje dveh različnih podob; prva je produkt učene kulture, ki je menila, da obstaja sekta, ki je zavrgla vero in je inspirirana s hudičem, druga pa korenini v ljudski predstavi o ekstremni moči posameznih oseb, ki v stanju transa in pogosto v podobi živali ali jahajoč na njej potujejo v svet mrtvih, da bi prinesle napredek skupnosti. Druga je bila veliko starejša kot prva in veliko bolj razširjena. Do tega zlitja naj bi prišlo v drugi polovici 14. stoletja na območju zahodnih Alp. Tu se je v tem času pojavil sabat. Prvo predstavo o satanski sekti, ki služi hudiču in kuje zaroto, je oblikovala učena elita medtem ko je bila predstava o nočnih šamanističnih popotovanjih veliko starejša in bolj razširjena. Združitev obeh je pripeljala do rojstva sabatskega mita. Fuziji sabatskega mita je sledila difuzija med sodniki, preganjalci, demonologi. Konec 15. stoletja avtorja *Malleusa Maleficaruma* pravzaprav nista imela več veliko dodati k dosjeju, staremu vsaj petdeset let.⁷¹ Konec 16. stoletja pa nam upiranje benandantov v Furlaniji kaže, da mit, ki je bil rojen na drugi strani Alp, dve stoletji prej še ni zaznamoval furlanske folklore.

Henningsen poskuša razložiti sabatski mit na primeru diabolizacije sicilskega kulta plodnosti, pri katerem je tudi prihajalo do srečanj po padcu v trans.⁷² Ginzburg je rekonstruiral, kako se je kult plodnosti transformiral v čarovništvo. Verjetno je, da so obstajali različni viri, predstave, rituali plodnosti, navade, miti in verovanja in da so bili integrirani v predstave o čarovništvu.

Predstava sabata, ki je nastala z združitvijo starih šamanističnih elementov (o nočnih poletih in bojih za boljšo letino) s predstavo o hudičevi sekti in satanskem kultu ter škodljivem čaranju, se je sčasoma vedno bolj uveljavljala. Tako je na primer mariborski proces leta 1546

⁷⁰ Nav. d., str. 413.

⁷¹ C. Ginzburg, »Deciphering the Sabbath«, posebno str. 132-133.

⁷² Gustav Henningsen, »Die 'Frauen von Ausserhalb', Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut in 16. und 17. Jahrhundert auf Sizilien«, v: Hans Peter Duerr, *Die Mittle der Weltt*, Frankfurt am Main 1984; isti, »'The Ladies from Outside', An Arhaic Pattern of the Witches Sabbath«, v: G: Henningsen, B. Ankarloo, nav. d., str.191-215.

poln predstav, ki so še dokaj netipične v primerjavi s poznejšimi procesi.⁷³

Verovanja v periodične boje za dobro letino, ki se dogajajo v ekstazi, so bila zelo razširjena. V ozadju teh podob (benandanti, kresniki itd.) sta vidna enotna mitska evrazijska predstava in veliko starejše šamanistično izročilo. Kult bojev v ekstazi za plodnost srečamo tako pri živinorejcih kot pri poljedelcih. Šamani so se namreč bojevali tako za dobro letino kot za plodnost. Ekstaza je karakteristika evrazijskih šamanov. Za razliko od kresnikov in benandantov pa je bil trans šamanov javen. Tudi v Osetiji so v času med božičem in novim letom določene osebe zapuščale v duhu telo, da bi potovale v svet mrtvih.⁷⁴ Turški geograf Celebi je leta 1666 opisal take boje v čerkeški vasi. Podobne boje so bili tudi litavski volkodlaki.⁷⁵

Podobna izročila, kot so benandanti, srečamo vse od Sibirije in Kavkaza do Sredozemlja. Ti miti naj bi izhajali iz zelo starega, še predzgodovinskega obdobja. Na Slovenskem, v Istri, Kvarnerju in Hrvaškem primorju so bila benandantom podobna bitja kresniki. Drugje so bili to negromati, zduhači, taltos (na Madžarskem) itd.⁷⁶

Kresniki so slovenska analogija z benandanti. Kresnik je imel tudi drugo ime – šentjanževce.⁷⁷ Škodljiva bitja, ki so tudi zapuščala telo v duhu, pa so imenovali vedavce, vede, more ipd.

Skupni elementi verovanj v benandante in kresnike so tako številni, da lahko gre za različici istega sistema verovanja. Tudi kresnik je bil rojen s srajčko oziroma kapico iz kože (z materino posteljico – placento). Pri določeni starosti (7 let) so ga ponoči prišli poklicat drugi kresniki, da je šel z njimi. Kresniki so bili živi ljudje, tako moški kot ženske. Medtem ko so spali, jih je skozi usta zapustil duh v podobi muhe ali kakšne druge živali.⁷⁸

V ljudskem izročilu so ohranjene številne zgodbе o kresnikih. Kresniki so se borili za boljšo letino. Pregarjali so vedomce, ki so odnašali žetev iz dežele, in jim jemali plen. Ponekod so vedomce preprosto zamenjale čarovnice in čarovniki, ki so bili tudi ljudje, ki jih je zapustil duh v podobi kake živali, medtem ko je telo ležalo kakor mrtvo.⁷⁹

⁷³ F. Byloff, *Hexenglaube*, str. 41; glej tudi druga dela o procesih na Štajerskem: Vl. Travner, *Čarovniški procesi na Slovenskem, Življenje in svet*, 3/1929 str.382 sl.; S. Radovanovič, nav. d.

⁷⁴ C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str.165.

⁷⁵ Nav. d., str. 166, 173-174.

⁷⁶ G. Klaniczay, »The shamanistic Elements«.

⁷⁷ Maja Boškovič-Štuli, »Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung«, *Fabula* 3, 1960, str. 275-298.

⁷⁸ Nav. d., str. 277-278.

⁷⁹ Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str.15.

Kresnik se je lahko spremenil v katerokoli obliko, lahko je bil tudi neviden.⁸⁰ Lahko se je spremenil v različne živali. Enake lastnosti je imel tudi njegov nasprotnik vedomec.⁸¹ V Kastavu so se kresniki bojevali proti čarovnicam, če so zmagali, potem tisto leto ni bilo toče.⁸²

O bojih med šentjanževci in vedomci v okolici Pivke piše Valvasor. Navaja, da v okolici Pivke pripovedujejo, da se ob določenih časih, največkrat na božični večer, tu borijo prikazni. V deželnem jeziku so jih imenovali »vedaveze«. Otrokom so sesale kri vse dokler niso umrli. Proti tem prikaznim so se borile druge, in tem so pravili »sentiansaveze«. Kot poroča Valvasor, je bilo ljudi, ki so videli te boje, veliko.⁸³ Iz procesnih spisov 17. stoletja na Kranjskem je razvidno, da so proti čarovnicam streljali s posvečenim smodnikom, ki je moral stati na mizi za svete tri božiče (božič, novo leto, sv. Trije kralji). Čas dvanajsternih noči, od Božiča do sv. Treh kraljev – čas zimskega kresa, je bil pri vseh indoevropskih ljudstvih skrivnosten čas.

Iz 17. stoletja je ohranjeno tudi poročilo o bojih kresnikov v Istri. Tommasini piše, da se ljudje, ki se rodijo oblečeni v posebno kožo, imenujejo »cresnichi«, drugi pa »vucodlachi«. Ponoči potujejo v duhu na križpotja, posebno v času kvater, in se tu bojujejo za letino.⁸⁴ Na Štajerskem pa nam o kresnikih, ki so varovali deželo pred nadlogami, pripovedujejo pravljice. Kadar sta se med seboj bojevala dva kresnika, je zmagovalec vselej dosegel v svoji deželi srečo in blaginjo, v deželi poraženca pa sta bila pomankanje in nerodovitnost.⁸⁵

Opisi vurberškega kresnika spominjajo na opise boja sončnega božanstva z zimskim. Ko kresnik premaga nasprotnika (krilato kačo, bika, coprnika ipd.), padajo na tla zlata pšenična zrna.⁸⁶ Na to, da je tudi štajerski kresnik kot duša zapustil telo, kaže izročilo, da kresnik tako hitro hodi po svoji deželi, da se vrne prej, preden more njegova žena, ki je ponoči z njim v postelji, kaj zapaziti.⁸⁷

Kraji bojov kresnikov se ujemajo s kraji, kjer se je dogajal sabat. Kresniki so jezdili na živalih ali v transu leteli tudi na palicah v nočne boje v bližini križpotij. Križpotja so eno od klasičnih mest, na katerih se je dogajal sabat. Zanimiv je opis bojov kresnikov, ki naj bi se bili v Benetkah. Čez morje naj bi »štrigoni« (čarovniki) odpluli v jajčnih lupinah. Štrigoni so sesali otrokom kri. Za njimi so prišli kresniki in jim

⁸⁰ Isto.

⁸¹ M. Boškovič-Štuli, nav. d., str. 277.

⁸² Nav. d., str. 277.

⁸³ J.W. Valvasor, nav.d., knjiga XI, str. 456.

⁸⁴ M. Boškovič-Štuli, nav. d., str. 279.

⁸⁵ Jožef Pajek, *Črtice iz duševnega žitka Štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884, str. 77.

⁸⁶ Nav. d., str. 78-79.

⁸⁷ Nav. d., str. 81.

branili, da bi delali slabo. Boj se je bil na trgu sv. Marka v Benetkah.⁸⁸ Presenetljiv je veliko starejši podatek o poletu na sabat v Benetke. Tako je Anica Vudel, obtožena čarovništva v Škofji Loki, na procesu leta 1652 (proces je odmeval tudi v sočasnih čarovniških procesih na Ptuj) izjavila, da se je s hudičem udeleževala sabata v Benetkah.⁸⁹ To je bil prvi proces na Kranjskem, na katerem je bil omenjen sabat, kar mu daje še posebno težo.⁹⁰ Kresniki so, kot piše M. Boškovič Štuli, izvorna slovenska ljudska mitološka figura, in srečamo jo tudi v vzhodni Sloveniji. Predstave o kresnikih kažejo na artikuliran kult plodnosti. Ta sistem predstav je bil še povsem v veljavi v 16. stoletju.

Ljudsko izročilo (večinoma iz 19. stoletja) pa nam nadalje priporoča, da sta se kresnik in vidovina bojevala za letino običajno v podobi živali, na primer v podobi merjascev, bikov, konjev, oslov, psov, mačk. Kadar sta se bojevala dva kresnika, je nastopila v deželi zmagovalca blaginja, v deželi poraženca pa slaba letina in bolezen. Vsak kresnik je imel svojo skupnost, za katero se je bojeval.⁹¹

V okolici Gorice so ljudje verjeli, da se čaravnice bojujejo s kresniki na predvečer ivanovega (v času kresa – 24. junija). Kresnik naj bi bil tu dvanajsti brat.⁹² V času kresa so bili kresniki v veliki nevarnosti, saj so jih napadale čaravnice z »rahlami« in koli.⁹³ Tudi ime kresnik ali šentjanževac kaže na povezavo s kresom. O tem, da se vedomci shajajo na križpotjih, je ohranjeno precej poročil, posebno na Goriškem. Tam se ruvajo, tolčejo in treskajo kot kozli in se spreminjajo v razne živali. Posebno nevarni so otrokom, ker jih zadušijo v zibelki.⁹⁴ Tudi čaravnice so posebno nevarne otrokom. Kakor so izjavile obtožene na procesu v Poljanah pri Kolpi v devetdesetih letih 17. stoletja, so dojenčke, ki so jih odnesle materam, potrebovale za pripravo mazila.⁹⁵

Ko se je rodil kresnik je babica zaklicala, da je rojen kresnik, da bi ga obvarovala pred tem, da bi postal čarovnik. V poklic je bil vpeljan z iniciacijo. Ko je bil star sedem let, so ga prišli ponoči poklicat drugi kresniki. Tudi v tem se kaže podobnost z vstopom v čarovništvo, kakor ga opisujejo nekateri procesni spisi, namreč, da so čaravnice prišli iskat, da je šla z njimi na njen prvi sabat. V izročilu je ohranjeno, da mora kresnik umreti, če se odkrije, da je kresnik.⁹⁶

⁸⁸ M. Boškovič-Štuli, nav. d., str. 281.

⁸⁹ Mesta so bila kraj bojev v transu tudi pri benendantih, ki so pogosto letali v Verono (Ginzburg, *I Benandanti*).

⁹⁰ M. Tratnik-Volasko, M. Košir, nav. d., str. 198.

⁹¹ M. Boškovič-Štuli, nav. d., str. 275-276.

⁹² Nav. d., str. 275-276.

⁹³ J. Kelemina, nav. d., str. 40

⁹⁴ Nav. d., str. 90-92.

⁹⁵ M. Tratnik-Volasko, M. Košir, nav. d., str. 236-260.

⁹⁶ M. Boškovič-Štuli, nav. d., str. 276.

Nočna potovanja kresnikov in benandantov, ki so zapustili svoje telo kot mrtvi, potem ko jih je duh zapustil v podobi živali (miš, metulj ipd.) ali jezdec na živalih (psu, svinji ipd.), so podobna živalskim metamorfozam, ki jih srečamo pri čarovnicah na njihovi poti na sabat. Domnevno naj bi bilo pri čarovnicah stanje transa povzročeno s pomočjo mazila, ki je povzročilo spanje ali omedlevico neznane narave.

Mit benandantov je znan tako v agrarni kot pogrebni verziji. V transu naj bi se udeleževali tudi procesij umrlih.⁹⁷

Procesije umrlih so pri nas znane posebno v času zimskega kresa. V temnih nočeh pred božičem se je dogajal divji lov pod nebom, povezan z vero v nočne obhode pokojnih. S strašnim truščem divja truma skrivnostnih bitij po gorskih gozdovih. Zemlja se trese, orli, kače in vsakovrstne neznane živali letajo po zraku.⁹⁸ Duše umrlih se pogosto prikazujejo kot kače. Poleg divjega lovca srečamo tudi sredozimko, znano bolj kot Pehtra. Sredozimka, ženska pošast, nastopa ob zimskem kresu in je voditeljica duš umrlih otrok. Srečamo jo tudi pri divji jagi v družbi duš rajnih prednikov. Njen čas je večer pred sv. Tremi kralji (5. januarja). V stereotipu sabata, ki se je oblikoval v zahodnih Alpah, lahko srečamo usedline keltske tradicije in keltskega mita o potovanju v svet mrtvih.⁹⁹ Noči med 24. decembrom in 6. januarjem so bile tudi v keltskem koledarju povezane s svetom mrtvih.¹⁰⁰ O prevozu in potovanju duš mrtvih v Bretaniji poroča v 6. stoletju Prokopij. Tisoč let pozneje srečamo podobna pričevanja pri furlanskih benandantih. Iz procesnih spisov v Furlaniji je razvidno, da so benandanti na sv. Tri kralje letali po visokih hribih in podili zle duhove. V obeh primerih se kaže povezava s keltskim izročilom.¹⁰¹

Sredozimka je bilo lepo in grdo, dobro in hudobno bitje, ki je bedela nad posvečevanjem kvater. Posebej je pazila, da so predice spoštovale večer pred kvatarno sredo. Odtod je tudi dobila ime Torka (Torklja).¹⁰² In prav iz kvatrnega pepela so delale čarovnice točo. Na Slovenskem srečamo ta recept za točo večkrat v izjavah sojenih zaradi čarovništva.¹⁰³ Obenem pa se ujema s časom šamanističnih potovanj, ki so se tudi godila v obdobju kvater. Tudi drugače je čarovništvo v povezavi s kvatrami. Drugi kvatrni teden je po binkoštih, ko imajo čarovnice na Slovenskem največjo moč.¹⁰⁴ Tudi litovski volkodlaki v 17. stoletju so

⁹⁷ C. Ginzburg, *The Night*, str. 33 sl.

⁹⁸ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev II*, Ljubljana, str. 210, 385-386.

⁹⁹ C. Ginzburg, *Hexensabbath*, str. 114.

¹⁰⁰ Nav. d., str. 108.

¹⁰¹ Nav. d., str. 111.

¹⁰² N. Kuret, nav. d., II, str. 457-459.

¹⁰³ Glej M. Tratnik-Volasko, M. Košir, Čarovnice.

¹⁰⁴ N. Kuret, nav. d., I, str. 339-340.

trikrat na leto (pred božičem, na ivanovo in binkošti) leteli na konec morja in se borili za boljšo letino.¹⁰⁵

Kvatre se pojavijo štirikrat na leto kot štirje kvatrni tedni, ko je bil zapovedan post v sredo, petek in soboto. Krščanske kvatre so samo prekrile prvotne poganske obrede, namenjene božanstvom poljedelstva.¹⁰⁶

Tudi kresna doba je bil čas, ko so dobili zli duhovi in čarovnice posebno moč. V tem času, na predvečer šentjanžvega (24. junija), naj bi se bili tudi posebno hudi boji med čarovnicami in kresniki.¹⁰⁷ V Istri so to noč vse od večera pa do polnoči in še čez zvonili proti čarovnicam.¹⁰⁸ Na Goriškem je bil ta običaj v navadi že leta 1583, pa ne le za kres, ampak tudi za vse svete, ko so zvonili celo noč.¹⁰⁹

Na Tolminskem so bile Pehltre hudobna ženska bitja, ki so živela po gorskih votlinah in si lovila otroke za hrano.¹¹⁰ Pehtra, oziroma Holda, obe boginji vegetacije, naj bi bili izvorno boginja Diana. Pri nočnih ježah Diane in njenih spremljevalk, ki jih opisuje *Canon Episcopi* (9. stoletje), naj bi nedvomno šlo za verzijo divjega lova.¹¹¹ Hekata in Artemida (grška Dijana) sta bili voditeljici divjega lova, ki so ga spremljali demoni narave. Hekata je bila triglava in trojna boginja (boginja plodnosti, smrti in neba), podobno, kot naj bi bila tudi pradavna velika boginja.¹¹²

Slovensko ime za čarovnico je vešča (srečamo ga tudi v procesnih spisih, čeprav so pisani v nemščini).¹¹³ Samo ime priča o povezavi z duhovi, ki zapuščajo telo v transu. Znani so primeri, ko je duh zapustil telo v podobi metulja. Tudi duše umrlih so se spreminjale v metulje. Vešča je bila povezana tudi z nočjo, saj je nočni metulj. Metulj pa ima zvezo s škodljivim čaranjem. Čarovnice naj bi po ljudskih predstavah prevzele podobo metulja in kradle mleko in smetano.¹¹⁴

Na asimilacijo kresnikov v čarovništvo nam kaže ljudsko izročilo na Tolminskem, kjer naj bi bila vešča oseba, ki se je rodila naprej z

¹⁰⁵ C. Ginzburg, *Hexensabbath*, str. 153.

¹⁰⁶ N. Kuret, nav. d., II, str. 168.

¹⁰⁷ J. Kelemina, nav. d., str. 40.

¹⁰⁸ Metod Turnšek, *Pod vernim krovom. Ob ljudskih običajih skozi cerkveno leto. Od kresa do adventa*, Gorica 1946, str. 25.

¹⁰⁹ Isto.

¹¹⁰ Nav. d., str. 461.

¹¹¹ C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str. 40.

¹¹² W. Schild, »Hexenglaube, Hexenbegriff und Hexenphantasie«, v: *Hexen und Hexenverfolgung in Deutschen Südwesten*, Karlsruhe 1994, str. 17.

¹¹³ M. Tratnik-Volasko, M. Košir, nav. d., str. 155.

¹¹⁴ Takšna je etimološka razlaga izrazov »Schmetterling« in »butterfly«. (W. Behringer, »Erhob sich«, str. 131).

zadnjo platjo.¹¹⁵ V Istri pa naj bi bila čaravnica oseba, ki se je rodila v srajčki.¹¹⁶ Sabatsko čarovništvo, ki je bilo drugačno od praznoverja in urokov, je imelo korenine v agrarnem kultu plodnosti in mitih o nočnih procesijah mrtvih duš in Sredozimki.¹¹⁷ Ti predstavi sta dobili svoj praktični pomen šele, ko so vanju prodrle veliko mlajše ideje elit o čarovniški organizaciji častilcev hudiča, ki želi ustanoviti satanavo kraljestvo. V procesih, ki so trajali v Evropi več kot dvesto let, se je vedno znova ponavljal stereotip sabata.

Prve predstave o sabatu in poletih srečamo v prostoru zahodnih Alp leta 1428. Ginzburg navaja tri pričevanja iz različnih krajev in časov. Tako je leta 1428 hribovec iz kantona Wallis v Švici pred sodiščem izjavil, da se vračajoč z nočnih srečanj ustavijo v kletih in spijejo najboljše vino. V prazne sode nato urinirajo.¹¹⁸ Sto petdeset let pozneje, leta 1575 je furlanski plemič Troiano de Attimis iz Čedadu pričal, da mu je neki benandant v Čedadu povedal, da hodi vsak četrtek na srečanja, kjer plešejo, jedo in pijejo. Ko se vračajo domov, gredo hudobci v kleti pit vino in nato urinirajo v sode. Če ne pridejo benandanti hudobci sode prevrnejo.¹¹⁹ Leta 1391 je mežnar v Pirinejih, ki se je pogovarjal z mrtvimi na zaslišanju razložil, da duše sicer ne jedo, vendar pijejo dobro vino. Toda kljub temu, da pijejo, se to v sodih ne pozna.¹²⁰ K tem trem primerom lahko dodamo še četrtega. Junija 1699 je bila na deželskem sodišču Poljane pri Kolpi zaslišana beračica Neža Klobučar, rojena v Starem trgu, sicer brez prebivališča. Potem ko je priznala, da je bila udeležena v čarovniški družbi, je med drugim tudi povedala, da so jemali vino iz sodov in potem vanje urinirali.¹²¹ Z Ginzburgom se lahko vprašamo, ali med pričevanji obstaja povezava? Odmev mita o žeji umrlih? Ta mit srečamo tudi v ljudskih običajih na dan vernih duš, ko naj bi se duše umrlih vračale na svoj dom in jim domači pripravijo na mizo kupico vina¹²².

Zdi se, da je v večjem delu Evrope prišlo do omejenega in nelahkega zlitja med dolgotrajnimi ljudskimi fantazijami in prepričanji na eni strani, ter prizadevanji uradov za utrditev družbenega in verskega konformizma na drugi. Vendar ti uradi nikoli niso delovali s takšnim ideološkim navdušenjem, kot ga je izpričeval manjši del klerikov in

¹¹⁵ M. Pleteršnik, *Slovensko – nemški slovar*, Ljubljana 1894.

¹¹⁶ C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str. 179.

¹¹⁷ Nav. d., str. XIX.

¹¹⁸ C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str. 91.

¹¹⁹ C. Ginzburg, *The Night Battles*, str. 3; *Hexensabbat*, str. 91.

¹²⁰ C. Ginzburg, *Hexensabbat*, str. 91.

¹²¹ Haus-Hof- und Staats Archiv Wien, Fürstlich Auerspergische Familien Archiv, IX Pölland.

¹²² J. Pajek, nav. d., str. 39.

pravnikov. Med ljudmi (posebej na podeželju) so bili prisotni predvsem potreba po razlagi nesreče in projekciji čustev sovraštva na druge. Razlogov zakaj, je veliko in paradoks je, kot je zapisal R. Briggs,¹²³ da več ko vemo o kakem dejstvu, toliko težje ga generaliziramo.

¹²³ R. Briggs, nav. d. str. 49.

Življenje, ženitev in žalostna smrt Anžeta Koširja, imenovanega Kljukec

BOŽO OTOREPEČ

Prvo poročilo o Kljukcu, pozneje imenovanem tudi Lažnivi ali Hudi Kljukec, najdemo v Valvasorjevi *Slavi vojvodine Kranjske* iz leta 1689 v opisu vasi Jama pri Kranju, kjer se je Kljukec rodil in pozneje tudi živel. Valvasor dokaj pravilno podaja njegov življenjepis do svojega časa, seveda z obširno evropsko primerjavo takih tolovajev.¹

Kdaj je Kljukec dobil pridevek Lažnivi, ni znano, verjetno pozneje, ko so si njegov življenjepis prilastile ljudske pravljice in zgodbe. Sam se je dal podpisovati samo kot Kljukec oziroma »Khlukhez«.² Po Bezlajevem *Etimološkem slovarju slovenskega jezika* pomeni Kljukec isto kot premetenec, slepar, kot primer je omenjen »lažnivi Kljukec« v pripovedkah³. Beseda je bila znana pri nas že v srednjem veku. Tako se v neki listini iz Kamnika iz leta 1416 omenja kot priča čevljar Kljukež (*Klukes schuster*)⁴. V vicedomskem arhivu se med letoma 1589-1616 omenja vojaški ranocelnik Anže Klukež.⁵ Očitno je torej, da je moral biti Anže Košir iz Jame precejšen premetenec, da si je celo sam nadel vzdevek Kljukec, pozneje pa je v pripovedkah dobil še dodatni atribut Lažnivi oziroma Hudi, mogoče zato, ker vsem njegovim doživljajem ni bilo ravno popolnoma verjeti.

V krstni knjigi Župnije Šmartin pri Kranju iz let 1644-1653 je zapisano, da se je 12. junija 1652 rodil in bil isti dan krščen Janez (Joannes), zakonski sin Janeza Koširja in žene Agate. Botra sta mu bila Sebastijan »Selnekh« in Katarina »Gouzhouka« priča pa Matija »Volzhakh« iz Jame (nem. Lukh od Lueg, tj. jama, luknja). Krstil pa ga je župnik Janez Krstnik Tekstor⁶ Med letoma 1655-1660 so se rodile še sestre Helena, Marjeta in Marina.⁷

¹ J. V. Valvasor, *Ehre*, II, str. 119-120.

² Kljukčeva prošnja na škofa Rabatto napisana pred 1. III. 1680 v Kapiteljskem arhivu v Ljubljani (fasc. 85, št. 38).

³ F. Bezlaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, II, K-O, str. 44.

⁴ Listina 1416, julij 8, insert v list. 1501, VII. 8. v: Arhiv Slovenije.

⁵ Arhiv Slovenije, Vicedomski arhiv I 131, Stanovski arh. fasc. 290, 294, 303a.

⁶ Nadškofjski arhiv Ljubljana, Krstna knjiga župnije Šmartin pri Kranju 1644-1653, sub dato.

⁷ Prav tam, krstna knjiga 1655-1675.

Vas Jama pri Kranju se kot »Luoge« oz. »Luog«, »Lueg« prvič omenja 1290, ko je že bila pod freisinškim gospostvom⁸. Cerkev sv. Lenarta se prvič omenja 1433 kot podružnica fare Šmartin.⁹

Kot že rečeno, prvi omenja Kljukčevo delovanje Valvasor pri opisu vasi Jama pri Kranju ob Savi.

»V tej vasi je doma in stanuje dobro znani in po deželi zloglasni možak po imenu Kljukec. Ta je pred nekaj leti naredil tatinsko družbo, zbral okrog sebe cigane, propadle študente in vsakovrstne druge drzne pobaline ter jih vodil pod svojim poveljstvom kot pravi poglavar v raznih pobalinstvih. Zelo mnogo ljudi na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem je ogoljufal, okradel in oropal; tako je tu in tam napravil zelo velike nepravilike. Izvedel je marsikatero čedno in premeteno hudobijico, bolje kot najbolj navihani in najurnejši pariški uzmovič (*filous*) ali Žepar. Z njegovim početjem bi lahko napolnil cel traktat. A ujeti ga niso mogli, čeprav so se trudili zgrabiti tega generala mišjih glav in mojstra vrvi vredne družbe žeporezcev. Več let so se zaman trudili, on pa je svoje hudobije počenjal kar naprej. Vendar so mu pred par leti dali varno spremstvo, ker se je poboljšal in zapustil tatinsko družbo, potem ko je ustrelil študenta in cigana. Kajti kakor hitro je kdo hotel biti več kot on, je tega takoj uničil. Sicer pa je odličen ranocelnik, ki lepo pozdravi ne le vse zlome nog, temveč tudi razne rane in druge poškodbe, pa čeprav ne zna niti brati niti pisati in je le neuk kmet.« Valvasor v nadaljevanju razpre o raznih tatinskih družbah v Nemčiji, njihovih pravilih in navadah. O Kljukcu pa pravi, »da je bilo kljub vsem hudobijam na njem nekaj dobrega, da so se mu naposled odprle oči. Njegovo dobro poznavanje zdravilstva in prostovoljna odpoved dosedanjemu sramotnemu življenju ter strah marsikaterega hišnega očeta in popotnika pred siceršnjim njegovim obupom je deželno oblast nagnila k temu, da mu je kazen odpustila. Seveda bo njegov konec najbolje pričal, ali se je res poboljšal. Taki ljudje so znali mnogokrat kot deželni profosi izvrševati razne umetnije pod dobrim videzom, o čemer bo najbolje presodil čas.«¹⁰ Toliko o Kljukcu Valvasor, in pokazalo se je, da je bila njegova skepsa upravičena.

O Kljukcu poroča v svojih zapiskih tudi Franc Rakovec-Raigersfeld. O njem mu je oktobra 1748 pripovedoval krvni sodnik (*Ban-richter*) Učan. Njegovo poročilo deloma dopolnjuje Valvasorja: »Kljukec (*Klucz Hanse*), Kranjec, ki se je v mladosti podal v tolpo ciganov, kjer se je tako dobro obnesel, da mu je šef te tolpe dal svojo hčer v

⁸ M. Kos, *Gradivo za historično topografijo Slovenije* (za Kranjsko do leta 1500), I. zv., str. 220.

⁹ List. 1433, maj 10., v: Arhiv Slovenije.

¹⁰ Valvasor, *Ehre* II, 119-120.

zakon. Ta sodrga je povzročila v deželi veliko škode in neprilik. Vpadli so v dolino Kokre, kjer so jih zasledovali, prijeli so enega in drugega, šefa pa niso mogli nikoli dobiti. Njegov zet Kljukec, ki je bil znan s starim Jurijem Žigo grofom Gallenbergom, se je ločil od ciganov in Gallenberg mu je preskrbel varno spremstvo (*salvum conductum*). Deželna oblast je izvedla preiskavo v Kokri, kjer je sodeloval tudi Kljukec, in po njegovih podatkih so na različnih naslovih prijeli različne cigane, šefa pa niso mogli najti. Kljukec, ki je več mogel kot samo hruške peči, je na enem kraju prerezal kos zemljišča ali ruše in tam so opazili šefa ali njegovega tasta, ko je sedel v vodi pod eno skalo skrit. Takoj so ga prijeli in spravili v Ljubljano v ječo. Ker se je Kljukec pri tem dejanju tako dobro zadržal, je bil pomiloščen in potem od deželnih stanov sprejet za deželnega profosa. Kot tak se je nekaj let dobro držal in je deželnim stanovom dobro služil.«¹¹

Kljukec je dve leti po zapustitvi tolovajske tolpe in nastanitvi v rojstni vasi Jama, kjer je imel gostilno, zraven pa je še zdravil ljudi, v starosti 26 let – dejansko jih je imel že 28 – sklenil, da je čas za ženitev. Za nevesto si je izbral Marino Rakovko, kmečko hčer iz fare Smlednik. Ženin je dal poroko oklicati v svoji fari Šmartin pri Kranju in v nevestini v Smledniku. Toda v Smledniku se je pri tamkajšnjem kooperatorju Matiji Skuku oglasila neka ciganka, ki je po Kljukčevih besedah »nekaj časa bivala pri njem«, češ da je Kljukec poročen z njo po ciganski šegi za pet let, ta rok pa še ni potekel, zato se Kljukec za zdaj ne more poročiti z drugo žensko. Oba župnika sta nato ustavila oklicevanje, dokler se zadeva ne razišče.

Kljukec je bil v težavah. Ni mu preostalo drugega, kakor da se obrne na samega ljubljanskega škofa Jožefa grofa Rabatto, mu razloži dejansko stanje in prosi za izvršitev poroke. Njegovo pismo, ki ga je očitno napisal poklicni pisar, verjetno odvetnik, je bilo napisano pred petkom, 1. marca 1680, kajti škofov dekret o rešitvi te zadeve nosi ta datum. V svoji prošnji Kljukec opisuje, kako je bil mladoleten zapuščen od svojih staršev, da je moral za preživetje služiti pri različnih gostilničarjih in streči goste. Potem se je podal k nekemu zdravniku za učenca, kjer je prebil tri leta in se tako izučil te profesije, da je različne paciente, pri katerih »gospodje zdravniki in mestni ranocelniki niso mogli nič opraviti«, ne da bi se hvalil, z božjo pomočjo čudežno pozdravil, kar lahko dokaže z dejstvi. Potem ko se je popolnoma izučil, se je, »nespametnež«, podal k ciganom in se dve leti potepal z njimi naokrog, in sicer tako, da so vse, kar so cigani pokradli, ljudje pripisali njemu, kar pa se ne more dokazati.

¹¹ Notata Raigersfeld I, Arhiv Slovenije, rokopis I 47 r. fol. 117-121; objava: A. Müllner, Räuber Unwesen in Krain im XVII. Jahrhundert, *Argo* IV, 1895, str. 235-237.

Deželni stanovi Kranjske so ga začeli zasledovati in sedaj staminili dve leti (1678-1680), kar se je ločil od ciganov in jim ne dovoljuje bivanja v svoji okolici, temveč jih preganja od sebe. Ker je zaradi svoje nespameti bival med slabimi ljudmi, prosi, da se upošteva, da pač predrzna in mlada oseba do polnoletnosti in spametovanja ne stori nič dobrega, njemu pa je bilo v primer drugim »malleticianom«, čeprav je zaslužil smrt, poklonjeno življenje. Sedaj, ko je dovršil 26 let, mu je Bog zaradi večne blaženosti in s pomočjo sv. Duha dal pamet, da obžaluje pregrešne napake, hoče se spokoriti in poboljšati, vse popraviti in živeti odslej kot pošten, bogaljubeč kristjan.

Da je vedoma ubil dve slabi in smrti vredni osebi, se ga ne obtožuje, kajti to je moral storiti za obrambo svoje grešne osebe in za bodoče poboljšanje ter za rešitev svojega življenja. Leto in pol (od septembra 1678) se ukvarja z revnim gospodarjenjem in točenjem vina ter zdravljenjem ljudi, ki jih je vsak čas dobiti, s čimer si prisluži košček kruha in rešuje svoje življenje. Želi si, da bi bil tako osrečen od vsemogočnega Boga, škofa in deželnih stanov na Kranjskem, da bi mogel s svojim trudom in delom, tudi z zdravniškim poklicem, pošteno zaslužiti kos kruha v miru in brez motenj in povrniti storjeno škodo, za kar govorijo v njegov prid nekateri premožni v deželi stanujoči pošteni možje.

Tod okoli živijo cigani z ženami in otroki tako vkoreninjeno, da vse živi krivoversko, on pa se ponuja, da jih bo z božjo pomočjo izgnal iz dežele Kranjske, potem ko bo dobil svobodno in varno potno dovoljenje. Zaradi tega se je odločil in zaročil s krepostno kmečko hčerko po imenu Marina Rakovka ter sklenil stopiti z njo v zakonsko zvezo, se naseliti na podložniški kmetiji, ki jo hoče obdelovati in od nje dajatve plačevati.

Da bi izpolnil svojo namero, je svojo poroko hotel uresničiti po gospodu župniku v Šmartnem, sedaj pa se »podstopi ena ciganka, ki se je nekaj časa zadrževala pri njem, to poroko pri omenjenem župniku ustaviti, štirje možje pa so prisegli, da ni on ciganki nikoli obljubil zakona«. Vse to pa je storila zato, da bi preprečila njegove dobre namere.

Zato prosi škofa za milost nasproti »ubogemu, pomoči potrebnemu in nikjer stanujočemu zapuščenemu človeku«, da bi obenem z generalnim vikarjem posredoval pri župniku v Šmartinu z uradnim dekretom za izvršitev poroke med Kljukcem in omenjeno Marino Rakovko, in to čimprej, ker so bližnji sorodniki privolili v poroko in ker se že bliža pust, v postu pa poroke niso več mogoče. Prošnja ima podpis »Vaši knežji svetosti nadvse podložni in pokorni Anže Košir, imenovan Kljukec (*Hannss Khoschier genandt Khlukhez*).¹²

¹² Akt o Kljukčevi poroki v Kapiteljskem arhivu v Ljubljani, fasc. 85, štev. 38 (prošnja in priloge).

Škof Rabatta je nato z dekretom, datiranim 1. marca 1680, pripisanim Kljukčevi prošnji in naslovljenim na Filipa Trpina, škofovega vikarja v Šmartinu pri Kranju, in Mihaela Terčelja, vikarja pri sv. Ulriku v Smledniku, slednjima naročil, da posredujeta v zadevi med prosilcem Kljukcem in ciganko, »ki je več let stanovala pri njem« in je preprečila poroko pri smledniškem župniku, jo preiščeta, in če ugotovita, da ni kanonske prepreke, omenjenega Kljukca kljub neposredno predstoječim začetkom posta zakonsko poročita, vendar brez vsake večje slovesnosti. Če pa ciganka vztraja pri svojem, naj skušata zadevo prijateljsko urediti, prosilca pa posvarita, da naj ciganko poroči ali pa se – če ta odstopi od svoje zahteve – z njo poravna. O izidu zadeve naj oba poročata škofu.¹³

Že naslednji dan, v soboto, 2. marca 1680, je poslal škof Rabatta posebno pismo svojemu vikarju v Šmartinu Filipu Trpinu o poroki Anžeta Koširja z Marino Rakovko, ki jo je v njeni fari Smledniku preprečila ciganka, ki je več let živela s prosilcem. V njem mu naroča, da zasliši ciganko ali v njeni odsotnosti smledniškega kooperatorja Matijo Skuka o cigankinih pravicah in zahtevah, odloči, kar je prav, in zadevo konča. Anžeta Koširja pa naj, če ni siceršnjih kanonskih zaprek, kljub zahtevi Tridentinskega koncila o predhodnih oklicih že ta pust ali v času 40-dnevnega posta, ki mu sledi, poroči (vendar brez vsake slovesnosti) v svoji farni ali katerikoli podružnični cerkvi.¹⁴

Istega dne, 2. marca 1680, je datirano pismo Filipa Trpina Mihaelu Terčelju, vikarju v Smledniku, da po naročilu škofa Rabatte naslednji dan, to je v nedeljo, 3. marca, med mašno slovesnostjo pozove vse, ki bi imeli kak zadržek do poroke Anžeta Koširja in Marine Rakovke ali vedeli zanj, da se naslednji dan, v ponedeljek, 4. marca, pred 10. uro zglasijo v šmartinskem farovžu z dokazi o nasprotovanju. Če ne bo nikogar, bo poroka sklenjena naslednji dan, to je v torek, po pooblastilu, ki mu je bilo dano. To naročilo oziroma citacija je bilo javno objavljeno, a se ni javil nihče, ki bi imel kaj proti, je pripisal Filip Trpin kot specialni delegirani komisar v tej zadevi.¹⁵

V ponedeljek, 4. marca 1680, je Filip Trpin poslal smledniškemu kooperatorju Skuku sporočilo, da mu je naročeno, da zasliši ciganko, konkubino Anžeta Koširja, ali v njeni odsotnosti smledniškega kooperatorja o pravicah in zahtevah omenjene ciganke. Naj se torej zglasti naslednji dan ob osmih v šmartinskem farovžu in poroča o pravicah imenovane ciganke, ki bi mogle preprečiti poroko ali pa pošlje poročilo

¹³ Akt 1. III. 1680, prav tam.

¹⁴ Akt 2. III. 1680, prav tam (A).

¹⁵ Akt 2. III. 1680, prav tam (B).

o tem. Poročilo pričakuje zato, da »bo lahko jutri izvršil naročeno komisijo«. ¹⁶

Zaključno poročilo je nato sestavil Filip Trpin. Datirano je s ponedeljkom, 4., in (pustnim) torkom, 5. marca 1680, in nosi naslov »Relatio de facta matrimoniali copulatione Joannis Koshir sive Klukez et Marinae Sternin«. Škofu je bilo prebrano 13. marca. Poročili so bili priloženi trije dopisi, A, B in C, v originalu, ki so se nanašali na to zadevo. Ta je v poročilu razčlenjena kronološko: dne 2. marca 1680 je škof naročil in delegiral Filipa Trpina, vikarja v Šmartinu pri Kranju, da uredi zadevo. Na zahtevo sorodnikov naj v nedeljo, 3. marca, po pridigi pokliče vse, ki bi nasprotovali poroki Anžeta Koširja ali Kljukca (*Joannes Koshir sive Klukez*) in neveste Marine Sternin iz smledniške fare. Dne 4. marca je bil poklican smledniški kooperator Matija Skuk, da bi podal poročilo o pravicah ciganke, ki je prosila za prepoved poroke. Odgovor je bil, da v šmartinski fari ni prepreke. Tudi v smledniški fari ni bilo prepreke, razen da je nevestina mati Helena Sternin trdila, da je ženin že poročen z neko ciganko in torej ne more imeti dveh žena, kar je bilo sprejeto kot prepreka. Helena Sternin je po škofijskem uradu, kamor se je zatekla, dosegla ustavitev te poroke pri smledniškem župniku, kar je bilo sporočeno ženinu Anžetu Koširju, ki pa je to zanikal, češ da omenjena ciganka ni bila niti ni njegova soproga, temveč po navadi in običaju ciganov samo njegova priležnica (*sed more et consuetudine zingarorum fuisse solummodo siam concubinam*), in da to ne more biti prepreka za njegovo poroko z nevesto. V dokaz je navedel kot priče častivredne može, ki so se spoznali na ciganske običaje in so bili pripravljene priseči, da omenjena ciganka ni bila soproga, temveč le priležnica, ki jo je bilo mogoče po volji odgnati (*quod diota zingara non fuerit coniunx, sed concubina ad libitum expellenda*). Ostala je torej zahteva po dokazu za zaustavitev poroke, ki ga je nevestina mati Helena Sternin navedla škofijskemu uradu. Na to je gospod kooperator iz Smlednika navedel, da je ciganka priznala, da ni zvezana z zakonom, temveč po ciganski šegi, to je zvestobi priležništva za dobo petih let. Na vprašanje, če ji je obljubil zakon je ciganka odgovorila da ne, prosila pa je za nadaljevanje priležniške zvestobe. (*Respondit, zingaram fuisse fasam, quod ei matrimonio iuncta non fuerit, sed more zingarico fidelitatem concubinatus ei servaverit circiter 5 annis.*) Na vprašanje zakaj naj bi se poroka preperečila, je ciganka odgovorila, da naj se priležništvo nadaljuje do izteka petih let. Vendar dekret škofijskega urada ne vsebuje ničesar v njeno korist, kar bi prepovedovalo Kljukčevo poroko z Marino Sternin.

¹⁶ Akt 4. III. 1680, prav tam (C).

Ker so bili po cerkveni navadi že opravljeni trije oklici poroke tako v ženinovi kot v nevestini fari in ni bila dokazana nobena prepreka za prepoved poroke razen cigankine zahteve, ki pa je priznala, da ni vezana z zakonom, temveč samo po zvestobi priležništva (*non fuerit matrimonio iuncta sed concubinatus fidelitatem*) za dobo petih let in ker se hoče sedaj ženin, zapeljan v mladosti, osvoboditi ciganske sekte in po katoliško živeti med kristjani (*se desiderat, in juventute deceptum, a zingarica secta liberare et more catholico vivere inter christianos catholicos*), cigankina zahteva po nadaljevanju priležništva tega ni vredna. Tako je bil glede na ciganske priležniške navade in pričevanja prič Anže Košir ali Kljukec zaradi dokazanega priležništva in ne zaradi zakonske zveze s ciganko po komisarjevi avtoriteti odvezan priležništva in dovoljena mu je bila poroka z Marino Sternin.

Istega dne, to je v ponedeljek, 4. marca, ko je bilo napisano to poročilo, sta bila ženin in nevesta pri spovedi in obhajilu v farni cerkvi v Šmartinu.¹⁷

In tako je na sam pustni torek, 5. marca 1680, od Filipa Trpina delegirani šmartinski kooperator Andrej Tome poročil Kljukca in nevesto v domači podružnični cerkvi sv. Lenarta v Jami. V poročni knjigi fare Šmartin iz let 1653-1682 je zabeleženo, da sta bila 5. Marca, na sam pustni torek, 1680 pred obličjem cerkve poročena Anže Košir ali Kljukec in Marina Sternin. Priči sta bila Matevž Novak in Jakob Ovčak, poročil pa ju je Andrej Tomé.¹⁸

Tako se je torej Anže Košir, imenovan Kljukec, vrnil v običajno vaško življenje v Jami, kjer se je – po Valvasorju, ki ga je ta čas poznal – ukvarjal z gostilničarstvom in zdravljenjem ljudi.

Že 30. novembra 1680 je bil krščen sin Andrej, ki sta mu bila botra Gašpar Remec in Neža Novakovka, priča pa Jakob Ovčak iz Jame. Leta 1685 se je rodila hči Marina, ki sta ji bila botra Jakob Ovčak in Uršula Jemovca. Dne 28. septembra 1688 je bil krščen sin Mihael, ki sta mu bila botra Gašpar Remec in Urša Jenkoviča. Leta 1691 je prišel na svet sin Jakob, botra pa sta bila Jakob Volčak (!) in Urša Jenkoviča. In končno se je 9. oktobra 1697 rodil oz. bil krščen še zadnji sin Luka, ki je imel ista botra. Tudi Anže Košir se večkrat omenja kot krstni boter Žerovnikovim otrokom. Poleg Anžeta Koširja-Kljukca se sredi 17. stol. v Jami v krstnih knjigah omenjajo tudi drugi Koširji, tako Janez, Jurij in Andrej.¹⁹

¹⁷ Akt 4.-5. III. 1680, prav tam.

¹⁸ Nadškofjski arhiv v Ljubljani, Poročna knjiga župnije Šmartin pri Kranju 1653-1682, sub dato.

¹⁹ Prav tam, Krstni knjigi 1675-1686, 1687-1699.

Toda pokazalo se je, da je bil Valvasorjev dvom o Kljukčevi spreobrnitvi zelo verjetno upravičen. O njegovi nadaljnji usodi govori-jo zapiski oziroma dnevnikeri merkantilista Franca Rakovca-Raigersfelda (1697-1760). Temu je oktobra 1748, torej pol stoletja po navedenih dogodkih, o Kljukčevem nadaljnjem življenju in žalostnem koncu pripovedoval krvni sodnik Učan, kar smo omenili že na začetku. Konec Kljukčeve zgodbe naj bi bil tak: »župnik Hudočut v Škofji Loki, ki je bil precej premožen, saj je dal 1698, ko je pogorel loški špital, dosti denarja za njegovo obnovo, je dal sezidati zakristijo pri starološki cerkvi, vanjo pa je dal vzdati lepo vsoto denarja, baje ok. 19.000 florenov. Nekateri od teh zidarjev so prišli h Kljukcu, mu zadevo zaupali in se ponudili, če bi držal z njimi – da mu pokažejo tisto mesto in se polaste denarja. Kljukec je rad privolil, toda s pogojem, da so mu morali prej priseči, da ne bodo v primeru, da jih bodo dobili, tudi ob največjih mukah izdali njegovega imena, kar so tudi obljubili. Tatvina je bila izvedena, a tudi takoj opažena zaradi podrtega zidu. Po skrbni preiskavi sta bila prijeta dva storilca v gospodstvu Križ pri Kamniku, ki sta ob strogem zasliševanju obširno pripovedovala proti Kljukcu. Domneva in sum na Kljukca je bila toliko večja, ker se je izkazalo, da je v gostilni nedaleč od diskalceatov v Ljubljani nasproti pristave meščanskega špitala zamenjal nekaj vrst raznega denarja.

V istem času se je zgodilo, da se je grof Burgstall v Gradcu, ker ni hotel ubogati vlade niti cesarskih odredb, umaknil na deželo pri Radgoni na njemu pripadajoči grad, zaradi česar je bil razglašen za »*Vogelfrei*«, tj. brez zaščite. Ta grof Burgstall, kateremu je bil Kljukec kot deželni profos na Kranjskem dobro znan kot hraber in domiselni možak, ga je dal poklicati k sebi, da bi ga ta branil. Kljukec, ki je verjetno zvedel o izjavi ali vsaj aretaciji svojih komplicev, je prav rad zapustil Kranjsko in prišel h grofu Burgstallu na Štajersko. Pogosto je prišel v Gradec in prenočil pri tako imenovanem Bayerlebecken in se družil s kranjskimi študenti, s katerimi se je poznal. Proces, ki je bil v Križu nadaljevan, je dal takšne indicije proti Kljukcu, da je deželno glavarstvo na Kranjskem zadevo prijavilo vladi v Gradcu. Vlada je poskušala prijeti Kljukca in je naročila vladnemu profosu Selakoviču, da ga aretirajo. Ta je trikrat prišel v sobo, kjer je bil Kljukec. Niti prvič niti drugič si ni upal Kljukca napasti. Tretjič se je postavil pred njega – »ali se je to zgodilo zaradi umetnij ali kakorkoli« – toda Kljukec se ni mogel premakniti niti izgovoriti besede. Selakovič se je takoj polastil Kljukca, ga dal posaditi na že pripravljenega konja in mu dal pod konjskim trebuhom z verigo ukleniti nogi. Na tak način ga je dal odpraviti v Ljubljano, kjer je bil pripeljan v tako imenovano Codellijevo hišo na Starem trgu, k tajniku deželnega glavarstva Pricklerju; od tam je bil takoj odpeljan

na grad v zapor in varstvo. Potem ko je bil Kljukec večkrat izprašan in bil spoznan za krivega, so ga premestili na Trančo, kjer je bil nekaj časa. Končno se je v svoji celici obesil na žebelj od skodel na vrvici od svojega klobuka, in sicer kleče, ker mu celica ni dovolila storiti to stoje (*Endlich hat er sich in seinem Kottter auf einen Schintel Nagel mit seiner Hutschnur selbst erhngt und zwar kniender, weil ihm der Kottter solches Stehender zu thun nicht permittiret hat*). To se je zgodilo okoli leta 1696, 1697 ali 1698.²⁰

V Mestnem arhivu v Ljubljani še hranijo račune v zvezi s Kljukcem. V knjigi mestnih izdatkov za leto 1697 je pri obračunu krvnika Selingerja navedeno, da je za dvakratno torturo Kljukca dobil en floren, in to 22. septembra, 5. oktobra 1697 pa je predložil račun oziroma potrdilo, s katerim je kranjski krvnik Henrik Selinger potrdil, da mu je višji mestni blagajnik izplačal za pospravitvev in upepelitev Anžeta Koširja ali Kljukca, ki se je na Tranči sam obesil (*wegen weegraumbung und verascherung des selbst an der Trantschen erhenkten Hanschen Khoschier oder Khlukhez*) 12 goldinarjev nemške veljave, kar je potrdil z lastnim pečatom, potrdilo pa ima datum 5. oktober 1697. Med izdatki je v zvezi s tem potrdilom dodano, da je bilo plačano krvniku po zgornjem računu za sežig Kljukca 14 goldinarjev, 13 krajcarjev in 1 pfenig, k temu pa je bilo kupljenih še 40 povezov slame za 1 floren in 20 krajcarjev.²¹

Kljukec je torej končal svoje življenje prve dni oktobra 1697. Le nekaj dni pozneje, 9. oktobra, se mu je rodil zadnji sin Luka, ki svojega očeta ni nikoli videl.

Kljukčevega dogodkov in doživljajev polnega življenja se je seveda kmalu polastila ljudska domišljija, ki mu je nadela tudi pridevka Lažnivi oziroma Hudi, očitno ne verujoč vsem njegovim trditvam.

V literaturi je prvi poročal o njem še za njegovega življenja J. V. Valvasor v opisu vasi Jama pri Kranju. Leta 1808 je H. G. Hoff v svojem delu o Kranjski prav tako v opisu vasi Jama na kratko povzel Valvasorjeve podatke o Kljukcu.²² V *Novicah* se je 1848 neznani dopisnik spraševal »Kdo je hudi Kljukec bil?« in razlagal razne pomene besede Kljukec v češčini in slovenščini.²³ Na ta prispevek je prav tako v *Novicah* odgovoril Matej Ravnikar-Požnenčan, da je bil rojen na Jami, živel naj bi ok. 1630, v šolo hodil v Celovcu ter se tam izučil kirurgije, poz-

²⁰ Kot opomba 11.

²¹ Mestni arhiv Ljubljana, Cod. XIII/114, 1697, Knjiga izdatkov fol. 100, priloga št. 120.

²² H. G. Hoff, *Historisch-statistisch-topographisches Gemälde vom Herzogthume Krain und demselben einverleibten Istrien*, I. Theill, Laibach 1808, str. 168-169.

²³ *Novice* VI, 1848, št. 42, str. 178.

neje pa se pridružil tatinski tolpi. Vse to naj bi prebral pred 30 leti v nekih nemških bukvah,²⁴ pri čemer je seveda mislil Hoffovo knjigo. V *Slovenskem narodu* je Alfonz Pavlin 1875 pisal o rokovnjačih iz Udinega boršta, med katerimi so bili med 1800-1850 najbolj znani Veliki Grega, Črni Jurij in zlasti Dimež; te so ugnali šele na novo ustanovljeni državni orožniki po letu 1850.²⁵

V *Laibacher Wochenblattu* je 1881 neznani avtor objavil feljton pod naslovom »Einiges vom Krainischen Räuberhauptmann Klukez« in v njem povzel Valvasorjevo poročilo ter Raigersfeldov zapis iz njegovega dnevnika iz 1748 o Kljukčevem koncu.²⁶ Leta 1887 je v *Slovanu* izšla obširna pesnitev »Kljukova smrt«, ki jo je zložil Ivan Jenko, brat Simona Jenka, pod psevdonimom Mirko. Pesnitev je v desetercu po zgledu srbskih narodnih pesmi, a s popolnoma izmišljeno vsebino, na primer, da naj bi bil Kljuec tri leta četoval v Bosni proti Turkom, tam ujel vezirja Mehmeda, ga pripeljal na Dunaj, cesar pa mu naj bi bil zato oprostil njegove prekrške itd.²⁷ Pisatelj Ivan Tavčar omenja v svoji povesti Janez Sonce, ki je izšla v *Slovanu* 1885/86, »tolovajskega poglavarja Kljukca«.²⁸ V *Domu in svetu* je 1890 Josip Benkovič objavil obširno razpravo pod naslovom »Črtice o rokovnjačih«, v kateri v drugem poglavju navaja celoten prevod Valvasorjevega besedila o Kljukcu, vendar brez kakih novih podatkov o njem²⁹? Kranjski zgodovinar Alfonz Müllner je 1895 v svoji reviji *Argo* objavil Učanovo poročilo iz 1748 po Raigersfeldovem zapisu v njegovih Notata o Kljukcu in njegovih zadnjih letih pod naslovom *Räuber Unwesen in Krain im XVII. Jahrhundert*.³⁰ Prvi je objavil podatke iz Kljukčevega akta v Kapiteljskem arhivu v Ljubljani Josip Gruden v *Zgodovini slovenskega naroda* 1916³¹, ni pa poznal Müllnerjeve objave iz Raigersfeldovih Notata o Kljukčevem koncu. Tudi Josip Mal, ki je v *Slovenskem biografskem leksikonu* objavil Kljukčev življenjepis, ni poznal tega Raigersfeldovega zapisa.³²

K »popularnosti« Kljukca je zagotovo prispeval Franc Malavašič s svojo poljudno pisano povestjo »Lažnjivi Kljuec«, ki je izšla v knjižni izdaji leta 1856.³³

²⁴ Prav tam, str. 185.

²⁵ *Slovenski narod* VIII, 1875, gt. 121.

²⁶ *Laibacher Wochenblatt* 1881, Nr. 66.

²⁷ *Slovan* IV, 1887, str. 133-4; Kljukova smrt, zložil Mirko (Ivan Jenko).

²⁸ Ivan Tavčar, *Janez Sonce*, Zbrano delo IV, 1966, str. 39, 350.

²⁹ Josip Benkovič, Črtice o rokovnjačih, *Dom in svet*, 1890, str. 52-55.

³⁰ Prim. opombo 11.

³¹ Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda* VI, 1916, str.1085.

³² Josip Mal, »Kljuec«, *Slovenski biografski leksikon* 3, str. 463.

³³ Fr. Malavašič, *Lažnjivi Kljuec*, Ljubljana 1856.

SLEDI

Po slovenskih sledih na Vzhodnem Tirolskem*

HEINZ DIETER POHL

1.

V (starih) koroških sodnih okrajih je – kot je splošno znano – 22–57 % krajevnih imen slovenskega (oz. alpskoslovanskega) izvora. Posebno velik je delež slovenskega imenskega fonda v sodnih okrajih Zgornja Bela (Obervellach), Šmohor (Hermagor) in Borovlje (Ferlach) (nad 51 %), sorazmerno nizek pa je na primer v Labotski (Lavanttal) in Metniški dolini (Metnitztal) in v dolini Liesertal. Pred kakimi 150 leti še skoraj čisto slovenska sodna okraja Železna Kapla (Eisenkappel) in Pliberk (Bleiburg) imata manjši delež krajevnih imen slovenskega izvora (37–43 %) kot že nekaj stoletij čisto nemški (nekdanji) sodni okraj Zgornja Bela (Obervellach) (51–57 %). Manj znano je – razen v strokovnih krogih –, da ima tudi Vzhodna Tirolska koroškim razmeram ustrezen delež krajevnih imen slovenskega izvora in ob tem izkazuje posebnosti, ki jih na Koroškem v to smer ni. Vzhodnotirolski imenski fond je najmočnejše zaznamovan s slovenščino v dolinah Iseltal, Defereggental in Virgental ter v Turski dolini (Tauernthal) – po oceni je več kot 40 % imen slovenskega izvora; višje deleže imata tudi Kalška dolina (Kalser Tal) in lienška kotlina (Lienzer Becken). V Pustriški dolini (Pustertal) (zahodno od lienške soteske) in v vzhodnotirolskem delu doline Lesachtal (Tilliach) se pojavljajo krajevna imena slovenskega izvora le sporadično.¹

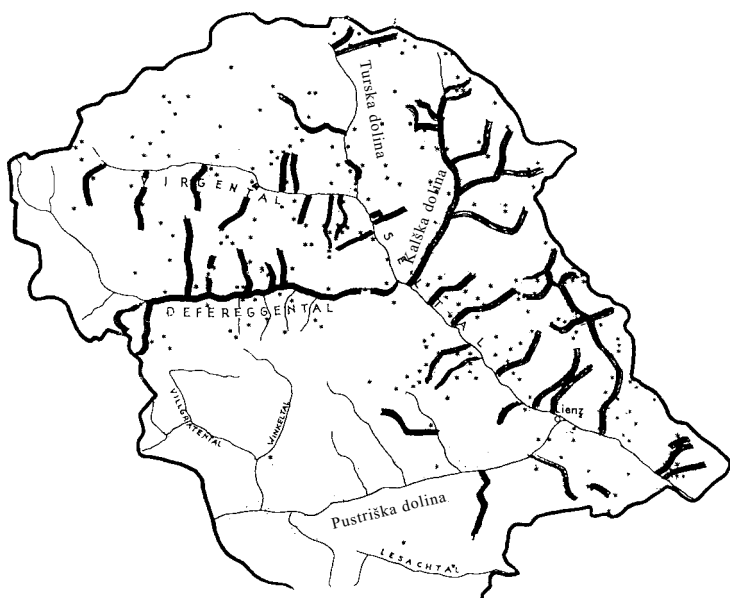
2.

Gotovo imata slovensko ime dve vzhodnotirolski dolini: **Kalser Tal** (Kalška dolina, iz imena občine *Kals*, v listinah 1197 *de Calce*, iz

* Predavanje 12. aprila 1996 v Ljubljani, razširjena različica mojega članka »Po slovenskih sledih na Vzhodnem Tirolskem«, v: *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu* 1996, str. 122–124.

¹ Gl. zemljevid (priređila Monika Voggenhuber, *Die slawischen Ortsnamen in Osttirol*, Salzburg 1983 [disertacija]).

14. stol. *Chalts*, iz 16. stol. *Kallss*, tj. sloven. *kalec*, kar spada h *kal* ‘Pfuhl, Lache, Pfütze’ ali *kaluža* ‘Lache, Pfütze’, prim. točko 6.2), in **Defereggental** (iz slovanskega osebnega imena, v listinah iz 12. stol. *Toberegge*, iz 13. stol. *Douerich*, iz zgodnjėsloven. **Dobrik*’e, kar spada k osebnemu imenu, ki se je začejalo z *Dobr-* ‘dober’). Najbrž je tudi ime doline **Virgental** [f-] sloven. izvora (v listini iz 12. stol. *Virge*, iz sloven. *breg* ‘Ufer, Böschung, Abhang’, starejše **berg-* pred metatezo likvid; iz tega je treba izpeljati tudi tamkajšnji imeni *Firschnitzalm* in *Firschnitzscharte*, ki sta iz sloven. *brežnica* < **berg-ŷnica*; zaradi narečnega izgovora [fürgn]² je mogoče razmišljati tudi o izpeljavi iz rom. *furca* ‘razcep poti, prelaz, ožina (na zemljišču)’³).



Predelano po: M. Voggenhuber, *Die slawischen Ortsnamen in Osttirol*, Salzburg 1983 [disertacija], str. 116sl.

² M. Hornung, *Mundartkunde Osttirols*, Wien 1964, str. 60.

³ W. Brandenstein, *Kleine namenkundliche Arbeiten*, Graz 1978, str. 44 in 92

3.

Imenski fond slovenskega izvora na Vzhodnem Tirolskem izkazuje veliko arhaičnosti in spominja (tako kot tudi zgornjekoroško gradivo) na jezikovni tip staroslovenskih Brižinskih spomenikov.⁴ Nekaj izrazitih primerov:

3.1. Ohranitev starih nosniških samoglasnikov, npr. *Lending* (gorsko ime, Granatspitzgruppe, iz zgodnjjesloven. **le(n)dina* oz. **le(n)dinik* 'Brachland', kar spada k sloven. *ledina*) ali *Landschütz* (ledinsko ime, Matri, iz zgodnjjesloven. **lo(n)čica*, kar spada k sloven. *loka* 'feuchte Wiese, Au') ali *Glunz* (ledinsko in gorsko ime, Granatspitzgruppe, iz zgodnjjesloven. **glo(m)bočje* 'tolmun', kar spada k sloven. *globok* 'tief'); prim. v Brižinskih spomenikih *vuensih* 'größer' (sloven. *večji*) ali *sunt* 'sind' (sloven. *so*).

3.2. Staroslovan. *tj > zgodnjjesloven. t' oz. k' (sloven. č), npr. *Defereggen* (gl. točko 2) ali *Stemering* (naselbinsko ime, St. Veit im Defereggen, predpostavlja zgodnjjesloven. **Stojimirik'e*, kar spada k sloven. osebnemu imenu *Stojimir*). Ta glas je v izpeljankah iz osebnih imen pri tvorjenju naselbinskih zelo pogost, in sicer v besedotvorni prvini *-ik'e* ali *-ovik'e*, danes sloven. *-(i)če* ali *-oviče*; če so tako tvorjena imena bila zgodaj izposojena v nemščino, izkazujejo *k* ali *g* (redko tudi *t*), npr. *Radoviče*, nem. *Radweg* (pri Trgu) oz. nem. *Flattach* iz mest. mn. k zgodnjjesloven. **Blak'e* (kar bi bilo danes *Blače*). *k*-jevski glas najdemo tudi v Brižinskih spomenikih, npr. *choku* 'ich will', sloven. *hočem* (prim. sr.-hr. *hoću*).

3.3. Staroslovan. *skj/sk^e/stj prek šć > zgodnjjesloven. šk (na zahodu: Vzhodna Tirolska in Zgornja Koroška) oz. *št* (na vzhodu), npr. *Staniska* (naselbinsko ime, Kals, narečno *Nischka*, iz zgodnjjesloven. **stanišče* 'stojišče, skladišče') ali *Plasischg* (ledinsko ime, Kals, v viru iz 16. stol. *Plasisk*) oz. *Plasisk* (ledinsko ime, Iseltal, v viru iz 14. stol. *Plasigke*, oboje iz zgodnjjesloven. **plazišče* 'plazišče', kar spada k sloven. *plaz* 'Lawine'). Na srednjem in spodnjem Koroškem je v tej glasovni zvezi *st*, npr. *Gassarest* (narečno [kosárist], naselbinsko ime, Krška dolina) iz zgodnjjesloven. **kozarišče* 'kraj kozarjev' ali *Mairist* (naselbinsko ime, Osterwitz) iz zgodnjjesloven. **mirišče* 'kraj pri zidovju'. V Brižinskih spomenikih je za to glasovno skupino mogoče srečati zdaj *sk*, zdaj *st*, npr. *crisken* in *cristen* 'getauft', sloven. *krščen*.

3.4. Odsotnost protetičnega j (v Brižinskih spomenikih *este* 'še', *edin* 'en', *acose* 'kot'), npr. *Amlach* (naselbinsko ime, v listinah iz

⁴ Prim. moj prispevek »Zur Sprache der Freisinger Denkmäler«, v: *Zbornik Brižinski spomeniki*, Ljubljana 1996, str. 311-321.

12. stol. *Emlach*, *Amlach*, iz zgodnjjesloven. **aml'axъ*, mest. mn. prebivalskega imena k sloven. *jama* 'Grube') ali *Arnig* (naselbinsko ime, Kals, v listini iz 13. stol. *Abernig*, iz zgodnjjesloven. **avornik* k sloven. *javor* 'Ahorn') ali *Erbitsch* (ledinsko ime, Nußdorf-Debant, k sloven. *jerebika* 'Eberesche', prim. gorsko ime *Jerebičje* v Karavankah).

4.

Posebnost **glasovne substitucije sloven. > nem.** je ta, da je sloven. *z* zelo pogosto podan z nem. *z* [c] (!), npr. *Zabernig* (naselbinsko ime, Matrei, v listini iz 14. stol. *Czabernik* iz sloven. *zabrndnik* 'Hinterberg'), *Zagoritzsee* (vodno ime, Huben, iz sloven. *za gorico* 'hinter dem Berg'), *Zöschken* (naselbinsko ime, Huben, iz zgodnjjesloven. **za-ošče* 'enge Stelle' k sloven. *ozek* 'eng'; glede izgovora gl. točko 3.3) ali *Zunigsee*, *Zunigalm* (vodno in naselbinsko ime, Matrei, iz sloven. *zunik* k *zunaj* 'außerhalb'). Ta glasovna substitucija tudi na Zgornjem Koroškem ni nenavadna, prim. npr. *Zgurn* (naselbinsko ime, Spittal ob Dravi, v listinah iz 16. stol. *Tsgurn* < sloven. *zgornja* 'obere (Gegend)'). Ta glasovna substitucija kaže na narečno posebnost *Slovenie submerse* Zgornje Koroške in Vzhodne Tirolske ali pa je posledica jezikovnega stika na tem področju; Brižinski spomeniki pišejo za zgodnjjesloven. /z/ večinoma *z*; v alpskoslovan. osebnih imenih⁵ je v listinah ta fonem praviloma prav tako podan z *z* (vendar pa je tudi /s/ pretežno pisan z *z*).

5.

Kals: Kalška dolina je mešano nemško-romansko-slovensko področje, na katerem so nekoč skupaj živeli, krčili gozd in delali Nemci, Slovenci in Romani.⁶ Zelo visokemu deležu rom. ledinskih imen (nad 40 %) stoji nasproti sorazmerno visok delež naselbinskih imen sloven. izvora, in sicer 5 od skupaj 12 naselbinskih imen in ime občine oz. doline same (gl. točko 2): *Staniska* (gl. točko 3.3), *Arnig* (gl. točko 3.4), *Ködnitz* (tj. sloven. *kotnica* 'Winkelbach, Gegend im Winkel', prim. pomensko enak sosednji kraj *Glor* < rom. *angulare* 'v kotu (ležeč)'), *Lesach* (k sloven. *les* 'gozd, Wald' mest. mn. prebivalskega imena), *Peischlach* (v listinah iz 15. stol. *Päuschlarn*, mest. mn. nekega prebivalskega imena *pišlje* 'pihanje vetra', prim. semantično vzporedna

⁵ Po O. Kronsteinerju, *Die alpenlawischen Personennamen*, Wien 1975, str. 153sl.

⁶ Prim. M. Hornung, *Osttiroler Heimatblätter* 44/5 (1976).

krajevna imena kot *Windschnurn* ali *Wimpassing* < starega *Windbôz*).⁷
– Za kalška ledinska imena gl. točko 7.1.

6. Vzhodnotirolske občine z imeni sloven. izvora

6.1. Sodni okraj Lienz Amlach (občina): v listinah 1155–64 *Emlach*, *Amblach*, 1169, *Amblach*; < slovan. **aml'axъ*, mest. mn. k **aml'(an)e*, prebivalsko ime od (*j*)*ama* 'Grube, Höhle', nekaj takega kot 'jamar'.

Assling (občina): v listinah 1022–39 *Aznic*, 1050–65 *Aznic* in *Aznich*, 1245 *Ezninch*, ok. 1600 *Äßling* in *Aßling*; < slovan. **asenъnikъ*, prvotno ledinsko ime, morda 'jesenovno področje', iz (*j*)*asenъ* 'jesen'; misliti je⁸ mogoče tudi na izhodišče **asenъnica* (prim. naselbinsko ime *Jesenice*, nem. tudi *Assling*, SLO). – Krajevna imena slovan. izvora so v Pustriški dolini nenavadna; ker pa je pred ustanovitvijo lastne župnije Aßling vendar bil "sprejet v župnijo Dölsach",⁹ je krajevno ime slovan. izvora v tem izpostavljenem položaju verjetno. Tudi dialektološko ima Aßling posebno mesto: tu je mogoče najti sledi starega občutka pripadnosti iselskemu prostoru.¹⁰

Dölsach (občina): v listinah 1201 *Tolsach*, 1311 *Do°lsach*; najbrž < slovan. **dblъaxъ*, mest. mn., morda 'pri dolgih (njivah)'¹¹ ali iz prebivalskega imena **Dblže* 'Längenfelder', k slovan. *dblъgъ* 'dolg, lang', prim. krajevna imena kot *Dovje/Lengenfeld* (prebivalec *Dovžan*, *Jesenice*, SLO), *Dolž* (Novo mesto, SLO), *Dovže* (v listinah 1318 *Dolsach*, 1493 *Do°lsach*, pri Slovenj Gradcu, SLO); tradicionalna razlaga izhaja iz slovan. **dolъ* 'dolina', *Dölsach* < slovan. **dolъcaxъ*, mest. mn. **dolъč(an)e*, prebivalsko ime iz manjšalnice **dolъcъ* 'majhna dolina',¹² za kar, kot se zdi, govori tudi narečni izgovor [ˈdelce], razen če ne opazujemo tega izgovora kot realizacije oblike {ˈdelse}.

⁷ Prim. H. D. Pohl, *Festschrift für F. Lochner v. Hüttenbach* (= *Studia onomastica et indogermanica*, Graz 1995), 205, zdaj prim. H. D. Pohl, »Die Osttiroler Ortsnamen slawisches Herkunft«, v: *Österreichische Namenforschung* 24 (1996), 51, 46, 49 in 39 sl. K imenom Kalške doline prim. niz člankov K. Odwarka in H. D. Pohla z naslovom »Materialien zu einem Namenbuch von Kals (Osttirol)« v reviji *Österreichische Namenforschung* 14 (1986) 1–2sl.

⁸ Po F. Ramovšu, *Historična gramatika* II, Ljubljana 1924, str. 269.

⁹ Prim. M. Hornung (gl. op. 2), str. 95.

¹⁰ M. Hornung, prav tam.

¹¹ Tako meni W. Brandenstein (gl. op. 3), str. 68, str. 111.

¹² Tako pravi mdr. E. Weinberg, *Die Österreichischen Ortsnamen und ihre Bedeutung*, Wien – Leipzig 1936,

Stronach (občina Iselsberg-Stronach): < slovan. **stron* 'axъ, mest. mn. k **stron* '(an)e, morda 'živeti na strani, na strmini, na pobočju', prebivalsko ime iz **storna* > sloven. *stran* -i ž 'pobočje, stran'¹³ oz. *strana* 'stran' (prim. *Stron*, *Stranach*, Koroška,¹⁴ in *Stran(j)e*, SLO).

Leisach (občina): v listinah 1050–65 *Liúbscach*, 1070–80 *Liuisach*, 11./12. stol. *Luibosach*; < slovan. **L'ubišaxъ*, mest. mn. k **L'ubiš* '(an)e, prebivalsko ime k naselbinskemu imenu, izvedenemu iz zgodnesloven. osebnega imena **L'ubišъ* ali podobno, kar pomeni nekaj takega kot 'kraj, selišče L.'

Debant (občina Nußdorf-Debant): v listinah 1239 *Dewin*, 1252–56 *Dewino*, 1300 *Dewein*, 1583 *Tebant pruggen*, 1596 *Deban*, od pribl. 1700 *Debant*; na osnovi zapisov v listinah romanska razlaga krajevnega imena ne pride v poštev (recimo **de abante* 'pred njim', **de Agunto/Avunto* '(poseljen) iz Agunta' (pomembnega rimskega naselja, ležečega kake 4 kilometre vzhodno od Lienza – op. prev.)), zato je najbolj verjetna razlaga 'deviško področje' < slovan. **děva* + *-inъ/-inal/-ino*, ki jo je predlagal E. Kranzmayer,¹⁵ posebno ker je poročal o starem deviškem kultu na tem področju; ta se je nadaljeval še v krščanski čas, na kar med drugim kažeta tudi cerkev v Nußdorfu, posvečena blaženi Heleni, in kapela svete Margarete v sosednjem kraju *Dölsach*. Noriški relief z deklico, imenovan *deklica iz Agunta*, ki so ga našli pri izkopavanjih v Aguntu, je bil sprejet v občinski grb.

Schlaiten (občina): pravilno bi bilo *Schlaten*, narečno [šlatn], v listinah 1300 *Slatten*, *Slaeten*; bodisi < slovan. *slatina* 'Sauerbrunnen' (< **soltina* k **soltъ*, tudi 'močvirje, barje, (slano) močvirje, solni vrelec'¹⁶) bodisi < *zlatъnъ*, -a, -o, prid. k *zlato* 'Gold' (< **zolto*; morda 'področje, kjer je mogoče najti zlato'¹⁷).

Tristach (občina): v listinah 1050–65 *Dristach*, 1296 *Tristach*; najbrž < slovan. **trъšt* 'axъ, mest. mn. k **trъšt* '(an)e, morda 'živeti pri trstju', prebivalsko ime iz **trъstъ* 'trst',¹⁸ > sloven. *trst*.¹⁹

¹³ R. Badjura, *Ljudska geografija*, Ljubljana 1953, str. 51.

¹⁴ E. Kranzmayer, *Ortsnamenbuch von Kärnten* II, Klagenfurt 1956, str. 215 in 217.

¹⁵ Prim. E. Kranzmayer, »Einige Osttiroler Ortsnamenprobleme«, v: *Lienzer Buch* (= *Schlern-Schriften* 98/1952), str. 206sl.

¹⁶ Prim. V. Šmilauer, *Průručka slovanské toponomastiky = Handbuch der slawischen Toponomastik*, Praha 1970, 167; tako trdi K. Finsterwalder, *Tiroler Ortsnamenkunde* I, Innsbruck 1990, str. 38.

¹⁷ Tako pravi W. Brandenstein (gl. op. 3), str. 95.

¹⁸ V. Šmilauer (gl. op. 16), str. 184; J. Stur, *Die slawischen Sprachelemente in den Ortsnamen der deutsch-österreichischen Alpenländer* (*Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl. 176/6), Wien 1914, str. 66.

¹⁹ R. Badjura (gl. op. 13), str. 233.

6.2. Sodni okraj Matrei

Kals (občina): v listinah 1197 *de Calce*, 1329 *Chalt(e)s*, 1545 *Kallss*; najbrž < slovan. **kalъcbъ* h *kalъ* ‘Schlamm, Pfuhl, Lache, Pfütze’ (> sloven. *kal* oz. *kalec*) ali *kaluža* ‘Lache, Pfütze’, prim. naselbinska imena kot *Kalše*, *Kališe*, *Kalec*, *Kaluže* (SLO). Ime občine izhaja iz imena Kalške doline; Kalški potok (Kalser Bach) teče v srednjem toku zelo počasi po sorazmerno ravnem področju in ob njegovi strugi so luže in mlake, posebej še spomladi po topljenju snega in sredi poletja po izdatnem deževju ali močnih nevihtah. Zato je moralo priti do slovan. poimenovanja v srednjem delu doline, kjer je mogoče najti tudi še druga slovan. naselbinska imena, npr. *Lesach*, *Arnig*, *Staniska*.

Prägraten (občina): 1155–64 *Pregrat*, 1177 *Pregrad*; slovan. **per-gorda*, -ъ (h **-gorda*, -ъ ‘ograda, ograja, plot, ovira, vrt’²⁰) > sloven. *pregrada* ‘Barriere, Scheidewand’, v krajevnih imenih za oznako naravnih (in tudi umetnih) preprek, kot so *gore*, *vođe* itd.,²¹ za razlago ‘pred-grad’ (< slovan. *prě(dъ)* ‘pred’ + *gradъ* ‘grad’) ni mogoče najti namiga.

Virgen, (St. Jakob, St. Veit im) **Deferegen** (gl. točko 2).

7. Ledinska imena

7.1. Nekaj tipičnih sloven. ledinskih imen iz **Kalške doline**: *Daberklamm* (k sloven. *daber/deber* ‘soteska, deber, tesen’), (die) *Golz* (Mahd, k sloven. *golica* ‘neporaščena gora ali hrib oz. neporaščeno mesto’), *Laperwitz* (vodno in ledinsko ime, < zgodnjėsloven. **laporjevica* k *lapor* ‘Mergel’), *Ganimitz/Gaminitz* (< sloven. *kamenica* ‘kamniti potok oz. kamnito področje, kamnita gora’), *Greiwiesen* in *Groje* (tudi *March*, oboje k zgodnjėsloven. *kraj* ‘Rand, Ende’ kot nem. *March*), *Ströbnitzfeld* (k slov. *strm* ‘steil, abschüssig’), *Zales* (tj. sloven. za *lesom* ‘za gozdom’), *Zelense* (tj. sloven. *zelenica* ‘zeleno poraslo mesto na kamnitem področju’, tudi v Karavankah), *Tscharnitzenalm* (k sloven. *črnica* ‘borovnica’), *Blos* ali *Blas* (k sloven. *plaz* ‘Lawine’), *Plasischg* (gl. točko 3).²²

7.2. Ledinska imena na -itze(n): Po sloven. zgledu je lahko pripona *-itze(n)*, ki je nastala oz. bila izposojena iz sloven. *-ica*, bila dodana tudi čisto nemškim osnovam. Po vzorih, kot so ledinska imena *Dolize* (< sloven. *Dolica* ‘(travnik v) dolinici’) in *Prapernitze* (< sloven. *Praprotnica* ‘področje s praprotjo’) ali *Zabernitze* ([*cawanice*] < sloven.

²⁰ V. Šmilauer (gl. op. 16), str. 69.

²¹ R. Badjura (gl. op. 13), str. 36sl.

²² Druge primere navajata Odwarka in Pohl (gl. op. 7).

zavernica ‘zavora pri kolesu’, torej ‘strmina, kjer je z vozom treba zavirati’) in *Politze* (k sloven. *polje* ‘Feld, Acker’), so bili tvorjeni primeri *Bodenitze* (iz nem. *Boden* ‘tla’), *Mauritze* (iz nem. *Mauer* ‘stena, zid’), *Stafflitz* in *Staffetzle* (iz nem. narečnega *Staffel* ‘stopnja’). Z drugimi besedami: *-itze(n)* je postal produktivna besedotvorna prvina za ledinska imena – po M. Hornung “tak, ki tvori kategorijo”.²³

7.3. Gorska imena

Birinig (gorsko oz. ledinsko ime, občina St. Veit im Deferegggen): < slovan. **bьrdьnikъ* iz *bьrdo* ‘(kamnita) gora, (kamniti) hrib, (kamnita) vzpetina’, sloven. *brdo*.

Pletsche (gorsko ime, gozd, občina Nikolsdorf): najbrž < (zgodnje)slovan. *pleče*, *-a* ‘Schulter’, ki se pojavlja tudi v krajevnih imenih,²⁴ predvsem za oznako gorskega hrbita, ki je blizu vrha; prim. gorsko ime *Pleče*, SLO, večkrat, ali (die) *Plötsch*, Koroška (pri kraju Paternion, česar pa Kranzmayer²⁵ ne razlaga).

Kapunitz (gorsko ime, občina Prägraten): ime bi lahko kazalo na krčevino, prim. slovan. *kopanica* ‘ledina’ (od *kopati* ‘graben, hakken, hauen’²⁶), slovan. narečno *kopanje* ‘krčevina’, od tod naselbinsko ime *Kaponig*, Koroška (prvotno hišno ime),²⁷ in priimek *Kopeinig*. – Drugače Brandenstein 71: iz sloven. *kopunec* ‘skalna glava’ (po Pleteršniku I 436 ‘grič’ iz *kopa* ‘Schober; Kogel, Bergkuppe’²⁸).

Garnitzen (tudi **Karnitzen**, gorsko ime, občina St. Jakob im Deferegggen): < zgodnjesloven. *krnica*, razširjeno v slovenskih krajevnih imenih v pomenu ‘kotlina, kotanja’, tudi ‘mlaka, izvir, tolmun’;²⁹ istega izvora je *Gartnerkofel* (sloven. *Krniške skale*), *Garnitzenbach*, naselbinsko ime *Karnitzen*, Koroška.

Glödis(spitze) (gorsko ime, Schobergruppe): najbrž³⁰ < zgodnjesloven. **glodišče* ‘kraj, ki ga je obglodala voda’ (k sloven. *glodati* ‘nagen’), kar pa je glasovno malo verjetno; glasovno bolj verjetno in besedotvorno možno, vendar pa ne neproblematično se mi zdi izhajati iz **glodež* s podobnim pomenom (Pleteršnik I 219 ima zapisano besedo *glodež* v pomenu ‘bajeslovno bitje’).

²³ Prim. M. Hornung, *Festschrift H. Kaufmann* (= *Name und Geschichte*, München 1978), str. 206sl.

²⁴ Prim. R. Badjura (gl. op. 13), str. 51 in 57.

²⁵ E. Kranzmayer (gl. op. 14), str. 34.

²⁶ V. Šmilauer (gl. op. 16), str. 93.

²⁷ Prim. E. Kranzmayer (gl. op. 14), str. 115.

²⁸ Prim. R. Badjura (gl. op. 13), str. 119sl.

²⁹ Prim. F. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika* II, Ljubljana 1982, str. 97; L. Karničar, *Der Obir-Dialekt in Kärnten*, Wien 1990, str. 73; R. Badjura (gl. op. 13), str. 192sl.

³⁰ Po W. Brandenstein (gl. op. 3), str. 72.

Lasörling (gorsko ime, občina Prägraten): v listini 1670 *Lasernik*, od tod preoblikovano zgodnjėsloven. **lazarьnikъ*, prvotno najbrž ledinsko ali hišno ime; gora, ki je dala ime celi gorski verigi, leži jugovzhodno od planine *Lasnitzen(alm)*.

Mirnitzbach, Mirnitzboden, Mirnitzscharte, Mirnitzspitze (občina Nußdorf-Debant): prvotno najbrž vodno ime < slovan. **nyrьnica* od **nyrati (seN)* ‘potopiti se, ponikniti pod zemljo’³¹ oz. **nyrěti* ‘vreti na dan, pronicati’;³² **nyrьn-* v sloven. precej pogosto > *mirn-*, prim. *Mirna, Mirnik*, SLO.³³

Mörbetspitze (severna, južna; občina Kals): < zgodnjėsloven. **murovica*, **muravica*, staro ledinsko ime, prim. sloven. *murava, murova* ‘loka, travišče, ruša; trava, namenjena kravam molznicam’ (prim. sloven. ledinsko ime *Murovica, Murjovka*, SLO³⁴).

Motschendaberalm (občina Virgen): < slovan. **močьnъ dьbrъ* ‘vlažni Daber’ (nem. narečno *Daber* < sloven. *daber*, gl. točko 7.1); ta planina v resnici leži na vlažnem področju.

Muntanitz (gorsko ime), **Muntanitzbach, Muntanitzkees** (občina Kals): ali rom.-slovan. mešano ime, rom. *montanus* ‘gora’ + slovan. *-(bn)ica*³⁵ ali < slovan. **moNьnica* ‘kalni potok’ s starim izgovorom, prim. mlajši razvoj v *Metnitz* < *Mötnitz*, Koroška;³⁶ predstavljati si je mogoče tudi čisto rom. izvor, mogoče < **montanities* oz. *-itia*.³⁷

Stermetz (gorsko ime, občina Prägraten): < slovan. **strьmьcbъ* ‘strma, prepadna (gora)’ od *strьmъ* ‘strm, prepaden’ > sloven. *strm* ‘steil, jäh, schroff, abschüssig’ (prim. pogosta gorska imena *Strmec*, SLO³⁸).

Sumrig (gorsko ime, Granatspitzgruppe): najbrž < sloven. **zoNbrikъ*, *-jakъ* ‘zobrova gora, zobrovo področje’ k sloven. *zober* ‘Wisent’.³⁹

Sunz(kopf) (gorsko ime, Granatspitzgruppe), tako imenovano iz kraja Matrei na Vzhodnem Tirolskem, v Kalsu *Kendll(spitz(e))*, *Kendllkopf*;⁴⁰ najbrž < **zoNbьcbъ* ‘zobec; Zahn(spitz)’ k sloven. *zob*

³¹ V. Šmilauer (gl. op. 16), str. 31. (1975), str. 23.

³² D. Čop, Slovenska krajevna imena in priimki na Koroškem in vzh. Tirolskem, *Onomastica Jugoslavica* 5 (1975), str. 23.

³³ Prim. F. Bezljaj, *Slovenska vodna imena* II, Ljubljana 1961, str. 22sl.; V. Šmilauer (gl. op. 16), str. 129.

³⁴ R. Badjura (gl. op. 13), str. 272; Odwarka – Pohl (gl. op. 7), št. 510.

³⁵ Tako trdi W. Brandenstein (gl. op. 3), str. 74 in 93.

³⁶ Prim. D. Čop (gl. op. 32), str. 23; F. Bezljaj (gl. op. 33), str. 36.

³⁷ Gl. tudi Odwarka – Pohl (gl. op. 7), št. 125 z literaturo.

³⁸ V. Šmilauer (gl. op. 16), str. 172; Brandenstein (gl. op. 3), str. 59.

³⁹ Prim. F. Waldmann, Zu den Namen der Granatspitzkarte, *Zeitschrift des Deutschen Alpenvereins* 1943, str. 74.

⁴⁰ O tem Odwarka – Pohl (gl. op. 7), št. 96.

‘Zahn’, v krajevnih imenih ‘močno zašiljena skala; osamela, vitka, visoka skala (tudi rebrasta)’.⁴¹

Zettalunitzkees (Venedigergruppe): < zgodnjėsloven. **sed-ovlovьnica*, mogoče ‘ledenik, ki se spušča s sedla’, k sloven. **sedьlo* ‘(gorsko) sedlo’.⁴²

7.4. Tako kot na Koroškem je tudi na Vzhodnem Tirolskem zelo pogost **tip priimkov in hišnih imen na -nig(g)**, in to tako s sloven. osnovo, npr. *Petutschnig(g)* < sloven. *Potočnik* ‘Bacher’ ali *Glantschnig(g)* < sloven. *Klančnik* ‘kdor živi na klancu; Hohlweger ipd.’ (k sloven. *klanec* ‘Steigung; (steiler) Hohlweg’, prim. pogosto naselbinsko ime *Glanz*), kot tudi z nemško, npr. *Gatternig*, *Schusternig*, *Waldnigg* itd. (prim. na Koroškem *Kogelnig*, *Felfernig* iz nem. *Felfer* ‘vrba’, itd.).

8.

Tudi za Vzhodno Tirolsko veljajo besede, ki jih je zapisal A. Ogris:⁴³ “O kulturnem profilu kake pokrajine, o njenih posebnostih, soodloča avtohtoni imenski fond, pa naj bo nemški ali slovenski.⁴⁴ Naloga ne le zgodovinarjev, temveč tudi zemljepiscev in jezikoslovcev pa je, da se ohrani ta vir za naseljitveno zgodovino in za predstavo o samem sebi.”

Krajšave

nem. = nemško

rom. = romansko

SLO = Slovenija

slovan. = slovansko

sloven. = slovensko

sr.-hr. = srbsko-hrvaško

ž = samostalnik ženskega spola

Prevedel Peter Weiss

⁴¹ Prim. Waldmann (gl. op. 39), str. 74; V. Badjura (gl. op. 13), str. 135; Odwarka – Pohl (gl. op. 7), št. 172.

⁴² Prim. D. Čop (gl. op. 32), str. 23.

⁴³ *Carinthia I* 166 (1976), str. 178.

⁴⁴ V primeru Vzhodne Tirolske je tu treba dodati »ali romanski«.

Tuji popotniki na Slovenskem 1669-1880

TREVOR R. SHAW

Uvod

V članku opisujem 32 potovanj po Sloveniji. Prvo zabeleženo potovanje sega v 17. stoletje, 8 popotnikov je Slovenijo obiskalo v 18. stoletju, 24 pa v 19. stoletju. Na večino popotnikov je vtis naredila kraška pokrajina, številni so v svojih potopisih priporočali obisk tamkajšnjih jam¹. Devetnajst popotnikov je prišlo iz Velike Britanije, pet iz ZDA, pet iz Nemčije, po eden pa iz Francije, Avstrije in Italije.

V članku navajam, kje so potovali, v katerih gostilnah so se ustavljali, kaj so svetovali novim popotnikom, s kakšnimi težavami so se srečevali – na primer pri sporazumevanju, predvsem v odročnejših krajih. Sledi pregled turistične ponudbe v kraških jamah in idrijskem rudniku živega srebra, kjer so delovali turistični vodniki. Popotniki so v svojih zapiskih izrazili tudi svoje mnenje o slovenskem ljudstvu.

Popotnike lahko razdelimo v tri skupine: tiste, ki so skozi slovenske kraje potovali s kar največjo naglico, da bi prišli do želenega cilja – približno tako, kot danes potujemo z vlakom ali letalom – tiste, ki so potovali počasneje in so se na poti ustavljali, da bi videli razne znamenitosti v skladu z vnaprej pripravljenim načrtom, in tiste, ki so obiskali zgolj nekatere kraje. Slednjih – vozili so se večinoma z vlakom – je bilo največ v drugi polovici 19. stoletja.

Podatke, ki so jih popotniki želeli vedeti, so lahko zbrali iz različnih virov, preden so se odpravili na pot. Ponavadi pa so za nasvete spraševali tudi gostilničarje in druge popotnike. Prvi popotniki so se opirali na opise, ki so jih izdali tisti, ki so po Sloveniji potovali pred njimi. Do 19. stoletja, ko so izšli tudi prvi turistični vodniki, popotniki

¹ Med starejšimi deli najdemo na omenjeno temo: Z. Levental, *Britanski putnici u našim krajevima od sredine XV do početka XIX veka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1989 (tu so objavljeni zapisi ljudi, ki so potovali po vsej bivši Jugoslaviji); J. Stanonik, «Zgodnji angleški potopisi po Sloveniji», *Zgodovinski časopis* 46, 1992, str. 112–118 (Leventalovemu spisku dodaja deset obiskovalcev Slovenije); T. R. Shaw, »British and American travellers in the cave of Postojna before 1865«, *Naše jame* 22, Ljubljana 1981, str. 99–105.

skoraj niso imeli na razpolago drugih pisnih virov. Med najboljše krajevne vodnike sodita deli Baedekerja² in Murraya³, v katerih mrgoli koristnih napotkov in možnih itinerarjev, seznamov gostiln (ki večinoma vsebujejo pripombe h kakovosti njihovih storitev) in krajev, vrednih ogleda. V 19. stoletju pa so izšli tudi vodniki, ki so opisovali posamezne kraje.

V članku so posebej obdelani vsi omenjeni vidiki. Kjer je bilo potrebno, dopolnjujem razlage s pripombami posameznih popotnikov. V dodatku so na kratko opisane podrobnosti o posameznih potovanjih. Izraz Slovenija uporabljam v okviru današnjih državnih meja, kar pomeni, da vzhodno od kranjske pokrajine obsega tudi Maribor, na zahodu pa ne seže do Trsta.

Poti in popotovanja

Popotniki so se večinoma gibal okrog Ljubljane. Prihajali so iz Gradca, Celovca ali Beljaka in se prek Vrhnike, Razdrtega in Trsta ali prek Vipave in Gorice odpravljali v Italijo ali pa v Idrijo, od tam pa po drugi poti v Vipavo. Le eden izmed njih je obiskal kraje, južno od Poštojne, in se odpravil proti Reki.

Tabela I prikazuje, kje so potovali v posameznih stoletjih.

TABELA I: POPOTNIKI IN POTI, KI SO JIH IZBRALI NA POTI PO SLOVENIJI

	17. stoletje	18. stoletje	19. stoletje	skupaj
Gradec - Ljubljana	-	3	7+2*	10+2*
Celovec - Ljubljana	1	1	2	4
Beljak - Ljubljana	-	-	3	3
Ljubljana - Razdrto - Trst	-	4	12	16
Ljubljana - Razdrto - Gorica	-	2	2	4
Ljubljana - Idrija - Gorica	1	1	-	2
Vrhnika - Idrija	-	3	5	8

* potovanje z vlakom

² K. Baedeker, *Southern Germany and the Austrian Empire*, Baedeker, Cobrenz 1868 (in številne poznejše izdaje v nemškem in francoskem jeziku).

³ J. Murray, *A handbook for travellers in southern Germany; being a guide to Bavaria, Austria, Tyrol, Salzburg, Styria, &c. ...* Murray, London 1837 (in številne poznejše izdaje).

Iz zgodbe treh neznanih Angležev⁴, ki so v Slovenijo prišli leta 1734, lahko razberemo, kako so potovali v 18. stoletju. V njihovi pripovedi ne najdemo namreč le podatkov o postojankah na najbolj obiskovanih poteh med Gorico in Gradcem, temveč tudi o drugih plateh potovanja.

Trojica je skupaj s tremi služabniki odpotovala iz Benetk 10. marca. Zase so najeli dve poštni kočiji ali tri, služabniki pa so potovali v ločeni kočiji. Po postanku v Gorici so se ustavili še v Črničah (*Czer-niza*), Vipavi (*Wipach*), na Razdrtem (*Resderda*), v Planini (kjer so nekaj pojedli in spili »kozarec zelo dobrega vina«, medtem pa so jim za pol florinta podmazali kolesa na kočiji), na Vrhniki (*Vernich*, kjer so se ustavili pol ure, da bi podmazali kolesa), in v Ljubljano (*Laubach*) so prispeli uro pred sončnim zahodom. Cesta med Vrhniko in Ljubljano je bila »zares zelo slaba«, zato so se »nekateri potniki odločili, da bodo raje pluli« po reki. Tako sta se odločila tudi Milles⁵ in Pococke tri leta pozneje. Prenočila sta Pri črnem konju, katerega lastnik je bil »nadvse ustrežljiv in prijeten«. Naslednja postaja je bila Podpeč (*Podbetsch*) (najbrž gre za Lukovico ali kraj, vzhodno od nje). Tu sta nabavila spočite konje, med enournim postankom pa so jima podmazali kolesa. V Šentožboltu (*San Osgualdo*), kamor so ju po strmem klancu privlekli voli – plačati sta morala 15 grošev na žival – sta se ustavila za eno uro in počakala na spočite konje. Sledili so Vransko (*Franz*) (kjer sta za prestop nekakšne meje in za tri kočije ter dva konja morala plačati tri groše⁶), Celje (*Cilley*), Slovenske Konjice (*Windisch Gonavitz*) (kjer sta prenočila), Slovenska Bistrica (*Windisch Feistricz*) in Maribor (*Marburgh*).

Prvi popotniki, med katerimi so bili tudi omenjeni trije, v svojih zapiskih ne omenjajo Postojne. Da se ne bi ustavili v Postojni, bi bilo verjetno le, če kraj ni sodil med postojanke za popotnike s kočijami. Schinkel je leta 1803 pisal o poti, ki ga je od Planine vodila »ob robu gora«⁷, ne da bi z eno samo besedico omenil Ravbarkomando. Razlago nam ponuja neobjavljeni zemljevid, ki ga je leta 1720 narisal F. A. Steinberg⁸, ki se je poklicno ukvarjal s preučevanjem zemljišč in risanjem

⁴ Neznani avtor, »The travels of three English gentlemen, from Venice to Hamburg, being the grand tour of Germany, in the year 1734«, *Harleian Miscellany* 11, London 1819, str. 218-355 (Slovenija, str. 223-237)

⁵ J. Milles, *Letters to the Bishop of Waterford 1736-37, while on a tour of Europe with Richard Pococke* 2, British Library Add. MS. 15774 (Slovenia folio 91a-98b) (folio 92a).

⁶ Neznani avtor (1810), *op.cit.*, str. 235.

⁷ C. F. Schinkel, *Aus Schinkel's Nachlass. Reisetabebücher, Briefe und Aphorismen*, Berlin 1862-1864, 4 deli (Slovenia, 1, str. 5-17) (str. 5).

⁸ F. A. Steinberg (1720), (*Zemljevid cest med Lazami in Razdrtim*), prostoročno narisani zemljevid, objavljen v B. Korošec, *Naš prostor v času in projekciji*, Geodetski zavod SRS, Ljubljana 1978 (str. 77).

zemljevidov, dokler ni postal direktor idrijskega rudnika živega srebra. Na zemljevidu sta prikazani dve cestni povezavi med Planino in Razdrtim. Prva pelje skozi Studeno in Landol, in sicer v bližini hriba Spilnik in grička s cerkvijo sv. Lovrenca, druga pa skozi Postojno (kjer se proti jugu odcepi pot, ki vodi skozi Matenjo vas proti Reki) in Hrašče (ali Studenec) ter Hruševje do Razdrtega. Omenjeni cesti sta bili prometni vse od prve polovice 13. stoletja. Tista, ki pelje skozi Studeno in Landol, pa je stara rimska pot⁹. Pockocke in Milles sta leta 1737 po tej poti prišla iz Planine v Predjamo.¹⁰ Pot, ki je peljala skozi Postojno, se je namreč precej dvigovala, bila pa je tudi daljša. Zato kaže omeniti, da je Steinberg na svojem zemljevidu pot med Planino in Postojno poimenoval »Hudi Clan« (Hudi Klanec). Pot, ki je peljala skozi Landol, se je do danes ohranila v obliki stranskih poti, medtem ko je postojnska pridobila velik pomen. Na poznejšem, toda manjšem Steinbergovem zemljevidu iz leta 1758¹¹ najdemo tako le še cestno povezavo prek Postojne, prav tako tudi na Florjančičevem zemljevidu iz leta 1744¹². Na zemljevidu iz leta 1830¹³ je pot skozi Landol sicer vrisana, vendar le kot stranska.

Leta 1669 je iz Celovca prek sedla na Ljubelju v Ljubljano priprotoval Edward Brown¹⁴, leta 1799 Küttner¹⁵, leta 1800 Fischl¹⁶, leta 1828 pa Davy in Tobin¹⁷. Slednja sta se z Ljubelja spustila do Tržiča in

⁹ S. Rutar (1890), «Kraains mittelalterliche Handelsbeziehungen zu den Städten an der adriatischen Küste», *Mittheilungen des Musealvereines für Krain*, Ljubljana, 3: 71–102 (str. 76, 83).

¹⁰ J. Milles, *op. cit.* Na f. 100, košček zemljevida, nastisnena v tistem času, je Milles vrisal prepotovano pot.

¹¹ F. A. Steinberg (1758), *Grundliche Nachricht von dem in dem Inner=Crain gelegenen Czirknitzer=See*, Reichhardtin, Ljubljana (opp. str. 122).

¹² J. D. Florjančič (1744), »Ducatus Carnioliae tabula chorographica...«, Kaltschmidt, Ljubljana (delni ponatis v: B. Korošec, *Naš prostor v času in projekciji*. Geodetski Zavod SRS, Ljubljana 1978, str. 90).

¹³ *Strassen=Karte des Königreiches Illyrien*, 1830 (ponatis Korošec, 1978, str. 166).

¹⁴ E. Brown, *A Brief account of some travels in Hungaria, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly, Austria, Styria, Carinthia, Carniola, and Friuli...*, Tooke, London 1673, (Slovenija, str. 124–133) (str. 125).

¹⁵ C. G. Küttner, *Reise durch Deutschland, Dänemark, Schweden, Norwegen, und einen Theil von Italien, in den Jahren 1797–1799*, Leipzig 1801, 4 deli. Del navedenega dela je bil objavljen v angleščini leta 1805 kot »Travels through Denmark, Sweden, Austria, and part of Italy, in 1798 & 1799«, *A collection of modern voyages and travels*, Phillips, London, 1. del (Slovenija, str. 153–157) (str. 153–154).

¹⁶ M. Fischl, *Streifzüge durch Innerösterreich, Triest, Venedig, und einen Theil der Terra ferma im Herbste 1800*, Leipzig 1801, (Slovenija, str. 38–64, 133–138) (str. 38).

¹⁷ J. J. Tobin, *Journal of a tour made in the years 1828–1829, through Styria, Carniola, and Italy, whilst accompanying the late Sir Humphry Davy*, Orr, London 1832, (Slovenija str. 58–78, 135–147, 152–173) (str. 56–58).

od tam do Kranja. Sir Humphry Davy je menil, da je pot, ki vodi iz Beljaka prek Korenskega sedla, Podkorena in Bleda do Ljubljane, boljša.

Pot, ki so jo med Vipavo in Razdrtim ubrali »trije gospodje«, opisuje Poccocke¹⁸ leta 1737 kot »novo pot«. Poccocke in Milles sta se odločila za staro rimsko pot, ki je peljala skozi Hrušico in Logatec. Vendar pa nista potovala do Logatca. Pri Hrušici sta zavila s poti in se spustila proti Idriji.

Na zemljevidu iz leta 1812¹⁹ so prikazane postojanke, vzhodno od Celja. Kraje, ki so označeni na njem, so obiskali tudi »trije gospodje« leta 1734. Poleg označenih krajev so se ustavili le še v Logatcu (pot med Planino in Vrhniko so opisali kot dolgo²⁰) in v Postojni (kar potrjuje domnevo, da je postojnska pot postala glavna cestna povezava s Trstom). Po poti, ki je iz Postojne peljala proti jugu vse do Reke, kočije niso vozile, vozile pa so med Trstom in Reko in se ustavljale v Materiji in Rupih (do koder je vodila tudi stranska cesta, ki je Postojno povezovala z Veprincem).

V poletnem času so popotniki pogosto potovali ponoči, da bi se izognili vročini. Milles²¹ in Poccocke sta tako ponoči prepotovala Kras in prispela v Trst 22. julija 1737. Edward Brown je neke junijske noči leta 1669 prevozil cesto med Idrijo in Gorico. Na poti je bilo »veliko kresnič, zavili smo jih v papir in dobili medlo svetilko«²².

Zgodbica o krožni vožnji, na katero se je skozi Vrhniko prek Hrušice do Idrije leta 1822 nehote podal John Russell s pijanim kočijažem, je zanimiva, saj delno opisuje nevarnosti, ki jih prinašajo potovanja – kot je na primer ta, da se lahko izgubimo – delno pa govori o dejanskih ali domnevnih roparjih, ki so pustošili v okolici Hrušice.

Ko so med Dunajem, Ljubljano in Postojno speljali železniško progo, potovanja niso bila več nevarna. Popotniki so odtlej lahko potovali udobneje, sploh pa je bil vlak zanesljivejše sredstvo – četudi ne vedno hitreje – od kočije. Ratliff je na svojem potovanju od Trsta do Ljubljane leta 1850 zapisal, da gradnja železniške proge »hitro napreduje«²³, medtem ko je Bayard Taylor²⁴ leta 1851 odkril, da je bilo dotlej zgrajenih zgolj 75 kilometrov proge.

¹⁸ R. Poccocke, *A description of the East, and some other countries*, London 1743, 1745, 2 dela (Slovenija, str. 257-262) (2 (2), str. 258).

¹⁹ G. Palma, *Carte des provinces Illyriennes comprenant la Bosnie L'Herzegovine le Monénéro et quelques pays adjacens*, Trst 1812.

²⁰ Neznani avtor (1810), *op. cit.*, str. 226.

²¹ J. Milles, *op. cit.*, f. 98b.

²² E. Brown, *op. cit.*, str. 133.

²³ J. Ratliff, *»Mems« of a ten weeks' continental trip*, by a Madras civilian, Longman, London 1852, (Slovenija, str. 20-27) (str. 21).

²⁴ B. Taylor, *At home and abroad: a sketch-book of life, scenery and men*, Putnam, New York 1869, (Slovenija, str. 106-110) (str.105).

Proga med Dunajem in Postojno je bila dokončana leta 1857, še istega leta pa so jo podaljšali tudi do Trsta. Bila pa je počasna. Ameriški profesor Comfort je leta 1863 pripomnil, da traja vožnja od Trsta do Postojne, ki ju loči 72 km, 4 ure in da prav toliko traja tudi v nasprotno smer (čprav pelje vlak po klancu navzdol)²⁵. V članku, ki ga je v nekem francoskem časopisu leta 1879 objavil neznani pisec, lahko preberemo, da »iz Trsta hitreje potujemo s kočijo kot pa z vlakom«²⁶. V nekem drugem viru iz leta 1880²⁷ pa lahko preberemo, »da traja vožnja z vlakom od Trsta do Postojne tri ure, vožnja z Dunaja pa dvanajst. Tri osebe, ki so z Dunaja odpotovale zato, da bi si ogledale Postojnsko jamo, so tako preživele vožnjo brez napora, ki bi bil potreben še pred kratkim«.

Težave

Ščepec nevarnosti je nekaterim popestril potovanje, zato ni čudno, da so njihovi potopisi polni opisov čarobnih prigod. Popotnikom po Sloveniji pa ni grozilo veliko nevarnosti. Občasne zgodbe o ravbarjih so bile osnovane prav toliko kot zgodbe o afriških ljudožercih, ki jih ni nihče nikoli dokazal, pa vendar so v 19. stoletju vsi verjeli, da so čista resnica. Začuda nihče ne omenja medvedov, na veliko pa so se razpisali o razdiralni moči severovzhodnika, ki mu pravimo burja in ki prevrača vozila.

Nihče ne more predvideti, da se bo na poti izgubil. Kadar se izgubimo, trpimo peklenške muke. Leta 1822 se je John Russel odpravil z Vrhniko ob štirih popoldne. Namenil se je v Idrijo, do katere naj bi ga ločile tri ure vožnje. Kočijaž, ki ni bil doma v teh krajih, je spregledal odcep za Idrijo in peljal naprej po stari in nadvse strmi poti, ki je prek Hrušice vodila proti Vipavi. »Noč je bila otožna in deževna, vladala je popolna tema... Poleg tega je Giacomo, kočijaž, spil neprimerno več, kot narekuje previdnost, vozil pa je po cesti, po kateri ni šel še nikoli prej...« Na poti sta srečevala vozove, na katerih so vozniki prevržali les in oglje v Idrijo. Vozniki so se samo smejali, ko jih je Giacomo spraševal, kje je kakšna gostilna ali pivnica. Kočijaž je potniku namignil, da so vozniki lahko »gospodje s Kruhitz« (razbojniki s Hrušice).

²⁵ G. F. Comfort, »The cave of Adelsberg«, *The Ladies' Repository*, Cincinnati 23 (10), oktober 1863: 288–290.

²⁶ Neznani avtor »La grotte d'Adelsberg«, *Magasin Pittoresque*, 1879: 140–142.

²⁷ J. J. Aubertin, »The cave of Adelsberg«, *The Graphic*, London 1880, december 25: 664.

»Ljudje verjetno pretiravajo, tako kot povsod.«²⁸ Nazadnje sta odkrila gostilnico v vasi Hrušica, tako da sta se v Idrijo spustila šele naslednji dan.

Ko je 22-letni Carl Schinkel dvajset let pred njim prvič prečkal Kras, je, skoraj gotovo na podlagi govoric, zapisal:

»Občutek, ki ga zbudi opustela pokrajina, se še poglobi zaradi nevarnih cest. V deželo se iz Turčije in Istre zatekajo skupine ciganov in mamelukov (muslimanskih sužnjev) in tatvine ter umori so na dnevnem redu. Popotniki se za pot po osamljenih cestah odločijo na praznike ali tržni dan, saj je takrat pot zaradi povečanega prometa varnejša.«²⁹

Geologa Hamilton in Strickland sta med obiskom Črne jame pri Postojni 27. avgusta 1835 okoli polnoči »našla kupe napol pogorele žerjavice, ostanek ognjev, ki naj bi jih bili pred kratkim zanetili razbojniki, ki živijo v sosednjih gozdovih in se skrivajo v takšnih jamah«³⁰. Pisca nista skušala dokazati, da roparji so; med pisanjem sta imela v mislih bodoče popotnike.

Burja je bila nekaj povsem drugega. Morda ni bila tako vznemirljiva, bila pa je resnična. Edmund Spencer jo je okusil na svoji koži leta 1836:

»...tisti, ki je niso občutili, ne morejo verjeti, da ima takšno moč. Jaz lahko potrdim, da prevrača kočije...; med izletom po tržaški okolici je začela pihati s srditimi sunki. Kočijaž in potniki so s skupnimi močmi preprečili njene načrte, da bi se s kočijo in konji poigrala kot z nogometno žogo.«³¹

Zanesljiva turistična vodnika, ki sta ju napisala Murray³² (leta 1837) in Baedeker³³ (leta 1868), sta svarila pred burjo, leta 1851 pa je Bayard Taylor zapisal, da »obstajajo posebne uradne osebe, katerih naloga je obvestiti popotnike, kdaj lahko varno potujejo. Kadar veter piha z vso močjo, so pooblašcene, da popotnikom preprečijo nadaljevanje poti.«³⁴

²⁸ J. Russell, *A tour in Germany, and some of the southern provinces of the Austrian Empire, in the years 1820, 1821, 1822*, Constable, Edinburgh 1825, druga izdaja. Delo je najprej izšlo leta 1824, v nemškem jeziku je izšlo v Leipzigu leta 1825. (Slovenija, 2. del, str. 354-405) (str. 357-360). Avtor v delu večkrat uporabi izraz »govedo« namesto »konji«.

²⁹ C. F. Schinkel, *op. cit.*, 1, str. 5-6.

³⁰ W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontuss, and Armenia; with some account of their antiquities and geology*, Murray, London 1842, 2 dela (Slovenija, 1. del, str. 2-9) (str. 5).

³¹ E. Spencer, *Sketches of Germany and the Germans, with a glance at Poland, Hungary, & Switzerland, in 1834, 1835, and 1836*, Whittaker, London 1836, 2 dela (Slovenija, 2. del, str. 233-254) (str. 254).

³² J. Murray, *op. cit.*, str. 291.

³³ K. Baedeker, *op. cit.*, str. 387 v izdaji iz leta 1873.

³⁴ B. Taylor, *op. cit.*, str. 110.

Nastanitev

Tako kot danes je tudi včasih nastanitev bila pomemben del potovanja. Ljudje so se vselej odločali za prenočišča, ki so ponujala dobre storitve. Dobre gostilne so bile ponavadi tam, kjer so bile dobre stranke, tj. na cestnih križiščih in na poštnih postojankah. Na tabeli II je prikazano, kje so se popotniki ustavljali (razdeljena je na petdesetletna obdobja). Žal pa popotniki večinoma ne omenjajo, kje so se ustavljali. Večinoma gre za tako majhne številke, da ne moremo podati zanesljivega sklepa. Vsekakor pa je iz njih razvidno, da so popotniki obiskovali Idrijo že zelo zgodaj, in to vsaj do polovice 19. stoletja. Postojna je postala zelo obiskovana v 19. stoletju, ko so skoznje speljali poštno cesto in so obiskovalce pritegnili na novo odkriti kotički Postojnske jame.

O kakovosti gostinske ponudbe so večinoma pisali tisti, ki so se v gostilnah ustavljali. Od leta 1837 naprej so o gostilnah govorili tudi Murrayevi vodniki, kar je gostilničarje le še spodbudilo k izboljšanju ponudbe.

V opisih gostiln ne najdemo posebnega vzorca. Večinoma gre za formulacije, kot so:

*TABELA II: KRAJI, V KATERIH SO POPOTNIKI PRENOČILI
(podatki se nanašajo na eno prenočitev ali več)*

	1669-1699	1700-1747	1750-1799	1800-1849	1850-1880	skupaj
Slovenske Konjice	-	1	-	-	-	1
Celje	-	1	-	-	-	1
Vransko	-	2	-	-	-	2
Ljubljana	1	2	1	7	1	12
Idrija	1	1	2	3	-	7
Logatec	-	-	1	1	-	2
Planina	-	1	-	2	-	3
Cerknica	-	1	-	1	-	2
Postojna	-	-	2	6	4	12
Predjama	-	1	-	-	-	1
Hrušica	-	-	-	1	-	1
Razdrto	-	-	-	1	-	1
Vipava	-	-	-	1	-	1
Kranj	-	-	-	1	-	1
Bled	-	-	-	1	-	1
Bohinj	-	-	-	1	-	1
Podkoren	-	-	-	1	-	1

- Planina (Tobin leta 1828³⁵): »...umazana vas, ...bedna gostilna«.
- Planina (Murrayev priročnik, 1837³⁶): »Gostilna: Schwartzter Adler, dobra.«
- Postojna (Murrayev priročnik, 1837³⁷): »Gostilna: Osteria Grande – umazana in slaba. Zares velika škoda, da v kraju ni gostilne, ki bi bila v redu.«
- Postojna (neznani avtor, 1855³⁸): »majhna in zelo čista gostilna Adelsberg«.
- Postojna (Aubertin, 1880³⁹): »Prostorna gostilna Adelsbergerhof, ki so jo pred kratkim zgradili, je last g. Proglerja.«

Ratliff je oktobra 1850 iskal prenočišče po vsej Postojni, medtem ko »se je v vasici nastanilo približno 2000 vojakov, ki so si prisvojili vse možne koticke«⁴⁰. Nazadnje so mu našli umazano sobico, nad katero pa je bil vseeno navdušen, saj so ga v hotelu – po vsej verjetnosti je šlo za *Zur Ungarischen Krone*⁴¹ – postregli z neverjetno dobrohotnostjo.

Noben pisec pa ne omenja, kolikšni so bili potni ali nastanitveni stroški. Največ nam o tem pove Ratliff, ki pravi, da ga je 70-dnevni obhod po Evropi, skupaj z vstopninami in nakupi, stal 85 angleških funtov oziroma nekaj več kot 1,2 funta dnevno⁴².

Jezikovne težave

Popotniki, ki so znali samo nemško oziroma italijansko, so se v nekaterih deželah z domačini le težko sporazumevali, čeprav so »domačini, ne glede na razredno pripadnost, poleg svojega jezika govorili italijansko in nemško«.⁴³

³⁵ J. J. Tobin, *op. cit.*, str. 146.

³⁶ J. Murray, *op. cit.*, str. 288.

³⁷ J. Murray, *op. cit.*, str. 289.

³⁸ Neznani avtor, »A day at the cave of Adelsberg«, *The Leisure Hour*, London 1855, (194), 13. september: 583-586 (str. 583).

³⁹ J. J. Aubertin, *op. cit.*

⁴⁰ J. Ratliff, *op. cit.*, str. 23-24.

⁴¹ J. Murray, *A hand-book for travellers in southern Germany: being a guide to Württemberg, Bavaria, Austria, Tyrol, Salzburg, Styria, etc.*, Murray, London 1850., peta izdaja, str. 306.

⁴² J. Ratliff, *op. cit.*, str. 65.

⁴³ J. G. Keysler, *Travels through Germany, Bohemia, Hungary, Switzerland, Italy and Lorrain ...*, Keith, London 1760, tretja izdaja, 4 deli (prva izdaja je bila objavljena leta 1740 v nemščini) (Slovenija, 4. del, str. 121-122, 132-157) (str. 132).

Browna je obisk v Idriji leta 1669 zelo očaral, saj:

»je ta kraj prijaznejši glede na to, da je na meji in ljudje razumejo več jezikov. Opazil sem, da uradniki in drugi odličnjaki tekoče govorijo pet jezikov, in sicer francoščino, ki pa ne vzbuja tolikšnega spoštovanja kot furlanščina, slovanščina, nemščina, latinščina in italijanščina.«⁴⁴

Leta 1730 je bil Keysler namenjen iz Planine v Idrijo in, ni zavil s poštne poti vse do Vrhnike, kar je bilo »delno posledica njegovega neznanja slovenskega jezika, delno pa tega, da niti v Logatcu niti v sosednjih vaseh niso mogli najti nikogar, ki bi razumel nemški jezik«.⁴⁵

Morda bi kazalo omeniti tudi, da je leta 1734 lastnik ljubljanske gostilne Pri črnem konju »dokaj dobro govoril latinsko«, medtem ko je bilo njegovo znanje italijanščine »zelo tekoče«⁴⁶. Vse to se je dogajalo v času, ko je latinščina še vedno veljala za jezik, v katerem so se sporazumevali učenjaki in objavljali strokovne revije. Leta 1837 je lastnica gostilne v Postojni govorila nemško in italijansko⁴⁷. Po vsej verjetnosti je bilo to v tem kraju pogosto, saj ni nihče potožil, da bi se z domačini težko sporazumeval.

Znamenitosti

Razen tistih, ki so Slovenijo prečkali na poti v kak določen kraj, so se popotniki tu ustavili zato, da bi si na poti drugam ogledali določene kraje, ali pa zgolj zato, da bi si ogledali nekaj tukajšnjih znamenitosti.

Poleg mesta Ljubljane z bogato zgodovino in arhitekturo ter idrijskega rudnika živega srebra so bili zanje zanimivi tudi kraški pojavi, saj so se močno razlikovali od tega, kar so si lahko ogledali drugje. Tudi idrijski rudnik je bil nekaj posebnega. V 17. stoletju sta se z njim lahko primerjala le še slovaška rudnika Kremnica (*Chremnitz*) in Banska Štiavnica (*Schemnitz*).

V tabeli III so navedene obiskovane turistične zanimivosti, skupaj s podatki, ki prikazujejo njihovo priljubljenost med preučevanimi popotniki. Še posebej kaže poudariti naraščajoče število ogledov nekaterih krajev v 19. stoletju, ki kaže ne na večje število popotnikov, temveč predvsem na večje število tistih, ki so šli na pot iz veselja do poto-

⁴⁴ E. Brown, *op. cit.*, str. 132.

⁴⁵ J. G. Keysler, *op. cit.*, str. 141-142.

⁴⁶ Neznani avtor (1819), *op. cit.*, str. 228-229.

⁴⁷ Neznani avtor (1872), »The caves of Adelsberg«, *Belgravia*, London 21, oktober: 449-458 (str. 450).

TABELA III: ZNAMENITOSTI, KI SO SI JIH POPOTNIKI OGLEDALI

	1669-1699	1700-1749	1750-1799	1800-1849	1850-1880	skupaj
idrijski rudnik	1	2	2	6	-	11
jama Škadavnica	-	1	-	-	-	1
Cerkniško jezero	1	2	-	5	-	8
Rakov Škocjan	-	1	-	1	-	2
Križna jama	-	-	-	1	-	1
Postojnska jama	-	1	1	11	7	20
Črna jama	-	2	-	3	-	5
Planinska jama	-	1	-	2	-	3
Predjamski grad z jamo	-	1	2	2	-	5
jama Vilenica	-	-	1	6	-	7
Škocjan	-	-	1	-	1	2
Socerb	-	1	-	2	-	3

Blejsko in Bohinjsko jezero v tabeli nista navedena, ker ju je sir Humphry Davy obiskal, ko je šel na ribolov in ne na ogled.*

vanja ali radovednosti, medtem ko je bilo manj tistih, ki so se tu ustavili le na poti drugam. Iz tabele tudi lahko razberemo, kako je naraščala priljubljenost Postojnske jame in da so popotniki, vsaj do leta 1849, redno obiskovali Vilenico. Da sta bili jami priljubljeni, dodatno potrjuje številno del, v katerih sta opisani^{48, 49}

Cerkniško jezero v nasprotju s kraji, navedenimi v tabeli III, ni bilo spektakularno, marveč nekaj posebnega in omembe vrednega. Obiskovalci so si tu lahko ogledali jezero ali z rastlinjem poraščeni del, kjer je jezero presahnilo. Posebnost jezera je bilo njegovo čudno obnašanje, saj je vsako zimo hitro in skoraj v celoti poniknilo. Vendar je bilo to nekaj, o čemer so turisti lahko samo brali, niso pa tega tudi videli. Prav zato lahko sklepamo, koliko so se na podlagi publikacij odločali, kaj si bodo ogledali. V 18. stoletju so po vsej Evropi poznali dela Edwarda Browna^{50, 51} objavljena v številnih jeziki, medtem ko so Valvasorjeve opise poznali le v slovenskih krajih. Morda je vredno omeniti, da so v

* J. J. Tobin, *op. cit.*, str. 63-71.

⁴⁸ *Stambuch der Adelsberger Grotte. From 1819 throughout the 19th century*, več delov, rokopisi, Inštitut za raziskovanje Krasa, Postojna.

⁴⁹ *Caverna Cornialensis Mundi subterranei spectaculum...* (1821-1890), rokopis, Inštitut za raziskovanje Krasa, Postojna.

⁵⁰ E. Brown, *op. cit.*, str. 127-129.

⁵¹ E. Brown, »An accompt concerning an vn-common lake, called the Zirchnitzer-Sea, in Carniola«, *Philosophical Transactions* (4) (54), december 1669: 1083-1085; »Some queries and answers, relating to an account... of a strange lake in Carniola, call'd the Zirchnitz-Sea, *Philosophical Transactions* (9) (109), december 1674: 194-197.

cerkniški gostilni leta 1828⁵² še vedno hranili izvod Valvasorjeve knjige⁵³ iz leta 1689. Iz tabele je tudi razvidno, da se popotniki v drugi polovici 19. stoletja niso več odločali za obisk Cerkniškega jezera ali idrijskega rudnika živega srebra.

Tri podzemске jame so privabile tudi uveljavljene umetnike. Cassas se je leta 1789 dve uri sprehajal »po lepi pokrajini« med Razdrtim in Predjamskim gradom. Tistega dne sta nastali znani umetniški deli, ki ju je objavil v svoji knjigi⁵⁴. Mladi nemški slikar in arhitekt Schinkel je tu leta 1803 narisal dve deli⁵⁵. Cassas je pot nadaljeval po dolini reke Reke in ustvaril sliko s porušenim gradom Školjem ter sliko, ki prikazuje, kako se pod vasico Škocjan⁵⁶ mogočna voda izgublja v jami. Schinkel⁵⁷ je naslikal tudi jamo v Vilenici, vendar pa v svojem dnevniku ne omenja, da jo je obiskal.

V Sloveniji so prvo obliko organiziranega turizma zabeležili v Vilenici. V dokumentu iz leta 1633 lahko preberemo, da morajo obiskovalci vstopnino poravnati v loški cerkvi⁵⁸. Da je bila v 19. stoletju zelo priljubljena, nam da vedeti tudi število imen, vpisanih v knjigo obiskovalcev v letih od 1821 do 1890⁵⁹. Podzemске jame v Vilenici, Škocjanu in Socerbu so bile blizu Trsta. Za njihov obisk so popotniki potrebovali samo en dan. Številni popotniki so morali v Trstu čakali na ladjo nekaj dni, zato so imeli dovolj časa za takšen izlet. To je tudi razlog za tolikšen obisk, saj ni nobena izmed omenjenih jam v bližini glavne cestne povezave med Dunajem oziroma Ljubljano in Trstom.

Čeprav sta v tabeli III Postojnska in Črna jama obravnavani ločeno, ju bomo tu obravnavali skupaj, saj sta med seboj oddaljeni zgolj dva kilometra. Ker sta dostopni iz istega kraja, so se obiskovalci pon-

⁵² J. J. Tobin, *op. cit.*, str. 166.

⁵³ J. V. Valvasor, *Die Ehre dess Herzogthums Crain*, Layback 1689, 4 deli (1, str. 681-696).

⁵⁴ L. F. Cassas, *Voyage pittoresque et historique de l'Istrie et de la Dalmatie*, Pariz 1802, (Slovenija, str. 153-157 ter 5 plošč) (str. 154 in dve plošči).

⁵⁵ C. F. Schinkel, *op. cit.* 1, str. 16. Leta 1862 je bila v Schinklovem muzeju razstavljena (Mapa I, št. 21) risba, narisana s peresom in svinčnikom, ki je iz notranjosti jame prikazovala vhod v podzemno jamo. Risba, ki prikazuje pogled na grad in jamo iz doline, je razstavljena v Narodnem muzeju v Berlinu (inv. št. SM 1 b/20), njena reprodukcija je objavljena (Abb. 80) v delu S. Röderja (1987), *Höhlenfaszination in der Kunst um 1800 Ein Beitrag zur Ikonographie von Klassizismus und Romantik in Deutschland*, Arns, Remscheid.

⁵⁶ L. F. Cassas, *op. cit.*, str. 155-156 in tri plošče.

⁵⁷ Narodni muzej v Berlinu inv. št. SM 1b/21, reprodukcija Abb. 79 v: S. Röder (1987), *Höhlenfaszination in der Kunst um 1800 ...*

⁵⁸ F. Habe in A. Kranjc, »Delež Slovencev v speleologiji«, *Slovenska Matica*, Ljubljana 1981 (5 in 6): 13-93 (str. 29).

⁵⁹ *Caverna Cornialensis*, *op. cit.*

vadi odločali za obisk ene izmed njiju. Vse do leta 1818, ko so odkrili glavne hodnike Postojnske jame in tako čez noč trikrat povečali njeno velikost, so si obiskovalci lahko ogledali zgolj 500 metrov dolg prehod, ki mu danes pravimo Stare jame. Najstarejši izmed številnih podpisov na zidu je iz leta 1323. Prav zaradi tako poznega odkritja glavnega dela jame ni čudno, da so vsi, ki so si vzeli čas in so bili pripravljeni na malce daljšo pot, raje obiskali Črno jamo (ki so jo tedaj imenovali po Magdaleni) in si ogledali njeno globoko brezno in visoko sobano z velikimi stalagmiti in podzemno reko. Ko jo je leta 1730 obiskal Keysler, je bil dostop do jame možen »samo s konjem. Zaradi kamenja in grmičevja je pot zelo težavna, toda še takšen trud je poplačan takoj, ko pred seboj zagledaš tako čudovito jamo... Zares najlepšo jamo, kar sem jih videl doslej.«⁶⁰ Zanimivo je tudi, da je Valvasor v svojem delu omenjal samo stalaktite v Črni jami⁶¹.

Po odkritju glavnega dela Postojnske jame in cesarjevem obisku je število njenih obiskovalcev naglo naraslo. Leta 1819 so uvedli knjigo obiskovalcev⁶². Jamo je leta 1820 obiskalo 427 ljudi, 1899 leta 8991. Število obiskovalcev je še posebej naraslo leta 1857, ko so zgradili železniško progo Dunaj-Trst do Postojne. Leta 1985 je jamo obiskalo 942.256 ljudi.

Zapleteni sistem vstopnine – treba je bilo odšteti posebno vsoto za vstop v jamo, za vodnike in za dodatno razsvetljava – je podrobno opisal Schaffenrath v svoji knjigi iz leta 1834⁶³, pozneje pa še Murray in Baedeker v svojih turističnih vodnikih. Ko je leta 1850 jamo obiskal Ratliff, je pripomnil: »Za vsakega od zahtevanih treh vodnikov je treba odšteti pol florinta, vstopnina je florint, medtem ko je za razsvetljava treba prispevati še en cel florint...«⁶⁴

Predhodnik današnjega jamskega vlakca, »dvojni stol s kolesi, ki so ga po tirnicah spuščali v jamo«⁶⁵, so prvič uporabili leta 1872⁶⁶. Električno razsvetljava so napeljali leta 1884⁶⁷.

⁶⁰ J. G. Keysler, *op. cit.*, str. 133-134.

⁶¹ J. V. Valvasor, *op. cit.*, 1. del, str. 535.

⁶² J. Vekar, »170 years of visiting the Postojna cave (1818-1988), *Cave Tourism Proceedings of International Symposium at 170-anniversary of Postojnska jama... November 10-12, 1988*, Postojna 1989: 190-200.

⁶³ A. Schaffenrath, *Beschreibung der berühmten Grotte bei Adelsberg in Krain*, Kleinmayr, Laibach 1834 (str. 42).

⁶⁴ J. Ratliff, *op. cit.*, str. 25.

⁶⁵ Neznani avtor (1873), *op. cit.*, str. 451.

⁶⁶ A. Borjančič, *120 let železnice v Postojnski jami 1872-1992*, Notranjski muzej, Postojna 1992.

⁶⁷ F. Habe in J. Sajevec, »Die Entwicklung der Beleuchtung in der Höhle von Postojna und ihr Einfluss auf andere Schauhöhlen der Welt«, *Naše jame*, Ljubljana 1981, 22: 87-91.

V prvi polovici 19. stoletja zasledimo številne knjige, ki opisujejo Postojnsko jamo, od leta 1870⁶⁸ pa so turisti lahko ob obisku kupili tudi poceni turistične vodnike. Fotografije je priskrbel Šeber, domačin, prve razglednice pa so iz 90. let 19. stoletja⁶⁹. Tudi v drugih državah so vse pogosteje opisovali Postojnsko jamo, in to v poljudnih knjigah, objavljenih v več jezikih⁷⁰, in člankih⁷¹, opremljenih s slikovnim materialom. Postojnska jama je postala eno izmed svetovnih čudes.

Idrijski rudnik živega srebra si je pridobil svetovno slavo v 17. stoletju, ko ga je opisal Brown v publikaciji Kraljevskega združenja *Philosophical Transactions*⁷². Ko je Brown 12. junija 1669 obiskal rudnik, so bili Idriječani turistov že vajeni: »Tujci, ki so prišli pogledat idrijski grad, so se vpisali v knjigo obiskovalcev in navedli, iz katere države prihajajo. Seznam imen je dolg...«⁷³ Med obiskom rudnika se je Brown spustil 163 metrov globoko.

V rudniku so po vsej verjetnosti tudi pozneje pripravljali posebne aranžmaje za obiskovalce, kar nam da slutiti število popotnikov, ki so se ustavili tu in se spustili v jamo. Leta 1841 se je v rudnik spustil Allan »v spremstvu vodnika, ki služi cesarju in ki je na razpolago za 30 krajcarjev«⁷⁴.

Vodniki

Krajevni vodniki niso pomembni zgolj zato, ker nam podajajo znanje o svojem kraju, temveč tudi zato, ker so z njihovo pomočjo po-

⁶⁸ Neznani avtor, *Die Adelsberger Grotte in Krain* (1870), Schäber, Postojna.

⁶⁹ Prva razglednica, ki prikazuje Postojnsko jamo, je bila žigosana 27. avgusta 1891 in je shranjena v Notranjskem muzeju v Postojni.

⁷⁰ Na primer: T. Smith, *The wonders of nature and art...*, Walker, London 1803, 2:111-112; C. C. Clark, (ali R. Phillips?) *The hundred wonders of the world...*, Phillips, London 1820, 127-128; J. Loudon, *Facts from the world of nature...* Grant in Griffith, London 1848, 111-113; G. Hartwig, *Underverdenen med dens Skatte og Vidundere*, Philipsens, Kjobenhavn 1864, 224-233 (ter izdaje v nemščini in angleščini); A. Badin, *Grottes et cavernes*, Hachette, Pariz 1867 (in prevod v italijanščini in angleška različica, ki jo je napisal W. H. D. Adams, *Famous caverns and grottoes...*, Nelson, London 1886; C. A. Wilkins, *Curiosities of travel...*, Tinsley, London 1876, 1: 279-289.

⁷¹ Na primer: Neznani avtor, »Grotto of Adelsberg«, *The Penny Magazine* 6, , 14. januar 1837, 11-13.

⁷² E. Brown, »A relation concerning the quick-silver mines in Friuli«, *Philosophical Transactions* (4) (54), december 1669, 1080-1083.

⁷³ E. Brown (1673), *op. cit.*, str. 132.

⁷⁴ J. H. Allan, *A pictorial tour in the Mediterranean: including Malta - Dalmatia - Turkey - Asia Minor - Grecian Archipelago - Egypt - Nubia - Greece - Ionian Islands - Sicily - Italy - and Spain*, Longman, London 1843, (Slovenija str. 8-10) (str. 9).

potniki spoznavali domačine. Poleg vodnikov so se popotniki lahko pogovarjali z gostilničarji, ki so verjetno tekoče govorili jezike, ki so jih popotniki razumeli.

Omeniti moramo, da so v Postojnski jami in v idrijskem rudniku vodniki delali redno, medtem ko popotniki omenjajo vodnike v drugih krajih le občasno, večinoma le v okolici takšnih zanimivosti, kot so jame. Na Slovenskem je bilo malo vodnikov, ki bi kazali pot do zelenih krajev, saj je bila večina znamenitosti v bližini znanih poti. Pa vendar najdemo tudi takšne primere. Tako je na primer Cassas leta 1782 »najel vodnika, da bi ga odpeljal do bregov reke Reke« v Senožecah⁷⁵. Ko je Russell leta 1822 hotel v Planinsko jamo, ga je do vhoda »peljal mlinarjev vajenec v krhkem lubju velikanske jelke v obliki kanuja... z leseno lopato«.⁷⁶ Leta 1828 je Tobin v spremstvu vodnika zapustil Trst, da bi obiskal Vilenico. Z vodnikom sta tam najela »moža z veliko svetilko in nekaj fantov s svečami«⁷⁷. Na poti od Cerknice do Rakovega Škocjana ga je spremljal »mladenič, ki je znal nekaj nemščine in je delal kot vodnik«⁷⁸. Leta 1836 je Spencer⁷⁹ »najel vodnika, da bi ga spremljal od Cerknice do jame pri Postojni (*Adelsberg*) ... (skozi) divjo pokrajino«. Tudi na poti od Postojne do Predjame⁸⁰ si je poiskal vodnika. Neznani »R« je najel vodnika v Škocjanu leta 1873, čeprav se ni spustil v jamo⁸¹, Baedekerjev vodnik iz istega leta pa omenja, da nas na Nanos lahko iz Razdrtega pospremi »vodnik«⁸².

Celo redni vodniki po Postojnski jami so radi poskrbeli za dodaten zaslužek. Tako je leta 1833 ameriški duhovnik zapisal, da so vodniki prodajali štiri človeške ribice⁸³, Strickland pa je od vodnika odkupil človeško ribico leta 1835⁸⁴. Allanu so leta 1841 pokazali človeško ribico med postankom v hotelu, morda z namenom, da bi mu jo prodali⁸⁵.

⁷⁵ L. F. Cassas, *op. cit.*, str. 155.

⁷⁶ J. Russell, *op. cit.*, str. 383.

⁷⁷ J. J. Tobin, *op. cit.*, str. 152.

⁷⁸ J. J. Tobin, *op. cit.*, str. 168.

⁷⁹ E. Spencer, *op. cit.*, str. 239.

⁸⁰ E. Spencer, *op. cit.*, str. 245-246.

⁸¹ R. H. R., *Rambles in Istria, Dalmatia and Montenegro*, Hurst in Blackett, London 1875 (Slovenija, str. 50-59) (str. 52-55).

⁸² K. Baedeker, *op. cit.*, str. 387 v izdaji iz leta 1873.

⁸³ Ameriški duhovnik, »The grotto of Adelsberg«, *The Saturday Magazine* 2 (55), 11. maja 1833, 183.

⁸⁴ W. Jardine, *Memoirs of Hugh Edwind Strickland*, Voorst, London 1858, (Slovenija, str. LIX-LXIV) (str. LXII).

⁸⁵ J. H. Allan, *op. cit.*, str. 9.

Popotniki v očeh domačinov

Večina preučevanih popotnikov je kazala zanimanje za več stvari, čeprav nihče izmed njih ni bil ne etnograf ne filolog. Na svojih popotovanjih so opazovali tako običaje, videz, noše in jezik domačinov kot arhitekturo in topografijo.

Nekateri popotniki so v jeziku domačinov prepoznali slovanski jezik in ga včasih v angleščini poimenovali *sclavonian* ali *servian*. Brown je bil natančnejši, saj je leta 1669 zapisal, da »Kranjci govorijo nekakšno narečje *sklavonskega* jezika«⁸⁶, medtem ko je Pococke leta 1737 zapisal, da »je tisto, čemur pravijo vindiški jezik, *sklavonsko* narečje«⁸⁷. Cadell ga je leta 1817 opisal kot »jezik južnih vindišarjev ali kranjščino«⁸⁸.

Kar nekaj popotnikov je zanimal izvor slovenskega ljudstva, vendar na svoja vprašanja niso dobili zadovoljivega odgovora. Leta 1836 je Spencer⁸⁹ (pod Russellovim⁹⁰ vplivom) zapisal, da gre za »potomce vidnišarjev, severnega plemena *sklavonske* rase«, ki so se naselili na Štajerskem, ko je propadlo rimsko cesarstvo, in ki jih je pozneje proti jugu potisnil Karel Veliki⁹¹.

Küttner, ki je iz Celovca pripotoval v Ljubljano leta 1799, pravi, da v deželi »živijo ljudje, ki se precej razlikujejo od prebivalcev Zgornje Štajerske. So boljše rasti in višji, imajo lepšo polt in nežnejše poteze.«⁹² Ko je leta 1822 potoval v bližini Italije in si med Planino in Trstom ogledoval Kras, je zapisal, da so »ljudje suhi, revni in nevedni; vasi so grde in umazane ter polne krčm...«⁹³

Tobinove opazke iz leta 1828 so v primerjavi s Küttnerjevimi subjektivnejše: »večji del ljudi (v Ljubljani) je *Servijancev*, ki se po navadah in običajih ter po jeziku ločijo od severnih Nemcev; kmeti so ponižni do višjih oseb, grobi in neuglajeni do tujcev in skrajno nevedni«⁹⁴.

⁸⁶ E. Brown (1673), *op. cit.* str. 133.

⁸⁷ R. Pococke, *op. cit.*, str. 258.

⁸⁸ W. A. Cadell, *A journey in Carniola, Italy, and France, in the years 1817, 1818...*, Constable, Edinburgh 1820, 2 dela (Slovenija, 1. del, str. 19-30) (str. 13).

⁸⁹ E. Spencer, *op. cit.*, str. 234.

⁹⁰ J. Russell, *op. cit.*, str. 354-355.

⁹¹ V izdaji *Eyclopaedie Britannice* iz leta 1822, do katere sta imela dostop Russell in Spencer, piše, da so »južni vindišarji« »pomešani z Nemci na Kranjskem«.

⁹² C. G. Küttner, *op. cit.*, str. 154.

⁹³ J. Russell, *op. cit.*, str. 396.

⁹⁴ J. J. Tobin, *op. cit.*, str. 59.

Ameriški popotnik Bayard Taylor, ki si je služil kruh s pisanjem potopisov, je pot med Mariborom in Ljubljano, po kateri je šel leta 1851, opisal z takole:

»Med potniki je bila skupina kmetov iz Kranja... Oblečeni so bili v bela volnena oblačila, ki so si jih izdelali sami, govorili pa so slovansko narečje, ki ga ni nihče razumel. Njihova čela so bila nizka in ozka, ličnice visoke in izrazite, oči črne in kačje, brki strogi in padajoči, njihova polt pa rdečkasto olivna. Njihov izraz je prekašal podlost hrvaških vojakov v avstrijski vojski.«⁹⁵

Kako ironično, da je njegov biograf zapisal: »Blišč, ki je preveval njegovo življenje, je za več let zakril povprečnost, ki se je skrivala za njegovimi dejanskimi dosežki.«⁹⁶

Zahvale – Rad bi se zahvalil Magdi Peršič iz Notranjskega muzeju v Postojni, ki mi je povedala za štiri popotnike, za katere dotlejš nisem vedel, in, kot vedno, ustrežljivemu osebju narodne knjižnice *The British Library* v Londonu, ki mi je omogočilo priučujočo raziskavo.

DODATEK

Popotniki in njihova popotovanja

Brown leta 1669

Anglež Edward Brown, ponekod zapisan kot Browne, (1644-1708), je delal kot zdravnik in popotoval. Bil je tudi član Kraljevega združenja v Londonu, tako kot pozneje tudi Valvasor⁹⁷. Njegova potovanja po Evropi iz leta 1668, 1669 in 1673 so zbudila dovolj pozornosti, da jih je John Senex⁹⁸ leta 1710 vrisal na zemljevid, ki ga je objavil, in jih preučujejo današnji zgodovinarji⁹⁹. Poleg številnih izdaj njegovih

⁹⁵ B. Taylor, *op. cit.*, str. 106.

⁹⁶ C. Van Doren in Bayard Taylor, str. 314-316 v : *Dictionary of American Biography*, Oxford University Press, 18. del, 1936.

⁹⁷ Življenjepisne podatke sem črpal iz običajnih virov, razen če vir ni posebej naveden.

⁹⁸ J. Senex, *Germany corrected from the observations of the Royal Society at London and the Royal Academy at Paris*, Bowles in Sayer, London 1710.

⁹⁹ Z. Levental, *Britanski putnici u našim krajevima od sredine XV do početka XIX veka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1989 (str. 116-144); J. Šumrada, »Valvasorjev angleški sodobnik Edward Browne v slovenskih deželah leta 1669«, *Valvasorjev Zbornik Ob 300-letnici izida Slave vojvodine Kranjske; Referati s simpozija v Ljubljani 1989*, Ljubljana 1990, 54-102.

potopisov – objavljeni so bili v treh jezikih – kaže omeniti tudi članke, ki jih je napisal za publikacijo Kraljevega združenja *Philosophical Transactions*.

Leta 1669¹⁰⁰ je iz Anglije prek Nemčije pripotoval na Dunaj, od koder se je odpravil v tri smeri; obiskal je rudnike na Slovaškem, Tesalijo ter Štajersko, Koroško in Kranjsko. Še posebej se ga zanimali rudniki.

V Slovenijo je pripotoval iz Celovca prek Ljubeljskega sedla – v potopisu omenja s tramovi prekrit prehod na vrhu hriba, katerega naloga je bila varovati pot pred snegom¹⁰¹. Iz Ljubljane je odšel v Cerknico in podrobno opisal pojav tamkajšnjega jezera. 12. junija je skozi Logatec odpotoval v Idrijo in podrobno opisal, kako izkopavajo in čistijo živo srebro. Potem je prečkal hribe nad Črnim Vrhom in obiskal še Ajdovščino in Gorico.

Clement leta 1715

Angleški trgovec Simon Clement (1695-1718) je pisal pamflete o trgovini, teoriji denarja itn.

V letih od 1710 do 1716 je potoval po Nemčiji in južnih deželah. V Slovenijo je vstopil 23. avgusta 1715 v bližini Karlovca. Na poti proti Trstu je prečkal Dobro Polje in Cerknico. V dnevih od 28. avgusta do 4. septembra je zapustil Gorico in se po poštni cesti, ki je peljala skozi Ljubljano, odpravil v Gradec¹⁰².

Keysler leta 1730

Johann Georg Keysler (1689-1743), nemški učenjak in popotnik, je bil prav tako član Kraljevega združenja v Londonu. Osemnajst let je delal kot osebni učitelj mladih grofov, s katerima je prepotoval Evropo. V letih od 1829 do 1831 ga je pot vodila skozi Nemčijo, Švico, Italijo, Slovenijo (in del Hrvaške), Avstrijo, Madžarsko, Slovaško, Češko in Loreno¹⁰³.

¹⁰⁰ E. Brown (1673), *op. cit.*

¹⁰¹ Neobjavljen Brownov opis potovanja hranijo v the British Library, Sloane MS 5234. Popotnik je svojo vijugasto pot vrisal na zemljevid, v Slovenijo ga je vodila prek Ljubeljskega sedla (zemljevid je objavil Šumrada, *op. cit.*, str. 98).

¹⁰² S. Clement, »Of my travails into the Lower Hungary, Sclavonia, Croatia, Friuli, Carniola and Stiria in the year 1715«, British Library Egerton MS. 2167 (Slovenija ff. 23-26). Delo je bilo objavljeno v prevodu leta 1921 v *Časopisu za zgodovino in narodopisje*, Maribor 1921, 16 (2): 79-104, in v Leventalu, *op. cit.*, str. 174-184.

¹⁰³ J. G. Keysler, *op. cit.*

Po Sloveniji je potoval konec maja in v juniju leta 1730, in sicer iz Trsta prek Socerba, Reke, Postojne, Predjame, Planine, Cerknice, Idrije, Vrhnike, Ljubljane in Celja do Gradca. Dokaj podrobno je opisal Cerkniško jezero in Idrijo. Še posebej podrobno je opisal izkopavanje in prečiščevanje rude, zalaganje z gorivom, plače in zdravstveno stanje rudarjev. Iz Postojne se je napotil k »jami sv. Marije Magdalene« (Črni jami).

»Trije angleški gospodje« leta 1734

Kdo so bili trije gospodje, ne vemo, čeprav je pisec o sebi povedal, da je član Kraljevega združenja in da je obiskoval univerzo v Oxfordu.

Trojica se je iz Benetk podala na pot 10. marca 1734. Potovali so po Kranjskem do Gradca, obiskali Dunaj, Prago, Dresden, Berlin, Hannover in Hamburg, kjer se je njihovo potovanje končalo¹⁰⁴. Njihov namen ni bil raziskovati krajev na poti, temveč potovati. Da jih je zanimalo samo potovanje, lahko razberemo iz podrobnih opisov postankov, menjave konj, težav itn.

V Slovenijo so vstopili 11. marca pri Gorici. Ker je njihova pot podrobneje opisana v članku skupaj s podatki o tem, koliko časa so trajali postanki in kako je nasploh potekalo potovanje s pošto kočijo v 18. stoletju, navajamo tukaj zgolj povzetek. Iz Gorice so se napotili skozi Vipavo, Razdrto, Planino, Vrhniko, Ljubljano, Celje in Maribor proti Gradcu.

Pococke in Milles leta 1737

Richard Pococke (1704-1765) je ravno doktoriral na Oxfordu, njegov bratranec Jeremiah Milles (1714-1784) pa diplomiral, ko sta se leta 1733 skupaj odpravila na potovanje po Evropi in Bližnjem vzhodu. Pococke je pozneje postal ossorski škof na Irskem, Milles pa dekan na Exeteru in arheolog.

Na potovanju v letih 1736 in 1737 sta obiskala Italijo, Francijo, Nemčijo, Češko, Slovaško, Madžarsko, Avstrijo, Slovenijo in Istro. Potovanje sta podrobno opisala vsak posebej, o čemer pričajo njuni rokopisi^{105, 106} in Pococke je na podlagi njunih zapiskov izdal knjigo¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Neznani avtor (1810) *op. cit.*

¹⁰⁵ J. Milles, *op. cit.*

¹⁰⁶ R. Pococke, »Journal of travels (1733-41). Zvezek XVI. The Duchies of Styria, Carinthia, Goritz, Carniola, and Cilli«, British Library Add. MS. 22993 (Slovenija, ff. 96-139).

¹⁰⁷ R. Pococke (1743, 1745), *op. cit.*

V Slovenijo sta vstopila 6. julija 1737 pri Gorici in se prek Vipave odpravila v Idrijo, od tam pa do Vrhnike, kjer sta se vkrcala na čoln do Ljubljane. Med tridnevnim izletom v Celje sta si ogledala Škadavnico blizu Vranskega. Potem sta se odpravila proti Cerknici, kjer sta se zadržala dva dneva; podrobno sta opisala jezero in natančno navedla, kje ponikne voda. Nato pa sta na hitro obiskala še Rakov Škocjan. Pri Planini sta videla Planinsko jamo, čeprav je bilo videti, da je voda previsoka, da bi se spustila vanjo, istega dne pa sta raziskala še Predjamski grad in jamo. Dan pozneje sta si ogledala Postojnsko in Črno jamo. Lahko rečemo, da sta zares rada obiskovala jame. Slovensko mejo sta prestopila 23. julija pri Trstu.

Fortis leta 1777

Fortis (1741-1803) je bil italijanski naravoslovec in popotnik. Čeprav je bil krščen za Giovannija Battista Fortisa, se je podpisoval z Alberto Fortis. Znan je po svojih prvih potovanjih po Dalmaciji.

Vemo, da je obiskal Slovenijo leta 1777, saj je na stalagmit v jami Vilenica zapisal svoje ime in letnico obiska. Opisal je tudi kraško pokrajino med Trstom in Razdrtim in dodal nekaj podatkov o Planini in njeni kraški okolici¹⁰⁸. Pisal je v obliki dnevnika, tako da ne izvemo ničesar o njegovih osebnih izkušnjah.

Hermann leta 1780

Avstrijec Benedikt Franz Johann von Hermann (1755-1815) se je rodil na Štajerskem, umrl pa je v Rusiji.

Ko je leta 1780 potoval po Avstriji, je obiskal tudi Bavarsko in Kranjsko. 29. junija je bil v Ljubljani, od koder se je prek Vrhnike in Logatca odpravil v Idrijo in opisal kraj ter rudnik. 4. julija je po poti, ki ga je vodila skozi Planino, pripotoval v Postojno, si ogledal jamo in se odpravil proti Trstu. Čeprav je bilo njegovo potovanje po Sloveniji kratko in ga je opisal na samo 28 straneh¹⁰⁹, je 18 strani njegove knjige posve-

¹⁰⁸ A. Fortis, »Lettera orittografica«, *Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti*, Milan 1778, 1: 254, 264; delo je bilo objavljeno istega leta tudi v nemščini kot »Oryctographischer Brief«, *Bernisches Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften*, Bern, 2 (1): 1-29.

¹⁰⁹ B. F. J. von Hermann, *Reisen durch Oesterreich, Steyermark, Karnen, Krain, Italien, Tyrol, Salzburg, und Beiern in Jahre 1780*, Dunaj 1781-1783, 3 deli (Slovenija, 2. del: str. 24-128).

čeno opisu kranjskih izdelkov, 51 strani pa raznim rudninam in rudnikom, kar nam pove, kaj ga je v življenju zanimalo.

Cassas leta 1782

Louis François Cassas (1756-1827) je bil francoski popotnik in krajinar.

Potem ko je dokončal cikel slik v Dalmaciji in Istri, je 10. avgusta 1782 pripotoval v Trst, kjer se je zadržal samo toliko, da je obiskal okolico in poslikal Predjamo in Škocjan¹¹⁰.

Küttner leta 1799

Carl Gottlob Küttner (1755-1805) je bil nemški učenjak in popotnik. Kot učitelj uspešnih irskih in angleških mladih mož je z njimi potoval po Evropi. V letih od 1797 do 1799 je potoval po Nemčiji, Skandinaviji, Avstriji in po delu Italije¹¹¹.

Na poti od Celovca do Trsta je 3. maja 1799 prečkal Ljubeljsko sedlo in se skozi Tržič odpravil proti Ljubljani. Dva dneva pozneje se je odpravil v Idrijo, od koder je odšel po poti, ki ga je vodila skozi Logatec in Planino v Predjamo. 7. maja je prespal v Postojni, dan pozneje pa je prečkal »pusti Kras« in pripotoval v Trst.

Fischl leta 1800

Maximillian Fischl je svoje potovanje opisal v obliki pisem. Prvo pismo je bilo napisano 2. septembra 1800, zato sklepamo, da se je na pot podal zgodaj jeseni. Njegov način opisovanja je precej osebno obarvan, zato ne opisuje zgolj poti, temveč tudi nekatere kraje, ki jih je videl¹¹².

V Slovenijo je prišel prek Ljubeljskega sedla in od tam pot nadaljeval skozi Tržič, Kranj in Ljubljano proti Idriji. Vračal se je prek Logatca in Planine, kjer ga je prevzel vhod v Planinsko jamo, ogledal pa si je tudi Cerkniško jezero. Obiskal je Postojnsko in Črno jamo, nato je nadaljeval pot prek Razdrtega in Opčin do Trsta. Iz Trsta se je odpravil na kratek izlet do Vilenice in Socerba. Še istega leta je spet pripoto-

¹¹⁰ L. F. Cassas, *op. cit.*

¹¹¹ C. G. Küttner, *op. cit.*

¹¹² M. Fischl, *op. cit.*

val v Ljubljano in obiskal kraje v vzhodni Sloveniji, Lukovico, Šentožbolt, Celje in Maribor in nato odšel v Gradec.

Seume leta 1802

Johann Gottfried Seume (1763-1810), nemški pesnik in pisatelj, je odpotoval iz Dresdna leta 1801 in prek Gradca pripotoval v Slovenijo, od tam pa v Italijo in na Sicilijo¹¹³.

Po Sloveniji je potoval po poti, ki ga je vodila skozi Slovenske Konjice, Celje, Vransko, Šentožbolt, Lukovico, Ljubljano, Vrhniko, Planino, Postojno in Razdrto. Čeprav je Slovenijo zgolj prečkal na poti v Italijo, si je ogledal Postojnsko jamo.

Schinkel leta 1803

Carl Friedrich Schinkel (1781-1841), znani arhitekt, ki je pripravil načrte številnih javnih zgradb in trgov v Berlinu. Bil je tudi dokaj dober slikar.

Iz njegovih dnevnikov¹¹⁴ je razvidno, da je pri dvaindvajsetih letih odpotoval v Italijo. Iz Berlina je odšel maja 1803 in oktobra prispel v Rim. Zapisal je, da si je na Kranjskem ogledal Idrijo, Cerkniško jezero ter Predjamski grad z jamo. Obiskal pa je tudi Vilenico¹¹⁵.

Neznani popotnik leta 1814

Oktobra 1814 je neznani popotnik po poštni cesti potoval iz Trsta skozi Postojno in Ljubljano do Maribora in Gradca. Prepotovano pot je vrisal na zemljevid, objavljen leta 1812¹¹⁶.

¹¹³ J. G. Seume, *Spaziergang nach Syrakus im Jahre 1802*, Braunschweig in Leipzig 1811, 3 deli (Slovenija, 1. del, str. 50-69).

¹¹⁵ Glej opombo št. 57.

¹¹⁶ G. Palma, *op. cit.* Izvod zemljevida z vrisano potjo popotnika je zaenkrat v lasti avtorja članka, vendar ga bo po določenem času prejela knjižnica Inštituta za raziskovanje Krasa v Postojni.

Cadell leta 1817

William Archibald Cadell (1775-1855) je bil škotski popotnik in matematik. Bil je član Kraljevega združenja. Čeprav je bil po poklicu pravnik, se je vse življenje ukvarjal z znanstvenim raziskovanjem in preučevanjem starin. Iz njegovega potopisa, ki opisuje potovanja¹¹⁷ po Sloveniji, Italiji in Franciji, lahko razberemo, da ga je zanimalo več področij, in sicer geologija, kmetijstvo, arhitektura, starine, jezik in oblačila.

V Slovenijo je vstopil pri Trstu, med prečkanjem Krasa si je ogledal jami v Vilenici in Postojni (v svojem delu navaja Valvasorja). Obiskal pa je tudi idrijski rudnik.

Davy leta 1818 in 1819

Sir Humphry Davy (1778-1829), angleški kemik in pisatelj ter predsednik Kraljevega združenja, velja za vodilnega britanskega znanstvenika svojega časa. Verjetno je tudi najbolj znan popotnik, ki je v 19. stoletju obiskal Slovenijo, čeprav je nenavadno, da o njegovih potovanjih vemo tako malo.

V Slovenijo je najprej prišel leta 1818 in 1819. Z Dunaja, kamor je prispel sredi junija 1818, je hodil na izlete po Madžarski, Štajerski, Koroški in Kranjski. Ko se je približevala jesen, je odpotoval v Benetke in Pulj, od tod pa v Neapelj in Rim¹¹⁸.

Leta 1818 se je zadrževal v Ljubljani in si ogledal Črno jamo in Vilenico^{119, 120}. V začetku julija 1819 je spet obiskal Slovenijo – tokrat mu je bil izhodiščna točka Beljak – v Ljubljano¹²¹ pa je prišel po poti, ki ga je vodila skozi Podkoren in Bled. Slovenijo je zapustil 9. julija in prek Vipave in Gorice odpotoval v Italijo.

Davy je obiskal Slovenijo tudi v letih 1827 in 1828 skupaj s prijateljem Tobinom. Njuno potovanje je opisano nadaljevanju. Davy je namreč zbolel, tako da je bil Tobin na poti aktivnejši.

¹¹⁷ W. A. Cadell, *op. cit.*

¹¹⁸ L. Čermelj, »Proteus, slovensko dekle in Humphry Davy«, *Proteus*, Ljubljana 1963, 26 (1): 1-6 (str. 5).

¹¹⁹ H. Davy, *Consolations in travel, or the last days of a philosopher*, Murray, London 1830, str. 190.

¹²⁰ J. J. Tobin, *op. cit.*, str. 152.

¹²¹ L. Čermelj, *op. cit.*, str. 5.

Russell leta 1822

Škot John Russell (okrog 1795–1846) je bil po poklicu pravnik¹²². V letih od 1820 do 1822 je potoval po Nemčiji, Poljski, Avstriji in Sloveniji. V knjigi, v kateri opisuje potovanje¹²³, navaja sprejemljive in številne koristne podatke, in podaja tudi svoje osebne izkušnje in opažanja. Poleg opisovanja krajev najdemo v njegovem delu številne podatke o vladi, zakonodaji, izobraževanju, književnosti in umetnosti.

V Slovenijo je prišel leta 1822. V potopisu sicer ne navaja natančnejših datumov, toda iz knjige obiskovalcev Postojnske jame zvedemo, da jo je obiskal 11. marca. V Slovenijo je pripotoval iz Gradca, in prek Celja in Ljubljane prispel na Vrhniko in šele tu začel podrobneje opisovati svoj obisk. Njegovo pestro pot od Vrhnike do Idrije sem opisal že v članku. V Planini ni samo obiskal Planinske jame in razglabljal o njenem vodnem izviru, temveč si je tudi ogledal kraje na Planinskem polju, kjer ponikne voda. Zato ni čudno, da ga je zanimal pojav Cerkniškega jezera in da je bil prvi Britanec, ki je obiskal Postojnsko jamo po odkritjih leta 1818. Po odhodu iz Slovenije se je napotil v Trst.

Tobin in Davy leta 1828

Dr. John James Tobin, upokojeni zdravnik, je bil po besedah sira Humphryja Davyja¹²⁴, s katerim se je odpravil na potovanje po Evropi, njegov prijatelj iz mladih let. Morda gre za dr. Johna Tobina (okrog 1789–1864), ki je delal kot zdravnik v britanski vojski in se boril proti Francozom na Iberskem polotoku¹²⁵.

Tobin in Davy sta odpotovala iz Anglije 29. marca 1828. Potovala sta po severni Franciji, Belgiji, Nemčiji in Avstriji do Slovenije,

¹²² S. P. Walker, *The Faculty of Advocates 1800–1986 a biographical directory of members admitted from 1 January 1800 to 31 December 1986*, (1987), str. 158.

¹²³ J. Russell, *op. cit.*

¹²⁴ H. Davy, *op. cit.*, str. 174.

¹²⁵ Anne Treneer, *The mercurial chemist a life of Sir Humphry Davy*, Methuen, London 1963, str. 241, je v njem prepoznala Johna Tobina, sina Davyjevega prijatelja Jamesa Webba Tobina, študenta medicine na univerzi v Heidelbergu, ki je bil takrat še v mladih letih. Njena trditev se ne ujema z besedami sira Humphryja, ki o svojem spremljevalcu govori kot o osebi, »ki je dolgo živela v svetu« in ki je »zakorakala v drugo polovico življenja«. Verjetneje gre za bivšega vojaškega zdravnika, ki je medicino doštudiral na škotski univerzi St. Andrews leta 1820, ko je odslužil vojsko. Primerjaj W. Johnston, *Roll of commissioned officers in the medical service of the British Army... 20 June 1727 to 23 June 1898...*, Aberdeen University Press, 1917, str. 205 (ponatisnjeno v A. Peterkin in W. Johnston, *Commissioned officers in the medical services of the British Army 1660–1960*, Wellcome Historical Medical Library, London 1968).

kamor sta bila namenjena¹²⁶. V Sloveniji sta preživela tri tedne v mesecu maju, potem pa sta se vrnila v Avstrijo, od koder sta se avgusta spet odpravila v Slovenijo. Zaradi vse slabšega zdravja sira Humphryja sta se 2. novembra odpravila prezimovat v toplejši Rim. Sir Humphry je umrl v Ženevi 29. maja 1829, na poti v Anglijo.

V Slovenijo sta prišla 3. maja 1828 čez Ljubeljsko sedlo. Prenočila sta v Kranju in naslednjo noč v Detellovi gostilni v Ljubljani. Sir Humphry se je ustavil v isti gostilni leto poprej, ko je bil resno bolan. Tukaj sta ostala dva tedna – sir Humphry je namreč hodil na lov, 19. maja sta najela kočijo in se odpravila na Bled, dan pozneje pa še v Bohinj. 24. maja sta obiskala Rabelj, ki je danes v Italiji, dva dneva pozneje sta zapustila Slovenijo in odšla v Beljak. Vrnila sta se 20. avgusta. Potovala sta prek Beljaka in Podkorena, kjer sta zavila proti Trenti, od tam pa na Bled in v Ljubljano. Tu sta se zadrževala vse do 6. oktobra. Med kratkim obiskom Trsta, do katerega sta potovala prek Vrhnike, Planine, Postojne in Sežane, si je Tobin 10. oktobra ogledal Vilenico. Naslednji dan sta se na poti v Postojno ustavila v Vipavi, v Postojni pa si je Tobin takoj po prihodu ogledal Postojnsko jamo. 13. oktobra sta se skupaj odpravila v Cerknico, kjer se je sir Humphry odpravil na lov, Tobin pa si je ogledal Rakov Škocjan in Križno jamo. Preostali del meseca sta preživela v Ljubljani. Iz Ljubljane sta se odpravila 31. oktobra. Potovala sta skozi Planino, Vipavo in Gorico v Italijo. To je bilo zadnje potovanje sira Humphryja.

Ameriški duhovnik okrog leta 1833

Neznani popotnik si je ogledal Postojnsko jamo¹²⁷. Ker v času njegovega obiska železnica še ni bila dokončana, je verjetno prišel iz Trsta.

Hamilton in Strickland leta 1835

Angleža William John Hamilton (1805-1867) in Hugh Edwin Strickland (1811-1853) sta bila po poklicu geologa. Hamilton je bil predsednik Geološkega združenja s sedežem v Londonu in Kraljevega geografskega združenja. Strickland, prav tako naravoslovec, se je zanimal

¹²⁶ J. J. Tobin, *op. cit.*

¹²⁷ Ameriški duhovnik, *op. cit.*

za več stvari, znan pa je predvsem po tem, da ga je med ogledovanjem geološke razstave na železniškem odseku povozil vlak.

Iz Anglije sta odpotovala 4. julija 1835. Skupaj sta prepotovala Balkan, potem pa je Hamilton nadaljeval pot sam v Turčijo in Armenijo, od koder se je vrnil leta 1837. O potovanju sta napisala vsak svoj potopis^{128, 129}

Ko sta bila v Trstu, sta se 26. avgusta peš odpravila proti gradu in jami v Socerbu in se dan pozneje, medtem ko sta čakala na ladjo za Krf, podala na tridnevni ogled »notranjosti«. Ko se je začelo mračiti, sta si ogledala Postojnsko jamo, okrog polnoči pa še Črno jamo. Naslednje jutro sta se ob petih zjutraj odpravila v Idrijo, in sicer prek Planine in Logatca. Nazaj sta se vračala 29. avgusta prek hribov nad Črnim Vrhom, od koder sta se spustila v Vipavo, kjer sta si ogledala kraške izvire, od tam sta šla še v Štorje in nato v Trst.

Spencer leta 1836

Kapitan Edmund Spencer, doma iz Anglije, je napisal številne potopise, v katerih opisuje potovanja po Evropi in Kavkazu – o slednjem govori njegov prvi¹³⁰ potopis. V letih od 1834 do 1836 je potoval po Nemčiji, Poljski, Avstriji, Sloveniji in Švici.

Leta 1836 je v Slovenijo pripotoval iz Gradca. Potoval je skozi Celje v Ljubljano, od tam v Cerknico, Postojnsko jamo, Predjamo in Idrijo, od koder se je napotil v Trst.

Oliver leta 1837 in 1852

John Oliver (1804-1883), angleški duhovnik, se je izšolal na univerzi v Cambridgeu. Spoznanja, do katerih je prišel med obiskoma Postojnske jame 4. junija 1837 in septembra 1852 ter ogledom Vilenice poleti 1837, je zapisal v obliki pripomb k neobjavljenemu prevodu¹³¹

¹²⁸ W. J. Hamilton, *op. cit.*

¹²⁹ W. Jardine, *op. cit.*

¹³⁰ E. Spencer, *op. cit.*

¹³¹ J. Oliver (okrog 1856): opis podzemskih jam v Postojni na Kranjskem, v južni Avstriji, popravljena verzija dela Aloisa Schaffenratha: *Beschreibung der berühmten Grotte bei Adelsberg*, dopolnjena z opombami iz raznih virov. Neobjavljeni rokopis je v lasti avtorja in bo po določenem času postal last Inštituta za raziskovanje Krasa v Postojni. Delo je opisano v: T. R. Shaw, »An Englishman's visits to the caves of Postojna in 1837 and 1853. The unpublished manuscript of John Oliver«, *Naše jame*, Ljubljana 1981, 22: 119-129.

Schaffénrathovega vodnika iz leta 1834. V Slovenijo je pripotoval leta 1837 iz Trsta, ne vemo pa, ali je bil namenjen še kam drugam.

Allan leta 1841

John Harrison Allan je odplul iz Liverpoola 29. aprila 1841. Na svojem potovanju je obiskal Malto, Dalmacijo, Grčijo, Turčijo, Egipt in Italijo. Domov se je odpravil 1. julija 1842, ko je zapustil Gibraltar.

Na tridnevnem izletu, od 22. do 24. junija 1841, je iz Trsta z najeto kočijo obiskal Postojnsko jamo, Logatec in Idrijo. Vračal se je prek Postojne¹³².

Hillard leta 1847

George Stillman Hillard (1808-1879) je bil ameriški pravnik in pisatelj. Na začetku dolgega potovanja po Italiji¹³³, ki je trajalo od septembra 1847 do aprila 1848, je dva meseca potoval po Nemčiji in Avstriji. Na poti v Italijo je dvakrat prenočil v Postojni, kjer si je ogledal podzemsko jamo.

Ratliff leta 1850

Anglež John Ratliff (ali Ratcliffe) (1819-1877) je bil uradni uslužbenec v vzhodnoindijski družbi. Leta 1850 je svoj desettedenski dopust preživel v Evropi. Obiskal je Belgijo, Nemčijo, Italijo in Francijo¹³⁴.

Iz Trsta je 25. oktobra s kočijo pripotoval v Ljubljano. Namenjen je bil na Dunaj, od tam pa v Genovo. Potem pa si je premislil. Tri dni je preživel v Postojni, kjer si je 28. oktobra ogledal jamo in od koder se je še istega dne vrnil v Trst.

Taylor leta 1851

Ameriški pisatelj Bayard Taylor (1825-1878) je rad potoval, napisal pa je tudi veliko del.

¹³² J. H. Allan, *op. cit.*

¹³³ G. S. Hillard, *Six months in Italy*, Murray, London 1853, 2 dela (Slovenija 1, str. 22-26).

¹³⁴ J. Ratliff, *op. cit.*

Pozno jeseni 1851 je na poti v Afriko in Azijo s kočijo potoval z Dunaja v Trst¹³⁵. Pot ga je vodila skozi Gradec, Maribor, Ljubljano in Postojno. Ker se mu je mudilo na parnik, se ni ustavil, da bi si ogledal jamo. V hotelu, v katerem je prenočil v Ljubljani, je srečal angleškega polkovnika, ki se je z ladjo odpravljal v Indijo.

Benedict leta 1854

Američan Erastus Cornelius Benedict (1800-1880) je bil po poklicu pravnik in šolnik. V Evropo je prišel leta 1854 na počitnice. Obiskal je britansko otočje, Francijo, Italijo, avstrijsko cesarstvo, Češko, Nemčijo, Švico in Nizozemsko¹³⁶.

Pot od Trsta do Ljubljane je prepotoval v kočiji, vendar je imel premalo časa za ogled krajev, v katerih se je želel ustaviti: v Idriji, Cerknici, Planinski in Postojnski jami. Pot je nadaljeval z vlakom prek Celja do Gradca.

Britanski popotnik leta 1855

Neznani pisec¹³⁷ je navdušeno opisal ogled Postojnske jame. Ne vemo sicer, kako mu je bilo ime, verjetno pa gre za enega izmed 16 Britancev, ki so se avgusta 1855 vpisali v knjigo gostov.

Comfort okoli leta 1863

Profesor George Fisk Comfort (1833-1910) je pisal dela o vzgoji in izobraževanju. Obiskal je Postojnsko jamo¹³⁸.

»R. H. R.« leta 1873

Neznani avtor je junija in julija 1873 preživel na počitnicah na dalmatinski obali. Med dvodnevnim čakanjem na ladjo v Trstu je 30. junija ali 1. julija obiskal Škocjan¹³⁹, ni pa si ogledal jame (Mariničeve jame), ki je bila takrat odprta tudi za turiste.

¹³⁵ B. Taylor, *op. cit.*

¹³⁷ Neznani avtor (1855), *op. cit.*

¹³⁸ G. F. Comfort, *op. cit.*

¹³⁹ R. H. R., *op. cit.*

Tuji popotniki na Slovenskem 1669-1880

Neznani popotnik leta 1873

Neznani popotnik je z vlakom pripotoval z Dunaja, da bi si ogledal Postojnsko jamo¹⁴⁰.

Zimmern pred letom 1875

Helen Zimmern, angleška pisateljica in prevajalka, je pripotovala iz Italije, da bi si ogledala Postojnsko jamo¹⁴¹.

Aubertin leta 1880

Aubertin si je ogledal Postojnsko jamo v družbi treh »Nemcev«, ki so pripotovali z Dunaja samo zato, da bi si ogledali podzemsko jamo¹⁴².

Prevedla Ksenija Leban

¹⁴⁰ Neznani avtor (1873), *op. cit.*

¹⁴¹ H. Zimmern, »A visit to the caves of Adelsberg«, str. 41-51, v E. Hodder (ur.), *All the world over*, Cook, London 1875.

¹⁴² J. J. Aubertin, *op. cit.*

Najdba koščene piščalke in druga pomembna odkritja na paleolitskem najdišču Divje babe I

IVAN TURK

Po štirinajstih letih raziskav na paleolitskem jamskem najdišču Divje babe I je bila poleti 1995 najdena preluknjana kost, ki je na moč podobna piščalki. Najdba je zbudila veliko zanimanje doma in na tujem. Ali gre za senzacijo ali ne, bodo pokazale prihodnje raziskave na tem in drugih podobnih najdiščih. Dolžnost najditeljev¹ je, da najdbo korektno strokovno predstavijo z vsemi dvomi in pomisleki, ki spremljajo enkratna odkritja. To je namen tudi tega kratkega prispevka. Znamenita najdba pa nikakor ni edina stvar, zaradi katere je najdišče vredno omembe.

Čez noč slavno najdišče leži v slikoviti dolini Idrijce, na mestu, kjer se ta nekoliko razširi in kjer so možni prehodi v druge doline in na okoliške planote, Šebreljsko in Šentviško. Ni čudno, da so si neandertalci izbrali počivališče na stečini svojih stalnih selitvenih smeri prav v tej precej težko dostopni jami. V nadaljevanju bom govoril o neandertalcih, čeprav dejansko ne vemo, kdo so bili paleolitski obiskovalci jame. Na ozemlju Slovenije nam namreč še ni uspelo odkriti fosilnih ostankov ledenodobnih prebivalcev. Neandertalci v Divjih babah I nikoli niso imeli stalnega bivališča z vsem, kar sodi zraven: šotori ali kočami, kuhinjskimi odpadki in številnimi odkruški, ki nastanejo pri izdelovanju kamenih orodij. Taka bivališča so bila lahko kje v dolini, morda prav na pleistocenski rečni terasi pod jamo. Z nje gledamo naravnost na Divje babe I, ki ležijo nekako na polovici skalnatega in z grapami ter grebeni razkosanega strmega pobočja skrajnega severnega roba Šebreljske planote. Vhod se odpira v osojah 230 m nad Idrijco in 450 m nad morjem. Ta neprijazen predel domačini upravičeno imenujejo Divje babe. Po njem je dobila ime tudi jama. Dejansko gre za dve jami, eno nad drugo. Spodnja, večja, je tista prava, ki so si jo večkrat zapored izbrali neandertalci. Danes je dolga 45 m in široka največ 15 m. Je ostanek večjega jamskega rova, ki se je v sto tisoč in več letih skoraj popolnoma zasul.

¹ V tem primeru arheologov Janeza Dirjeca in Ivana Turka z Inštituta za arheologijo Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, ki sta vodila arheološka izkopavanja in odkrila najdbo. (Op. ur.)

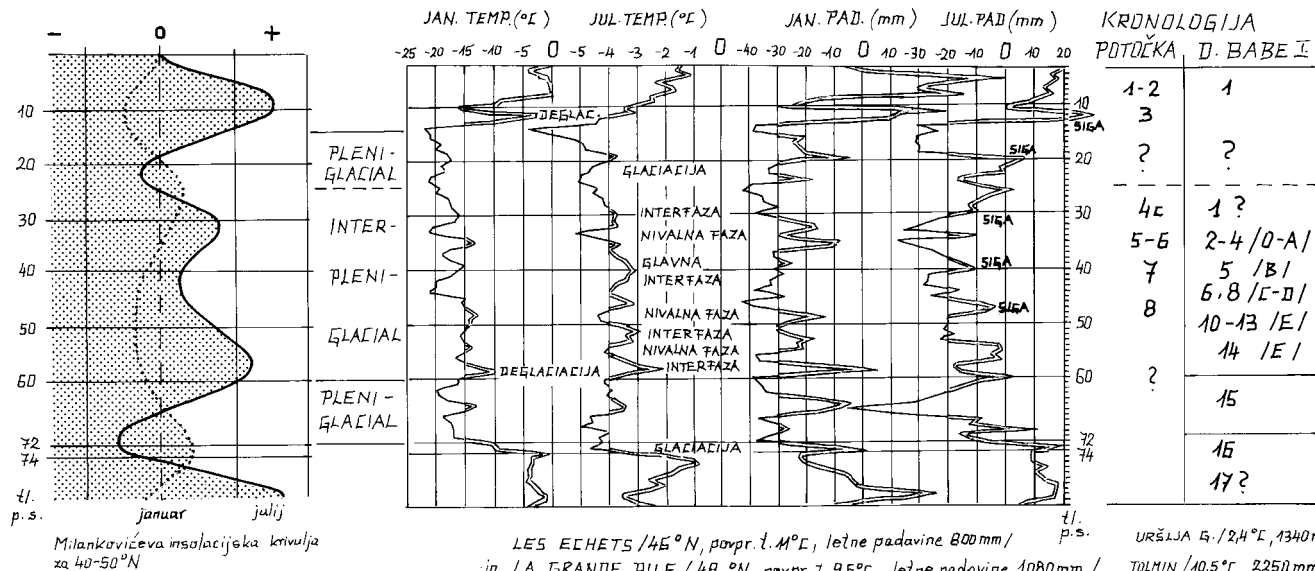
Na pobočju pred vhodom pod visokim skalnim robom so usedline debele tudi 30 metrov in več. Doslej smo odkopali in raziskali borih 12 metrov teh usedlin.

Izkopavanja so potekala najprej pred jamskim vhodom. V letih 1980-1986 jih je uspešno vodil Mitja Brodar. Zajela so 500 m³ usedlin, ki pripadajo šestindvajsetim različnim plastem. Usedlin tedaj še nismo sejali. Kljub temu smo našli večino dosedanjih srednjepaleolitskih najdb – kurišč in kamenih orodij – vsaj tistih večjih. Nekatera, kot npr. praskala, svedri in strgala, so zelo lepo oblikovana in kažejo, da so imeli neandertalci že nekaj čuta za estetiko. Najdena so bila v osmih različno starih nivojih. Več najdb iz tega časa ima v Sloveniji samo Betalov spodmol pri Postojni.

Zdaj se izkopavanja nadaljujejo v notranjosti jame pod novim vodstvom. V letih 1990-1995 so zajela 200 m³ usedlin in osem najmlajših plasti. V jamo smo napeljali elektriko. Vse usedline spravimo v dolino s pomočjo žičnice, jih speremo, presejemo in pregledamo skozi tri, različno gosta sita. Česar ne moremo pregledati na terenu, pregledamo v Ljubljani. Shranimo vse najdbe, tudi nearheološke, in vzorce finih usedlin, in to po področnih enotah. Vsaka enota, do zdaj se jih je nabralo 2000, predstavlja 0,1 m³ usedlin, in vsebuje od 20 do 30 različnih podatkov, ki nam pomagajo rekonstruirati pretekla dogajanja v jami.

V notranjosti jame smo v plasti 2 odkrili paleolitski horizont s koščenimi konicami, od katerih ima ena razcepljeno bazo. Ta horizont lahko zanesljivo primerjamo s Potočko zijalko na Olševi, kjer je pred več kot šestdesetimi leti Srečko Brodar našel kar 130 podobnih konic, med njimi tudi eno razcepljeno. Pripadajo aurignacieniu, tj. začetku mlajšega paleolitika v Evropi. Najdišča s koščenimi konicami aurignacienskega tipa so v Evropi dokaj redka. Povezujejo se s prihodom in širjenjem kromanjonskega človeka na ozemlju, ki so ga pred tem naseljevali neandertalci in njihovi predniki. Plast 2 s koščenimi konicami v Divjih bahah I je po radiokarbonskih meritvah stara 35.000 let. Takšna je tudi povprečna radiokarbonska starost vseh aurignacijskih najdišč s koščenimi konicami v Evropi.

Plast 2, ki je tik pod današnjim jamskim površjem, nas prestavi iz sedanjosti globoko v zadnjo poledenitev. Ledene dobe ali glaciali so značilnost geološke epohe, imenovane pleistocen. Milankovičeva krivulja razlaga nastanek in potek ledenih dob s spreminjanjem astronomskih parametrov. Posledica so bila nihanja v globalni temperaturi in obsegu ledenikov. Prišlo je do cikličnega menjavanja ledenih in medledenih dob in do periodičnih nihanj v glacialnih ciklikih. Nihanje zimsko-poletnih temperatur v zadnjem glacialu in na naši zemljepisni širini teoretično prikazuje potemnjena krivulja na levi strani slike (*glej sliko*).



Najdba koščene pisčalke in druga pomembna odkritja ...

Milankovičeva krivulja, ocenjeni klimatski parametri za zadnje poledenitev in predlog klimatološke razlage plasti v Divjih babah I in Potočki zijalki. Tl. p. s (tisoč let pred sedanostjo).

Za orientacijo nam lahko služijo današnje, poledenodobne zimsko-poletne temperature. Za oba vrhunca ledene dobe, t. i. pleniglaciala, so značilne znižane poletne in zvišane zimske temperature. Vmes je daljše obdobje, t. i. interpleniglacial, z nižjimi zimskimi in poletnimi temperaturami. Na podlagi zelo podrobnih podatkov o ledenodobni vegetaciji v francoskem Centralnem masivu in Vogezih in primerjav z današnjimi podobnimi vegetacijami na različnih klimatskih območjih so izračunali dejanske temperature in padavine, ki so prikazane z močno nazobčanimi krivuljami. Zobci prikazujejo podrobnejša nihanja klime. Toplejša nihanja, različne dolžine in jakosti, so označena z dvojno črto. Imenujemo jih interstadiali. Bolj vlažna obdobja so enako označena. Prikaz podrobnih klimatskih nihanj je samo eden od številnih možnih modelov, ki naj bi pomagali doumeti skrivnosti zadnje ledene dobe. Na vrhuncu glaciala (pred 20.000 leti) so bile v večini Slovenije domnevno podobne razmere, kot so danes v goratih predelih severne Mongolije, ki ležijo na isti zemljepisni širini kot Slovenija.

In kje v zadnji poledenitvi je mesto Divjih bab I? Zgornjih osem plasti je domnevno iz druge polovice interpleniglaciala, za katero je značilna vsaj ena izrazitejša otoplitev. Ime je dobila po tipskem nizozemskem najdišču Hengelo, pri nas pa jo imenujemo interstadial Potočke zijalke. Glavnina vseh paleolitskih najdb je domnevno iz prve polovice interpleniglaciala. Spodnjih deset plasti je domnevno starejših od prvega pleniglaciala (več kot 70.000 let). Vse domneve o starosti plasti in najdb so osnovane na različnih radiometričnih meritvah in na zaporedju ter razvoju plasti in njihovi arheološko-paleontološki vsebini.

V Divjih babah I smo kot na vseh podobnih najdiščih v Sloveniji in Evropi našli ogromno ostankov jamskega medveda. Gostota najdb je največja doslej ugotovljena v Sloveniji. Večinoma gre za živali, ki so v jami poginile med zimskim spanjem in po njem. Njihovi ostanki, ki so strohneli v jami, so vplivali na razvoj usedlin. Zato so danes plasti tako pestro obarvane. Nastali so tudi fosfatni skupki raznih velikosti. V notranjosti teh skupkov sem po naključju odkril fosilizirane dlake jamskega medveda. Podobnost z dlakami današnjega rjavega medveda je presentljiva. Gre za prave fosile, ki so bili v tej obliki prvič odkriti prav v Divjih babah I, čeprav jih najdemo v skoraj vseh jamah z množičnimi ostanki jamskega medveda. Do drugega presenetljivega odkritja je prišla sodelavka Paleontološkega inštituta Ivana Rakovca Irena Debeljak pri preučevanju starostnega sestava fosilne populacije jamskega medveda iz Divjih bab I. Že pred tem sem na podlagi stalnih in mlečnih zob sumil, da je veliko medvedov poginilo zelo mladih. Debeljakova je ugotovila njihov natančnejši starostni sestav, tako da je štela cementne letnice na koreninah zob. Te nam lahko povedo do leta natančno indivi-

dualno starost poginulih medvedov. Več kot polovica jih je poginila pred prvim letom, največ v starosti od 6 do 8 mesecev. Ker se medvedi skotijo februarja, je bila največja smrtnost poleti, kar je povsem pričakovano. Vzrok za takšno smrtnost ni bil lov, kakor so mislili včasih, temveč prehod z enega načina prehrane na drugi in napadalnost spolno zrelih samcev, ki so v obdobju parjenja pobili veliko lahko ranljivih mladičev. Podobno, kakor se še vedno dogaja pri vseh živečih vrstah medvedov.

Videti je, da bo postala najodmevnejša najdba v Divjih babah I prav domnevno koščena piščalka. Zasenčila bo vse druge strokovno zanimive najdbe in izsledke. Je že tako, da arheologijo po sto letih metodoloških zablod in iskanj še vedno istovetimo z lepimi in enkratnimi najdbami. Odmevna najdba izvira z velikega izkopnega polja v notranjosti jame. Poleg nje je bilo manjše kurišče. Za kurjavo so služili les borovca, jelke, tise in macesna ter sveže kosti jamskega medveda. Ob kurišču sta bili dve spodnji čeljustnici jamskega medveda, ki bi jima včasih takoj pripisali kultni pomen. V profilu, ki je najbližji najdbi, se vidijo od zmrzali nagubane ledenodobne plasti in pod njimi bolj vodovodne glacialne plasti z zadnjo odkopano plastjo 8. Ta plast se je zlepila v brečo v nekem sorazmerno toplem in vlažnem obdobju interpleniglaciala brez drugih usedlin pred približno 45.000 leti. Starost smo ugotovili na podlagi radiokarbonskih meritev. Domnevna piščalka je bila najdena *in situ*, cementirana v breči in je starejša od tega toplega obdobja ali interstadiala. Plast 5 nad njo je lahko delno sočasna s spodnjo aurignaciensko plastjo v Potočki zijalki. Ker vsebujejo usedline v Divjih babah I od plasti 3 navzdol srednjepaleolitske najdbe, ki jih običajno povezujemo z neandertalci, so lahko v Potočki zijalki in Divjih babah I sočasno živeli kromanjonci in neandertalci. Zanesljive sledove kromanjoncev lahko najdemo v Divjih babah I šele v 35.000 let stari plasti 2.

Domnevna piščalka je na obeh koncih poškodovana. Vsi prelo mi so zaobljeni in zato fosilne starosti. Po tem se kost ne razlikuje od številnih drugih kostnih odlomkov. Ima značilno rjavo barvo plasti 8. Narejena je iz stegnene kosti približno 15 mesecev starega jamskega medveda. Takih kosti, večjih in manjših, je bilo skupaj z odlomki do vključno plasti 7 v 180 m³ usedlin natančno 300. Po številčnosti so na predzadnjem mestu med skeletnimi deli. To pomeni, da se veliko teh kosti ni ohranilo. Na njih sem ugotovil največ sledov zverskih zob, kar je povsem razumljivo. Jama je bila namreč tudi in predvsem zverski brlog in mrhovišče, ki je privabljal vse vrste mrhovinarjev, s človekom vred. Poleg medvedov so bili najpogostejši obiskovalci volkovi, ki so na najdišču dokazani z najštevilnejšimi fosilnimi najdbami v Sloveniji. Volkovi lahko naredijo z zobmi luknjice v kosti, vendar ne tako

velike in v takšni razdalji, kot so na naši piščalki. Luknjice v kosti bi bila lahko naredila jamska hijena, ki ima večje in predvsem močnejše zobovje, primerno za lomljenje kosti, vendar njenih fosilnih ostankov na najdišču nismo našli in so tudi sicer zelo redki pri nas. Podrobna analiza velikega števila drobnih kosti, ki jih hijene enostavno pogoltnejo, je pokazala, da na najdišču ni bilo jamske hijene.

Za razlago najdbe so zelo pomembni oblika luknjic, njihov položaj in razdalja med njimi. Tehnika izdelave luknjic je zelo primitivna. Vsi znaki kažejo, da so bile prebite ali predrte. Luknjice so lahko prebili samo ljudje, predrle pa bi jih lahko samo večje zveri z zobmi in čeljustmi. Prebite luknjice se ne razlikujejo od lukenj, ki jih naredijo zveri z zobmi. Še najbolj so podobne luknjicam na aurignacienski piščalki iz jame Isturitz v Franciji in luknjici na piščalki iz jame Istállóskő na Madžarskem. Vse najstarejše znane luknjice na kosteh so bodisi prebite bodisi izklesane ali izrezane. Nobena ni izvrtana, čeprav iz srednjega paleolitika poznamo kamena orodja, ki jih glede na obliko imenujemo svedri. Takšna orodja smo našli tudi na našem najdišču. Tehnika vrtnja tedaj očitno še ni bila razvita, drugače bi jo uporabili tudi na kosteh. Luknjice v kost se najlažje izvrtata, za kar zadostuje že oster rob navadnega odbitka. Klesanje in izrezovanje sta najbolj zamudni in zahtevni opravili. Najpreprostejše pa je prebijanje, vendar sta za to potrebna primerno orodje in spretnost. Eksperimentalno se mi ta tehnika izdelovanja luknjic edina ni posrečila. Zato imam pomisleke k temu, da so bile luknjice prebite. Lahko da so ljudje najprej uporabljali podobno tehniko za luknjanje kot zveri. Do nje so prišli z opazovanjem. Šele pozneje so razvili druge primernejše tehnike. Nazadnje vrtnje. Zaradi narave luknjic je naša najdba zelo težko opredeljiva. V prid piščalke govori položaj luknjic in razdalja med njimi. Eno in drugo močno odstopa od primerkov kosti, ki so jih preluknjale zveri. Te so preluknjane ali naluknjane v bližini sklepov, luknjice in vdolbinice so v večji ali manjši razdalji kakor luknjice na naši piščalki. Razdalja med njimi je enaka razdalji na večini paleolitskih piščalk in ustreza medprstni razdalji človeka pri enoročnem igranju. Pri dvoročnem igranju razdalja med luknjicami ni tako pomembna, če se omejimo na samo tehniko. Seveda pa je lahko takšna razdalja le naključna.

Če najdbo razlagamo kot koščeno piščalko, imamo zanjo najbližji vzporednici v Potočki zijalki in jami Istállóskő na Madžarskem. Flavta iz Potočke zijalke je narejena iz spodnje čeljustnice jamskega medveda. Luknjice so prebite ali predrte. Nedvomne poškodbe od zob na eni prav tako naluknjani čeljustnici mečejo senco dvoma na naluknjane čeljustnice kot izdelke človeških rok. Druga flavta je izdelana iz popolnoma enake kosti kot naša. Ima eno izdolbeno in dve prebiti luk-

njici. Na obeh najdiščih je bilo najdenih največ aurignacienskih koščernih konic na enem mestu v Evropi. Obe piščalki ali flavti sta aurignacienski. Izdelal ju je kromanjonec in sta vsaj 10.000 let mlajši od naše najdbe. V Evropi poznamo samo še dve najdišči z aurignacienskimi piščalkami: eno v južni Franciji in drugo v južni Nemčiji. Druge podobne in še mlajše najdbe poznamo predvsem iz Francije. Običajno so narejene iz ptičjih kosti. Tehnika izdelave luknjic pri teh primerkih običajno ni sporna.

Kakorkoli je najdba iz Divjih bab I zaradi svoje starosti, konteksta in oblike izjemno zanimiva in strokovno pomembna, zaključek je in verjetno bo tak: v piščalko lahko samo verjamemo, prepričljivih dokazov zanjo pa zaenkrat ni.

ODMEVI

Academia Philharmonicorum Labacensium: zgledi, ustanovitve in delovanje

METODA KOKOLE

Academia Philharmonicorum Labacensium¹ kot plemiško združenje v kontekstu italijanskih kulturnih vplivov v avstrijskih deželah

Kot je splošno znano, se je v obdobju, ki so ga zaznamovali cesarji Leopold I. (vladal med 1658 in 1705), Jožef I. (1705-11) in Karel VI. (1711-40), vpliv italijanske kulture v takratnih avstrijskih deželah močno povečal. Tudi na Kranjskem je sloj na novo poplemenitenih meščanov in stare gosposke potrjeval svoj družbeni status tako, da je svoje sinove pošiljal na tedaj modne italijanske univerze in plemiške vzgojne zavode v Rimu, Perugii, Sieni, Parmi ter seveda v Benetkah in Padovi (glej prilogo št. 1).² Tam se je plemiška mladina navzela romanske uglednosti in novih kulturnih navad, ki jih je po študiju prinesla v domačo deželo, ki je bila seveda že zaradi svoje geografske lege izpostavljena italijanskim vplivom.

Na prehodu v 18. stoletje so bili ti vplivi občutni na vseh področjih: v cerkveni in posvetni arhitekturi, kiparstvu, slikarstvu, znanosti, pa tudi v glasbi. Med posvetnimi zgradbami v Ljubljani³ je bila že v drugi polovici 17. stoletja najimenoitnejša palača,⁴ ki jo je v letih po 1660

¹ Pri izbiri naslova sem se odločila za obliko *Academia Philharmonicorum Labacensium*, ki je zgodovinsko izpričana v virih iz 18. stoletja (Dolničar, Perizhoffer) in ne nazadnje tudi na enem od obeh ohranjenih dokumentov, ki so ju izdali akademiki (*Leges*). Na drugem – pečatu – je ime združenja v sporni točki okrajšano kot »LAB:«, kar je seveda mogoče razvezati kot *Labacensium* ali kot *Labacensis*. Glede poimenovanja glej tudi D. Cvetko, *Academia Philharmonicorum Labacensis*, Ljubljana 1962, str. 36, op. 57.

² M. Pirjevec, »Oblike kulturnega življenja na Slovenskem v baročni dobi«, v *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Ljubljana 1989, str. 417-22; S. Škerlj, *Italijansko gledališče v Ljubljani v preteklih stoletjih*, Ljubljana 1973, str. 54-72; A. Lavrič, »Umetnostni spisi Aleša Žige Dolničarja«, *Acta historiae artis Slovenica* 1, Ljubljana 1996, str. 35-78; in M. Štuhec, *Rdeča postelja, ščurki in solze vdove Prešeren: Plemiški zapuščinski inventarji 17. stoletja kot zgodovinski vir*, Ljubljana 1995, str. 86-93.

³ Na prehodu stoletja, ok. leta 1700, je imela Ljubljana približno 7500 prebivalcev. Prim. J. Mal, *Ljubljana in njeni ljudje*, Ljubljana 1957, str. 66.

⁴ R. Molè, »K zgodovini knežjega dvorca v Ljubljani«, *Kronika* 4, 1939, str. 48-50.

dal postaviti takratni deželni glavar grof Wolfgang Engelbert Auersperg (1610-1673), brat kneza Janeza Vajkarda, ki je bil nekaj časa celo prvi svetovalec Leopolda I. Auersperg je bil tudi sicer pomemben kranjski mecen, ljubitelj umetnosti in znanosti. Njegova rezidenca je bila desetletja središče ljubljanskega kulturnega življenja.⁵ V njej se je zbiralo tako duhovno kot posvetno plemstvo, ki v tistem času ni bilo številno, pa vendar so nekateri njegovi predstavniki navezali stike z znanstvenimi ustanovami po vsej Evropi. Splošno znano je, da je Janez Vajkard Valvasor (1641-93) leta 1687 postal član britanske Kraljeve družbe,⁶ nič manj pomembno pa ni, da je bil Janez Gregor Dolničar (1655-1719) član kar petih italijanskih akademij, med njimi bolonjske *Accademie degli Gelati* in rimske *Accademie degli Arcadi*, ki je bila ustanovljena leta 1690 in je bila morda celo najvplivnejša italijanska akademija na prelomu 18. stoletja.⁷

Prav *Accademia degli Arcadi* je bila tudi neposreden zgled za ustanovitev *Academie Operosorum Labacensium* leta 1693.⁸ Med ljubljanskimi operozi se je kmalu pokazala očitna težnja po ustanavljanju sorodnih specializiranih akademskih združenj. Do leta 1709 so bila ustanovljena štiri: *Collegium Iuridicum* (1698), *Academia Philharmonicorum* (1701), po vsej verjetnosti *Academia Incultorum* (1702) in leta 1709 še *Accademia Emonia*. Ta je bila ena od trinajstih podružnic ali »kolonij«⁸ rimske Arcadie, ustanovljenih v prvem desetletju 18. stolet-

⁵ Grof Auersperg je med drugim imel tudi eno najbogatejših knjižnic na Kranjskem. Prim. B. Reisp, »O nekdanji knjižnici knezov Auerspergov (Turjaških) v Ljubljani«, *Zgodovinski časopis* 43/1, 1989, str. 37-47.

⁶ O Valvasorju glej P. von Radics, *Johann Weikhard Freiherr von Valvasor*, Ljubljana 1910; B. Reisp, *Kranjski polihistor Janez Vajkard Valvasor*, Ljubljana 1983; isti, *Korespondenca Janeza Vajkarda Valvasorja z Royal Society*, Ljubljana 1987; L. Gostiša (ur.), *Janez Vajkard Valvasor Slovincem in Evropi/Johann Weikhard Valvasor to the Slovenes, and to the Europe*, Ljubljana 1989 (vsebuje obsežno bibliografijo); in A. Vovko (ur.), *Valvasorjev zbornik*, Ljubljana 1990.

⁷ M. Pirjevec, »Slovenska književnost in barok; Akademije na Slovenskem in njihovi stiki z Arkadijo«, *Delo*, 6. 8. 1978, str. 7-8; in M. Deanović, »Odrzi taljanske akademije 'degli Arcadi' preko Jadrana«, v *Rad JAZU*, knjiga 248, Zagreb 1955, str. 1-98.

⁸ *Academia Operosorum* je bila predvsem znanstvena ustanova, ki je pod svojo streho združevala 23 pravnikov, teologov in zdravnikov. Več o tej ustanovi V. Steska, »Academia Operosorum«, *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 19, 1900, str. 37-54 in str. 77-94; P. Simoniti (ur.), *Academia operosorum Labacensium; Apes academi-cae*, Ljubljana 1988; in K. Gantar (ur.), *Academia Operosorum*, Ljubljana 1994. Večina ljubljanskih operozov je bila včlanjena tudi v nekoliko starejšo bratovščino sv. Dizme z latinskim imenom *Societas Unitorum*. Slednja je bila izključno plemiška ustanova verskega značaja in akademskega tipa. Ustanovljena je bila leta 1688. Prim. F. M. Dolinar, »Ob tristoletnici Dizmove bratovščine v Ljubljani 1688/89-1989«, v *Mohorjev koledar* 1989, Celje 1988, str. 33-4.

ja.⁹ *Academia Incultorum* in *Academia Emonia* sta po doslej znanih podatkih obstajali zgolj formalno.

Preden se posvetimo *Academii Philharmonicorum*, še nekaj splošnih zapažanj o vlogi glasbe v tedanji ljubljanski meščansko-plemiški družbi.¹⁰ Zanimivo je, da je že leta 1659 kranjski stanovski uradnik Adam Sebastijan pl. Siezenheim v svoji knjigi *Zucht-Spiegel der Adelichen Jugendt*, tiskani v Münchnu, poudaril, da se morajo mladi plemenitaši med drugim uriti v petju in igranju na glasbila. Glasba je tako dobivala vedno večji pomen tudi pri vzgoji bogatejših kranjskih družin, na primer Lanthierijev, Lichtembergov, Engelshausov, Lambergov in drugih.¹¹ Kranjska plemiška mladina se je običajno najprej šolala v ljubljanskem jezuitskem kolegiju, pozneje pa na univerzah in v plemiških zavodih po Evropi, kjer je glasbo dokončno sprejela v svojo stanovsko etiketo.

Tudi v našem, ljubljanskem kontekstu so zanimiva tiskana pravila ene izmed takšnih vzgojnih ustanov v Parmi – *Collegio de' Nobili* – katerih izvod je ohranjen v ljubljanski Semeniški knjižnici v peti knjigi Dolničarjevih *Miscellanea*.¹² V poglavju *Degli Esercizii Caualleres-ci* beremo, da se morajo gojenci učiti igranja na vse vrste glasbil, pa tudi osnov glasbene teorije, petja, plesa in podobnih veščin.¹³ Iz programa enega izmed njihovih nastopov – *Il Teatro d'Onore*¹⁴ – leta 1709, prav tako ohranjenega v Semeniški knjižnici, izvemo, da so igrali na flavte, oboe, mandoline, violine in violončela. Posebno zanimivo je dejstvo, da je bilo takrat med nastopajočimi kar pet Ljubljancev – med drugimi tudi Wolfgang Konrad Andrej Siberau, ki je pozneje postal ravnatelj *Academie Philharmonicorum* v Ljubljani.

⁹ Prim. Deanović, *n. d.*, 1955, str. 6 in 14.

¹⁰ D. Cvetko, »Die Rolle der Musik bei dem Adel im Herzogtum Krain im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts«, v *Report of the 13th Congress of the International Musicological Society*, Strasbourg 1986, str. 533–42.

¹¹ V Parmi so na primer študirali Janez Ignac grof Lanthieri iz Gorice in Ljubljanci Jurij Ludvik grof Lichtemberg, Wolfgang Konrad Andrej pl. Siberau, Adam Sigfried grof Lamberg, Franc Žiga in Wolfgang Erazem barona Engelshaus. Imena so ohranjena v *L'Accademia solita intitolarsi: IL TEATRO D'ONORE, nel Collegio de Nobili di Parma*, 11. avgusta 1709. Semeniška knjižnica, v Dolničar, *Miscellanea* (P. V).

¹² *Informazione Diretta à quei Cauallieri, che vogliono mettere i loro Signori Figliuoli nel Collegio di Parma* (Parma 1682); Semeniška knjižnica, v Dolničar, *Miscellanea* (P. V).

¹³ »... de suonare d'ogni sorte di strumento col fondamento anche della Musica, de cantare, ballare all Italiana, & alla Francese.«

¹⁴ Prim. opombo 11 zgoraj.

Zgodovina raziskav

O *Academii Philharmonicorum*, ki se je porodila kot prva te vrste v Svetem Rimskem cesarstvu, so prvi pisali kranjski zgodovinarji že v drugi polovici 19. stoletja. Kakor vsi poznejši muzikologi so se pri opisovanju *Academie* in njenih aktivnosti v glavnem sklicevali na spise Janeza Gregorja Dolničarja (1655-1719).¹⁵ Že leta 1862 je Friedrich Keesbacher izdal knjigo o ljubljanski Filharmonični družbi, v kateri je uvodne strani posvetil starejši akademiji.¹⁶ Večina Keesbacherjevih zapiskov pa je ostala neobjavljena. Na prelomu stoletja jih je zbral zgodovinar Peter Radics in na njihovi osnovi pripravil revidirano publikacijo, ki naj bi jo Filharmonična družba natisnila leta 1908, vendar se tudi to ni zgodilo.¹⁷

Michele Maylender je konec dvajsetih let akademijo ljubljanskih filharmonikov uvrstil na seznam njenih italijanskih vrstnic.¹⁸ Sistematično raziskovanje tega poglavja slovenske glasbene zgodovine pa se je začelo šele v šestdesetih letih, ko mu je Dragotin Cvetko posvetil samostojno knjižno publikacijo in vrsto temeljnih člankov.¹⁹ Cvetko

¹⁵ J. G. Dolničar, *Annales Urbis Labacensis, Metropolis Inclyti Ducatus Carnioliae. Das ist: Jahrs-geshichten, der fürstb: Haupt Statt Laybach. Von Anno 1660. bis 1700. dan Continuirt von Anno 1700. bis 17.. durch Johann Gregor Thalnitscher v. Thalberg. J: V: Dr.* (rkp. v Semeniški knjižnici); *Epitome Chronologica, Continens Res Memorabiles, Nobilis & Antiquissimae Urbis Labacensis, Metropolis Inclyti Ducatus Carnioliae*, Ljubljana 1714 (v Semeniški knjižnici); *Bibliotheca Labacensis publica collegii Carolini Nobilium*, Ljubljana 1715 (v Semeniški knjižnici); in *Historia Cathedralis Ecclesiae Labacensis* (rkp. od 1701 do avtorjeve smrti; v Semeniški knjižnici). Prim. tudi prevode izbranih besedil v V. Steska, »Dolničarjeva 'Bibliotheca Labacensis publica'«, *Izvestja muzejskega društva za Kranjsko* 10, 1900, str. 134-40, str. 145-74; in isti, »Dolničarjeva ljubljanska kronika od l. 1660 do l. 1718«, *Izvestja muzejskega društva za Kranjsko* 11, 1901, str. 18-32, str. 69-98 in str. 141-86.

¹⁶ F. Keesbacher, *Die philharmonische Gesellschaft in Laibach seit dem Jahre ihrer Gründung 1702 bis zu ihrer letzten Umgestaltung 1862*, Ljubljana 1862, str. 5-12.

¹⁷ P. von Radics, »Die Gründung der Philharmonischen Gesellschaft in Laibach«, *Laibacher Zeitung* 16, 1901, str. 123-4; V. Steska, »'Academia Philo-Harmonicorum' v Ljubljani«, *Dom in Svet* 15, 1902, str. 234-7; in P. von Radics, *Die Geschichte der Philharmonischen Gesellschaft in Laibach seit zwei Jahrhunderten 1701-1907 / nach der in Handschrift hinterlassenen Geschichte der Gesellschaft von Dr. F. Keesbacher im Auftrage der Direction neubearbeitet und ergänzt*, rkp., Ljubljana 1908, Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, Rokopisna zbirka, MS. 21/58, str. 5-54.

¹⁸ M. Maylender, *Storia delle Accademie d'Italia*, zv. 2, Bologna 1926-30, str. 381-6.

¹⁹ D. Cvetko, *Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem I*, Ljubljana 1958, str. 278-303; isti, *n. d.*, 1962; isti, »Leges Academiae Phil-Harmonicorum Labaci metropoli Carnioliae adunatorum«, *Acta musicologica* 2, 1967, str. 106-15; in isti, »Contribution à la question sur l'année de la fondation de l'Academia Philharmonicorum Labacensis«, v *Festschrift Walter Wiora*, Kassel 1967, str. 342-7.

je prvi spregovoril o na novo odkritih tiskanih akademskih pravilih in na podlagi nekaterih do tedaj neznanih podatkov tudi dokazal, da je akademija vsaj formalno obstajala do leta 1769. Radics je konec akademskih aktivnosti postavil v leto 1743, čeprav govori tudi o neki – sedaj izgubljeni – kantati *gesungen an der Akademie zu Laibach* med pogrebnimi slovesnostmi za knezoškofom Leopoldom grofom Petazzijem leta 1773.²⁰ Nove podatke in popravke je leta 1978 priobčil Janez Höfler.²¹ V zadnjem času sta o problematiki *Academiae Philharmonicorum* pisala tudi Danilo Pokorn in Primož Kuret.²²

Ustanovitev in tiskana pravila

V starejši literaturi o *Academii Philharmonicorum* je bilo nekaj neenotnosti v zvezi z letom ustanovitve, saj je Dolničar na nekaj mestih zabeležil, da se je akademija izoblikovala leta 1702.²³ Pozneje odkrita pečat in pravila z nedvoumno letnico 1701 potrjujeta, da je očitno šlo za pomoto.

Neformalno je združenje filharmonikov po vsej verjetnosti obstajalo celo nekaj let pred uradno ustanovitvijo, morda celo že od leta 1693, ko je začela delovati *Academia Operosorum*. Vsaj dva operoza sta bila tudi med ustanovitelji nove glasbene akademije – Janez Bertold pl. Höffer in Janez Jurij Hočevar. V Höfferjevi hiši na Bregu je namreč že leta 1700 zabeležen *Actus academicus der Herren Musicorum*.²⁴ Morda so bili tam navzoči tudi Höfferjevi stanovski kolegi in sosedje z Brega, Jakob Schell pl. Schellenburg, grof Lichtenberg in baron Engelshaus,²⁵ čigar sinova sta se tedaj šolala na že omenjenem plemiškem kolegiju v Parmi. Formalno je bila ljubljanska *Academia Philharmonicorum*, kot že rečeno, ustanovljena proti koncu leta 1701 na srečanju štiri-

²⁰ Prim. Radics, *n. d.*, 1908, str. 54; Cvetko je Radicsevo navedbo označil kot zmotno, češ da so po letu 1770 ime *Academia* uporabljali za ljubljansko jezuitsko gimnazijo. Glej Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 140-1.

²¹ J. Höfler, *Glasbena umetnost pozne renesanse in baroka na Slovenskem*, Ljubljana 1978, str. 107-30.

²² D. Pokorn, »Operozi in *Academia Philharmonicorum*«, v *Academia Operosorum*, ur. K. Gantar, Ljubljana 1994, str. 125-40; in P. Kuret, »*Academia philharmonicorum* v Ljubljani«, *Kronika* 43, 1995, str. 19-24.

²³ Dolničar, *Epitome* in *Annales* (8. januar 1702); prim tudi Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 26-7 in str. 94.

²⁴ Dolničar, *Annales* (1. marec 1700); prim. tudi Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 29.

²⁵ Prim. V. Fabjančič, *Knjiga ljubljanskih hiš in njih stanovalcev; II. del Novi trg*, Ljubljana 1940-3, rkp. v Zgodovinskem inštitutu ZRC SAZU. Točnih hišnih številk danes ni mogoče navesti, saj do leta 1770 hiše niso bile oštevilčene in so za orientacijo navajali le okrožje, kot na primer Breg. Prim. tudi Mal, *n. d.*, 1957, str. 191.

najstih glasbeno izobraženih patricijev na domu prvega ravnatelja Janeza Bertolda pl. Höfferja.²⁶

Akademija je bila najbolj aktivna v prvih dveh desetletjih svojega obstoja. To obdobje se je končalo okrog leta 1718 s Höfferjevo smrtjo. Leto pozneje je umrl tudi Janez Gregor Dolničar, ki je v svojih kronikah, posebej v *Annales Urbis Labacensis (1655-1719)*, precej summarно, a redno poročal o pomembnejših akademskih nastopih. Pomanjkanje virov v tretjem desetletju obstoja akademije nas vendarle preseneča. Vemo le to, da so bili leta 1727 filharmoniki povabljeni k sodelovanju pri slovesnostih ob kanonizaciji dveh frančiškanov²⁷ in da so 21. septembra 1728 muzicirali na slavnostni večerji v škofijškem dvorcu, ki so jo priredili v času obiska cesarja Karla VI. v Ljubljani.²⁸

Najpomembnejši vir informacij o *Academii Philharmonicorum* je gotovo zbirka pravil *Leges*, ki je bila natisnjena leta 1701 in je ohranjena v Dolničarjevih *Miscellanea* v Semeniški knjižnici.²⁹ Pravila v osmih točkah povzemajo namen ustanove, pogoje za članstvo in določajo njene glavne aktivnosti.

Uvodna točka navaja namen ustanovitve glasbenega združenja in kot njegov akademski simbol orgle sv. Cecilije, svetniške zaščitnice. Latinsko geslo, ki je skupaj z orglami in letnico 1701 dokumentirano tudi na pečatu,³⁰ se glasi: *Recreat mentique perennia monstrat* ali *Oživlja in duhu neminljivost kaže*. Morda gre po takratni navadi za kak učen citat iz latinske poezije, kar pa še ni bilo strokovno ugotovljeno. Tudi ni jasno, ali so filharmoniki imeli osebne simbole in gesla, kakor na primer operosi ali člani Dizmove bratovščine, ustanovljene 1688. Njihova vsakoletna dolžnost, pojasnjena v četrti točki, je bilo praznovanje godu njihove zavetnice sv. Cecilije. Dolničar poroča, da so to prvič priredili 22. novembra 1702.³¹ Po Ceciliji je na primer akademijo v oporoki imenoval *caeciliana* njen član Janez Gašper Gošel leta 1716.³²

V drugi točki pravil izvemo, da so bili sprva lahko člani le izkušeni glasbeniki (*Musices periti*), pozneje pa so sprejemali tudi ljubitelje

²⁶ Prim. Perizhofferjevo poročilo, v katerem je prikazana tudi zgodovina akademije (dokument iz 22. oktobra 1767, Arhiv Slovenije; Lit.A., No. 1, Vol. 1).

²⁷ Prim. Cvetko, n. d., 1962, str. 104.

²⁸ C. S. Perizhoffer, *Erb-Huldigung Actus im Herzogthum Crain*, Ljubljana 1739; in Cvetko, n. d., 1962, str. 112-3.

²⁹ LEGES ACADEMIAE PHILHARMONICORUM LABACI METROPOLI CARNIOLIAE ADUNATORUM. Danes imamo dva faksimilna ponatisa, opremljena s prevodom in natisnjena v Ljubljani leta 1967 in 1993.

³⁰ Pečat se je ohranil na potrdilu o plačani članarini Jakoba Schella pl. Schellenburga *Academii Philharmonicorum* z letnico 1705 in podpisom Janeza Gašperja Gošla. Dokument je objavljen v Cvetko, n. d., 1958, zv. 1, str. 275, sedaj pa ga pogrešamo.

³¹ Dolničar, *Annales*; in Cvetko, n. d., 1962, str. 75.

³² Cvetko, n. d., 1962, str. 158, op. 256.

(*Amatores*). Članov naj ne bi bilo več kot enaintrideset. Sprejem dodatnih članov predvideva tretja točka, vendar le ob soglasju ravnatelja in članov načelstva. Novi člani ljubitelji so morali pred sprejemom izpolniti določene pogoje.

Iz drugega vira, Perizhofferjevega pisma, datiranega z 22. oktobrom 1767, izvemo, da se je moral vsak član vpisati v *akademski album*.³³ Pravila v sedmi točki obvezujejo filharmonike, da prispevajo v skupno blagajno po dva florinta na leto. Število glasbenikov je ob nekaterih slovesnih priložnostih kljub omejitvi naraslo tudi do šestdeset, na primer 22. avgusta 1706, ko so v novozgrajeni ljubljanski stolnici uvedli bogoslužje.³⁴ Dolžnost članov je bilo tudi prirejanje dostojnih zadušnic za umrlimi kolegi, kar je opisano v peti in šesti točki pravil. Zadnja, osma točka določa, da se mora akademsko vodstvo voliti vsako leto dan po prazniku sv. Cecilije na domu ravnatelja v odstopu.

Organizacijska ureditev združenja v primerjavi z dvema italijanskima akademijama

Pravila v splošnem potrjujejo tezo, da je bila *Academia Philharmonicorum* v več pogledih organizacijsko zelo podobna nekaterim italijanskim glasbenim akademijam, ki so delovale na prehodu iz 17. v 18. stoletje. Maylender jo je celo uvrstil med istoimenske italijanske ustanove. Najstarejša od teh je bila veronska, ustanovljena 1564,³⁵ in najmlajša neapeljska iz leta 1837. Kakor pri večini italijanskih ustanov je bilo tudi članstvo ljubljanske akademije omejeno na plemstvo in plemeniteno meščanstvo, na *adeliche Liebhaber der musik*, kot beremo v sodobnih ljubljanskih poročilih.³⁶ Oglejmo si strukturo bolonjske *Accademie dei Filarmonici* in *Accademie degli Unisoni* iz Perugia (glej tudi prilogo št. 2). Bologna in Perugia sta namreč mesti, s katerima so povezane nekatere vidne osebnosti iz kroga ljubljanskih operozov in filharmonikov, zaradi česar lahko upravičeno sklepamo, da je bilo delovanje teh italijanskih vrstnic pobudnikom *Academiae Philharmonicorum* znano.

Bolonjsko akademsko življenje sta neposredno poznala že vsaj Janez Ludvik Schönleben in njegov nečak Janez Gregor Dolničar, ki sta bila člana tamkajšnje *Accademie degli Gelati*.³⁷ Po drugi strani pa je

³³ Glej opombo 26 zgoraj.

³⁴ Dolničar, *Annales in Historia*; Cvetko, n. d., 1962, str. 60.

³⁵ Maylender, n. d., zv. 2, 1926, str. 386-94.

³⁶ Pisma Carla Seyfrieda Perizhofferja pl. Perizhoffa, od 16. junija 1767 do 24. septembra 1768.

³⁷ Maylender, n. d., zv. 4, 1930, str. 126.

tudi zanimivo, da so v ljubljanski Semeniški knjižnici ohranjeni kar trije libreti nekega Rocca Marie Rossija, ki se je označil kot *Accademico Gelato, ed Operoso*. Oratoriji so bili tiskani na Dunaju leta 1706 in 1710,³⁸ izvedbe – ena z glasbo Heinricha Ignaza Franza Bibra (1644-1704) – pa je verjetno vsaj tisti, ki je libreto prinesel, poznal. Sicer pa so se bolonjski glasbeni akademiki prav tako kot ljubljanski imenovali filharmoniki, imeli so svoj akademski simbol, geslo, svetniškega zavetnika in tiskana pravila.³⁹ Tudi njihovi člani so se delili na izvajalce in poslušalce – ljubitelje. Obe akademiji sta organizirali muziciranje v zasebnih krogih in javne nastope. Razlika je v tem, da je imela italijanska vrstnica glasbeno šolo in je včlanjala tudi poklicne glasbenike in skladatelje. Kolikor vemo, slednjih med ljubljanskimi filharmoniki ni bilo, o glasbenem poučevanju pa tudi ni dokazov.

Druga italijanska akademija, katere nastopi so bili v ljubljanskih akademskih krogih nedvomno znani, je bila *Accademia degli Unisoni* v Perugii.⁴⁰ Tam je od leta 1701 prebival upokojeni ljubljanski knezoškof Žiga Herberstein.⁴¹ Verjetno je zaradi slednjega v Perugii štiri leta (1704-7) prebil tudi Aleš Žiga Dolničar (1685-1708),⁴² ki je tam študiral obojno pravo. Kakor je znano, je bil Aleš Žiga član ljubljanskih operozov, juridičnega kolegija in pobudnik ustanovitve podružnice rimske Arkadije *Academiae Emoniae*. Morda je prav on v Ljubljano prinesel ali poslal izvod libreta *S. Romualdo, opera drammatica*,⁴³ ki so ga leta 1706 na dan svoje zavetnice sv. Cecilije v Perugii izvedli *Accademici Unisoni*.⁴⁴ Iz primerjalne tabele je razvidno, da je *Accademia degli Unisoni*, ki jo A. W. Atlas prišteva med številna glasbena združenja, ki so cvetela

³⁸ Dolničar, *Miscellanea*, P. III/36.

³⁹ E. Surian, Bologna, »Academies and Conservatory«, v *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, zv. 3, London 1980, str. 5; Maylender, *n. d.*, zv. 2, 1926, str. 377-81; in A. Dioli, »Origini e vicende dell'Accademia Filarmonica di Bologna«, v *Festschrift Ferdinand Haberl zum 70. Geburtstag*, Regensburg 1977, str. 85-8.

⁴⁰ E. Surian, »Perugia«, v *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, zv. 14, London 1980, str. 566-7; A. W. Atlas, »The Accademia degli Unisoni: A Music Academy in Renaissance Perugia«, v *A Musical Offering: Essays in Honour of Martin Bernstein*, New York 1977, str. 5-23; in Maylender, *n. d.*, zv. 5, 1930, str. 394-5.

⁴¹ J. Lesar, »Herberstein, Sigism. Krištof«, v *Slovenski biografski leksikon*, zv. 1, Ljubljana 1926, str. 314; in M. Klemenčič, »Nagrobnik ljubljanskega škofa Žige Herbersteina (1644-1716) v Perugii«, *Kronika* 44, 1996, str. 8-10.

⁴² M. Stelè, »Aleš Žiga Dolničar«, *Zbornik za umetnostno zgodovino n.v.* 1, 1951, str. 139-55; M. Smolik, »Thalnitscher (Dolničar) Aleš Sigismund«, v *Slovenski biografski leksikon*, zv. 4, Ljubljana 1980, str. 71-2; in Lavrič, *n. d.*, 1996.

⁴³ Danes v Semeniški knjižnici; Dolničar: *Miscellanea*, P. IV: S. ROMUALDO / OPERA DRAMMATICA / da cantarsi in Perugia / Nell' Oratorio di S. FILIPPI NERI / per la festa di S. Cecilia Vergine e martire / dagli accademici Unisoni / Perugia MDCCVI.

⁴⁴ Ta podatek je omenil že Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 51.

zunaj velikih italijanskih središč, v svoji zadnji fazi v številnih točkah spominjala na ljubljansko *Academio Philharmonicorum*. Celo ime, ki so si ga izbrali, ima isti pomen, saj *Unisoni* lahko prevedemo kot *Ubrani*, kar je enako kot *Filarmonici*, tisti, ki ljubijo ubranost. Imeli so isto svetniško zavetnico, tiskana pravila, podobno sestavo članstva in dokumentirane nastope, še zlasti izvajanje oratorijev. Unisoni so imeli tudi osebne simbole, gesla in od leta 1690 tudi stalne prostore. Ti so bili, značilno, v oratoriju sv. Cecilije v cerkvi San Filippo Neri.

Dejavnosti akademije v zgodovinskem kontekstu – slavljenje vladajoče dinastije, državniški obiski in mestne slovesnosti

Dejavnosti ljubljanskih filharmonikov so bile po eni strani zaprtega tipa (*exercitium inter parietes*); taki nastopi so bili namenjeni le članom. Po drugi pa so tudi javno nastopali (*actus publici*),⁴⁵ vendar očitno le ob posebno slovesnih priložnostih, na primer ob slovesnostih v zvezi z dogodki v cesarski hiši. Sodelovali so pri zadušnici za cesarja Leopolda I., 20. junija 1705,⁴⁶ igrali so med slavnostmi ob kronanju cesarjevega sina Karla za španskega kralja, 24. januarja 1712,⁴⁷ in med mašo ob rojstvu princa Leopolda, 10. maja 1716.⁴⁸ Leta 1741 so podobno obeležili rojstvo nadvojvode Jožefa⁴⁹ in leto pozneje v škofovskem dvorcu z izvedbo štiriglasne kantate *Theresiade* počastili kronanje Marije Terezije za češko kraljico.⁵⁰

Filharmoniki so zabavali ugledne goste na uradnih državniških obiskih. Tako so na primer 3. januarja 1703 na gostiji pri grofu Lanthieriju igrali princu Evgenu Savojskemu⁵¹ in 21. septembra 1728 na večerji v škofovskem dvorcu cesarju Karlu VI.⁵² Prispevali so tudi glasbene točke na prireditvah sestrške *Academiae Operosorum*. Pri teh so verjetno skupaj z akademiki nastopali tudi mestni oziroma deželni muziki, morda pa tudi člani škofove in drugih zasebnih glasbenih kapel. Verjet-

⁴⁵ Preizhoffer, 1767 (Arhiv Slovenije). Glej opombo 26 zgoraj.

⁴⁶ Dolničar, *Annales in Historia*; Cvetko, n. d., 1962, str. 76-7.

⁴⁷ Dolničar, *Epitome*; Cvetko, n. d., 1962, str. 79-80.

⁴⁸ Dolničar, *Annales*; Cvetko, n. d., 1962, str. 62.

⁴⁹ Perizhofferjeva pisma in Cvetko, n. d., 1962, str. 118.

⁵⁰ Libreto je bil tiskan leto dni po izvedbi in ima naslov: *Theresiade. Il giubilo dell' incoronazione dell' Augustissima Regina d'Ongaria, incornata regina di Boemia / cantata a quattro voci, sequita e rappresentata nel Pallazo Episcopale nel giorno stesso del Installatione di sua Altezza Reverendissima Monsignore Ernesto Amadeo Vescovo di Lubiana etc. ab Academia Philo-Harmonicorum, Labaci 1743*. Prim Radics, n. d., 1908, str. 52; in Cvetko, n. d., 1962, str. 121.

⁵¹ Dolničar, *Epitome*; in Cvetko, n. d., 1962, str. 82.

⁵² Perizhofferjeva pisma; in Cvetko, n. d., 1962, str. 113.

no ni treba poudarjati, da so filharmoniki redno sodelovali pri slavnostnih mašah v pomembnejših ljubljanskih cerkvah.

Med Ljubljanci je bila gotovo še posebej priljubljena njihova vsakoletna poletna regata na reki Ljubljanici. Zabeležene so sicer le tri, leta 1702,⁵³ 1704⁵⁴ in 1716,⁵⁵ vendar lahko z relativno gotovostjo domnevamo, da so jih resnično prirejali vsako leto. Tekmovanje s čolni so spremljali ognjemeti, baklade in seveda glasba. Zdi se, da je bila prireditelj v marsičem podobna slavnim beneškim regatam, ki so jih ljubljanski plemiči dobro poznali. Beneški karneval, katerega sestavni del je bila regata, si je na primer vsaj leta 1703 ogledal tudi filharmonik Janez Bertold pl. Höffer,⁵⁶ kar pomeni, da primerjava ni neumestna. Zanimivo je, da je bila prav regata leta 1702 prvi dokumentirani javni nastop na novo ustanovljene *Academiae Philharmonicorum*.

Ljubljansko regato je v latinskih verzih opisal tudi operoz Jurij Žiga Pogačnik. V pesmi, ki jo je mojstrsko prevedel in ovrednotil Kajetan Gantar,⁵⁷ navaja tudi konkretna glasbila oziroma skupine glasbil, vendar so vsaj nekatera med njimi morda le evokacije inštrumentov, kakršne srečamo v pesniškem jeziku antične literature in psalmov (trombe, bobni, gosli, lutnja, piščal, rogovi)⁵⁸. Če pa gre dejansko za aluzijo na konkretna glasbila, govori njihova raznolikost v prid tezi, da so poleg filharmonikov sodelovali tudi drugi zasebni glasbeniki, predvsem mestni in deželni muziki,⁵⁹ saj nekatera omenjena glasbila, na primer rog in trobente, niso sodila med tista, na katera naj bi igrali dobro vzgojeni plemiški amaterji, ker se je obraz izvajalca pri igranju pačil. To deloma potrjujejo tudi glasbila, ki so navedena v nekaterih plemiških zapuščinskih inventarjih s Kranjske (glej prilogo št. 3).⁶⁰ V tej zvezi je zanimiv nastop filharmonikov 22. avgusta 1706, ko je skupina trobil omenjena ločeno od drugih.⁶¹

⁵³ Dolničar, *Annales* (3. julij); in Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 71.

⁵⁴ Dolničar, *Epitome* (junij); in Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 72-3.

⁵⁵ Dolničar, *Annales* (10. maja); in Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 73-4.

⁵⁶ Prim. Lavrič, *n. d.*, 1996, str. 37.

⁵⁷ Prim. D. Pokorn, *n. d.*, 1994, str. 133-4.

⁵⁸ Prim. tudi latinska poimenovanja glasbil v psalmu 150; E. Škulj, »Glasbila v 150. psalmu«, *Bogoslovni vestnik* 57/1-2, 1997, str. 83-93.

⁵⁹ A. Rijavec, »Deželni trobentači na Kranjskem«, *Muzikološki zbornik* 3, 1967, str. 36-8.

⁶⁰ Inventarjev, ki omenjajo tudi glasbene inštrumente, je relativno zelo malo, saj so glasbila očitno sodila med manjše, prenosne in nepomembne predmete. M. Štuhec v svoji knjigi o plemiških inventarjih 17. in 18. stoletja na primer glasbil sploh ne omenjena. Prim. Štuhec, *n. d.*, 1995 (razčlenitev inventarjev je na straneh 20-6).

⁶¹ Dolničar: *Annales* (22. avgust 1706): ... *d Te Deum intonirt wurdn, welhes die Acad: d herrn Philo Harmonicorum mit einer exquittin music von mehr dan 60 musicantn secundirt.* in *Historia Cathedralis* (str. 200-1; 22. avgust 1706): ... *Finita processio-*

Viri o glasbenem repertoarju – oratoriji

O glasbenem repertoarju ljubljanskih filharmonikov lahko žal razpravljamo le posredno, na osnovi nekaterih zabeleženih naslovov in enega oratorijskega libreta. Akademiki so po zgledu italijanskih kolegov izvajali tako lastne skladbe kot dela znanih sodobnih skladateljev evropskega slovesa. Note so filharmoniki očitno prinašali s svojih obiskov v sosednji Italiji. Höffer je na primer leta 1703 v Benetkah nakupil različne maše, vespere, motete in druge nove glasbene kompozicije za izvedbe akademikov.⁶² Prav v času njegovega obiska v Benetkah je v cerkvi S. Salvatore potekala velika glasbena prireditev, ki »bi jo po pravici mogli imenovati zgoščeno predstavitev vse italijanske glasbe, saj na njej nastopijo glasbeniki, ki so se udeležili karnevala; prihajajo iz Rima, Neaplja, Genove in drugih mest,« kakor je poročal mladi Aleš Žiga Dolničar v svojem popotnem dnevniku, v katerem je predstavo tudi likovno zabeležil.⁶³ Kot drugi posredni dokaz za izvajanje evropskega repertoarja lahko navedemo ohranjene izvode oratorijskih libretov v Semeniški knjižnici, ki so jo, kot je znano, z literaturo založili ljubljanski operozi. Iz navedb akademskih dejavnosti in naslovov del (glej prilogo št. 4) je razvidno, da so izvajali posvetno in cerkveno, vokalno in inštrumentalno glasbo.

Največ je podatkov o njihovih dejavnostih v ljubljanskih cerkvah, kjer so izvajali slovesne maše, rekvijeme, litanije, kantate in oratorije. Dvakrat – leta 1707 in leta 1715 – zasledimo omembi serenat, ki sta bili izvedeni za posvetno razvedrilo Ljubljančanov z različnimi glasovi (drugič z raznimi glasbili).⁶⁴ Iz zapisov ni jasno, ali je šlo za inštrumentalno ali vokalno-inštrumentalno obliko, priljubljeno v beneških akademskih krogih. Izvajali so jih med tamkajšnjim karnevalom, torej so jih ljubljanski glasbeniki, vsaj Höffer, poznali.⁶⁵ Take vokalno-inštrumentalne serenate so bile uprizorjene na način razširjene dramske kantate za več kot dva glasova, pogosto v dveh delih.⁶⁶ Med inštrumental-

ne pontificabat celsiss.us praesul inter omnis generis uocum e duobus choris, a DD. Academ: Philo-Harmonicis, plus n.o 64 computatis, non numeratis tubicinum choris, productis certamina...

⁶² Dokument je v transkripciji naveden v Lavrič, *n. d.*, 1996, str. 37, op. 17.

⁶³ Glej Lavrič, *n. d.*, 1996, str. 41; in transkripcijo izvirnega besedila z risbama na straneh 61-2.

⁶⁴ Dolničar, *Historia* (1707); Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 83; in Dolničar, *Annales* (24. novembra 1715); Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 84.

⁶⁵ Prim. Lavrič, *n. d.*, 1996, str. 37.

⁶⁶ M. Talbot, »The Serenata in 18th-Century Venice«, *Royal Music Association Research Chronicle* 18, 1982, str. 1-50; in isti, »Musical Academies in Eighteenth-Century Venice«, *Note d'archivio* 2, Benetke 1984, str. 31-2.

nimi skladbami članov omenimo še *Symphonias a 2 violinis cum Basso* Wolfganga Konrada Andreja Siberauja. Tudi tu je o konkretni glasbeni obliki brez notnega gradiva nemogoče govoriti.

Iz ohranjenih virov lahko sklepamo, da je bila ena izmed glavnih glasbenih zvrsti oratorij.⁶⁷ Med skladatelji filharmoniki jih je dokumentirano skladal Janez Bertold pl. Höffer, ki je bil tudi odličen lutnjist in teorhist. V Dolničarjevi *Bibliotheci* (fol. 94r) so zabeleženi štirje naslovi.⁶⁸ O Höfferjevih oratorijih pred letom 1715 ni zanesljivih podatkov. Tudi pismo Janeza Antona Dolničarja⁶⁹ Žigi Herbersteinu v Perugia leta 1703,⁷⁰ v katerem je po podatkih, ki jih navaja Dragotin Cvetko, govor o tem, da Höffer pripravlja nekaj oratorijev, je danes domnevno izgubljeno.⁷¹

Prvi izpričani naslov je *Magdalene Conversio*. Dolničar (*Bibliotheca*) to delo opisuje kot *oratorium musicis adaptatum concentibus*. Oratorij je bil izveden 10. aprila 1715.⁷² Kot vzor bi mu lahko služila tako oratorij *Diva Magdalena Poenitans* Mihaela Omerze (izveden 1709) kot tudi *Il trionfo della gratia* Alessandra Scarlattija – Rim 1685 (za izvedbo na Dunaju leta 1693 naslovljen *La Maddalena pentita*). Libreto je ohranjen v Semeniški knjižnici⁷³ in bi ga Höffer lahko poznal. Leto pozneje je bil v postnem času, 23. marca, kot polliturgična božja služba izveden še en avtorjev oratorij *Patientia Victrix*;⁷⁴ libreto je ohranjen v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani.⁷⁵ Libretist je neznan, kakor tudi v primeru tiskanega libreta *Patientia victrix sive Jobi patientia* iz leta 1694, ki je ohranjen v *Bibliotheci Case Goldoni* v Benetkah⁷⁶ in

⁶⁷ Spolšno o baročnem oratoriju H. E. Smither, »Oratorio«, v *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, zv. 13, London 1980, str. 656-78.

⁶⁸ Poleg Höfferjevih so navedeni še oratoriji (5) Mihaela Omerse (fol. 97), vikarja in predstojnika glasbenega kora ljubljanske stolnice do 1715. Prim. tudi V. Steska, »Oratoriji v Ljubljani pred 200 leti«, *Cerkveni glasbenik* 35, 1912, str. 25-7.

⁶⁹ Janez Anton Dolničar, brat kronista Janeza Gregorja, je bil od 1662 do 1714 ljubljanski stolni dekan. Od leta 1701 si je dopisoval z upokojenim škofom Herbersteinom, ki je prebival v Perugia.

⁷⁰ Pismo z dne 17. aprila 1703 (Nadškofjski arhiv Ljubljana, f 36/9). Prim. Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 155.

⁷¹ Prim. Höfler, *n. d.*, 1778, str. 115, op. 42.

⁷² Dolničar, *Annales*; in Höfler, *n. d.*, 1778, str. 119.

⁷³ Semeniška knjižnica, AE 40/7: LA MADDALENA PENTITA / ORATORIO / D'Autore Incerto / CANTATO / Nell'Augustissima Capella Della S.C.R.M.^{ta} / Dell'IMPERATORE / LEOPOLDO. / L'Anno M.DC.XCIII. / Musica d'Alessandro Scarlatti. / VIENNA.

⁷⁴ Dolničar, *Annales*; in Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 156.

⁷⁵ Libreto je analiziral Janez Höfler, na podlagi primerjav z ohranjenimi liberti zgodnjega 18. stoletja v Semeniški knjižnici (Tam je z letnicami od 1675 do 1748 ohranjenih 34 libretov). Prim. Höfler, *n. d.*, 1978, str. 120-1.

⁷⁶ D. in E. Arnold, *The Oratorio in Venice*, v *Royal Musical Association Monographs* 2, London 1986, str. 87. Libreto je naveden pod številko 216.

za katerega bi bilo prav tako možno, da ga je Höffer – glede na svoje glasbene stike s tem mestom – poznal. Besedilo je prosto povzeto po svetopisemski Jobovi knjigi. Oratorij ima dva dela, med katerima je bila pridiga. Navedenih je enajst vlog, vendar se trije sli (*nuntii*) v besedilu ne pojavijo. *Textus* je bila verjetno pripovedna vloga v smislu oratorijske prakse 17. stoletja. Pri izvedbi v Križevniški cerkvi leta 1716 je sodelovalo več kot trideset pevcev in inštrumentalistov.⁷⁷ Ker so vse vloge razen pripovednikove solistične, bi se dalo sklepati, da je besedilo *Textusa* izvajal zbor. Vendar pa o glasbi brez notnega gradiva ne moremo govoriti.

Zaton akademije v 2. polovici 18. stoletja

Za konec naj na kratko povzamem še podatke o zatonu ljubljanskega plemiškega glasbenega združenja. *Academia Philharmonicorum* je bila torej dokumentirano aktivna vse do leta 1743, ko je bil njen zadnji zabeležen nastop, in sicer ob inavguraciji novega deželnega glavarja grofa Antona Jožefa Auersperga, ki je očitno isto leto postal tudi ravnatelj ljubljanskih filharmonikov. Po Perizhofferjevih podatkih je kljub pravilniku združenja Auersperg položaj zasedal vse do leta 1762. Za delo akademikov se očitno ni zanimal, saj se je število članov v tem času zmanjšalo, in tudi beležk o njihovih nastopih v sodobni dokumentaciji ni zaslediti.

Zadnji dokument o formalnem obstojus akademije ljubljanskih filharmonikov je iz leta 1769.⁷⁸ Vendar pa leta 1794 spomin nanjo še ni zbledel, saj je takrat ustanovljena *Philharmonische Gesellschaft* za svoj znak prevzela emblem in geslo s pečata zgodnejše *Academiae Philharmonicorum Labacensium*.

Zahvala – Posebej se zahvaljujem dr. Marjanu Smoliku, ki mi je prijazno omogočil pregledati vire, ki so v Semeniški knjižnici v Ljubljani, in dr. Ani Lavrič, ki me je opozorila na nove podatke o stikih ljubljanske *Academiae Philharmonicorum* z Benetkami.

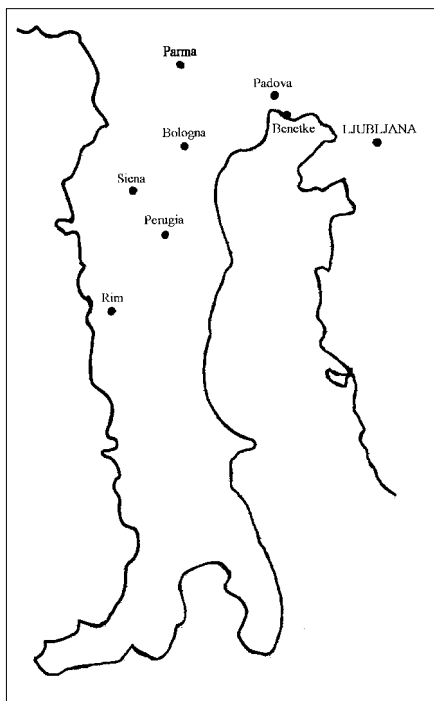
⁷⁷ Dolničar, *Annales: ... ein vortreffliches musicalish Oratorium mehr dan von 30 stümen vocal, und instr.: intitultirt Jobi patientia...*

⁷⁸ Prim. Cvetko, *n. d.*, 1962, str. 140; v Wallenspergovih oporoki.

Priloga št. 1

Možni italijanski vplivi na akademska združenja v Ljubljani

Benetke – 1703 je mesto med študijskim potovanjem obiskal Aleš Žiga Dolničar; v času karnevala in po njem je bil tam tudi Janez Bertold pl. Höffer – 1711 je tam Janez Gregor Dolničar postal član ene izmed akademij



Padova – tam študira pravo Janez Jurij Hočevar – 1703 je mesto med študijskim potovanjem obiskal Aleš Žiga Dolničar

Bologna – Ludvik Schönleben je član *Accademie degli Gelati* – 1679 Janez Gregor Dolničar tam doktorira iz obojnega prava in postane član *Accademie degli Gelati*

Parma – 1709 na *Collegio de' Nobili* (ust. 1682) študirajo: Jurij Ludvik grof *Lichtemberg* (igra flavto), Volfgang Konrad Andrej *Siberau* (igra violino in flavto), Adam Siegfried grof *Lamberg*, Franc Žiga baron *Engelshaus*, Volfgang Erazem baron *Engelshaus*

Siena – med 1712 in 1770 na *Collegio Tolomei* študira 15 mladih ljubljanskih plemičev

Perugia – 1704-7 tam študira obojno pravo Aleš Žiga Dolničar – 1701-16 tam prebiva upokojeni ljubljanski škof Žiga Herberstein

Rim – 1661-5 tam študira Žiga grof Herberstein – 1684-5 na *Sapientia Romana* zagovarja teološki doktorat Janez Anton Dolničar – 1690 postane Janez Gregor Dolničar član *Accademie degli Arcadi* – 1689-92 tam biva Janez Krstnik Prešeren – 1707-8 tam študira Aleš Žiga Dolničar in postane član *Accademie degli Arcadi* – Mario Crescimbeni ustanovitelj *Accademie degli Arcadi* postane ljubljanski operoz

Priloga št. 2**Primerjava med *Academio Philharmonicorum* v Ljubljani in sorodnimi italijanskimi ustanovami v Bologni in v Perugii**

ime	ACADEMIA PHILHARMONICORUM	ACCADEMIA FILARMONICA	ACCADEMIA DEGLI UNISONI
mesto	Ljubljana	Bologna	Perugia
ustanovitev	leta 1701 (14 glasbeno izobraženih plemičev na domu Janeza Bertolda pl. Höfferja)	leta 1666 (50 glasbenikov na domu grofa Vicenza Marie Carratija)	leta 1561 sta jo osnovala skladatelj A. Alessi in matematik G. Bigazzini; prvič jo je presnoval leta 1604 kardinal Aldobrandini; njeno zadnje obdobje se začne leta 1686
simbol	orgle	orgle	dež, ki pada na marmorne bloke v ognjenih zubljih
geslo	RECREAT MENTIQUE PERENNIA MONSTRAT	UNITATE MELOS	NON SPEGNERÀ QUEL CHE È TRA CHIUSI MARMI
svetniški zavetnik	sv. Cecilija	sv. Anton padovanski	sv. Cecilija
tiskana pravila	<i>Leges</i> - 1701	<i>Costituzioni</i> - 1689	<i>Leggi</i> - 1595 <i>Costituzione</i> - 1759
podpornik in ravnatelj	ta funkcija ni povsem jasna; verjetno Höffer	člani družine Carrati	od leta 1604 kardinal Aldobrandini
članstvo	izvajalci: glasbeni ravnatelj in njegov namestnik ter <i>musicæ periti</i> ; poslušalci: <i>amatores</i> – starešine, blagajnik in tajnik.	izvajalci: skladatelji, pevci in inštrumentalisti; poslušalci: <i>principe, 2 consiglieri</i> in <i>2 censori dei conti</i>	izvajalci: glasbeno dobo podkovani amaterji raznih poklicev; poslušalci: ljubitelji glasbe
delovanje	zasebno in javno	izvedbe novih skladb poučevanje glasbe	izvedbe zaprtega tipa v oratoriju cerkve sv. Filippa Nerija
slavnosti na god svetniškega zavetnika	30 slavnostnih maš; večernice in litanije	slavnostna božja služba	izvedbe oratorijev in glasbenih dram

Priloga št. 3

Glasbila v plemiških zapuščinskih inventarjih

Janez Vajkard **Valvasor** – 1693

(P. von Radics, *Freiherr von Valvasor*, Ljubljana 1910, str. 149 in 318; po njem I. Cvetko, Valvasor in njegov zvok, v *Valvasorjev zbornik*, ur. A. Vovko, Ljubljana 1990, str. 311*)

- Ein Neues Musical Instr: Fagot genent.
- Zway Khünstliche franzesische schallmaypfeiffen groß.
- Ein Harpfen.
- Ein Neue Zierliche mit Messig beschlagene deto.
- Ein messingenes Posthörendl.
- Zway Neue Dudlsakh.
- Item drey khleinere schallmaypfeiffen.

Janez Andrej **Mugerle** pl. Edelhaimb – 26. 11. 1711

(Arhiv Slovenije LIT.M, fasc. XXXI, št. 58; D. Cvetko, *Academia Philharmonicorum Labacensis*, Ljubljana 1962, str. 148, op. 235)

- 2 ordinarij gaigen
- mehr ein Pretl gaigen
- Musicalische-Instrumenta ein schon oben, bereith beschriben worden

Janez Gašper **Goschel** – 1716

(P. von Radics, *Die Geschichte der Philharmonischen Gesellschaft in Laibach seit zwei Jahrhunderten 1701-1907 /nach der in Handschrift hinterlassenen Geschichte der Gesellschaft von Dr. F. Keesbacher im Auftrage der Direction neubearbeitet und ergänzt*, ms., Ljubljana, 1908, Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, Rokopisna zbirka, MS. 21/58, str. 26)

- 3 geigen
- 3 harfen
- eine Cithara

Friderik Janez **Kasteliz** (nekdanji graščinski oskrbnik na Fužinah pri Ljubljani) – 1763

(Arhiv Slovenije LIT.C. fasc. IX, št. 33; D. Cvetko, *Academia Philharmonicorum Labacensis*, Ljubljana 1962, str. 46, op. 75)

- Musical Instrumenta:
- Ein viol d'amour
- 2 geyde
- Ein Bratsch
- 5 Flauten à 7 Kn.
- 2 chalmu à 7 Kn.
- ein flautrovers
- Ein fagot
- Ein Mandora

* Stran navedenega vira (Radics) je napačno citirana.

Priloga št. 4

Dokumentirani člani *Academiae Philharmonicorum*

Janez Bertold pl. Höffer [Johann Berthold von Höffer] (1667-1718)
Najprej se je šolal v ljubljanskem jezuitskem kolegiju (leta 1678 se je dokumentirano udeležil nastopa gojencev). Nadaljeval je s študijem prava v Salzburgu in na Dunaju. Pozneje ga zasledimo kot člana ograjnega sodišča kranjskih deželnih stanov. Od vsega začetka je bil član *Academiae Operosorum* z latinskim imenom *Devius* (Svojepotni). Bil je izvrsten lutnjist in teorhist, pesnik in skladatelj. Ustanovitelj in prvi ravnatelj *APh*; glasbeni ravnatelj je bil dokumentirano tudi leta 1707. Uglasbil je vsaj štiri latinske oratorije: *Magdalenae conversio* (1715), *Patientia victrix in amico Dei Job* (1716), *Mors et Vita*, *Lil[h?]icon* (1715 ?). Zabeleženo je še neidentificirano delo z naslovom *Epiteta latino-germanica*.

Janez Andrej Mugerle pl. Edelhaimb [Johann Andre Mugerle von Edlheim(b)] (1658-1711)

V Salzburgu je študiral pravo, kasneje pa je bil odvetnik kranjskih deželnih stanov. Leta 1688 je sodeloval pri ustanovitvi plemiške bratovščine akademskega tipa *Societas unitorum*. Po vsej verjetnosti virtuoz na lutnji. Očitno je bil v letih pred 1711 ravnatelj *APh*.

Janez Jurij Hočever [Joannes Georgius Hozhevar (Gottscheer, Gottseer)] (1656-1714)

Šolal se je v ljubljanskem jezuitskem kolegiju in kasneje študiral pravo v Padovi. Postal je odvetnik kranjskih deželnih stanov. Bil je tudi član *Academiae Operosorum* z latinskim imenom *Candidus* (Čisti). Od leta 1690 je dokumentirano pisal glasbo za jezuitske šolske drame; leta 1712 je postal glasbeni ravnatelj jezuitskega kolegija. Leta 1702 je bil ravnatelj *APh* in leta 1710 je zabeležen kot član *Aph*. Skladbe: *Litaniae lauretanae 24 compositae*; glasba za jezuitske šolske igre *Joseph Austriacus in Josepho Aegypto adumbratus* (1690), *Magnamitatis belli et pacis...* (1710), *Ericus disertus...* (1712); *Caecilia in et cum...* (1713).

Janez Gašper Gošel [Johann Caspar Goschl (Goschell)] (?-1716)

Pred letom 1679 je bil organist v graškem *Ferdinandeu*; kasneje organist v ljubljanski stolnici. Bil je organist, kitarist, harfist in violinist. Leta 1705 in leta 1711 je bil ravnatelj *APh*. Skladbe: *Missa cum instrumentis necessariis*, *Psalmi vespertini* in *Compositionum musicalium fasciculus*.

Jakob Schell pl. Schellenburg [Jacob Schell von Schellenburg] (1652-1715)

Bogati in vplivni ljubitelj umetnosti ter znani mecen. Vsaj v letih 1704 in 1705 je bil član *APh*.

Wolfgang Konrad Andrej Siberau [Wolfgang Conrad Andre Siberau] (1688-1658)

Šolal se je na *Collegio de' Nobili* v Parmi. Bil je izvrsten izvajalec na godalnih in pihalnih glasbilih. Po Goschlovi smrti 1716 ravnatelj *Aph*. Skladbe: neidentificirano delo *Concentus sacri* ter *Symphonias a 2 violinis cum Basso*.

Janez Gašper grof Cobenzl [Johann Caspar Graf von Cobenzl] (1664-1742)

Deželni glavar in stolnični organist. Vsaj 1728 je bil član (morda celo ravnatelj) *APh*.

Anton Jožef grof Auersperg [Anton Joseph Graf von Auersperg] (1695-1762)

Leta 1743 je postal deželni glavar; takrat mu je v imenu *Aph* čestital pater **Roberto Mugerl**. Od 1742 do 1762 je bil ravnatelj *APh* (akademija je v času njegovega predsedovanja obstajala zgolj formalno).

Carl Seyfrid Perizhoffer von Perizhoff (1694-?)

Verjetno ravnatelj *APh* od leta 1762 – prvič je v tej vlogi dokumentiran leta 1767. Napisal je poročilo o zgodovini *APh*; 22. oktobra 1767 je lahko navedel le 11 članov in glasbenega ravnatelja (npr. **Maximilian Müller** – glasbeni ravnatelj, **Janez [Johann] Gregor Smrekher** – blagajnik, pater **Konrad Hočevar [Honradus Gottscheer]** in **Anton Kappus** – člana).

Vanitas v glasbi zgodnjega 17. stoletja

SILKE LEOPOLD

V letih 1640/41 je Claudio Monteverdi v svoji zbirki duhovnih skladb *Selva morale et spirituale* objavil uvodni sonet iz zbirke *Canzoniere* Francesca Petrarce, *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono*,¹ ki ga je uglasbil za pet pevskih glasov in dve violini. Pri tem je sicer izhajal iz stare literarne in glasbene tradicije, vendar ji je sočasno dal nov, svojemu času primeren pomen. Petrarca, ki se melanholično in distancirano ozira na »mladostno zmoto« in imaginarno publiko prosi za sočutje in odpuščanje za vse »nečimrne upe« in »nečimrno boleost«, o čemer naj bi govorilo 364 pesmi o ljubezni, je v tem sonetu uporabil vrsto literarnih figur in metafor iz rimske antične dobe in jih povezal z osredotočenjem na čustvovanje lirskega subjekta, kakršnega italijanska literatura dotlej ni poznala.² V okviru evropskega petrarkizma 16. stoletja so se mnogi pesniki ustvarjalno ukvarjali s sonetom *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono*; tako se je v središču raznih literarnih obdelav vidik neizpolnjene ljubezni pojavljal vsakič na drugačen način – pri Gaspariju Stampi se na primer v sonetu *Voi ch'ascoltate in queste mestre rime* (ženski) lirski subjekt pritožuje, ker sam ni objekt takšne velike ljubezni.³

Tudi skladatelji 16. stoletja, med njimi tako pomembni kot Andrea Gabrieli, Orlando di Lasso ali Giaches de Wert, so sonet *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono* razumeli kot ljubezensko pesem, ki je najprimernejša za uglasbitev v obliki polifonega madrigala. Sigismondo D'India je objavil svojo solistično verzijo leta 1618 v *Musiche libro*

¹ »Vi, ki poslušate v teh stihih glase«. Poleg naziva *Canzoniere*, ki je nastal šele v 16. stol., je zbirka znana tudi pod nazivom *Rime sparse*. V slovenskem prevodu je leta 1980 (Mladinska knjiga) izšel izbor iz te zbirke pod naslovom *Stihi*, leta 1995 (Mihelač) pa zbirka z naslovom *Soneti* v prevodu Andreja Capudra (op. prev.).

² Analitične pripombe k *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono* najdemo pri Natalinu Sapegni, *Il Trecento* (= *Storia letteraria d'Italia*), Milano, 3, 1973, str. 239; in pri Hugu Friedrichu, *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt/Main 1964, str. 235.

³ Sonet Gasparija Stampi in izbor drugih obdelav soneta *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono*, sta objavljena v: Luzius Keller (ur.), *Übersetzung und Nachahmung im europäischen Petrarkismus* (= *Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft* 7), Stuttgart 1974, str. 272-286.

terzo v kontekstu posvetne glasbe. S tem ko je Monteverdi, ki je pred tem v okviru obsežne zbirke posvetnih madrigalov uglasbil le dve Petrarcovi besedili,⁴ vključil uvodni sonet *Canzonier* v zbirko religioznih del, je v središče pozornosti postavil tisti vidik pesmi, ki je Petrarco služil le kot sredstvo za doseg zrele refleksije lastnih strasti. V 17. stoletju pa je ta vidik – ideja o minljivosti, o nesmiselnosti vsega posvetnega stremljenja, o bežnosti časa – postal temeljni sestavni del človeškega izkustva na vseh področjih življenja.

Misel o nečimrnosti sveta, tako stara kot besede »Vanitas vanitatum omnia vanitas«, ki jih beremo na začetku Liber Ecclesiastes v Stari zavezi,⁵ je v začetku 17. stoletja vedno močnejše prepajala evropsko duhovno in kulturno zgodovino. To temo, ki je predvsem v slikarstvu postopno dobivala vse večji pomen, je protestanska severna Evropa seveda obravnavala drugače kakor katoliški jug. André Chastel trdi, da se ideja nečimrnosti v slikah 17. stoletja kazala na dva načina: v upodobitvah »mrtvih« predmetov simbolega značaja in v upodobitvah »živih« poosebitev ideje v likih spokornikov, predvsem v liku Marije Magdalene.⁶

V slikarstvu prihaja do izraza tudi to, da je bila ideja nečimrnosti v prenesenem smislu neposredno povezana z glasbo. Kajti v 17. stoletju lahko najdemo med »mrtvimi« objekti, ki tvorijo tihožitja na temo »vanitas«, vrsto glasbil in notnih zvezkov z različnimi pomeni: nekatera glasbila, na primer Panu in satirom posvečena piščal, opozarjajo na glasbo kot posvetno, pregrešno zabavo, ki zbuja nekoristne strasti;⁷ po drugi strani pa glasbila poudarjajo posebno kakovost te umetnosti v primerjavi s slikarstvom: kajti nič ni primernejše za simboliziranje bistva ideje o vanitasu, torej o bežnosti tostranskega bivanja, kot prav glasba – umetnost, ki mineva, vtem ko se artikulira. Sprva so tematizirali te značilnosti glasbe v svojih slikah predvsem slikarji s protestanskega severa Nizozemske, medtem ko so tisti s katoliškega juga Nizozemske upodabljali glasbo na tradicionalen način kot simbol večnosti, nebeške veličine.⁸

⁴ *Zefiro torna e il bel tempo rimena in Ohime il bel viso, ohime il soave sguardo*, v VI. knjigi madrigalov, objavljeni 1614.

⁵ Pridigar (Kohélet), »Nečimrnost čez nečimrnost, vse je nečimrnost« (Op. prev.).

⁶ André Chastel, Glorieuses »vanités«, v: *Les Vanités dans la peinture au XVIIe siècle*. Katalog k razstavi Caen 1990 in Pariz 1991, Caen 1990, str. 14.

⁷ Glej komentar Alain Tapié, Simon Renard de Saint-André, Vanité et instruments de musique, v: *Les Vanités*, str. 256.

⁸ Primerjaj Pieter Fischer, *Musik auf niederländischen Gemälden im 16. und 17. Jahrhundert* (sonorum speculum 50/51), Amsterdam 1972, str. 9.

Chastelova ugotovitev, da se posebljena simbolika vanitasa v podobah znanih spokornikov pojavlja predvsem v romanskih deželah, se potrjuje tudi v glasbeni dediščini. Že ob koncu 16. stoletja se v zbirkah madrigalov podobe spokornikov, kot sta Peter in Marija Magdalena, mešajo med pastirje in nimfe Arkadije. Tako se je na primer ostareli Orlando di Lasso leta 1594 od občinstva in od sveta poslovil z velikim ciklom madrigalov, nastalih po besedilih Luigija Tansille, *Lagrima di S. Pietro*; Marija Magdalena se je prvič pojavila v zbirki duhovnih madrigalov rimskega skladatelja in kanonika v lateranski baziliki Alessandra Marinija leta 1597.⁹ Polifoni madrigal z naslovom *Nella Conversione della Beata Maddalena* se začena z besedami *Chiome, di mille cor reti e catene e del mio vaneggiar travaglio* in s tem opozarja na tradicijo upodabljanja Marije Magdalene, ovite le v svoje dolge lase.

V stoletjih so se različna biblijska in legendna izročila spojila v enovit lik Marije Magdalene, ki igra pomembno vlogo predvsem v delu Domenica Mazzocchija. Mazzocchi, ki se je rodil leta 1592, je bil v Rimu posvečen za duhovnika in je obranil doktorat iz filozofije in prava, poleg tega pa je študiral tudi glasbo ter dolga leta služboval pri družini Aldobrandini.¹⁰ Njegovi sodobniki, npr. Athanasius Kircher, so njegove skladbe hvalili kot model novega čustvenega jezika v glasbi. Prav nič presenetljivo ni, da se je Mazzocchi, ki se je, čeprav duhovnik, v glasbeni javnosti predstavil z opero, nenavadno močno zanimal za osebnost Marije Magdalene. Kajti ta je bila kot prispodoba spokore in odpovedovanja nečimrnosti tega sveta pravcata prapodoba svetnice 17. stoletja. Kot taka je poleg Marije pri križu za skladatelja bila še ena priložnost, da takrat »modni« lamento, ki so ga v glasbo vpeljale operne umetnine Caludia Monteverdija, prenese na področje religioznega. Očitno je skesana grešnica še bolj kot deviško materinska Marija ustrezala za posredovanje med posvetnim in duhovnim svetom, za vez med čustvenim glasbenim jezikom polifonega madrigala in dramatičnim solističnim petjem z moralizirajočimi vsebinami.

V treh delih, ki jih je Mazzocchi posvetil liku Marije Magdalene, je obravnaval tri različne epizode iz življenja svetnice. Njegovo zadnje objavljeno delo *Sacrae concertationes* iz leta 1664¹¹ vsebuje dialog med Marijo Magdaleno in zborom in v njem je Mazzocchi kakor že prej Giambattista Marino v seriji desetih madrigalov tožbo Marije Magda-

⁹ Alessandro Marino, *Il Primo Libro de Madrigali spirituali a sei voci, con una canzone a dodici nel fine*, Benetke 1597.

¹⁰ Glej Wolfgang Witzemann, "Domenico Mazzocchi. Dokumente und Interpretationen", *Analecta Musicologica* 8, Köln 1970.

¹¹ Domenico Mazzocchi, *Sacrae concertationes* (Concentus musicus III), uredil Wolfgang Witzemann, Köln 1975, str. 147-163.

lene ob praznem Kristusovem grobu povezal s Salomonovo Visoko pesmijo.¹² V tem *Dialogo della Maddalena* na novo spisano latinsko prozno besedilo tekoče preide v parafrazo Visoke pesmi:

Postquam surrexit dominus, Maria Magdalena stabat ad monumentum plorans, et dicens:

Tulerunt dominum meum, et nescio, ubi posuerunt eum. Deducite fletus, oculi mei, fundite fontes lacrimarum et plorate super dominum meum, quem abstulerunt mihi.

....

Veni cum aromatibus, messui myrrham, ut ungerem corpus ejus, et inveni revolutum lapidem. Quaesivi dominum meum. dilectum meum, quaesivi et non inveni; vocavi et non respondit mihi. Ardens est cor meum, desidero videre Dominum, quaero et non invenio.

....

Quis mihi det, ut inveniam te, dilecte mi, et iam me nemo despiciat? Quis mihi det, ut deosculer socros illos pedes, quos lacrimis meis rigabam, quas pretioso unguento alabastrum ungebam, quos capillis capitis mei tergebam. Dicite mihi, angeli pacis, num quem diligit anima mea vidistis?

....

Surgam et ibo et circuibo civitates per vicos et plateas, quaerens quem diligit anima mea.

V troglasnem dialogu z naslovom *Maddalena errante* iz *Dialoghi e Sonetti* iz leta 1638 je Mazzocchi predstavil še neko drugo epizodo, ki izhaja iz srednjeveške hagiografije. V tem delu je uporabil legendo o popotovanju Marije Magdalene: kristjanom sovražni Judje so njo, Marto in Lazarja vkrkali na ladjo brez krmarja in jih poslali na odprto morje. Po dolgi, blodnjavi plovbi so pristali v Marseillu. Mazzocchi je ob tej legendi razmišljal o človeku, vrženem v svet, kjer mu je zaupanje v Kristusa edina opora in obramba pred razburkanim morjem življenja.

V isti zbirki, ki je izšla leta 1638, je Mazzocchi objavil tudi tretjo izmed omenjenih skladb – žalostinko spokorjene Marije Magdalene z naslovom *La Maddalena ricorre alle lagrime*, ki je zaslovela tudi onkraj rimskih meja in o kateri sodobniki poročajo, da je do solz ganila celo najbolj zakrknjene dostojanstvenike rimske kurije.¹³ Solistično ža-

¹² Primerjaj Friedrich, str. 569.

¹³ Glej Claudio Gallico, »La Querimonia di Maddalena di D.Mazzocchi e l'interpretazione di L. Vittoria«, v: *Collectanea Historiae Musicae IV* (1966), str. 133-147.

lostinko Magdalene je napisal že Girolamo Frescobaldi v *Sonetto spirituale* z naslovom *Maddalena alla Croce*. Pri tem se je preizkusil v načinu pisanja, ki povezuje deklamatorična pravila strogega recitativa s posameznimi ekspresivnimi harmonskimi frazami, predvsem pri besedah, kot so *morendo* ali *mio Dio*.¹⁴ Mazzochi se je pri svojem sonetu že lahko zgledoval pri vzornikih; nenazadnje se njegova kompozicija s stopnjevano emocionalnostjo – in to precej bolj kot Frescobaldijev recitativ – vključuje v tradicijo lamenta, ki jo je trideset let poprej začel Claudio Monteverdi z *Lameno d'Arianna*. Kljub temu se Mazzocchijeva žalostinka izkaže kot zelo nenavadno delo. Literarna predloga, t. j. sonet kardinala Ubaldina, v premem govoru predstavi jokajočo Marijo Magdaleno ob vznožju Kristusa na križu.

*Lagrima amare all'anima che langue
Soccorete pietose il dente rio
Già v'impresse d'inferno il crudel angue,
E mortifera piaga, ohimè, v'aprio.*

*Ben vuol sanarla il Reedentore esangue
Ma indarno sparso il pretioso rio
Sarà per lei di quel beato sangue
Seenza il doglio humor del pianto mio.*

*Sù dunque amare lagrima correte
A gl'occhi ogn'hor da questo cor pentito
Versate pur, che di voi sole ho sete.*

*E tanto il liquor vostro è in Ciel gradito,
Dirò di voi, che voi quell'acque sete,
Ch'uscir col sangue da Gesù ferito.*

Glasbena posebnost te Magdalene žalostinke so predvsem harmonska razmerja, o katerih je Mazzochi sam menil, da jih mora posebej pojasniti, zato je skladbi priložil več strani obsegajoči *Avvertimento sopra il presente sonetto*. V njem je zagovarjal nenavadno uporabo enharmonskega in kromatskega postopa, pri čemer se je skliceval na Plutarha, Gioseffa Zarilina in Giovannijsko Battisto Donija in se navezal na Vitruva in njegovega prevajalca Daniela Barbaro: »Kdor verjame, da lahko le z diatoničnim postopom izrazi vsa človeška čustva, se zelo

¹⁴ Glej Helga Spohr (ur.), *Girolamo Frescobaldi, Arie musicali* (Firence 1630), Musikalische Denkmäler IV, Mainz 1960, str. 10.

moti, saj ni mogoče, da bi veliko pestrost dosegli s preprostimi naravnimi akordi, če jim ne pomaga popolnost umetnosti.«¹⁵

S kromatskim in enharmonskim postopom je Mazzocchi okreplil učinek osrednjih besed *da Giesù ferito* na koncu soneta. V ponovljenem verzu pričakovani kadenci v f-molu sledi nenadna menjava v cis-molovski tonski način, ki ga pripravi s kadenco gis-fis-gis; prek a-mola, d-mola in regularnih kadenčnih stopenj B in C se skladba prav tako nenadno vrne v izhodiščni tonski način. Enharmonski postop, ki ga poznamo v glavnem le v glasbeni teoriji, v praksi pa ga le redko uporabljamo, polton – semituono maggiore – razdeli na dva neenaka poltonska koraka – na semituono minore in semituono minimo – poleg tega pa učinkuje na značaj pevske melodije v kadenci gis-fis-gis prek vodilnega tona semituona minima, ki je poln napetosti.

Ganljivi učinek, ki ga zbuja neposredna menjava med f-molom kot središčem skladbe in cis-molom, je seveda izviral tudi iz namerno nečistih zvokov, ki so ob takšnih menjavah morali nastati na glasbilih, uglašeni na srednjem tonu. Povezava teh nenavadnih zvočnih učinkov z besedami *Da Giesù ferito*, je iz glasbenoteoretske igrice z enharmonskim in kromatskim postopom naredila orodje za interpretacijo besedila, za nekakšno teološko eksegezo s pomočjo glasbe. Skrušenost Marije Magdalene se je izražala v zvokih, ki so ustrezali temu čustvenemu stanju in bili za sodobnike zelo nenavadni, zato ni presenetljivo, da jih je ob tem prevzemalo spontano ganotje.

Obrat h kromatskemu in enharmonskemu postopu je seveda še na drug način služil eksegezi besedila. Giovanni Batista Doni, florentinski učenjak iz papeževe družine, ki ga je Mazzocchi citiral kot avtoriteto za uporabo različnih tonskih spolov,¹⁶ je v delu *Trattato della musica scenica*, ki ga je koncipiral sredi tridesetih let 17. stoletja, razglabljal o primernosti različnih tonskih načinov za določene značaje na opernem odru. Pri tem se mu zdi uporaba različnih tonskih spolov smiselna za razlikovanje med bogovi in ljudmi. Za Boga in svete angele – tako Doni – bi bil primeren enharmonski, za ljudi pa diatonski in kromatski postop, ki lahko najbolje predstavi šibkost človeške narave.¹⁷ Četudi se

¹⁵ »Chi pensa col solo genere Diatonico di esprimere tutti gli affetti humani molto s'inganna, perchè non è possibile di poter fare gran variationi con le semplici corde naturali, se non sono aiutati dalla perfezione dell'Arte.« Domenico Mazzocchi: *Dialoghi e Sonetti*, Rim 1638. Faksimile uredil Vittorio Gibelli, Bologna 1969, str. 182.

¹⁶ O Giovanniu Battisti Doniju glej Susanne Schaal, *Musica scenica. Die Operntheorie des Giovanni Battista Doni*, Frankfurt/M. 1993.

¹⁷ Giovanni Battista Doni, »Trattato della musica scenica«, v: *Lyra Barberina II. De' Trattati di Musica tomo secondo*, ur. Anton Francesco Gori, Firenze 1763, str. 89: »Quanto poi a' diversi Generi, e Secie, benchè par praticarli ci vorrebbe particolare studio; tuttavia se ne potrebbe cavare qualche documento, per distinguere con deco-

Donijevo razumevanje enharmonske in kromatske melodije v smislu antične glasbene teorije ne sklada z Mazzocchijevim primarno harmonskim razlikovanjem, lahko razumemo – vzporedno z diferenciranjem različnih ravni pri Doniju – pretvorbo besed *da Giesù ferito* v kromatski in takoj nato v enharmonski postop kot glasbeni izraz nekega notranjega razvoja, v toku katerega se človekova šibkost razveljavi v aktu mistične zamaknjenosti s pomočjo zaupanja v Boga.

Mazzocchi sam je to žalostinko označil kot skrajni primer čustvene govornice v glasbi, ki naj bi se omejevala le na redka patetična mesta¹⁸ to zahtevo je sam dosledno upošteval. Kajti številne druge skladbe, ki jih je Mazzocchi posvetil tematiki vanitasa, ne presegajo običajnih okvirov solistične in večglasne glasbe njegovega časa. Niti v parafrazi Vergila z naslovom *Spoglie che fosti un tempo e dolci e care*, italijanskem prevodu *Dulces exuviae* izpod peresa kardinala Giulia Rospigliosisa v *Musiche sacre e morali* iz leta 1640, ki je Mazzocchiju omogočila še eno glasbeno upodobitev tožeče ženske z opernim patosom, se ni pustil premamiti, da bi ustvaril enako emocionalno nabito skladbo.

V *Musiche sacre e morali*, eni najpomembnejših zbirk verske, a neliturgične glasbe 17. stoletja, je Mazzocchi tematiziral še vrsto objektov, ki v slikarstvu tiste dobe fungirajo kot simboli minljivosti. *Comparatione di nostra vita ad un horologio di polvere* se na primer imenuje skladba, napisana po sonetu Francesca Boninsegnie, in celo papež Urban VIII. se pojavlja kot pesnik, ki razmišlja o človekovi duši, ki biva na zemlji le kot romar.

Prav rimski skladatelji so si za besedila svojih skladb najraje sposojali pesmi o nečimrnosti posvetnega življenja. Iz dveh razlogov nas to ne sme presenečati. Prvič, v papeževem mestu, kjer je živel veliko cerkvenih dostojanstvenikov, ki so bistveno vplivali na družbeno življenje, je bilo veliko povpraševanje po delih z versko ali moralično vsebino za uglajeno večerno zabavo – to so bila dela v italijanskem jeziku z jasno versko vsebino, za privatne pobožnosti in meditacije, ne pa za uradna verska slavlja. Drugič, mesto samo z mnogimi antičnimi

ro, e convenienza la divinità, e cose celesti, dalle persone terrestri, e mortali: onde mi piacerebbe, quando in una medesima azione intervenisse a parlare Iddio, e gli Angeli santi, se gli assegnasse la melodia Enarmonica, e agli uomini la Diatonica: con questa distinzione, che Iddio usasse comunemente l'Enarmonico puro, che non riceve passaggi, ma qualche accento grazioso, con trilli, ed esclamazioni; ma gli Angeli si servissero dell'Enarmonico misto col Diatonico, che è capace di bellissimo passaggi, e grazie. E se pure ci volessimo servire del Cromatico (dagli Antichi, come attesta Plutarco con buon giudizio escluso della Tragedia) si potrebbe attribuire agli uomini, come dimostrante meglio degli altri la fragilità, e tenerezza dell'umana natura.«

¹⁸ Prav tam.

ruševinami lahko deluje kot prisposodba minljivosti, ki so jo obravnavali v mnogih skladbah.¹⁹ Zanimivo pa je, da je Claudio Monteverdi, ki je že skoraj trideset let deloval v Benetkah, ki niso ravno slovele kot kraj pobožnosti in spokore, v uvodnem delu zbirke *Selva morale et spirituale*, ki je izšla skoraj sočasno z Mazzocchijevo *Musiche sacre e morali*, objavil serijo skladb na temo vanitasa. Potem ko Monteverdi že trideset let, torej od objave Marijinih večernic, ni objavil nobene verske skladbe, je ta tedaj triinšesetletni skladatelj s *Selva morale et spirituale* za potomce napisal nekakšno glasbeno zapuščino, v kateri so prav skladbe na temo vanitasa posebno pomembne. Zdi se, da je Monteverdijevo umetniško ukvarjanje s temo vanitasa bolj osebna izpoved umetnika kakor dokument o splošnem duhovnem vzdušju tistega časa, kakor bi lahko trdili o Mazzocchijevih delih.

Monteverdi je pred tradicionalni uvodni sonet *Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono*, ki je to funkcijo opravljal tudi v vrsti drugih zbirk madrigalov, postavil kot moto zbirke odlomek iz Petrarcove *Trionfo della morte*, ki ne poudarja le stare tradicije tematike »vanitas«,²⁰ temveč tudi Monteverdijevo zavestno iskanje neobrabljenega besedila na to temo. *O ciechi, il tanto affatigar che giova*, ki ni znan v nobeni drugi uglasbitvi, ne more veljati za plod tradicionalnega in zato morda nepremišljenega petrarkizma. Iz šestdesetih *capitoli*, kolikor jih obsega *Trionfo della morte*, je Monteverdi izbral prav tistih pet, v katerih smrt ugleda kneze in papeže, in ob njih modruje o ničevosti tostranskega stremljenja. Monteverdi je Petrarcove kitice celo premešal, tako da je spoznanje *Miser chi speme in cosa mortal pone* pomaknil na konec skladbe kot odgovor na začetni del.

*O ciechi, il tanto affatigar che giova,
tutti tornate alla gran madre antica
E'l nome vostro appena si ritrova.*

*Pur de le mille va²¹ utile fatica
Che non sian tutte vanità palesi
Ch'intende i vostri studi sì me'l dica:*

¹⁹ Tako npr. v Stefano Landijevi *Superbi colli e voi sacre ruine* iz leta 1620; glej mojo disertacijo: *Stefano Landi, Beiträge zur Biographie – Untersuchungen zur weltlichen und geistlichen Vokalmusik (= Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft 17)*, Hamburg 1976, str. 144.

²⁰ Na to tradicijo opozarja Alain Tapié, »Petite archéologie du vain et de la destinée«, v: *Les Vanités*, str. 69-77.

²¹ Tukaj in na še nekaterih mestih se Monteverdijevo besedilo rahlo razlikuje od Petrarcovega izvornika.

*Che vale a soggiogar tanti paesi
E tributarie far le genti strane
Con gli animi al suo danno sempre accesi?*

*Dopo l'impresa perigliose e vane
E col sanguue aquistar terre e tesori
Vie più dolce si trova l'acqua e'l pane*

E'l vetro e'l legno che le gemme e gl'ori.

*U' son hor le ricchezze, u' son gl'onori
E le gemme e gli scettri e le corone
E mitre con purpurei colori?*

Miser chi speme in cosa mortal pone.

Obe uglasbitvi Petrarcovih besedil se po veliki zasedbi – pet pevskih glasov in dve violini ter po literarni zahtevnosti uvrščata v iztekaajočo se dvorsko glasbeno kulturo. Zadnji dve izmed skladb na temo vanitasa pa izvirata iz meščanske verske kulture: to sta kitični pesmi v popularnem tonu in moderni metrični obliki, ki v nazornih, razumljivih podobah opisujeta misel o minljivosti vsega. O vrtnici, ki zjutraj vzcvetiti in se že opoldne usuje, govori pesem *Spuntava il dì quando la rosa*; o cvetu mladosti, ki mora kmalu oveneti, govori *Chi vuol che m'innamori*. Obe pesmi sta uglasbljeni v obliki canzonett, slednjo uokvirja še violinski ritornel, in obe se bistveno razlikujeta od popularnih, večinoma homofonih canzonett tistega časa.

Predvsem iz *Chi vuol che m'innamori*, ki jo je dve leti poprej uglasbil in objavil tudi Tarquinio Merula, lahko razberemo, na kakšen način je Monteverdi povzel znane podobe in jih pretil v glasbo, ki ni le zvočna ilustracija besedila, ampak prevzema tudi vlogo eksegeta.

*Chi vuol che m'innamori
Mi dica almen di che
Se d'animati fiori
Un fiore che cosa è
Se de bell'occhi ardenti
Ah, che sian tosto spenti
La morte, ohimè, m'uccide
Il tempo tutto frange
Hoggi si ride e poi diman si piange.*

*Se vuol ch'un aureo crine
Mi legghi e che sarà
Se di gelate brine
Quel or si spargerà.
La neve d'un bel seno
Ah vien qual neve meno
La morte ohimè produce
Terror ch'el cor m'ingombra.
Oggi siam luce e poi diman siam ombra.*

*Dovrò prezzar tesori
se nudo io morirò
O ricercar gli honori
Che presto io lascierò?
In che fondar mia speme
Se giogon l'hore estreme?
che male, ohimè, si pasce
Di vanitade il core!
Hoggi si nasce e poi diman si more.*

Tarquino Merula je pri uglasbitvi sicer upošteval vsebino pesmi, vendar se je zato, da bi ohranil kitično celoto, odrekel neposrednemu emocionalnemu navezovanju na besedilo. Misel o smrti npr. je oblekel v padajočo linijo, nasprotje med danes in jutri v zadnjem verzu pa je z ritmično identično frazo spravil na isti imenovalec.

Monteverdi pa, ki je kitico pričel s podobno nedolžnostjo kot Merula, je iz zadnjih treh verzov oblikoval majhno dramo, ki je razbila kitični okvir besedila. Verzi *La morte ohimè m'uccide* in *Il tempo tutto frange* obsegajo v vseh treh glasovih skoraj dve oktavi navzdol; pri tem nastajajo tako disonantni intervali kakor tritonus in različna sekundna trenja.

Monteverdi je, namesto da bi tako kot Merula v zadnjem verzu z glasbo poudaril vzporednost današnjih in jutrišnjih dogodkov, poudaril kontrast med smehom in jokom. Madrigal *Hoggi si ride* je ustvarjen na najbolj razposajeni basovski osnovi, kar jih je poznalo 17. stoletje – gre za ciaccono z igrivimi nihajočimi ritmi v okviru izredno stabilne harmonike. Kontrast z *e poi diman si piange* glasbeno ne bi mogel biti večji. Kajti Monteverdi je to tožbo uvedel s tesno, padajočo, disonantno melodijo v nizkih legah ter z ostro menjavo tonskega načina, ki je pomenil tudi menjavo od »čistega« zvena akorda k »nečistemu«.

V Monteverdijevi verziji pa meje običajnega ne prestopi le ta dramatična razširitev, temveč tudi in predvsem inštrumentalni ritornel.

Sicer so plesni ritorneli na začetku in koncu dokaj značilni za canzonette, vendar je Monteverdi ta ritornel na koncu zadnje kitice podaljšal za en počasni del, ki je deloval kot inštrumentalna meditacija na temo vanitasa. Ta nepričakovana, resna meditacija je spremenila tudi lahkotni, plesni ritornel, ki se je na koncu še enkrat povrnil in tu sedaj deluje kot odrešitev, kot nekakšna kvintesenca celote. *Chi vuol che m'innamori* je klasičen primer za Monteverdijevo umetniško sposobnost, s katero je preživela glasbena sredstva, kot je madrigalizem, preoblikoval v smislu nove glasbene estetike. Kajti Monteverdi je, namesto da bi določene fenomene, kot so rože, skeleče oči, smeh ali jok, odslikaval z glasbenimi sredstvi, z izborom teh sredstev izzival k razmisleku o fenomenih, ki jih omenja besedilo. V skrajnem kontrastu med vedrino in melanholijo, v strahu pred smrtjo in minljivostjo se artikulirajo emocije lirskega subjekta, ne pa stvari same. Monteverdijeva glasba ne prevzema vloge slike, temveč vloge opazovalca. Predmet skladbe je razmislek o nečimrnosti sveta, ne pa nečimrnost sama.

Kako je mogoče z glasbenimi sredstvi samimi predstaviti bežnost časa? Ali je faktor časa sploh lahko predmet umetnosti, ki se sama dogaja v času? Verjetno se je moral pojaviti glasbenik, kakršen je Monteverdi, da je ta problem ozavestil in našel zanj smiselno in za poslušalce neposredno dojemljivo rešitev. Noben drug skladatelj iz širšega kroga, ki mu je pripadal Monteverdi, si ni zastavil podobne naloge; morda tudi zato ne, ker glasba ni sodila med elemente, s katerimi bi v Italiji povezovali bežnost časa. Cesare Ripa, ki je »vanitas« razumel v smislu samoljubja, je opisal »Fugacità delle grandezze, & della gloria mondana« kot krilato žensko, ozaljšano z dragulji in z zlato krono na glavi, z iskrečo se, gorečo baklo v eni roki in s šopkom vrtnic, iz katerega nekaj cvetov pada na tla, v drugi, pri čemer po njegovem tolmačenju predstavljajo vrtnice človeško ničnost in kratkost življenja, bakla predstavlja izgorevanje v pobilsku, dragulji posvetno slavo, krila pa hitrost, s katero teče življenje.²²

Zmotna bi bila domneva, da je Monteverdi prevzel protestansko miselnost, ko je minljivost življenja poskušal ponazoriti z glasbenimi sredstvi. Precej neverjetno je, da bi se bil Monteverdi v Benetkah v tako kratkem času, v nekaj pičlih letih, seznanil z idejami tistih slikarjev s severa Nizozemske, ki so glasbene objekte upodabljali kot prisprodebe minljivosti časa. Monteverdijeva skladateljska ideja je nastala neodvisno od slikarstva. Tradicionalno pesniško figuro, metaforo bliska, je poskušal prenesti na svoje področje, torej v glasbo, in to v smislu madrigaličnega tolmačenja besedila. Bil je skladatelj, ki je znal odlično

²² Cesare Ripa, *Iconologia* (1603), uredil Piero Buscaroli, Milano 1992, str. 507.

rešiti umetniški problem. V petglasnem polifonem madrigalu *È questa vita un lampo*, napisanem na način, ki je leta 1640 že izumrl, je izkoristil preživel polifonijo, da bi jo zvedel ad absurdum. *È questa vita un lampo*, madrigal izpod peresa opata Angela Grilla iz Kopra, s katerim si je Monteverdi dopisoval, je v okviru petih skladb na temo »vanitas« v uvodnem delu *Selva morale et spirituale* fungiral kot stara literarna oblika s sodobno vsebino, kot preklopnik med klasičnimi besedili Petrarce s preživel glasbeno fakturo in popularnimi canzonettami.

*È questa vita un lampo
Ch'al apparir dispare
In questo mortal campo
Che se miro il passato
È già morto il futuro ancor non nato
Il presente sparito
Non ben anco apparito.
Ahi lampo fuggitivo e sì m'alletta
E dopo il lampo pur vien la saetta.*

Skladba *È questa vita un lampo* je dolga slabi dve minuti in pol in je gotovo ena najkrajših samostojnih glasbenih kompozicij, ki jih je Monteverdi zložil po začetku 17. stoletja. Hkrati je tudi motivično najskromnejša: sestoji le iz nekaj polnoglasno akordičnih pasaž in iz kratkih, bežnih osminskih verig, ki se glede na vsebino besedila obračajo zdaj navzdol, zdaj navzgor, kot na primer v drugem verzu *ch'all'apparir dispare*: bolj skopo, bolj lakonično, kot je Monteverdi speljal *apparir* navzgor in *dispare* v komaj obvladljive globine, tega besedila ni mogoče ponazoriti.

Podobno se kažejo fraze pri *è già morto, ancor non nato* ali *fuggitivo*. Edini, vsaj nakazano melodični del v celem madrigalu je emfatični *Ahi* v sredini madrigala. Vendar Monteverdi z izborom H-dura, ki so ga zaradi mnogih predznakov v tistem času občutili kot izredno nečistega, poslušalcu tudi oz. prav na tem mestu onemogoči, da bi se razveselil kakršnegakoli blagoglasja. Premori, ki vsak verz dosledno ločujejo od predhodnega – in to v žanru, ki živi od umetnosti prehajanja iz ene kadence v naslednji *soggetto* – dajejo skladbi nekakšno fragmentarnost in napetost. Monteverdi v *È questa vita un lampo* staro idejo madrigaličnega tolmačenja besed poveleča do takšne mere, da bežnost tostranskega bivanja ne pride do izraza le v posameznih *soggettih*, temveč skladba v celoti postane nestabilna in bežna. Kompozicija sama postane prispodoba za vanitas.

Način kompozicije v *È questa vita un lampo* izvira iz časa, ki je že celo leta 1640 pripadal preteklosti – zvest besedilu, se pravi *se miro il passato*. To je bila umetnost, ki je cvetela predvsem na dvorih in ki so jo leta 1640 razumeli le še izobraženci. Zelo umetelna igra z zvrstjo in njenimi posebnimi značilnostmi je močno omejila krog tistih, ki so jo znali poslušati. Monteverdi je leto dni po objavi *Selva morale e spirituale* idejo vanitasa vključil celo v opero. V prologu dela *Ritorno d'Ulisse in patria se l'humana fragilità* namreč pokaže kot igračka časa, ljubezni in usode, in k besedam *è cosa vana* celo citira zaključek skladbe *Voich'ascoltate, è breve sogno* iz *Selva morale et spirituale*. Monteverdijevo skladateljsko ukvarjanje z idejo minljivosti pa je kmalu zašlo v pozabo; glasba novega časa se je ravnala po drugačnih glasbenih in estetskih pravilih. Monteverdijeve skladbe na temo »vanitasa« so doživele prav takšno usodo, kakršno so opisovale.²³

Prevedla Špela Virant

²³ Ker kratki notirani primeri v tem sestavku ne morejo niti približno posredovati kakovosti omenjenih skladb, naj opozorimo na nekaj izvedb. Moteverdijeva madrigala *O ciechi, il tanto affatigar che giova, Chi vuol che m'innamori* in *È questa vita un lampo* so posneli Les Arts Florissants / William Christie na plošči »Monteverdi, Selva morale« pri Harmonia Mundi France (hm 901250); *Spuntava il di* pa ansambel Il seminario musicale in Tragicomedia na plošči »Monteverdi, Salve Regina« pri Virgin Classics (VC 791145-2). Merulova *Chi vuol che m'innamori* je na plošči »Tarquinio Merula, Arie e Capricci a voce sola« založbe Astrée (E 8503), v izvedbi Montserrat Figueras. Catherine Bott poje Girolamo Frascobaldijevo *Maddalena alla croce* na plošči »Virtuoso Italian Vocal Music«, ki je izšla pri L'Oiseau-Lyre (417260-2). Omenjene skladbe Domenica Mazzochija pa so skupaj z drugimi skladbami na temo vanitas izšle leta 1995 pri založbi Teldec na plošči, ki jo pripravljiva Joachim Steinheuer in jaz, skladbe bo izvajal ansambel Tragicomedia.

Izpisati ali ne: continuo v modernih kritičnih izdajah baročne glasbe

MICHAEL TALBOT

Če bi praksa igranja bassa continua – to je improviziranja glasov nad basom na podlagi številčk oziroma, kadar teh ni, na podlagi harmonije drugih obligatnih glasov – ostala do današnjih dni eden osnovnih elementov v izobraževanju vsakega glasbenika, urednikom baročne glasbe ne bi bilo treba temu posvečati posebne pozornosti. Dovolj bi bilo, da urednik v uvodu nakaže določeni stil oziroma pristop do izvajanja. Ker pa improviziranje nad continuo ni več univerzalna in živa umetnost, je postalo potrebno in nujno, da se note, ki naj se izvajajo, dejansko tudi zapišejo.

Obdobje, v katerem je bila ta umetnost po daljšem času zamiranja pozabljena, je bilo presenetljivo kratko. V cerkveni glasbi so basso continuo poznali še globoko v devetnajstem stoletju. Beethovnova *Missa solemnis* ima celo oštevilčeni orgelski continuo glas. Najnižjo stopnjo – ko je le nekaj glasbenikov še obvladalo tako teorijo kot prakso – je v večini evropskih dežel ta umetnost dosegla v zadnjih desetletjih devetnajstega stoletja. Vendar pa se je še pred tem pojavila nuja, da se opredeli način obravnave continua. Tako so se izoblikovala nekakšna pravila ali »kanon«, ki ga določajo najbolj priznani glasbeniki in najboljša dela vsakega obdobja, preteklega in sedanjega. Ta glasbena pravila so od druge tretjine devetnajstega stoletja vključevala tudi stil Bacha in Händla, katerih zbrana dela so kmalu nato izšla v pionirskih primerkih znanstvenih izdaj pri društvih *Bach-Gesellschaft* in *Deutsche Händel Gesellschaft*.

Vredno je razmisliti, zakaj je igranje improviziranega continua pravzaprav zamrlo. Razlogov za to je več. Naj navedem le nekaj dejavnikov:

1. Polarnost najvišjega in najnižjega glasu, značilna za baročno obdobje, se je umaknila bolj izenačeni strukturi z bogatejšo harmonijo notranjih glasov (viola, rog, klarinet). Eno pomembnih funkcij bassa continua so tako prevzeli obligatni inštrumenti.
2. Ko se je pojavila posebna oseba – dirigent namesto prejšnjega čembalista dirigenta (ali pianista dirigenta) – predvsem v orkestralni glasbi

- ni bilo več praktičnih razlogov za prisotnost inštrumenta s tipkami v ansamblu.
3. Bolj homogen »zvočni ideal« ansambelske glasbe devetnajstega stoletja ni dobro prenesel rutinskega sodelovanja inštrumenta s tipkami.
 4. V poučevanju harmonije in analize so oštevilčeni bas nadomestili novejši načini, ki so temeljili na akordu in njegovih obratih. Uvajanje in širjenje teh novih sistemov v visokih glasbenih šolah, ki so jih po letu 1790 ustanovljali po vsej Evropi, je dokončno spodkopalo pedagoško tradicijo, ki je slonela na igranju continua.
 5. Razmah amaterskega muziciranja, z neizogibnim poudarkom na slepi reprodukciji (natančnem povzemanju notnega zapisa) v nasprotju z invencijo (improviziranjem novih glasbenih idej), je zamenjal prakso improviziranega igranja continua.
 6. Vedno pogostejše prirejanje koncertov v dvoranah in drugih prostorih brez inštrumenta s tipkami je dodatno prispevalo k opuščanju continua pri izvedbah.

V času, ko so se pojavile prve znanstvene izdaje stare glasbe – prvi zvezek v založništvu *Bach-Gesellschaft* je izšel leta 1851 – ni bilo več mogoče računati s tem, da so vsi ali vsaj večina uporabnikov sposobni razlagati in izvajati oštevilčeni (še manj pa neoštevilčeni!) bas na način svojih prednikov izpred sto let. Kaj se je torej dalo storiti? V praksi se je pojavilo pet načinov realizacije bassa continua:

1. Basovsko linijo (oštevilčeno ali neoštevilčeno) so pustili tako, kakršna je bila; brez dodatkov. To je bilo popolnoma v skladu z znanstveno prakso. Tako so postopali tudi uredniki pri *Bach-Gesellschaft* in *Deutsche Händel Gesellschaft*. Raje, kot da bi poskušali rešiti problem, so ga preložili na drugo skupino urednikov – tiste, ki naj bi poskrbeli za izdaje »druge generacije« za široko praktično uporabo. To je še danes ena od možnosti, čeprav v drugačnih pogojih in z različnimi pričakovanji.
2. Continuo so v celoti opustili, ker naj bi bil »odveč« oziroma »zastarek«. Čeprav se zdi, da v praksi tak pristop orkestralni glasbi ne škodi preveč (veliko sodobnih glasbenikov dejansko še naprej izhaja iz izdaj Mozartovih klavirskih koncertov, v katerih je continuo preprosto izpuščen), pa je to z znanstvenega stališča nedopustno.
3. Continuo so nadomestili z obligatnimi glasovi, ki jih je dodal kar urednik sam. O tej nesprejemljivi praksi ni vredno izgublјati besed.
4. Continuo se je izvajal v obliki klavirskega izvlečka vseh obligatnih glasov (ali pa vsaj tistih, doseglјivih z desetimi prsti). Ta pristop, ki ni povsem brez zgodovinske podlage, vsaj ni preveč moteč.

5. Continuo se je izvajal v obliki samostojnih ali napol samostojnih zgornjih glasov – v tistih časih brez izjeme na inštrumentih s tipkami (lutnje in teorbe so se pojavile pozneje). Take uredniške dopolnitve so bile običajno, čeprav ne obvezno, postavljene v ločeno črtovje nad basovskim. Ta navada se je obdržala do današnjih dni.

V nadaljevanju se bomo ukvarjali le s prvim in petim načinom, ki sta še vedno aktualna. Drugi trije so redki oziroma so danes neuporabni, če želimo ostati čim bolj zvesti skladateljevim željam in zgodovinski točnosti.

Za tiste urednike, ki želijo ustvariti in zaupati tisku svojo izvedbo continua (kot osnovo za nadaljnjo obdelavo ali pa kot končni izdelek), je na voljo veliko zgodovinskih virov. Znamenita študija Franka T. Arnolda *The Art of Accompaniment from a Thorough-Bass as Practised in the 17th and 18th Centuries*, prvič objavljena pri založbi Oxford University Press leta 1931, vsebuje več kot dovolj podatkov o teoriji in praksi continuo spremljave na podlagi razprav in priložnikov baročne dobe. Podatkov je prej preveč kakor premalo, poleg tega pa sta tu še dva oteževalna dejavnika:

1. Dela teoretikov se med seboj razlikujejo v mnogih pomembnih točkah. Obsegajo teorijo skoraj dveh stoletij in pokrivajo obširno geografsko območje z mnogimi nacionalnimi, regionalnimi in tudi lokalnimi posebnostmi. Le redko naletimo na komentatorja, ki se popolnoma – v času, kraju in pogledih – približa skladatelju, čigar glasbo izdaja.
2. Takratni teoretiki in tudi njihovi moderni nasledniki stvari ponavadi raje predpisujejo kakor opisujejo. Pri določanju stališč želijo vplivati na prakso in jo do neke mere s tem tudi spreminjati. Ne opisujejo tega, kar »je«, ampak raje to, kar mislijo, da »bi moralo biti«. Ta način uredniku, ki si poskuša zamisliti, kako bi, recimo, sodoben čembalist spremljal Corellijevo trio sonato, da bi se čim bolj približal skladateljevemu konceptu, ni v pomoč.

Sodoben urednik mora torej biti pri svojem delu precej samosten. Nekatere vidike realizacije continua – tiste, v katerih se stikajo pogledi raznih teoretikov – lahko sprejme kot nesporne, vendar pa veliko drugih področij ostaja kamen spotike. Kot pravi rek: »Težave se začnejo pri podrobnostih.«

Če pregledamo realizacije v modernih izdajah in jih primerjamo med seboj (»moderno« pomeni v tej zvezi »od poznega devetnajstega stoletja do današnjih dni«), nas presenetijo velike razlike v pristopu, podmenah in učinkovitosti. Nekateri izkušeni uredniki pripravljajo rea-

lizacije, ki so tako značilne (na kakršen si že bodi način), da že na prvi pogled razkrijejo identiteto avtorja. Ker so iz njih razvidni določeni principi, najsi bodo dobri ali slabi, je njihov izdelek možno takoj prepoznati.

Za prikaz raznolikosti pristopov in hkratno ponazoritev nekaterih slabih navad, ki po mojem mnenju niso zgodovinsko utemeljene, naj omenim tri primere.

Prvi primer: Henry Purcell, *Ten Sonatas of Four Parts*, ur. Charles Villiers Stanford, Novello, Ewer & Co., 1896.

Stanford (1852-1924) je bil pomemben skladatelj in učitelj v obdobju renesanse angleške glasbe ob koncu devetnajstega stoletja. Predstavlja tisto vrsto urednika, ki realizacijo continua obravnava kot vajo v nadomestni kompoziciji, primerljivi s pêtim glasom (quinta vox), ki ga je Philippe Verdelot dodal Janequinovi štiriglasni pesmi *La Guerre*. Stanfordovi izdelki so na moč podobni obligatnim klavirskim glasovom (v tem primeru bolj v stilu Brahmsa kot Purcella, toda to je le naključno!). V njegovih rokah so zgornji glasovi bolj aktivni, raznoliki in poudarjeni – lahko bi celo ironično pripomnili »bolj umetniški« – kot Purcellovi. Dandanes uredniki le redko razmišljajo o tem, da bi sledili Stanfordovemu zgledu, saj so le redki glasbeniki dovolj izurjeni v tradicionalni harmoniji, da bi si upali lotiti se tega, čeprav ostaja nevarnost »izboljšav«. Tisti, ki so iskali upravičenost takega pristopa, so potrditev popolne svobode odkrili v spominih Friedricha Dauba na igranje continua Johanna Sebastiana Bacha iz leta 1756.

»Pri njem je glavni glas moral blesteti. Z dovršeno spremljavo mu je vdihnil življenje, kadar ga sam ni imel. Znal ga je tako spretno posnemati z desno ali levo roko ali pa nepričakovano vključiti kontrastni subjekt, da je bilo občinstvo prepričano, da gre za skrbno načrtovan del skladbe. Nasploh je bila njegova spremljava vedno podobna koncertantnemu glasu – skrbno izdelana in enako pomembna kot glavni glas.«¹

Toda nestrokovni opis nekega občudovalca ni dovolj trden temelj, na katerem bi lahko zgradili praktični model za najprimernejšo realizacijo.

Drugi primer: Tomaso Albinoni, *Sei sonate per violino e basso continuo* op. 4/1-3, ur. Walter Kolneder, Amadeus Verlag, 1974.

¹ Johann Friedrich Daube, *General-Bass in drei Accorden, gegründet in den Regeln der alt- und neuen Autoren*, Leipzig 1756, 12. pogl, 12. odst., opomba.

V šestdesetih in sedemdesetih letih je Walter Kolneder, ki ga poznamo predvsem po razpravah o Vivaldiju, izstopal kot urednik glasbe poznobaročnih italijanskih skladateljev. Njegove realizacije continua so v glavnem precej konvencionalne, prej funkcionalne kot »umetniške«. So v popolnem soglasju z modernim odporom proti pretirani obloženosti izpisanih continuo spremljav Stanfordove generacije in so razmeroma svobodne, praviloma z basom vred štiriglasne. Na splošno sledijo basovskemu ritmu, ne da bi skušale najvišji glas oblikovati izrazito melodično. Edina neobičajna lastnost teh izvedb je, da so namenjene le čembalistovi desni roki in zato težijo k zelo visokemu registru s pogosto uporabo pomožnih črt nad zgornjim črtovjem. Zaradi tega se najnižji glas precej oddalji – pogosto za več kot dve oktavi – od basovskih not. Pri igranju predstavlja ta široki razmak v strukturi resne probleme. Zgornji glasovi so prešibki, ali pa se nasprotno, če jih okrepimo (npr. z dodanim osemčevljskim ali štiričevljskim registrom na čembalu), začno kosati z obligatnimi glasovi iste višine. Stari teoretiki so se dobro zavedali te nevarnosti. Johann David Heinichen se zavzema za e^2 kot najvišjo noto izvedbe, pa tudi Carl Philipp Emanuel Bach (z^f) in Georg Michael Telemann ($z g^2$) se ne odmikata dosti od tega priporočila.

Upal bi si domnevati, da je Kolnederja na napačno pot speljal neki počasen Vivaldijev stavek, ki ga je v svojih muzikoloških razpravah razlagal kot model za realizacijo continua, medtem ko gre pri Vivaldijevem počasnem stavku koncerta za violino in orgle v d-molu, RV 541, dejansko le za obligatni glas.² V tem stavku ima zgornje črtovje solističnega orgelskega glasu tridelne akorde v visokem registru, ki so zelo podobni Kolnederjevi realizaciji continua. Na določenih mestih se najnižji glas continua izvaja v zaporednih oktavah z basom, kar Kolneder razlaga kot domnevno večjo tolerantnost Vivaldijevih sodobnikov od takih nepravilnosti.

Če bi si lahko zamislili situacijo, v kateri bi se skladatelju le v enem od treh stavkov zdelo potrebno, da pouči solista na orglah, kako naj izvaja bas na tak najosnovnejši način, bi že sam značaj tega glasu to onemogočal. V predzadnjem in predpredzadnjem taktu se bas giblje v četrtrinkah, ločenih s četrtrinskimi pavzami, medtem ko so v zgornjem črtovju začuda zadržani polovinski akordi. Zadnji akord stavka ima sedem not – $G, B, g, d^1, g^1, d^2, g^2$ – kar prisili organista, da igra G in B na pedalih. Vse pa postane smiselno, če navidezne akordske bloke zgornjega črtovja razumemo kot običajno notacijsko poenostavitev razlože-

² Walter Kolneder, *Aufführungspraxis bei Vivaldi*, Adliswil; 2. izd., Zürich 1973, 69–70.

nih akordov. Vivaldi uporablja to sredstvo – s konvencionalno notiranim uvodnim taktom ali brez njega – za določitev zelenega vzorca razložitve akordov. Takih primerov je v njegovih solističnih glasovih na stotine – veliko npr. v njegovih *Štirih letnih časih*. Razložitev akordov odpravi tudi moteče zaporedne oktave, vsaj v njihovi neposredni obliki. Treba je še dodati, da Vivaldijevo oštevilčenje basa nima posebnega pomena, saj služi le kot pomoč drugim harmoničnim inštrumentom (to so: lutnja, teorba, druge orgle, čembalo ipd.), ne pa solističnemu orgelskemu glasu.

Tretji primer: Giovanni Battista Buonamente, *Sonata prima* (1636), ur. Lajos Rovatkay, Moseler Verlag, 1976.

Na prvi pogled pomeni Rovatkayeva realizacija velik korak naprej od Kolnederjeve. Struktura partiture je zgoščena in zgornji glas je primerno izpeljan. Continuo je praviloma raje triglasen kot štiriglasen. Vendar spremljevalec kmalu naleti na nenavadne prazne kvintne akorde. Natančnejši pogled razkrije, da se je Rovatkay dosledno izogibal podvajanju obligatnih glasov, četudi bi do tega prišlo samo trenutno, v unisonu ali v oktavi. Kjerkoli v obligatnih glasovih nastopi disonanca, npr. septima ali kvarta, ki se mora razvezati s postopnim gibanjem navzdol, takšno stališče uredniku preprečuje vključevanje disonance ali njene razveza v realizacijo continua, četudi jo oštevilčenje basa predpisuje. Ta skrb je povsem nepotrebna, kajti noben teoretik ne odsvetuje takega podvajanja. Pravzaprav bi moral biti urednik, ki bi izhajal samo iz oštevilčenega basa, pravi jasnovidec, da bi se temu lahko izognil.

Vsi trije naštetih slabi primeri kažejo, da uredniška realizacija continua ni preprosta zadeva. Da bi urednik to nalogo uspešno izpeljal, mora biti dobro podkovan v harmoniji in kontrapunktu baročne dobe, primerno mora obvladati praktično uporabo teorije, imeti dober posluh za zvočnost in strukturo, občutek za tehniko izbranega inštrumenta, predvsem pa mora biti neodvisen od katere koli dogme ali navade, ki bi ga lahko zavedla. Poleg tega pri svojem delu ne sme biti niti preveč samozavesten niti preskromen.

Nekateri avtorji uredniških realizacij kažejo vse te vrline, a jih ni veliko. Posebej je treba pohvaliti Grahama Sadlerja, ki je uredil več zbirk francoskih skladateljev poznega baroka za serijo *Musica da Camera* založbe Oxford University Press. Njegovi izdelki so tehnično neoporečni, zvesti izvornemu oštevilčenju (kar ni vedno samoumevno!), elegantno tekoči in čudovito uglašeni, tako da v celoti podpirajo ritem obligatnih glasov. Majhni, neodvisni kontrapunktski dodatki, ki si jih dovoljuje, samo bogatijo strukturo, ne da bi jo obremenjevali. Sadlerje-

vi izdelki dokazujejo, da so lahko uredniške realizacije continua, če so že potrebne, za poslušalce in izvajalce zelo prijetne.

Pa vendarle veliki »ali« ostaja. Dandanes je vrednost uredniškega continua, ki je bil pred tridesetimi leti obvezen v vsaki izdaji baročne glasbe, v praksi vprašljiva. Pomemben razlog za to je, da postaja tržišče za take izdaje vedno bolj neenotno. Obstajajo štiri skupine uporabnikov:

Prva skupina:

V njej so tisti ki želijo glasbo raziskovati (morda brati partituro), vendar ne tudi izvajati. Za vsakogar iz te skupine je zapis continua nepotreben.

Druga skupina:

V njej so dodatno šolani, večinoma profesionalni izvajalci baročne glasbe – verjetno številnejši v Severni in Zahodni Evropi kot drugje – ki želijo continuo izvajati točno tako, kot je bilo v navadi v sedemnajstem in osemnajstem stoletju; z improviziranjem nad basom. Velik del teh izvajalcev najraje igra iz faksimilnih kopij in jih moderne izdaje ne zanimajo. Z njihovega vidika je uredniška priredba continua bolj ovira kot pomoč.

Tretja skupina:

V njej so tisti izvajalci, ki niso niti dovolj izkušeni niti dovolj samozavestni, da bi samostojno izpeljali continuo, imajo pa sposobnost in željo, da sami dopolnijo izvedbo, ki je pred njimi. Zanje je idealna uredniška izvedba le osnutek, ki potrebuje nadaljnjo obdelavo.

Četrta skupina:

V to sodi najširši krog izvajalcev, s pretežno večino amaterjev vred, ki želijo igrati le točno po zapisanih notah, kot da bi bile te eden od obligatnih glasov. Zanje mora biti continuo izpisan v dokončni obliki.

Očitno je, da interesov prve in druge skupine na eni strani in tretje ter četrte na drugi ni lahko uskladiti. Vedno bolj se uveljavlja kompromisna rešitev, ki ponuja partituro brez izpisanega continua, z ločenim dodatkom z realizacijo. Velika pomanjkljivost tega je, da izvajalec na klaviaturi težko usklajuje svoj glas z drugimi. Prav tako tudi dirigent nima pregleda nad tem, kaj namerava izvajalec na klaviaturi. Do neke mere lahko ista ponudena realizacija zadovolji tretjo in četrto skupino, čeprav ni lahko napraviti takega izdelka, ki bi bil uporaben brez sprememb, obenem pa bi dajal obilo možnosti za variiranje.

Poskusimo se vživeti v vlogo poučenega in razumevajočega založnika, ki je voljan slediti nasvetom muzikologov, vendar ne želi imeti kopice neprodanih izvodov. Kakšni so problemi z njegovega vidika? Argumenti »za« in »proti« bi bili nekako taki:

PROTI DODAJANJU UREDNIŠKEGA CONTINUA

1. Uredniška realizacija continua omejuje individualnost in spontanost.
2. Preveč vpliva na izbiro tempa.
3. Ni prilagojena posameznim inštrumentom in akustiki prostora.
4. Za izurjene spremljevalce je ovira, raziskovcem pa je nepotrebna.
5. Ne spodbuja širjenja sposobnosti improviziranja pri izvajanju continua.
6. Izdajam dviguje ceno.
7. Če je slaba, lahko škoduje ugledu izdaje in dela samega.

ZA DODAJANJE UREDNIŠKEGA CONTINUA

8. Uredniški continuo omogoča dostopnost del velikemu številu glasbenikov po vsem svetu, ki bi sicer pogrešali navodila za izvajanje continua.
9. Če je dobro, lahko da uporabne modele tudi za tiste, ki zapisujejo ali improvizirajo svoje lastne realizacije.

Argumenti so v obeh primerih enakovredni. Negativne točke po številu sicer prekašajo pozitivne, toda osma točka ima tako težo, da v mnogih primerih prevlada. Odločilni so nenazadnje tisti (glede na štiri skupine), ki bodo izdajo predvidoma kupovali in uporabljali. Če je kako delo, mogoče manj znanega skladatelja ali manj popularne zvrsti, namenjeno predvsem za polico v knjižnici, je izpisani continuo gotovo odveč. Toda če so, po drugi strani, glavni uporabniki praktični glasbeniki, ki večinoma niso izkušeni v harmoniji in improvizaciji, je tak continuo nepogrešljiv.

Ob koncu tega eseja poglejmo, kakšen nasvet bi lahko dali tistim, ki pripravljajo realizacije continua. Ne glede na to, ali jih štejejo za nujno zlo ali za koristne, mora biti naš izdelek eleganten, praktičen in prilagodljiv. Moje lastno uredniško delo se je v zadnjem času opiralo na zvezke, ki jih je izdal Istituto Italiano Antonio Vivaldi v zbirki *Nuova edizione critica delle opere di Antonio Vivaldi* (Nova kritična izdaja del Antonia Vivaldija); od začetka izhajanja leta 1982 je izšlo že dvaindevetdeset del. Čeprav je skupina urednikov ves čas delala v skladu s smernicami, objavljenimi leta 1981 v letopisu *Informazioni e studi vivaldiani*, te ne povedo ničesar o problemu uredniške realizacije, razen da predpisujejo za zapis uporabo zgornjega črtovja in dodajajo, da je nekatere note na tem črtovju lažje prijeti z levo roko. Praksa se je torej razvijala neformalno v skupinskih razpravah in ob kritičnih pripombah, včasih s pomočjo povratne informacije s strani izvajalcev. Sčasoma se je izoblikoval določen skupen pristop vseh urednikov, ki delujejo na

tem področju. Sledi seznam priporočil, ki naj bi od leta 1996 posredovali vsakemu novemu uredniku:

1. Navedeno mora biti harmonsko glasbilo, ki mu je namenjena realizacija (v praksi vedno čembalo ali orgle).
2. Realizacija mora biti združljiva s čim več različnimi tempi.
3. Napisana mora biti v dovolj prostem stilu, toda brez pretirane samovolje ali zapletenosti zapisa.
4. Praviloma mora biti zapisana dvo- ali triglasno (neupoštevaje seveda basov glas), v posebnih primerih pa tudi eno- ali štiriglasno.
5. Ritmična struktura mora praviloma podpirati basovo, oziroma kar je manj običajno, strukturo zgornjih obligatnih glasov, čeprav je včasih za poživitev glasbe ali premostitev pavz potrebna tudi ritmična neodvisnost.
6. Najvišji glas se praviloma ne sme dvigniti nad najvišji obligatni glas, kar je tudi v skladu s priporočili teoretikov.
7. Zaradi boljše zvočnosti mora biti struktura čim bolj zgoščena (to je brez širokih razponov med sosednjimi glasovi oziroma širokega razpona med obema rokama).
8. Realizacija mora biti v skladu s pravili (izogibati se je npr. treba zaporednim kvintam), tudi če jih obligatni glasovi ne upoštevajo.
9. Naključno podvajanje obligatnih glasov je neizogibno in sprejemljivo, namernemu podvajanju pa se moramo izogibati.
10. Zapis ne sme biti tako zapleten, da bi odvrnil pozornost od obligatnih glasov ali oviral izvajalca, da ga po želji dopolni.
11. Realizacija mora biti zadovoljiva sama po sebi, posebno pazljivo mora biti speljana melodična linija najvišjega glasu.
12. Za preproste recitative mora biti spremljava le shematična, tako da jo izvajalec lahko nadalje svobodno oblikuje (z arpeggii, acciaccaturami, ponovljenimi notami, pavzami med akordi itd.).
13. Na splošno mora pustiti dovolj prostora, ki ga bolj ustvarjalni glasbeniki lahko izpolnijo s svojimi lastnimi idejami.
14. Realizacija mora biti stilistično ustrezna, predvsem kar zadeva izbiro akordov, kadar bas ni oštevilčen.

Čeprav je dobri uredniški continuo umetnost, ni samostojna umetnina, a tudi ne le navadna rutina, ki bi se izvajala mehanično in brez premisleka. Nedvomno se v vsakem uspešnem uredniku izdaj z bassom continuoom skriva delček zatrtega skladatelja, a ta »skladateljski zanos« je treba brzdati. Uredniška realizacija je dejansko drugopomenska, je le nadomestilo. Zatorej se od urednika zahteva predvsem ena sama vrлина: zadržanost. Brez nje se lahko namreč druge vrline – poznavanje teore-

Michael Talbot

tičnih virov, inventivnost, muzikalnost, znanje harmonije itd. – iz pozitivnih spremenijo v negativne.

Prevedla Majda Šoberl

Podatki o avtorjih

JURY L. BESSMERTNYJ je znanstveni sodelavec – vodja na Inštitutu splošne zgodovine Ruske akademije znanosti, profesor Ruske državne humanistične univerze. Je strokovnjak za zgodovino zahodnoevropskega srednjega veka in sodobne zgodovinske misli. Uredil je več zgodovinskih zbornikov in objavil večje število strokovnih člankov in razprav. Njegove novejšje knjižne objave so: *La vision du monde et l'histoire démographique en France aux IX-XIV siècles* (Pariz 1991), *Žizn' i smert' v srednie veka. Očerki po demografičeskoj istorii Francii* (Moskva 1991), *Čelovek v krugu sem'i. Očerki po istorii častnoj žizni v Evropo do načala Novogo vremeni* (Moskva 1996).

NIKOS ČAUSIDIS je asistent na Katedri za umetnostno zgodovino in arheologijo Filozofske fakultete Univerze v Skopju, Makedonija. Ukvarja se z raziskavami slovanske mitologije in z njeno pomočjo slovanske etnogeneze. Razvija metodo analize likovnih virov za to problematiko. Ugotovljene strukture povezuje z dognanji psihoanalize, etnologije, jezikoslovja, arheologije, zgodovine. Objavil je vrsto člankov in napisal obširno monografijo *Mitskite sliki na južnite Sloveni* (Skopje 1994).

PAUL FREEDMAN je profesor zgodovine na Yale University. Od leta 1979 do 1997 je poučeval na Vanderbilt University. Glavno področje njegovega zanimanja je zgodovina kmetstva, španska zgodovina in zgodovina cerkve. Je avtor knjig *The Diocese of Vic* (1983), *Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia* (1991) in zbornika prej objavljenih člankov *Church, Law and Society in Catalonia: 900-1500* (1994). Za izdajo v letu 1999 pripravlja knjigo o podobi kmeta v srednjem veku.

ALEŠ GABRIČ je znanstveni sodelavec na Inštitutu za novejšo zgodovino v Ljubljani in profesor za zgodovino slovenske kulture na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. Ukvarja se s kulturno in kulturnopolitično zgodovino Slovencev v 20. stoletju, zlasti po letu 1945. Je avtor znanstvenih monografij *Slovenska agitpropovska kulturna politika 1945-1952* (Ljubljana 1991) in *Socialistična kulturna revolucija. Slovenska kulturna politika 1953-1962* (Ljubljana 1995) ter soavtor učbenika *Koraki v času - 20. stoletje. Zgodovina za osmi razred* (Ljubljana 1997). Objavil je še številne članke iz zgodovine slovenskega šolstva, umetnosti, znanosti, kulturnopolitične in politične problematike.

CATHERINE GALLAGHER je profesorica angleškega jezika na Kalifornijski univerzi v Berkleyju. Je članica uredniškega odbora revije *Representations*, avtorica dveh knjig o angleškem romanu: *The Industrial Reformation of English Fiction* in *Nobody's Story*, in sourednica knjige *The Making of Modern Body*. S soavtorjem Stephenom Greenblattom pripravlja knjigo o novem historicizmu.

JOHANNES GÖNNER je kaplan v dunajskem okrožju Wien-Mauer in univerzitetni predavatelj na Inštitutu za pastoralno teologijo dunajske univerze. Je avtor knjige *Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem kommunistischen System in Polen, der DDR, der Tschechoslowakei und Ungarn* (Frankfurt/M 1995). Pripravlja habilitacijski spis o mejnem področju duhovne in praktične teologije.

METODA KOKOLE je raziskovalna asistentka na Muzikološkem inštitutu Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. Leta 1995 je magistrirala iz muzikologije na Univerzi v Ljubljani. Ukvarja se z zgodnjebaročno glasbo, za doktorsko disertacijo pa raziskuje življenje in dela skladatelja Isaaca Poscha. Od leta 1995 je objavila že več člankov o Isaacu Poschu in na mednarodnih simpozijih sodelovala s prispevki na teme *Academia philharmonicorum*, *Václav Talich*, *Evropski pozno-srednjeveški ples na Slovenskem* in *Italijanski operni libreti 17. in 18. stoletja v Ljubljani*. Za knjižno izdajo je uredila zbornik razprav *Giuseppe Tartini in njegov čas* (Ljubljana 1997).

MATEVŽ KOŠIR je svetovalec direktorja v Arhivu Republike Slovenije. Magistrsko delo je posvetil temi *Stanovski organi, njihove kompetence in razmerja med njimi v deželi Kranjski od 16. stoletja dalje*. Skupaj z Marjeto Tratnik Volasko je avtor dela *Čarovnice: predstave, procesi, pregoni v evropskih in slovenskih deželah* (1995). Objavlja v reviji *Arhivi*, pri kateri opravlja tudi uredniška dela in v drugih zgodovinskih časopisih.

SILKE LEOPOLD je predstojnica oddelka za muzikologijo univerze v Heidelbergu. Njena specialnost je italijanska glasba od 16. do 18. stoletja, predvsem pa se posveča raziskavam Claudia Monteverdija. Njena knjiga o tem skladatelju je leta 1991 izšla tudi v angleškem prevodu. Poleg tega je izdala tudi monografijo o Stefanu Landiju in o italijanski monodiji (št. 21 v seriji *Analecta Musicologica*). Je sourednica serije "Studienbücher zur Musik" in redna sodelavka založbe Bärenreiter. Trenutno pripravlja monografijo o Händlu in leksikon o oratoriju.

BOŽO OTOREPEC je znanstveni svetnik SAZU in redni profesor Filozofske fakultete v Ljubljani v pokoju. Evidentirana, zbira in objavlja gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku (1246-1500). Posebej se ukvarja s sfragistiko in heraldiko srednjega veka. Leta 1988 je izšla knjižna objava njegove disertacije *Srednjeveški pečati in grbi mest in trgov na Slovenskem*, leta 1995 pa je izdal *Gradivo za slovensko zgodovino v arhivih in biblioteka Vidma (Udine) 1270-1405*. Pripravlja objavo srednjeveških listin za slovensko zgodovino od 1246 dalje in fevdnih knjig grofov Celjskih 1436-1456.

HEINZ DIETER POHL je profesor splošnega in historičnega jezikoslovja na univerzi v Celovcu. Ukvarja se z dialektologijo in onomastiko, zlasti s koroškimi in vzhodnotirolskimi krajevnimi in gorskimi imeni. Izdaja revijo *Österreichische Namenforschung* (Avstrijsko imenoslovje). V svojih novejših člankih je objavil raziskave o jezikovnih stikih slovenskega in nemškega jezika na Koroškem in Kranjskem. Pripravlja knjigi o avstrijskih gorskih imenih in o krajevnih imenih slovenskega (ali staroslovenskega oz. alpskoslovenskega) izvora Koroške in Vzhodne Tirolske.

TREVOR R. SHAW, angleški zgodovinar in raziskovalec krasa, je zunanji sodelavec Inštituta za raziskovanje krasa ZRC SAZU od 1992. Najbolj znana je njegova knjiga *History of Cave Science* (2. izd. 1992), objavil pa je tudi mnogo člankov v publikaciji *Acta carsologica*, kjer je član uredniškega odbora in lektor za angleščino. Njegov študij raziskovanja jam na Krasu zajema potovanja po Sloveniji v preteklih stoletjih, zanimajo pa ga tudi drugi aspekti, kot na primer težave na poti in odnosi z domačim prebivalstvom.

MICHAEL TALBOT je član Britanske Akademije in profesor muzikologije na univerzi v Liverpoolu. Je priznani strokovnjak za pozno-baročno italijansko glasbo. Poleg številnih člankov na to tematiko je napisal tudi sedem knjig o Vivaldiju in njegovih beneških sodobnikih Albinoniju in Vinaccesiju. Med njegovimi zadnjimi knjigami velja omeniti podrobno študijo o Vivaldijevi duhovni glasbi (1995). Uredil je tudi več notnih zbirk italijanske pozno-baročne glasbe, predvsem Vivaldijeva dela za elitno *Nuova edizione critica*. Je tudi sourednik letne beneške publikacije *Informazione e studi vivaldiani*.

IVAN TURK je znanstveni sodelavec na Inštitutu za arheologijo Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. Sodeloval je pri mnogih arheoloških izkopavanjih od leta 1989 pa vodi skupaj z Janezom Dirjcem paleolitska izkopavanja v jami Divje babe I. Rezultate dosedanjih izkopavanj je objavil v knjigi *Moustérienska "koščena piščal" in druge najdbe iz Divjih bab I v Sloveniji* (1997), ki jo je uredil in v kateri je tudi avtor in soavtor večine poglavij. Skupaj s Francetom Steletom je tudi avtor štirijezične fotomonografije o dveh najpomembnejših paleolitskih najdiščih v Sloveniji Potočki zijalki in jami Divje babe I z naslovom *Ob zôri časov* (1997).

MARTA VERGINELLA je docentka na Oddelku za zgodovino in na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Leta 1996 je izšla njena monografija *Ekonomija odrešenja in preživetja*, ki osvetljuje z mikrozgodovinske perspektive doživljanje življenja in smrti v družbi starega reda. Je soavtorica knjige *Ljudje v vojni* (1995), ki je izšla tudi v italijanskem prevodu (1996). Svoje študije objavlja v slovenskih in italijanskih zgodovinske revijah.