

V S E B I N A

VINKO BRUMEN: Krekovo politično delo v letih 1900-1907.

ALOJZIJ GERŽINIČ: Kaj mora imeti in kaj naj si pridobi umetnik.

BOŽIDAR FINK: Etičnost novega kazenskega prava.

MAVER GREBENC: Doneski k zgodovini Stične.

ALOJZIJ ODAR: Vprašanje o slovenski teologiji.

TINE DEBELJAK: Mickiewicz in Slovenci.

VINKO BRUMEN: Nekatera vprašanja naše kulturne rasti.

TRETJA KNJIGA 1955

VREDNOTE

LOS VALORES - REVISTA CIENTIFICA

VREDNOTE so glasilo Delovnega občestva za Slovenski katoliški institut. Izdaja jih Slovenska kulturna akcija, Alvarado 350, Ramos Mejía, Buenos Aires.

Posamezni izvod 30 pesov, 800 Lir, 3 dolarje. Nakazila in čeke na ime blagajnika, L. Lenček, C. M.

"LOS VALORES" Revista Científica. Redacción y Administración, Alvarado 350, Ramos Mejía, Buenos Aires.

VREDNOTE

TRETJA KNJIGA

VREDNOTE

TRETJA KNJIGA

UREDIL
RUDA JURČEC^v

1955

Buenos Aires

D II 196985

VREDNOTE

TRETTA KNIGA

D II 196985



PZ 405/1967

996760405

VREDNOTE so glasilo Delovnega občestva za Slovenski katoliški institut. Izdaja jih Slovenska kulturna akcija, Alvarado 350, Ramos Mejía, Buenos Aires.

VINKO BRUMEN

KREKOVO POLITIČNO DELO V LETIH 1900-1907.

Poglavje iz uvoda v V. zvezek Krekovih Izbranih spisov, ki bi 1941 izšel pri Mohorjevi družbi v Celju, pa so ob začetku vojne naklado uničili Nemci. Zato je to zopet prvi natis. Dasi bi za nekatera mesta morda bilo treba danes kaj razlage, naj poglavje vendar ostane, kakor je bilo napisano — v spomin na tiste čase. Objavlja pa se tukaj za 95 letnico Krekovega rojstva in za 50 letnico Slovenske ljudske stranke. — V. B.

I. POLITIČNE RAZMERE

Leta 1897 izvoljeni avstrijski državni zbor¹, katerega član je bil tudi Krek, ni mogel priti do dela. Tudi vlade so se naglo menjavale, dokler ni v januarju 1900 prišel na krmilo *Körber*, ki je 7. septembra 1900 parlament razpustil in razpisal nove volitve. Te pa, ki so se izvršile v decembru 1900 in januarju 1901, so še okrepile narodnoradikalnejše struje, nemške nacionalce in češke radikalce. Zato tudi novi državni zbor ni mogel priti do rednega dela, dasi ga je *Körber* skušal izmiriti z večjimi javnimi deli (več vodnih cest na severu monarhije, krajša železniška zveza Gornje Avstrije s Trstom, katere del je bila tudi naša karavanško-bohinjska železnica). Gradnja železnic se je izvršila, z gradnjo prekopov pa niti začeli niso.

Ker se *Körberju* ni posrečilo, da bi rešil spor med Čehi in Nemci, ki je bil še posebno pereč od ukinitve Badenijevih jezikovnih naredb², so Čehi začeli z obstrukcijo, ki so se ji pozneje pridružili tudi Jugoslovani („Slovanska zveza“)³. Stališče vlade je bilo toliko težje, ker so se tudi Madžari borili za čim večjo neodvisnost od Dunaja. Vznemirjali pa so jo prav tako študentovski nemiri v Pragi, na Dunaju in v Innsbrucku. Zato je *Körber* dal proti koncu leta 1904 ostavko svoje vlade.

Čehi so v *Körberjevem* padcu videli zmago svoje obstrukcije, zato so se pomirili in pod njegovim naslednikom baronom *Gautschem* je parlament

rešil celo vrsto predlogov. Vedno bolj pa se je v javnosti širilo mnenje, da se bodo razmere uredile šele s spremembo volilnega zakona in z razširitvijo volilne pravice. Gautsch se je sprva protivil splošni volilni pravici in tudi državni zbor je še v oktobru 1905 odklonil nujnost češkega predloga, da bi se ta uvedla. Toda preprečiti je več ni bilo mogoče. V večjih mestih so nastale delavske manifestacije, najmočnejše so bile na Dunaju 28. novembra 1905, ko se je zopet sestal državni zbor. Kakor hitro pa se je za uvedbo obče volilne pravice odločil cesar, ki je hotel s tem oslabiti madžarsko plemstvo⁴, je tudi Gautsch izjavil, da bo zbornici stavil predlog za volilno reformo na temelju splošne volilne pravice. V februarju 1906 je izpolnil svojo obljubo s petimi zakonskimi predlogi. Da bi se stranke lažje sporazumele, je hotel pritegniti v vlado tudi nekatere parlamentarce. To mu ni uspelo, zato je 30. aprila 1906 prosil za odpust in novo vlado je sestavil dotedanji tržaški namestnik *princ K. Hohenlohe*, ki pa je zaradi ogrskih prilik tudi odstopil že 28. maja 1906.

Na krmilo je prišel nato baron *Beck*, ki je pritegnil tudi nekaj parlamentarcev. Njegove naloge so bile: izvedba volilne preosnove, ureditev razmerja z Ogrsko in sporazum med narodi.

Po dolgotrajnih pogajanjih in mnogih izpremembah prvotnega predloga je državni zbor 1. decembra 1906 sprejel zakon o volilni reformi s 194 proti 93 glasom. Gosposka zbornica je spočetka nasprotovala, a končno je v zameno za neke koncesije tudi ona pristala. Državni zbor je nato še v naglici rešil večje število predlogov, nakar je bil razpuščen. Nove volitve so bile razpisane za 14. in 21. maja 1907.

Na Slovenskem so se državnozborske volitve leta 1900 in 1901 izvršile deloma že v boju med strankami (Kranjsko), deloma še v znamenju starega slogaštva. Na Kranjskem je v V. volilni skupini (ki jo je 1897-1900 zastopal Krek) zmagal Šušteršič, ki je tako zopet prišel v državni zbor (do 1898 je zastopal IV. skupino, pa je odložil mandat, ker se je hotel zlasti posvetiti organizacijskemu delu doma). V IV. skupini si je tudi priborila vseh pet mandatov KNS (katoliška narodna stranka), vse tri mestne pa je dobila NNS (narodna napredna stranka). Veleposestniška mandata sta ostala Nemcem.

V ostalih slovenskih pokrajinah strankarski boj še ni bil tako izrazit in so povsod zmagali več ali manj slogaški slovenski kandidatje.

V prejšnji parlamentarni dobi so bili vsi slovenski poslanci na Dunaju združeni s Hrvati, Srbi in nekaterimi drugimi Slovani v „Slovanski krščanski narodni zvezi“. Ker pa je sedaj kranjska KNS odklonila skupen klub z dr. Tavčarjem (zaradi načina njegovega političnega boja, posebno pa še zaradi pisanja Slov. Naroda), Hrvati in tudi nekateri slovenski poslanci pa na tako izključitev niso pristali, sta se sedaj ustanovila dva poslanska kluba. Pod Šušteršičevim vodstvom se je ustanovil „Slovanski centrum“ (poleg katoliškonarodnih kranjskih in nekaterih nekranjskih Slovencev še nekaj Čehov, Rusinov in Poljakov, skupaj 21 poslancev), pod predsedstvom Hrvata Ivčevića pa so se združili ostali jugoslovanski poslanci. Kmalu pa so iz tega „Hrvatsko-slovenskega kluba“ zaporedoma izstopili narodnonapredni Slovenci (4) in z dvema Srboma osnovali lasten „Jugoslovanski napredni klub“, ki mu je predsedoval Slovenec Ferjančič. Ostala dva kluba sta se pozneje združila v skupno „Slovansko zvezo“, ki sta ji bila predsednika Šušteršič in

Ivčević. Ta se je potem borila za uvedbo volilne preosnove, ki ji je Ferjančičev klub do zadnjega nasprotoval in jo zaviral z izpreminjevalnimi predlogi.

Strankarska ločitev se je dosledno izvajala.

Od deželnih zborov nas v tej zvezi zanima le kranjski. Pri volitvah leta 1895 si je KNS priborila vseh 16 slovenskih kmečkih mandatov. NNS vseh 7 mestnih in 2 iz trgovske zbornice, Nemci pa 10 veleposestniških in 1 kočevskega. Naknadno si je NNS pridobila še 2 kmečka mandata, ki sta se izpraznila po smrti dveh katoliškonarodnih poslancev. Deželnozborsko večino so tvorili zvezani NNS in Nemci (pod nekakim pokroviteljstvom deželnega predsednika Heina), v opoziciji pa je bila KNS. Ker je ta zastopala zlasti kmečko ljudstvo in je po tedanjem volilnem redu prišel po en deželni poslanec na 9 veleposestnikov, 490 meščanov in na 2500 kmetov, je povsem umljivo, da je KNS zahtevala ne le splošno, temveč tudi enako volilno pravico za deželni zbor. V tem so jo še potrdile nove deželnozborske volitve, ki so se izvršile v septembru 1901. Pri teh si je KNS pridobila 15 kmečkih mandatov in v ožji volitvi 1 mestnega (Idrija), NNS 6 mestnih, 1 kmečkega (Vipava) in 2 iz trgovske zbornice, Nemci pa so ohranili svoje. Stanje moči se torej ni spremenilo in nemškoliberalna zveza je še dalje gospodarila v deželi. Položaj sam je izzival k boju.

Takoj ob otvoritvi deželnega zbora (30. decembra 1901) je prišlo do hudih rabuk, boj pa se je tudi nadaljeval in še poostрил v listih. V marcu 1902 je dr. Tavčar prevzel odgovorno uredništvo Slov. Naroda, da je s svojo poslanško imuniteto kril njegove izpade, nakar je jeseni istega leta odgovorno uredništvo Slovenca prevzel poslanec dr. Žitnik.

Boj je trajal vso dobo, o kateri govorimo, in KNS je dosegla, da je odšel deželni predsednik Hein (septembra 1905) in ga je zamenil Th. Schwarz, ter da se je izvršila tudi za deželni zbor volilna preosnova, ki sicer ni bila čisto v duhu enake volilne pravice, prinesla pa je večino SLS, kakor se je medtem preimenovala KNS. Tega ni mogla preprečiti obstrukcija NNS.

Funkcijska doba deželnega zbora je ugasnila jeseni 1907.

Kriza je v našem notranjem političnem življenju nastopila tudi zaradi koroških slovenskih mandatov. Vladna predloga je namreč prisodila Slovencem na Koroškem le en mandat, dočim so ti svojemu številu primerno terjali dva. Ker tega niso dosegli, so obdolžili načelnika „Slovanske zveze“ dr. Šušteršiča, da jih je izdal, in so med ostalim tudi odpovedali udeležbo na III. slovenskem katoliškem shodu 1906 v Ljubljani. To gibanje pa je prodiralo tudi na Štajersko in Primorsko.

Izmed zunanjih dogodkov je tudi pri nas odmevalo „balkansko vprašanje“, namreč ljudsko gibanje v evropski Turčiji. Med našimi poslanci se je ustanovil poseben odsek za to vprašanje in naši listi so mu posvečali mnogo pažnje ter so uvajali zanj celo posebne razdelke.

Na Hrvatskem se je dvignilo ljudstvo proti baronu Khuen-Hedervaryju, ki je kar na veliko zapiral, streljal in obešal. Proti njegovemu postopanju so se vršili pri nas na Slovenskem protestni shodi, ki so se običajno spremenili v manifestacije za Hrvate. Khuen-Hedervary pa je zapustil Hrvatsko, ko je za kratko dobo postal ogrski ministrski predsednik.

Veliko zanimanje je bilo pri nas tudi za Srbijo. Podžgala ga je še sprememba na prestolu v juniju 1903.

II. KREKOVO POLITIČNO DELO V TEJ DOBI

Krek leta 1900 ni hotel več kandidirati v državni zbor. Razmere v parlamentu mu niso bile všeč. Raje je ostal doma ter se posvetil politični, prosvetni in gospodarski organizaciji. Za njegov mandat v V. skupini se je potegoval Šušteršič.

Slovenski Narod je tedaj pisal: „V državni zbor voziti več ne bo smel naš dobri se Evangelista... V skrbeh prevelikih v škofiji so zanj, imajo ga za nihilista.“ Trdil je tudi: „Kreka so prisilili, da se je odpovedal, ker mož s svojimi socialnoreformatoričnimi in sploh političnimi nazori ‚kompromituje‘ stranko pri njenih prevzvišenih, presvetlih, visokorodnih in preblagorodnih pokroviteljih... Zmedeni filozof dr. J. E. Krek je v klerikalni stranki zastopal socialno strujo. Mož je poštenjak, nesebičen in požrtvovalen in resnično prepričan o tistih idejah, ki jih zastopa. Glede njega se ni čuditi, da si je pridobil zaupanje med delavstvom, in morda bi bil dosegel še večjih uspehov, da se ni obesilo na njegovo suknjo toliko dvomljivih eksistenc.“⁵

1. Kranjski deželni zbor

Kakor se je Krek branil državnozbornskega mandata, vendar je pri volitvah leta 1901 kandidiral v deželni zbor, in sicer na Notranjskem (okraji Postojna, Logatec, Senožeče, Lož, Ilirska Bistrica, Cerknica), kjer je 1895 sicer zmagala KNS, a si je pri dopolnilnih volitvah okraj pridobila NNS. Njegov mandat je bil torej med manj gotovimi. Zato se je vnela zanj tem hujša borba.

Že 18. junija 1901 je sporočil „Slov. Narod“, da bodo klerikalci pri prihodnjih volitvah v deželni zbor nekatere poslance nadomestili z novimi; med slednjimi je imenoval tudi Kreka. Na shodu v Hrenovicah 18. avgusta se je prvič javno govorilo o njegovi kandidaturi, nakar je takoj začel z volilnimi shodi. Dne 25. avgusta je govoril dopoldne v Planini in Studenem, popoldne pa v Šmihelu pri Št. Petru. V Planini je rekel, „da se ne ponuja in ničesar ne obeta. Kot snubač za mandat nastopa le vsled želje osrednjega volilnega odbora in zaupnih mož“. Odgovoril je tudi na očitek, da hoče priboriti hlapcem in deklam osemurni delavnik (kar bi zadelo kmete): „Nikdar ni on tega trdil, to laž si je izmislil sovražnik, da bi ga pri kmetih očrnil. Kmet dela na planem in mora uporabiti ugodno vreme, kadar je, ter delati tu in tam od zore do večera in celo v noč. Rudniški in tovarniški delavec sta v drugačnih razmerah, delo je vsak dan enako in od vremena nezavisno.“⁶ Krekovo agitatorsko vnemo je označil Slov. Narod tudi z besedami: „...slovenski Marks pridno straši po župniščih; tri shode imeti jeden dan, ni malenkost, pa vendar ne misli napraviti novega rekorda za volilne shode... Nekaj se nam pa pri tem možu vendar čudno zdi: *Dr. Evangelist je dobil... zopet voljo in veselje — pa čas — pomagati revežu kmetu do boljšega blagostanja. Prav čuden je torej ta možic, pisatelj črnih bukvic*. Meseca decembra se je izrazil ta tonzurirani rdečkar, da ne prevzame pod nikakim pogojem mandata one kurije, za katero deluje že vse svoje dni in za katero piše ‚imenitni socializem‘. Čudno, prej ni imel časa prevzeti posla državnega poslanca, sedaj pa moleduje za mandat deželnega poslanca kakor cigan za košček kruha...“⁷

V Studenem je, po poročilu SN, „dr. Krek otrobe vezal, ko je pa končal, je pa rekel, da naj tisti, ki so zanj, *vzdignejo roke*. Navzoči so seveda vzdignili roke. Dr. Krek je nato ukazal, naj vzdigne vsak še *tri prste* desne roke. Navzoči so tudi to storili, na kar je Krek rekel: *Tako možje, zdaj ste prisegli, da boste mene volili*. Seveda so kmetje pisano gledali... in zdaj so prišli do spoznanja, da se je Krek iz njih prav za prav norca delal...“⁸ Očitek, da je zaprisegel svoje volilce, se je nato ponavljal in prinesli so ga tudi drugi listi, med njimi „Ostdeutsche Rundschau“ (poleg drugih očitkov zlasti Šušteršiču); ko pa sta jo Šušteršič in Krek tožila, je vse preklicala.⁹

Volitve 12. septembra 1901 so prinesle Kreku 1956, njegovemu sokandidatu Drobniču 1953 (okraj je volil dva deželna poslanca), nasprotnima kandidatoma pa po 1668 in 1658 glasov.

V deželnem zboru Krek seveda ni mogel priti do pravega dela, ker je pripadal opoziciji in se je boril proti večini.

30. decembra 1901 je Šušteršič¹⁰ v imenu opozicije obdolžil deželni odbor pristranosti, deželnega odbornika dr. Tavčarja pa, da je „agitiral za svojo stranko s tem, da je rekel: ‚Če bodete z nami volili, bodete kaj dobili, če bodete pa zoper nas volili, ne bodete nič dobili od dežele‘ in javno je izrekel: ‚Liberalcem groš, klerikalcem pa knof‘.“

Šušteršič je napovedal brezobzirno opozicijo, če se ne bo v zbornici upoštevalo to, „kar imamo pravico zahtevati in kar od nas ljudstvo v svoji ogromni večini tirja“. Začelo se je prerekanje, dokler ni bilo zasedanje deželnega zbora preloženo. Boj pa se je nadaljeval in še poostril v listih, kjer sta 1902 prevzela odgovorni uredništvi dr. Ivan Tavčar pri Slov. Narodu in dr. Ignacij Žitnik pri Slovencu.

Zopet se je sestal deželni zbor 21. junija 1902. Poslanci KNS so vložili kopico nujnih predlogov, čemur je sledila dolga debata o tolmačenju poslovnika, nato so se v hrupu izvršile volitve v razne odseke. Šušteršič je že naprej odklonil udeležbo kateregakoli poslanca KNS, vendar pa je večina deželnega zbora izvolila v odseke tudi nekatere člane te stranke. Za tem so morali katoliški narodni poslanci utemeljevati nujnost svojih predlogov. Prvi je govoril Šušteršič in je zagovarjal nujnost predloga za reformo deželnozbornskega volilnega reda v smislu splošne, enake in neposredne volilne pravice. Hribar mu je odgovarjal in je med ostalim namignil, da so duhovniki izrabljali za agitacijo prižnico in celo spovednico. Zato so katoliški poslanci uprizorili hrupno obstrukcijo. Hribar je govor končal, na vrsto je prišel Krek, ki pa ni mogel niti govoriti. Dva dni kasneje je v tretji seji govoril Ferjančič, ki je očital Šušteršiču umazane roke ter izzval tak hrušč, da je deželni glavar moral sejo prekiniti. Za tem se deželni zbor ni več sestal.

Katoliški narodni poslanci so se nato razkropili po shodih in je „čez poletje zboroval deželni zbor v celi naši deželi“.¹¹ NNS je imela svoj protestni shod v ljubljanskem Narodnem domu, pred njim pa so demonstrirale ljudske množice (kat. nar. in soc. dem.). Jeseni (12. okt.) je KNS hotela imeti velik ljudski tabor v Ljubljani, pa ga je deželna vlada prepovedala. Zato je stranka nadaljevala s shodi na deželi, krepila svoje politične in nepolitične organizacije ter si prvič formalno izvolila načelnika (Šušteršiča) in vodstvo.

Zopet je vlada hotela sklicati deželni zbor spomladi 1903. Tega ni storila, ker niso uspela pogajanja s strankami. Sredi septembra je deželni

predsednik Hein ponovno pozval k posvetu načelnike poslanskih klubov, a KNS je udeležbo odklonila, „dokler ni osigurana zadovoljiva preosnova deželnozborskega reda in deželnozborskega volilnega reda“. Deželni zbor se je nato sestel 22. septembra 1903 in sicer v novem deželnem dvorcu na Kongresnem trgu (sedaj univerza). Deželni glavar in deželni predsednik sta ob otvoritvi poslance pozivala k složnemu delu. Šušteršič je zopet vložil nujen predlog za izpremembo deželnozborskega reda in deželnozborskega volilnega reda. Tokrat je deželni zbor nujnost soglasno sprejel ter predlog oddal posebnemu ustavnemu odseku. Večina je sedaj tukaj hotela onemogočiti vsako reformo. Nekaj časa so nato razpravljali o nujnih predlogih, a v tretji seji (5. oktobra 1903) sta zastopnika obeh strank večine izjavila, da bosta nadalje odklonila vsako nujnost, ker da opozicija s takimi predlogi le ovira redno delo, dasi je deželni zbor sprejel nujnost predloga za volilno reformo. Nato je Šušteršič dejal: „...dokler ne dobimo te volilne reforme, toliko časa ne pridemo do normalnega delovanja deželnega zbora“, „ta najnujnejša zadeva se mora najprej rešiti, drugače pa naj gre deželni zbor domov“. Katoliški narodni poslanci so prišli z dolgimi interpelacijami, da deželni zbor ni mogel čez 2. točko dnevnega reda.

Istočasno so se katoliški narodni poslanci začeli zaletavati v deželnega predsednika barona Heina. Že v prvi seji (22. septembra 1903) je vložil Šušteršič s tovariši nujen predlog, naj bi se opozorila vlada „na kričeče nedostatke pri c. kr. korespondenčnem uradu, ki so se osobito pojavili povodom demonstracij in izgredov pred ljubljansko kazino dne 24. maja t. l., pri kateri priliki je c. kr. korespondenčni urad naravnost neresnice razširjal, neresnice, ki so bile sposobne, kratiti ugled dežele Kranjske, odnosno njenega prebivalstva.“ S tem se Šušteršič sicer še ni naravnost zakadil v Heina, a to je storil že v 3. seji istega zasedanja (6. okt. 1903), ko se je začutil razžaljenega „po tonu, po besedah gospoda deželnega predsednika in po slogu, katerega se je poslužil“. Povzročil je pravo prasko. Pozneje je nastopil proti Heinu tudi Krek. Do rednega dela zbor ni prišel.

Naslednje leto je Šušteršič takoj po otvoritvi (27. septembra 1904) vložil nujen predlog za pomoč prebivalstvu, ki so ga zadele elementarne nezgode. Ko je večina nujnost odklonila, je vložil samostalen (ne nujen) predlog „v zadevi spremembe deželnega reda in volilnega reda v deželni zbor“ „v smislu pomnožitve kmetskih mandatov in razširjenja volilne pravice na vse sloje prebivalstva“. Pred volitvijo v odseke je Šušteršič izjavil, „da se klub katoliško-narodnih poslancev ne bode udeležil današnjih volitev v odseke in da tudi nijeden katoliško-narodni poslanec morebitne izvolitve ne sprejme“, in sicer zaradi postopanja „večine v zadnjem zasedanju visokega zbora, *ko je ista zaprečila delovanje vseh odsekov*, še celo ustavnega, ki se je imel pečati z od ogromne večine nujno zahtevano preosnovo sedanjega, ljudstvu tako krivičnega in naravnost sovražnega volilnega reda“. Večina je kljub tej izjavi izvolila v odseke tudi nekatere poslance KNS (Kreka v finančni odsek) ter je odklonila upravičenost razlogov, zaradi katerih so se funkcij branili.

Glavno delo deželnega zbora v tem zasedanju pa je bilo razpravljanje o Šušteršičevem nujnem predlogu glede škodljivih nedostatkov pri c. kr. korespondenčnem uradu. Pri tem je močno stopil v ospredje Krek. Glavni tarči napadov KNS pa sta bila deželni predsednik Hein in pa zveza Nemcev ter NNS. Prvega je Gautsch odpoklical v septembru 1905 ter poslal na

njegovo mesto Th. Schwarza. Deželnozborska večina pa se je tudi močno krhala prav pod težo Krekovih udarcev.

Ko se je začelo novo zasedanje deželnega zbora (25. oktobra 1905)¹², ni bilo več Heina. Tudi večina je bila že voljnejša. Zadnje dni pred pričetkom zasedanja so krščanski socialci in socialni demokratje priredili vrsto manifestacijskih shodov za splošno in enako volilno pravico; na nekaterih je govoril tudi Krek. Zadnji večer pa se je kljub dežju razvil po mestu sprevod kakih 5000 udeležencev z lampijončki in baklami (a brez godbe, ki je v zadnjem hipu odpovedala). Naslednji dan sta še pred sejo prišli tudi v zbornico dve delavski deputaciji. Vse to je pač pomagalo pri pripravi tal za volilno reformo.

Takoj v prvi seji je Šušteršič s tovariši vložil nujen predlog za spremembo deželnega reda na temelju splošne in enake volilne pravice, Ivan Hribar s tovariši pa nujen predlog za izpremembo volilnega reda za državni zbor, in sicer po načelih splošne, neposredne, tajne in enake volilne pravice. Deželni glavar je predlagal, da bi o obeh predlogih razpravljali obenem, čemur ni nihče ugovarjal. K nujnosti so govorili za predlagateljema še poslanci grof Barbo (dvakrat), dr. Krek, dr. Tavčar, dr. Žitnik, Luckmann, Mih. Arko, dr. Schweitzer in zopet oba predlagatelja. V četrti seji (7. nov.) so sprejeli nujnost obeh predlogov, meritornemu utemeljevanju sta se oba predlagatelja odpovedala in predloga je dobil ustavni odsek. Ta je do sedme seje (17. nov.) pripravil poročilo in ko je zbor v tej seji odpravil tri nujne predloge, je v odsotnosti Nemcev (veleposestnikov) poslušal razpravo o poročilu ustavnega odseka ter ga sprejel. Izrekel se je tako za načelo splošne, enake, neposredne in tajne volilne pravice pri volitvah v deželni zbor in v poslansko zbornico državnega zbora, za kar naj bi osrednja vlada čimprej predložila zakonske načrte. Če bi drugače ne šlo, naj bi nove zakone oktroirala, zagotovila pa naj bi popolno volilno svobodo. Tako je bilo vprašanje za tedaj rešeno.

Pred tem že pa se je začel boj za samó slovenske sejne zapisnike. Po sklepu deželnega zbora z dne 4. oktobra 1869 se je moral sejni zapisnik sestaviti in potrditi v slovenskem in nemškem jeziku. Pozneje pa se je uveljavil običaj, da se je zapisnik bral samo enkrat, in sicer izmenoma v slovenščini in nemščini. V peti seji zasedanja 1905-1907 se je zapisnik bral v nemščini, nakar je Šušteršič predlagal, da se ne potrdi, temveč sestavi in potrdi v slovenščini, češ, da „visoka zbornica... nima nikakega povoda nadalje uporabljati to velikansko kulanco in delati komplimente pred nemškimi grofi in baroni; kajti... se ti gospodje protivijo pošteni volilni reformi in hočejo še nadalje izvrševati svoj ilegitemni vpliv, katerega imajo in kateri ni v nobenem razmerju s številom volilcev v deželi“. Naglašal je tudi „to, da se v štajerskem deželnem zboru in v deželnem zboru koroškem delajo izključno le nemški zapisniki“. Po daljši debati je bil v glasovanju po imenih predlog sprejet z 20 proti 9 glasovom; potrjen je bil samo slovenski zapisnik. V naslednji seji se je bral po običaju le slovenski zapisnik, v sedmi seji pa točno po določilu oba, toda na Krekov predlog je zbor zopet odobril le slovenskega. V osmi seji se je prebral obojni, na Pogačnikov predlog pa odobril samo slovenski zapisnik. Nato pa je Šušteršič s tovariši stavil nujen predlog, naj se zapisnik zborničnih sej piše in bere izključno v slovenščini. Zbor je nujnost sprejel.

V deveti seji (21. nov.) se je prebral obojni zapisnik, a na predlog poslanca Mih. Arka je zbor odobril le slovenskega, obenem pa je sklenil, da se še v isti seji postavi na dnevni red poročilo ustavnega odseka o Šušteršičevem nujnem predlogu glede sejnega zapisnika. To se je izvršilo na koncu seje; Krek je poročal, da je ustavni odsek priporočil zbornici, naj sklene, da se zapisnik zborničnih sej zapisuje in bere samo v slovenščini. Temu je še dodal resolucijo o jezikovni praksi pri deželnem odboru, ki jo je dopolnil Hribar. Zbor je poročilo ustavnega odseka in obe resoluciji sprejel. Potem se je delo redno nadaljevalo, dokler ni bil deželni zbor odgođen.

Nenadoma je bil zbor sklican za 2. aprila 1906 sredi najhujšega boja okoli izpremembe volilnega reda za državni zbor. Vlada je namreč predložila tudi nov deželni volilni red, ki pa se ni oziral na načela zbornične resolucije z dne 17. novembra 1905. Pustil je stare volilne skupine in uvedel še eno z desetimi mandati. Slovenska ljudska stranka (kakor se je medtem preimenovala KNS) je hotela vladno predlogo sprejeti, protivila pa se je NNS, ki je s hrupno obstrukcijo onemogočila delo. Deželni zbor je bil ponovno odgođen in se v dobi, o kateri govorimo, ni več sestel. Sicer pa mu je na koncu 1907 itak ugasnila funkcijska doba.

2. Krekovo delo v deželnem zboru

Krek se 1900 ni hotel več potegovati za čast državnega poslanca. Razmere v tedanjem avstrijskem parlamentu njegovi iniciativni in dela žejni naravi niso bile všeč. Ostal je doma in naslednje leto je kandidiral za deželni zbor. Tudi ta se je izživljal v dolgotrajni obstrukciji, ki je sam cesar ni mogel ustaviti¹³, in lahko si mislimo, da Kreku niti tukaj ni prijalo ter vsaj spočetka ni mogel priti do veljave. Dokler je šlo bolj za preprečevanje dela, je odločno vodil taktik Šušteršič. Šele ko se je razvil boj za pravice slovenščine, za odstranitev Heina in podobno, se je Krek bolj razživel.

V prvem zasedanju je govoril k Schweglovemu predlogu, ki se je tikal ceste skozi Selško dolino. Pri volitvi deželnega odbora je dobil 15 glasov za odbornika celega deželnega zbora in ostal v manjšini za Grasselijem, ki je zbral 19 glasov.

Naslednje leto (21. junija 1902) je stavil Krek dva nujna predloga (pozove naj se vlada, da še v tem zasedanju predloži deželnemu zboru načrt zakona o kmetijskih stanovskih zadrugah na Kranjskem in načrt zakona o osuševanju ljubljanskega barja), podpisal je nujne predloge svojih tovarišev, oglašal se je z medklici, izvoljen je bil v finančni in upravni odsek (z 20 oz. 19 glasovi deželnozborske večine) in na koncu bi moral utemeljevati svoj nujni predlog. Ker pa se trušč, ki je nastal med Hribarjevim govorom, ni pomiril, je Krek po dve in pol ure trajajoči obstrukciji zaprosil, da bi smel svoj predlog utemeljevati v prihodnji seji, ker da je že utrujen. Seja je bila zaključena, v naslednji seji pa Krek do besede še prišel ni.

V časniški polemiki, ki je sledila obstrukciji, so nasprotniki hoteli odkriti nesoglasje v vrstah KNS. Trdili so, da se nekateri poslanci niso strinjali z obstrukcijsko politiko stranke. Na to so odgovorili v Slovencu Šušteršič, Krek, Povše, Mih. Arko in Schweitzer z „Izjavo“, da je bila obstrukcijska taktika v klubu „ob navzočnosti vseh članov, izvzemši presv. knezoškofa (ki je pripadal klubu kot poslanec-virilist) in g. deželnega glavarja (Detela)

enoglasno sklenjena“. Vendar Kreku ni bilo treba v zbornici ropotati in razsajati, kajti od hrupne obstrukcije je klub oprostil duhovnike in starega poslanca P. Pakiža. Ostali poslanci pa so morali sodelovati¹⁴.

Ko so nasprotniki očitali katoliškim narodnim poslancem, da delajo le za svoj žep, jih je Slovenec vpraševal: „Ali Krek tudi dela za svoj žep obstrukcijo?“¹⁵ Uredništvo je pač menilo, da vsaj o Krekovi nesebičnosti niti nasprotniki ne morejo dvomiti.

V naslednjem zasedanju (od 22. septembra 1903 dalje) je tudi Krek takoj vložil četvero nujnih predlogov (o razmerju naše državne polovice do Ogrske, o preosnovi službenega razmerja deželnih uslužbencev, o kmetijskih stanovskih zadrugah in o osuševanju barja). Poleg tega je tudi podpisal večino ostalih predlogov. V seji dne 20. okt. 1903 je terjal neko popravo zapisnika. V debati je izjavil v odgovor Tavčarju, ki je naglašal, da so poslanci prisegli, da bodo delali v interesu dežele: „Obseg svojih dolžnosti si mi tolmačimo gotovo po svoje in gospodje po svoje. Po naši sodbi je prva dolžnost ljudskih poslancev v tej zbornici, delati na to, da se spremeni volilni red, in kar nas je tukaj na tej strani seglo gospodu deželnemu glavarju v roko, vsi smo se v tistem trenutku tudi zavedali te dolžnosti in to dolžnost izvršujemo in jo bomo izvrševali.“

Glavni boj KNS pa je v tej dobi veljal deželnemu predsedniku Heinu. V zbornici ga je pričel Šušteršič, kmalu pa je nastopil tudi Krek. Zavzel se je za tovariša učitelja Jakliča, ki so mu naprtili neko disciplinsko preiskavo, dasi je bil kot poslanec imun. Svoja izvajanja je Krek zaostрил proti Heinu, ko je trdil, da „je vodstvo deželnega šolskega sveta pristransko“ ter je nadaljeval: „...in jaz tukaj vem, da govorim v imenu vseh svojih tovarišev in v imenu naše stranke. To, kar nas je prisililo, da smo sedaj v tej bojni poziciji v tej zbornici, niso samo dejanja naših častitih nasprotnih strank, ampak do tega nas je dovedlo prepričanje..., da mi v tej deželi, dokler ji načeluje baron Hein, nikdar pravice dobiti ne moremo.“

Deželni predsednik je v nemščini odgovoril, nakar se je Krek oglasil za dejanski popravek in je pri tem tudi dejal: „...Končno konstatiram jaz dejanski, da sem svoj govor, svoje vprašanje na gospoda deželnega glavarja stavil v slovenskem jeziku, da mi je pa gospod deželni predsednik odgovoril v nemškem jeziku... in mislim, da je to tudi važno za naše razmere, v katerih živimo mi Slovenci, in mislim tudi, da je to eden najvažnejših dejanskih popravkov.“

S tem je Krek stopil v odprt boj proti Heinu. Drugače pa se v jalovih in le taktičnih debatah ni mogel polnokrvno izživeti. Njegovi govori v tem zasedanju so se tikali najožjih aktualnosti.

Boj proti Heinu se je nadaljeval in še poostril v naslednjem zasedanju (od 27. sept. 1904 dalje). Glavno delo tega zasedanja je bilo razpravljanje o nujnem predlogu Šušteršiča in tovarišev glede škodljivih nedostatkov pri c. kr. korespondenčnem uradu, ki je posebno ob prilikah raznih demonstracij tendenčno poročal o Slovencih. V svojem govoru je Šušteršič posebno omenjal demonstracije pred kazinom 24. maja 1903 in pa primer kadeta Malitscha, ki so ga ob neki priložnosti ranili demonstrantje na ljubljanski železniški postaji. Za Šušteršičem je na drugi seji (30. sept. 1904) govoril Tavčar, ki je priznal neko upravičenost predloga, bal pa se je spet njegovega obstrukcijskega značaja in dvomil v realen uspeh. Za njim je povedal Hribar, da se mora „kot član narodno-naprednega kluba pokoravati in danes glasovati

proti nujnosti predloga, ki ga je stavil gospod poslanec dr. Šušteršič s tovariši“. Vendar pa je dal za sebe posebno izjavo ter je med ostalim dejal: „Če bi ne bil vezan na disciplino, moram namreč jasno in razločno izjaviti, da bi glasoval za nujnost tega predloga zaradi tega, ker se mi zdi ta predlog umesten po vsem tem, kar smo doživeli do sedaj.“ Potem je govoril Krek, ki se je ponovno dotaknil deželnega predsednika, zato mu je ta odgovoril, a v nemščini. Krek se je izognil, odšel je iz dvorane. Poslanec Drobnič (KNS) se je pritožil, da ni umel nemškega odgovora Heinovega, vendar pa je deželni predsednik zopet odgovoril nemški njemu in še poslancu Pogačniku. Pozneje je še enkrat dobil besedo Krek, ki je zopet govoril o deželnem predsedniku in je na koncu pokazal nanj: Tam je naš Aman.

Deželni zbor je nujnost predloga vendar odklonil in tako je prišel kot samostalen predlog na dnevni red prihodnje seje. Tedaj (7. okt. 1904) ga je Šušteršič utemeljeval. Med njegovim govorom pa je prišlo do takega trušča, da je moral deželni glavar sejo zaključiti. Zato je Šušteršič nadaljeval v naslednji seji (14. okt.). Dosegel je, da je zbor sklenil izvoliti na koncu seje poseben odsek za ta predlog. Nato se je nadaljeval dnevni red.

Medtem pa je Krek pripravil nov naskok. Zaostriti je še hotel boj proti Heinu, obenem pa doseči — k čemur je že prej vabil v svojih govorih — razbitje zborske večine (Nemci in NNS) in sodelovanje obeh slovenskih strank. Stavil je s tovariši nujen predlog: „Visoki deželni zbor skleni:

1. Deželni zbor izreka svoje obžalovanje, da deželni predsednik kot zastopnik deželne vlade govori v deželni zbornici domala brez izjeme v nemškem jeziku.

2. Deželnemu odboru se naroča, da ne sprejme od deželne vlade nobenega dopisa samo v nemškem jeziku.

V formalnem oziru se predlaga takojšnja nujnost razprave po 21. členu opravičnega reda...”

Podpisalo je ta predlog s Krekom vred 14 poslancev KNS (razen škofa, ki je bil odsoten, deželnega glavarja Detele in poslanca Dularja). V daljšem govoru je Krek utemeljeval nujnost, deželni predsednik mu je odgovoril in se zagovarjal v slovenščini. Kratko je zopet govoril Krek in ker se nihče drugi ni oglasil, je bilo treba glasovati. Poslanec Schweitzer (KNS) je predlagal imensko glasovanje in deželni tajnik Uršič je bral po abecednem redu imena poslancev. Glasovala nista knezoškof Jeglič in deželni glavar Detela. Uspeh je bil 24 „da“ (vsi slovenski poslanci!) in 11 „nein“ (vsi Nemci). Nujnost je bila sprejeta, nato tudi formalen Krekov predlog, naj se oni predlog izroči posebnemu odseku, kateri bi dobil Šušteršičev predlog, ko bo izvoljen na koncu seje. Šušteršič pa je nato začel s hrupno demonstracijo. Z neko knjigo je tolkel po mizi in klical: „Abzug Hein!“ Odgovorilo mu je burno odobravanje, ploskanje in klici z leve in z galerije: „Abzug Hein!“, „Ven z njim!“, „Pereat Hein!“ Hrup je vedno bolj naraščal in ker deželni glavar ni mogel doseči miru, je sejo zaključil.

Krek je tako napravil hudo razpoko v koaliciji Nemcev in NNS, pospešil pa je tudi Heinov odhod. Slovenec je dalje časa stalno (četudi ne prav vsak dan) prinašal med dnevnimi vestmi na prvem mestu notico: „Baron Hein potom korespondenčnega urada še vedno ni uradno popravil neresničnega poročanja o dogodkih pred kazinom. Tako se vzdržuje v javnosti napačno mnenje o Slovencih.“

Hein sam je po zadnjem napadu takoj ponoči odpotoval na Dunaj in zasedanje deželnega zbora je bilo dne 17. oktobra 1904 zaključeno. (Slovenec je tedaj ugotovil, da „vlada obstruira“.) Pri vladi pa so začeli iskati povoda, da bi Kreku odvzeli profesuro na ljubljanskem bogoslovju, kakor je sam ugotovil v Kobaridu na Primorskem.¹⁶

KNS je nastali položaj razložila v svojem oklicu „Slovenskemu ljudstvu na Kranjskem“, ki sta ga podpisala Šušteršič in Krek kot predsednik in podpredsednik stranke ter vsi katoliški narodni deželni poslanci razen deželnega glavarja Detele in škofa.

Novo razburjenje proti Heimu je nastalo v poletju 1905, ko je zopet napačno poročal o domžalskih izgredih. Njegov položaj je bil omajan. V avgustu je odšel na večtedenski dopust, v septembru pa sta bila predstavljena on in njegov namestnik grof Schaffgotsch, prišla pa sta dr. Schwarz za deželnega predsednika in grof Korinsky za njegovega namestnika. Ob tej priliki je pač Krek¹⁷ napisal v Domoljubu: „Predsedniki odhajajo, dežela ostane; ostane pa tudi značajnost našega ljudstva in poštena odkritosrčnost in program njegovih zastopnikov.“¹⁸

V novem zasedanju (od 25. okt. 1905 dalje) je bil Krek izvoljen v finančni odsek, pa se ni sej udeleževal in je funkcijo izgubil kakor vsi poslanci KNS. Prišel pa je tudi v ustavni odsek, kateri je razpravljal o Šušteršičevem in Hribarjevem nujnem predlogu za volilno reformo. Krek je tudi v plenumu govoril v tej zadevi. Razen tega se je tudi Krek udeležil boja za samo slovenske sejne zapisnike. V seji 17. nov. je predlagal, da se odobri le slovenski zapisnik, 21. nov. je v tej zadevi poročal za ustavni odsek in je govoril tudi pri debati. Prav tako se je spomnil, da bi se glasovalo po imenih; s tem se je namreč poglobila razpoka v večini, ker so nekateri narodni napredni poslanci s Hribarjem glasovali s katoliškimi narodnimi tovariši (drugi so se glasovanju umaknili).

Ker je po vseh bojih deželni zbor vendar pričel z rednim delom, je tudi Krek imel mnogo posla. Postal je tudi član upravnega odseka. Govoril je k Hribarjevemu predlogu za ureditev učiteljskih plač, k Pirčevemu predlogu za kranjski vodovod, sam je stavil vrsto predlogov (vodovod za Radlek, „Podsebojni laz“, ustvaritev socialno političnega odseka, olajšave pri zidanju delavskih domov), oglašal se je v debatah (n. pr. o podpori dramatičnemu društvu v Ljubljani), poročal za upravni odsek o Hribarjevem in Grasseljevem predlogu za ustanovitev vseučilišča v Ljubljani, glede zavarovanja starostnih rent in o prošnji društva „Jednakopravnost“ v Idriji za olajšave pri zidanju delavskih hiš.

Spomladi 1906 zaradi obstrukcije poslancev NNS v deželnem zboru zopet ni prišlo do dela.

3. Krek kot član stranke

Katoliško narodno stranko so v tej dobi že povsem vodili mlajši (Šušteršič...), poleg nje kot v bistvu kmečke stranke se je pa razvilo posebno delavsko gibanje, ki bi moglo privedi do nekake krščanske socialne stranke med Slovenci. Med obema skupinama je včasih prišlo tudi do nesoglasij; najbolj morda v boju za kandidaturo splošne kurije leta 1896 in 1897.¹⁹ Krek je bil tisti, ki je s svojo kandidaturo tedaj razkol zakril, in on je bil tudi pozneje ves čas živa notranja vez med obema strujama. Prizadeval si je,

da bi KNS kar najbolj prešnil z novimi socialnimi idejami in da bi tudi krščansko socialno delavstvo priključil enotni politični organizaciji, namreč KNS.

V začetku dobe, o kateri tukaj govorimo, stranka prav za prav še niti organizirana ni bila. Imela je v deželi nekaj političnih društev, od katerih je ljubljansko vršilo tudi posle vodstva in centrale. Do enotne organizacije je stranko privedel šele boj za volilno preosnovo in pa razmere v deželnem zboru. Obstrukcija je tamkaj onemogočila vsako delo in obe slovenski stranki sta to priliko hoteli uporabiti, da bi utrdili svoje položaje med ljudstvom. Listi, poslanci in agitatorji NNS so zatrjevali, da obstrukcija povzroča ljudstvu mnogo škode in da „žre, žre, žre...“. KNS je odgovorila tako, da je poslala tudi svoje poslance in agitatorje po deželi ter priredila množico shodov, tako da je vsaj 1902 zares „čez poletje zboroval deželni zbor v celi naši deželi“. Nedeljo za nedeljo je stranka zbirala ljudstvo; govorniki so tolmačili položaj in zagovarjali svoj boj; na glasovanje so dajali resolucije, s katerimi je ljudstvo pozdravljalo odličen nastop dr. Šušteršiča in tovarišev, obsojalo žalitev duhovščine (Hribar!) in terjalo razširitev volilne pravice.

Seveda je pri tem mnogo sodeloval tudi Krek. Govoril je vsaj v Šmihelu na Notranjskem (13. jul.), v Novem mestu (20. jul., dve uri o lastnostih in nasprotnikih prave ljudske stranke), v Leskovcu (15. avg.), v Sorici (16. avg.), v Šenčurju (31. avg., o klerikalizmu in o splošni volilni pravici), v Žireh (21. sept.)²⁰ in v Kostanjevici (10. okt.), kjer so mu nasprotniki prvotno shod preprečili ter je mogel govoriti šele, ko se je umaknil na župnijski hodnik; na ta shod je šel tudi Šušteršič, pa se je med potjo ponesrečil.

Za nedeljo 12. oktobra 1902 je stranka sklicala ljudski tabor v Ljubljani, ki ga je hotela izvesti v kar največjem obsegu ter združiti z romanjem na grob nadškofa in kardinala Missie. Deželna vlada pa je tabor prepovedala, ker da bi se „utegnili pripetiti izgredi“. Stranka se je pritožila na Dunaj ter zaenkrat sklicala le shod zaupnikov, „ki so v popolnem soglasju pokazali neomajno voljo, da vztrajajo neupogljivo v boju za ljudske pravice“. Odobrili so postopanje v deželnem zboru ter pozvali k vztrajanju, češ da „stranka hoče v brezobzirnem boju na strogo zakonitih tleh priboriti ljudstvu pravice“.²¹ Protestirali so zoper prepoved ljudskega tabora in izrazili deželni vladi svoje popolno nezaupanje. Končno so si izvolili še načelnika stranke (Šušteršič) in vodstvo, v katero je prišel tudi Krek. S tem se je prvič formalno ustanovilo strankino vodstvo, ki ga je izvolil shod zaupnikov iz vse dežele.

Za tem je Krek še govoril na shodu v Čatežu ob Savi (9. nov.), kjer je „vnemal kmete k stanovski samozavesti“. Nato pa je nastopilo politično zatišje.

V poletju 1903 je odložil mandat poslanec KNS v državnem zboru I. Vencajz. Za dopolnilne volitve (v ljubljanski okolici) je stranka ponudila mandat Fr. Šukljetu. Mož je bil prej že ponovno deželni in državni poslanec NNS, pa je rad hodil svoja pota. Leta 1900 vobče ni hotel sprejeti kandidature od NNS, ker se ni hotel vezati na njen program. Za volitve v deželni zbor (1901) sta mu ponujali mandat obe slovenski stranki, pa se je obema zahvalil. Zato je tudi za dopolnilne volitve v državni zbor odklonil ponudbo KNS, ker se je bal, da s Šušteršičem ne bi mogel sodelovati. Pridobil ga je šele Krek, ki mu je v prigovarjanju rekel med drugim: „Vi še ne veste,

kako blag človek je Šušteršič!“²² Šuklje je kandidaturo sprejel in v septembru je bil skoraj soglasno izvoljen. Obenem je postal podpredsednik KNS, kakor je bil Krek.

Te volitve in pričakovanje, da se bo kmalu sestal deželni zbor, oboje je zopet poživilo politično aktivnost. Krek je govoril v Bohinjski Srednji vasi (8. sept.), in sicer o pomanjkanju strokovne izobrazbe pa politične svobode. Dejal je med ostalim: „Pri nas pa hočejo, da ljudstvo ostane neumno. To-liko, da še ni prepovedano učiti se brati...“ (Kreku so očitali, da je huj'skač; hotel je s tem povedati, da ljudstvo le uči in budi.) Omenil je tudi Šukljeta, ki mu je bil „najbolj bister in globokoumen slovenski politik in je sam bil liberalec, pa ga je njegova razumnost in domoljubno srce privedlo v naš tabor“.²³

Pozneje je Krek govoril tudi v Šempetru na Krasu (25. okt.). Čim pa je bilo odgodeno zasedanje deželnega zbora, je stranka zopet priredila celo vrsto shodov po deželi. V imenu izvrševalnega odbora je podpredsednik Krek razposlal zaupnikom pisma ter jih pozval, naj prirejajo shode in sprejemajo resolucije, ker so zopet zaprta vrata deželnega zbora.²⁴ Zato se je n. pr. v nedeljo 22. novembra 1903 vršilo kar 27 shodov.

Krek sam je nastopil v Cerknici (že 8. nov.) proti nameravani železnici Babno polje — Rakek in je razlagal razmere v deželnem zboru; v Slavini je (15. nov.) „pojasnjeval razmere slovenskega ljudstva in njegov boj proti nemštvu, oderuhom in birokraciji, ki so danes združeni pod imenom liberalcev“; razlagal je, kako je iz sedanjih razmer nujno zrasla zahteva splošne in enake volilne pravice in opisal, po kateri poti se deželnozborski poslanci katoliške narodne stranke bojujejo zanjo.²⁵ V Košani je (22. nov.) tolmačil pomen tedanjega boja in označil stranke, ki so nastopale v njem; v Šmihelu je (8. dec.) razlagal razmerje kapitala do kmečkega dela. Govoril je še v Žužembergu (13. dec.) in v Novem mestu (20. dec., o politični situaciji z ozirom na obrtniški stan).

Po novem letu 1904 je govoril Krek tudi na javnem ljudskem shodu v Ljubljani (3. jan.), ki mu je sam predsedoval. V Prečni je (10. jan.) razlagal politične in gospodarske razmere ter utemeljeval pravico ljudstva do sodelovanja pri zakonodaji.

Ker se je deželni poslanec KNS dr. Brejc preselil v Celovec in odložil svoj mandat, je stranka v začetku l. 1904 zopet prešla v volilni boj. Kandidirala je v kranjskem in škofjeloškem okraju selškega župana Demšarja. Krek je zopet večkrat nastopil, včasih sam, včasih skupno z Demšarjem; govoril je v Cerkljah in najbrž tudi v Selcih (isti dan 20. marca), v Šenčurju in Olševku (27. marca), v Predosljah pri Kranju (4. aprila). Demšar je bil izvoljen. Krek pa je nato še govoril na Savi pri Jesenicah (8. maja), v Preski (26. jun.) in skupno s Šukljedom na Krvavčjem vrhu v Beli Krajini (10. jul., razgovor o dolenjski železnici).

Poletje je bilo to leto vsaj za Kreka mirnejše. Ali ugotoviti vsaj nisem mogel, da bi kje nastopil kot politični govornik. Jeseni pa so se zopet začeli shodi. Demšar in Krek sta (16. okt.) govorila v Češnjici. Slednji je pojasnjeval politični položaj in politiško zgodovino zadnjih dvanajst let (kar je on sodeloval) na Kranjskem in v zvezi s tem tolmačil dolžnosti ljudske stranke. Nepopisno navdušenje je zavihralo po dvorani, ko je v iskrenih besedah izjavil svoje spoštovanje do dr. Šušteršiča in svoj ponos delovati pod njegovim vodstvom. Živio Šušteršič ni hotelo prenehati.²⁶

Naslednje leto (1905) je Krek govoril na Vrhniki (19. marca) o priliki občnega zbora tamošnjega katoliškega političnega društva; v Sorici (na Belo nedeljo, pač 30. aprila, o političnem položaju v državi in v deželi ter o kmečkih razmerah); na javnem ljudskem shodu za tržiško delavstvo. Živahnije je zopet postalo jeseni. Tedaj je Krek na Češnjici pri Selcih (24. sept.) razpravljaj o kranjskem deželnem zboru, o pomenu zavarovalnice za živino ter o nezgodnem in starostnem zavarovanju gozdnih delavcev; na Savi pri Jesenicah je (14. in 15. okt.) govoril o tedanjem političnem položaju; v Ljubljani pa je (14. okt.) nastopil na shodu delavstva tobačne tovarne. V vrsti manifestacijskih shodov za volilno preosnovo, ki jih je krščansko socialno in socialno demokratično delavstvo priredilo pred 25. oktobrom 1905, je govoril Krek vsaj ljubljanskemu tobačnemu delavstvu (20. okt.), pa v Zagorju in Litiji (pač 22. okt.). Med zasedanjem deželnega zbora je govoril v Kranju (6. nov., o splošni in enaki volilni pravici ter o zavarovanju živine, proti ognju in za starost) ter v Slovenskem katoliškem delavskem društvu v Ljubljani (13. nov., o zgodovini boja za splošno in enako volilno pravico v deželne zbore).

Tudi pred 28. novembrom 1905, ko se je sešel državni zbor, so se vršile manifestacije za volilno reformo, tokrat po vsej državi; prvi dan sestanka je vse delavstvo stavkalo. V Ljubljani se je vršil 23. nov. shod tobačnega delavstva ter je govoril tudi Krek, poleg E. Kristana in J. N. Gostinčarja.

Leto 1906 je poteklo med razpravljanjem o volilni reformi za državni zbor in v znamenju III. vseslovenskega katoliškega shoda. Na deželi je bilo bolj mirno. Krek pa je vendar v Senožečah (11. marca) razvijal delovni program SLS za bodočnost; v Šmartnem pri Kranju je (19. marca) tolmačil politični položaj; isto je storil v Smledniku (22. aprila); govoril je tudi v Trnovem na Notranjskem (29. apr.) in v Leskovici nad Gorenjo vasjo (3. junija). Jeseni je v Št. Lovrencu na Dolenjskem (28. okt.) pojasnjeval kmečko vprašanje; v Češnjici je (4. nov.) opisoval velik in pomenljiv preobrat, ki nastopi v našem političnem življenju z vpeljavo splošne in enake volilne pravice; v Šmartnem pri Kranju je (18. nov.) razpravljaj o agrarnopolitičnih zahtevah ter o zadnjih političnih dogodkih na Dunaju in doma.

4. Krekov delež na vodstvu stranke

Ob prehodu v dobo, o kateri govorimo, je bil Krek podpredsednik ljubljanskega političnega društva, katero je vršilo tudi posle vodstva in centrale KNS. Tako je postal tudi podpredsednik strankinega vodstva, ki ga je 13. oktobra 1902 izvolil shod zaupnikov iz vse dežele. Ko je sprejel ljubljanski okoliški mandat KNS Šuklje, je tudi on postal podpredsednik te stranke, kakor kaže, celo njen prvi podpredsednik. Ker pa sta se Šušteršič in Šuklje kot državna poslanci precej mudila na Dunaju, je doma stranko dejansko vodil Krek. V tem svojstvu je tudi v novembru 1903 razposlal pisma mnogim strankinim zaupnikom ter jih pozval, naj prirejajo in sprejemajo resolucije, ker so zaprta vrata deželnega zbora.

Morda je v njegovi glavi tudi vznikla misel, ki jo je objavil Slovenec 5. novembra 1904, ko je razpisal anketo o vprašanju, ali ne bi bilo mogoče ustanoviti enotne slovenske stranke, ki naj bi se nazvala Slovenska ljudska stranka. To je bilo neposredno po hudih udarcih, ki jih je Krek v deželnem

zboru zadal koaliciji Nemcev in NNS, pa deželnem predsedniku Heinu. Trenutek je bil ugoden, NNS je začela slutiti propad svoje moči, KNS pa še ni bila na oblasti in je lahko bila še bolj pripravljena na spravo, kakor pa je bilo pričakovati za kasneje, ko je postala močnejša od nasprotnikov. Skoraj gotovo je bil Krek tisti, ki je sprožil anketo.

Oglasil pa se je prvi — Šušteršič, ki je priznal teoretsko možnost enotne slovenske stranke, praktična izvedba te misli pa se mu zaradi kranjskih političnih razmer ni zdela mogoča. Odklonil je vsako zvezo z „liberalci“ v tej stranki in je naglasil: „...veliko slovensko ljudsko stranko, katero vaš dopisnik išče, že imamo. To je katoliška narodna stranka, v koje taboru je združena velika večina slovenskega ljudstva na Kranjskem, s koje načeli in delovanjem se strinja tudi ogromna večina izvenkranjskih Slovencev.“²⁷ Za Šušteršičem so se oglasili še nekateri drugi (tudi Korošec)²⁸, nazadnje pa Krek, ki je končal z besedami: „Slovenska ljudska stranka je potrebna. Storimo s svoje strani, kar moremo, da se omogoči!“²⁹

Ko je izšel Krekov prispevek, se je oglasil tudi Slov. Narod in je anketi posvetil zaporedoma pet uvodnikov. Pustil je na strani vse druge članke in ugotovil, da si Šušteršičev in Krekov povsem nasprotujeta. Soglašal je z mnogimi Krekovimi mislimi, v drugih je pa bil drugačnega mnenja (tako je mislil, da je nekdo lahko demokrat, četudi je kdaj nasprotnik splošne in enake volilne pravice).³⁰

V pojmovanju slovenske ljudske stranke se je pokazalo troje naziranj. Nekateri so želeli videti v njej združene vse Slovence brez ozira na siceršnje nazore. Drugi so hoteli, da bi se v njej zbrali idejno sorodni (katoliško misleči) Slovenci vseh dežel. Tretji pa so tako ljudsko stranko videli v že obstoječi kranjski KNS, ki so se z njo strinjali tudi mnogi izvenkranjski Slovenci ter bi se ji kdaj mogli tudi povsem pridružiti (kar se je pozneje zgodilo v VLS, t. j. Vseslovenski ljudski stranki).

Na zadnje stališče se je postavil tudi shod zaupnikov, ki je po 13. oktobru 1902 (ko se je sestal namesto prepovedanega ljudskega tabora in prvič formalno izvolil vodstvo stranke) zopet zboroval 27. nov. 1905. Za Šušteršičem (o bojih in zmagah zadnjih treh let) in Šukljetom (o razmerju Avstrije do Ogrske in o stališču Slovencev do reške resolucije) je govoril tudi Krek, ki je predlagal, naj se zborujoča stranka proglasi za slovensko ljudsko stranko. Zbor zaupnikov je predlog sprejel in je na Krekov predlog za načelnika soglasno izvolil Šušteršiča, v vodstvo pa je med ostalimi prišel tudi Krek, pripadali so mu vsi državni poslanci, ki so bili člani stranke, med sebe pa so mogli poklicati še tri gospode.³¹

Nova ali prenovljena stranka je morala prestati ognjeni krst ob volitvah v državni zbor. Boja za volilno reformo so se udeleževali na Dunaju njeni poslanci (v odseku, pa v iskanju zvez — Šušteršič, načrt za razdelitev volilnih okrajev je izvršil Šuklje), ljubljansko vodstvo, ki je v odsotnosti Šušteršiča in Šukljeta slonelo povsem na Krekovih ramah, pa je moralo doma delati pravo razpoloženje in krepiti stranko. V to prizadevanje pač spada tudi poizkus, da bi se SLS, ki je štela v svojih vrstah največ kmečko ljudstvo, podzidala z nekako stanovsko politično organizacijo. Učitelj in deželni poslanec Jaklič je v marcu 1906 ustanovil Kmečko zvezo za turjaško in škocijansko župnijo. Kmalu se je ta razširila po vsem kočevskem okraju in je ob tej priliki (6. maja 1906) v Dobropoljah govoril tudi Krek.

Vzporedno s tem se je izvršil podoben poizkus med delavstvom, ki pa je že hotelo ustanoviti vseslovensko politično in podobno strokovno organizacijo, pri čemer je zopet sodeloval tudi Krek. Sem pa lahko štejemo tudi ustanovitve Kmečke županske zveze v št. Vidu nad Ljubljano (17. avgusta 1906).

Novo delo je dobilo ljubljansko strankino vodstvo, ko je državni zbor sprejel volilno preosnovo in so se približale nove volitve. Ker sta se Šušteršič in Šuklje še vedno mudila na Dunaju, je zopet Krek nosil vso težo tega dela. Najvažnejša je bila priprava novih kandidatur in pa shod zaupnikov, ki naj bi jih sprejel in potrdil. Zbor zaupnikov je Krek sklical za 28. februarja 1907. Mnogo tihega dela pa je izvršil doma, saj je pozval zaupnike, naj vso pošto, ki se tiče volitev, pošiljajo na njegov naslov.

Še pred zaupnim shodom je Krek govoril na občnem zboru katoliškega slovenskega političnega društva za kranjski okraj (18. febr. 1907), kjer so sprejeli in potrdili Demšarjevo kandidaturo. S posebnim namenom pa je odšel v idrijski okraj, kjer je sklical celo vrsto zaupnih sestankov. Zanje so zvedeli tamošnji socialni demokratje in so zaprosili predsednika idrijskega političnega društva, dekana in deželnega poslanca M. Arka, da bi se smeli tudi oni udeleževati teh sestankov in tako spoznati učenega delavskega dr. Kreka. Dobili so odgovor, da so ti shodi čisto zaupni, mogli pa se bodo udeleževati volilnih shodov, ki jih bo imel kandidat SLS. Socialni demokratje so pač mislili, da namerava „delavski“ Krek sam kandidirati v najbolj delavskem okraju — idrijskem. On pa je pripravljaval nekaj drugega.

Stranka se je po zadnjem shodu zaupnikov imenovala slovenska *ljudska* stranka; torej ne kmečka, ne delavska, ne meščanska, ampak stranka vsega slovenskega ljudstva. Demokrat Krek je zato mislil, naj bi *ljudska* stranka poslala v državni zbor, ki bo prvič izvoljen po načelu splošne in enake volilne pravice, zastopnike vseh ljudskih slojev. Zato je namenil kandidaturo tudi delavcu J. Gostinčarju, ki so mu tovariši že 1897 ponujali mandat splošne kurije. Njemu je namenil najbolj delavski, to je idrijski okraj, in zanj je govoril na zaupnih sestankih, ker so se delavčevi kandidaturi vsaj spočetka protivili kmetje.

Ko je bilo vse pripravljeno, so se sestali zaupniki iz vse dežele 28. februarja 1907. Najprej je govoril Šušteršič (volilni oklic), nato pa je o kandidaturah poročal Krek. Za ljubljansko okolico je predlagal Šušteršiča, za Črnomelj - Metliko - Novo mesto Šukljeta, Kamnik - Brdo je prevzel sam. S posebnim uvodom je naznanil Gostinčarjevo kandidaturo v idrijskem okraju. Ostali kandidatje so bili Povše, Žitnik, Pogačnik, Demšar, Jaklič, za Krško - Kostanjevico - Mokronog - Trebnje je stranka postavila kandidata (Hočevlar) naknadno,³² Kočevje je izpustila, v Ljubljani pa je sklicala poseben shod zaupnikov za 3. marca 1907.

Ko je Krek sprejel kandidaturo, je tudi izjavil: „Med nami tremi, med Šušteršičem, Šukljedom in menoj ne pride nikdar do ribanja. To, kar eden reče, vsi trije storimo. Drugod so ribanja v vodstvu. Eden intrigira kvišku proti drugemu in tako intrigiranje uničuje najlepše uspehe. Mi vsi trije smo eno.“ Šušteršič pa je na tem shodu predlagal zahvalo Kreku. Vse to, kakor še nekatere podrobnosti, tičoč se razmerja med Krekom in Šušteršičem, navajam zato, ker je pozneje prišlo med njima do razkola, dočim sta Krek in Šuklje bila vedno večja prijatelja, kakor nam slednji pripoveduje v svojih spominih.

Krek je kandidiral tudi zaradi tega, ker je to hotel Šušteršič, ki je dejal, da brez njega tudi sam ne gre na Dunaj. Krek je imel svoj delovni načrt, ki ga sam ni mogel izvršiti. Iskal je vnetih sodelavcev ter je hotel, da bi bila državnozborska delegacija zares kaj vredna, zato tudi ni želel imeti „same Pogačnike in Povšete okrog sebe“. Izjavil je, da bo od svojih sodelavcev mnogo zahteval, saj po njegovem mnenju kandidatura ni bila „darilo, marveč delo in sicer težko in sitno“.³³ Tako je Krek izbiral in predlagal kandidate, moral pa je seveda uvaževati dejanski položaj in ni vedno prodr.

Ljudstvo je kandidate ugodno sprejelo. Drugače seveda nasprotniki. Slov. Narod je kandidate kratko takole označil: Dr. Šušteršič: Dvorni politični slepar. Dr. Krek: Prismojen hujskač. Šuklje: Zaradi svoje značajnosti in nesebičnosti prosluli hofrat in vladni agent. Vsi trije: Klavrní junaki... Gostinčar: Krona vseh kandidatov.³⁴ (Navajam v ilustracijo Krekove miselnosti, ker priča, da nikakor ni bilo samo po sebi umevno, da sme tudi delavec kandidirati.)

Krek tokrat prismojenega hujskača ni kar vtaknil v žep. Odgovoril je na zboru ljubljanskih zaupnikov SLS (3. marca): „Besedam Slov. Naroda, da je dr. Krek prismojen hujskač, najodločneje ugovarjam. Vem o njem, da je slab človek, a vem tudi, da je to, kar zna, točno in vestno študiral. Zmaguje pa s svojo logiko, doslednostjo, to vam o Kreku, ki ga dobro poznam, lahko povem in zanesite se, da je res tako!“³⁵ Za ljubljanskega kandidata je ta shod postavil pasarja Iv. Kregarja. S tem je bilo vse pripravljeno za volilni boj.

5. Krek v volilnem boju

Po zaupniških shodih je Krek seveda posvetil glavno pažnjo svojemu volilnemu okraju. Imel je vrsto shodov in je 3. marca (isti dan, ko se je vršil shod ljubljanskih zaupnikov) govoril še v Komendi (kjer je bil njegov oče nekoč učitelj in je tudi sam hodil nekaj časa v šolo), isti dan zvečer je bil že v Kamniku. V Rovih je govoril 10. marca (ko je priredila SLS vsega 12 shodov), nadalje je še obiskal Šmartno v Tuhinju, Zgornji Tuhinj in Sela (17. marca), Sv. Heleno in Dol (19. marca), Blagovico in Lukovico (24. marca), Vodice in Mengeš (25. marca), Peče, Vrhpolje in Moravče (7. aprila, 1. aprila je bil na Jesenicah), Vranjo peč nad Kamnikom (8. aprila), Špitalič in Motnik (28. aprila), Gojzd, Stranje, Mekinje in Nevlje (5. maja), Tunjice (6. maja), Ihan (9. maja) in Dob (12. maja).

Krekov nasprotni kandidat je bil gostilničar Sršen. Neka volilna pesem je pripovedovala: „Na Gorenjskem vreme krasno, na planinah je vse jasno. Kreka pika pač Sršen, a brez žela, ni strupen.“³⁶ Nevaren Kreku zares ni bil.

Poleg svojih pa je Krek obdelaval tudi volilce drugih okrajev. Tako je govoril vsaj tudi na Savi pri Jesenicah (1. aprila), Gostinčarju pa je pomagal v št. Vidu nad Cerknico in v Begunjah (21. aprila), in morda še kje.

Sicer pa so bili vsi okraji zanesljivejši kot Ljubljana. Kandidaturo NNS je po daljšem oklevanju prevzel I. Hribar; poleg njega pa sta kandidirala še socialni demokrat E. Kristan in Nemec Del Cott. Tudi SLS je posvetila Ljubljani posebno pažnjo in potegnila v boj svoje najboljše moči. Med temi je bil seveda tudi Krek, ki je vodil shod in govoril pri Češnovarju (7. maja) in

v Rokodelskem domu (8. maja). Ker pa je ta dan v Ljubljani nastal pretep, ki se je končal s pobijanjem šip (tudi na škofiji), se je vršil naslednji dan (9. maja) protestni shod v „Unionu“. Prvi je govoril Krek, ki pa se je na koncu oglasil še enkrat v svoj zagovor ter je razpravljala o „svoji“ vili in o delavskih hišah. Pozneje je govoril še na shodu pri Grajžarju (10. maja), v Trnovem (12. maja) in zadnji večer pred volitvami (13. maja) zopet v „Unionu“.

V celem je govoril Krek v tedanji volilni borbi na več ko 60 shodih. Sam je povedal na shodu pri Grajžarju v Ljubljani, da je bil to 58. shod v tedanjem volilnem boju, na katerem je on nastopil. Za tem pa je govoril še nekajkrat. Kar pa ni mogel napraviti sam, so drugi vršili nekako v njegovem imenu. Tako je nekdo priporočal Kregarja volilcem, češ da mu „lahko popolnoma zaupajo, saj je on prijatelj in pristaš idej dr. Kreka, to je onega moža slovenskega ljudstva, kateri ima zlato in plemenito srce za nižje ljudstvo“³⁷.

Važno vlogo je v volilnem boju igralo tudi časopisje. Težko pa je ugotoviti, koliko je razen uvodnikov v Domoljubu pri tem sodeloval tudi Krek. Slovenec je prinašal celo vrsto volilnih pesmic in dramskih prizorov, ki so se nekateri nanašali na vso deželo, večinoma pa so se tikali boja v Ljubljani in seveda Hribarja. Izključeno ni, da je marsikaj v tem Krekovo (Gostinčar pravi, da so Krekove „pesmice“), večina pa gotovo ni Krekova. Krek sam je nekoč izjavil, da on ni vodil časopisnega boja proti Hribarju in da ni pisal žaljivih člankov inotic o njem,³⁸ hotel je pač reči, da ni nastopal s smenjenjem in norčevanjem izrečno proti njemu, kajti za njegovega nasprotnega kandidata Kregarja je mnogo delal in govoril na shodih.

Težko je tudi povedati, koliko je Krek sodeloval pri nekem „vseslovan-skem“ Kregarjevem volilnem govoru. Hribar je namreč na nekem shodu izjavil, da ni vsakdo sposoben biti poslanec Ljubljane, češ da ta mora znati tudi ostale slovanske jezike (ki jih je Hribar sam znal). Nato je SLS sklicala shod ter postavila na dnevni red poleg Šušteršičevega tudi Kregarjev govor o „ljubljskem poslancu in slovanskih jezikih“. V tem je bil cel kup citatov iz slovanskih jezikov, ki jih je šaljivo navajal in tolmačil v svoj prid in seveda proti Hribarju. Ker pa Kregar razen slovenščine in morda nekaj hrvaščine baje ni znal drugih slovanskih jezikov, svoj govor pa je vsaj deloma bral, lahko po pravici domnevamo, da mu ga je sestavil in napisal nekdo drugi. Težko si mislimo, da Krek ne bi imel tukaj vmes svojih prstov, kajti on je pač najbolje poznal jezike in kulturo (poezijo) slovanskih narodov. Ni pa izključeno, da je bil govor sestavljen z združenimi močmi in je sodelovalo več ljudi (saj „vsi ljudje vse vedo“). Gostinčar ne verjame, da bi bil ta govor sestavil Krek.

Uspeh vsega volilnega boja je bil ta, da je SLS 14. maja 1907 dobila od 12 kranjskih mandatov 10 podeželskih (kočevskega edinega ne), v Ljubljani pa sta Hribar in Kregar prišla v ožje volitve, ker je Hribarju le en glas manjkalo do potrebne nadpolovične večine. Zato se je tukaj še enkrat razvnel ves boj ter je sodeloval tudi Krek, 21. maja pa je seveda zmagal Hribar. Krek je rekel o tej izvolitvi, da ni hotel forsirati zmage nad Hribarjem za vsako ceno, ker je bil mnenja, da mora vsaka stvar dozoreti³⁹, vendar pa je nekoliko upal tudi na zmago v Ljubljani⁴⁰.

Krek sam je bil 14. maja izvoljen s 4800 glasovi proti 721 Sršenovim, 9 razcepljenim in 5 neveljavnim. Dobil je torej 86.8% vseh veljavnih glasov in proti Sršenu večino nad 4000 glasov. Svojim volilcem se je zahvalil v Slovencu, Domoljubu in Naši moči z besedami: „Volilcem Kamnik-Brdo! Ponosen na Vaše zaupanje Vas pristrčno zahvaljam. Pod zastavo Slovenske Ljudske Stranke naprej! V Ljubljani, dne 17. maja 1907. Dr. Krek, deželni in državni poslanec.“⁴¹

OPOMBE

- 1 Prim. Mayer, F. M., Geschichte Oesterreichs mit besonderer Rücksicht auf das Kulturleben. Zweiter Band. 775 sl.; Šuklje, Iz mojih spominov, II in III; Hribar, Moji spomini I; Erjavec, Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem; Krek, Izbrani spisi, IV.
- 2 O njih gl. Erjavec, Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem, 58.
- 3 Gl. str. 6.
- 4 Prim. Šuklje, Spomini III, str. 72 sl.
- 5 SN 10. nov. 1900, št. 259 in 31. okt. 1900, št. 251.
- 6 S 27. avg. 1901, št. 195.
- 7 SN 30. avg. 1901, št. 198.
- 8 SN 31. avg. 1901, št. 199.
- 9 Prim. S 3. maja 1902, št. 101 in 7. maja 1902, št. 104.
- 10 Glavni vir za nadaljna izvajanja: Obravnave dež. zbora kranjskega v Ljubljani, zv. 43-46. Ljubljana 1903-1908.
- 11 D 3. jul. 1902, št. 13.
- 12 To zasedanje je trajalo do 29. dec. 1907.
- 13 Prim. Šuklje, Sodobniki, mali in veliki, str. 264 sl.; več drobnih notic po listih.
- 14 S 26. jun. 1902, št. 144 in 1. jul. 1902, št. 148.
- 15 S 25. jun. 1902, št. 143.
- 16 Gl. Društveni koledarček za 1905, str. 137.
- 17 Krek je tedaj pisal vse uvodnike za Domoljub, ker ta ni priobčil novice o njegovem odlikovanju. (O tem gl. J. Jagodic, Nadškof Jeglič, str. 215.)
- 18 D 5. okt. 1905, št. 19.
- 19 Prim. Krekovi Izbrani spisi II, str. 45.
- 20 Krek je na tem shodu naglašal slogu v stranki ter trdil, da je dr. Šušteršič „ljubljenec naše stranke“ in da le „preko naših trupel gre pot do njega“ (S 23. sept. 1902, št. 218), ali „dr. Krek in dr. Šušteršič sta se na žirovskem shodiču pred žirovskimi babnicami objemala in poljubljala“ (SN 25 sept. 1902, št. 220).
- 21 S 13. okt. 1902, št. 235.
- 22 Šuklje, Iz mojih spominov III, str. 53 sl.
- 23 S 12. sept. 1903, št. 210.
- 24 S 11. nov. 1903, št. 261.
- 25 S 16. nov. 1903, št. 265.
- 26 S 18. okt. 1904, št. 238. - K razmerju med Krekom in Šušteršičem gl. str. 20 (pr. op. 20).
- 27 S 7. nov. 1904, št. 254; prim. še Čas XX, str. 128.
- 28 S 19. nov. 1904, št. 265.
- 29 S 17. dec. 1904, št. 288.
- 30 Prim. SN 19.-23. dec. 1904, št. 289-293.
- 31 S 27. nov. 1905, št. 272.
- 32 S kandidaturo za ta okraj je imel Krek posebne težave. Mislil je najprej na upokojenega ravnatelja Detelo, ki pa candidature ni hotel sprejeti. Duhovnikov, se mu je zdelo, da je bilo med kandidati dovolj, ko sta kandidirala on in Žitnik. Pripravljal je tla poštarju Ravnikarju, ki je v SKSZ vodil dramatično šolo (tečaj); a ta menda sam ni bil navdušen za kandidaturo, zaupniki pa ne zanj, ker ga niso poznali. Tem bi bil pač bolj všeč Evgen Lampe, ki pa je (poleg tega, da je bil duhovnik) moral ostati pri delu doma,

da je mogel na Dunaj Krek; bili bi tudi za Povšeta, ki je že kandidiral v litijskem in višnjegorskem okraju. Hočevarja so forsirali v Krškem, bil pa je novinec v stranki in Kreku se je zdelo nevarno, če bi prva stopinja v stranko bila obenem skok na Dunaj. Neki Steklasa se mu je zdel malo prestar. (Krekova pisma župniku J. Oblaku v Št. Lovrencu ob Temenici z dne 18., 22. in 26. januarja 1907.)

33 V prej omenjenih pismih Oblaku.

34 Prim. S 2. marca 1907, št. 51.

35 S 4. marca 1907, št. 52.

36 S 20. aprila 1907, št. 90.

37 S 13. maja 1907, št. 108.

38 Povedal I. Dolenc.

39 Vir: I. Dolenc.

40 Krek Oblaku 22. januarja 1907.

41 Prim. S 17. maja 1907, št. 113.

ALOJZIJ GERŽINIČ

KAJ MORA IMETI IN KAJ NAJ SI PRIDOBIM UMETNIK

To je v bistvu predavanje na 1. rednem večeru Slov. kult. akcije za leto 1956 v Buenos Airesu. Predavanje je bilo napovedano kot „Nekaj problemov naše umetnostne kulture“. Pri izdelavi pa se mi je vedno bolj zdelo, da velja najprej postaviti temeljne trditve. Te že same po sebi odgovore na nekatera vprašanja, za druga pa pokažejo smer reševanja.

Obravnavani predmeti so brez dvoma aktualni. Gotovo so za človeka vedno aktualni dokončni nerešljivi problemi. Umetnostni problemi so taki, zato ker posegajo v neracionalni in nadržacionalni svet. Prišli pa so posebej še na dnevni red razpravljanj v emigraciji. Od doma odtrgani človek je prisiljen, da sledi koreninam svojega bitja in mnoge od teh vodijo v nadržacionalni svet. Določnejši so postali razgovori ob prvih Vrednotah, zlasti pa ob Meddobju in ob ostalem delu Slov. kult. akcije. Anketa v Meddobju je pred vse vrgla kopo mnenj in odkrila različna stališča in različno orientiranost ljudi, ki ustvarjajo in ki se zanimajo za umetnost. Tudi „okrogla miza“ se je dotaknila teh vprašanj.

Sestavek se deli na tiste tri točke, ki sem jih v debati pri „okrogli mizi“ predlagal za natančnejšo porazdelitev in razčlenitev umetnikov. Prvi del bo torej razpravljal o umetniški nadarjenosti, drugi del o umski izpopolnitvi („izobrazbi“), tretji pa o značajski oblikovanosti. Na čelo je postavljena opredelitev bistva umetnosti, ustvarjanja in umetnine — podlaga za ostalo.

Še eno opozorilo: v umetniku, v umetnosti, v kulturi sploh je toliko raznovrstnih silnic in se v vsakem posameznem primeru tako raznoliko prepletajo, sodelujejo, ali si nasprotujejo, da je enotnih, za vse veljavnih zakonov in receptov jako malo. Raznolikost je znamenje življenja, duhovnega še toliko bolj kot fizičnega. To naj upoštevata tisti, ki mu bo sistematike preveč in ti-

sti, ki mu je bo premalo. Zato mislim, da tudi zadnje obravnavano vprašanje — o naši emigrantski književnosti — ne more dobiti mnogo bolj določenega odgovora, kot ga je tu.

Kar iščemo z gotovostjo, je prava umetnost in „očiščenje vrelcev“ (Mauriac).

I. NADARJENOST

Talent se dá zakopati, dá se sijajno razviti, a vedno mora biti že dan. Opirati se moramo tu na dvojno podlago (—gre za človeka, za umetnost; oboje je duhovno in čutno, psihofizično—): 1.) Biološki, podedovani temelj. Sholastični nauk je, da so duše ob vlitju v telo vse enake; različenost pride od različenosti telesnega ustroja. Fizična konstitucija take in take sestavljenosti, določene kvalitete itd., je biološki temelj za umetnostno nadarjenost. 2.) Naravna praktičnega razuma (umetnostni, glasbeni, slikarski habitus). To je stalna dispozicija, ki v smeri svoje narave izpopolnjuje subjekt; pridvig ustvarjalnosti; kvaliteta, ki oživi in oblikuje prvotno nedoločenost intelektualne zmožnosti in jo žene k dovršenosti. — Če ni prvega pogoja, ni odgovarjajoče naravnave praktičnega razuma in če ni delovanja le-te, okrní biološka podlaga.

Umetnostni talent torej je. Kaj je njegovo poslanstvo, dolžnost? Umetniško ustvarjati. Naloga umetnika in cilj umetnostne dejavnosti je „ustvariti delo, v katerem naj nad vsorazmerjeno materijo in skozi njo blesti luč forme“¹. V to („luč forme“) je vključeno dejstvo, da umetnina posreduje uživatелju poetično spoznanje, ki je sicer izključno last in dar umetnika. To poetično, intuitivno spoznanje „doseže nad idejami, podobami, čustvi, občuti — vendar seveda s posredovanjem vseh površinskih dejavnosti — realnosti, poveže poeta z njimi. Ne naravnost z najvišjo realnostjo, z Bogom — to je izključni privilegij mističnega spoznavanja —, temveč z vso ustvarjeno realnostjo in torej posredno z Bogom samim.“² Poetično spoznanje je hkrati klica ustvarjalnosti. Maritain se lepo strinja z ravnokar podano oznako poetičnega spoznanja in ji dodaja to drugo sposobnost: „...intuicija ali stvariteljska emocija je temno dojemanje jaza in stvari obenem v nekakem spoznanju po združenju ali po sorodnostni enakosti narave (konnaturalnosti) in oplaja, se oblikuje in dobi izraz edinole v umetnini, ki jo stvari in izdelava iz svoje vitalne nosečnosti... spoznanje, ki se ne da izraziti v mislih in sodbah, ki je marveč prej doživetje ali izkušnja kot spoznanje, in sicer stvariteljno doživetje.“³

1 Maritain, *L'art et scholastique*. Citiram po buenosaireški izdaji *Arte y escolástica*, 1945, str. 210.

2 Henri Brémond, *Prière et poésie*. Citiram po buenosaireški izdaji *Plegaria y poesía*, 1947, str. 137.

3 *De la connaissance poétique*. Citiram po argentinski izdaji „Situación de la poesía“ (razprava *Del conocimiento poético*). — Najboljšo razlago teh stvari najdem v Maritainu in Brémond — ki ju Trstenjak v „Psihologiji umetniškega ustvarjanja“ niti ne omenja, enako kot ne citira ne Ušeničnika ne Vebra. Maritain je izkopal prave zaklade iz sholastike, Brémond je nabral dragoceno gradivo iz ostalih dob in virov. Prvi je umetnostni filozof širokih koncepcij, drugi globoka poetična duša in duhovit ocenjevalec.

Ko posreduje umetnik z umetnino tako poetično spoznanje in z njim videnje lepote, skrite v stvareh, nastane v uživatelju posebno ugodje. Ni to ugodje spoznavnega deja, marveč ugodje, ki se iz tega deja razlije zaradi spoznanega predmeta, njegove skrivnostnosti in lepote. Lepota pa je prav bitje samo, gledano in spoznano, kolikor po intuiciji ugaja razumni naravi.

Zmota je, da je namen umetnosti ali nje bistvo v porajanju čustev, emocije. Spomnim se, da je Sima Pandurović napisal estetiko, v kateri se trudi, da bi to dokazal za vse panoge, in kako si prizadeva — seveda brezuspešno —, da dokaže čustvenost kot jedro epike. Ne, čustva vseh vrst se morejo pridružiti estetskemu ugodju ob poetičnem spoznanju — samo ta emocija redno spremlja (kot učinek) umetnostno doživetje —, niso pa potrebna; včasih so prav dokaz, da ne gre za umetnino. V presojo se pač vnašajo izvenestetski elementi; sodbe mnogih se opirajo na snov, na čutno ugodje, na ganotje. Po teh merilih je sentimentalni tango višji od Bachove fuge, Toman od Aškerca, Gangl ali Zajc od Bernekerja.

Drugi nespornosti so: racionalizem — pri nas vodilo v psevdoklasicističnih početkih umetne svetne poezije in prisoten v vseh didaktičnih potezah med Prešernom in moderno, med moderno in Balantičem in v delu emigrantskega pesništva — in njegovo nasprotje, kot se je zlasti drastično pokazalo v surrealizmu. Kot naj pri racionalistih razum ustvarja umetnost, tako hočejo surrealisti črpati samo iz podzvesti in ostati irracionalni do konca. — Teorija življenja (Lipps, Volkelt) je prav tako enostranska kot artizem. Spet drugi izročajo vodilno vlogo okusu in po tem sodilu bi bil Turgenjev večji od Gogolja in Dostojevskega, Stritar-pripovednik večji od Jurčiča.

Takim zmotam in le delno zadevajočim razlagam spodbije videz veljavnosti razlikovanje med dušno globino, v katero zavest redno nima dostopa⁴, in med površinskimi plastmi duše, ki jih nadzira razum. S poetično podobo (Blondel, Claudel) je to zakon, v katerega sta sklenjena Anima in Animus. Claudelovo parabelo je duhovito vpel v svojo razlago H. Brémont. Pri tem je pokazal na važne analogije — poleg vseh še važnejših razlik — med mističnim in poetičnim doživljanjem. Najpomembnejša umetnostna dejstva imajo svoje torišče v globinah duše, v Animi. Umetnina nas osvobodi psihološkega zla, kar je za estetiko doživljanje razgibanosti površinskih dejavnosti, in „nas prenese v srečne temine, kjer kremplji treh poželjivosti ne najdejo, za kar bi zagrabili“⁵. To je Aristotel v tragediji imenoval očiščenje — katarzo. Brémont je to toliko rešetano dognanje razložil prav s prestavitvijo dogajanja s površine v globino in ga raztegnil na vso poezijo, na vso umetnost. Dognal je, da je katarza analogno to, kar imenujejo mistiki prehod iz meditacije v kontemplacijo; to, kar on imenuje nadomestitev dejavnosti Animusa z dejavnostmi Anime, torej prehod iz racionalnega spoznavanja v poetično, realno spoznanje. Potemtakem je vsako poetično doživetje katarza. Umetnik in mistik se razlikujeta od povprečnih ljudi z intenzivnostjo svojih globinskih dejavnosti.

⁴ Mistiki so jo imenovali dušno središče ali dušno konico, sv. Avguštin jo je spoznal, ko je rekel: „Deus intimior intimo meo“, sv. Tomaž Akvinski jo je nazval „intellectus“ v razliko od „ratio“, Claudel je vedel, da je to „nekdo, ki je bolj jaz kot jaz“ in različen od moje neizrekljive osebne absurdnosti.

⁵ H. Brémont, *La poésie pure*; cit. po španskem prevodu *La poesía pura*, Buenos Aires, 1947, str. 23.

Umetnina ima kot izdelek svojo samostojno vrednost, v njej pa se združita — kot že nakazano — dva vrelca: bistvo, globine umetnika in bistvo, jedro stvari, duhovnega in tvarnega sveta.

Prvega vrelca se zaveda en umetnik bolj, drugi manj. Graham Greene je v tem na skrajnem stališču, ko trdi: „Naloga romanopisca je, da očrta svoj lastni portret pod podobami katerega koli človeškega bitja, krivega ali nedolžnega. Ali ni naše razmerje do vseh naših oseb več ali manj tole: „Evo je tu, Bog mi odpusti, in to sem jaz sam!““⁶ Pri nas je podobno občutil Ivan Cankar.

Je pa umetnina tudi neposredno znamenje skrivnosti, ki jih poetično spoznanje odkrije v stvareh in njih odnosih. Ustvarjene osebe so zato nekako neodvisne od svojega tvorca, prav tako celo umetniško delo. Saj v umetnosti ne gre za posnemanje samega sebe, niti za posnemanje narave, marveč za posnemanje njenih ustvarjalnih sil in načinov. Tako nastane umetnina in sicer po zakonih lastnega bitja. Kot se za vznik, oblikovanje in dovršitev umetniškega dela poslužujemo naliike s spočetjem in rojstvom v organskem svetu, tako marsikaj pojasni tudi primerjanje umetnine z organskim bitjem. Umetnik dá svojemu delu življenje, potem pa mora spoštovati zakone, ki to bitje usmerjajo, slediti mora gibanjem umetnini lastne življenjske sile. Tu je jasno sodilo, ali imamo opravka z umetnikom ali ne in ali gre za velikega umetnika ali ne. Življenjska sila umotvora ne dopušča mlahavosti. Umetnik jo je spoznal, se spoji z njo v eno in je zato res nezmotljiv (Maritain).

Naj navedem tu novo analogijo v ponazoritev te življenjske sile: šah. Kvaliteta partije (in moč igralca) je odvisna od neodjenljivosti, s katero se razvija. Ne zahteva se objektivno najboljša poteza — kdo jo bo določil? —, marveč tista, ki organsko izhaja iz nastavkov, iz dinamike že obstoječega, ki izrabi skrite možnosti in ne pusti nasprotniku nobenega oddiha. Rast na način živega bitja. Navidez se s tem ne ujema, v resnici pa je potrdilo povedanega dejstva, da je včasih najstrašnejša poteza tista, ki sliči popolnemu miru, ko se bitje zbere — nastopi trenutek poln eksplozivnosti. Povprečnika bi premagala skušnjava po teatralnem udarcu — zadel bi v prazno; genij pa spozna zahtevo notranjega gibanja po koncentraciji.

Ustvarjanje na tem področju se dá primerjati z ustvarjanjem na ostalih in šahovski ustvarjalci imajo poteze, ki jih delajo podobne drugim umetnikom. To primerjavo je poskusil že Milan Vidmar. Capablanca je primerjal Mozartu (zaradi „kristalno čiste kompozicije“) in Tarrascha Wagnerju (zaradi „bujne orkestracije“). A to so drugi vidiki. Po sličnosti v elementarni rasti in po načinu te pogonske sile bi šlo Capablanca primerjati z Bachom, Tarrascha z Brahmsom in Vidmarja samega s Čajkovskim (mladost) in Stravinskim (po Semmeringu).

Pri diletantih se na vsak korak sprašuješ: zakaj to? čemu ono? Spreminjaš — pa je tudi prav, ali pa še bolje. Pri velikih je vse na pravem mestu, vse v službi življenjske sile umetniškega organizma; vsaka črta je prava poteza, ki jo nosi duhovnost, organizirana v telesu umetnine. Posebno nazoren element za prikaz pogonske sile umetnine je dialog: vedno najmočnejše poteze, take, ki vlivajo v življenjski tok potrebne energije. Neprekos-

6 V zbirki pisem *Why do I write?*, London, 1948.

ljivo je v tem sveto pismo. Postavim, ne da bi dosti izbiral, iz petega poglavja pri Luku tri primere: 8. vrsta: Peter: „Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!“ Jezus (11. vrsta): „Ne boj se; odslej boš ljudi lovil.“ — 30. do 32. vrsta: „Zakaj jeste in pijete s cestninarji in grešniki?“ Jezus jim je odgovoril: „Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni. Nisem prišel k pokori klicat pravičnih, ampak grešnike.“ — 33. do 35. vrsta: „Zakaj se Janezovi učenci pogostoma postijo in opravljajo molitve, kakor tudi učenci farizejev, tvoji pa jedo in pijejo?“ Jezus jim je rekel: „Ali morete post naložiti svatom, dokler je pri njih ženin? Pridejo pa dnevi, ko bo ženin od njih vzet in takrat, tiste dni, se bodo postili.“ — Iz dramatike si more vsakdo najti mesta podobnega poleta.

Nalika s šahom opozori še na drugo važno skupno lastnost: na to, kar je neizrečeno. Ob vsaki veliki partiji se dá napisati knjiga o tem, kar je med potezami, kar je bilo premišljeno, kar je vsebovano, kar je bilo odklonjeno; o tem, kar je igralec doživel, videl, spoznal, kar je pretrpel, nad čimer je zmagal, čemur se je odrekel. Vse to je po svoje vsebina partije. Podobno je z drugimi umetninami. Eden anketistov je napisal e evropskem človeku, kako ne more zatajiti naslednjega: „več ko dogodek je analiza, več ko besede je misel, več ko manifest je svoboda“ (Meddobje II, str. 91). Podobno najdem pri Cocteauju: „Ne način, kako stvari povedati, temveč, kako jih misliti.“

Za človeka, ki je umetnostno nadarjen, je potrebno, da se tega dejstva zave in da poskrbi za učinkovitost svoje umetnostne naravnave.

Za obojno je najvažnejše sredstvo vaja, delo, ustvarjanje. Ako talent ni zadosti globok, navadno ne bo vztrajnosti ne volje dovolj za premaganje notranjih in zunanjih ovir. Če pa je talent zadosti močan, bo nosilec z vajo dal naravnavi priliko, da razvije, kar se v njem nahaja. Naravno je najbolje primerjati s krepostmi: te so naravnave v nravnem redu, umetnostna naravnava je krepost v redu praktičnega razuma. Ene in drugo je treba krepiti, razvijati z izvajanjem. Večkrat ko vršiš dejanja srčnosti, zmernosti, ljubezni, bolj se bo tista krepost ojačila, laže bo storila več in bolje. Ta primerjava tudi pokaže, da je o učenju umetnosti tako nesmiselno govoriti kot o učenju kreposti. Zato imajo srednjeveške delavnice veliko prednost pred sodobnimi umetniškimi šolami. Kdo bo ustanovil šolo za srčnost ali za pravičnost? Kvečjemu racionalizem; naš Vodnik poje o „šoli zdrave treznosti“. V krepostih in v umetnostih se je treba vaditi. Pomaga pa v začetku vodstvo in zgled že izurjenih. Zato je za začetnika tako važen osebni in delovni stik z zrelim umetnikom. Poleg tega osebnega stika je treba postaviti duhovni stik — poglobljanje v umetnine. Ob njih začutiš, kaj je treba doseči in odkrivaš, kako se to dá. Ne govorim zdaj o tehničnih sredstvih, ki jih tu občuduješ; mislim na „gotova, določena pravila“ (sholastična oznaka), ki jih je tvorec našel in se jih držal pri oblikovanju. To seveda niso sheme, ki bi jih mogel kopirati, pač pa pogled v nevzročne načine ustvarjanja (—,v delavnico sem Tvojo zrl—), ki jih je treba priznati, potem pa iskati in odkrivati za vsako delo posebej. To je tista „logika“ umetnosti in umetnine, o kateri je govoril Malraux: „Umetnost sledi svoji logiki, ki jo je toliko manj mogoče predvidevati, kolikor je naloga genija, da jo

odkrije.“⁷ S tem je že podan odgovor na tako trdoživo zahtevo po razumljivosti in na tožbe o nerazumljivosti moderne umetnosti.⁸

Preidimo h konkretnemu primeru. Človek, ki ima pesniški ali pisateljski dar, bo le-tega najbolje razvijal, če bo pisal. To, kar bo napisal, bo sam čez nekaj časa ocenil. S tem bo sebi v korist slušal Horacov in Kopitarjev nasvet o dobi čakanja in o pili.⁹ Ali pa mu oceni kdo drug (n. pr. urednik revije), ali več drugih (n. pr. v pisateljskem krožku). Za večino so posebne važnosti stvari, ki jih potem objavijo. Na družabnem večeru Slov. kult. akcije je urednik „Meddobja“ razodel, da je po svetu razpršenih nekaj avtorjev vseh strok, ki so do izida te revije občutili pravo bolečino, ker se niso mogli izpovedati v svojem jeziku — pa ni bilo kje.

Seveda so v teh stvareh med posamezniki velike razlike. Eden potrebuje veliko poskusov, skic, kontemplacije, mu kritične pripombe veliko pomenijo — drug je drugačen. Tudi v načinu pisanja: Cankar je včasih po cele dneve preležal na zofi ob čaju in cigaretah — tako so v njem zorele ideje —, da je potem bruhal na papir; drugemu raste delo s pomočjo papirja ali glasu: vsaj nekaj stavkov mora napisati, tudi če pozneje ne bodo uporabni; ali si spregovoriti vsaj nekaj besed o tem, kar čuti, da je v njem.

Težke prilike tu zunaj zahtevajo, da vsakdo na sebi najbolj odgovarja: joč način do kraja izkoristi čas in ga primerno uporabi za vajo, za študij, opazovanje, razmišljanje in za spopolnitev нравnih vrednot. Gotovo je napačno mnenje, da je najprej teoretično priti do dna (kje je to dno?). Prvo je vaja v že naznačenem obsegu. Samo nekaj je še prej: zdravje, fizična odpornost, živčna svežina. Ne pomagata ne vaja ne študij, če se z njima poškoduje sedež duhovnih ustvarjalnih sil. Umetniško nadarjen človek tudi ne sme obupati nad okoliščinami: možnost za vaje se že najde, prav tako priložnosti za bogatenje dušnih globin, za opazovanje življenja, za pronicanje v skrivnosti stvarstva. Ti zakladi bodo v svojem času in na svoj način morali udariti na dan, dasi bodo mogoče dolga leta nema ali le z drobci zaznamovana. Poleg vseh mogočih drugih нравnih moči si mora umetnik privzgojiti tudi potrpežljivost in — krepost upanja.

Samokritika in kritika drugih naj ločita vaje od del. Če ni zadostnega talenta, ne razvite umetniške naravnave, bodo izdelki pisarija ali slikarija; bomo še naprej brali veliko kodrovstva (zgodbe, prizori, besede brez umetnostnega naelektrenja) in meškovstva (nekaj tehnične spretnosti ali jezikovne gladkosti in sentimentalnosti). To so mrtvi predmeti. Ne najboljša tendenca ne najboljše zadeti ljudski ton ne snežno čista razumljivost ne bodo mrliča oživili. Poznam pesnike, ki hočejo pisati tako, da jih razume vsak

7 Na mednarodnem zborovanju Zveze pisateljev za zaščito kulture (London 1937). Citirano v knjigi *Problemática de la literatura*, G. de Torre, Buenos Aires 1951, str. 286.

8 Pred nekaj leti so ravnatelji velikih severnoameriških muzejev in institutov sodobne umetnosti podpisali izjavo, v kateri pojasnjujejo ta predmet. Trdijo, da je v tarnanju o prepadu med občinstvom in publiko veliko pretiravanja in pišejo med drugim: „Sodimo, da je tako zvana nerazumljivost dela moderne umetnosti neizogiben nasledek raziskavanja novih predelov. Kot novotarstva v znanosti, tako so tudi umetnikovi postopki včasih težko razumljivi in postajajo tarča nazadnjaških napadov...“ (De Torre, ib., str. 263).

9 A. Trstenjak navaja kiparja Putriha: „Ženski akt. Dva meseca ga pustim pokritega, potem ga bom odkril, da vidim, kaj mu manjka; če mi ne ugaja, vržem vse stran. Po dveh mesecih imam drug odnos do njega, ker ga dalj časa nisem videl. Če prijatelja dva meseca niste videli, ga boste po dveh mesecih zopet čisto drugače videli.“ (Psihologija..., str. 72).

preprost človek, in učiti tega človeka poštenja in čednosti; umetniška zrelost nastalega jim je pri tem postranska stvar. Zakaj potem pišejo verze? V prozi se mnogo laže in mnogo bolj uspešno uči.

Še dve, tri besede o kritiku. Kritičnik bodi znanstvenik, kot zahteva anketist na strani 95 „Meddobja“? Ne. Razmerje kritika do umetnine je podobno razmerju umetnika do stvari: njegov notranji pogled seže v osrčje, spozna njeno lepoto, globine, skrivnostnost, življenjsko silo, mnogo tega, kar brni v njej neizrečenega in potem opiše s podobno nepopolnostjo — in nezmotljivostjo — kot umetnik svoje poetične spoznave. Iz osrčja umetnine, po poteh njene strukture prodira tudi v tvorca in vidi, kar je ta videl in ocenjuje, kar je ta poskušal. Ne uide mu, kje je umetnik zgrešil pot, omagal, ali se predal skušnjavi najmanjšega odpora, ali kje je iskal le učinkov in ugajanja občinstvu. Ali pa ugotovi, da izdelek ni živ, marveč le mehaničen konglomerat brez cene — zato, ker avtorju manjka talent, ali zato, ker je bil površen, len, neiskren.¹⁰

Kot osvetljujejo velike umetnine široka področja duhovnega sveta in duše, tako tudi velike kritike.

II. UMSKA SPOPOLNITEV

S stališča nadarjenosti se zdi vseeno, ali se človek bogati ob starem ali ob sodobnem avtorju. Odloča naj zgolj veličina, odličnost dela. In ker so Homer, Dante, Prešeren preskušene vrednote in neizčrpna zakladnica, naj imajo prednost pred vsemi še nepretehtanimi sodobniki. V tem smislu je navajal beograjski esteta Bogdan Popović svoje slušatelje k načelu, naj počakajo vsaj pet let, preden se lotijo knjige: v tem času se bo že kolikor toliko pokazalo, ali je vredna branja ali ne.

Ker pa je ustvarjanje dela eno s poetičnim, realnim spoznanjem, je lahko uvideti, da bo sodobnemu piscu Grahamu Greene dal stvari, ki jih Cervantes ne more imeti, Balantič stvari, ki jih Jenko nima, itd. Namreč luč za spoznanje današnjega časa in današnjega človeka in sodobnih vprašanj; pa tudi zadnje tehnične pridobitve ali vsaj poskuse. Umetnik se torej ne bo osamil pred umetnostjo svojega časa — tudi ko bi se mogel. Še slabše bi bilo — iz razlogov, ki veljajo v razmišljanju prejšnjega odstavka —, ako bi se vrgel izključno vanjo. Seveda tudi to ni mogoče, saj v današnji umetnosti živi še včerajšnja in živi davna. Pametno je torej kombinirati neposredno spoznavo starih vrednot in modernih del. Soodloča, kajpak, osebna bližina, sorodnost, pomoč pri iskanju, itd.

Vsi smo rojeni, da bi postali svetniki in vsi imamo za to dovolj milosti. Treba pa je z njimi sodelovati. Tako je tudi s talenti. Sodelovanje z njimi

¹⁰ Kritičnik, ki umetnika ne doseže, se bo seveda večkrat zmotil. Tudi ne bo imel smisla za to, da so pri največjih človeških delih celo napake odlike. Claudel je našel zmoto svojega kritika Pierra Lassera, „skupno vsem profesorjem“, v tem, „da ne vidi, kako tvorijo v vestnem (Claudel pravi škropuloznem) pisatelju defekti in kvalitete nedeljivo celoto.“ (V pismu Gidu, 19. V. 1911).

moremo deliti na prizadevanje po rasti v modrosti in na prizadevanje po rasti v razumnosti. (Se razume, da se tu pojma modrost in razumnost rabita v posebnem pomenu, gledana z vidika umetnikovih potreb.)

K rasti v *modrosti* prispeva doživljanje, premišljanje, ocenjevanje življenja in umetnosti. Nadarjenost in stalna usmerjenost umetnikove duše že sami ženeta v to. Je pa treba modrosti v rasti v modrosti. Nekaterega nadarjenega človeka so vabe življenja odtrgale ne le od umetnosti, marveč od duhovnosti sploh. Druge so prozaične zahteve življenja oslabile v umetniški tvornosti, tretji so se odločili za znanost ali za politično pot. Včasih zmaga nujnost, včasih gre za žrtvovanje, včasih prevlada drug talent nad umetniškim.

Resnično poznanje življenja se mora prav izraziti v umetnosti. Ker je življenje tako brezbrežno in komplicirano, ga ne more prav podati ne slikanje črno-belo (tradicionalna nevarnost za slovensko literaturo; oblika smrti za dirigirano umetnost; eden preskusnih kamnov za naše talente tu zunaj), ne temno sivo slikanje (naturalizem in pesimizem), ne rožnato slikanje (pocukrani idealizem in napačno pojmovana vzgojnost). Vse to so izrazi ljudi, ki vdirajo na umetnostno področje brez talenta, ali pa izraz talentov, ki so si z apriorističnim, enostranskim nazorom o življenju in umetnosti zaprli pot v oboje.

Umetnost odkriva srčiko življenja in jo mora iskreno prikazovati. V veliki umetnosti se čudovito potrja in izpopolnjuje podoba o svetu in človeku, kakor jo odkrivajo teologija, filozofija in znanosti. Krepko in lepo formulacijo te teme je podal teolog in literarni kritik Charles Moeller: „To, s čimer se pisatelj prepoji, to, s čimer se enači — to ni enakomerno svét ali grešen svet, temveč pomešano vesoljstvo, prav vesoljstvo, za katerega je umrl Kristus; ko se pisatelj ‚spremeni‘ v to ‚vesoljstvo‘, se združi s celotno krščansko resnico; svetloba milosti, ki je v njem, je tudi v ljudeh, ki jih opisuje; je božja svetloba sama.“¹¹

Za prodiranje v jedro zla in v srce svetosti daje tomistična filozofija tole načelo, ki velja prav tako za asceta kot za umetnika: stvari, ki so nižje od človeka, je treba spoznavati z razumom; tiste, ki so višje, pa je treba umevati s srcem, ljubiti. Zakaj razum dviga stvari na *svojo* duhovno ravan in prodira vanje, volja pa nas prenese na *raven stvari*, ki jih ljubimo, nas združi z njimi. Velja torej ne ljubiti stvari, ki so pod nami (razen po ovin-ku v Bogu), in ne poniževati višjih stvari v dialektične pojme, temveč jih ljubiti, ker ljubezen jih spoznava bolje od razuma, nad katerim so. Torej moremo in moramo z razumom spoznati zlo, ki je na svetu, in ga opisati, ne da bi ga bili sokrivi, in se z ljubeznijo dvigniti v sredo dobrote in svetosti, ki sta v človeštvu pomešana z zlom.

—

Tako kot poglobljanje v življenje ima tudi poglobljanje v umetnost svoje nevarnosti za lastno tvornost. Velika doživetja lahko potegnejo človeka od ustvarjalnih naporov. More ga tudi prevzeti nezaupanje do lastnega poslanstva, začuti se nesposobnega in nepotrebne ob genijih in velikih ta-

¹¹ Littérature du XXe siècle et christianisme; citiram po španskem prevođu Literatura del siglo XX y cristianismo, 1. knjiga (El silencio de Dios), str. 462, opomba.

lentic. (Podobna je nevarnost življenjepisov izrednih osebnosti in vzornikov v pedagogiji!) Najlepšo spodbudo takim dvomečim pisateljem sem našel v Gogolju — menda v uvodu v Mrtve duše —, ki opozarja na to, da vsak človek opaža stvari, ki jih drug ne vidi. Če jih preprosto in iskreno opiše, bo vreden branja.

Razen te nevarnosti, ki jo more premagati prav usmerjena volja in pametna samozavest, srečamo druge ugovore zlasti začetnikov proti kontemplaciji in študiju umetnin. Pokojni Franci Šturm ni vključil v svoj študijski program dirigentstva zato, ker se je bal, da bi stalen in tesen stik z raznimi komponisti preveč vplival nanj in puščal preočitne sledove v njegovih skladbah. Je to primer samoobrambe, ki jo včasih srečavamo pred učiteljem, vzornikom, pred vplivi sploh. Vplivi pa so neizogibni; morejo biti določeno dobo res zelo izraziti, a močnejša osebnost jih prej ali slej asimilira. Tudi za ta problem so lastni poskusi, je vaja dober urejevalec. Izvirnost — zmerom relativna — ni v boječem skrivanju, marveč v jačini lastne ustvarjalnosti.

K razvijanju *razumnosti* štejem prvič splošno izobrazbo in drugič teorijo umetnikove panoge. Na pravkar obravnavanem področju modrosti odgovarja prvi spoznavanje življenja, drugi poglobljanje v umetnost. Prej je šlo za izkustveno, doživljajsko, intuitivno prisvajanje, zdaj gre za teoretično; prej za neposredno dojemanje, zdaj za študij teorij o življenju in o umetnosti. Večkrat kot modrost je treba pred umetniki zagovarjati koristnost razumnosti. Takole se to dá storiti: Gradivo, ki ga zajame razum, ni brez koristi in vpliva na zaloge, ki jih hranijo dušne globine. Oba predela sta v medsebojnih zvezah in to, kar je v razumu, prehaja v podzavest, jo bogati in oplaja.¹² Materialno bogastvo razuma in njegova formalna gibčnost pa prideta prav tudi neposredno v borbi za ustvarjanje, za oblikovanje. Realizacija umetnine zahteva veliko znanja, obrtniške veščine, pridnosti, tehnične sposobnosti, poskusov, študija. Umetnost ni spiritizem, marveč je razumska naravnava; zahteva torej formiranega duha, da more umetnik z njim odkrivati „gotova, določena pravila“ in najti primerna tehnična sredstva.

Splošna izobrazba je posebno važna za pisatelja. Njegov pogled na svet; poznanje, pojmovanje, ocenjevanje sodobnih idej, načina življenja, družbenih odnosov; dialogi in monologi njegovih oseb — vse to bo odvisno od avtorjeve kulture in jo bo izdajalo. Velik del romana (tudi novele) sloni na teoretičnem znanju, ki ga še taka intuicija ne more nadomestiti.

Je tako, da ljudje hodijo k umetniku tudi po odgovore na vsa mogoča vprašanja. Še več, mnogi pri njem vprašanja šele najdejo. Kaj bo spraševal in kaj odgovarjal pisatelj, ki ne več kot njegov krog občinstva? Kaj tisti, ki se je zapisal zmoti, ali ljubi čudaštvo? Vendar kažejo že statistike o priljubljenosti sodobnih pisateljev, da ni vedno lahko v njih najti praznin, sofizmov in zmotnjav, kot je potrebna temeljita izobrazba in zanesljiv kritičen čut, da pri drugih piscih odkriješ sijajno obdelane probleme in žaromete v temo prihodnosti. Eden velikih kritikov naše dobe, že citirani profe-

12 Trstenjak postavlja za krogotok med dušno površino z razumom in med globinami bitja sledečo nazorno primero: „Stojimo kakor pred razpršilnim umetnim vodometom, ki črpa svojo silo iz živega dotoka vode, hkrati pa v višini razpršene in v globino padajoče kapljice vode zopet pritegne v svoje centripetalno središče, da jih z novo pomočjo požene kvišku.“ (Op. cit., str. 89).

sor luvainske univerze Ch. Moeller je v prvo skupino postavil Camusa, Gida, A. Huxleya, S. Weilovo, v drugo pa G. Greena, Juliena Greena in Bernanosa. V prvi skupini — genialni prebliski v mraku zmot, krivoverskih naukov in nevednosti, krasne palače, zgrajene na pesku; v drugi skupini — poleg vseh nujnih slabosti in tveganj gotovost in prodornost pogledov ob svetlobi iz vere in teologije; njihova dela vsebujejo gradivo, dà, naravnost študije in pionirska dognanja za teologa, psihologa, umetnika, dušnega pastirja.

Ortega y Gasset je po pravici zahteval, da naj na univerzi pouk kulture („splošna izobrazba“) spet zadobi mesto, ki ga je zavzemal ob početkih te ustanove, vzgojiteljice narodnih vodnikov. To splošno kulturo razume Ortega kot svetovni nazor v širokem smislu, kot sredstvo za prebijanje skozi pragozd življenja — zase in za druge. Táko kulturo imej tudi umetnik. Tudi on spada, naj hoče ali ne, med vodnike.

Umetnostno teoretični študij ima več nalog. Naj nekatere navedem. Doseči mora n. pr. „pismenost“ umetnika. Je meka meja znanja, brez katerega je nemogoče, gotovo pa nesmiselno, pisati, komponirati, slikati. Dalje teorija zelo skrajša in olajša pot do zelo praktičnih zaključkov, do katerih bi sam prišel po dolgih ovinkih ali pa sploh ne. Dejstvo je tudi, da teoretično delo oplaja ustvarjalno domišljijo, ponuja gradivo in daje pobude. Brez tehnične dovršenosti ne moreš razviti sil ne v športu, ne v šahu, ne v reproduktivni umetnosti, ne v ustvarjanju. Prav največji so občudovanja vredni v pridnosti in vztrajnosti, s katero so se izpolnjevali. Čutili so pač, da more diletantska priprava izčrpati, izraziti, oblikovati le malo bogastva iz Anime, ali pa sploh onemogoča tvorbo umetniškega dela. Človek, ki je šel skozi nekaj šol, redno ne more več do naivne neposrednosti ljudskih umetnikov, zgubil je tudi instinktivni stik z rodovi prednikov in s spretnostjo in vednostjo, nakopičeno v njih. Mora torej po poti „visoke umetnosti“ in si osvojiti znanje in spretnosti, ki so se tu nabrale.

Prešeren je naš najbolj teoretično izobraženi pesnik. Zato je mogel postaviti tako trden temelj za vso slovensko pesništvo. Očitno je tudi, kako mu je teoretično znanje navdihovalo in izpopolnjevalo poezijo. Ko se je po velikih stvaritvah vračal k inspiracijam narodne pesmi, so nastale pesmi, ki bi jih brez usovršenja v visoki umetnosti nikoli ne zmogel (Pod oknom, Nezakonska mati, Od železne ceste, Mornar).

Veliko delo v smeri teoretičnega znanja in tehnične izpopolnitve so storili moderni. Nekaj izrednega je bil Kette. Obsežno literarno izobrazbo (klasiki, Nemci, Rusi, Čehi, Mickiewicz) je lahko zajemal iz izvorov: že kot mlad dijak se je naučil ruski, nato francoski in italijanski, pozneje angleščine. V beležnicah so ohranjeni delovni načrti za sistematičen študij literarne teorije, zgodovine književnosti, filozofije, svetovne zgodovine in slovenskih predmetov (književnosti, etnografije, zgodovine). V načrtu je imel znanje Prešerna in Jenka na izust. — Podobno delavnost je razvijal Balantič.

Čutiti je to prizadevanje pri nekaterih pesnikih in pisateljih tu zunaj in sicer vedno z odgovarjajočimi uspehi. Artistični izrastki so ponavadi le začasni zunanji znaki razvoja v tej smeri. Le ko bi kdo pretirano zaupal v čarobno moč tehnike in teorije, bi to pomenilo nevarnost — ali da obtiči v študiju, ali da se posveti kritiki, ali da se preda igračkanju, rokokojevstvu

in virtuoznosti. Skoro gotovo pa so to za stalno nevarnosti le za srednje talente.

Tu je priložnost, da omenim dve drugi skrajnostni nevarnosti: 1.) ako kdo hoče ukrasti umetnosti njeno spoznavalno moč (torej uporaba poetičnega spoznanja kot sredstva spoznavanja, ne pa kot ustvarjalne sile); za tipično žrtev tega poskusa smemo imeti Rimbauda; 2.) ako kdo hoče nadomestiti umetnost z magičnostjo (ki ju J. Vidmar po krivici enači). Ta pomeni podobno nasilje nad podzavestjo, kot je propaganda nad zavestjo; je hoteno spreminjanje notranjih tokov v duševnih globinah uživatelja. Na to danes močno razširjeno težnjo, ki ima bolj medolžno vzporednico v naturalistični in veristični okupaciji živcev, je opozoril Weidlé ob Kafki.¹³

Vsekakor je na splošno treba paziti na neko ravnotežje. Kot se pri ustvarjanju najprej razživi Anima in mora Animus s svojimi možnostmi počivati, potem pa ga čaka veliko delo in veliko zadoščenje, tako naj vmesne dobe med ustvarjanji vlada harmonija med dejavnostjo Animusa in kontemplacijo.

III. ZNAČAJ

Predstavimo si tri vrste ljudi z različno postavljenim težiščem: mistika, umetnika in povprečnika brez kontemplativnih, umetniških in znanstvenih teženj. Najgloblje v duši ima težišče prvi, zato je najbolj stabilen in si more dovoliti največ gibanja in poleta. Tretji ima težišče v površinskih plasteh — odtod njegova nestalnost, omahljivost, negotovost, iskanje trdnosti na tleh, pri tem pa inertnost. Umetnik ima sicer težišče globoko, a ima poleg tega še drugo težišče na površini: ono globoko težišče potrebuje zvez z razumom in čuti. Odtod se dá razumeti čudaška plat mnogih umetnikov; tudi tu nestalnost in omahljivost značaja, a z mnogo večjo amplitudo kot pri povprečniku. Borba za človeško ravnotežje v umetniku je težka.

Nova težava je v naslednjem: umetnost je po delu svojega bistva izvenčloveška (ali nečloveška), ko ji gre za ostvaritev izdelka in iskanje njegovih zakonov. Z drugim delom svojega bistva je nadčloveška: gre za ustvarjanje in za prodiranje v zakrite globine bitja. Po uporabi pa je človeška. Za tvorca in za uživatelja spada izdelek v okvir morale, višji cilj človekov urejajoče posega v umetnost. To se more izvršiti brez nasilja samo v takem kristjanu, ki je v svojo naravo vključil ljubezen, torej v človeku, ki je poln božjega življenja.

Iz povedanega sledi prvič, da je krščanska umetnost težka zadeva. Živo predočuje to dejstvo Maritain. Priostri ga z dopustitvijo, da krščanska umetnost ni nemogoča, in utemeljuje njeno težavnost takole: težka je zato, „ker je težko biti umetnik in zelo težko biti kristjan; skupna težava ni enostavno vsota, temveč produkt obeh teh težav: kajti gre za to, da pomiriš dva absoluta. Težava postane krvava, kadar vsa doba živi daleč od Kristusa, zakaj umetnik močno zavisi od duha dobe.“¹⁴ Na drugem mestu¹⁵ priznava,

13 Weidlé, *Les abeilles d'Aristée*. Prevedeno v španščino pod naslovom izvirnikovega podnaslova: „Ensayo sobre el destino de las letras y las artes“, Buenos Aires, 2. izd. 1951.

14 „Arte y escolástica“, str. 88-89.

15 ib., str. 93

da krščanstvo ne olajšuje umetnosti. Odvzema ji mnogo lahkih sredstev in zavira na mnogih mestih njen tok. A vse to poveča resnost in napore, zato — in s svojo veseljnostjo in močjo — krščanstvo umetnost dviga in „ji omogoči, da spozna skrito lepoto, prijetnejšo od luči in daruje umetniku to, kar najbolj potrebuje — preprostost, mir strahu in čiste ljubezni, nedolžnost, ki napravi ljudem materijo pokorno in bratsko.“¹⁶

Drugič sledi iz zgoraj povedanega, da je umetniku umetnost lahko v hudo oviro pri dvigu v močno, polno versko in nravno osebnost. Gotovo pa omogoči uspešna borba velik napredek. Vdana in ponižna služba umetnosti in z njo Stvarniku sprosti velike sile. Umetnost namreč stremi — kako zvesta podoba človeka je tudi v tem! — k višjemu, kot je ona sama. Veliki esteti W. Pater je zadel z značilno jasnovidnostjo intuicije, ko je opozoril, da vse umetnosti teže po združenju z glasbo. Z enako intuitivno globino je opat Brémond zaključil svoj znameniti nastopni govor v francoski Akademiji s popravkom Paterjevega izreka: vse umetnosti teže po združenju z molitvijo.

—

Po Geza Révészju črpa talent iz trojega, to so: „Anlage“, „Ausbildung“ in „Hingabe“.¹⁷ Prvo dvoje približno odgovarja naši nadarjenosti in umski spopolnitvi, tretje je predanost, pripravljenost, pozornost, stalna usmerjenost, zbranost, zavzetost, vestnost, pa še zavest poslanstva, poklic. Ob teh pogojih bo rasel in bo rasla njegova umetnost. „Umetnost izhaja iz spontanega instinkta kot ljubezen in jo je treba gojiti kot prijateljstvo,“ je Maritainov aforizem.

Prizori, kot jih kaže film o Braque-u, so značilni za vse prave umetnike: to, kar je za povprečnega državljana čudaštvo in izgubljanje časa, polni življenje umetnika — stikanje za skrivnostmi, meditiranje o stvareh, o lepoti, o stvarstvu, borba za oblike, poskušanje, primerjanje, iskanje, boj za izraz v stvari, trpljenje duha zaradi končnosti in nepopolnosti, sredi katere živi in v kateri se mora javljati, in trpka slast človeka zaradi privlačne sile neskončnosti in popolnosti, ki jo čuti tako blizu. Vse to naj rodi sadove umetnin, sicer ostane samo tragični del brez odrešitve. Seveda ni mogoče vedeti, koliko in do kam je veleval klic; ali je n. pr. Prešeren res ustvaril vse, kar je bila njegova dolžnost?¹⁸ Če ni — kateri so bili svobodni vzroki v njem; kajti notranje nuje je prav tako kot zunanje okoliščine treba upoštevati kot nekaj danega, ko gre za določitev tega, kar je bilo človeku naročeno.

Še važnejše je vprašanje, ali je umetnik znal vdihniti harmonijo napestim med tem klicem in ostalimi klici, ki so zveneli v njegovem življenju. Tako se vestnost, poštenje umetnika-človeka veže z vestnostjo in poštenostjo človeka-umetnika.

Aleš Ušeničnik je v polemiki z J. Vidmarjem o krščanstvu in umetnosti prišel do tega prepričanja: „Jaz zase sem včasih mislil, da krščanske umetnosti v pravem pomenu besede sploh ni, to je, da krščanski umetnik kot umetnik nima sam iz sebe nič posebnega, temveč da je krščanska samo snov njegovih umetnin. Sedaj bi pa pritegnil Cankarju, da daje umetniku tudi

16 ib., ib.

17 G. Révész, *Talent und Genie. Grundzüge einer Begabungspsychologie*, Bern 1952.

18 Pritrdilno je na to odgovoril A. Žigon, ki je sploh Prešernovo življenje čisto po romantično pridvignil v popolno umetnino.

življenje poseben način gledanja, tako da bi se na splošno umetniško gledanje razločevalo ne le po naravi, temveč tudi po izkušnjah življenja.“¹⁹

Tako stopamo na področje religioznosti. Vera z resnico in z močjo milosti zmore najtežje sinteze. V molitvi stopi poustvarjalec — kar je umetnik — v stik s Stvarnikom; z njo prepoji blagoslov umetnika in njegovo delo;²⁰ molitev preustvarja človeka. V dnevniku J. Greena najdemo tole mesto: „Namen molitve ni toliko to, da dosežemo, za kar prosimo, kot to, da postanemo drugi. Treba bi bilo iti še dalje in reči: ako kaj Boga prosimo, nas to sčasoma spremeni v ljudi, ki so sposobni tudi odreči se temu, za kar prosijo.“²¹ Tako se vzpenjamo v višave vere, prežarjene z božjo ljubeznijo. Iz umetnikov takega kova je pričakovati preroda umetnosti.

O istem vprašanju govori tudi N. Berdjajev: „Treba je priznati tole zakonitost: človek v svojem omejenem in relativnem zemskem bivanju je samo tedaj sposoben, da ustvarja nekaj lepega in dragocenega, če veruje v drugo, neomejeno, absolutno in nesmrtno bitje. Izključen odnos človeka s tuzemskim smrtnim in omejenim bivanjem je spodjedel njegovo ustvarjalno energijo, ga vodi v samozadovoljstvo in ga dela nečimurnega in površnega. Le duhovni človek more biti resničen ustvarjalec, kajti svoje korenine poganja v neskončno in večno življenje.“²²

Isti mislec je ruski emigraciji zabičeval, da naj se varuje jalove protirevolucionarne miselnosti; da je njena naloga duhovni dvig in poglobitev, ustvarjanje novega življenja, v katerem se bosta preteklost in bodočnost družila z večnostjo. To novo življenje pa se odpira s skrivnostjo in zakramentom pokore. Geslo za emigranta mora biti: Stôri, kar moraš, pa naj se zgodi karkoli. — Bodočnost Rusije je odvisna od vere ruskega ljudstva. Reševati jo je od znotraj; pri tem lahko sodelujejo emigranti, če se duhovno postavijo v sredo svojega ljudstva.²³

To so vsega premisleka vredne ideje tudi za nas.

Strokovnjaki — n. pr. Marolt na lanskem študijskem dnevu Slov. kat. akad. starešinstva, ali dr. Debeljak v razgovorih okoli okrogle mize — dogajajo idealistično-romantično usmerjenost naše emigracijske umetnosti; ako dodamo opažanja drugih (n. pr. v Anketi) in lastno ocenjevanje, najdemo take poteze: nostalgичnost, nagnjenje k motivom iz polpretekle dobe, pa tudi iskanje vkoreninjenja v tujem svetu. Vse to pa so črte vsake emigracijske umetnosti, so poteze emigracije same.²⁴ Pač pa je v nas kaj malo mysticizma — najbrž v skladu z nizko temperaturo našega značaja in pomanjkanjem velikih koncepcij.

19 Izbrani spisi VI, str. 159-160. Cankarjev stavek, o katerem tu govori Ušeničnik, se glasi: „...vse umetnosti pogoj (je) umetnikovo življenje in iz tega življenja porojena posebnost njegovih oči.“

20 Znano je, da so Claudel, Hugo Wast i. dr. pred vsakim pisanjem prosili pomoči od sv. Duha. Wast je v knjigi o pisateljskem poklicu priporočal to vsakemu pisatelju.

21 Journal III, str. 80. Navaja Moeller v op. cit., str. 491.

22 Citirano po španskem prevodu: Fin del Renacimiento, v knjigi, ki združuje več spisov Berdjajeva: Una nueva edad media, Barcelona 1951, str. 30.

23 Reflexiones sobre la revolución rusa. (Razpolagam le s španskim prevodom.)

24 Prim. n. pr. delo komparativista Baldenspergerja Le Mouvement des idées dans l'Emigration française, Paris 1925; prim. poljsko emigracijsko književnost in glasbo; prim. opis ruske emigracije pri Berdjajevu; prim. prikaz sodobnih emigracij pri Uscatescu, Europa ausente, Madrid 1954.

Omenjene poteze so torej normalni pojavi pri emigrantih. Nam pa gre za vprašanje: ali ima naša emigracijska umetnost kako posebno poslanstvo, določeno nalogo spričo usode našega naroda. Če je tako, je to gotovo del poslanstva in nalog celotne naše emigracije.

Prepričan sem, da naša emigracija ima svoje poslanstvo, da ga pa otipljivo in jasno ne moremo zaznati.²⁵ Ponavadi se le genialnim posameznikom more prikazati tako skupnostno poslanstvo, ali njega del, ali vsaj smer, kamor je treba utirati pot. Tak posameznik je poleg misleca pogosto prav umetnik. Njegovo intuitivno zrenje bistva pojavov omogoča, da v svojih delih vtelesi usodo naroda, ki mu pripada, in s tem pokaže pot. Ker pa je poetična intuicija eno z oblikovalno silo, moramo računati s tem, da so taki prikazi zastrti, da jim razumske razlage ne more podati niti tvorec sam in da šele pozneje zasvetijo z lučjo, ki je sodobnikom skrita ali le medlo sveteča. More pa obrniti mnogo pred množico kakega inspiriranega posameznika na stezo do resnice in jo ta potem lahko odkrije še drugim. Pa tudi če se to ne zgodi, je visoka umetnost sposobna duhovno hraniti in ohraniti rod za rod. (Koliko več je nudila v tem pogledu umetniško opredeljena poljska emigracija kot ruska, ki je dala predvsem znanstvenike!)

So torej našemu umetniku predpisani motivi, snov, vsebina, tendenca? Nikakor. Za večino pomeni to drčanje pod gladino umetnosti. Odgovor je podan v prejšnjih razmišljanjih: Kot umetnik mora težiti le po dovršenem izdelku; pač pa se mora tudi kot človek usovršiti. Če je — po subjektivni krivdi ali po krivdi okolja — prebežal iz duhovnosti, ne bo mogel kazati poti „v deželo duhov“.

Na začetku poglavja o umski spopolnitvi stoji omemba umetnikovega zrenja svojega časa, njegovega resničnega jedra. S tem je povezano vprašanje, ki se ga dotikamo zdaj. Dostojevski je bil prepričan ne le, da je umetnost vedno zvesta realnosti, marveč da sploh ne more biti nezvesta sodobni realnosti. Sicer ni prava umetnost. Prava umetnost se spozna po tem, da je vedno umetnost svojega časa, da ima aktualno koristnost.²⁶ V resnici je prava umetnost vedno aktualna; kako ne bi bila aktualna za dobo, iz katere je izšla in ki ji je zrla pravi obraz? „Čista“ umetnost in zgodovinska umetnost govorita sodobnikom mnogo važnejše stvari kot še tako spodbudno in usmerjevalno posnemanje umetnosti. Umetnik prisluškuje metafizičnemu svetu in najglobljim glasovom svoje dobe, je glasnik enega in druge, ne da bi se tega vedno sam zavedal. Moremo mu torej primeniti Sartrov stavek: „Vse, kar je napisano, ima svoj smisel, tudi v primeru, ko je ta zelo daleč od smisla, ki ga je avtor hotel položiti vanj.“²⁷ Umetnina je tedaj tudi rezultat soigre stvariteljeve intuicije ter poslanic metafizičnega sveta in duha dobe. O slednjem je Kandinski nekoč globokoumno izjavil, potem ko je postavil trditvi, da je umetnost služba duhu in da je umetnik ud svoje dobe: „Ako ima duh te dobe moč, da ga potegne v svojo službo, bo umetnik to storil, tudi če tega ne namerava.“

25 Tako je v zgodovini običajno. Kateri pripadnik grško-rimske kulture je mogel vedeti, da je njeno poslanstvo pripravljanje narodov na krščanstvo? Drug primer: po Schubarthovem mnenju (v „Europa und die Seele des Ostens“) je bil poglativni cilj francoske revolucije požig Moskve (to se pravi boleče tesnega stika med Zapadom in Vzhodom).

26 V „Dnevniku pisatelja“.

27 Citira De Torre, op. cit., str. 187.

Preidem k novemu licu tega vprašanja. Ortega y Gasset je, kot že omenjeno, v govoru o poslanstvu univerze uvidel potrebo, da ta ustanova nudi slušateljem, bodočim vodnikom, pravo kulturo. Kot njene glavne sodobne panoge našteva: fizično podobo sveta, osnovne teme iz organskega življenja, zgodovinski proces človeštva, zgradbo in delovanje socialnega življenja, prikaz vesoljstva na filozofski ravnini. S tem znanjem naj bi bil človek na višini našega časa. Načelo je upoštevanja vreden, dasi vsebuje negotovosti, značilne za vitalistične filozofije. Prvi tema je vendar vedno ta, ki ga nedavno umrli filozof imenuje nazadnje; a ne na filozofski, temveč globlje — na teološki ravnini. To je temelj, ki manjka sodobnim vodnikom. Ta temelj dovoli — če navežemo na primer o treh tipih ljudi z različno postavljenim težiščem — največji razmah, ker je najgloblji in edino trden. S stališča naše dobe moremo dodati: versko vprašanje postaja, če že ni, osrednje vprašanje vseh, ki se še sprašujejo. Mednje spadajo tudi ateisti in antiteisti. Ti hočejo namesto transcendence postaviti preseg samega sebe; „morala“ Gida, Montherlanta, Sartra je v tem, da se ne pridružiš ničemur, da siliš vedno naprej in tako prerasteš samega sebe. Tako naj bi si človek prisvojil, kar je samo v božji moči. Pobeg pred transcendo je po Du Bosu značilno zlo sodobnosti.²⁸ Iz tega brezna in iz gluhote indiferentnosti vodi verski prerod. V njem so odgovori za nas kot za vse človeštvo. Kateri naš talentirani umetnik si bo utrdil ta temelj in bo iz vere tudi živel — dela tega bodo v podobah, katerih značaja ni moči predvidevati, vsebovala tisto luč, ki bo svetila naši emigraciji, dà, vsemu narodu.

In to bo tako, kot je bilo s predstavitvijo slovenstva v Prešernu in v moderni, v slikarskem impresionizmu in v impresionizmu in ekspresionizmu v glasbi: brez bučnih programov in mimo njih in tako, da povprečneži niso slutili tega, kar so spoznali, videli, čutili ponižni in duhovno bogati. Tako kot v sveti zgodovini: Duh veje skoro vedno neslišno in duše naj bodo nanj pripravljene. In ono drugo: kdor ima, se mu bo dalo.

28 „Dialogue avec A. Gide“. Prim. Moeller, op. cit., str. 205.

BOŽIDAR FINK

^v ETIČNOST NOVEGA KAZENSKEGA PRAVA

Ruski emigrant Nikolaj Berdjajev je v dobi med obema vojskama opozoril zapadni svet na propadanje moderne zgodovinske dobe, ki se je začela v humanizmu in renesansi, in na nastop nove dobe, podobne srednjemu veku¹, ki si jo je upal v mnogih stvareh tudi že podrobneje označiti. Filozofski temelji 19. stol. se majejo, rušijo se države in kulture, ki stojijo na njih. Država s katero koli obliko vladavine, ki izhaja iz humanizma, je v krizi. Nobena vlada danes ni trdna, nobena zakonitost oblasti ni ohranila svoje moči nad duhovi, ni več vere v določene pravne in politične oblike, ustava je izgubila svojo svetost. Sila stvarnosti prevladuje nad vsem. V dobi, ki nastopa, bo načelo socialnega realizma stopilo na mesto načela pravnega formalizma. Življenje bo spet postalo bolj naravno, bolj pristno. Toda ni pričakovati miru, ampak bodo še hude borbe med silami dobrega in zla.

Globlje motrenje razvoja kazenskega prava v teoriji in zakonodaji v zadnjem času potrjuje, da se res dogaja vrenje, ki prinaša nove ideje, katere prelamljajo z zastarelimi polpretekle dobe.

ZGODOVINA IN ŠOLE

Zgodovina kazensko pravne problematike prav za prav ni dolga, a je pestra. O njej do 17. stol. skoraj ni govoriti. Do tedaj je izključno vladala misel, da je kaznivo dejanje greh, kazen očiščenje, sodnik pa orodje božje pravičnosti. Še leta 1780. je Muyrat de Vouglans opredelil zločin kot „vsako kršitev božjih in človeških zakonov, torej vse, kar se v moralnem redu imenuje greh, zlo in krivica, v političnem redu pa zločin in prestop²“. Tako pojmovanje kaznivega dejanja je nujno vodilo v krutost, ker se je hotel kaznovati teološki greh, strašna žalitev neskončnega Boga. Zraven so se iskale še državne koristi, da so galeje imele dovolj veslačev in rudniki dovolj kopačev.

Uradna Cerkev te uzurpacije božje oblasti izrečno ni nikoli priznala, uprlo pa se ji je razsvetljenstvo. Še pred francoskimi enciklopedisti nastopijo nem-

1 Berdiaeff: Una nueva edad media, Barcelona 1951.

2 Muyart de Vouglans: Traité des lois criminelles dans leur ordre naturel; I, I, I.

ški filozofi: Hugo Grotius z naravnim pravom; Hobbes, Spinoza in Locke zavrnejo povračilno kazen po božjem ukazu; Thomasius nastopi proti izrodkom inkvizicije. To je čas začetkov in dvoma. V Franciji nastopijo La Bruyère, Nicolás in abbé Fleury proti krutosti kazni, enciklopedisti Diderot, D'Alambert, Holbach, Helvetius in Montesquieu pa sploh napadajo takrat veljavno kazensko pravo, kar nadaljujeta še Voltaire in Rousseau. V Italiji nastopi Cesare Beccaria s knjigo *Dei delitti e delle pene*, v kateri zahteva temeljnih reform, izhajajoč iz idej rimskih avtorjev in cerkvenih očetov; na Angleškem Sheriff John Howard zahteva popolno spremembo penitenciarnega sistema, francoski zdravnik Marat pa že naravnost ščuva k upor. To rušenje je podprla francoska revolucija, iz katere so izšli kazenski zakoniki iz leta 1791, leta IV. in še danes veljavni iz l. 1810. Končno nastopijo graditelji liberalnega kazenskega prava: Romagnosi, Feuerbach, Bentham in drugi, njih delo pa dopolnita Carmignani in Carrara.

Njihovi sistemi, čeprav v mnogočem med seboj si nasprotujoči, tvorijo tako imenovano klasično šolo, ki se je v svojem času zdela pravo odrešenje. Ta šola je torej zrasla v liberalnem ambientu. Temelji sicer na priznanju svobodne volje in povračilnega značaja kazni, kar se danes vzdržuje, vendar se v našem času njen sistem zelo kritično ocenjuje³. Najbolj značilna za klasično šolo je delovna metoda. Temelj proučevanja ji ni veljavno pozitivno pravo, ampak razumski kriterij: proti staremu pravu postavlja racionalistično-individualistično naravno pravo ali pa družbeno pogodbo. To kaže na protizgodovinsko miselnost. V zgolj razumskih premisah ne odseva konkretno življenje, ampak vlada formalizem. Upošteva se sicer etika, toda abstraktno, logično shematično, ne pa življenjsko. Zato je delikt "ens rationis", pravno bitje, a ne ker je nasprotno normi danega pravnega reda, ampak pravu kot abstraktni logični kategoriji. Zadnji gnozeološki temelj klasične šole je kantovska kritika. Kazen ji je reakcija rušenega pravnega reda, torej negacija negacije v smislu Heglove dialektike, čeprav je vzpostavitev porušenega pravnega ravnotežja tudi vodilni motiv sholastičnega pojmovanja kazenske sankcije. Velika škoda je, da sholastika, čeprav je sv. Tomaž tudi kazenskemu pravu našel temelj, ni mogla vplivati na razvoj v 19. stoletju, ker se je njeno učenje le preveč izgubljalo v praznih formulah brez duhovne vsebine. Carrara, ki predstavlja višek klasike, sicer odločno izpoveduje teocentrično pojmovanje moralnega in pravnega reda⁴, toda to pojmovanje je le formalno, zgolj teistično, kot je bilo v njegovem času v modi. Bog mu je bolj izhodna točka v razumskem sestavu kot pa vir toplote in življenja za človeka v vsej celotnosti.

Proti individualizmu klasične šole nastopi z vso silovitostjo pozitivna šola Lombrosa, Garofala in Ferrija, ki odklanja vsa počela klasicizma. Uči naturalistično-eksperimentalno metodo, psihološki determinizem in socialno odgovornost. Kazen mu je sredstvo družbene obrambe pred nevarnim, ne pa krivim storilcem. S tem je pozitivizem skušal izključiti vsako etično idejo iz kazenskega prava in ga postaviti na materialistično-utilitaristično podlago. A to se mu ni posrečilo drugje kot v socialističnih državah, kjer je našel dokaj čisto obliko v kazenskih zakonikih SSSR in v splošnem delu ka-

³ Bettiol: *Diritto penale, parte generale*, Palermo 1950, str. 21 in tam navedena dela.

⁴ Carrara: *Programma del corso di diritto criminale*, španski prevod, Buenos Aires 1944, I. knjiga, str. 11.

zenskega zakonika FLRJ iz leta 1947. Pozitivizem je res razgibal življenjskost kazenskega prava, razbijal njegov formalizem in mu vlil več realnosti, zlasti pa utemeljil novo vedo kriminologijo; vendar je ostal sterilen, ker je v pravo kot kulturno in normativno vedo vnašal vzročno eksplikativno metodo, zato zapadel v šolski sistem in opustil raziskovanje ter se omejil na citiranje; postal je izdajalski, ko se je udingal fašizmu in aktivističnemu neospiritualizmu; namesto veljave zakona je priznal bolj mnenja avtorjev. Danes se lahko reče, da je po navdušenju nekaj desetletij kazenski pozitivizem popolnoma premagan, zlasti v teoriji⁵. Ni pa bilo skoraj kaj zavračati v zakonodajah, saj zaradi neizraznosti v pravnih normah pozitivistične ideje niso mogle biti sprejete v kazenske zakonike, razen varnostnih ukrepov, kot n. pr. jugoslovanskem kazenskem zakoniku iz leta 1929. Celo socialistične države, kot je Jugoslavija, se od njega odvrčajo.

V nobeni od obeh smeri ni priznan kazenskemu pravu etični značaj. Za pozitivizem je to očitno, saj ima za temelj kaznovanja izključno preventivno obrambo družbe; zato ne samo, da se ni zanimal, ampak je izrečno odklanjal etično razmerje človeka do dejanja in povračilni značaj kazenskih odredb. A tudi klasicizem etiko zapostavlja. Carrara, ki se ima za vrhunec klasične šole, upošteva moralo samo kot negativno normo kazenskega prava. Priznava naravno pravo, a le kot podlago pravice do kaznovanja, ni pa mu pravo živ del moralnega reda.

Pozitivistična negacija pravnosti kazenskega prava je zbudila reakcijo. Nastopijo nove tendence, zlasti v smeri postrokovljanja kazenske pravne vede, očitajoč tudi klasiki, da je bila bolj filozofija kot pravo. Začne se govoriti o dogmatiki kazenske pravne vede. Toda kolikor so se avtorji naslanjali na miselne osnove tako kmalu ostarelih šol, so zapadli v enake napake. Italijanski tehnicisti z Manzinijem⁶ na čelu gradijo pravne konstrukcije na novokantovskem formalizmu po analogiji z naravoslovnimi klasifikacijami, prezirajo filozofijo in zapadejo v nestvarnost. Proti njihovemu logicizmu nastopi Zimmerl⁷, ki sicer prizna logično sklepanje, a namesto formalnih premis zahteva ugotavljanje praktičnih potreb v določeni socialno politični stvarnosti. Iz te ideje je izšla tendenca interesnega pravoznanstva, ki velja v zasebnem pravu, kjer gre za zaščito prevladujočega interesa. V borbi med obema smerema nastopi še eksistencializem, ki hoče rušiti vse tradicionalne vezi, opustiti stare metode in sploh uiti iz kulturnega vzdušja propadajočega sveta. Proč od logičnega razuma, nazaj k zdravemu ljudskemu čutu. To je že iracionalizem, ki temelji zgolj na intuiciji. V nacistični Nemčiji je ta smer našla mnogo odmeva tako v teoriji kot v zakonodaji.

PREUSMERJANJE V ETIČNOST

Te smeri so deloma ostaline zašlih šol, vendar pa že kažejo na novo temeljno usmeritev, ki jo je nastopil zgodovinski proces naše dobe.

Vračamo se k naravi, k priznanju človeka kot duhovno telesnega bitja, ki je zmožno spoznati in izbrati moralno dobro in zlo. Zamira moralni indiferentizem, človek se vedno bolj opredeljuje.

⁵ Več o tem Vrednote, I. letnik, 3. števil.

⁶ Manzini: *Tratatto di diritto penale*, I. zvezek, Torino 1948, str. 1 in sl.

⁷ Zimmerl: *Strafrechtliche Arbeitsmethode de lege ferenda*, Berlin 1931.

A moralno usmerjenje je odvisno od prevladujočih filozofskih koncepcij, političnih ideologij, duhovnih in tvarnih potreb, znanstvenih tendenc, tradicije in pravne zavesti ljudstva. Iz tega kulturnega ambienta raste pozitivno kazensko pravo. Človek dela pravo po sebi: če se ima za dobrega, je pravo blágo, velja liberalizem in demokracija, če za slabega, pa diktatura in krutost. Zato so razna vrednotenja dobrega in zla lahko različna, prav borbeno si nasprotujoča, a gre vendar za etično stališče v vseh primerih. Vedno bolj se priznava, da je namen kazenskega prava varstvo dobrega pred zlom in vzgajanje človeka k temu, kar je spoznano kot dobro.

MORALA IN PRAVO

To vedno bolj priznavata teorija in praksa. V teoriji se veliko govori o zaščiti vrednote, ne kot aprioristične ideje ali abstraktne kategorije v ne-realnem svetu, ampak kot metafizičnega počela stvari, ki je med redom v fizični in duhovni stvarnosti ter človekom z moralno osebnostjo. Kazensko-pravna zaščita se torej ne more nanašati na neke kristalizirane vrednote, ampak jih mora upoštevati take, kot so dane v določenem zgodovinskem momentu⁸. To pa terja priznanje naravnega prava, za katerega je pozitivno kazensko pravo kot odprto okno v njem (Battaglini). Vedno bolj se priznava, da je morala vsebinski vir pozitivnega kazenskega prava in z njim najtesneje spojena. Še več: kazensko pravo ni samo del morale, etični minimum (Manzini), ampak se priznava za kristalizirano moralo sámo v danem momentu, ker ocenjuje razmerje med konkretnim hotenim ravnanjem in človeško naravo. (Bettiol)

Naravno pravo že ni več nasprotje pozitivnega prava kot v 18. stol., ni več samo lep ideal, ki se popolnoma ne more nikdar uresničiti, ampak je ideja pravičnosti, ki je duša socialne morale in pozitivnega prava. Identičnost prava in morale odločno poudarja Del Vecchio, ko govori o nezadostnosti prava kot norme življenja⁹. Znanstvena analiza more in mora razlikovati razne vrste norm ravnanja. Toda treba je tudi na koncu spet ugotoviti enotnost človeškega duha, iz katerega norme izhajajo in na katerega se spet po aplikaciji vračajo. Tudi tu razlikovanje pomeni edinjenje. Morala in pravo, dve veliki etični kategoriji, se združujeta v višjo enoto in predstavljata le dva različna vidika deontologije, subjektivnega in intersubjektivnega. A ker je človeško dejanje enovito, morajo biti enofno usmerjeni tudi razni pogledi nanj. Vendar je etika nad pravom. Pravo sicer predstavlja socialni profil etike ali spojno tkivo družbe, je torej nujno. Vendar po sebi ni zadostno za urejanje vsega človekovega ravnanja. V okviru pravne vezanosti nastopa morala kot činitelj obveznosti, ki ne more dopustiti kršenja, ne da bi s tem pristala na uničenje vsega etičnega sistema. Izven obveznostne sfere pa morala vrši pravo vodstvo in daje trdno orientacijo. Pravo n. pr. določa, kakšne obveznosti sledijo neki izjavi volje, ne pa, ali je primerna določena pogodba. Samo morala, ki upošteva vse namene življenja, podrejujoča nižje višjim, vodi osebo v vsej njeni celotnosti.

⁸ Bettiol: op. cit., str. 51.

⁹ Del Vecchio: El 'homo juridicus' y la insuficiencia del derecho como norma de vida, México 1943.

Zdi se, da je danes v pravni filozofiji vedno več glasov, ki zastopajo to stališče, posebej pa se upoštevanje etičnosti vedno bolj uveljavlja v kazensko-pravni teoriji. A preden je znanost to utemeljila v okviru stroke, sta splošni čut in praksa že ubrala to smer. Konvertit k naravnemu pravu, Cernelutti¹⁰ ugotavlja, da se današnja kriza prava kaže v rahljanju vezi med zakonodavcem in podrejenim, kar nujno prinaša kopičenje pravnih norm in sankcij brez meja, zaradi česar postaja pravo vedno obširnejše, pa vedno manj navdihnjeno po notranjem počelu. Proti temu dejstvu reagira vis sanatrix naturae, n. pr. z uvajanjem retroaktivnosti kazenskega zakona, kar je sicer usoden pojav, a vsebuje zahtevo po višjem pravu, kateremu se mora človek pokoravati, tudi proti zahtevam pozitivnega prava, če se hoče izogniti krivdi in kazni.

PISAN ZAKON IZGUBLJA TOGOST

V zakonodajnem področju res vlada inflacija, pozitivni zakon izgublja moč. Strogo načelo zakonitosti, ki ga je postavil liberalizem 19. stol. kot trdnjavo za varstvo osebne svobode proti samovolji oblastnikov, izgublja svojo togost, ker ne more dovolj varovati družbe. Zakonska norma namreč ne more predvideti vseh možnosti napadov na socialne vrednote. Zločinci so preveč iznajdljivi, da ne bi našli dostikrat poti skozi mrežo zakona in ušli zakonskemu besedilu. A tudi zlasti danes tako spreminjajoče se razmere v družbi zahtevajo novo ali drugačno varstvo vrednot. Res se sicer more spremeniti zakon, a ta je tako vedno v zamudi. Zato se zakonu začenja odrekati absolutna veljavnost. Isto se dogaja zakonu tudi z nasprotne strani. Stroga primena kazenskega zakona mnogokrat nasprotuje moralnemu čutu, ki prevladuje v določeni skupnosti. Tako lahko postane summum ius summa iniuria. Tako imenovano „prosto pravo“, ki je veljalo v nacistični Nemčiji in komunistični Jugoslaviji do kazenskega zakonika iz leta 1951 ter velja še v SSSR, ima zakon samo za smerno normo. Sodnik se v vsakem primeru ravna po pravšnosti. V komunističnih državah je pravo prehodnega značaja, ker ga bo konec z odmrtnostjo države. V prehodni dobi pa, v kateri velja diktatura proletariata, je tudi kazensko pravo samo instrument nasilja za popolno iztrebljenje buržuijskega elementa v družbi. Tako je razumeti Goichbargov stavek: Če je vera opij za ljudstvo, je pravo še bolj. Proč z malikovanjem zakona.

Nacistična kriminalna politika je bila usmerjena v zaščito podstat nemškega narodnega bistva (Volkstum), torej spiritualistično orientirana. Šlo je za zaščito interesov naroda in rase, a ne toliko materialnih kot moralnih in duhovnih. Ker je pravni čut nemškega ljudstva zdrav, je najboljšo pravo tisto, ki izhaja iz njega in je njemu namenjeno (Volksrecht), zato pa je po zakonu iz l. 1935 kazniv vsak, ki stori dejanje, nasprotno zakonu po strogem tekstu ali po njegovi osnovni misli, ali pa, če po zdravem ljudskem čutu zasluži kazen. V obeh primerih torej, komunističnem in nacističnem, zakon ni več nekaj svetega in izključnega, kot človeku liberalne dobe in miselnosti, ampak izhaja reakcija proti škodljivim pojavom neposredno iz nadzakonskih osnov.¹¹

10 V predavanju v Akademiji sv. Tomaža v Rimu l. 1945.

11 Donnedieu de Vabres: La politique criminelle des États autoritaires, Paris 1938.

Tudi izven teh skrajnih pojavov odstopanja od zakonske absolutnosti je danes mnogo pojavov, ki pozitivni zakon omejujejo, a so bolj utemeljeni v zahtevah prave etike. Odklanja se „prosto pravo“ in se vzdržuje načelo zakonitosti: *Libertas sub lege*. A to ne pomeni več strogega formalizma kot v primitivnem liberalizmu, ki je zahtevalo mehanično in matematično aplikacijo norme. Proti temu se danes uveljavlja teleologija, ki normo približuje življenju. Zakon zato velja sicer kot edini formalni temelj kaznovanja, a se ne razlaga po črki, ampak po namenu.

VOJNI ZLOČINCI

Odstopanje od formalne, zakonite pravičnosti in uveljavljanja materialne pravičnosti se je v zadnjem desetletju izrazilo posebej v procesih proti vojnim zločincem. O upravičenosti obsodb, zlasti pred mednarodnim sodiščem v Nuernbergu, se je zelo veliko pisalo in je bila polemika ostra. Vanjo so posegali pravniki vseh ideologij in političnih prepričanj, kritično razpravo o procesih je napisal celo francoski član zadevnega sodišča *Donnedieu de Vabres* in večkrat jih je omenjal v svojih nagovorih Pij XII. Nekateri so izreke sodišča brez pridržka odobrili, velika večina pa jih je odklonila iz materialnih in formalnih razlogov. Naj mislimo o teh procesih kakor koli, dejstvo je, da so na njih pristaši zakonodajnega pozitivizma sodili in obsodili ljudi iste miselnosti, a po načelih, ki so bila obojim tuja. Na to dejstvo je opozoril Pij XII.¹² Pozitivno pravo, ki ga zakonodavci nekaterih držav niso hoteli nasloniti na temelj naravnega prava, ampak so ga utemeljevali izključno z voljo države, je preobrnilo naravni red vrednot, tako da se je nered imenoval red, tiranija oblast, suženjstvo svoboda in zločin domoljubna krepost. Ljudje, ki so po tem pravu postopali, pa so bili poklicani na odgovor za svoja dejanja in večinoma s smrtjo kaznovani, kar so po svoji moralni krivdi sicer zaslužili. Toda po načelih pravnega pozitivizma bi ne smeli biti kaznovani, ker ni bilo v trenutku njihovih zločinov pozitivnega zakona, ki bi taka dejanja prepovedoval in zanje določal kazen. A tudi če bi tak zakon bil takrat v veljavi, bi po pozitivističnem nauku obtoženci morali biti oproščeni krivde in kazni, ker je drug zakon njihova dejanja istočasno ukazoval ali dopuščal. Vendar so bili obsojeni, in sicer edinole po naravnem pravu. To papež in katoliški juristi¹³, kolikor se tiče zločinov proti človečnosti, odobravajo, čeprav odklanjajo moralno veljavnost sodb zaradi nepravilne zasedbe sodišča. Čeprav so se torej pri procesih proti vojnim zločincem kršila mnoga etična in splošno sprejeta pravna načela, je vendar treba reči, da so bili prav etični razlogi tisti, ki so spravili obtožence na zatožno klop in v smrt ter tako prevladali nad formalnim pojmovanjem zakona. Etika je šla pred pozitivnim pravom, ki je šele potem, ko so bili zločinci že obsojeni in kazen izvršena, definiralo zločine v zakonskih tekstih, kot n. pr. jugoslovanski kazenski zakonik iz leta 1951, ki v 11. poglavju določa kazni za genocid, nečloveško ravnanje z vojnimi ujetniki, ranjenci, bolniki in civilnim prebivalstvom in za druge take zločine.

12 Nagovor na člane Svete Rimske Rote ob začetku sodnega leta 1949/50.

13 Lenner S. I.: *La supreme barriere del diritto e i delitti contro l'umanita* v „*Civiltà Cattolica*“, leto 1946, str. 404.

PREDMET KAZENSKO-PRAVNEGA VARSTVA

Če opazujemo etično barvanje kazenskega prava v pravni filozofiji in v nekaterih splošnih pojavih, pa je ta razvoj viden tudi v kazensko-pravni vedi v strokovnem pomenu, kar se pozna tudi v zakonskih določilih. Nekaj glavnih primerov naj prikaže navedeno dejstvo.

Klasična šola kazenskega prava, ki je zrasla iz liberalizma in individualizma, je temeljila na nauku o državi varuhinji osebnih pravic. Zato je tudi kazensko pravo postavila v službo poedinca in njegovih pravic. Carrarova objektivna fizična sila delikta je škoda, prizadejana v pravicah poedinca, naravnih ali družbenih. A še to le tedaj, če je kršenje osebne pravice povzročilo objektivno moralno silo; pretres pri drugih zaradi strahu, da se morda dejanje ne ponovi na njih. Spričo te teze pa mnogih oblik protidružbene dejavnosti ni bilo mogoče inkriminirati. Pravih opustitvenih deliktov skoraj ni bilo v kazenskih zakonikih. Carrara šteje umetni splav sicer med kazniva dejanja in priznava, da ga je človeštvo vedno obsojalo. Vendar njegovo kaznivost komaj še upraviči, češ da kljub slabemu zgledu ne povzroči skoraj nobenega strahu pri državljanih, zlasti če ga stori noseča ženska sama¹⁴. Tako stališče se je seveda izkazalo kot pomanjkljivo. Zavarovani so bili samo najsplošnejši naravno pravni interesi poedinca, kolikor jih je ta moral nujno priznati in braniti, ne glede na razlike v kulturnih nazorih. Varovale so se pravice do življenja, časti, premoženja in drugih dobrin, kakor in kolikor so morale biti v interesu vsakega človeka vseh dob in kulturnih območij. Niso se pa varovale vrednote, ki so dostikrat izven zavesti splošnosti, a so za poedinca in družbo življenjskega pomena. Carrara, ki jasno izhaja iz ideje Boga in se izrečno priznava za kristjana, ne brani krščanstva s kazenskimi sredstvi, ker so mu s tega vidika vse vere enako vredne¹⁵.

Nasproti temu gledanju se pojavi nova tendenca, v katere središču je pravna dobrina ali vrednota. Pozitivistična revolucija je kot vsaka revolucija v svojih posledicah vendar pustila nekaj dobrega. Zaradi drugačnega gledanja na funkcijo kaznovanja, ki naj bo obramba družbe, ne prava, se je razširil krog zavarovanih dobrin. Vendar nova smer ni bila še sama po sebi etična; nasprotno, pozitivizem v kazenskem pravu pomeni vdor materialistične miselnosti. Tudi nekateri predstavniki poznejše kriminalno-politične šole, kot n. pr. Franz von Lizst, ki je odločno vplival na jugoslovanski kazenski zakonik iz leta 1929, so zastopali izrazito interesno smer, brez etičnega vrednotenja dobrin. Res pa je tudi, da se je z razbitjem formul, ki so vodile v etični indiferentizem, odprla pot v etično opredeljene sisteme skladno s prevladujočo ideološko smerjo. Jugoslovanski kazenski zakonik iz leta 1951 n. pr. v 1. členu izraža, da ima namen varovati socialistično družbeno ureitev Jugoslavije; po 3. členu ima kaznovanje tudi namen vplivati na razvoj družbene morale državljanov, v posebnem delu posebej zavaruje kulturne vrednote s tem, da inkriminira uničevanje kulturnih in zgodovinskih spomenikov in zgradb, moralno zdravje prebivalstva pa s tem, da kaznuje n. pr. zapeljevanje, divji zakon in seksualna dejanja proti naravi in med sorodniki¹⁶, kar je bilo v liberalnem pravu nemogoče. Posebej je omeniti kaznivo

14 Carrara: Programma, paragraf 1251.

15 Carrara: Programma, Vol. VI., Delitos contra la religión.

16 Členi 132, 185, 193, 186 in 198.

dejanje opustitve pomoči. V liberalnem pravu ni bilo mogoče inkriminirati ravnanja, da kdo ne pomaga drugemu v smrtni nevarnosti, čeprav brez lastnega tveganja. Tako ravnanje se je vedno štelo za moralno zavržno, ni pa se kaznovalo, ker dolžnosti pomagati drugemu ne odgovarja na strani tega pravica, zahtevati pomoč. Niti odvrnitev pripravljajočega se kaznivega dejanja, čeprav najhujše vrste, se ni kazensko zahtevala. To stališče se je v Franciji spremenilo šele leta 1945, v Jugoslaviji pa je ta delikt uvedel kazenski zakonik iz l. 1929 in ga vzdržal poznejši iz l. 1951.¹⁷ V tem je gotovo videti priznanje moralnega načela, da greši, kdor ne pomaga, čeprav bi mu bilo to mogoče.

VPRAŠANJE VOJNE

Eno od najnovejših vprašanj inkriminacije je vprašanje meddržavne vojne. Če je namreč zločin umor posameznega človeka, ali ni toliko večje zlo pripravljanje, začetek in vodenje napadalne vojne, kjer se uničujejo milijoni človeških življenj in se dela neizmerna moralna in materialna škoda? To vprašanje se je obravnavalo v nuerenberskem procesu, pri katerem so bili nacistični voditelji obsojeni tudi zaradi teh zločinov. Ne bomo razpravljali, ali je bilo to pravilno ali ne. Opozorimo le na problem, ki se zdi, da še ni rešen ne le 'de lege lata' ne 'de lege ferenda'. Pij XII. je izrazil mnenje, da je napadalno vojno treba postaviti na listo najhujših mednarodnih kaznivih dejanj¹⁸. Jezuit P. Lenner pa postavlja že prej vrsto pomislekov, ki se zdi, da tako mnenje učinkovito zavračajo, ne ker bi napadalna vojna ne bila nemoralna, ampak ker ni možen človeški forum, ki bi mogel nepristransko razsojati pravno in stvarno stran tega dejanskega stanja¹⁹. Jugoslovanski kazenski zakonik iz leta 1951 se zdi, da ne inkriminira napadalne vojne, saj kaznuje le tistega, ki proti pravilom mednarodnega prava vdre na ozemlje FLRJ, voditelja napada pa le posredno kot napeljevalca ali pomagača. Da s tem ni mišljeno vojno dejanje, je sklepati tudi iz zagrožene kazni, ki more doseči kot najvišjo mero le 12 let strogega zapora, dočim bi se vojna morala kaznovati z najhujšo vrsto in mero kazni. Čeprav vprašanje inkriminiranja krivične vojne torej niti praktično niti teoretično še ni rešeno, vendar je že vsestransko priznanje problema dokaz, da gre razvoj kazenskega prava v smeri čim širšega zavarovanja vrednot, ki se izvajajo iz človekove socialne narave.

KAZENSKA ANALOGIJA

Poseben primer problematike ob iskanju materialne pravičnosti je danes pravda o uporabi analogije in sistematične interpretacije kazenskega zakona. Če velja načelo stroge zakonitosti, potem so kazniva samo tista dejanja, ki se popolnoma ujemajo z zakonskimi definicijami. Vendar je mogoče, da zakonodavec v zakonu ne predvidi, ne namenoma, ampak zaradi zakonodajno

17 147. člen.

18 Govor udeležencem VI. mednarodnega kongresa za kaz. pravo v Rimu, 3. okt. 1953.

19 Lenner S. I.: Diritto e politica nel processo di Norimberga v „Civiltà Cattolica“, leto 1946, št. 3, str. 92.

tehnične pomanjkljivosti ali ekonomije, nekaterih dejanj, ki se upirajo splošnemu pravnemu čutu in so družbi škodljiva. Nastopi torej alternativa: pustiti dejanje nekaznovano in šele za prihodnje primere zakon dopolniti, ali pa po zgledu v civilnem pravu dati sodniku pravico, da izpolni vrzel in kaznuje brez zakona. Prva možnost se upira moralnemu čutu, ker pravičnost zahteva, da dejanje, nasprotno socialni morali, ne ostane nekaznovano in da se mora družba učinkovito zavarovati pred motilci. Druga možnost pa bi pomenila uničenje vsake pravne varnosti, ker bi nihče ne mogel biti gotov, da njegovo dejanje ne bo morda pozneje ocenjeno kot kaznivo. Zato se je pojavila ideja, naj bi se smelo kaznovati dejanje, ki sicer ni točno opredeljeno v zakonu, a se v glavnih znakih ujema z definiranim dejanjem (*analogia legis*) ali pa že, če je nasprotno vodilnim idejam določenega pravnega reda (*analogia iuris*). O tem se že nekaj časa v teoriji mnogo razpravlja in tudi razne zakonodaje so v stvari različno določale. Videti je, da je vprašanje težko, kajti različna so mnenja avtorjev istih šol in različne ureditve držav z enakimi socialnimi sistemi. Za liberalno kazensko pravo je sicer značilno odklanjanje analogije *legis* in *iuris* zaradi strogo izvedenega načela zakonitosti. Vendar se zdi, da vrh klasicizma Carrara ni prav odločen v odklonitvi; v besedilu svojega traktata celo pravi, da je dvom o tem le nekaj utemeljen²⁰. Po drugi strani pa naravnost zahteva, da se morajo kazni izključujoči razlogi po analogiji razširjati od primera na primer (*in bonam partem*). Enako stališče zastopa pravni dogmatik katoličan Bettiol²¹, medtem ko vsako analogijo, tudi *in bonam partem*, odločno odklanja liberalni dogmatik Jiménez de Asúa²². Pozitivistični so na splošno bili nasprotni analogiji, vendar jo brani Lombrosovi in Carrara. Bojevito so jo zastopali nacistični in sovjetski teoretiki, medtem ko je fašist Bataglini bil skeptičen. Nagiba se k sprejetju analogije tudi *in malam partem* profesor katol. pravne fakultete v Lyonu, Savey-Casard²³, ki predlaga, naj se kazniva dejanja delijo v naravne in zakonske. Kaznovanje prvih, četudi niso predvideni v zakonskem besedilu, ne bi bilo samovoljno, ker so prepovedana po moralnih načelih ter nasprotujejo socialni zavesti in navadno tudi individualni vesti. Zato naj bi se za take delikte smela uporabiti analogija. Analogijo *iuris* predlaga tudi papež Pij XII., čeprav opozarja na praktične težave²⁴.

Značilno je dejstvo, da se kljub zakoniti prepovedi praksa japonskih in celo francoskih sodišč nagiba k uporabi analogije.

Od zakonodaj so analogijo sprejele tako demokratična danska, kot tudi nacistična in sovjetska, po l. 1945 pa po sovjetskem vzoru verjetno še ostale komunistične države. V Jugoslaviji se je analogija formalno uvedla s kazenskim zakonikom iz leta 1947, ki v 3. točki 5. člena določa, da je kazenska odgovornost „podana za tako družbi nevarno dejanje, ki sicer ni izrečno določeno v zakonu, pa se po podobnosti svojih znakov ujema s kaznivim dejanjem, ki je v zakonu izrečno določeno“. Vendar je novi kazenski zakonik iz l. 1951 analogijo *in malam partem* odpravil in sprejel v 2. členu načelo, da

20 Carrara: *Programma*, paragraf 890.

21 Bettiol: *Diritto penale*, str. 92 in sl.

22 Jiménez de Asúa: *La ley penal y su interpretación*, La Habana 1949.

23 Savey-Casard: *El derecho penal y el sentimiento de culpabilidad* v zbirki razprav „El culpable ¿es un enfermo o un pecador?“, Buenos Aires 1952, str. 54.

24 Govor Pija XII. udeležencem študijskega kongresa Zveze ital. kat. pravnikov, 5. dec. 1954, v reviji *Criterio*, Buenos Aires, št. 1232 in 1233, marec in april 1955.

„nihče ne sme biti kaznovan za dejanje, ki ga zakon ni določil kot kaznivo dejanje, še preden je bilo storjeno, in za katero ni predpisal, kako naj se kaznuje tisti, ki ga stori“.

Kot posebnost naj bo še omenjeno, da je sprejeta analogija v cerkveno kazensko pravo s kanoni 20 in 2220-2223 zakonika cerkvenega prava, čeprav nekateri komentatorji zanikajo, da bi tam šlo za analogijo²⁵.

Iz povedanega je videti, da kljub tako močnemu stremljenju po zavarovanju osebne svobode v pravni varnosti vendar vztrajno prodira težnja po sprejetju novih, manj vezanih ukrepov, ki jih zahteva narava stvari, naj se že umeva kakor koli. To pa pomeni, da dobiva kazensko pravo vedno bolj etične obrise.

KOLEKTIVNA ODGOVORNOST

Nadaljni primer približevanja moralni stvarnosti je širjenje kroga oseb, ki naj jih zakon pokliče k odgovornosti zaradi storjene kršitve. V starem liberalnem pravu se je najprej priznala samo osebna odgovornost storilca kaznivega dejanja; potem pa se je odgovornost razširila na udeležence, ki so se nazadnje razvrstili v dve skupini: napeljevalec in pomagač. Do tu je prišel n. pr. jugoslovanski zakonik iz l. 1929. Toda razvoj gre dalje. Že precej dolgo se stavlja vprašanje, ali morejo kazensko odgovarjati pravne osebe. Prevladuje sicer mnenje, da to ni mogoče, ker pravna oseba ni sposobna človeškega dejanja: *societas delinquere non potest*. Za človeško dejanje je namreč potreben v določen cilj usmerjen namen. Kadar pa se govori o volji pravne osebe, se rabi normativen pojem iz civilnega prava, medtem ko je voljo v kazenskem pravu umeti psihološko. Tudi kazen kot povračilen boleč ukrep pri pravni osebi ni mogoč; mogoče so le civilne in administrativne sankcije. Vendar je še nekaj mnenj, ki vzdržujejo nasprotno stališče. Toda ta stran vprašanja za moralno presojo ni toliko važna. Bolj važno je vprašanje, koliko odgovarjajo pripadniki družb posamično, toda vsak za vse. Gre za tako imenovano kolektivno odgovornost, ki se zdi, da si utira pot prav v zadnjem času. V tem smislu je zanimivih nekaj zakonitih določil po zadnji vojni, ki uvajajo kolektivno odgovornost, n. pr. v Franciji uredba iz l. 1945, ki ureja odgovornost tiskarskih podjetij za kolaboracijo s sovražnikom, in uredba iz l. 1944 v zvezi z izvršilnim zakonom iz l. 1948 o odgovornosti za vojne zločine, ki so jih storile hitlerjanske organizacije. Glede tega opazamo tudi v Jugoslaviji zanimiv razvoj. Medtem ko je kazenski zakonik iz l. 1929 štel sodelovanje v družbi med splošne pojme udeležbe, pa je kazenski zakonik iz l. 1947 ustanovil posebne vrste udeležbo. Določal je, da so voditelji zločinskih združb kazensko odgovorni za vsa dejanja, ki so obsežena v zločinskem načrtu delovanja take združbe, ter za vsako posamezno storjeno kaznivo dejanje, čeprav pri njem niso neposredno sodelovali, če so se le strinjali z zločinskim načrtom delovanja take združbe in to s svojim delom in nastopom izrazili²⁶. Sedaj veljajoči kazenski zakonik iz l. 1951 je ta določila nekaj omejil, ko je določil samo, da se tisti, ki za izvrševanje kaznivih dejanj ustanavlja ali izrablja organizacijo, tolpo, zaroto, skupino ali

25 Fedele: Il principio „nullum crimen sine praevis lege poenali“ e il diritto penale canonico v „Rivista italiana di diritto penale“, Padova, sept.-okt. 1937.

26 27. člen.

kakšno drugo družbo, kaznuje za vsa kazniva dejanja, ki izvirajo iz hudo-
delskega načrta take družbe, kakor da bi jih bil sam storil²⁷. Vprašanje je,
koliko je formulacija besedila srečna; zdi se, da je precej mešana, zlasti v
zvezi z vprašanjem krivde, in se med jugoslovanskimi teoretiki pojavljajo
predlogi za spremembo. Tudi je utemeljeno mnenje, da spričo določil poseb-
nega dela zakona in socialistične usmeritve javne oblasti ta člen predstavlja
novo orožje za navidez zakonito pobijanje reakcije. Vendar se vzdržuje trdi-
tev, da odgovornost skupine zahteva psihološka in moralna stvarnost; torej
ni samo v interesu obrambe družbe, ampak zahteva tudi pravičnost, da se
kaznujejo za kaznivo dejanje vsi, ki so zanj moralno odgovorni²⁸. Praksa je
odprla pot, teorija pa bo morala stvar še znanstveno utemeljiti in siste-
matizirati.

PROTIPRAVNOST — NOV ELEMENT KAZNIVEGA DEJANJA

Tudi v teoretičnem pojmovanju kaznivega dejanja se v zadnjem času
vršijo zanimive spremembe. Klasična analitična elementa kaznivega de-
janja, materialni in psihološki, sta privedla do mehanističnega pojmovanja, ki
je vladalo še dolgo po Carrari. Morda je bila v tem ena od njegovih najhuj-
ših zmot, ko je trdil, da je njegov sistem popoln in dokončen oris naravnega
kazenskega zakonika. Razvoj je to ovrgel. Pojavil se je nov element kazni-
vega dejanja: protipravnost. Tega elementa klasicizem ni poznal, ker mu je
bil delikt zgolj kršitev zakona, ne glede na posebne okoliščine. Poznati ga ni
hotel tudi pozitivizem, ki je imel za središčno kategorijo družbeno nevar-
nost. Zdaj pa se ta element vedno bolj uveljavlja in dobiva vodilno mesto
med konstitutivnimi elementi kaznivega dejanja. Odstopa se namreč od
formalističnega pojmovanja in se dejanje ne primerja samo avtomatično z
zakonsko definicijo, ampak se vrednoti glede na objektivno pravno dobrino,
ki jo kazensko pravo varuje. Vrednote pa dajejo vsebino in smisel posamez-
nim dejanskim stanjem kaznivih dejanj, zato je pri ocenjevanju dejanja va-
žnejši teleološki vidik kot pa etiološki. S tem spet zadenemo na etično usmer-
jenost celotne problematike, saj gre za višje kategorije, naj se že imenujejo
izvenpravne, kot trdijo čisti legalisti (Beling, Soler), češ da pravni red na-
domeščajo, ali pa naj se štejejo že v pravno sfero, ker pravni red uteme-
ljujejo (Jiménez de Asúa).

Praktična važnost elementa protipravnosti nastopi v zvezi z upravičenjem
do dejanja, ki je definirano kot kaznivo. Vprašanje je zelo obširno, zato ga
ne moremo v posameznostih obravnavati; pa tudi za naš namen to ne bi
bilo potrebno, ker hočemo podati samo prikaz, ne pa utemeljitve. Spomnimo
le na enega zadnjih pojavov, ki je nastopil v teoriji in že prehaja v zakono-
dajo, to je tako imenovano nadzakonsko upravičenje. To je približno tisto,
kar je že sv. Tomaž z izrazom epikeia za področje vesti označeval takole:
V primeru, kadar dobesedno ravnanje po zakonu očitno nasprotuje pravič-
nosti ali splošni blaginji ali sploh namenu zakonodavca, je dovoljeno in
potrebno „mimo zakonskega besedila ravnati tako, kot zahteva pravičnost
in splošna korist“²⁹. Glede tega so v kazenskem pravu že številne teorije, ki

27 23. člen.

28 Savey-Casard: op. cit., str. 55.

29 2. II., q. 120, a. I; ibid. q. 60, a. 5, ad. 2.

v sumaričnem povzetku zahtevajo upoštevanje teh upravičujočih momentov: skladnost s splošno usmerjenostjo pravnega sistema, torej ni kaznovati dejanja, ki je primerno sredstvo za zakonito upravičen cilj; če tega ni, se upošteva primernost dejanja za družbeno sožitje, kot ga ureja država, torej se sme braniti višji interes na račun nižjega; a če še tega momenta ni, se sme upoštevati norma kulture, tako da ni protipravno dejanje, ki se ujema s kulturno normo v konkretnem zgodovinskem momentu. Nekaj primerov naj ilustrira pomen tega pred kratkim najdenega elementa za usklajenje prava z moralo. Zakon n. pr. kaznuje obrtno beračenje, a se ne aplicira na člane mendikantskih redov, ker je namen teh redov tak, da ga država priznava in odobrava. Če je kazensko prepovedano mučenje živali, bi bila strogo po zakonu prepovedana tudi vivisekcija. Toda teleološko pojmovanje zakona pokaže, da je namen take zakonske prepovedi varovati dober čut, ker brezčutnost do živali človeka dela surovega. Pri vivisekciji pa gre za višji ali vsaj nujnejši interes skupnosti: znanstveno eksperimentiranje zaradi obrambe človeškega zdravja, pri čemer navadno tudi rahločutnost ni ogrožena. Kaznujejo se splošno telesne poškodbe. Toda ni kaznovati poškodb pri športu, n. pr. boksu ali nogometu, če so udarci skladni s pravili igre ali borbe. Namen športa država usvoji in ga celo izrečno podpira. Zato bi bilo logično nemogoče kaznovati prizadevanje bolečin z udarci pri boksu, če država to igro naravnost pospešuje ali vsaj nič ne stori, da se prepreči. Taka dejanja zato ne samo niso krivdna, ampak sploh ne protipravna. Jiménez de Asúa navaja iz svoje odvetniške prakse tale primer: samska ženska je našla izpostavljenega novorojenca, ki ga je vzela k sebi in civilnemu registru lažno prijavila kot svojega otroka. S tem je zagrešila kaznivo dejanje spremembe rodbinskega stanja, a vendar zanj ni bila obsojena. Sodišče je usvojilo zagovornikovo utemeljitev, da je obdolženka ravnala v namenu, ki ga država hvali, in da njeno dejanje ni nasprotovalo splošni kulturni normi. Njen namen je bil, skrbeti za otroka kot za lastnega, torej bolje in otrokovemu razvoju bolj primerno, kot bi bilo za to poskrbljeno v najdenišnici. To je storila celo z žrtvovanjem lastne časti. Njeno ravnanje torej ni bilo naravnano v škodo otroku, ampak v očitno korist. To pa daleč presega interes skupnosti do zaupanja v pravilnost vpisov v javnih registrih. Obe vrednoti sta si tako različni po važnosti, da se nižja sme žrtvovati v prid višji³⁰.

Ni naš namen, ocenjevati ta umovanja v zadnjih zaključkih; gotovo pa je treba priznati, da so odločno v sferi etičnega pojmovanja prava, ker gre za materialno pravičnost.

Razvoj v tej smeri je mogoče opazovati tudi v Jugoslaviji. Kazenski zakonik iz l. 1929, na katerega je vplival von Lizst, ki skoraj zanika protipravnost kot poseben element kaznivega dejanja in ga vključuje v element tipičnosti, mima nobenega splošnega določila o tem, kako naj se upošteva materialna ne-protipravnost, ampak samo v 23. členu predvideva formalno upravičenje, ki je podano, če izključujejo predpisi javnega ali zasebnega prava protipravnost dejanja. V primerih etične nemožnosti kaznovanja so sodišča morala poiskati razlog odsotnosti zakonskega tipa (n. pr. zdravnik, ki amputira ud, ne poškoduje, ampak zdravi; boksanje ni pretep, ampak igra) ali pa obsoditi in prepustiti popravo judicialne krivice pomilostitvi.

30 Jiménez de Asúa: La ley y el delito, Curso de dogmática penal, Caracas 1945, XXVIII. poglavje, točka 203.

Zdaj veljavni kazenski zakonik iz l. 1951 pa v 4. členu določa, da je „kaznivo dejanje družbi nevarno dejanje, katerega znaki so določeni z zakonom“. Za kaznivo dejanje je torej treba formalnega elementa zakonske definicije in materialnega elementa družbene nevarnosti. Če kateri od teh manjka, ni kaznivega dejanja zaradi odsotnosti objektivnih elementov. Tako more potem 2. točka tega člena določati, da „ni kaznivo dejanje tisto dejanje, ki ima sicer z zakonom določene znake kaznivega dejanja, pomeni pa za družbo neznatno nevarnost zaradi majhnega pomena in zaradi tega, ker so škodljive posledice neznatne ali pa jih ni“. Kako naj se ta določba razlaga in kakšen pomen ima spričo celotnega sistema vsega javnega prava, more biti več mnenj, je pa gotovo, da se z njo predvideva materialno upravičenje, kar pomeni, da se je kazensko pravo približalo etiki, žal socialistični.

NORMATIVNO POJMOVANJE KRIVDE

Če smo rekli, da je protipravnost poglavitni element kaznivega dejanja, je to razumeti v objektivnem, normativnem smislu. Za element krivde pa je treba reči, da od vseh drugih najbolj naravnost predstavlja človeško in moralno bazo, na kateri stoji pojem kaznivega dejanja. Zato se je za naš namen treba posebej pozanimati, kakšno je današnje pojmovanje krivde in v kakšno smer se razvija. Izmed vseh zelo številnih problemov obširnega poglavja o krivdi pa bomo pokazali le na nekatere, ki se najbolj tičejo našega vprašanja. Takoj je treba povedati, da se me bomo ustavili pri pozitivizmu, ker je ta moralno krivdo sploh zanikal in postavil ves sistem kazenskega prava na determinizem in socialno odgovornost. To pa je grobo naturalistično stališče, zato z etiko nima nič opraviti. Nad to stališče se je dvignilo psihološko pojmovanje krivde, ki je prevladovalo v klasicizmu in ima še danes pristaše. Pri tem stališču se priznava subjektivna zveza med dejstvom in storilcem, ki je ravnal naklepno ali malomarno. Nauk, ki daje krivdi psihološko vsebino, jo definira kot „psihološko zvezo med storilcem in dejanjem, ki povzroči željen ali neželjen, a predviden ali vsaj predvidljiv učinek“³¹. To je bilo izključno pojmovanje v teku stoletij. V našem času pa se je začelo vprašanje nanovo postavljati, za kar ima morda prav pozitivizem indirektno precej zasluge. Šele v začetku tega stoletja so začeli dvomiti o pravilnosti definicije, češ, tudi otrok in duševno bolni moreta predvideti in hoteti določeno posledico in hoté tako ravnati, da posledica tudi res nastopi. Vendar se njuno duševno razmerje do dejanja in posledice ne more imenovati krivda. Enako bi se po navedeni definiciji ravnanje v silobranu moralo imenovati krivdno, kar se upira zdravemu čutu, ker ni mogoče govoriti o krivdi, če dejanje ni protipravno. Če je krivda vrednosten pojem, ki izhaja iz odklanjajoče sodbe o tem, kar se je zgodilo, potem ni mogoče govoriti o krivdi za dovoljeno dejanje. Iz tega sledi, da je psihološko pojmovanje krivde brezbarvno, naturalistično, hladno in neprimerno, da bi se moglo uporabiti pri vrednotenju zavržnosti v vsej pestrosti vsakdanjih pojavov. Zato se danes vse bolj uveljavlja drugo, vrednostno ali normativno pojmovanje krivde, ki enači pravni pojem krivde z etičnim. Etično in pravno pojmovanje krivde je namreč normativno, ker se more umevati edino v zvezi z norma-

31 Bellavista: Il problema della colpevolezza, Palermo 1942.

tivno zahtevo. Prava revolucija se je izvršila v pojmovanju krivde tedaj, ko je teorija začela gledati nanjo ne kot na voljo, naravnano na neko dejstvo, ki se ne bi smelo povzročiti, ampak kot na voljo, ki je ne bi smelo biti. Krivda ni hotenje nedovoljenega, ampak je nedovoljeno hotenje. Tako ni več neko psihološko naturalistično dejstvo, ampak je dej sodbe. Eden njegovih elementov je seveda psihična zveza, a le toliko, kolikor je pravno važna. Gre za vrednotenje, ne za ugotavljanje. To pa je etičen pojem. Tako pojmovanje je bilo sprejeto v jugoslovanskem kazenskem zakoniku iz l. 1929 in se je ohranilo kljub kombinaciji posledica - nevarnost tudi v zdaj veljavnem zakoniku, čeprav so nekateri drugega mnenja³².

V zvezi z normativnim pojmovanjem krivde, ki se je že uveljavilo, je nekaj pojavov, ki so deloma novi v teoriji, kjer še niso dobili določnejše obdelave, a se vendar kar vsiljujejo tudi že v zakonodaji. Tako vprašanje je n. pr. o krivdi za življenje na sploh, ki je dalo kaznivemu dejanju svoj poseben značaj, in o osebnosti storilca. O tem je med moralisti že dosti literature, medtem ko je v pravni vedi vprašanje novo, a krepko zastavljeno.

PRAVNA ZMOTA

Zanimiva novost v teoriji in zakonodajah zadnjega časa je odpravljanje delitve zmote na dejansko in pravno. V 19. stol. še je bila absolutna dogma načelo: *Error iuris non nocet*. Carrara kategorično trdi, da pravna zmota nikoli ne opraviči, ker politična nujnost zahteva, da se presumira poznanje kazenskega zakona pri vseh državljanih³³. V zadnjih desetletjih pa so začeli o tem dvomiti, zlasti pri Nemcih, spet v zvezi z normativnim pojmovanjem krivde. Tako uči n. pr. Binding, da je ločitev zmote v dejansko in pravno, tako da ena opraviči, druga ne, krivično. Zmotno poznanje je možno samo o tem, kar more biti poznano; toda tudi obratno, o vsem, kar more biti poznano, je možno zmotno poznanje. Dejstva, ki morejo biti spoznana, pa niso samo dogodki, ampak tudi razmerja, stanja, lastnosti. Krivda je zato izključena pri zmoti o vseh pravno važnih dejstvih, torej tudi o zakonu. To je logična zavrnitev ločitve. Je pa ločitev nasprotna tudi etičnemu pojmovanju krivde. Če se trdi, da je pri krivdi podana zavest kršenja dolžnosti (*Pflichtswiedrigkeit*), to zahteva tudi priznavanje pravne zmote med ekskulpacijske momente. Moderne zakonodaje so to že izrečno sprejele, najpreje zakonik cerkvenega prava v kanonu 2202, I. odst., ki določa, da "nihče ne odgovarja zaradi kršitve zakona, ki ga ne pozna, če je bilo nepoznanje nezakrivljeno; če pa je bilo nepoznanje bolj ali manj zakrivljeno, se po tem bolj ali manj zmanjša tudi odgovornost". Ta določba popolnoma odgovarja temeljnim potezam cerkvenega prava, ki se mu pripisuje etični značaj. Nepoznanje etične norme, če ni taka, da ne more biti neznana nobenemu normalnemu umu, velja namreč kot opravičba. Tudi jugoslovanski kazenski zakonik iz l. 1929 je deloma že upošteval pravno zmoto kot opravičujoč razlog. Potem ko v paragrafu 21 najprej izreče, da neznanje ali nepravilno

32 Kobè: O krivdi in krivdnih oblikah po našem kazenskem pravu s posebnim ozirom na nekatere določbe posebnega dela kaz. zakonika v reviji „Pravnik“, Ljubljana, leto 1954, št. 10-12.

33 Carrara: Programma, paragraf 258.

pojmovanje tega kazenskega zakona ne oprasha nikogar, vendar v nadaljevanju določa, da sme sodišče glede na razmere, v katerih je bilo kaznivo dejanje storjeno, izreči milejšo kazen, kot je za tisto dejanje določena v posebnem delu zakonika, v posebno lahkih primerih pa sme storilca tudi oprostiti vsake kazni. Kazenski zakonik iz l. 1947 o pravni zmoti kot opravičbi sploh ne govori, medtem ko zdaj veljajoči iz l. 1951 spet povzema prejšnje stališče, ki ga zakonodajno tehnično v 10. členu celo bolje formulira: „Sodišče sme storilca kaznivega dejanja, ki iz opravičenih razlogov ni vedel, da je tako dejanje prepovedano, kaznovati mileje, sme pa mu tudi odpustiti kazen.“

NEZAHTEVLJIVOST DRUGAČNEGA RAVNANJA

V poglavju o krivdi je treba omeniti še en pojav, o katerem se prav v zadnjih letih razpravlja v teoriji, medtem ko v zakonodaji vsaj načelno še ni dobil potrditve. Eden od elementov za sodbo o zavržnosti konkretnega človekovega dejanja je tudi ugotovitev, ali so bile okoliščine dejanja normalne. Za krivdo ni dovolj, da je prištevna oseba predvidevala in hotela škodljivo posledico, ampak je treba tudi, da se je njena volja mogla normalno odločiti za dejanje. Torej ni zameriti dejanja, ki se je izvršilo v takih okoliščinah, da drugačnega ravnanja ni bilo mogoče zahtevati. Taka nezahtevljivost pravilnega ravnanja³⁴ torej izključuje krivdo. V ilustracijo navedimo samo en primer. Hlapec dobi naročilo, naj gre z zelo plašljivim konjem v trg. Zaveda se, da se lahko zgodi nesreča, da konj poškoduje ali ubije človeka na cesti. Toda če naročila ne izvrši, bo ob službo, a druge ne bi mogel dobiti. Zato tvega; a nesreča se res zgodi: konj se na cesti splaši in ubije otroka. Po psihološkem pojmovanju krivde bi bil hlapec kriv uboja z eventualnim naklepom ali vsaj iz malomarnosti, ker se je zavedal, da posledica lahko nastane, pa je kljub predvidevanju tako ravnal, ker je lahkomišno pričakoval, da posledica morda le ne bo nastopila ali da jo bo lahko odvrnil. Toda pri normativnem pojmovanju hlapec ni kriv. Res se je za dejanje odločil, a ne v normalnih razmerah. To se je zgodilo v veliki stiski, na voljo so delovali nasprotujoči si nagibi. Vprašanje je, ali je bilo mogoče zahtevati skoraj junaštva, da bi se odločil za izgubo službe zaradi zavesti, da je morda možna nesreča. Ta presoja bo etična. Če se ugotovi, da tega ni bilo mogoče zahtevati, potem mu tudi ni mogoče očitati storjenega dejanja in ne pripisovati krivde. Če te ni, pa tudi ni kaznivega dejanja.

V teoriji nekateri ta novi ekskulpacijski moment odklanjajo (Schaffstein, Grossman, Exner), nekateri so skeptični (Jiménez de Asúa), drugi spet ga prištevajo v etično sfero, ki naj velja samo v predzakonodajni fazi (Alimena). Večina pa ga sprejema v kazensko pravo kot polno veljavnega Glavno zaslugo za to ima spet Mezger, ki je že na področju protipravnosti odprl preduh v zakonskem formalizmu z uveljavljanjem teleološke skladnosti s kulturno normo, kot smo prej videli.

V zakonikih ta moment, kot rečeno, načeloma izrečno še ni uveljavljen. Vendar pa se po skoraj soglasnem mnenju tistih, ki ta moment sploh pri-

³⁴ Nichtzumutbarkeit (Drost, Schaffstein); la non esigibilita (Vassalli, Scarano, Bettiol).

znajajo, sme uporabljati v praksi sodišč in se dejansko tudi uporablja. V jugoslovanski zakonodaji je videti, da se razvoj približuje priznanju tega momenta. V vseh treh kazenskih zakonikih je v splošnem pravilu za odmero kazni določba, da se mora upoštevati stopnja kazenske odgovornosti, nagibi, iz katerih je bilo dejanje storjeno, stopnja ogrožanja ali kršitve zavarovane dobrine, okoliščine, v katerih je bilo dejanje storjeno, in vse druge okoliščine. Če so po mnenju sodišča podane take okoliščine, ki zmanjšujejo potrebo po kaznovanju, se sme kazen omiliti tudi pod zakonito določeno mero. Vendar se pa sme kazen odpustiti samo, kadar zakon to posebej predpisuje³⁵. V splošni del torej načelo o nezahtevljivosti drugačnega ravnanja še ni izrečno sprejeto. Pač pa je to v posebnem delu; n. pr. za opustitev ovadbe bodočega kaznivega dejanja in za pomoč storilcu po kaznivem dejanju se ne kaznujejo ožji sorodniki storilca, za pustitev ovadbe že storjenega kaznivega dejanja ali storilca pa tudi ne njegov verski spovednik³⁶. To ne more biti samo razlog nekaznivosti iz pravno političnih vzrokov, ampak je pravi vzrok nekrivdnosti, ker od teh oseb ni mogoče zahtevati, da bi ukazano dejanje izvršile ali ne izvršile prepovedanega dejanja: iz etičnih in človečnostnih razlogov ni mogoče zameriti sinu, če ne ovadi svojega očeta, ampak ga pred oblastjo skriva.

ZAKLJUČEK

Za naš namen je dovolj, da smo navedli samo glavne pojave iz kazensko pravne teorije in zakonodaje, ki kažejo na temeljno preusmerjanje te eminentne funkcije družbene oblasti. Opustili smo več točk, ki bi se še dale navesti, n. pr. vprašanje o krivdi za splošno življenje storilca kaznivega dejanja, o osebnosti pri problemu krivde, o objektivni kazenski odgovornosti, posebej o okoliščinah in drugo. Tudi se nismo dotaknili celega poglavja o kazni, deloma tudi zato, ker se glede tega le bolj pojasnjujejo in poglobljajo pojmi že iz klasicizma, ki je bil v teh vprašanjih bolj srečen kot pa v vprašanju zakona in kaznivega dejanja.

Iz povedanega je tedaj videti, da smo res v meddobju. Če to ugotavljajo za umetnost, filozofijo, religiozno in sploh kulturno življenje, kako ne bi prišlo do izraza v pravu, zlasti v kazenskem pravu, ki je regulator etičnih idej določene skupnosti v danem momentu. Orientacija gre s površja v globino, iz naturalizma v duhovnost. A bodočnost, kot pravi Berdjajev³⁷, je dvojna. Ni gotovo, da bo srečna. Sile zla rastejo, dobivajo nove oblike, da zadajajo nove bolečine. Tudi v novem kazenskem pravu imajo lahko svoje učinkovitejše sredstvo, kot je to lahko tudi sredstvo za blagostanje in pomagalo pri reševanju duš³⁸. Človek ima svobodo, da izbere svojo pot. Mnogo stvari je odvisnih od naše svobode, to je od stvarilnih naporov človeka. Če bo bodoča družba krščanska, s krščansko kulturo, potem bo tudi novo kazensko pravo v njej, s potezami, ki jih že dobiva, eno od odločilnih sredstev dobrega.

35 Tako členi 38, 42, in 44 k. z. iz l. 1951.

36 Členi 279, 280 in 281 k. z. iz l. 1951.

37 Berdiaeff: op. cit., str. 121.

38 Pij XII. v govoru kot v opombi 24.

MAVER GREBENC

DONESKI K ZGODOVINI STIČNE

USTANOVITEV TER NJENO

PRVO STOLETJE

UVOD

Cisterca v Stični je najpomembnejša slovenska verska ustanova tako po svoji starosti kakor po svoji zamisli in delu, ki ga je vršila na verskem, kulturnem, socialnem in narodnem polju. Njen nastanek pada v prva desetletja 12. stoletja, v dobo, ko je sveta Cerkev naslonjena na izredno pojavo sv. Bernarda premagala resno krizo. Istočasno stopi cistercijanski red s svojim sicer strogo kontemplativnim ustrojem na vodilno mesto verskega gibanja za enotnost Cerkve in poduhovljenje življenja: leto 1130 beleži prvega redovnega škofa, 1137 prvega kardinala v rimski kuriji, 1145 prvega papeža, izzvanje križarske vojne ter aktivna udeležba nekaterih redovnikov pri njej — vse to daje redu obeležje javne in udarne verske organizacije. Kot sklop teh dveh komponent je nastanek Stične, ki naj izpolni versko vrzel na slovenskih tleh oglejskega patriarhata.

Kot vsaka človeška skupnost beleži tudi Stična v svoji stoletni zgodovini višine in nižine. Šli so čez njo tokovi časa ter puščali na njej lepe in nelepe usedline. Njena materialna stran je posebno v turških vpadih utrpela precejšnjo škodo. More pa s ponosom ugotoviti svetle točke, ki ji pred vso zgodovino dajejo priznanje in opravičujejo njen obstoj: Odbila je od sebe razkrojevalni protestantizem ter nato pri katoliški obnovi bistveno sodelovala — škof Textor ter komisar opat Zupan. Medtem ko je marsikateri samostan zaradi moralne opešanosti za krajšo ali daljšo dobo prešel kot komenda v tuje roke, je Stična vedno ohranila redovno-upravno samostojnost; ko je pod jožefinizmom sledil njen nasilen razpust, se ni nobeden njen član poslužil dovoljenja laizacije, temveč so vsi ostali zvesti duhovniškemu zvanju; slovenskemu narodu in ljudstvu se ni odtujila, saj je že kmalu spočetka prijala za dušno pastirstvo ter pozneje oskrbovala ozemlje skoro tridesetih župnij; slovenskemu jeziku je ohranila pisano besedo; njeni številni stari rokopisi pričajo o vnemi za študij in izobrazbo; polje še dandanes spominja na nekdanje delovne roke in umno gospodarstvo; njen socialni čut kaže ogromna ljudska žitnica z napisom: „Daj ubogim od svojega najboljšega pridelka“. Cerkev je priča gradbenega stila prve dobe.

Vkljub veliki pomembnosti pa Stična doslej še ni doživela primernega zgodovinskega dela. Gradivo, ki sta ga hranila njen bogati arhiv in knjižnica, je bilo ob jožefinskem razpustu deloma namerno uničeno, deloma razdeljeno v tuje knjižne zbirke; od arhivalij se je ohranila slaba četrtnina, od knjižnice slaba polovica, od galerije le nekaj portretov 16. in 17. stoletja. Iz Pucljeve kronike je razvidno, da so v samostanu obstajali še v 17. stol. starejši zasnutki hišne zgodovine. Iz 17. stol. imamo ohranjene poskuse, dati Stični pravi zgodovinski obris, kar so poskušali tako redovniki kakor tudi svetni zgodovinarji. Pobudo zanimanju za redovno zgodovino je dal v času tridentinskega cerkvenega zbora papež Pij V. po generalnem kapitlju, ki je zahteval v letih 1567, 1573, 1578, 1601 ter ponovno zopet 1072, naj dá vsak samostan shraniti važnejše listine v originalu ali v overovljenem prepisu izven samostana, oziroma v osrednji arhiv v Citea.¹ Tako je stiški opat po nalogu redovnega generala že leta 1661 poslal v Rein poročilo o ustanovitvi.² V prvi polovici 17. stol. vlada na splošno v redu izredna razgibanost na polju zgodovinskega raziskovanja; iz tega časa stopijo v ospredje imena kot so Ch. Henríquez, G. Jongelinus, A. Manrique, C. Visch. V Stični je delal na zgodovinskem področju v letih 1650/80 p. Wolfgang Šarf (u. 1686).³ Konec 17. in v začetku 18. stol. sta nastali dve kroniki; prva se nahaja v dunajski državni knjižnici pod št. 10550, druga popolnejša je izpod peresa p. Pavlja Puclja. Leta 1700 in 1708 izda v nemščini (v Pragi) A. Sartorius zbornik s kratkimi zgodovinskimi obrisi nemško-avstrijskih samostanov, kamor je tudi Stična prispevala kratek članek. V zadnjem desetletju pred razpustom se je intenzivneje bavil s hišno preteklostjo p. Ignacij Fabiani. Od nesamostanskih zgodovinarjev je Valvazor prvi podal v svojem zborniku „Čast vojvodine Kranjske“ obsežen zgodovinski obris na podlagi regest, za kar je uporabil poleg drugega tudi sestavke p. Wolfganga Šarfa, deloma pa tudi samostojno zbiral in iskal po arhivih. Ko se je v prejšnjem stoletju dvignilo zanimanje za narodno zgodovino, je tudi Stična stopila bolj v ospredje. Tako je Radics obdelal prva desetletja 15. stoletja na podlagi reinskega arhivalnega gradiva, splošni pregled je pa povzel iz Puclja.⁴ Najpopolnejši pregled je podal v svoji dizertaciji Milkowicz; poleg Puclja je uporabljal ohranjene arhivalije. Pogrešil pa je v dveh važnih trditvah: trdi, da je imela Stična spočetka benediktinsko observanco ter šele okrog leta 1180 prevzela cistercijansko, in pa, da so bratje Priži ustanovitelji.⁵ V zadnjih desetletjih je izšlo več sestavkov, ki rešujejo razna vprašanja ne oziraje se na celotno stiško zgodovino (n. pr. Vrhovec, M. Kos, Stelè, J. Turk, Kozina, Grafenauer, Turković, itd.). Dizertacija o „Vrsti stiških opatov“, ki je izšla tik pred drugo svetovno vojno (Mikuž, Ljubljana 1941), je neuporabna. Noben zgodovinar pa se še ni lotil podrobnega raziskovanja o ustanovitvi Stične in o ozadju tega za slovensko povestnico tako pomembnega dogodka. Njene začetke prevzemajo kratkomalo iz Puclja, oziroma iz ustanovne listine.

1 Canivez, Statuta cap. gen., Louvain 1933, VII, str. 116 ter dalje pri imenovanih letih.

2 Rein, arhiv A. lat. IX. 27.

3 C. Hochenwart. Analecta II, „Posthumia Sitticensia, 1673“ — Marian, Austria Sacra VII, str. 373.

4 Die Gegenäbte Albert und Peter von Sittich, 1866.

5 Die Klöster in Krain, 1889.

Pucljeva kronika. P. Pavel Pucelj (1669-1721), po rodu iz Novega mesta, je svoj rokopis z naslovom „Idiographia celeberrimi monasterii Sitticensis“ dve leti pred smrtjo poklonil novemu opatu Aleksandru Engelshausu ob njegovem nastopu. Značilno za jožefinski barbarizem je, da je rokopis prišel šele dobrih 40 let po razpustu samostana na sirarsko stojnico v Trstu kot makulturni papir ter tu na srečo ušel uničenju. Rokopis ni zgodovina v modernem smislu, temveč le bolj kronološko-sinoptična zbirka regest ter za hišno preteklost važnih dogodkov. Sestavljajo ga štirje samostojni deli: ustanovitev in materialna rast z nekaterimi predhodnimi letnicami, ki imajo neko vez do reda in Stične, dalje vrsta opatov, oris utelešenih župnij, ter končno nekrolog ožje in širše samostanske družine. Milkowicz oporeka Puclju verodostojnost nekrološkega dela⁶; Kos Puclja le deloma opravičuje⁷. Za splošno zgodovino uporablja kronist v uvodu citirane avtorje. Kar se tiče hišne zgodovine se večkrat sklicuje na listine v arhivu ter beležbe prednikov⁸; slednje večkrat ostro kritizira.

Vprašanje je, koliko je v Kroniki Pucljevega samostojnega dela, koliko prevzetega. Sortiranje nekrologa je vsekakor njegov osebni doprinos. Naslanjal se je na originalni nekrolog, ki letnic na splošno ni vseboval. Zaokrožene letnice pri nekaterih rajnih jemlje iz regest prvega dela Kronike; drugič zopet jemlje letnice iz starejših zapiskov, kar je posebno vidno pri smrtnem datumu Viride, ki ga prevzema napačno od Schönlebna.⁹ V izpopolnitvi samostanske družine gotovo ni šel preko nekroloških predlog (glej rokopis št. 688, f. 183 v dunajski drž. knjižnici). Oris utelešenih župnij smemo prisoditi njegovemu peresu. Vrsto opatov je z majhnimi popravki prevzel iz predlog. Celo v jasnih protislovjih in samo po sebi lahkih rešitvah ne najde izhoda — znak, da ni šel v arhivu v jedro in kontroliral starejših predlog. Največ vrednosti ima prvi, splošni del. Kronološke regeste je sicer prevzemal bolj iz drugotnih virov, le nekajkrat jih je izpopolnil. Njegova pomembnost pa je v tem, da je z ustanovno listino podal jasno izhodišče ter šel še nekoliko pred leto 1136, ko nam je ohranil nekaj važnih dejstev z do- ločnimi letnicami.

Prvim dvem delom Pucljeve Kronike je vzporeden rokopis neimenovanega stiškega konventuala, ki ga hrani dunajska državna knjižnica pod št. 10550. Pisan je kmalu po letu 1710. Listi 4 do 58 podajajo vrsto opatov ter se končajo z nagrobnikom opata Ludvika (umrl 5. 12. 1687); obširnejši drugi del vsebuje kronološke dogodke in rast ter se zaključi z izvolitvijo opata Ludvika (27. 5. 1680). Pisan je od enotne roke; druga roka je vnesla krajše popravke v liste 12 in 13 ter 17 in 18, 47 pa zamenjala z novim. Mestoma se dobesedno ujema s Pucljem ter je zaradi tega treba računati, da je morda tudi to Pucljevo delo, Kronika iz leta 1719 pa le končna redakcija. V nekaterih zelo važnih mestih se od Pucljeve izdaje leta 1719 oddaljuje: 1) Piše, da je patriarh izdal ustanovno listino leta 1156 (f. 3), kar bi sicer mogel

6 Mitth. d. Musealverein für Krain, III (1890), 66 sl.

7 Glasnik Muzejskega dr. za Slovenijo, 1940, 66. Kosova trditev, da je Pucelj ženska imena izpuščal in kar prešel, ne drži; navedel jih je na koncu v samostojnem oddelku. — Pucljev rokopis mi v danih razmerah kot celota ni dostopen.

8 Rkps. 10550, f. 59 v uvodu v drugi del: „...uberius edoceamur tum membranis, ac pervetustis Chartophylaciis, tum etiam certis hac de re quorundam manuscriptis, atque seniorum fide dignorum, antecessorum nostrorum relatione...“

9 Virida je umrl 1405/6; glej Turjaški arhiv.

biti lapsus calami; od listine navaja le nekaj prič. 2) Patriarhovo listino iz leta 1145 daje na čelo kot ustanovno z letnico „1135, et potiori ex parte, dum monasterium fuisset exstructum, 1145“ (f. 62); glavnino listine izpusti, mesto nje pa vtakne manjšo parentezo, sestoječo iz tradicionalne beležke, ene točke iz ustanovne listine in njegovih lastnih besed. 3) Pred leto 1135 ne seže z nobeno letnico. Soglaša pa s Puceljem v tradiciji o redovni zajednici na Bajnofu, ki naj jo je ustanovitelj že spočetka priključil Stični.

Značilno za Pucelja in še posebno za rokopis 10550 je, da mestoma podajata napačno letnico ter črke pri raznih imenih, n. pr. rkp. 10550, f. 67 piše „Brassizhdorff“ za Drassizhdorff, „ab Henrico de Zoure“ namesto „de Fonte“; f. 106 letnico 1499 namesto 1399 ter pripominja, da bo to vsekakor napaka za celo stoletje, ki jo je povzročil anonimni rokopisec („sicque detegitur error Anonymi in suis M.S.“), a vkljub temu ohranja regest na napačnem mestu. To docela suženjsko podajanje kaže, da je kronistu več do tradicije kakor pa do osebnih ugotovitev, obenem pa vodi v slutnjo, da je kronist uporabljal stare predloge, katerih prepisovalec je bil nevešč stare pisave — kaj lahko je v gotski pisavi 14. in 15. stoletja zamenjati fonte za zoure ali letnico 1450 za 1470 (rkp. 10550, f. 13). Ti in podobni slučaji potrjujejo verodostojnost Pucelja oziroma rokopisa 10550. Tuai ohranjeno arhivalno gradivo potrjuje verodostojnost gornjih kronik. V nekaterih stvareh nam zato nadomestujeta izgubljene vire.

DOSEDANJE POZNANJE ZAČETKOV STIČNE

Odkar je Pucelj v svoji Kroniki podal popoln prepis ustanovne listine, je zgodovinarjem leto 1136 začetna točka. Čeprav v njej patriarh kaže na daljšo pripravljalno dobo, se vendar noben zgodovinar ni spuščal v vprašanje, kako daleč nazaj sežejo priprave. Edini Pucelj imenuje leto 1132, ko naj bi prišli prvi redovniki ter se naselili v Šentvidu, dokler se niso naselili v zgrajene prostore leta 1135. Triletno bivanje v Šentvidu omenja tudi rkp. 10550 (f. 62). Letnice 1132 sicer ne pove, meri pa nanjo, ko pravi, da je samostan ustanovljen leta 1135, v času, ko je sv. Bernard akvitanskega vojvodo Viljema pridobil za papeža Inocenca. Dalje beleži Pucelj leto 1081, ko naj bi bil v Novem mestu zgrajen obrambni stolp za redovnike na Bajnofu (f. 30). Tako Pucelj (f. 15, 30, 139) kakor tudi rkp. 10550 beležita tradicijo, da je pred Stično bil na Bajnofu majhen samostan benediktincev (Pucelj, f. 139: ali celestincev), ki ga je ustanovitelj takoj spočetka že inkorporiral Stični. Letnico 1132 kot ustanovno navaja tudi vetrinjski opat Janez (1312-1345).

O ozadju, ki je privedlo do ustanovitve, pravi ustanovna listina kakor tudi listina iz leta 1145, da je stiško posest dobil patriarh po menjavi od treh bratov. Stiški kronisti poročajo, da se trije bratje niso mogli zediniti zaradi dediščine ter so jo zato sporazumno odstopili patriarhu. Rkp. 10550 (f. 1) omenja še notranje ozadje: Peregrin, ki je bil s sv. Bernardom prijateljsko poznan, je želel njegove redovnike imeti med Slovenci, kjer je s pokristjanjevanjem še trda šla, da bi med njimi utrdili vero z besedo in zgledom.

Ustanovitelj je v listini leta 1136 jasno predstavljen: tačasni oglejski patriarh (Peregrin), kar trdijo vsi njegovi nasledniki: „ab aquilegensis ec-

clesia et nostris predecessibus fundati et solemniter dotati“ — „dictum monasterium causa foundationis ad nos et nostram ecclesiam pertinet“, kot piše patriarh Bertrand 19. 10. 1341¹⁰. To dejstvo priznavajo opati sami skozi vso zgodovino¹¹. Dotirana je ustanova iz lasti oglejske cerkve, ne pa iz patriarhove privatne¹². Tudi Vetrinjski Janez pravi, da je Peregrin ustanovil „de possessionibus, quas ibi Aquilegiensis habuit ecclesia“ (izd. Schneider, 1909, str. 81).

Odkod so prišli redovniki v Stično? Patriarh pravi v ustanovni listini, da je kraj izročil redovnikom reinske zajednice („monachis de Runensi congregatione eundem locum commisimus“). Rkp. 10550 (f. 2 in 4) piše, da je patriarh izročil ustanovo iz Reina poklicanim redovnikom, dostavlja pa staro pisano izročilo — *referunt antiquae scripturae* —, da je prvega opata poslal sv. Bernard iz Francije. Na drugem mestu (f. 61) pa poroča iz starih zapis-kov, da so prvi redovniki prišli iz Francije in sicer iz samostana Morimund — *primi monachi Cistercienses venerant ex Galliis e. monasterio Morimundensi, ut passim asserere videntur veterum patrum notata ac manuscripta*. Morimundsko provenienco prvega opata zagotavlja tudi Fabiani kot zadnji stiški kronist.

Kraj v ustanovni listini ni natančneje določen. Kronisti (rkp. 10550 in 7250, Pucelj, nemški Sartorius) beležijo izročilo, da so najprej začeli graditi na prostoru sedanje spodnje pristave, med začetnim delom pa se premestili na sedanji prostor. Povod prebire naj bi bil ptič, ki je zletal sem pod vznožje pobočja in klical „sit hic — sit hic“ — tu naj bo! Tako naj bi prevzeli v grb ptiča. Rkp. 10550 sodi, da zveni domislica precej apologetično (f. 3: *forte apologum sapiat, vel ingeniosum posteriorum inventum*). Janez Vetrinjski omenja le, da je nekdo rekel prikladnejšemu kraju „sit hic!“ ter naj odtod nosi ime Stična — *Sithic*¹³ („*loco apto quidam videns locum, in quo nunc est monasterium, dixit: Sit hic, et hac ratione structure Sithic unitive est inditum sibi nomen*“). Vetrinjski se izraža precej nejasno, vendar je raz-vidno, da ve za premik prvotnega kraja in povest o ptiču.

Ker v ustanovni listini prvotni lastniki Stične niso imenovani s priimkom, ugiba pisec rokopisa 10550 (f. 2), ali naj bi bili to Turjačani, ki so imeli od davna posest v bližini in jih je veliko v stiški cerkvi pokopanih, ali Višnjani, ki so imeli star grad v bližini ter bili prvi stiški zaščitniki, ali pa pripadniki neke plemiške stiške rodovine, „v prejšnjem ali sedanjem veku izumrle“, ki naj bi dala samostanu ime in grb. Poznejši (nemški) zgodovinarji jih vključujejo v nemško-koroško rodovino.

Iz navedenega obrisa dosedanjega stanja in znanja o začetkih Stične je razvidno, da potrebuje nekaj točk večje jasnosti, druge pa novega prikaza.

10 Originalno pismo v knjižnici sv. Danijela pri Vidmu.

11 Pismi opata Glaviča od 18. 3. 1500 in 17. 4. 1504 v videmskem nadškofijskem arhivu, ter opata Urbana od 18. 5. 1522 v arhivu v Reinu, A lat.

12 Opat Janez pravi 18. 3. 1500: „*per patriarcham aquilegensem predecessoris Reverendissimi Domini Patriarche moderni primum sit institutum fundatum et dotatum et per tot annos bona pace sub alis Reverendissimorum patriarcharum tamquam fundatorum.*“ — Videm. nadškof. arhiv.

13 Schneiderjeva recenzija ima obledelo besedo z začetnico „f“, ki naj ji sledi šest črk; rkp. 10550 rabi besedo *structura* — *unde constructae eo loci ubi avis considerabat, structurae nomen impositum Sittich*, ter računam, da je vetrinjski opat rabil to besedo; gotski s in f sta si slična.

Naslednja vprašanja zahtevajo rešitev: 1. Kaj je z redovno naselbino na Bajnofu, zgodovini neznano; Milkowicz ji v svojem delu odmerja le nekaj kratkih stavkov ter jo uvršča daleč za Stično. 2. Prejšnji lastniki Stične: kdo so in od kod so. 3. Ozadje spora za dediščino. 4. Ozadje poklica redovnikov na slovensko ozemlje. 5. Razmerje med Peregrinom in sv. Bernardom. 6. Razmerje sv. Bernarda do Stične. 7. Odnos Stične do Reina. 8. Odkod so prišli prvi redovniki. 9. Prvi opat in njegovo nasledstvo. 10. Prenos prvotne zamisli in zgradbe samostana. 11. Kontemplativnost in aktivnost ustanove.

Niti stiških početkov segajo preko ožjih narodnih meja do osebnosti, ki so težišče tistega časa: s strani redovne zamisli sv. Bernard, s strani verskega poklica patriarh Peregrin; pri njih je treba iskati tudi vozle ozadju ustanove.

USTANOVNA LISTINA

Trdna točka v početkih Stične je njena *ustanovna listina*; zato jo postavimo na čelno mesto vsej razpravi. Je tako svojska, da ji je težko najti podobne. Original ni ohranjen, pač pa več prepisov iz 16. in 17. stoletja z majhnimi pravopisnimi razlikami.

„Peregrinus Dei gratia S. Aquilegiensis Ecclesiae Patriarcha. In nomine S. et individue Trinitatis. Notum sit omnibus, tam futuri, quam praesentis Christi fidelibus, qualiter nobiles quidam viri, Henricus, Dietericus, atque Megenhalmus, praedium quoddam in loco, qui vulgo Sitik appellatus est, cum redditibus, et exitibus, pratis, pascuis venationibus, aquis, piscationibus, cum omnibus sibi pertinentibus, cultis et incultis, in ius, et proprietatem sanctae Aquilegiensi Ecclesiae tradiderint, atque omni, qua debuerat, in perpetuum, stabilitate, roboraverint. Nos autem petentibus eisdem viris, consulentibus nobis, venerabilibus fratribus nostris, Detmaro Tergestino, et Petro Polensi Episcopis, Wodalrico Aquilegiensi Archidiacono, Ansfredo Belemnensi, Wodalrico Mosacensi, Abbatibus, aliisque compluribus fratribus nostris, in eodem loco, divinum cooperante Domino servitium. Megenardo quoque Advocato, aliisque Aquileiensi Ecclesiae fidelibus astantibus, ac unanimiter suggerentibus, ordinavimus, et Monachis de Runensi Congregatione, secundum regulam B. Benedicti, laudabiliter conversantibus, eundem locum, salvo per omnia iure, et obedientia, Aquileiensi Ecclesiae, commisimus. Praeterea V. mansos, iuxta Moram fluvium sitos, villam quoque, que dicitur Wingen Garten, nec non decimas, de omnibus possessionibus suis, quas nunc habent, vel adhuc aquisituri sunt, tam eis, quam eorum successoribus, excepta sacerdotis parte, irrefragabiliter concessimus, ibique Abbatiam fieri decrevimus. Praenominatis autem viris, H.D.M. quandam, possessionis Ecclesiae S. Viti partem, minus satis illo, quod Aquileiensi Ecclesiae tradiderint, praedio valentem, minusque utilem, pro concambio, per manum Dietrici, eiusdem Ecclesiae advocati, in proprium tradidimus. Cuius possessionis nomina sunt haec. Ex illa parte Gurke fluvii, Domeslaufdorff. ad S. Michaellem. Dobernik. Wissen. Graslup. Morauz. Chrastoulach. iuxta villam, que dicitur Kale. In Swinge tres mansi. in Techoboi II. in Hagenbuoch unus. Nostros autem successores obnixe postulamus, quatenus hanc nostram, pro devotione factam ordinationem, ratam, et firmam habeant, et fratres inibi manentes, pro Domino, et in Domino diligant. Sub poena autem perpetuae maledictionis omni-

bus indicimus hominibus, ut nullus praesumat eosdem fratres, aut in persona, aut in bonis, et possessionibus eorum, aliquo modo laedere. Quod si quis contumax, et iniquus facere praesumpserit, excommunicationi subiaceat, et nisi resipuerit, aeterna maledictione multatus, cum Dathan, et Abiron, permaneat. Ut autem huius nostrae ordinationis constitutio, rata, et inconvulsa, in aevum permaneat, Hanc Cartam scribi, et siglli nostri impressione firmari iussimus. Huius rei testes sunt Meginardus Advocatus Aquileiensis, Wodalricus de Atenis. Wodascalculus de Tercent. Adalpertus de Meinsan. Piligrinus Fraz. Engelscalculus de Gravendor. Wolftrigel de Azan. Wolftrigel de cuza. Ekkebertus Ariroht. Hermanus Marquardus.

Actum est hoc Aquileiae sub sollario, anno ab Incarnatione Domini 1136. Indictione XV. Imperante Domino Lotario, pyssimo Rom. Imperatore Augusto. Ego Detmarus Tergestinus Episcopus subscripsi. Ego Vdalricus, Aquileg. Ecclesiae Archidiaconis subscripsi. Ego Vdalricus Mosicensis Abbas, propria manu subscripsi.

L. S. Dexterā Domini
fecit virtutem

Ego Peregrinus, S. Aquilegiensis Ecclesiae,
dictus Patriarcha subscripsi et confirmavi.¹⁴

Listina vsebuje naslednja dejstva: 1. Kraj, imenovan „Sitik“, je pristava — predij: je samostojna, zaokrožena celota, ravninskega značaja, ker gozdovi — nemores ali silvae — niso omenjeni, z vodnim pretokom in ribogojstvom. Doslej je last treh plemiških bratov: Henrika, Ditrika in Megenhalm; odstopajo ga oglejski cerkvi v trajno last, in sicer so to storiti morali. Izražajo pa željo, naj se tu naselijo redovniki. 2. Patriarh izroči kraj redovnikom reinske zajednice, kar je storil na neodjenljive nasvete škofa. Ditmarja iz Trsta ter Petra iz Pulja, oglejskega arhidijakona Ulrika, benediktinskih opatov Ansfrida iz Belinja in Ulriha iz Možaca, številnih duhovnikov z dežele, oglejskega zaščitnika Majnarda ter vernikov. 3. Naselili so se menihi reinske zajednice. 4. Ob izdaji listine že obstaja opatija na podlagi pravila sv. Benedikta z odgovarjajočim ozemeljskim območjem. 5. Ustanovitelj je patriarh Pelegrin kot predstavnik Cerkve in upravnik cerkvene lasti. 6. Ustanovi doda patriarh še pet kmetij ob reki Muri, vas „Wingarten“ ter desetino od vseh posesti, ki jih ustanova poseduje sedaj ali jih bo pozneje pridobila, razen duhovniškega deleža pri desetini. 7. Imenovanim trem bratom daje patriarh za odstopljeno stiško pristavo od oglejske cerkvene posesti v šentviški župniji: onstran reke Krke pri sv. Mihaelu „Domeslausdorf“, „Dobernik“, „Wissen“, „Grozlup“, „Morauch“, „Chrastoulach ob vasi Kalle“, tri kmetije v „Swinge“, dve v „Techaboi“, eno v „Hagenbuch“; vse našteto pa je po obsegu in donosu manj vredno od stiške pristave. Zamenjani svet prevzame kot predstavnik vseh treh brat Ditrik, ki je zaščitnik šentviške župnije. 8. Krivičnim in trdovratnim kršiteljem ustanove, tako oseb kakor

14 Listina se nahaja v Dunajskem državnem arhivu, v rokopisu št. 115 (rot. 8/2; str. 219-222). Rokopis je izpod peresa avstrijskega jezuita p. Antona Steyrerja (1673-1741), ki je med leti 1713-1720 po samostanskih arhivih izpisoval razne listine. Po pisavi raznih imen sodeč posebno iz „Piligrinus Fraz“, ki ga Pucelj čita za „Trah“, rkp. 10550 za „frater“ (oba pišeta približno v istem času), je p. Steyrer imel pred seboj originalno listino. Fraz (Vraz, Uraz) nastopa približno istočasno tudi v tujih originalnih listinah (gl. MC I, 60. 79. 142. 351; III, 692).

imovine, grozi patriarh z izobčenjem. 9. Listino izdaja patriarh Pelegrin leta 1136 iz svojega sedeža v Ogleju „sub solario“ s 15. indikcijo in jo pečati. Poleg njega jo podpišejo še tržaški škof Ditmar, oglejski arhidiakon Ulrik in možaški opat Ulrik. Navzočih je dvanajst odličnih prič.

REDOVNE DOLOČBE O USTANOVITVI SAMOSTANOV

Posamezne točke ustanovne listine bodo v teku razprave dobile obširnejšo osvetlitev deloma v samostojni obdelavi, deloma v območju drugih vprašanj. Pelegrin ni avtokrat, ki bi svojevoljno, brez ozira na razmere, nekaj postavil; naslanja se na cerkvene in svetne osebnosti svojega kroga. Ne izgovori si pri ustanovi nobenih osebnih prednosti, kakor si jih je brixenški Hugo¹⁵, razen kar cerkveni zakonik določa. Tako ne moremo misliti, da se ne bi pri tem oziral na redovne določbe, veljavne za ustanovitev samostana. Saj je bil s sv. Bernardom, takratnim javnim predstavnikom reda, v osebnih prijateljskih stikih, kakor poročajo stiški kronisti. Kakšne so torej redovne določbe glede ustanovitve nove nasebine?

Po 23 letih obstoja benediktinskega samostana *Molesme* se je v želji po strožji disciplini odcepilo 21 menihov z opatom Robertom na čelu ter si ustanovilo nov samostan *Citeaux-cistercium*, kjer so začeli 21. marca 1098 redovno življenje. Samostojnost nove ustanove je najprej potrdil lyonski nadškof Hugo v svojstvu apostolskega delegata, papež Urban II. je 24. aprila 1099 priznal dejanski stan, papež Paskal II. pa je 19. oktobra 1100 neodvisnost novega samostana potrdil. Regula sv. Benedikta je Citeauxu ostala pravitako osnovno vodilo kakor vsakemu benediktinskemu samostanu. Sredi leta 1099 se je opat Robert na papežev odlok moral vrniti nazaj v Molesme, Citeaux pa je prevzel prvi lastni opat Alberik. Po Alberikovi smrti (26. januarja 1109) je konvent izvolil za opata Štefana Hardinga, ki je na generalnem kapitlju leta 1133 zaradi starosti odstopil (umrl 28. III. 1134). V prvih letih opata Štefana je Citeauxu zaradi pomanjkanja poklicev grozil propad. Pred Veliko nočjo leta 1112 pa je vstopil vanj sv. Bernard in s seboj privedel 30 tovarišev. Odslej nezadržano raste dotok poklicev. Že naslednjega leta 1113 odpošlje Citeaux kolonijo redovnikov v Ferté, leta 1114 v Pontigny, leta 1115 v Clairvaux s svetim Bernardom kot opatom na čelu, ter istega leta v Morimund. V tej smeri je šel razvoj dalje, tako da je leta 1130 že 39 samostojnih opatij; ob resignaciji sv. Štefana doseže red številko 70. Citeaux nosi naslov „mati in glava reda“, prvi štirje njegovi samostani pa „glave linij“. Prvi izpadi iz Citeauxa gredo v smeri severovzhoda. Morimund se je pomaknil najdalje v tej smeri na mejo med Burgundsko in Lotaringijo ter je postal izhodiščna točka za nemške dežele in dalje na vzhod na slovanska ozemlja Češke in Poljske; njegov prvi opat je postal brat nadškofa iz Kölna. Leta 1124/25 je vstopilo 15 mladeničev najvišjega „nemškega plemstva, med njimi sin avstrijskega vojvode, sin koroškega vojvode in drugi“¹⁶. Morimund je imel na generalnem kapitlju poleg prvih štirih vedno privilegirano stališče ter veljal za vizitatorja nemških in sosednih samostanov.

15 Leo Santifaller, *Die Urkunden der Brixner Hochstifts-Archive*, Innsbruck 1929, str. 40.

— Hugonova listina z dne 31. 10 1120.

16 Manrique, *Annales Cist.*, str. 171.

Temelj redu tvori pravilo sv. Benedikta in se v tem pogledu nič ne razlikuje od benediktinskega. V mnogočem pa se je praktično samostanska disciplina odtrgala od prvotne zamisli sv. Benedikta, ki jo je podal v Pravilu: tujega se smatrati tokovom posvetnosti in v resnici iskati Boga (cap. 58). Prvi menihi v Citeauxu so se vrnili na Pravilo najprej glede obleke: v teku časa je prišlo „v modo“ barvanje obleke, medtem ko so novi menihi naravno, nebarvano volneno obleko privzeli po smislu smernic sv. Benedikta, naj bo vse neizumetničeno in preprosto. Tako se je novega reda prijelo ime „sivi menihi“¹⁷. Po odhodu opata Roberta nazaj v Molesme so s prvim lastnim opatom Alberikom redovno življenje in disciplino naslonili natančno na Pravilo sv. Benedikta in neskladnosti odstranili z izdajo „*Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientium*“. Že tačas je bil Štefan Harding duša novega oblikovanja. Posebno pa se je Štefan pokazal kot organizatorni talent, ko je bil po Alberikovi smrti izvoljen za opata. V teku 24 let, ko je bil opat osrednjega samostana in obenem generalni opat vsega reda (70 samostanov), je izpopolnil „Instituta“ tako, da je ob resignaciji mogel zapustiti nasledniku dovršen zakonik ustroja vsakega samostana „*Instituta generalis capituli apud Cistercium*“. *Instituta so forma redovne discipline na osnovi regule*. Zakonodajno telo, ki formira samostan, je vsakoletni sestanek vseh opatov, čigar duša je opat iz Citeauxa. Ko je konec oktobra leta 1119 bilo ustanovljenih že dvanajst novih samostanov, so si opatje s sv. Štefanom na čelu izdelali drugi zakonik, „*Carta caritatis*“, kar je papež Kalist II. potrdil 23. decembra 1119. *Carta caritatis določa odnose posameznih samostanov do osrednjega Citeauxa in jih poveže v eno telo*.¹⁸

17 Solnograjski nadškof Konrad imenuje v ustanovni listini vetrinjske redovnike „ordo monasticus illius dumtaxat institutionis que vulgariter griseorum monachorum appellatur“ — MC III, str. 298. Tudi Majnard, goriško-tirolski grof, imenuje še leta 1277 stiške redovnike „das Closters ze Sytich des Grauen ordens“ — rkp. 650 (zadnja stran) v dun. drž. knjižnici. Generalni kapitelj je sicer prepovedal vsako drugo imenovanje, kakor n. pr. „candidus ordo“ (Canivez, Statuta III, str. 235 k letu 1286), „vel ordinem sancti Bernardi vel griseum aut album Ordinem“ (Canivez, Statuta V, str. 570 k letu 1487), temveč „ordinem cisterciensem“ (Canivez, Statuta I, str. 211 k letu 1197).

18 Pojem cistercijskega reda podajajo v celoti „Consuetudines“ ali „Usus“ — šege ali ustaljeni običaji. Dr. J. Turk je v obširni razpravi „Cistercii statuta antiquissima“ (Analecta S. O. Cist., 1948) na podlagi rkp. št. 31 ljubljanske vseučiliške knjižnice „Consuetudines cisterciensium“ kot najstarejšega tovrstnega rokopisa ugotovil originalni tekst tako „Instituta“ kakor tudi „Carta caritatis“. Consuetudines v ljubljanskem rokopisu obsegajo štiri samostojne dele: 1) zgodovinski nastanek, dokumentiran z juridičnimi pričami ter stremljenje začetnih petnajstih let po lastni formi; 2) Carta caritatis; 3) Instituta generalis capituli apud Cistercium; 4) Capitula ecclesiasticorum officiorum. Dr. Turk pravilno sodi na podlagi ljubljanskega rokopisa, da so Instituta sestavljena iz štirih oddelkov: prvi do številke deset, drugi od enajst do osemindvajset, tretji od devetindvajset do devetintrideset, četrti od štirideset do sedeminosemdeset. Ta delitev je nakazana tudi v statutu generalnega kapitlja iz leta 1218 (Canivez, Statuta capitulorum generalium I, str. 486, n. 7): „Sententia de non adducendis equis ad Capitulum generale, sicut in quinta Distinctione VI Capitulo continetur, firmiter teneatur“. Gornji odlok vsebuje peta točka četrtega dela „Instituta generalis capituli“ (takoča št. 44). Tako so vse ustaljene redovne odloke in navade — Consuetudines delili na sedem poglavij: 1. distinctio: Super exordium cisterciensis cenobii I-XVIII; 2. distinctio: Super cartam caritatis I-XI; 3. distinctio: Super instituta generalis capituli apud Cistercium I-X, odloki do leta 1119; 4. distinctio: XI-XXVIII; 5. distinctio: deset odlokov brez tekočih števil; 6. distinctio: celota s svojimi tekočimi številkami I-XLVIII; 7. distinctio: Incipiunt capitula ecclesiasticorum officiorum I-CXXIII.

„Instituta generalis capituli“ določajo novemu samostanu vse, kar je lastnega redovni miselnosti. Določajo *kraj*: V mestih, gradiščih in vaseh se samostani ne smejo postavljati, temveč le v krajih, odmaknjenih od ljudskega prometa.¹⁹ Določajo *čas*: Prej naj se redovniki ne nastanijo — in sicer dvanajst menihov z opatom kot trinajstim —, dokler niso urejeni regularni prostori: oratorij, obednica, spalnica, gostišče in vratarnica; dokler niso razpoložljive potrebne knjige: misale, regula, zbirka predpisov, psalterij, himnarij, kolektanej, berilnik, antifonar, gradual, in dokler ni poskrbljeno za časne potrebe, da se lahko preživljajo in takoj začno izpolnjevati regulo²⁰. Ozirajo se tudi na *način*: Če želi kak duhovnik ali laik podariti kraj kot podlago opatiije, opat zaprosenega samostana to lahko sprejme, če se mu zdi kraj prikladen²¹; drugič zopet: če hoče kak opat zaradi narasta svoje družine ustanoviti opatijo, naj najprej poišče opatiji primeren kraj, ga pregleda z dvema najbližjima opatoma ter se naj po njunem nasvetu odloči; ko je na tak postopek ustanovil opatijo, naj oskrbi redovnike, ki jih je tja poslal, ali sam osebno ali po zanesljivi osebi z vsem potrebnim, da jim ne bo treba beračiti ter tako zanemarjati božjo službo²². Če kdo podari kraj za ustanovitev opatiije, ga ne sme prevzeti prej, dokler za gotovo ne ve, da je oddaljen od drugih redovnih opatij vsaj deset burgundskih milj; če pa je na tistem prostoru že kaka redovna zajednica, ga sme sprejeti le z dovoljenjem generalnega kapitlja²³. Če hoče kak opat ustanoviti novo opatijo, mora imeti 60 menihov z obljubami ter dovoljenje generalnega kapitlja²⁴. Če želi opat ustanoviti novo opatijo, naj to predlaga najprej svojemu kapitlju in šele nato nadškofu, oziroma škofu²⁵. Poleg tega ima tudi še Carta caritatis odlok

19 Citati 19-27 so vzeti iz rokopisa št. 31 Univerzitetne knjižnice v Ljubljani, najstarejšega te vrste, priobčenega v *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, VI (1950), Fasc. 1-4. Primerjaj podrobnejšo razpravo o „Instituta“ in „Carta caritatis“ prof. dr. J. Turka v *Analecta S. O. Cist.*, IV (1948) ter istega avtorja o „Carta caritatis“ v *Analecta*, I (1945), str. 11-61 (latinski prevod prvotne Karte karitatis, izdala Akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1939). — C. 1: In civitatibus, castellis, villis nulla nostra construenda sunt cenobia, sed in locis a conversatione hominum semota.

20 c. 12: Duodecim monachi cum abbate tertio decimo ad cenobia nova transmittantur nec tamen illuc destinantur, donec locus libris, domibus et necessariis aptetur, libris dumtaxat missali, regula, libro usuum, psalterio, hymnario, collectaneo, lectionario, antiphonario, gradali, domibus quoque oratorio, refectorio, dormitorio, cella hospitum et portarii, necessariis etiam temporalibus, ut et vivere et regulam ibidem etatim valeant observare.

21 c. 23: Si clerici vel laici locum aliquem ad honorem Dei construxerint illumque locum alicui cenobiorum nostrorum, quatinus ad abbatiam proficiat, concedere voluerint abbasque illius cenobii, a quo consultum flagitant, locum habilem prospexerit, suscipiat illum, si voluerit.

22 c. 30: Si quis abbas crescente numero tratum abbatiam edificare voluerit, primo locum abbatie aptum perquirat, deinde cum duobus abbatibus sibi vicinioribus, si tamen suus abbas longe terrarum intervallo ab eo remotus fuerit, ostendat et quod consilium super hoc sibi dederint, faciat. Quot si audito eorum consilio abbatiam fecerit, aut necessaria, quibus indigent fratres, quos miserit, ipse eis provideat aut talem hominem querat, qui hoc implere diligenter sufficiat, ne, cum divino servicio debuerint vacare, necessitate compulsi cum dedecore compellantur mendicare.

23 c. 33: Si cui locus ad abbatiam construendam oblatus fuerit, non presumat accipere, nisi prius eum distare a ceteris abbatiis ordinis decem leugis Burgundie pro certo cognoverit. Si tamen ibi congregatio fuerit, per assensum Cisterciensis abbatum capituli illum poterit accipere.

24 c. 37: Nullus de abbatibus nostris locum ad abbatiam faciendam accipiat, nisi prius sexaginta habeat monachos professos et hoc licentia generalis capituli.

25 c. 38: Nullus propter iussionem archiepiscopi vel episcopi generale capitulum dimittere presumat, sed si sanus est ceteris occasionibus postpositis venire contendat; non quod

generalnega kapitlja iz leta 1120: Na pobudo opata Štefana je bilo sklenjeno, da se na noben način ne sme v kaki škofiji ustanoviti opatija, dokler škof ne pristane na potrjeni federativni dekret (*Carta caritatis*); to zaradi tega, da ne pride do nepotrebnih nesoglasij med škofom in redovniki²⁶. Dalje določajo še Instituta, da naj bo po zgledu Molesma vsak samostan posvečen Materi božji, Kraljici nebes in zemlje (c. 18). Prepovedane so skulpture in stenske slikarije; križi so dovoljeni le leseni in poslikani (c. 20). Izven samostanskega vhoda naj se ne postavljajo stanovanjska poslopja, razen hlevov za živino (c. 21). V hišah, ki jih ima samostan v vasi, gradišču ali mestu, naj menih ali konverz ne stanuje (c. 73). Menihi se preživljajo z ročnim delom, poljedelstvom in živinorejo, za kar sme imeti samostan v lasti vodo, gozd, vinograd, polje, ozemlja, odmaknjena od svetских bivališč; v to svrho sme imeti pristave — ne nad dan hoda oddaljene, ki jih upravljajo konverzi (c. 5). Redovni duh sam po sebi izključuje last cerkve, oltarjev, pokopališč, desetini tujega dela ali užitka, vasi, vaščanov, zemljiških davkov, obrtniških ali mlevskih dohodkov in temu podobnega (c. 9).

Takšna so redovna določila za ustanovitev samostana, ustaljena že predno je patriarh izdal ustanovno listino (leta 1136). Naznačene so štiri možnosti: 1) Če je podarjen že zgrajen samostan, ga zaprošeni opat lahko sprejme, če odgovarja določbam. 2) Če je podarjen le kraj za ustanovitev samostana, mora biti ta kraj od sosednje redovne opatije v določeni oddaljenosti. 3) Če je podarjen le kraj, pa je tam kakšna redovna zajednica, mora dati dovoljenje generalni kapitelj. 4) Če pa opat sam želi poiskati kraj, mora ogled izvesti v spremstvu dveh sosednjih opatov. K temu pride še to: izhodiščni samostan mora imeti vsaj 60 redovnikov, novi poleg opata dvanajst; regularni prostori, knjige, zadostna življenjska podlaga, škofov pristanek na redovno ustanovo, nakar je ustanovitev izvršena. Ustanovna lista je le tradicionalno dokumentiranje dejanskega stanja pred javnostjo²⁷.

Evidenčno stanje novih ustanov je vodil kantor iz Cistercija. *Katalog samostanov* ali *tabula* je bil važen, ker so opati na generalnem kapitlju vzemali prostore po starosti samostana. P. L. Janauschek je v svoji monumentalni izdaji zbral izredno število dostopnih starejših in mlajših rokopisov²⁸. V njih je ustanovitev Stične zabeležena z letnico 1135 in 1136. Novejše (17. stol. in dalje) tiskane statistike, dalje starejše rokopisne iz sosednjih samostanov (Rein, Heiligenkreuz, Stams, Aldersbach) iz srede 15. stol., kakor tudi katalogi Ebracha (genealogijska vrsta: Morimund — Ebrach — Rein — Stična) imajo leto 1135; manjše število zapadnih rokopisov iz 14.

debitam obedientiam prelatis nostris denegemus, sed quod in ordine nostro tenere statuimus, observare debemus. Et ideo, sicut alias scripsimus, cum quis abbatum abbatiam construere voluerit, primo hoc capitulo ac deinde archiepiscopo vel episcopo diligenter ostendatur.

26 Uvod v *Carta caritatis*: Antequam abbacie cistercienses florere inciperent, domnus Stephanus abbas et fratres sui ordinaverunt, ut nullo modo abbacie in alicuius antistitis diocesi fundarentur, antequam ipse decretum inter cisterciense cenobium et cetera ex eo nata exaratum et confirmatum, ratum haberet et confirmaret, propter scandalum inter pontificem et monachos devitandum.

27 P. L. Janauschek, *Originum cisterciensium*, str. 247 in 302 (318) je pograšil, ko piše Kostanjevici ustanovno leto 1248, ko je vojvoda Bernard izdal popravljeno ustanovno listino, čeprav je bil isti izdal že leta 1234 ustanovno listino (MC IV, str. 375) ter nastopa opat Gotfrid že 8. 1. 1247 (MC IV, str. 345, 346).

28 *Originum cisterciensium*, izdala Dunajska Akademija 1877.

in 15. stol. ima leto 1136. Trije najstarejši rokopisi (francoskega porekla) imajo: dva leto 1135 (rkp. *B* iz prve polovice 13. stol., *Bi* ok. leta 1247), eden leto 1136 (rkp. *P* iz 13. stol.). Generalni kapitelj je leta 1217 in 1218 zahteval zaradi nesoglasij pri precedenci, naj cistercijanski kantor napravi nov genealogijski seznam²⁹. Prav tako imajo stiški kronisti dvojno leto: 1135, ko se je vselil konvent, ter 1136, ko je prišel prvi opat; sicer smatrajo leto 1135 kot pravo ustanovno leto. Razhod v letnicah ne povzroča Peregrinova listina („ustanovna“) iz leta 1136, temveč dvojno pojmovanje ustanovitve. Po določbi točke 12 Instituta generalis capituli je ustanovitev izvršena, ko se v regularne prostore vseli konvent dvanajstih redovnikov z opatom kot trinajstim ter takoj začno z redovnim življenjem. V Stično se vseli konvent in začne regularno življenje leta 1135, drugo leto pa šele pride opat. Upravičenost trditve, da je Stična ustanovljena leta 1135, se bo jasneje pokazala pozneje pri razpravi o prvem opatu.

OZADJE USTANOVITVE STIČNE

I. ZGODOVINSKA POROČILA O STIŠKIH POČETKIH

Ustanovitev Stične zaključuje letnica 1136, ko izda oglejski patriarh Peregrin uradno ustanovno listino. Tako v ustanovni listini, kakor v drugih zgodovinskih virih je nakazana daljša doba ustanavljanja in priprav. Najprej bomo skušali osvetliti *prve početke stiške cisterce, nje zamisel in udeležitev, skrajni obrobek njene zgodovine*; ob njih dobiva tudi megleni obris slovenske zgodovine dvanajstega stoletja vsaj nekaj jasnejših potez. Ozadje ustanovitve, to je zamisel in nje ostvaritev, sloni na določenih osebah, časovnih in krajevnih prilikah, ter obsega notranje in zunanje momente.

Vire, ki podajajo ozadje ustanovitve, razdelimo v domače in tuje. Po njih je začetek Stične naslednji:

1. *Ustanovna listina*. Ta podaja zunanje in notranje ozadje: zunanje nakazuje v *načinu pridobitve posesti „Žitik“*, ki se je izvršila v pripravljalni dobi; notranje pa tvorijo *verske potrebe dežele*, saj vpoklic cistercijanskih redovnikov patriarhu enoglasno svetujejo cerkveni krogi, ki imajo na skrbi slovenski živelj.

2. Jasneje podaja tako zunanje kakor tudi notranje ozadje *tradicija*, ki so nam jo ohranili kronisti 17. in 18. stoletja: pisca rokopisov 10550 in 7250 ter p. Pavel Pucelj in p. Ignacij Fabiani.

a) Rokopis 10550 (f. 1): „Stična začenja v letu 1135, ko je sv. Bernard najbolj slovel ter je red domala po vsem svetu razpošiljal svoje člane. Patriarh Peregrin ni za svoj patriarhat zaman zasnoval velikega upanja v cistercijanih, zlasti ker je moralo takratno krščanstvo v teh slovenskih deželah šele orati trdo ledino; bil je prepričan, da bo cistercijanska pomoč komaj

29 Canivez, Statuta I, leto 1217, n. 76: Quia in tabula, in qua notantur nomina abbatiarum, videntur esse discordia de tempore abbatiarum, volumus ut nova et certa fiat. Visitatores... in sequenti capitulo certitudinem reddant cantori Cisterciensi; leta 1218, n. 8: Praecipitur omnibus abbatibus, ut abbatiarum suarum tam nomina quam aetates nec non et kalendas insequenti Capitulo cantori Cistercii studeant declarare.

spreobrnjeni narod učinkoviteje vzbodila za krepostno življenje in ga utrdila v veri. Z njimi kot svojimi pomočniki je računal, da bo dosegel verski podvig. Prostor za ustanovo je dobil potom zamene od treh bratov, ki se za dediščino niso mogli sporazumeti, ter se odločil, da tu zgradi samostan; to se je zgodilo leta 1135, ko je sv. Bernard s pretresljivim dogodkom pridobil za papeža Inocencija akvitanskega vojvodo Viljema, dotlej nespravljlivega protivnika rimske cerkve in njenega poglavarja.“ (f. 2): „Stično je ustanovil Peregrin leta 1135 pod papežem Inocencijem II. in za življenja sv. Bernarda, svojega iskrenega prijatelja. Povod za izbiro kraja je dal spor treh bratov za posestva v kraju, kjer je sedaj samostan; patriarh Peregrin je posestvo ocenil ter vsakemu dal odgovarjajoči delež, kraj pa določil za novo kolonijo iz Reina poklicanih cistercijanov; vendar pa o prvem opatu trdijo stari spisi, da ga je iz Francije poslal sam sv. Bernard. To je bila prva redovna naselbina na Kranjskem. Sicer nekateri navajajo zanesljivo tradicijo, da je pred Stično obstajala na Bajnofu neka manjša redovna zajednica benediktincev oziroma celestincev, ki jo je ustanovitelj Stični utelesil; kdaj in kdo naj bi jo bil ustanovil, ni povedano.“ (f. 61): „Pod papežem Inocencijem II. in cesarjem Lotarjem II. je Peregrin ustanovil in zgradil Stično v začetku julija leta 1135; za njunega časa so prišli prvi redovniki iz Morimunda, kot se zdi, da mestoma trdijo beležke in rokopisi starih očetov.“ (f. 62): „Peregrin je podaril šentviško župnijo (sc. leta 1145), kjer so tri leta stanovali iz Morimunda došli redovniki, dokler ni bil samostan dograjen.“

b) Rokopis 7250: „Stična je prva redovna ustanova. Ustanovil jo je še za življenja sv. Bernarda patriarh Peregrin. Kupil je pristavo od treh bratov — za njo so se pričkali — ter jo iz naklonjenosti in na ljubo sv. Bernardu izročil cistercijanom; kmalu nato je sv. Bernard poslal iz Francije enega svojih redovnikov, ki je hkrati prvi stiški opat — sicer hočejo nekateri trditi, češ da je bil prvi opat prevzet iz Reina.“

c) Sartorij iz leta 1708 — iz Stične prejeta poročilo: „Stično je leta 1135 ustanovil Peregrin, dober znanec sv. Bernarda. Povod in priliko za izbiro kraja za nov samostan je dal takratni pravni spor, ki so ga imeli trije bratje med seboj za posestvo, na katerem sedaj stoji samostan.“ V ostalem se domala dobesedno ujema z rkp. 10550, f. 2.

č) Pucelj — kakor morem po spominu presoditi — se v glavnem strinja z rkp. 10550. Podaja pa v samostojnem odstavku letnico 1132 kot zgodovinsko dejstvo, ko so prišli prvi redovniki, namenjeni za Stično, ter se naselili v šentvidu, dokler ni bil samostan zgrajen.

d) Fabiani (Fidler, *Austria Sacra*, V, 117): „Kar se tiče nastanka Stične, je njena prednost v starosti; saj spada njen početek skoro v čas redovnega nastanka. Trdijo celo, da so prvi redovniki prišli že leta 1132 — iz prastarega Reina — in se nastanili v šentvidu, dokler ni ustanova dobila oblike samostana, da so takoj mogli začeti redovno življenje... Kar je na osnovi stiških listin o izvoru samostana še vredno objaviti, je v glavnem naslednje: za njen izvor in zgradnjo se imamo zahvaliti redovnemu ustanovitelju sv. Bernardu, ki mu je iskreno prijateljstvo s patriarhom Peregrinom dalo v roke priliko, da je le-temu ustanovitev samostana nasvetoval ter ga podprl.“

2. Od izvenstiških virov prideta v poštev le cistercijanska samostana Rein in Vetrinje; iz kostanjeviškega samostana, ki je bil stiškemu najbližji

sosed, ni ohranjenega ničesar o stiških početkih, Valvazor pa je uporabljal stiške zapiske.

a) Reinski kronist Lehr (Diplomatarium, rokopis iz leta 1770, I, str. 80): „Ustanovno leto je 1135. Temeljni kamen je položil patriarh Peregrin, iskren prijatelj sv. Bernarda. Ker je takrat Rein že kar lepo cvetel, si je ustanovitelj Peregrin odtod izprosil prvih učiteljev kreposti.“ Nato povzema iz Sartorija, „da je prvega stiškega opata sv. Bernard poslal iz Francije. Nato so bili poklicani redovniki, ki so že nekaj časa bivali pri Gradcu.“ Končno navaja „iz stiške vrste opatov, ki pravi: Sv. Bernard je napravil srečno izbiro, ko je poslal iz Francije prvega opata Vincenca; ta je prevzel vodstvo iz Reina došle kolonije, ki je tri leta stanovala v Šentvidu, dokler ni bil samostan zgrajen.“

b) Vetrinjski opat Janez (1312-1345) v Liber certarum: „Leta 1132 je patriarh Peregrin ustanovil Stično iz posestev, ki jih je na Kranjskem imela oglejska cerkev.“

Kot nastopno leto prvega stiškega opata, Vincenca, podajajo vsi stiški kronisti brez izjeme leto 1136.

Če na kratko povzamemo zgodovinska poročila in tradicijo o ozadju in nastanku Stične, dobimo naslednjo sliko: 1. Patriarh Peregrin hoče med Slovenci dvigniti versko življenje. 2. Pride v stik s sv. Bernardom, ki mu nasvetuje cistercijske redovnike. 3. Kraj, ki ga dobi od treh plemiških bratov, je spornega značaja. 4. Leta 1132 pridejo prvi redovniki deloma iz Morimunda, deloma iz Reina, kateremu je Stična podrejena. 5. Ustanovitev je izvršena leta 1135. 6. Prvega opata pošlje iz Francije, iz Morimunda, sv. Bernard. 7. Prvi opat nastopi leta 1136.

Najprej se moramo na osnovi splošne zgodovine prepričati o verodostojnosti tradicije: ali je možno gornja iztrgana poročila o pripravi in ozadju stiške ustanove umestiti v odgovarjajoči prostor zgodovinskih dogajanj, in sicer tako, da vsaj glavna nit poročil poveže stvarna dejstva v celotno omrežje. V stiško ozadje so vpleteni papež Inocencij, sv. Bernard in patriarh Peregrin. Predvsem je treba razviti čim jasnejšo sliko vsake od treh nastopajočih osebnosti. Ker je podano leto 1132 kot začetno v stiški ustanovi, ter je Peregrinova zamisel v tem letu že dobila meso in kosti, *bi moralo biti težišče ozadja med letom 1132 in Peregrinovim nastopom*. Časovno si gornje tri osebe slede: Bernard, Inocencij, Peregrin; zato bomo splošna zgodovinska dogajanja podali po tej zaporednosti.

1. Cistercijani in sv. Bernard³⁰.

Središče in izhodišče cistercijskega reda je samostan Citeaux, ležeč v središču francoske Burgundije. Izločil se je bil iz benediktinskega samostana Molesme. Namen opata Roberta, ki 21. III. 1098 z 21 sobrati napravi exodus iz Molesma, je: povratek k idealu redovnika, kakor ga je zamislil sv. Benedikt v Pravilu. Neskladnosti tačasne benediktinske observance s Pravilom je podal leta 1127 sv. Bernard v Apologiji, ki jo je naslovil na benediktinskega opata v St. Thierry, Viljema. Kako globoko si je zamislil redovno reformo opat Robert, ni znano, ker je bila njegova vlada v Citeauxu

30 Za ta odstavek uporabljam Manrique, Annales, ter Vacandard-Sierp, 1897 (zadnja izdaja v Parizu 1920).

le enoletna. Prvi opat samostojnega Citeauxa, Alberik (1099-1109), je šel v čisto kontemplacijo in pretrgal vsak stik s svetom. Njegov naslednik, opat Štefan Harding (1109-1133), je šel v tej smeri dalje. Citeaux — „Novi samostan“ je zaradi skrajno stroge discipline ostal osamela oaza, brez naraščaja. V veliko presenečenje vse javnosti vstopi v začetku l. 1112 sv. Bernard v spremstvu 30 tovarišev. To pomeni začetek cistercijanske ere, o kateri je konec 12. stoletja šla sodba „omnia Cisterciensium erant“. V naslednjih dveh letih mora Citeaux ustanoviti že dve novi točki, v letu 1115 pa skoro hkrati dva nova samostana, Clairvaux in Morimund, ki pri stiški zamisli igrata važno vlogo.

Morimund, ki leži na meji med Burgundom in Lotaringijo, v obmejnem pasu med romanstvom in germanstvom, je redovnemu razcvetu doprinesel dragocen obulus. Z njim so se odprla „vzhodna vrata“ močnemu dotoku poklicev iz nemških in slovanskih dežel. Citeaux mu je poveril vlogo nosilca cistercijanske ideje na vzhod takoj ob ustanovitvi leta 1115, ko je postavil za prvega opata Arnolda, ki je bil nemškega porekla. Leta 1123 je že ustanovil prvi samostan na nemških tleh ob Renu (Kamp pri Kölnu), leta 1127 pa drugega čez Ren (Ebrach pri Würzburgu). Leta 1127 je v Morimund vstopilo 16 dijakov pariške univerze, „samih plemiških oseb iz nemških provinc“, med njimi Henrik, sin koroškega vojvode, ki je pozneje posredoval za ustanovitev Vetrinja (1141/42), Oto, sin avstrijskega mejnega grofa, ki je sodeloval pri ustanovitvi sv. Križa pri Dunaju (1135/36), sin moravskega grofa in drugi. Sočasni kronist Radevik poroča, da je vseh 16 doseglo odličnejše službe³¹.

Vodstvo *Clairvauxa* je opat Štefan izročil 25 letnemu Bernardu. Po „sv. Bernardu iz Clairvauxa“ je cistercijanski red prišel do vloge, ki jo moremo upravičeno imenovati nekaj enkratnega v zgodovini redovništva. Že preimenovanje kraja Pelin-dol (Valée de l'Absinthe) v Jasni-dol (Clairvaux), kamor se je kolonija dvanajstih redovnikov s sv. Bernardom nastanila, daje slutiti širino Bernardove duše, ki meri jasnost daljave.

Če naj razumemo bliskoviti razmah in odločujoči poseg, ki ga je cistercijanski red imel na vse javno in zasebno življenje 12. stoletja, moramo priznati osebnost sv. Bernarda. To, kar je sv. Bernard pomenil, ni iz njega napravil šele Citeaux; tu je le dozorelo in se sprostilo, poplemenitilo v citeaujski kontemplaciji, kar je v njem že raslo. Opat Štefan Harding je posebljen asketski lik: umik pred svetom in vdor v kontemplacijo v smislu osebnega posvečenja. Bernard je živel tri leta v Štefanovi šoli. Tako v živo se je zagnal v ideal asketa, da mu je telo odpovedalo ter je posledice na zdravju nosil vse življenje. Kot dva neskladna pojma sta si na eni strani kontemplativni asket Štefan, nosilec reda, na drugi strani borbena dejavnost reda z zasedbo številnih škofijskih sedežev ter z viškom v zasedbi uprave celotne Cerkve (papež Evgen 1145-1153) in v podvigu križarske vojske (1147). Smemo trditi, da bi cistercijanski red, če bi začetno krizo sploh prestal, ostal kartuzija po pravilu sv. Benedikta, če bi vanj ne bil stopil sv. Bernard. Aktivnost, do katere se je red povzpел, je delo in nehotena reforma sv. Bernarda. Sv. Bernard nikakor ni ustanovitelj cistercijanskega

31 Manrique, *Annales* I, 172; Dubois, *Morimund*, 56. — Oto, sin avstrijskega mejnega grofa, je vstopil v Morimund šele leta 1132/33; glej *Cist. Chr.*, letnik 44 (1932), Kassian Haid, Otto von Freising.

reda; vendar v zgodovini pogosto srečavamo izraz „red sv. Bernarda“, „sinovi sv. Bernarda“ za cistercijanski red, ki hoče izraziti zgodovinsko dejstvo, da je končno obliko dal redu sv. Bernard.

Kar je sv. Bernard bil, je bil že poprej, namreč asket in apostol. Nadnaravni življenjski smoter je v njem zanetila njegova svetniška mati. Po njeni smrti in po končanih študijah ga je začel samostojno in premišljeno ostvarjati. Odločil se je za strogi Citeaux, o katerem je šla splošna sodba: za mladega, izobraženega in poleg tega še plemiškega človeka — nekaj nemogočega! Popolen odmik svetu, stroga spokornost, veliko molitve, ročno delo na polju in v gozdu! „Slovo svetu“ Bernardu ni pomenilo nekaj ekskluzivnega, da bi iskal idealov le sam zase. Hodil je okrog kot pravi apostol in prepričeval svojce, prijatelje in znance o potrebi duhovnega preroda in zveličanja. „Bil je strah mater in deklet“, ker je vabil mladeniče v „zloglasni Citeaux“. V teku enega leta je za svojo namero pridobil vse svoje brate (pet), strica, očeta ter prijatelje iz bližnje in daljne okolice, da je narastlo število na trideset. Imel je z njimi sestanke v domačem gradu ali v bližnji cerkvi. V aprilu leta 1112 pride s temi tridesetimi pred Citeaux in prosi za sprejem.

Bernardov vstop v samostan ni bil nikak zaseben umik svetu. Njegova želja je bila: vse pritegniti v krog nadnaravnih idealov. Leta 1115 je postal opat s samostojnim delokrogom. Tu se je njegovo apostolstvo razbohotilo do višine, ki jo morejo doseči le izredni talenti. Kot opat je postal član višjega klera, bil svetno in bogoslovno naobražen, obdarjen s krasnim stilom in zgovornostjo, iz vplivnega višjega plemstva, kristalno čiste nramnosti in globoke duhovnosti. Že ob prvih stikih s škofi in sosednjimi opati je sprožil versko reformo. Z Apologijo opatu Viljemu iz St. Thierryja je povzročil potrebno redovno reformo močne in pomembne benediktinske kongregacije Cluny. Bil je nepopustljiv zagovornik svobode Cerkve. Francoski kralj Ludovik se je preveč vmešaval v nastavljanje škofov in opatov. Bernard je izdal spis O življenju in nalogah škofov, kar je izzvalo kraljevo nevoljo do reda. Toda ime sv. Bernarda je bilo že tako globoko zasidrano, da se je pri škofih samih pokazala želja po osebni in javni reformi.

V desetih letih je ime sv. Bernarda že prešlo meje dežele. Klicali so ga na važne cerkvene sinode: leta 1128 v Troyes, da templarjem izdelajo pravila; sv. Bernardu so poverili tajniško mesto, da izdela sinodalne določbe. Istega leta je moral na sinodo v Arras. Naslednjega je bil klican na sinodo v St. Germain des Prés, kjer mu je bil dan sedež poleg kralja. Vsa francoska javnost je stala pod njegovim vplivom. Prišlo je leto 1130 s papeškim razkolom. Zopet je sv. Bernardu dana odločilna beseda, kako razvezati gordijski voz.

Sv. Bernard je čez noč dal celotnemu redu pečat javne apostolske organizacije. V ta tok je potegnil celo kontemplativnega opata Štefana iz Citeauxa. Tudi zbor vseh opatov je odobril usmerjenost Bernardovo. Leta 1124 je samostan Morimund zašel v nevaren razkroj, ko je tamošnji opat z večino konventa samostan na svojo roko zapustil, češ da gre v Palestino. Težka rešitev je bila izročena sv. Bernardu, ki jo je srečno izvedel ter dal za opata svojega priorja. Ko je prišlo do nesoglasja med kraljem Ludovikom in Citeauxom, je opat Štefan poveril sestavo pisemskega odgovora sv. Bernardu.

Sv. Bernard je vzdramil vso javnost za potrebni verski prerod. Poklici so se neverjetno množili. Kadar in kamor ga je vodila pot iz samostana, je

vedno s seboj pripeljal številne novince. Katoliški vladarji (Anglije, Irske, Švedske, Španije) so prosili za njegove redovnike, ki naj v deželi dvignejo versko življenje. Če računamo, da je sv. Bernard začel leta 1115 z 12 redovniki, ter je do njegove smrti (1153) samo Clairvaux ustanovil 68 samostanov, med katerimi so nekateri imeli do 800 redovnikov, Clairvaux sam pa je imel nekako deset let pred Bernardovo smrtjo še vedno 700 članov s stalnim dotokom 90-100 novincev, drži takratna sodba o cistercijanskem redu: „Omnia Cisterciensium erant.“ Redovno vodstvo je iz upravičene bojazni, da ne bi moglo več biti kos tej ogromni organizaciji, na generalnem kapitlju leta 1152 celo prepovedalo nadaljno ustanavljanje. Množičen dotok poklicev pa dalje dokazuje, da tu ne gre za posameznika, ki pod vplivom posebne božje milosti išče sigurnejše poti dušnemu zveličanju, marveč za splošen verski prerod. Če smemo takratnemu cistercijanskemu posegu v versko življenje iskati primere v modernih prilikah, bi mu najbolj odgovarjala Katoliška akcija z ustanavljanjem jedrnih skupin, kar so takrat predstavljali posamezni cistercijanski samostani.

Tudi papeštvo je gledalo v cistercijanskem redu versko-apostolsko silo. Leta 1130 je papež potrdil prvega škofa iz reda; njihovo število je v kratkih letih narastlo na deset ter so bili na splošni cerkveni sinodi v Lateranu leta 1139 močno zastopani³².

2. Papež Inocencij II.³³

V noči od 13. na 14. februar 1130 umre v Rimu papež Honorij II. Že med papeževo boleznijo je izražal želje po tiari kardinal Peter, sin krščenega Juda, plemiške rodbine Pierleoni; temu se je protivila druga vplivna plemiška družina, Fraiapani. Dva dni pred papeževo smrtjo je kardinal-tajnik Aimerik, ki je previdno motril Petrove namene, sklical kardinalski kolegij, kjer so določili volilni odbor — vanj je bil sprejet tudi kardinal Peter —, potek in kraj volitev v slučaju Honorijeve smrti. Še isto dopoldne po papeževi smrti se je sestal volilni odbor — na njem sta manjkala le dva člana, od teh eden kardinal Peter — ter izvolil kardinala Gregorija, ki si je nadel ime Inocencij. Dve uri nato je sklical kardinal Peter svoje privržence, ki so za papeža izvolili njega, ter si nadel ime Anaklet. Anakletova stranka je v Pierleonistih imela močnejše orožje. Nastala je meščanska vojska. Inocencij se je pred nasprotnikovo premočjo umikal iz poslopja v poslopje ter 12. maja zapusti Rim; po Tiberi se usmeri proti severu in se zateče v Píso, ki ga slovesno sprejme.

Inocencij je že 18. februarja pisal nemškemu kralju Lotarju in ga povabil v Rim, da ga bo kronal za cesarja. Čez šest dni zve Anaklet za ta nasprotnikov korak, ter takoj tudi on piše Lotarju slično pismo. Lotar ni dal nobeni stranki odgovora. Oba papeža naslovita na Lotarja začetek maja ponovni pismi; on še vedno molči. Oba tekmece javita svojo izvolitev tudi francoskemu kralju Ludoviku. Zaradi Lotarjevega molka se Anaklet obrne na Rogerja, vojvodo Sicilije, znanega nasprotnika nemškega kralja, ki pro-

³² Po tem letu je prišla v zbirko Instituta generalis capituli apud Cistercium odločba 66 (27) De gravioribus culpis — glej *Analecta*, 1950, str. 35.

³³ Za ta odstavek uporabljam: Bernhardi, Lothar v. S., 1879; Mühlbacher, Die streitige Papstwahl des Jahres 1130, 1876; Hefele, Conciliengeschichte, V, 1886; Kleiwitz, Das Ende des Reformpapstums und das Schisma von 1130 — DAGM 3, 1939.

glasi svojo vojvodino za kraljestvo. Inocencijevo pismo v Francijo je imelo dober odziv. Kardinal-tajnik Aimerik je bil že pod papežem Honorijem v stikih s sv. Bernardom in opatom Petrom iz Clunyja, dvema najvplivnejšima osebama v Franciji. Kralj Ludovik skliče v Etampes sinodo svetnih in cerkvenih odličnikov, ki se vrši v začetku septembra. Tu je na dnevnem redu važno vprašanje, za katerega dveh papežev naj se odločijo. Sinoda enoglasno prepusti odločitev sv. Bernardu, ki s tehtnimi dokazi predstavi Inocencija kot pravega papeža. Medtem se papež vkrca v Genovi za Provenco, pride 24. oktobra sinodo v Würzburg, ki prizna Inocencija za pravega papeža. Ta osebni odposlanec francoskega kralja, slavni opat Suger iz St. Denisa, sklep etampskega zbora. Nato papež skliče cerkveno sinodo v Clermont, ki ji sam predseduje in jo zaključi 18. novembra.

Istočasno kot v Franciji se je obravnavalo vprašanje priznanja pravega papeža tudi v Nemčiji. Tu je imel odločilno besedo sv. Norbert, nadškof v Magdeburgu. Kralj Lotar je bil dolgo neodločen. Končno je sklical sredi oktobra sinodo v Würzburg, ki prizna Inocencija za pravega papeža. Ta sklep prineseta na sinodo v Clermont Konrad, nadškof iz Solnograda, in škof iz Münstra. Nato se papež poda v spremstvu sv. Bernarda in 11 kardinalov na pot ter načrtno obiskuje važnejše francoske škofije. V Lüttichu ima 22. marca 1131 že poprej določen sestanek z nemškim kraljem. Papež izrazi željo, naj Lotar izžene protipapeža, nakar ga bo v Rimu kronal za cesarja. Lotar želi protiuslugo — pravico investiture; od te zahteve odneha šele na izrečno posredovanje sv. Bernarda. Lotar obljubi, da se k letu sredi avgusta poda z močno vojsko nad Rim. Končno sledi izpolnitev viška Lotarjevih želja, ko mu papež dene na glavo kraljevo krono. Dogovorita se za novo cerkveno sinodo, ki se je pod papeževim predsedstvom vršila v Reimsu od 18. do 29. oktobra leta 1131. Udeležil se je tudi sv. Bernard. Sinoda v celoti prevzame vse kanone, ki jih je izdala prejšnja v Clermontu ter s tem zadobe obveznost na celotnem ozemlju nemškega kraljestva. Na njej prečita sv. Norbert kot odposlanec nemškega kralja Lotarjevo pismo, v katerem Lotar ponovno izjavlja Inocenciju vdanost in odločnost izvesti lüttiški dogovor za pohod na Rim.

Lotar je prišel na kronanje v Lüttich z izredno velikim številom svojih vazalov; prisotni so bili domala vsi nemški prelati, med njimi izrečno solnograjski nadškof Konrad s svojimi podaniki. Tu je bilo tudi sklenjeno, naj se sporni in nesigurni škofovski sedeži uredijo na podlagi clermontskih kanonov.

Sinoda v Clermontu in Reimsu izkazuje življenjsko vitalnost Cerkve. Brez usmiljenja nastopa proti gnojnim tvorom na lastnem telesu; od duhovnika in dušnega pastirja terja čisti ideal, laiški vpliv se mora iz cerkvene uprave odstraniti, — načela, ki izžarevajo v delovanju sv. Bernarda. Med trinajstimi kanoni govore trije o upravi in lasti cerkvene imovine. Kan. 3: Odlok kalcedonskega koncila, da si ne more nihče postavno prilastiti zapuščine umrlega škofa, se razširi na zapuščino klerikov sploh; kan. 6: Laik, ki poseduje cerkev, jo mora pod kaznijo izobčenja izročiti škofu; kan. 11: Po dednem pravu ne more nihče zahtevati cerkve, prebende, proštije, kaplanije ali sploh kake cerkvene službe³⁴.

³⁴ Mansi XXI, 437.

S sinodo v Clermontu in Reimsu sta se Francija in Nemčija enotno postavili na stran papeža Inocencija. Glavna skrb je sedaj, kako Italijo spraviti do enotnosti. Papež, zaupajoč v Lotarjev vojaški pohod, predviden za sredo avgusta leta 1132, hoče med tem pridobiti severne laške škofije. Zato se poda začetek leta čez Alpe v Lombardijo. Tudi tu uporabi isto metodo, ki se je dobro izkazala v Franciji: obiskuje važnejše škofije. V Piacenzi ima 29. junija sinodo lombardskih in ravenratskih škofov; takrat tudi potrdi oglejskemu patriarhu Peregrinu metropolitansko oblast nad 16 škofijami in 7 opacijami. S tem prehajamo k vprašanju Peregrina, ki je škof slovenskega ozemlja in ima pri ustanovitvi Stične prvo besedo.

3. Patriarh Peregrin.

Zaledje oglejske škofije se še v petem stoletju razteza daleč na severo in jugovzhod. Z naselitvijo Slovencev tvorijo odslej ti predeli njeno pretežno prebivalstvo. Z ustanovitvijo solnograjske škofije v začetku osmega stoletja, ki je bila zamišljena kot misijonsko izhodišče za vzhodne predele Norika, pride med njo in Oglejem do trenja. Karel Veliki določi leta 811 Dravo kot mejo med obema provincama. Ta odlok pomeni razkol slovenskega naroda na dvoje: Koroška, ki v verskem in narodno jezikovnem pogledu leži pod stalno naraščajočim pritiskom nemštva, kar je na lastni koži skusil tudi sv. Metod, ter Kranjska kot mejna provinca nemškega kraljestva, ki je bila iz državno obrambnih potreb posejana z utrjenimi vojaškimi postojankami — straže ob toku Krke! Dolenjska je izrazito „dolina gradov“ —, ki jih je vladar izročal svojim zvestim rojakom — fideles. Pozneje posega Solnograd tudi preko Drave v samo sredino okrnjenega oglejskega patriarhata, posebno, ko si prilasti razsežno dediščino sv. Heme med Savo, Savinjo in Sotlo, ter Krko in Mirenščico. Razen tega so imele na Kranjskem močna ozemeljska oporišča še druge nemške škofije (Freising, Bamberg, Brixen). Severni slovenski del je že konec 11. stoletja imel precej redovnih ustanov, ki so pomagale pri verskem podvigu (Breže, Millstatt, Admont, Osoje, Šentpavel, Krka, Innichen); oglejski del takrat ni mogel pokazati nič podobnega ter je vse versko življenje slonelo na župnijski duhovščini.

Oglej, apostolski sedež evangelista sv. Marka, je imel prvenstveno mesto v rimskem episkopatu³⁵. To ga je večkrat zavedlo na svojevoljna pota. Patriarha Ulrika (1086-1121), ki se je pridružil protipapežu, sta izobčila dva papeža zapovrstjo³⁶. Ulrikov naslednik Gerard zavzame istotako papežu sovražno stališče ter ga sinoda v Ravenni sredi leta 1128 odstavi³⁷. Naslednjega leta je sedež še vedno nezaseden³⁸.

Vprašanje, kdaj je padla odločitev za ustanovitev Stične, zavisi od vprašanja, kdaj je nastopil patriarh Peregrin. Točen čas njegove izvolitve ter kdo in od kod je, je zgodovinarjem še vedno uganka. V teku razprave bomo mogli to vprašanje rešiti prav po njegovih zvezah do Stične.

Najprej skušajmo podati zgodovinski material, ki govori o Peregrinovih početkih.

a) Dne 15. III. 1129 „nullo patriarcha existente“.

³⁵ Patriarh Eberhard pravi leta 1047: „primam habeat Sedem (post Romanam) Ravenna, secundam habeat Milanum, tertiam Aquileja“. — Gams, *Series episcoporum*, str. 774.

³⁶ *Italia Pontif.*, Berlin 1923, VII, št. 73 in 74.

³⁷ *Italia Pontif.*, VII, št. 75; Hefele, V, 403.

b) *Chronicon Mosacensis* pravi, da je bil najprej izvoljen oglejski arhi-diacon Ulrik iz ortenburške rodovine, ki ga pa rimska kurija ni potrdila, temveč je postal patriarh Peregrin³⁹.

c) *Chronicon Patr. Aquil.* pravi: „Pelegrinus patriarcha sedit annis XXXI. Tempore istius Honorius II. papa fuit Aquilegia. Huius etiam tem-pore a papa Innocentio II. coronatur Lotarius imperator cui coronationi interfuit idem Pelegrinus et de regalibus fuit ab ipso imperatore solemniter investitus“⁴⁰.

č) *Vitae patr. Aquil.* ab auctore Anonymo: Peregrinus patriarcha I. sedit annos XXXI. Tempore istius fuit Henricus II. in Aquileia. — Nadalje poroča isto, kar ima prejšnji *Chronicon*⁴¹.

d) *Vitae patr. Aquil.* ab autore Bellono: In demortui (sc. Geroldi) locum Peregrinus sufficitur, a quo Honorius II. Pontifex Maximus, quum Aqui-lejam pervenisset, exceptus est magna veneratione. Affuit hic patriarcha, quando Lotharus ab Innocentio II. R. pontifice, quem in pristinam dignitatem ex Gallia Romam deduxerat, imperii coronam accepit... In castro Frisachi Conradus Salzpurgensis episcopus et romanus Gurcensis decimam patriarche solvere sponte se obligarunt... Anno patriarchatus sui trigesimo primo na-turae concessit⁴².

Zadnja leta zavzema Peregrin protipapeško smer ter zapade končno izobčenju. Umre 8. avgusta 1161⁴³. Če vlada 31 let, mora nastopiti med 8. avgustom 1130 in 8. avgustom 1131. V gornjegrajski ustanovni listini z dne 7. aprila 1140 pravi „anno pontificatus nostri nono.“⁴⁴ Če združimo obe štetji, bi moral nastopiti med 7. aprilom in 8. avgustom v letu 1131. Paschini sumi: Queste discordie (antipapa) devono essersi sedate col prevalere in Ger-mania del re Lotario II. e portarono ad una elezione concorde nella persona di Pellegrino, figlio di Otone di Pao (Pavo) nel Trentino, che dovette avve-nire dopo l'aprile 1131. Nulla sappiamo sulla vita sua precedente⁴⁵.

Papež Inocencij se v začetku leta 1132 poda iz Francije proti Italiji. Veliko noč preživi v Asti (10. do 16. aprila); nato se počasi pomika po Lombardiji, kjer obiskuje škofije, ki so ga že priznavale za papeža: 16. aprila je v Novarri, 23. in 24. aprila v Motariji, 24. aprila v Paviji, kjer ostane skoraj mesec dni; proti koncu maja odide v Piacenzo, kjer ga sledimo še v začetku julija; sredi julija se mudi v Cremoni; 26. julija ga srečamo v Bresciji, kjer čaka na prihod kralja Lotarja, ter od tod podvzema razna apo-stolska pota; v Bresciji se mudi še v začetku septembra. Konec septembra se poda čez Pad proti Modeni, ker se je Lotarjev prihod nekoliko zavlekel ter je mogel priti čez Alpe v Lombardijo šele začetne dni novembra⁴⁶.

Iz svojega bivališča v Piacenzi izda papež 29. junija 1132 patriarhu Peregrinu listino, v kateri ga potrdi za metropolita nad provincialnimi ško-

38 Rubeis, *Monumenta*, 563 navaja listino z dne 15. 3. 1129 „nullo patriarcha Aquil. existente“.

39 Joppi, *Archeografo Triestino*, NS XII, 278.

40 Rubeis, *Monum.*, Appendix, 11. — Lotar je bil kronan v Rimu 4. 6. 1133.

41 Muratori, *Ital. script.* XVI, 13.

42 Muratori, o. c. XVI, 41.

43 MC III, 385.

44 Kos IV, 157.

45 *Storia del Friuli*, Udine 1935, I, 30.

46 Papeževa pot po Lombardiji, glej Jaffé, *Reg. Pontif.*, str. 850 sled.

fijami in samostani⁴⁷. Zgoraj citirani oglejski kronisti poročajo, da je papež „Honorij II.“ — Rubeis popravlja v „Henrik II.“ — obiskal patriarha Peregrina v Ogleju, ki ga je slovesno sprejel. Papež Henrik II. ne eksistira, Honorij II. pa pol leta pred smrtjo ni zapustil Rima. Papežev obisk beležijo kot nekaj izrednega. Obisk Ogleju oziroma Peregrinu more napraviti le papež Inocencij II. in sicer v času, ko obiskuje po severni Italiji važnejše škofije. Je že po sebi jasno, da papež ne bo prezrl metropolita važne oglejske province, ki ga je kot takega potrdil. Vacandard (I 403) pravi, da je papež obiskal Ferraro in Benetke. Če je bil v Benetkah, je gotovo obiskal tudi Oglej.

29. junija 1132 mu papež potrdi metropolitansko oblast. Točno mesec pred tem, o binkoštih 29. maja, pa se nahaja na važnem *sestanku v Brežah na Koroškem*, kamor sta ga bila povabila solnograjski nadškof Konrad in krški škof Roman⁴⁸. Breški sestanek omenja tudi Bellonus, a datuma ne pove. Peregrin se v Brežah jasno predstavi kot pravni in pravoverni oglejski patriarh, ki hoče upravne in verske posle, ki so jih predniki spravili s tira, temeljito obnoviti. Natančno poda obris razmer, kakršne so bile v oglejski škofiji, predno jo je on prevzel: Že dolgo nazaj je bila oglejska škofija od vere odpadla — *ab honore et religione multis retro temporibus deciderat* —; duhovščina je pozabila na svoje dostojanstvo in je bila za ljudsko dobrobit brezbržna; ker zlasti predstojnikov ni bilo, ni bilo učiteljev resnice; njegovi predniki so iskali le bolj svojo slavo kakor pa zveličanje izročениh jim duš; Peregrin je uvidel to duhovno nemarščino in začel s popolno preobnovo, saj zato je bil postavljen — *illorum neglecta vanitate cognoscere cepit ad quid positus esset, recognita est illi iustitia sua et, quoniam de omnium sibi commissarum cura salutem habere statuit*.

Iz Peregrinovega točnega popisa položaja in svoje osebe je čutiti, da stoji za njim papež Inocencij. Tudi škofa sta ga traktirala kot nekaj, kar je više kot sta ona — *solemniter susceptus et honorifice tractatus*. Solnograjskega Konrada poznamo kot odločnega pristaša papeža Inocencija proti Anakletu.

Druga posebnost breškega sestanka je ta, da se vrši istočasno, ko ima papež sinodo v Piacenzi, da poveže v enotnost lombardsko in ravennatsko cerkveno provinco. Na breškem sestanku zahteva Peregrin desetinsko dajatev od posesti solnograjske in krške škofije, ki jo imata na oglejskem področju, pa je že dolga desetletja nista dajali; pač odkar je bila oglejska škofija v razkolu z Rimom. Pisec Vita Chunradi, ki je bil najbrž osebno na sestanku, poroča, da je bila ta zahteva nekaj tako težkega, da bi niti apostolski ukaz niti železna volja škofov nič ne izdala, če ne bi vmes posegla božja pomoč — *nisi divina potentia cui nichil est impossibile, sublata fuerit, nec apostolico mandato nec episcoporum strenuosissima pertinacia auferri posse credatur*⁴⁹. Ne moremo si drugače tolmačiti breškega sestanka, kakor da ga je papež predlagal, na kar naravnost meri Vita Chunradi z besedo „papežev ukaz — apostolico mandato“. Solnograjski nadškof Konrad (1106-1147), pravi

47 Migne, Patr. lat., 179, 144-145: *fratri Peregrino Aquileensi...*

48 MC III, 641. — Listina se nahaja v prepisu 15. stol. v drž. arhivu v Benetkah, *Consultori in iure*, 344. Vsebuje nekaj prepisnih pogršk, ki jih Jaksch deloma napačno popravlja.

49 MG Script. II, 75.

Vita Chunradi, je na sestanku v Brežah sklenil s Peregrinom večno prijateljstvo, ki ga z njegovimi predniki ni imel, ker so bili apostolskemu sedežu nasprotni, kateremu pa je bil ta zvesto vdan — *quasi alieni esse videbantur a communione et gratia apostolica sedis quam ipse summa decotione diligebat firmissimam ei servans obedientiam*. Solnograjski tega ne bi storil, če ne bi bil Peregrin od papeža Inocencija priznan kot njegov zvesti pristaš.

Breški binkoštni zbor je gotovo zahteval časa, predno se je mogel na določeni dan vršiti; treba je bilo med tem obvestiti gotove plemiče, ki so patriarhu dolgovali desetino ter jih deloma prepričati o pravičnosti desetine. V drž. arhivu na Dunaju je kodeks iz 12. ali 13. stol. — št. 2507 —, v katerem je dvoje pisem, prvo — brez datuma — od oglejskega patriarha Peregrina, naslovljeno na papeža Inocencija, drugo od papeža na patriarha Peregrina, datirano iz Pavije 24. aprila. Obe pismi smatrajo za potvorbi⁵⁰. Peregrin sporoča papežu Inocenciju, da sta ga oglejska duhovščina in ljudstvo soglasno s pokrajinskimi škofi izvolila za patriarha ter na sedež posadila, čeprav se je branil. Prosi papeža sedaj, naj mu pove, kaj naj ukrene; v vseh stvareh se hoče ravnati le po njegovih ukazih. Papež mu pa odgovori, da je že davno poprej — *iam dudum* — slišal o njegovi izvolitvi, pred kratkim — *nuper* — pa se je o tem prepričal iz njegovega lastnega pisma. Izvolitev potrjuje. Dalje pravi, da so njegovi predniki pred mnogimi leti želeli videti, kar se je sedaj spolnilo, namreč, da bi se oglejska cerkev, ki se je ločila od materinega naročja, povrnila h katoliški veri ter poslušala apostolske nauke. Pošilja mu palij (izraz nadškofovske oblasti) po svojem legatu, duhovniku Rudolfu, ter ga z dekretom potrjuje za patriarha; zaukazuje vsem pokrajinskim škofom, da ga ubogajo. Če to papeževo pismo primerjamo s Peregrinovim govorom v Brežah, najdemo popolno skladnost med njima. Trditev, da bi bili pismi potvorba — da bi si učenec v pisavi na slepo vzel tako delikatno vprašanje in ga zgodovinsko točno podal! —, izgubi veljavo.

Breška sinoda je vsekakor izvedena dogovorno s papežem. Računati moramo, da se je Peregrin prišel papežu osebno predstaviti in sicer kmalu potem, ko mu je legat prinesel potrditveni dekret. Ob tej priliki je bilo določeno, naj imajo oglejska, solnograjska in krška škofija istočasno sinodo, kakor jo bodo imele lombardske in ravennatske škofije. Peregrin je papežu moral opisati položaj, verski in gospodarski, ki ga je ob izvolitvi prejel — ni bil nič rožnat! — ter mu predložil svojo zamisel, kako vse to obnoviti.

Važna je papeževa beseda „že davno — *iam dudum*“. V njej je podana časovna izvolitev Peregrina ter njegova versko-politična pripadnost. „Pred kratkim — *nuper*“ je naslonjen na „že davno — *iam dudum*“. „*Nuper*“ pa vsebuje Peregrinove izjave o izvolitvi in o pravilni politični usmerjenosti. V Peregrinovem popisu izvolitve sta podani dve značilnosti: 1. Na prvem mestu je ljudstvo, nato navadna duhovščina, na zadnjem mestu šele pokrajinski škofje. V Brežah izžareva iz njega nek notranji odpor do višjega klera — *prelatis*⁵¹... *gloriantibus de nominis altitudine*; zagovarja preprosto ljudstvo — *populum*, ki nima direktne krivde za pretekli verski razkol. Iz tega se da

⁵⁰ Trditev o potvorbi je prvi izrazil Wattenbach — ostali zgodovinarji so to sodbo mirno prevzeli, tudi naš Kos IV, 110, 111 — v Archiv f. Kunde österr. Geschichtsquellen XIV. (1855) 70, ki pravi, da so le šolske vaje v lepopisju.

⁵¹ Jaksch v MC III, 256 popravlja „*prelatis*“ v „*prefatis*“, kar iz smisla celotnega govora ne more držati.

slutiti, da Peregrin doslej ni bil član višjega klera. 2. Druga značilnost Peregrinova je njegov naslon na ljudstvo. Ljudstvo je masa, ki valovi s trenutnimi dogodki. Uporabimo psihološko metodo za rekonstrukcijo dogodkov leta 1131! Oglejska provinca je naslonjena na nemško kraljestvo. Konec leta 1130 prizna Francija kakor tudi Nemčija Inocencija za papeža. V marcu 1131 sestanek med papežem in Lotarjem v Lüttichu. Lotar pripelje s seboj vse plemiške vazale, da so priče njegovemu kronanju. Lotar papežu obljubi, da pride v avgustu naslednjega leta s trideset tisoč vojaki v Italijo in prežene protipapeža. Skupna cerkvena sinoda v oktobru naj uredi izpraznjene in razkolne škofijske sedeže. Protipapež Anaklet, kardinali in škofje, ki so se njemu pridružili, vse te slavna sinoda v Reimsu, sredi oktobra izobči in jih odstavi⁵². V čas med Lüttich in Reims moramo postaviti Peregrinovo izvolitev, po nekrološkem štetju med 7. april in 8. avgust.

Papež pride v Italijo 10. aprila 1132. Veliki teden preživi v Asti, 24. aprila dopoldne je še v Mortariji, popoldne že v Paviji, kjer se ustavi za dober mesec. Še isti popoldan izda svoj prvi akt — potrdi oglejskega Peregrina. Kdaj je prejel Peregrinovo pismo, „nuper“? Vtis imamo, da je Peregrin takoj poslal papežu sporočilo o izvolitvi, čim je zvedel, da se nahaja na lombardskih tleh; kakor da je komaj čakal, da pride papež. Na drugi strani pa papež brez pomišljanja takoj potrdi izvolitev, ne išče informacij, ali Peregrin odgovarja svojemu poklicu tako v osebno-duhovniškem zvanju kakor v cerkveno-političnem nazoru. Papež je imel pravilno sliko o Peregrinu že izdelano ter je bila Peregrinova vdanostna izjava le etiketni korak. Pod „iam dudum“ — „sem že pred davnim slišal o tvoji izvolitvi“, je razumeti, da je nekdo papeža že informiral o Peregrinu. Informacije je mogel dobiti papež le v času bivanja v Franciji. Iz naslednjega odstavka, o stiških osnutkih, je razvidno, da prideta pri tem dve osebi v poštev: ali sv. Bernard ali solnograjski nadškof Konrad. Konrada srečamo na kronanju v Lüttichu; ali je bil tudi na važni sinodi v Reimsu (od 18. do 29. oktobra), ni mogoče jasno reči, ker je njegov sufragani, krški škof Hiltebold, umrl deset dni pred začetkom sinode⁵³ in je moral poskrbeti za naslednika. Nahaja se pa nadškof Konrad pri papežu v Clunyju 6. februarja 1132, ko je bil že na poti v Italijo⁵⁴, ter ga je najbrž vodila pot domov skozi Lombardijo; tu je tudi prišlo do dogovorjenega sestanka o Binkošti v Brežah — Peregrin namreč pravi, da sta ga povabila Solnograjski in Krški, kar se je moglo, spričo kratke dobe enega meseca, izvesti le po osebнем sestanku. S sv. Bernardom pa se je papež razšel po reimski sinodi.

Sklepati moramo, da je Peregrin o svoji izvolitvi obvestil solnograjskega nadškofa kot svojega soseda, ki je poleg tega imel na oglejskem ozemlju prostrano posest ter imel pri papežu in kralju pomembno besedo. S tem pridemo pri vprašanju Peregrinove izvolitve v čas reimske sinode oziroma v začetek meseca oktobra. Na reimski sinodi Peregrina gotovo ni bilo, ker bi papež že takrat moral priti z njim v stik in se izjaviti ali soglašati ali ne.

Protipapež Anaklet piše „oglejskemu škofu“, da ga zelo veseli, da je oglejska škofija izročena njegovi oskrbi; uverjen je, da bo svoje bližnje in daljnje področje zaščitil pred oškodovanjem. V tem smislu ga opominja, naj

52 Hefele, V, 420.

53 MC I, 103.

54 Hefele, Grafen v. A., str. 228.

ne odlaša s svojo podporo za svobodo in čast Cerkve — ea propter dilectionem tuam monemus, ut Ecclesiae libertati et honori... consulere non differas. Izrečno ga povabi, naj služi sv. Petru in njemu (Anakletu); hoče mu izkazovati enake časti kakor drugim prvakom in škofom rimske Cerkve⁵⁵. Izdano je v Rimu pri sv. Petru, brez podrobnejšega datuma. Zgodovinarji splošno menijo, da je naslovljeno na patriarha Peregrina; le Paschini sodi, da je najbrž namenjeno Vodalriku, ki naj bi bil — po Chronicon Mosacense — iz oglejskega arhidiakona in prošta izvoljen za patriarha, a ga kurija ni potrdila⁵⁶. Pismo datirajo v leto 1130⁵⁷.

Anaklet se mudi v Rimu do septembra 1130; nato se poda v Južno Italijo, kjer ga sledimo še maja 1131⁵⁸. Če vzamemo skrajni datum, po katerem je Peregrin mogel biti izvoljen — nekrološko štetje —, 9. avgust 1130, ter zadnji, pred katerim je mogel nastopiti, 7. avgust 1131, in ju premostrimo enkrat s stališča Inocencija, drugič s stališča Anakleta, se moramo odločiti za leto 1131, v katerem je Anaklet gornje pismo poslal. Neimenovani patriarh je že nekaj časa na oblasti; čas treh tednov v mesecu avgustu, do Anakletovega odhoda iz Rima, je premajhna doba, da bi mogli misliti na patriarhovo neuravnovešenje. Dalje je v avgustu 1130 za Inocencija še prav malo izgledov. Po Anakletovem pojmovanju je svoboda in čast Cerkve že v nevarnosti. To meri na lüttiški dogovor, da bo šel nemški Lotar z vojsko nad Rim in pregnal Anakleta. Protipapež mrzlično išče pristašev — ad servitium B. Petri et nostrum te praecipue invitamus, kar zopet govori za leto 1131. Celotno pismo nudi sliko nesigurnosti novega patriarha z ozirom na Anakleta. Značilna je končno tudi Anakletova ponudba časti — smatrati ga hoče enakovrednega drugim cerkvenim knezom —; saj ima Oglej že sam po sebi prvenstveno mesto v rimskem episkopatu. Ali ni to razumeti, kar smo že prej ugotovili, da je novi patriarh ali še tako mlad ali pa doslej preprost klerik? Da je Anakletovo pismo pristno in naslovljeno na patriarha Peregrina, se zdi, da govori tudi Peregrinovo sporočilo Inocenciju; tu pravi, da se hoče držati le njegovih ukazov in smeri. Paschinijevo mnenje, češ da Peregrinova izvolitev izhaja naravnost iz sporazuma med kraljem Lotarjem in papežem Inocencijem, ne more vzdržati kritike. V tem slučaju bi bil Peregrin že takoj spočetka jasen pristaš Inocencijev ter se Anaklet do takega gotovo ne bi bil obrnil s tako prijateljskim pismom. Kralj je Peregrinu podelil investituro šele po svojem kronanju v Rimu leta 1133. Nasprotuje pa Paschinijeva trditev tudi Peregrinovi lastni izjavi, da ga je ljudstvo izvolilo. Tudi papež Inocencij jasno pove, da on pri izvolitvi ni bil udeležen.

Iz Anakletovega pisma, papeževega „iam dudum“ in iz poznejšega podajanja o zamisli stiške ustanove, moramo sklepati, da je Peregrin izvoljen sredi leta 1131.

Kdo je patriarh Peregrin?

Predno povežemo patriarha Peregrina s stiškimi početki, moramo rešiti še vprašanje: kdo je pravzaprav Peregrin, odkod je prišel na tak polo-

⁵⁵ Migne, Patr. lat. 179, 714. Pismo smatrajo za nepristno (Kos IV, 97).

⁵⁶ Mem. stor. Forogiul X, 7.

⁵⁷ Martene, Ampl. collect. I, 701; Ital. Pontif. VII, 76.

⁵⁸ Jaffé, Reg. 8370-8432.

žaj, kakšen je njegov rodbinski priimek. Paschini ga označuje kot „figlio di Ottone di Pao (Pavo) nel Trentino“⁵⁹.

Oglej je spadal v severnovzhodno področje francosko-nemškega kraljestva. To dejstvo je prišlo posebno do izraza leta 1077, ko je nemški kralj Henrik izročil patriarhu Sigehardu svetno oblast nad Benečijo, Istro in Kranjsko⁶⁰; odslej je njihovo težišče slovensko zaledje: patriarh Svatobor je Sclavus . Slovan (1084/85), njegov naslednik Ulrik (1086-1121), sin koroškega vojvode, Peregrinov naslednik zopet iz Koroške (Ulrik Trebanjski, 1161-1182). Vetrinjski opat Janez pravi o Peregrinu, da je bil zelo cenjen na kraljevem dvoru — clarus in imperatoris curia. V zadnjem desetletju Peregrinove vlade se je nasprotje med papežem in nemškim kraljem vedno bolj ostrilo. Med vodilnimi pristaši nemškega kralja najdemo prav Peregrina. Njegova zvestoba kralju je šla do take skrajnosti, da ga je moral papež celo izobčiti.

Peregrin podaja v svojem breškem govoru tako jasno trenutni in pretekli položaj oglejske škofije, njene verske in upravne razmere, karakterizira osebe v potezah osebnega in javnega značaja, da se nikakor ne moremo sprijazniti z mnenjem, češ da bi bil Peregrin sem prišel od drugod, prenešen sem iz tujih razmer. Iz njegove izjave, da sta ga ljudstvo in duhovščina enoglasno izvolila, je mogoče čitati stvarnost, da ga ljudstvo dobro pozna kakor tudi on nasprotno svoje podarnike, njihovo vernost oziroma nevernost. Tudi njegova nastopna vnema za podvig verskega življenja v slovenskem ljudstvu ga približuje temu področju kot svojemu izhodišču.

V Breže pride v spremstvu svojih cerkvenih in svetnih odličnikov, med njimi istrski mejni grof Engelbert. V šentlambertski listini iz časa njegovega bivanja v Brežah nastopa med pričami „Carbonius frater patriarche“⁶¹. Ne prej ne slej ne najdemo osebnega imena „Carbonius“. Napak povzeta notica pri Anonymus Leobensis⁶² je zavedla zgodovinarje v trditev, češ da je Peregrin sin koroškega vojvode Ulrika (1134-1144); temu oporeka že Rubeis, ki ga smatra za Sponhajma⁶³.

Ne moremo se sprijazniti z mislijo, da bi „Carbonius“ pomenilo osebno ime. V Peregrinovem spremstvu večkrat sledimo istrskega grofa Menarda — Megenardus de Schwarzenburg — Suarcemburc comes de Istria⁶⁴. Pred odhodom na križarsko vojsko leta 1147 srečamo poleg Menarda tudi njegovega brata Alberta iz Labina — de Albona⁶⁵. Ta dva sta v Stični zabeležena med izrednimi dobrotniki. Pred odhodom v Palestino sta podarila samostanu celotno posest na Notranjskem; Albert je na križarski vojski padel. Pozneje je Menard podaril še svojo ostalo last ob Krki (Draščo vas in

59 Stor. del. Friuli I, 39. — Na kakšen vir se avtor naslanja, nisem mogel dognati. Kot neko nasprotje gornji trditvi, se mi zdi, je njegov naslednji stavek: „Nulla sapiamo sulla vita sua precedente.“

60 MC III, 446, 451, 452.

61 Zahn, UB 1, 137. Originalna listina nima ne datuma ne kraja izdaje; spisana je v solnograjski pisarni vpričo nadškofa Konrada. Zahn jo datira v „c. 1130“, Jacsh (MC III, 641), pa pravilno v „1132 c. Mai“.

62 Pez. Script. rer. Austr. 1, 792.

63 Monum. 564 — gl. MC III, str. 255, opomba.

64 Leta 1135 (MC I, 79); 1140 med pričami v gornjegrajski ustanovni listini (Kos IV, 157); 1158 (MC III, 973).

65 MC III, 844.

Globoko)⁶⁶. V stiški listini iz leta 1177 pravi Menard, da poklanja imenovano posest v dušni blagor svojih bratov — in remedium animae suae ac fratrum suorum; imeti je moral torej vsaj še dva brata. V listini iz leta 1129, „nullo patriarcha existente“, sta med pričami dva brata „Megonardus de Suarcenburg, Pelegrinus frater, Carolus clericus...“⁶⁷; v njej poklanjata neka zakonca svoje zemljišče kapitlju stolne cerkve v Ogleju. Kak razsul v upravi in kapitlju vlada to leto, je razvidno že iz tega, da nastopa kot zastopnik kapitlja preprost „clericus“; isto hoče izraziti tudi „nullo patriarcha existente“. Prva priča je „comes Poppo de Celse“ — iz bližine koroških Brež —, takoj za njim brata „de Suarcenburg“; slednja rodovina je morala biti v dobi oglejskega brezpravnega stanja vplivna.

Šentlambertska listina s patriarhovim bratom „Carbonius“ je bila spisana naknadno; priče domačega področja so imenovane s polnimi imeni in priimki. Da je pri patriarhovem bratu rabil gornje ime, si moremo razlagati le tako, da je piscu trenutno izpadlo iz spomina osebno ime, ker je bil pač tujec, ter je vedel za priimek „comes de Schwarzenburg“; tega je prevedel v latinsko ime „Carbonius“. Tako je *patriarh Peregrin brat istrskih grofov Menarda in Alberta iz Labina*. Po smislu listine iz leta 1129 je moral biti Peregrin takrat član oglejskega kapitlja — frater, sicer brez višje funkcije; isto moremo razbrati iz Anakletovega pisma, Peregrinovega dopisa na papeža Inocencija kakor tudi iz njegovega govora v Brežah.

II. PRVI ZASNUTKI STIŠKE USTANOVE

Tradicija naslanja stiške početke na patriarha Peregrina ter preko njega na sv. Bernarda, ki mu posreduje prve redovnike; po njih naj se v slovenskem narodu dvigne versko življenje. Čas prihoda prvih redovnikov, torej nastanek Stične, je leto 1132.

Stojimo pred vprašanjem: ali je tradicija verodostojna v podajanju treh dejstev: 1. da stremi Peregrin za obnovo verskega življenja med Slovenci; 2. da sv. Bernard posreduje ustanovitev in 3. da pridejo prvi redovniki v letu 1132. Iz teh dejstev izvirajo zasnutki Stične. Glavno važnost moramo polagati na njihovo časovno opredelitev.

1. *Peregrinove reformne težnje.*

Prepoznanje pravega papeža Inocencija nad moralno nižje stoječim Anakletom, ki je sad reformnega mišljenja in stremljenja sv. Bernarda, je s clermont-reimsko sinodo dalo verskemu življenju razveseljiv vznik. (Prizna-

⁶⁶ Rkp. 10550 k letnicam 1162, 1169, 1177.

⁶⁷ Rubeis, Monum, 563. Rabim patriarhovo ime Peregrin, ker je pri nas to ime tako ustaljeno. Sam ima na pečatu ime Pelegrinus; v tekstu listin pa prihaja Peregrinus ali Pelegrinus — n. pr. stiška listina iz l. 1152 (Zahn, UB I, 336). — V stiški listini iz l. 1177 imenuje Peregrinos naslednik, Ulrik Trebanjski, istrskega grofa Menarda svojega sorodnika — consanguineus. Torej sta si bila patriarh Peregrin in Ulrik v sorodu. Kako blizu je bila ta vez, je težko ugotoviti. Ulrik Trebanjski je bil v zadnjih Peregrinovih letih kanonik v Ogleju. Ulrikov oče je Stični podaril Leskovec nad Višnjo goro; Menard je imel Lipoglav in nekoliko sveta dalje ob Krki, Peregrin si je izbral Stično — sama ob sebi se poraja misel, da izbira kraja za samostan sloni na neki osebni in stvarni podlagi.

nje in uveljavljanje papeža Inocencija je izšlo iz cerkvenih osebnosti. Laiška pomoč (francoskega ter nemškega kralja) je podrejene stopnje. Odtod takratna zavest Cerkve kot nekaj samostojnega; laiška moč v njej mora biti kot pomoč ne kot nadmoč. To načelo je papež s podporo sv. Bernarda v Lüttichu jasno povedal in odločno branil proti nemškemu kralju, ki je stremel po investituri.

Ko je Oglej prišel z Rimom v razkol ter zapadel izobčenju, je imelo to za versko in gospodarsko upravo škofije dalekosežne posledice. Razkol je trajal skoraj že 50 let. Najresneje je prišel do izraza leta 1111, ko je dal nemški kralj Henrik ujeti papeža Paskala z zvestimi kardinali in ga izročil v nadzorstvo patriarhu Ulriku. To je pomenilo nespravljlivo nasprotje med njim in solnograjskim nadškofom — *res aeterni odii inter eundem patriarcham et archiepiscopum*⁶⁸. Izobčenje je podložne odvezalo od pokorščine, dajatve desetine ter drugih obveznosti.

Peregrin je ob svojem nastopu dobil skrajno razdejano dediščino. Vita Chunradi pripominja, da ni Oglej dobival desetine, že odkar je Konrad nadškof (1106-1147). Na breški sinodi hoče sedaj novi patriarh v sporazumu s sosednima škofoma, solnograjskim in krškim, zopet uveljaviti pravno desetinsko dajatev. Na podlagi cerkvene ustanove in kanonov ima škof vrhovno pravo nad svojimi župnijami. Desetina spada v gospodarsko-upravno področje. Gotovo je to vprašanje za Peregrina pomembno, saj znaša desetina, ki jo škofa in prisotni dolgujejo Ogleju, precej tisoč mernikov — *nonnulla milia modiorum*⁶⁹. Pred to gospodarsko reformo pa je Peregrin začel že poprej z versko obnovo. Ta verska reforma seže v začetek njegovega nastopa — *ad quid positus esset*.

Papež Inocencij v pismu z dne 24. aprila 1132 z veseljem ugotavlja, da je Peregrin zacelil dolgoletno razkolno rano, pod katero je Oglej trpel. To je papež izvedel že davno poprej. Na eni strani moramo soditi, da je bil obveščen od solnograjskega nadškofa, ki se je pri njem mudil v začetku februarja 1132. Na drugi strani pa moremo iz papeževega pisma razbrati, da je moral imeti v rokah močne dokaze, da je Peregrin v zacelitvi razkola že storil jasen korak.

Na sinodi v Brežah zahteva Peregrin priznanje desetine od posesti solnograjske oziroma krške škofije, ki jih imata okrog *Mirne in Škrljevega* (*Šentruperta*) na *Dolenjskem*⁷⁰. Ker mu je desetinsko vprašanje prav na

68 Vita Chunradi, MG, Script. 11, 68.

69 MG Script. 11, 75.

70 Breška listina, ki je ohranjena le v prepisu iz 15. stoletja, imenuje kraja „de Ne et de Hechrilde“. Jaksch. v MC III, str. 256/ in v registru pušča imena krajev nerešena. Solnograjsko-krški je kot dedič po sv. Hemi dobil večino njene posesti na slovenskih tleh. Nemški kralj Lotar je krški škofiji potrdil celotno posest, ki jo je sv. Hema od svojih prednikov podedovala ter dala krški cerkvi: „na Kranjskem — in Marchia: Sowe et Sowne, Zotel et Niringe, et inter fluenta Copriunick, Chodnie et Ogowanie, Chrilowe et inter flumina Gurke et Sowe“ (MC I, 58 — 10. X. 1130). Jaksch (Ergänzungsheft, str. 8) jo pravilno šteje med krške potvorbe — krška pisarna nudi edinstven primer v potvarjanju listin! Pisec potvorbe je originalni vrstni red premenjal; Niringe — Mirna spada zemljepisno k flumina Gurke et Sowe. Primerjaj listine iz 15. IV. 1016 (MC I, 50), 11. V. 1025 (MC I, 53) „inter fluenta Gurke et Souuuve sitos“, 30. XII. 1028, 1044 (MC I, 58) „Chrilouua cum aliis villis“. Prepisovalec breške listine je prvotno „ze chrilove“ čital za Hechrilde; Mirna je kraj, ki leži ob „Nirina“ ali „Niringa“, ter prihaja kot „Nideke“ (stiški rokopis v Dun. drž. knjižnici, št. 688 f. 183), „Nedek“, „Neidek“ (Ne-rina; rina, rinja znači potok — Rinža v Kočevju; nemški Reun-Rein je

spodnjem Dolenjskem najbolj na srcu, moramo računati, da se v tem področju giblje tudi njegova misel verske reforme. Ozemlje okrog Mirne in Šent-rupertu je sicer le majhen del celotnega slovenskega ozemlja, ki ga mora v verskem oziru dvigniti. Če se pa Peregrin z vso svojo škofovsko oblastjo vnema za ureditev prav tega kosa ozemlja, mora biti v ozadju neko močnejše gibalno, kakor pa je samo desetina. Tu se srečamo s stiško tradicijo. Po njej je pred Stično bila na *Bajnofu* — na Trški gori nad Novim mestom — neka manjša redovna postojanka, ki jo je Peregrin *tako*j *spčetka priključil stiški ustanovi*. Kakšen ozemeljski obseg in preteklost je Bajnof izkazoval, bomo videli pozneje. Sedaj ugotavljamo le toliko, da leži v soseščini mirnske in šentrupertske doline ter da se ob njem stekajo solnograjski-krški ozemeljski interesi na eni strani ter ob spodnji freizinski.

Tudi ustanovna listina podaja jasno namen stiške redovne ustanove: za podvig verskega življenja v slovenskem ljudstvu. Poleg prošnje treh laikov, od katerih dobi Peregrin svet za ustanovo, podprejo patriarhovo zamisel cerkvene osebnosti, ki imajo na skrbi slovenski živelj. Na prvem mestu imenuje patriarh tržaškega škofa Detmara, ki je tačas hkrati škof pridružene koprške škofije. Detmar je že iz leta 1130 znan kot odločen nasprotnik Anakleta⁷¹. Tržaški škof je osebno sodeloval pri posvečevanju stiške bazilike, pri ustanovitvi Gornjegrada, bil leta 1163 na deželni sinodi v Šent-rupertu — torej dejansko sodeloval pri verski obnovi slovenskega naroda. Stiško zamisel podpira tudi puljski škof. Peregrinova metropolija obsega 16 podrejenih škofij; če prispevata z nasveti le tržaški in puljski — *consulentibus*, moramo računati, da stojita slednja dva v neposredni zvezi s slovenskim ljudstvom oziroma, da imata moralno odgovornost za duhovno življenje slovenskega prebivalstva ter imata njuni škofiji popolno slovensko obeležje.

Dalje mu svetuje njegov arhidiakon v Ogleju, Ulrik. Kot arhidiakon je patriarhov namestnik pri upravljanju škofije. Ker Ulrik zagovarja ustanovitev Stične, nikakor ni mogel biti leta 1130/31 na strani protipapeža, kakor hoče trditi Paschini: sicer bi ga Peregrin na tem važnem mestu ne ohranil. Poročilo možaškega kronista, da je bil najprej za patriarha izvoljen arhidiakon Ulrik, ki ga pa kurija ni potrdila ter je bil zato izvoljen Peregrin, moramo tako razumeti, da je on v času medvladja vršil posle patriarha.

Poklic cistercijanov svetujeta tudi benediktinska opata iz Belinja in Možaca. Papež potrdi Peregrinu metropolitansko oblast nad 16 škofijami in 7 samostani⁷². Možac (Možnica) leži v Reziji, Belinje tik Ogleja. Zakaj sodelujeta le ta dva? Ker ju uvršča v krog tržaškega in puljskega škofa, ki imata v oskrbi slovensko prebivalstvo, moramo isti razlog iskati tudi pri imenovanih samostanih. K temu pride še tradicija, ki poroča, da je bila na Bajnofu redovna zajednica benediktincev oziroma „celestincev“.

Končno prosi za vpoklic cistercijanov slovenska dušnopastirska duhovščina — *compluribus fratribus nostris in eodem loco divinum servitium astan-*

pri nas „breg“ oziroma razna naselja „Breg“ ob potokih!). — Svoje pravice do Mirne in Škrljevega morajo oglejski patriarhi braniti tudi še pozneje: leta 1250 (MC IV, 2441), 1261 (MC IV, 2761) proti koroškemu vojvodi Ulriku, 1288 proti vojvodi Menardu, ki mora Ogleju vrniti „decimas plebium Creylae, Albae Ecclesiae et Treven... restituat castra Nazzenvuaz... et Nedek“ (A. f. ö. G. XXIV).

71 Migne, Patrol. lat. 179, 715.

72 Italia Pontif. VII, 79: 29. VI. 1132.

tibus. V prvi vrsti moramo pri tem misliti na dekana v Šentvidu in župne upravitelje podrejenih vikariatov; prav ta župnija je bila med vsemi najobsežnejša — saj je obsegala ozemlje med Trebnjem, Višnjo goro in Šmartnem pri Litiji.

Iz Peregrinovega poročila in naštevanja oseb, ki so sodelovale pri vpoklicu cistercijanov, je jasno, da so ustanovitev Stične terjale splošne, javne verske potrebe. Ker se opira na svet višjih cerkvenih funkcionarjev, je dalje prozorna misel, da je zamisel redovne ustanove predložil širšemu forumu v pretres. Ta forum je mogel biti le splošna deželna sinoda. Če primerjamo Peregrinovo poročilo, kako se je njegova izvolitev izvršila — duhovščina, ljudstvo, soglasno s pokrajinskimi škofi — z naštevanjem v stiški ustanovni listini — prisostvovali so dva škofa, dva opata, številna duhovščina z Dolenjskega, plemiški fevdniki, ti vsi so enoglasno podprli zamisel —, se je stvar morala obravnavati na isti sinodi, na kateri je bil Peregrin izvoljen ali vsaj v njeni neposredni bližini.

Prožilec in jedro, okrog katerega je patriarh zasnoval ustanovitev nove redovne postojanke, moramo vsekakor računati, da je bil prav Bajnof. Po tradiciji je to svojo zamisel predložil naravnost sv. Bernardu. Sprejem kraja, ki ga poseduje tuja redovna zajednica, pa po cistercijanskih določilih (Instituta generalis capituli 33)⁷³ odloča generalni kapitelj; ta se sestaja letno sredi septembra.

Peregrin ima v svoji provinci 7 samostanov, katerih večina pripada benediktinski družini. Zakaj ne prevzame teh za versko obnovo slovenskega ljudstva? Izmed več vzrokov, ki so pri tem odločali, vzamemo sedaj le enega, o katerem moremo reči, da je vrhovni — motreno s stališča takratnega Ogleja —: ozdravitev razkola. Cistercijanski red je do leta 1129 štel 37 samostanov. V letu 1130 sta nastala dva nova samostana (oba v septembru!). V naslednjih letih se jih letno namnoži nad deset⁷⁴. Vanj prestopajo samostani drugih redov (regularni kanoniki, kartuzijani) ter cele benediktinske kongregacije (Savigny in Obazina). Sv. Bernard, ki je bil že pred letom 1130 v Franciji duša verske reforme in v vseh javnih vprašanjih nesporno priznani razsojevalec, je na sinodi v Etampesu, septembra 1130, podal razsodbo: Inocencij je pravi papež. To je dalo sunek za enako odločitev v Nemčiji, Angliji in Španiji. Sledila je sinoda v Clermontu v novembru in v marcu naslednjega leta v Lüttichu, kjer je bila nevarnost razkola končno odstranjena in so razen Italije vse cerkve enotno stale na strani Inocencija. Sv. Bernard je bil rešitelj edinosti Cerkve, kar prizna tudi papež Aleksander v kanonizacijski buli leta 1174⁷⁵. Sv. Bernardu je stal ob strani celoten red. Peregrin je prejel oglejsko dediščino, ki je bila dolga desetletja potegnjena iz cerkvenega edinstva; posledice razkola so segale globoko v versko življenje ljudstva: „ker ni bilo učiteljev resnice, si je bil vsak učitelj zmote“. Kako jasno torej podaja stiška tradicija Peregrinove težnje, da „ni zastonj

73 *Analecta* 1950, str. 29.

74 *Janauschek*, *Origines*, str. 287: leta 1131 je enajst novih, 1132 dvanajst, 1133 enajst, 1134 sedem, 1135 trinajst, 1136 štirinajst, 1137 trinajst, 1138 štirinajst, 1139 osem, 1140 deset... 1147 enainpetdeset.

75 *Specialiter autem sacrosanctam Romanam Ecclesiam, ita quondam sub gravis persecutionis turbine laborantem... sustentavit, ut digne quidem omnibus ejusdem Ecclesiae filiis in memoria habendus sit.* (Brevir).

v cistercijanskih redovnikih kot svojih pomočnikov zasnoval upanje na verski podvig“ (rkp. 10550).

Povrnimo se tedaj k pismu papeža Inocencija z dne 24. aprila 1132. Peregrinova zamisel o vpoklicu cistercijanov spada v čas njegove izvolitve. Prošnjo je poslal sv. Bernardu. Papežev „iam dudum“ izraža bolj kot časovno preteklost osebno pravilno usmerjenost novega patriarha, ki ne le da z besedami izjavlja svojo enotnost z Inocencijem, ampak podaja še močnejši dokaz v prošnji za cistercijanske redovnike. Oseba pa, od katere je papež mogel to zvedeti, je edino sv. Bernard. *Tako pomeni ustanovitev Stične most, ki privede Oglej po dolgih letih razkola in propadanja zopet v edinost Cerkve. Hkrati pa je Peregrinova zamisel Stične prepričljiv dokaz, ki papeža Inocencija nagne, da ga brez odloga potrjuje za oglejskega patriarha.*

2. Pridobitev Stične.

Kraj za ustanovitev cistercijanskega samostana dobi Peregrin od treh stiških bratov (da jih na kratko tako imenujemo). Sedaj preidemo vsa druga vprašanja, ki se tičejo Stične v njeni preteklosti in lasti ter vzamemo le dejstvo in čas pridobitve.

V ustanovni listini podaja Peregrin zgodovinski razvoj priprav. Najprej navaja notarski akt, da je posest Žitik dobil po zameni od treh bratov. Prejemnik Žitika je oglejska škofija — in proprietatem Aquilegiensis Ecclesiae, ne Peregrin. V razpolaganju cerkvene lasti pa je patriarh vezan na pristanek škofijskega sveta, h kateremu spada tudi svetni advokat — zaščitnik.

Pridobitev Žitika sloni časovno in moralno na podhodni Peregrinovi želji po cistercijanskih redovnikih ter je iz tega namena sklenil zamenjalno pogodbo.

Razen upravnega škofijskega sveta (sinode), ki zagovarja poklic cistercijanov v Stično, so na prvem mestu omenjeni trije stiški bratje. Dočim drugi svetujejo, le-ti prosijo — petentibus eisdem viris, naj se kraj uporabi za cistercijanske redovnike — de runensi congregatione. Samo po sebi bi bilo možno misliti, da je sprožilec njihove prošnje Peregrin ter ti šele naknadno prilože še svojo prošnjo. Ker pa patriarh na prvo mesto stavi prav prošnjo treh bratov, jo moramo sprejeti med činitelje, ki so prispevali k stiški zamisli. Naj je prošnja treh bratov nadrejenega ali podrejenega značaja, v obeh primerih moramo računati na njih poznanje — posredno ali neposredno — cistercijanskega reda. Ali so bili motivi prošnje treh bratov notranje, verske narave, pustimo sedaj ob strani; ugotavljamo le, da jim je za odstop Stične dal druga posestva, ter da je bila lastnina sporna — po poročilu tradicije —, torej njihova prošnja ni bila preveč čiste narave.

Kje in kdaj so mogli trije stiški plemiški bratje priti v dotiko s cistercijani, da se jim je porodila misel, naj le-tem patriarh izroči Žitično? V reinski listini, nastali v času breške sinode⁷⁶, nastopa eden stiških bratov

⁷⁶ Listina se nahaja v samostanskem arhivu v Reinu. Izdaja jo, kakor znamo šentlambertske, v kateri nastopa brat patriarha Peregrina („Carbonius“), solnograjski nadškof Konrad, ter istotako nima ne časa ne kraja izdaje. Zahn (UB 1, 174) in Jaksch (MC I, 100) jo štejeta v leto 1138, AR pred 9. IV. 1147, Grill (Cist Chr. 1932, str. 74) v leto 1132. Ker nadškof rešuje v njej desetinsko vprašanje v prid reinskemu samostanu — istega značaja je breška sinoda —, jo moramo vključiti v čas breške sinode.

kot prva priča. Ta čas pa je z ozirom na Peregrinovo reformno težnjo, ki jo je sprožil takoj ob svoji izvolitvi, prekasen, da bi mogel biti izvor prošnji stiških bratov. Seči moramo nazaj.

Laik, ki kot tak tudi ostane — kar je primer pri stiških bratih —, ni toliko dovzeten za čisto notranje, nadnaravne in abstraktne akcije sam iz svoje notranjosti, temveč bolj kot izraz doživetij; osobito, če ga potegne tok mase za seboj. Stiški plemiči, deželnoknežji oziroma vladarjevi vazali in fevdniki so morali kralju služiti kot vojaki (*milites, fideles*), se udeleževati njegovih vojaških akcij in prisostvovati državnemu zboru, kjer je vladarjeva oblast prišla najbolj do izraza. Kralj Lotar skliče za sredo septembra 1130 državni zbor v Würzburg, ki naj odloči pereče vprašanje priznanja Inocencija ali Anakleta za papeža; pred tem pa mora najprej z oboroženo silo zavzeti uporni Nürnberg⁷⁷. V marcu naslednjega leta se vršita državni zbor in sestanek med papežem in Lotarjem. Ker je bilo že naprej domenjeno, da bo papež Lotarja ob tej priliki kronal, je kralj pripeljal s seboj vse svoje cerkvene in svetne fevdnike⁷⁸. Upravičeno smemo računati, da stiški plemiči niso manjkali v Lüttichu. Tu so imeli priliko od blizu opazovati izredni vpliv sv. Bernarda in cistercijanskih redovnikov na vso javnost.

Na drugi strani pa moramo prav v lüttiškem sestanku iskati osnovo za preobrat v Ogleju. Med plemiškimi osebnostmi, ki so v Ogleju imeli vplivno besedo, srečavamo: mejnega grofa Istre, Engelberta, ki Peregrina osebno spremlja na sinodo v Breže, istrskega škofa Menarda, ki ima v času oglejske medvlade neko višjo funkcijo, ter goriškega grofa Menarda; slednji je oglejski zaščitnik ter v ustanovni listini izrečno imenovan, da je podprl Peregrinovo stiško zamisel. Ti trije so čelno plemstvo oglejske province ter moremo smatrati, da so bili na pomembnem državnem zboru v Lüttichu, ki se je zaključil ob koncu meseca marca. Po njihovem povratku domov se je oglejska javnost začela obračati po toku dogodkov, ki so se doslej izvršili: priznanje Inocencija od strani deželnega vladarja, oziroma bili na vidiku v najbližji dobi: udar z oboroženo silo proti Anakletu. Na podlagi teh ugotovitev moramo računati, da je bil Peregrin izvoljen kmalu po aprilu ali maju leta 1131; v ta čas moramo tudi postaviti pridobitev posesti Žitična⁷⁹.

3. Odnos Peregrina do sv. Bernarda.

Po stiški tradiciji je svojo redovno zamisel Peregrin izročil takoj spočetka naravnost sv. Bernardu. Zdi se, da kronisti (rkp. 7250, Fagiani) smatrajo, da je Peregrin že pred tem poznal osebno sv. Bernarda oziroma bil z njim v prijateljskih stikih.

Kdaj je Peregrin prišel v osebni stik s sv. Bernardom? Na sinodi v Reimsu, kjer sta bila papež in sv. Bernard, Peregrina gotovo ni bilo. Po novejših ugotovitvah⁸⁰ je prišel sv. Bernard v Italijo v začetku leta 1133 ter se pridružil pohodu na Rim; tu je prišel v osebni stik s Peregrinom.

⁷⁷ Bernhardi, Lothar, 340.

⁷⁸ Bernhardi, Lothar, str. 354: Rex Lotharius cum principibus totius regni, archiepiscopis, ducibus, marchionibus, palatinis comitibus et ceteris nobilibus ad curiam condictam venit (Annales s. Disibodi).

⁷⁹ Janaushek, Origines, str. 42, ki prevzema leto 1132 za prihod prvih redovnikov v Stično, kombinira „c. 1130“, ko naj bi se izvršila zemljiška menjalna pogodba.

⁸⁰ Vacandard, I, 405; II, 607.

Leta 1132 pa so redovniki že v Stični. Torej ne moremo računati, da je svojo zamisel osebno izročil sv. Bernardu.

Stiški opat Anton Galenfels pravi leta 1716 — torej v času nastanka rokopisa 10550 in deloma tudi Puclja — v pismu, v katerem prilaga p. Steyrerju prepis ustanovne listine, da je imel Peregrin s sv. Bernardom *pismenstik*⁸¹, čemur moremo na osnovi dobljene slike mirno pritrditi. Za osebno prijateljstvo, se zdi, se pred Peregrinovo izvolitvijo ne moremo odločiti.

Drugo pa je vprašanje, ali je Peregrin pred tem poznal sv. Bernarda? Nekateri menijo (Šrebrnič, Mikuž), da sta si bila znana izza časa študija v Parizu. Sv. Bernard je študiral v Châtillon-sur-Seine⁸². Kje je študiral Peregrin, ni znano; pripustiti pa bi mogli možnost, da je izpopolnjeval svoj študij na pariški visoki šoli. Za to mnenje se opiramo na dejstvo, da je bila pariška šola takrat žarišče znanosti. Tam je študinalo več plemiških sinov iz nemških in sosednjih dežel; leta 1127 je šestnajst takih vstopilo k cistercijanom v Morimund, med katerimi je bil tudi brat istrskega mejnega grofa (sin koroškega vojvode) Henrik. Sv. Bernard je Henrikovega brata Engelberta cenil kot zaupno osebo⁸³. Istega Engelberta srečamo ob Peregrinu na važni sinodi v Brežah. Zaupanje, ki ga ima sv. Bernard do Engelberta, izvira pač od Henrika iz Morimunda. Ker je sin istrskega mejnega grofa študiral v Parizu, smemo pripustiti možnost, da se je tam šolal tudi sin istrskega grofa, Peregrin. V tem času bi imel možnost osebno spoznati sv. Bernarda. Tako moremo razumeti tradicijo, da je Peregrin že pred stiško zamislilo prijateljsko poznan s sv. Bernardom. Poznanje s Henrikom iz Morimunda in sv. Bernardom je poleg omenjenega verskega drugi motiv, da je Stično izročil cistercijanom.

Ugled, ki ga je Peregrin užival pri sv. Bernardu, je viden posebno leta 1140, ko naprošen od stiških dobrotnikov piše na generalni kapitelj, naj dovoli, da se smejo v samostanu pokopavati sorodniki in prijatelji ustanoviteljev in dobrotnikov, čemur je kapitelj brez nadaljnjega ustregel⁸⁴.

4. Odnos Stične do Morimunda in Reina.

Peregrin je ponudil Stično sv. Bernardu. Ponudba pa vsebuje laiški kraj „predium Sitik“ in tujo zajednico redovnikov na Bajnofu. Določba 23 Instituta generalis capituli⁸⁵ prepušča opatu, ki mu kak klerik ali laik ponudi kraj za samostan, svobodne roke, da ponudbo sprejme ali ne; odloča le primer-

81 Rokopis v Dun. drž. arhivu, št. 113 (rot. 8/2), str. 259: Sitticii, 15. 6. 1716. Accludo hisce literas Peregrini Patriarchae Aquiligiensis, qui cum s. Bernardo correspondit, eique temporale, quod inseritur, assignavit, missusque fuit primus abbas ex Galiis, Vincentius, ab ipso s. Bernardo. — Opat je ročno prepisal ustanovno listino iz originala, ki je takrat bil torej še ohranjen. Steyrerju je prispeval opat Anton še 16 celotnih listin ter troje v izvlečku — le listine, ki govore o vladarskih osebah; v priloženem seznamu pa je podobnih bilo v stiškem arhivu (originalov!) 61 (od leta 1217 do 1510). Ker z opatom Antonom tudi vsi kronisti omenjajo začetne zveze med Peregrinom in sv. Bernardom, smemo soditi, da je takrat stiški arhiv še hranil originalne dokaze.

82 Vacandard, I, 63.

83 Leta 1135 ga pošlje s pismom v Pizo: Commendo vobis marchionem Engelbertum, qui domino pape et amicis eius missus est in adiutorium; iuvenis fortis et strenuus et, si non fallor, fidelis. — Migne, Patrol. lat. 182, 130.

84 Instituta 27. določajo, da je dovoljeno v samostanu pokopavati poleg gostov in najemnikov, le dva člana prijateljev.

85 Analecta 1950, str. 27.

nost kraja ter da mora biti v gotovi oddaljenosti od sosednjega redovnega samostana (določba 33 Instituta). V ponudbi Žitika je bil torej sv. Bernard svoboden. Če pa je v ponujenem kraju tuja redovna zajednica, pravi določba 33 Instituta⁸⁶, mora prevzem dovoliti generalni kapitelj v Citeauxu. V sprejemu Bajnofa je bil pa sv. Bernard vezan na generalni kapitelj. Končno zahteva določba 38 Instituta⁸⁷, da mora opat, ki želi ustanoviti nov samostan, obvestiti najprej generalni kapitelj, nato šele pristojnega škofa. V stiškem primeru obveznost škofove obvestitve odpade, ker je ponudnik pristojni škof (Peregrin). Sprejem Bajnofa je moral dovoliti generalni kapitelj, ki je zasedal 14. septembra 1131.

Sv. Bernard je bil opat v Clairvauxu. Smatrati bi morali, da bo Stično naselil z redovniki iz svojega samostana. A to se ni zgodilo. Tudi tradicija popolnoma preide takšno misel; pač pa označuje Morimund kot izhodišče prvih redovnikov, ki pridejo v Stično. Peregrinovo prošnjo naj bi torej sv. Bernard poslal v Morimund. Kakor smo že prej videli, je Morimund težišče redovne kolonizacije za vzhodne dežele. Sv. Bernard ga je otel propasti ter posredoval, da je bil za ondotnega opata izvoljen njegov prior Valker (1125-1138); ta je brat istrskega mejnega grofa, Peregrinovega znanca. Ti momenti so mogli odločati, čemu je sv. Bernard izročil stiško zamisel prav Morimundu. Dalje moramo upoštevati redovno stališče: Stična bi bila najoddaljenejša postojanka in osamljena oaza. Redovno vodstvo pa je strogo pazilo, da je vsak samostan pravilno usmerjen in s celoto enoten; to so osnovne zahteve v Karti karitatis in v Instituta.

Za začetni naslon na Morimund govori tudi prvi stiški opat, o katerem je tradicija enotna, da „je prišel iz Morimunda“. Ker pa je nastopil službo v Stični šele eno leto po vselitvi celotnega konventa, se je moral tam oblikovati v redovnem življenju s tem namenom, da prevzame vodstvo Stične. Torej je izvedel stiško ustanovo Morimund s svojimi redovniki.

Kronist Fabiani, čez mero kritičen duh, ki je stal že pod vplivom jožefinizma, pravi naravnost, da nosi zasluge za izvor in *zgradnjo* Stične sv. Bernard. Zgradnja se je izvršila leta 1135, ko se je vselil konvent. Poleg duhovne enotnosti s središčem reda, zahtevajo predpisi tudi enotnost samostanske zgradnje. V razpravi o samostanski izgradnji bomo videli, da se Stična ne naslanja na izmere, po katerih je zgrajen Rein.

Da je sv. Bernard izročil izvedbo stiške ustanove Morimundu oziroma, da so iz Morimunda prišli prvi kolonizatorji, za to imamo poleg navedene tradicije tudi zgodovinske dokaze iz 12. stoletja. Opat Aldeprand (umrl 1180) pravi o gradbeniku Mihaelu, ki si je s svojim dolgotrajnim delom pri zgradnji samostana stekel častne zasluge, da je še za časa prednikov prišel iz daljnih provinc⁸⁸. Daljne province kažejo na Francijo — ex Galiis, odkoder pride prvi opat ter, „kakor se zdi, da mestoma trdijo spisi starih očetov“, tudi prvi redovniki.

Za morimundske vezi do Stične imamo še pozneje neke oprijeme. Za opatom Vincencem pride „Folcandus seu Aldeprandus, utroque nomine vo-

86 *Analecta* 1950, str. 29.

87 *Analecta* 1950, str. 29.

88 Stiški rokopis v Dun. drž. knjižnici, št. 688 f. 183: *Homo latinus, cementarius, tempore antecessorum nostrorum de longinquis provinciis adveniēns*. — Listina je velike važnosti za osvetlitev več vprašanj.

catus"⁸⁹. Imen kakor so Folkand ali Folknand ali Alprand ali Aldeprand ne srečamo poslej ne v stiških ne v reinskih nekrologih. V Morimundu sta bila med leti 1138 in 1168 dva opata z imenom „Aliprannus seu Aliprandus“⁹⁰. Reinski nekrolog (iz leta 1390, original v Reinu) začnjenja komemorirati stiške opate šele z Aldeprandovim naslednikom. Morimund ima še leta 1199 do Stične vlogo nadzornega samostana⁹¹.

Zgodovinsko izpričanemu začetnemu naslonu Stične na Morimund pa se zdi, da oporeka ustanovna listina oziroma patriarh (Peregrin. Ta pravi, da žitik izroča redovnikom reinske zajednice — *monachis de Runensi congregatione, secundum regulam B. Benedicti laudabiliter conversantibus, eundem locum commisimus*. Tudi se ne moremo izogniti dejstvu, da stoji Stična skozi vso zgodovino v podrejenem odnosu do Reina; po glasu neke tradicije so celo prvi redovniki prišli iz Reina.

Cistercijanski pojem za samostan je *cenobium*, *monasterium*, *abbatia*, *ecclesia* (slovenski odgovarjajoči pojem je opatija!); pri benediktincih je bil takrat ustaljen izraz *congregatio*. Cistercijanski red je zgrajen na isti redovni likovni osnovi kakor benediktinski, namreč po Pravilu sv. Benedikta. Takrat je bila vsaka benediktinska opatija juridično samostojna edinica. Če je imela več samostanov, je bil v osrednjem opat, v ostalih le priorji (n. pr. kongregacije Cluny, Savigny, Obazina, i. dr.). Nasprotno je pri cistercijanih vsak samostan opatija ter kot tak samostojen, vendar pa nujno podrejen svojemu izhodišču⁹². Opat ustanovnega samostana ima nalogo, vsako leto vizitirati, da ostane novi na pravilni redovni liniji. To je takozvana roditeljska enotnost (*filiatio*), nova tvorba opata Štefana iz Citeauxa, ki so jo prevzeli premonstratenci ter je deloma prešla v splošno redovniško pravo. Zakonik roditeljske enotnosti je Karta karitatis, kjer je takoj v uvodu dano vrhovno pravilo: Pod nobenim pogojem se v škofiji ne more ustanoviti samostan prej, predno ondotni škof ne pristane na vzajemnost med osrednjim samostanom (t. j. Citeauxom) in iz njega nastalimi — *nullo modo abbacie in alicuius antistitis diocesi fundarentur, antequam ipse decretum inter cisterciense cenobium et cetera ex eo nata exaratum et confirmatum, ratum haberet et confirmaret*⁹³.

Le tako moremo razumeti patriarhov izraz *runensis congregatio*: podati hoče ustanovno roditeljsko zahtevo, ki preko Reina prehaja v redovno središče. *Congregatio*, ki je benediktinsko izražanje združenja samostanov pod enim opatom, dopolnjuje s cistercijanskim pojmom, opatija — *ibi abbatiam*.

89 Tako se izražajo vsi stiški katalogi. Pozneje bomo videli, da sta to dve različni osebi.

90 Dubois, Morimund, seznam opatov. — Leta 1148 srečamo v benediktinski opatiji Lorsch (Hessen) opata z imenom „Folcnand“ (Wirtenberg, U. B. IV, 355).

91 Canivez, Stat. cap. gen. I, 247. Stična želi ustanoviti nov samostan; pregled kraja izroča generalni kapitelj opatu iz Morimunda. Za to leto sicer ne moremo trditi, da bi bila Stična še pod neposredno jurisdikcijo morimundskega opata; trenutni prenos vizitacijske oblasti na Morimund izhaja iz odloka generalnega kapitlja iz leta 1152, ki prepoveduje ustanavljati nove samostane ali sprejemati samostane drugih redov brez višjega dovoljenja — *sine majori consilio* — gl. Vacandard II, 452.

92 Oddadjene gospodarske točke, kjer stanuje nekaj redovnikov, ki posest upravljajo, se imenujejo grangije; te bi smeli primerjati benediktinskim prioratom. Če je imel samostan zadostno število redovnikov, je lahko ustanovil iz grangije opatijo, ki je pa bila samostojna, ali tudi obratno, če ni bilo v opatiji predpisanega števila (12) redovnikov. Grangija sama kot taka pa ni uživala samostojnosti. — Primerjaj Canivez, Stat. cap. gen. leta 1152 in v poznejših letih.

93 Analecta 1950, str. 16.

fieri decrevimus: Stična je sicer samostojen samostan, v roditeljski enotnosti pa priključen Reinu.

Kakšni razlogi so mogli delovati, da Stična ni v roditeljski črti ostala naravnost pod Morimundom, temveč bila izročena Reinu? Patriarh je v prvi vrsti stremel za *verskim dvigom slovenskega naroda*. Tega ni bilo mogoče pričakovati od oseb, ki so ljudskega jezika nevešče. Štajerska, kjer je bil samostan Rein (severno od Gradca), je takrat izkazovala še slovensko obeležje (v reinski ustanovni listini srečavamo tamošnja krajevna imena v slovenskih oblikah!) ter je potom reinske pomoči bilo to lažje izvedljivo. Vsekakor pa je prenos na Rein narekovala tudi oddaljenost. Stična in Rein sta bila v letu 1131/32 najbolj oddaljena samostana ter bi bila vsakoletna vizitacija, ki jo Karta karitatis zahteva od izhodiščnega samostana⁹⁴ (če bi ostala pod Morimundom), če ne nemogoča, vsaj ne vedno izvedljiva.

Prenos na Rein se je moral izvesti v sporazumu s sv. Bernardom oziroma Morimundom. Vse to je Peregrin uredil z dopisovanjem. Računati moramo, da je moral imeti Peregrin stike z reinskim opatom. Te smemo slutiti ob priliki sinode v Brežah; v reinski listini iz tega časa nastopa namreč eden treh stiških plemičev.

Leta 1132 so prišli prvi redovniki. Od strani reda je bila ustanovitev sklenjena sredi septembra leta 1131 (na generalnem kapitlju). Rein je bil tačas šele eno leto star. Začetno število dvanajstih redovnikov se v enem letu ni moglo namnožiti tako naglo oziroma izoblikovati novincev v redovnem življenju. Zato Lehrove trditve, da je poslal v Stično prve redovnike Rein, ki je tačas že kar lepo cvetel, ne moremo sprejeti.

IME USTANOVE

Prvič nastopa Stična v Peregrinovi ustanovni listini iz leta 1136. Njen original žal ni ohranjen. Prepis, ki ga je lastnoročno prepisal leta 1716 opat Anton Galenfels iz takrat še ohranjenega originala, ima „Sitik“; isto trdi tudi Pucelj. Pred prvo svetovno vojno je bilo uradno ime „Zatičina“, nato pa določena kot „Stična“. Starejši rod po oddaljenejših krajih še vedno naziva „zetiški kloster, zetiški menihi“, „Zetična“; starejši okoličani (n. pr. v Metnaju) izgovarjajo celo „Zetičja“ z močno zategnjenim i in prav lahkim j. Pred sedaj ustaljeno „Stično“ je imela „Zatična“ šolsko priučeni čisti a, dočim je ljudstvo *vedno izgovarjalo kot polglasni e*, ki se je približeval bolj i-ju. Besedni naglas tako sedaj pri Stični kakor prej pri Zetični je na *tič*. Katero imenovanje je pravilno, ali sedanje Stična ali prejšnje Zetična? Da pridemo do jasnosti, moramo ugotoviti, kako ga podajajo originalne listine od prvih početkov; odločilnega pomena je, v kakšni obliki ga podaja domača, stiška stran.

1. Vzemimo najprej listine, ki so nastale v stiški pisarni oziroma vpričo stiških oseb.

⁹⁴ Analecta 1950, str. 18. — Prenos roditeljske odvisnosti zaradi oddaljenosti in iz narodnostnega vprašanja ni nič izrednega: leta 1448 n. pr. je prenešana vizitacijska in roditeljska pravica samostana Topusko, ki ga je sicer v 12. stoletju ustanovil Clairvaux, na Stično.

Na cerkveno-deželnem zboru v Škrljevem pri Šentrupertu leta 1163 je med prisotnimi „Uincentio Sytic abbate“ — z okrajšavo nad c, t. j. Syticensi (d.d.a.)⁹⁵; listina iz ok. leta 1170 — v prepisu koncem 12. stol.: siticensis (d.d.k., št. 668); v Pilštajnu 1187: Pero Syticensis (MC I., 336); na Koroškem 1190: Pero abbas de Sitich (MC I., 348); 1221: Nos B. abbas de Sitic (c.a. A, 50); 1252: Syticensis (d.d.a.); 1256 priča v Reinu: abbas de Sytich (r.a., A. IV) ter v Šentpavlu na Koroškem: abbas in Sitich (c.a., A. 96); 1259: Nos frater Johannes dictus abbas in Sytik — domui Syticensi (l.m.); 1274: Syticensis (c.a., A. 127); 1275: Nos abbas et conventus in Sytik (r.a., A. IV); 1278: Nos abbas de Sytik (c.a., A. 131); 1277: Nos abbas et conventus in Sytik (r.a., A. IV); 1301: Sitich (s.a.); 1338: abt Hanns und der Convent ze Sittich (r.a., A. IX); 1350: abbas totusque conventus monasterii Syticensis (r.a., A. VII); 1358: abbas de Sytich (c.a., C. 504); 1484: Osbaldus abbas beate virginis Marie zu Sittich (st. a., R.V. 12); 1499 pišejo stiški župni vikarji: Siticensis (v.nšk.a.); 1496: Sitticensis (v.nšk.a.); 1500: de Sittich — de Sitich — in monasterio sitticensi (v.nšk.a.); 1504: abbas Siticensis — ex nostro monasterio Sitthie (v.nšk.a.); istega leta piše dolenski arhidiakon: in Sitich (v.nšk.a.); 1517: Vrbany abbt zu Sitich (r.a., A. IX); 1518: Siticensis (r.a., A. IX); 1597 piše v laščini pismo: Lorenzo abbate di Sitticina — Sitticina li 21. giugno 97 (v.nšk.a.); 1730: abbate de Sitticina (v.nšk.a.); od 17. stoletja dalje srečavamo skoro le Sittich.

2. Kako nazivajo Stično redovni samostani ter drugi, s katerimi je imela bratovske vezi?

Rein, stiški nadzorni samostan, piše do 14. stol. Sitich, v 15. Sithich ter Syttich ter se končno zadrži pri Sittich (reinski nekrolog iz leta 1390). Kostanjevica kot najbližji domači sosed podaja stiško izražanje. Vetrinjsoglaša s stiškim podajanjem v 13. stol., kar je opaziti še v 14. stol. pri opatu Janezu v njegovi kroniki: Sit-hic — v zgodovinsko-etimološki razlagi, Sitich, Siticensis, Sytich, Syticensis (izd. Schneider, L. I. Rec. C. 3 in Rec. D). Wilchering v 14. in 15. stol. ima Sitich (tamošnji samostanski arhiv, rkp. št. 72). Morimund 1457: Sitich (st.a., R. VII). Sekovska bratovska knjiga iz ok. 1190: Sitich (MG, Necr. Salzb. 356). Generalni kapitelj v Citeauxu 1357: Sitich (c.a., A. 361). V odlokih generalnih kapitljev je večkrat omenjena tudi Stična; ker pa so ohranjeni le v francoskih prepisih iz 13. in 14. stol., se na te ne moremo popolnoma zanesti, da so točno prepisani (Canivez, Statuta capitulorum generalium, 1933): leta 1199 — Sitich, 1203 — Sitic, 1208 — Sieti, 1211 — Siticensi, 1227 — Sity, 1228 — Syti, 1229 — Sytic, 1232 — Stit ter Cithi, 1235 — Sythin, 1236 — Sithim, 1241 — Sitich, — 1251 — Siti, 1265 — Sithia, 1411 — Sitich, 1413 in 1420 — Sittich, 1429 — Sitich, 1430 — Sitticensis, 1431 in 1441 — Sitich, 1479 in 1505 — Psitich, 1499 — Sitich, pozneje Sittich, 1738 — Sittic, 1768 — de Sitticio.

3. Z Oglejem kot ustanoviteljem in nadrejeno cerkveno oblastjo je imela Stična stalne uradne zveze; kakšno je torej oglejsko izražanje?

⁹⁵ Kratice pomenijo: d.d.a. — Dunajski državni arhiv; d.d.k. — Dunajska državna knjižnica; c.a. — Celovski arhiv; r.a. — samostanski arhiv v Reinu; s.a. — samostanski arhiv v Stični; st.a. — samostanski arhiv v Stamsu na Tirolskem; v.nšk.a. — nadškofijski arhiv v Vidmu; V. K. a. — kapiteljski arhiv v Vidmu; v.n.a. — notarijski arhiv v Vidmu; v.k.m. — mestna knjižnica v Vidmu; l.m. — Državni muzej v Ljubljani; MC — Monumenta Carinthiae, 1890-1915.

Ustanovna listina je imela Sitik. Isto je najbrž imela tudi patriarhova listina iz leta 1145, ki je ohranjena le v prepisih iz 17. stol. ter podaja ime Sitich. Listina iz leta 1152: Siticensis (grajski arhiv v Murau pri Judenburgu); 1239: Sithicensi (MC IV, 2184); 1336: Syticensis — Sytich (v.m.a.); 1341: Sittich (knjižnica sv. Danijela pri Vidmu); 1349: Sytich (v.k.a.); 1357: Syticensis (v.m.a.); 1358: Sithic (v.m.a.); med leti 1498 in 1593 prihaja stalno: Siticensis — Sitich (v.m.a. ter v.nšk.a.); na dvoje pisem stiškega opata Zupana iz leta 1596 pripiše patriarhov kancelar: abbatis de Sitticina (v.nšk.a.).

4. Važen vir za poznavanje imena je samostanski pečat. V prvem redovnem stoletju je samostan imel le en pečat in sicer opatov s predpisano ovalno obliko, sredi podoba redovnika z opatsko palico ali pa le roko do komolca, ki drži palico, s krožnim napisom: Sigillum abbatis de X ali Sigillum abbatis Y de X⁹⁶. Konec prvega stoletja je prišel v rabo še drugi pečat⁹⁷. Leta 1335 je v obširni konstituciji določil, da mora vsak samostan poleg opatovega tudi konvent imeti svoj lastni pečat z imenom samostana⁹⁸. Konventni ima napis: Contrasingillum abbacie Siticensis, kar ostane nespremenjeno še v 17. stol. (v.nšk.a. in s.a.). Opatov pečat pa tekom časa izpričuje preobrazbe: napis dobiva polagoma osebni izraz; podoba redovnika nosi v prvem stoletju redovno obleko (kukulo), nato do konstitucije papeža Benedikta (1335) gotski plašč, pozneje zopet redovno obleko. Na podlagi pečatov — žal jih je le malo ohranjenih — srečavamo za Stično naslednje izražanje, ki se večkrat razlikuje od opatovega podpisa v isti listini, ki nosi pečat: Opat Pero (1181-1226): pečat iz leta 1221: de Sitich, podpis: de Sytic; Janez Gal (1252-1261): pečat iz leta 1252: in Sitik, podpis: Syticensis; Conrad (1266-1280): pečat iz leta 1278: Sitik, podpis: Sytik; Janez (1336-1341): fragment pečata iz leta 1340: ...tich, podpis: Syttich; Peter (1349-1360): pečat iz leta 1350: Sytich, podpis: Syticensis; iz leta 1358: Syttich, podpis: Sytich; Urban Paradižič (1516-1523): pečat in podpis iz leta 1522: Sitich; pozneje prihaja pogostejše Sittich — Sitticensis.

V glavnem najdemo naslednje podajanje imena: Sytik — Sitik — Sitich — Sytich — Sittich — Sitticina — Siticina v samostalniški obliki; v pridevniški obliki pa: Siticensis — Syticensis — Sitticensis. Tuji viri že v 12. stol. pišejo končni *ch*, dočim se domači drže še tja v začetke 15. stol. *k*; prvi pišejo od spčetka na splošno *i* v prvem zlogu, dočim domači na splošno *y*; ko začno podvajati *t*, se *y* začne pretvarjati v čisti *i*.

Začetnica sedaj določenega imena je *S* (Stična); pred tem je bila *Z* (Zetična). Pred upeljavo gajice (v Bleiweisovih Novicah), ki je na podlagi slovanske fonetike določila lastne znake za *s* in *z* (kakor tudi za šumevce), v pisavi ni bilo razločka med začetnim *s* in *z*, ker je slovenski jezik bil pod-

96 Canivez, Stat cap. gen. I, 251 (k letu 1200): Quia in sigillis Ordinis quaedam discordia invenitur et quamdam videtur inducere novitatem, praecipitur, quatenus amodo in sigillis nulla discrepantia habeatur; sed sola et simplici effigie cum baculo, vel sine effigie cum manu et baculo annotetur.

97 Canivez, o. c. I, 487 (k letu 1218): Unusquisque conventus Ordinis, qui proprium sigillum habet, frangat. — Nullus abbas de cetero habeat duo sigilla.

98 Canivez, o. c. III, 411 sled.: Quilibet conventus proprium et speciale sigillum habeat, — habeatque abbatis sigillum proprium eiusdem nomen sculptum et quod deinceps in sigillo cuiuslibet abbatis vel alterius loci conventualis regiminis praesidentis, quocumque nomine censeatur, ipsius nomen proprium exprimat.

rejen nemškemu pravopisu. Pred novodobno izgovorjavo je ime imelo v prvem zlogu močan polglasnik, ki prehaja v *i* ali celo v *a*. Besedni slovenski naglas je na *ti*; nemški nasprotno na prvem zlogu. Za pravilnost in torej prvotnost slovenskega naglasa na *ti* kaže: 1) listina iz leta 1190, v kateri tuji pisec napiše ime prisotnega stiškega opata — kakor je slišal izgovoriti! — „de Sittich“ z naglasom na drugozložnem *i*. 2) Etimološko-zgodovinska razlaga Vetrinjskega Janeza z latinjeno besedo „Sit-hic“, kjer ima „hic“ kot krajevno določilo tudi besedni poudar. 3) Prvozložni *y* je znak nenaglašenega zloga. Kakor moremo opaziti iz časovnega razvoja podajanja imena, se *y* pretvarja v *i*, ko začne nastopati dvojni *t*. Tu je viden vpliv germanstva, ki ne pozna končnozložnega naglasa; naglas na prvem zlogu je uničil slovenski polglasnik ter s tem napravil prvi zlog dolg, drugi kratek — tako je prišlo do „šolskega“ imena Zatična! Še sredi 14. stol. je viden notranji boj za prvotno slovensko ime: prevzema sicer nemški dvojni *t*, a piše še vedno slovenski polglasnik *y* v prvem zlogu! Slovenski naglas na drugem zlogu ter polglasnik v prvem določata zven začetnici: nemščina izgovarja „Sítih“ ter tudi „Zítih“. V slovenski fonetiki ni mogel biti začetni soglasnik — če naj izbiramo med *s* in *z*, kot bomo pozneje videli, je začetni soglasnik *ž*! — *s*, kar dokazuje ljudska izgovorjava v Zetična. Sedanje uradno preimenovanje je podleglo nemški fonetiki, ko je prevzelo začetnico *s*; iz slovenske je pa prevzelo prvozložni polglasnik ter prvotni slovenski naglas. Ker v slovenščini nenaglašeni polglasnik med *s* in *t* nima moči, je pa moral po „jezikovnem pravilu“ izginiti. Tako smo prišli do Stične.

Ime „Sitik — Sytik — Sytich“ je tudi na Koroškem pri Osojskem jezeru (n. pr. listina iz leta 1474 — c.a., A. 1228), ki je slovenski Žitiče. V stiški listini iz leta 1252 (d.d.a.) poklanja patriarhov vicedom „ecclesie syticensi“ letni donos od dveh kmetij in vinograda v „Sydingendorf“ — Židinja vas oziroma Ždinja vas, oba kraja pisana v prvem zlogu enako. Slovenska dvozložna beseda Žiče ima v nemščini en zlog „Sits — Sitz“; *i* se pretvori v *ei* — *ey*, tako smo prišli do „Zajčkega kloštra“ (ki se je moral umakniti slovenskemu Žiškemu!). Potemtakem mora biti tudi pri stiškem „Sitiku“ prvi zlog *Ži*-tik. (Primerjaj nešteto osebnih imen po Dolenjskem, posebno v stiški okolici, ki se pišejo Žitnik.)

„Sitik“ ima končni soglasnik *k* oziroma *ch*. Istočasno nastopa v ustanovni listini poleg „Sitik“ tudi „Dobernik“, ki je slovenski Dobrnič. Stiški kronisti enoglasno podajajo tradicijo, da si je samostan izbral grb po krajevnom imenu. Tudi Vetrinjski Janez v začetku 14. stol. ve za to razlago, ki jo moremo slediti že v začetek 13. stol. (patriarhova listina iz leta 1239: ex Sithicensi monasterio). Stična ima v grbu ptiča. Kakšni so bili redovni predpisi o samostanskem pečatu, smo že prej videli. V 13. stol. je krožni napis prekinjen in vanj dejan trikotni podstavek, na katerem stoji opatova podoba. Pri opatu Martinu (1494-1500) in Janezu Glaviču (1500-1509) je podstavek umaknjen v notranji krog, v presledek pa vdelana redovna lilija. Pri Urbanu Paradižiču pa je prvič zaslediti namesto lilije majhen grb s podobo ptiča; isti opat ima istočasno še mali prstni pečatnik, kjer je upodobljen le ptič ter opatove začetnice V(rbany) A(bbas) Z(u) S(itich). Nekako istočasno je samostanski grb prišel tudi v drugih cistercijanskih samostanih kot nekaj bistvenega v pečat (v Stamsu n. pr. med leti 1484 in 1501). Pucelj poroča, da je bila v samostanski obednici vedno živa papiga kot spomin na prvega ptiča, ki je dal kraju ime. Po tradiciji je bil dozdeven ptič, ki je ob prihodu

prvih redovnikov klical „sit hic!“ zelena žolna. Papiga (nemško Wellen-Sit-tich) je prišla v Evropo precej kasneje, kot je bila Stična ustanovljena.

Prvi redovniki so mogli v samostanski grb vzeti ptiča le iz besede, ki je to izražala. Vetrinjski Janez pravi, da je ime samostana povzeto z dvoj-nega (unitive): iz zvena dosedanjega imenovanja kraja ter iz klica „sit-hic“. V „Žitik“ ni ptiča, ampak v „Žitič“. Stojimo pa sedaj pred drugim vprašanjem: ali je z „Sitik“-om podan v resnici Žitič, ali naj pri njem preidemo neposredno na Žitično. Žitič je slovensko osebno ime, ki ga še v dvanajstem stoletju sre-čujemo (n. pr. v listinah možaškega samostana). V času, ko prvič v listinah zasledimo slovensko ime Žitična — „Siticina“ (konec 16. stol.), so pisano ime „Sitich“ vsekakor izgovarjali, kakor je bilo pisano, torej „Zitih“ ali „Si-tih“ ter ne kot „Žitič“. Tudi v ustanovni listini leta 1136 pisano ime „Sitik“ so čitali, kakor je bilo pisano. Če naj bi bilo že ob naselitvi prvih redovnikov v narodu ustaljeno ime Žitič — Sitik, bi ga poznejši rodovi ne mogli brez nadaljnega spreminjati, posebno če imamo pred očmi nemški jezikovni in upravni vpliv, ki je sredi 13. stol. močneje začel nastopati proti narodnim težnjam. Zato moramo računati, da je kraj imel že leta 1136 domače ime Žitična. Laščina je slovenska imena prevzemala v neokvarjenih oblikah (n. pr. leta 1476 „ecclesia s. Bartholomei in Cozeuie“; leta 1496 „datum Lu-biane“; leta 1595 „capellanus Novaemestensis“; leta 1599 „in oppido Costa-niauiza“; „prope Lythiam“ — v.nšk.a.), dočim jih je nemščina izmalikovala in prikrojevala po svoje, jih prevajala ter krajšala; posebno rada se je znašala nad slovenskimi končnicami. Tako razumemo, da je nemščina enak naziv dala koroškim Žitičem kakor dolenjski Žitični. Torej v ustanovni listini pisano ime „Sitik“ ni bilo fonetično Žitič temveč Žitik, ker je „Sitik“ nem-ščini prikrojeno ime za Žitično⁹⁹.

Posestvo Žitično (kakor enako Žitiče) je nekda lastoval veljak Žitič, ki je moral biti odlična osebnost v slovenski preteklosti in pomemben zemlji-ški svobodnjak, ker na prostrano ravnino ni pustil naselitve tujih ljudi ozi-roma kmečkega naselja.

⁹⁹ Domači jezikoslovci so se bavili z imenom Stična — Zatična, kaj naj bi pomenilo: nava-jali so besede kot stikati, zatikati, zatik in podobno; zgodovinar Milko Kos je menil, da v imenu najbrž tiči beseda Žitko. — Najprej je bila Žitična, v prejšnjem stoletju so predpisali Zatično, zadnjih štirideset let Stično; treba se bo vrniti na prvotno, pravilno domačo Žitično!

ALOJZIJ ODAR

VPRAŠANJE O SLOVENSKI TEOLOGIJI *

PREGLED

Dva pomena. — O čem bo govor?

I. — Naloge teološke fakultete. — Prva naloga ljubljanske teološke fakultete: posredovati med vzhodom in zapadom. — Druga naloga: graditi slovensko teologijo. — Pomen teologije za narod. — Pomen slovenske teologije za slovenske duhovnike. — Pomen slovenske teologije za slovenske izobražence. — Pomen slovenske teologije za slovenske katoliške izobražence. — Slovenska teologija je potrebna tudi danes.

II. — Vprašanje o razvojni stopnji slovenske teologije. — Mejniki v razvoju. — Revije in listi. — Scholastična filozofija. — Apologetika. Nauk o Cerkvah. — Vzhodna teologija. — Dogmatično bogoslovje. — Pastoralna teologija in stroke, ki so se od nje odcepile. — Cerkevno pravo. Cerkvina zgodovina. — Biblične vede. — Sociologija. — Cerkvina umetnostna zgodovina. — Prevod Cerkvenih Očetov in Rimskega Obrednika ter misala. — Nabožna literatura. — Veliki slovenski škofje - teološki pisatelji. — Zaključki.

III. — Izpopolnitev teološke terminologije. — Prevodi temeljnih teoloških del. — Akademski teološki učbeniki. — „Sume“ — Teološke revije. — Dela, ki jih potrebujemo. — Kritika. — Organizacija.

DVA POMENA

Če namesto slovenska teologija zapišemo teologija Slovencev, postane jasno, da more izraz pomeniti dvoje namreč teološka dela, ki so jih pisali Slovenci, ali pa teološka dela napisana v slovenskem jeziku.

Če bi govorili o slovenski teologiji v prvem pomenu, bi se bavili s teološkimi deli, ki so jih napisali avtorji Slovenci v kateremkoli jeziku, zvečine v slovenskem, latinskem ali nemškem jeziku, poedina dela pa tudi v angleškem, francoskem, italijanskem in raznih slovanskih jezikih. Vidik pod katerim bi tako govorili o slovenski teologiji, bi bil torej le ta, da so bili av-

* Razprava je bila prvič objavljena v šapirografiranem Vestniku slovenskega bogoslovja v San Luisu, "Misel", Letnik III, str. 114-147. Prelat dr. Odar jo je izročil uredništvu "Vrednot" za objavo v rednem tisku. Nameraval je tudi razširiti zgodovinski del za dobo po letu 1945. Opomba uredništva.

torji teh del Slovenci, pa naj so živeli v „stari“ ali „novi“ slovenski domovini (v Ameriki) ali kjerkoli na svetu. Po zgledu slovenskega biografskega leksikona (S.B.I.) bi mogli vidik razširiti toliko, da bi zajeli še tiste avtorje drugih narodnosti, ki so, ali živeli na slovenskem ozemlju v geografskem pomenu, ali pa so pisali o stvareh, ki se posebej tičejo Cerkve in teologije med našim narodom ali na našem narodnem ozemlju.

Dela, ki bi nam predstavilo slovensko teologijo v tem pomenu, še nimamo. Veliko podatkov je sicer o avtorjih že zbranih v SBL, toda še zdavnaj niso vsi; vrh tega pa še niso sistematično obdelana dela, ki bi prišla v poštev. Obdelati bi bilo treba še celo vrsto teoloških rokopisov, ki jih hranijo slovenske knjižnice, zlasti Univerzitetna in Semeniška knjižnica v Ljubljani, pa tudi druge (v Celovcu, Gorici, Mariboru, razne samostanske knjižnice).

Tako delo, ki bi opisalo prizadevanje slovenskih teologov, bi bilo prav gotovo koristno. Pokazalo bi Slovencem samim, kaj so njih rojaki in tujci, ki so živeli med njimi, storili na teološkem polju. Opozorilo pa bi zlasti mednarodni svet na naše avtorje, ki jih skoro nič ne pozna.

Toda nimamo pred očmi slovenske teologije v tem pomenu, ko hočemo govoriti o njenem vprašanju, marveč nam gre za slovensko teologijo v objektivnem pomenu, za teološka dela napisana v slovenskem jeziku.

Pri teh delih moramo razlikovati dve skupini. V prvo spadajo tista, ki so napisana „slučajno“ v slovenskem jeziku, a bi mogla biti tudi v kakem drugem brez kake škode za zgradbo slovenske teologije. V drugo pa štejemo tiste, ki sistematično grade teologijo med slovenskim narodom ali pozitivno k njej prispevajo. Tu se oziramo le na dela iz druge skupine.

O ČEM BO GOVOR

Ko smo pojem slovenske teologije tako opredelili in ga zožili na teološka dela v slovenskem jeziku, ki sistematično goje teološko znanost med slovenskim narodom, nastane vprašanje:

prvič: ali sploh obstoji vprašanje slovenske teologije, to se pravi: ali ima slovenska teološka znanost kakšen poseben pomen in zato pravico do obstoja in

drugič: če ju ima, katere bi bile njene najbolj nujne naloge.

Odgovor na ta drugi del vprašanja pa zavisi od razvojnega stanja, v katerem se slovenska teologija sedaj nahaja. Tako nam bo razpadla razprava na tri dele.

V tujini, živeči med tujim narodom, ki nam je pogosto v vsem tuj, čutimo domovino bolj kot doma; tudi njeni problemi so nam bližji in bolj razumljivi, kot so nam bili, ko smo živeli še sredi njih. Velika zemljepisna oddaljenost in opazovanje razmer pri tujih narodih sta nam povečala sposobnost, da moremo gledati na slovenske kulturne probleme bolj umerjeno in bolj objektivno, kot smo mogli doma, da niti ne omenjamo tega, kot jih morejo sedaj doma. Marsikaka upravičena sodba se more danes v tujini izreči o naših vprašanjih, ki se doma nikdar ni mogla. To velja za vsa naša vprašanja; tudi teološka niso izvzeta.

NALOGE TEOLOŠKE FAKULTETE

Slovenska teologija je bila v letih po prvi svetovni vojni (1914-1918) v tesni zvezi zlasti z ljubljansko teološko fakulteto, ki je bila sestavni del državne univerze v Ljubljani. Vsaka univerza, kakor tudi vsaka njena fakulteta pa ima trojno nalogo, namreč gojiti znanost, uvajati slušatelje v znanstveno delo in pripravljati narodu akademsko izobražene ljudi za poklice z akademsko izobrazbo. Naobrnjeno na teološko fakulteto se to pravi, da ima ta naslednje tri naloge: 1) gojiti teološko znanost, 2) uvajati slušatelje v znanstveno teološko delo, 3) izobraževati slušatelje za duhovniški poklic. Prva naloga teološke fakultete je torej, gojiti teološko znanost; po tej specifični nalogi se torej teološka fakulteta razlikuje od drugih visokih teoloških šol.

Katoliških teoloških fakultet, ki naj torej prvenstveno goje teološko znanost, je po svetu veliko. Če naj se ustanovi kakšna nova in se njena ustanovitev resno pripravlja glede na glavno nalogo, mora biti primeren in zadosten razlog, ki opravičuje ustanovitev novega znanstvenega zavoda. Namen gojiti teološko znanost na sploh, je presplošen. Vsaka fakulteta mora izbrati posebno panogo te znanosti kot svojo osrednjo nalogo. Drugače ni zadostnega razloga, zakaj naj bi se ustanovila nova fakulteta.

PRVA NALOGA LJUBLJANSKE TEOLOŠKE FAKULTETE:
POSREDOVATI MED VZHODOM IN ZAPADOM

Ljubljanska teološka fakulteta je ob svoji ustanovitvi (l. 1919) kot tak poseben vidik in nalogo navajala posredovanje med vzhodom in zapadom, med vzhodno in zapadno teologijo. Navajala je to zlasti komisija, ki je dokazovala, naj bo teološka fakulteta sestavni del državne univerze.

Ta vidik in naloga sta brez dvoma tehtna. Za posredovanje med katoliško in vzhodno teologijo, med katoliškim zapadom in pravoslavnim vzhodom, so brez dvoma najbolj sposobni katoliški slovanski narodi. Od teh narodov pa so prihajali, kakor so bile razmere do druge svetovne vojne, najbolj v poštev Slovenci. Poljaki in Hrvati so bili zaradi neposrednega sosedstva s pravoslavnimi Rusi oz. Srbi iz historičnih in narodnih razlogov za to delo manj sposobni ali, bolje povedano, manj voljni vršiti ga. Katoliški Čehi in Slovaki pa so imeli doma druge težave.

Katoliški Slovenci bi mogli v resnici vršiti na tem polju prav svojstveno nalogo, ki bi je noben drug narod tako ne mogel opraviti. Dosti lažje bi se mogli vživeti v vzhodno slovansko dušo, kot pa se morejo člani neslovanških narodov n. pr. Nemci ali celo Španci. Pri Špancih more biti n. pr. znanstveno zanimanje za vzhodno teologijo le šport poedinca, kakor če bi se kdo izmed Slovencev posebej znanstveno pečal s pokristjanjenjem Južne Amerike. Pri Slovencih pa bi moglo biti znanstveno zanimanje za krščanski vzhod veliko bolj splošno in sistematično.

Komisija za ustanovitev ljubljanske teološke fakultete, navajajoč kot odločilen razlog za bivanje ljubljanske teološke fakultete zgoraj omenjeno

posredovanje, je mislila dobro in pravilno. Komisijo so sestavljali oba Ušemičnika, Aleš in Franc, ter Zoné. Ti so bili prvo jedro profesorskega zbora ljubljanske teološke fakultete; vsi trije so bili prej redni profesorji v ljubljanskem semenišču. Prof. Grivca takrat ni bilo v Ljubljani, bil je namreč v letih 1919 do 1920 profesor na zagrebški teološki fakulteti.

Znanstveno delovanje ljubljanske teološke fakultete pa se do l. 1945 ni toliko razvijalo v tej smeri, kakor bi morda kdo pričakoval. Razlogov za to je več; eni so osebne, drugi stvarne narave. Nekaterih izmed njenih prvih profesorjev, ki so prišli iz drugačnega kulturnega kroga, delovanje v tej smeri ni prijelo. Komisija, ki je pripravljala ljubljansko teološko fakulteto, je hotela pokazati, da je teološka fakulteta slovenska, ne samo „kranjska“; zato je povabila v profesorski zbor po dva profesorja iz vsakega slovenskega bogoslovnega učilišča. Za Goričane sta prišla dr. Josip Srebrnič in dr. Josip Ujčič, ki je bil takrat eden izmed direktorjev v duhovniškem zavodu Avguštineju na Dunaju, za Korošce dr. Ehrlich in dr. Rožman, za Lavantince dr. Lukman in dr. Slavič. Umevno je torej, da niso imeli vsi navdušenja za znanstveno delo v smeri, ki jo je nakazala komisija. Imeli pa so vsi tudi preveč ostalega dela, ki se zahteva od profesorjev na teološki fakulteti. Bilo je namreč premalo profesorjev, da bi se vsi mogli specializirati v omenjeni smeri. Manjkala pa je tudi primerna knjižnica za to delo. Vrh tega ni ljubljanska teološka fakulteta v Jugoslaviji nikdar imela pravega miru: vedno ji je grozilo, da jo bodo okrnili ali opustili. Ni bilo zadostnih kreditov. Politične razmere v Jugoslaviji so bile take, da omenjenega dela niso podpirale, marveč celo ovirale. Manjkalo pa je končno tudi primernega organizatorja takega dela.

To posredovalno delovanje ljubljanske teološke fakultete ni moglo imeti, pa naj bi ga bilo še veliko več, za slovensko teologijo kot tako kak večji popem; saj bi se moralo vršiti v latinskem ali kakem modernem svetovnem jeziku (v francoskem), če je res hotelo biti posredovalno.

To delovanje je bila pač važna funkcija ljubljanske teološke fakultete v mednarodnem svetu, ne pa toliko v slovenskem narodu.

DRUGA NALOGA: GRADITI SLOVENSKO TEOLOGIJO

Druga naloga ljubljanske teološke fakultete je bila ta, da zgradi slovensko teologijo. Ta naloga seveda ni bila samo njena, marveč tudi drugih slovenskih teoloških zavodov. Teološka fakulteta pa je imela nalogo, da to delo vodi, pospešuje in organizira.

Toda rekli smo že, da si moramo biti tu najprej na jasnem, ali ima slovenska teološka znanost v polnem pomenu besede kakšen poseben pomen. Mislimo namreč na slovenski narod. Slišali so se pri nas razni dvomi o tem. Toda če imamo pred očmi, kakšen je pomen teološke znanosti v kulturnem svetu sploh, ne bo težko odgovoriti na gornje vprašanje.

POMEN TEOLOGIJE ZA NAROD

Napreden katoliški narod ne sme biti brez teološke kulture, sicer ne bo mogel biti napreden in katoliški. V narodu, ki hoče biti kulturn in se kot

tak v svetu uveljaviti, se morajo gojiti vse zanj potrebne in koristne znanosti; prav tako tudi filozofija in teologija.

Za usodo kakega naroda so ideološke vede večkrat bolj pomembne kot naravoslovne, eksperimentalne in tehnične. Vzgoja naroda je odvisna od filozofske in teološke usmeritve.

Čim bolj v narodu raste znanost sploh, tem bolj bi se morala razvijati v njem tudi katoliška znanost; drugače pride v narodu do usodnega nesoglasja med vero in znanostjo. Če se narod v drugih strokah dvigne do pravih znanstvenih višin, v teologiji pa ne napreduje, marveč ostaja na ravni poljudnega nabožnega slovstva, ne more teologija več usmerjati. Po svoje se v njem obnovi naziranje averoistične in judovske filozofije srednjega veka o dvojni resnici, o filozofski (znanstveni) in teološki. Teologija postane za znanstvene kroge v narodu manj vredna; verske resnice znanstveno neutemeljene.

Toda ali ni zadosti, da bi bili v narodu teološko izobraženi posamezniki, ki bi prenešeli rezultate katoliške vere drugih narodov, samostojna teološka znanost pa odveč? Na to je odgovoriti *prvič*, da se za adekvatno razumevanje in prenašanje znanstvenih rezultatov zahteva v ljudeh, ki to delajo, visoka znanstvena stopnja in vsaj poskušanje tudi samostojnega znanstvenega delovanja. *Drugič* pa se nobena panoga znanosti v kakšnem narodu ne more zadovoljiti le s prenašanjem rezultatov znanosti pri drugih narodih. Ni mogoče uvideti, zakaj bi to le pri teologiji bilo drugače.

Zdi se, da se marsikje tudi v cerkvenih krogih in celo visokih ne zavedajo zadosti pomena teoloških znanosti za življenje posameznega katoliškega naroda, drugače si ni mogoče predstavljati, zakaj se tako malo menijo za njen napredek. Že samo poučevanje teologije večkrat ni na znanstveni višini; vrh tega pa še brez vsake zveze s potrebami naroda, v latinskem jeziku, brez navajanja strokovnih izrazov v domačem jeziku in ne da bi se omenjali moderni in aktualni problemi. Že poučevanje teologije torej večkrat ne doseže ravni poučevanja v univerzitetnih predavalnicah, da o znanstvenem proučevanju teologije sploh ne govorimo. So škofije, kjer se poučevanje teologije kljub ponovnim prepovedim svete stolice smatra za postransko delo nekaterih duhovnikov, ki se uradno določijo za teološke profesorje in se presedajo po katedrah, kakor bi bile katedre cerkvene klopi. Sedaj poučujejo en predmet, sedaj zopet drugega, brez vsakega ozira na sposobnost. Gimnazijskemu učitelju za grščino ne dajo poučevati matematike, v teologiji pa je vsak za vse „dober“. Slušatelji, ki so obsojeni, da obiskujejo take teološke kurze, se nikdar ne navadijo znanstveno misliti, njih teološka izobrazba ne more biti solidna in globoka.

To smo navedli le zaradi tega, da razumemo, zakaj marsikje teologija ni več vodilna v kulturi sicer katoliškega naroda. Saj ne more biti, ko prav za prav znanstvena teologija v takem narodu niti ne biva.

POMEN SLOVENSKE TEOLOGIJE ZA SLOVENSKE DUHOVNIKE

Samostojna slovenska teološka znanost pa je potrebna še iz drugih vidikov; najprej za duhovnike same, potem pa tudi za izobražene laike.

Glavna teološka dela so napisana v latinskem jeziku in se še danes mnogo piše v tem jeziku. Vsak duhovnik mora znati latinsko, da mu ta dela

postanejo dostopna. To je popolnoma jasno. Če je tako, čemu je torej duhovniku potrebna še teološka znanost v njegovem naravnem jeziku? Potrebo ne bo težko uvideti.

Duhovnik si mora pridobiti teološko znanje iz latinskih učbenikov in mu v to namen zadošča znanje latinskega jezika, to stoji; toda uporabljati mora to znanje v jeziku svojega ljudstva, za kar pa mu ne zadostuje latinski pisani učbenik. Prav zaradi tega nastane večkrat težko nesoglasje med duhovnikovim znanjem teologije in nje praktičnim uporabljahjem. Ker ne pozna slovenskih izrazov za teološke termine v tujem jeziku in ker se zlasti ni navadil prenašati sholastičnega izražanja v moderno govorico, zato pogosto govori o verskih stvareh tako, kot bi se ne bil teologije nikoli učil. Večkrat se temu reče „preprosto“ govorjenje, dejansko pa je le nestrokovno in neopredeljeno in to zato, ker bolje v svojem jeziku drugače morda učen teolog ne zna. Tudi velik del našega nabožnega slovstva je bolehal za isto boleznijo.

Teološka izobrazba, pridobljena v latinskem jeziku in v slogu, ki je tuj našemu času, ni imela pravega življenjskega stika z današnjimi ljudmi. Tožba, da manjka stika med Cerkvijo in življenjem, ki jo neprestano slišimo in je tako krvavo upravičena, ima velik izvor prav v neživljenjski teološki izobrazbi.

S tem pa seveda nikakor nočem reči, naj se teologija ne poučuje latinsko, ne, le to bi rad naglasil, da se morajo za latinsko teološko terminologijo dobiti slovenski strokovni izrazi, in da se mora duhovnik teologije ne le zase naučiti, marveč jo mora tudi znati prenesti v sodoben moderni jezik, slovenski duhovnik konkretno v slovenski jezik.

Tega dvojega pa mlademu slovenskemu bogoslovcu nikdar ne more dati tuja univerza ali fakulteta bodisi mednarodna z latinskim jezikom ali pa kaka narodna s tujim modernim predavalnim jezikom. To mu morejo dati le domači teološki strokovnjaki, ko jih posluša ali vsaj bere njih spise.

Na to se je tudi pri nas premalo pazilo. Tisti, ki ugovarjajo potrebi slovenske teološke znanosti, pozabljajo na ta vidik.

Opomnim naj še na znano psihološko dejstvo, da težke stvari človek vse bolje razume, če so mu predložene v domačem jeziku, kakor pa če so mu v tujem, četudi tega precej dobro zna. Materni jezik je le eden. Doumeva in izraža se v njem človek vse drugače, kot pa v tujem. Ponavljati za drugimi je lahko v tujem jeziku, ustvarjati pa je dosti težje in večkrat nemogoče. Spominjam se profesorja risanja v škofijski gimnaziji v št. Vidu nad Ljubljano, Gašperja Porenta, ko je jokal od veselja, ko je bral prvo slovensko knjigo — o opisni geometriji. On se je moral tega predmeta učiti v nemščini. Kako drugače bi človek razumel, je dejal, če bi imel slovensko knjigo. Zakaj nam je Ušeničnikov učbenik o filozofiji tako priljubljen? Ker je sestavljen v jasnem, lepem slovenskem jeziku.

Ko duhovnik dovrši običajni teološki študij, redko kdaj dopolnjuje svoje teološko znanje iz novih knjig v latinskem jeziku. Morda ni tako prav, a dejansko je tako. Znanje si dopolnjuje iz knjig v modernih jezikih. Duhovniki iz velikih katoliških narodov imajo to srečo, da najdejo mnogo teološke literature v svojem jeziku, tako izvirne kot prevodne. Odkar n. pr. bliže poznamo špansko teološko literaturo, strmé gledamo, koliko je v španskem jeziku teoloških del, prevedenih iz tujih literatur. Poleg tega pa imajo Španci

še svetovno znana teološka dela v svojem lastnem jeziku. Španski duhovnik najde v svojem jeziku zadosti teološke literature; podobno francoski ali nemški duhovnik (vsaj do zadnjih časov).

Pri slovenskem duhovniku pa je stvar drugačna. V svojem jeziku je našel malo strokovne teološke literature; še za vsak predmet po eno delo ne. Tudi poljudnih nabožnih del, ki bi mogla duhovniku kaj prida nuditi, ni bilo. Zato se je moral naš duhovnik ozirati po literaturah tujih narodov. Cela pokolenja slovenskih duhovnikov so stala v tem pogledu pod vplivom nemške teološke literature.

Ker so naši duhovniki, ki so končali študije do pred kakimi petindvajsetimi leti, obvladovali nemščino prav dobro in so zato tudi znali dobro prevajati iz nemščine v svoj jezik, tega pomanjkanja teološke literature v slovenskem jeziku niso prav posebno čutili, zlasti še, ker je bilo nemško teološko slovstvo takrat odlično, po vsebini bogato in vsestransko. V njem je naš duhovnik dobil skoro vse, kar je potreboval. Linška Theol. Quartalschrift je bila na mizi vsakega našega boljšega župnika.

V zadnjih petindvajsetih letih pa se je podoba spremenila. Na vseh poljih smo se Slovenci izvijali iz nemškega kulturnega kroga. Orientirati smo se začeli po Francozih, ki so imeli v Beogradu velik vpliv. V naših srednjih šolah se je pouk nemščine močno skrčil, uvajala pa se je francoščina. Zato so se tudi naši, zlasti mlajši duhovniki začeli ozirati po francoski teološki knjigi, ki pa pri nas nikdar ni imela tolikega vpliva kot nemška.

Upoštevati je treba, da nova gimnazija pri nas ni dajala toliko znanja v modernih jezikih, bodisi nemškem bodisi francoskem, kot ga je dajala stara gimnazija, ki je stala še pod avstrijskim šolskim režimom. Padati je začelo tudi znanje klasičnih jezikov, predvsem grščine pa tudi latinščine, čeprav je ostalo še vedno na višji višini kot n. pr. v Italiji, da o Argentini sploh ne govorim.

Smer teološkega izobraževanja slovenskih duhovnikov se je spremenila. Namesto vplivanja nemške teološke literature, ki pa je začela po prvi svetovni vojni in zlasti po letu 1933, ko je prišel v Nemčiji na oblast Hitler, padati po kvaliteti in kvantiteti, nastopi vplivanje francoske literature, ki pa pri nas ni mogla najti pravih tal in je tudi sama v sebi bila precej razklana (n. pr. ob problemu komunistične infiltracije). Pri naših bogoslovnih kandidatih se kaže manjša izobrazba v latinščini in slabše obvladanje modernih jezikov. Potreba po globokejši in obširnejši teološki izobrazbi klera pa je naraščala iz leta v leto.

Povedano je nujno vodilo v zahtevo, naj slovenski duhovniški kandidat dobi možnost, da si prisvoji teološko znanje v slovenskem jeziku ob primer nem upoštevanju latinskega izrazoslovja, podobno kot je dobival njegov kolega na juridični, filozofski, tehnični in medicinski fakulteti ljubljanske univerze svojo izobrazbo v slovenskem jeziku. (Praktično se je to reklo, da mora poznati dobro latinsko in slovensko teološko terminologijo; teološki predmeti, ki imajo posebno zvezo z razmerami v njegovi domovini, naj se predavajo v slovenskem jeziku, vrh tega pa naj se še nauči prenašati latinsko sholastično govorjenje v moderen slovenski jezik, ki je užiten za sodobnega slovenskega izobraženega človega (kerigmatična teologija v slovenskem jeziku).

Vse to pa bi mogla nuditi slovenskemu duhovniškemu kandidatu le slovenska teološka znanost.

Rekli smo že, da je slovenska teološka znanost potrebna tudi oziraje se na slovenske izobražene laike; se razume, da ne v celoti in v svojem specifičnem strokovnem delu, pač pa po samem svojem obstoju, po svojih rezultatih in popularizirajočem kerigmatičnem delu.

Vsak katoličan potrebuje za svoje življenje po veri mero teološkega znanja. Velikost tega potrebnega znanja je odvisna od ostale vernikove izobrazbe. Čim višja je ta izobrazba, tem večje mora biti tudi teološko znanje.

Izobrazbo navadno merimo po treh formalnih stopnjah šolskega izobraževanja, čeprav seveda ne moremo vtakniti vse izobrazbe vanje in je je zato veliko zunaj njih. Toda pustimo to ob strani. Načelo, da mora stopnja teološkega znanja ustrezati stopnji splošne izobrazbe, velja kljub temu.

Govorimo torej o ljudskošolski, srednješolski in akademsko-strokovni (znanstveni) izobrazbi. Tako je tudi teološko znanje ljudskošolsko, srednješolsko in akademsko-strokovno (znanstveno).

Stopnji izobrazbe pri katoličanu mora ustrezati tudi stopnja teološkega znanja, smo rekli. Razlog je ta, ker se mu v primeru, da je stopnja teološkega znanja prenizka, podre, ali je vsaj velika nevarnost, da se mu podre, ravnovesje med vero in znanostjo, ki ga mora vsak zase ustvariti, če noče doživeti notranje katastrofe. Če si pridobi človek splošno srednješolsko izobrazbo, glede teološkega znanja pa ostane na ljudskošolski stopnji, se mu skoraj vedno zmede lestvica vrednot. Vera mu postane ali nekaj iracionalnega ali nekaj umsko manj vrednega. V najboljšem primeru se je drži le zaradi avtoritete, navadno zaradi tradicije.

Podobno velja, kadar postane izobrazba akademsko znanstvena, teološko izobraževanje pa je ostalo na srednješolski stopnji. V svoji stroki se tak človek pogloblja vedno bolj in bolj, spozna, da je zapustil gimnazijo prav za prav kot tabula rasa, uvaja se v znanstvene metode, jih preskuša in uporablja, dosega uspehe in odkritja, v teološkem znanju pa je formalno ostal na stopnji zgolj pasivnega sprejemanja brez znanstvenih metod, na kakršni je bil ob slovesu s srednje šole, v stvarnem oziru pa je na slabšem kot je bil takrat, ker je mnogo tega, kar je ob maturi vedel iz teologije, pozneje pozabil. Če kdo ne živi po veri, pozabi skoro vse, kar je o veri vedel, še celo najbolj preproste molitvene obrazce. Razkol med znanostjo in vero je v njem vedno večji. Ker pa človek v svoji duši razkolov prenašati ne more, si zadevo poenostavi in obračuna v takem slučaju prej ali slej z vero. Čim globlji duh je kdo, čim bolj prodira v tajnosti znanosti, tem večje mora biti njegovo teološko znanje, da ne pride v takem človeku do katastrofe. Vera ostane vedno *rationabile obsequium*, ob sodelovanju volje in božje milosti vedno dej uma. Kdo naj takemu izobraženemu duhu posreduje njegovo teološko znanje, kdo naj bo njegov oznanjevalec vere, da govorim s svetim Pavlom? Redno more storiti to le domača teološka znanost.

Znanstveno prizadevanje domačih teoloških znanstvenikov, ki jih tak človek sam vidi, pozna in z njimi občuje, mu najprej ustvari vtis, da je teologija tudi znanost z resnimi znanstvenimi metodami, kot je njegova stroka znanost. Večkrat je že samo od tega vtisa veliko odvisno, čeprav ne trdimo, da more sam ohraniti vero. Pač pa je ob takem vtisu premagana skušnjava, prezirati teologijo kot nekaj neznanstvenega.

Tu je utemeljen velik apologetičen in pastoralen pomen, da tako rečem,

teološke fakultete v družbi ostalih fakultet na državnih univerzah. Ker so profesorji take teološke fakultete voljeni kot profesorji drugih fakultet v fakultetnem svetu domače fakultete in se izvolitev potrdi ali odkloni v univerzitetnem svetu, ko se je predlog z utemeljitvijo vred prebral in predebatal, poznajo vsi profesorji cele univerze znanstveno vrednost posameznega profesorja, tudi teološkega, in slišijo govoriti o njegovih znanstvenih delih. Tako tvori domača teološka fakulteta, zlasti če je na visoki znanstveni stopnji, most med svetno znanostjo in Cerkvijo. Takšen most, ki večkrat predstavlja zadnji kontakt med to znanostjo in Cerkvijo, more prinašati velike koristi. Separiranje teologije od ostalih znanosti pa ima nasprotno za posledico preziranje teologije od strani ostalih znanstvenih panog in pospešeno odtujevanje le-teh od Cerkve. Zlasti še, če zdrkne znanstvena raven teološkega učilišča, kar se rado zgodi, kadar se profesorji imenujejo, ne pa volijo, zakaj pri imenovanju večkrat ne odloča znanstvena kvalifikacija, marveč drugi razlogi. Vrh tega pa na zgolj cerkvenih teoloških šolah, četudi s pravicami fakultete, profesorji nimajo tistega osebnega ugleda ne finančnega položaja kot na državnih fakultetah, kar le slabo vpliva na znanstveno prizadevanje teh profesorjev.

Domača teološka znanost pa ne dviga samo veljave teologije pri svetnem svojim obstojem imponira izobraženim ljudem, ko jim *ad oculos nudi* dokaz, da je tudi teologija znanost. To more storiti le domača teološka znanost, ne pa tuje, ker ljudje, za katere gre, s teološko znanostjo tujih narodov ne pridejo v stik. Ljubljanska teološka fakulteta je v krogu ostalih fakultet ljubljanske univerze uživala ugled. V univerzitetnem svetu (v zboru vseh raznih profesorjev vse univerze) in v univerzitetnem senatu (ki sestoji iz vseh dekanov, prodekanov, prorektorja in rektorja) ni bilo napadov na teologijo, marveč prej spoštovanje. Aleš Ušeničnik n. pr. je užival na vsej univerzi velik ugled.

Domača teološka znanost pa ne dviga samo veljave teologije pri svetnem izobraženstvu, marveč mora izobražencem nuditi tudi zadostne odgovore v verskih in moralnih vprašanjih. Z rezultati svojega znanstvenega dela jim more razprševati verske dvome. Po svojem kerigmatičnem delu pa more apostolsko delovati med njimi.

Nikdar ne smemo izgubiti izpred oči, da ima tako apostolsko delo med izobraženstvom in prizadevanje Cerkve za ugled v znanstvenem svetu izredno velik pomen za pastorizacijo celega naroda. Če bi zajeli s pastoralnim delom večino kmečkega in delavskega stanu, ne pa tudi inteligence in posebej znanstvenikov, ne moremo reči, da je Cerkev že dobro zasidrana v narodu. Iz versko indiferentnih ali celo ateistično usmerjenih fakultet bo vedno prihajala inteligenca, ki bo usmerjena proti Cerkvi ali vsaj mimo nje. Znanstveni spisi, spisani v versko indiferentnem ali celo protiverskem duhu, bodo stalno povzročali hudo škodo v verskem pogledu. Odtod sledi, da nikdar ne gre podcenjevati pomena, ki ga ima delo, da se preprečuje razkristjanjevanje inteligence in znanosti, marveč, če mogoče, da se še pokristjanita inteligenca in znanost.

Domača teološka znanost more, kakor smo rekli, v tem oziru veliko storiti; morda bolj indirektno kot direktno. Toda tudi indirektne metode so koristne in včasih so edino one možne. Po njih se n. pr. ravna Cerkev v modernem misijonskem delovanju pri kulturnih narodih, pri Japoncih, Indijcih in muslimanskih narodih. Zato njeno prizadevanje za ustanavljanje visokih

šol in univerz v teh misijonskih deželah ter skrb, da bi uživala ugled v znanosti teh narodov.

O vplivu, ki so ga imeli n. pr. posamezni profesorji ljubljanske teološke fakultete na svoje kolege iz drugih fakultet, seveda ne morem tu govoriti. Msgr. Tomo Zupan popisuje v svojih spominih na dr. Janeza Mencingerja, da ga je ta slovenski pisatelj nekaj časa pred smrtjo prosil za primerno knjigo o duhovnih rečeh in da mu je on svetoval Poulinovo knjigo „Na poti v večnost“; in da je ta knjiga potem ugodno vplivala na pisatelja. Take in podobne zgodbe niso osamljene...

Vtis, da je teologija znanost, spoštovanje do teoloških profesorjev kot znanstvenikov in tudi prijateljski stiki s temi profesorji še ne pomenijo nujno, da je znanstvenik, pri katerem je domača teološka znanost to povzročila, že veren katoličan — zakaj vera je akt uma, volje in milosti božje —, toda to more biti pot, po kateri Bog znanstvenika pripelje k sebi, ali pa sredstvo, s katerim ga obvaruje, da vere ne bo izgubil.

POMEN SLOVENSKE TEOLOGIJE ZA SLOVENSKE KATOLIŠKE IZOBRAŽENCE

Med katoliškimi izobraženci laiki, zlasti v vrstah tistih, ki delujejo v organizacijah Katoliške akcije, jih je danes mnogo, ki čutijo, da jim je potrebno bolj globoko in bolj temeljito teološko znanje. Tudi v Sloveniji smo imeli precej takih ljudi, moških in žensk, in bi jih imeli vsak dan več. Študij teoloških vprašanj je bil n. pr. v organizaciji Katoliške akcije za dijaške-akademike zelo globok, prav tako pa tudi v organizacijah za inteligenčne stanove. Takim ljudem ne zadostuje več le teološko znanje, ki jim ga poleg šolskega verouka nudi nabožna literatura, četudi boljše vrste, marveč bi želeli proučevati pravo strokovno teološko literaturo in vire.

Duhovniki ne smemo tega dejstva omalovaževati, marveč gledati v njem eno izmed znamenj nove katoliške renesanse. Ne čudimo se, če jim navadni cerkveni govori ne zadostujejo, ali če se jih udeležujejo le s težavo, ali če tožijo, da ne vzamejo radi v roke cerkvenih listov. Če so namreč ti ljudje zaradi svojega znanstvenega delovanja že navajeni znanstveno misliti, jih govorniški okras, ki večkrat zakriva praznoto misli, ali površni sestavek v nabožnih listih le odbijeta, namesto da bi jim tešila hrepenenje po globljem znanju.

Med takimi laiki dobimo včasih človeka, ki ima dosti več smisla za teološko izobrazbo in čuti večjo potrebo po njej kot marsikak duhovnik. Če bi imel tak človek duhovniški poklic ali sicer možnost postati duhovnik, bi postal odličen teolog; izbral si je neduhovniški poklic, toda čuti, da potrebuje globljo teološko izobrazbo, zlasti če deluje apostolsko v organizaciji Katoliške akcije za inteligenčne poklice. Globlja teološka izobrazba za takega človeka ni šport, marveč resna zadeva. Kader takih teološko dobro izobraženih ljudi bi pomenil veliko duhovno silo v vsem javnem življenju.

Tem ljudem more v teženju po globljem teološkem znanju ustreči le domača teološka znanost, v glavnem iz razlogov, ki smo jih navedli že zgoraj.

Končno naj še omenimo, da je za katoliški prerod inteligence nujno potrebno, da se za akademsko dijaštvo uvedejo stalni kurzi, kjer bi se s katoliškega in teološkega vidika na znanstveni višini obravnavala aktualna vpra-

šanja posebno še tista, ki se v univerzitetnih predavalnicah obravnavajo z versko indiferentnega, pozitivističnega, naturalističnega ali celo odkrito materialističnega in ateističnega vidika. Duhovnik, ki se ne posveča znanosti, redno taki nalogi ne bo kos. Slušatelj bo kmalu opazil, da se v univerzitetni predavalnici predava bolj resno, z večjim znanstvenim aparatom, bolj metodično, z večjo razgledanostjo, čeprav seveda z zmotnega izhodišča. Toda na mladega človeka zlasti močno vpliva način, kako se predmet obdelava.

SLOVENSKA TEOLOGIJA JE POTREBNA — TUDI DANES

Poleg navedenih razlogov so še drugi, ki dokazujejo pomembnost domače teologije. Tako je n. pr. za umevanje zgodovine katoliških narodov potrebno poznati teologijo, pa naj gre za splošno zgodovino ali pravno ali umetnostno ali tudi literarno in filozofsko. Toda pustimo to ob strani, zakaj že iz zgoraj povedanega sledi, da je vsakemu katoliškemu narodu v modernem času potrebna lastna teološka znanost; to se pravi: lastni teološki znanstveniki kakor tudi lastna teološka literatura, bodisi povsem strokovna, bodisi tista, ki se bavi s kerigmatično teologijo ali pa z resno popularizacijo rezultatov teološke vede.

Kar velja o drugih katoliških narodih, velja tudi o slovenskem, posebej še iz razlogov, ki smo jih navedli, ko smo govorili, kako smo se Slovenci trgali iz nemškega kulturnega območja.

Slovenska teologija ima pravico do obstoja in je zato upravičena; a ne samo upravičena, marveč naravnost potrebna.

Ugovor, da bi narodna teologija utegnila poplitviti teološko znanje, zavreti njegov razvoj ali celo, da bi bila nevarna pravovernosti ali vsaj cerkvenosti, je neutemeljen. Nad narodnostno teologijo bdi cerkvena hierarhija, kakor nad tisto, ki se predava v latinskem jeziku. Včasih so se bali prevajati svetopisemske ali liturgične knjige, češ da je nevarnost, da bi se kak izraz ne prevedel pravilno in bi nastala zmota tudi glede vsebine. Danes taka bojazen ni več upravičena. Kulturni narodi so napredovali in njih jeziki so se čudovito razvili; prav nič ne zaostajajo za latinščino, različne odtenke v pojmih pa morejo izraziti celo z večjo preciznostjo kot latinščina. Na takšni stopnji razvoja je danes tudi slovenščina. Čaka le teologov znanstvenikov, ki bi bili tudi umetniki v jeziku.

Slovenska teološka znanost je potrebna tudi v današnjih dneh, ko slovenski narod ječi pod komunističnim režimom. Vplivati seveda na slovenskem ozemlju ne more tako, kot bi mogla, če bi tam vladala svoboda. Bila bi pa težka škoda, če bi se v tem času pretrgala slovenska teološka tradicija.

V življenju narodov in v razvoju kulture nastopijo včasih dobe, ko gre le zato, da se vzdrži. Taka doba je morda današnja za slovensko teologijo. Vzdržati in pripravljati pot za lepšo bodočnost!

Tudi tisti, ki smo danes zunaj trpeče domovine, pa se zanimamo za teologijo, ne smemo tega pozabiti. Treba je vzdržati in pripravljati pot za lepšo bodočnost. Tudi, če sami več ne bomo dočakali vrnitve v domovino.

Nekateri bodo vrnitev gotovo dočakali. Ali bo odveč, če bodo ti, ki se bodo tisti srečni dan vrnili, prinesli s seboj tudi slovenske teološke rokopise, ki so jih sestavili v tujini, v trpljenju, misleč na domovino tisti, ki jim ne bo dano, da bi se vrnili sami. Ali bo odveč?

VPRAŠANJE O RAZVOJNI STOPNJI SLOVENSKE TEOLOGIJE

V uvodu smo si tudi zastavili vprašanje, katere so najbolj nujne aktualne naloge slovenske teološke znanosti. Kakšna naj bi bila slovenska teologija v idealnem redu, si je lahko predstavljati. Kar se dá na višku in vsestranska naj bi bila, taka da bi mogla uspešno izvrševati funkcije, ki smo jih zgoraj omenili.

Vprašanje o nujnih nalogah slovenske teologije pa se ne giblje v idealnem, marveč v realnem redu; sprašuje namreč, katere so dejanske naloge slovenske teologije. Odgovor na to vprašanje pa zavisi v prvi vrsti od dejanskega stanja, ki ga je slovenska teologija že dosegla.

Kot vsaka znanstvena stroka mora tudi teologija rasti organsko. Ustvaritev teologije ni delo enega človeka, tudi delo ene generacije ne, marveč je plod različnih teoloških delavcev več rodov. Posamezni teološki strokovnjak prispeva k stavbi teologije le svoj del, včasih večji, včasih manjši, toda vedno le del.

Teološki znanstveniki grade stavbo teologije, slovenski teologi stavbo slovenske teologije. Pri stavbi pa se mora najprej postaviti temelj, nato se na njem sistematično gradi. Naloge, ki jih morajo opravljati graditelji, niso ves čas gradnje iste. Menjajo se po tem, koliko je na stavbi že zgrajenega. Podobno je z graditvijo stavbe slovenske teologije. Konkretne naloge slovenske teologije bodo odvisne torej od stopnje razvoja, v katerem se nahaja naša slovenska teologija. Nujne so le tiste naloge, ki jih smotrna graditev sedaj zahteva. Sistematično torej ne prispeva k naši teologiji kateri koli delavec iz teološkega področja, marveč le tisti, ki dela to, kar sedaj potrebujemo. Ker mora biti graditev smotrna, jo mora voditi načrt.

Odgovoriti na vprašanje, na kateri razvojni stopnji se nahaja slovenska teologija, je težko. Odgovarjati na to v tujini pa je dvakrat težko.

Vprašanje je težko prvič, ker še nimamo dela, ki bi popisalo delo slovenskih teologov, kot je bilo že omenjeno v uvodu. Drugič se je danes teologija tako razrasla, da en človek ne more imeti več pregleda čez vse veje znanstvene teologije. Tretjič v tujini ni mogoče konzultirati knjig in oseb, ki bi mogle nuditi podrobne informacije.

Na vprašanje skušam odgovoriti le zato, ker se zavedam, da imajo slovenski bogoslovci v emigraciji pravico izpraševati tudi o tem.

Podal bom o stanju naše teologije le splošno sliko, zlasti po vtisih, ki sem jih dobil v triindvajsetletni zvezi s teološko fakulteto v Ljubljani.

Ko govorim o današnjem stanju slovenske teologije, mislim na čas, preden je v Sloveniji prišel na oblast komunizem, kar se je zgodilo v nesrečnem mesecu majniku 1945.

MEJNIK V RAZVOJU

Ustanovitev teološke fakultete v Ljubljani (l. 1920) moremo po pravici imeti za mejnik v razvoju slovenske znanstvene teologije. Kmalu po njeni ustanovitvi se je organizirala *Bogoslovna akademija* v Ljubljani, ki je izda-

jala od l. 1921 dalje *Bogoslovni Vestnik* kot svoje znanstveno glasilo. Vanj so pisali zlasti profesorji ljubljanske teološke fakultete. Predavali so na tej fakulteti od l. 1920 do 1945 v glavnem naslednji akademski učitelji: filozofijo prof. Aleš Ušeničnik, za njim dr. Janžekovič in dr. Trstenjak; biblične vede Stare Zaveze prof. Matija Slavič in pomožno nekaj časa poznejši stolni kanonik dr. Gregorij Žerjav; biblične vede Nove Zaveze prof. Andrej Snoj; apologetiko in primerjalno bogoslovje prof. Lambert Ehrlich in za njim dr. Vilko Fajdiga; osnovno in vzhodno bogoslovje prof. Franc Grivec; sistematično dogmatiko prof. Janez Fabijan; dogmatiko in dogemsko zgodovino prof. Franc Lukman; moralno teologijo prof. Josip Ujčič in ko je ta postal beograjski nadškof, dr. Ignacij Lenček; pastoralno teologijo in liturgiko prof. Franc Ušeničnik, za njim prof. Ciril Potočnik; splošno cerkveno zgodovino prof. Jožef Turk; vzhodno cerkveno zgodovino in staro krščansko slovstvo prof. Josip Srebrnič in ko je ta postal krški škof, je prevzel predavanja iz starokrščanskega slovstva prof. Franc Lukman; cerkveno pravo prof. Gregorij Rožman, ko je ta postal ljubljanski škof pa prof. Alojzij Odar; katehetiko dr. Jože Demšar; cerkveno govornišstvo stolni kanonik dr. Mihael Opeka, za njim župnik svétnik Alojzij Košmerlj; umetnostno zgodovino msgr. Jože Dostal in za njim msgr. Viktor Steska; sociologijo prof. Aleš Ušeničnik in za njim glavni urednik „Slovenca“ dr. Janez Ahčin.

Ljubljanska teološka fakulteta je ob svoji ustanovitvi že našla nekaj tradicije slovenske znanstvene teologije, čeprav je treba priznati, da je bilo praktičnemu namenu posvečeno nabožno slovstvo (zlasti molitveniki, „šmarnice“ in katekizemska literatura) neprimerno bolj razvito. Z znanstveno teologijo so se pečali zlasti nekateri profesorji slovenskih bogoslovnih semenišč v Gorici, Ljubljani in Mariboru.

Potrebo po slovenskih znanstvenih teoloških delih kakor tudi, da je potreben poseben organ, ki bi jih izdajal, so čutili Slovenci že v osemdesetih letih preteklega stoletja. Tako je dr. Andrej Čebašek, ki je bil profesor dogmatike in metafizike v ljubljanskem semenišču od l. 1852 do 1885 in od l. 1872 dalje tudi semeniški vodja ter je umrl l. 1897 kot stolni dekan v Ljubljani, močno naglašal da je potrebno društvo, ki bi gojilo teološko vedo in izdajalo teološke knjige.

Slovenska teologija je začela nastajati v drugi polovici XIX. stoletja. V naslednjem si oglejmo glavne podatke o njenem razvoju in o stanju njenih posameznih vej. Nimam namena omenjati vseh naših teoloških pisateljev in njih del, marveč le tiste, ki so za razvoj bolj pomembni. Zgodovinski podatki so vzeti iz SBL.

REVIJE IN LISTI

V Mariboru je decembra l. 1897 profesor dr. Kovačič Franc (1867-1939) začel na pobudo škofa dr. Mihaela Napotnika (1850-1922) izdajati bogoslovno revijo *Voditelj v duhovnih vedah* (VDV), ki jo je sam urejal do leta 1909, od tega leta do 1916 pa prof. Franc Lukman. To je bila naša prva splošno teološka revija; druga pa je bil *Bogoslovni Vestnik* od l. 1921.

V Celovcu je izhajal od l. 1856 do 1883 prvi slovenski homiletični list *Slovenski Prijatelj*, ki ga je v Ljubljani nasledil l. 1884 *Duhovni Pastir* (DP). Izhajal je do l. 1923.

V Gorici je začel izdajati l. 1888 dr. Anton Mahnič *Rimskega Katolika*, ki ga je izšlo osem letnikov do l. 1896; nasledil ga je v Ljubljani *Katoliški Obzornik* (KO), ki ga je urejal Aleš Ušeničnik. List je izhajal do l. 1906. Njegov naslednik je bil *Čas* (od l. 1907 dalje), ki ga je urejal do konca prve svetovne vojne Aleš Ušeničnik, nato nekaj časa prof. Josip Srebrnič; po njegovem odhodu za škofa na Krk, pa prof. Lukman do l. 1931. Nato je prevzel uredništvo uredniški odbor (Fabijan, Ahčin, Gogala). Rimski Katolik in *Katoliški Obzornik* sta se pečala zlasti z apologetičnimi vprašanji, *Čas* pa kot glasilo Leonove družbe s splošno katoliško znanostjo.

Leta 1888 je dr. Frančišek Lampe ustanovil *Dom in Svet*, ki je bil prvotno namenjen „zabavi in pouku“, od l. 1893 pa je bil po naslovu „ilustriran list za leposlovje in znanstvo“, pozneje je bil strokoven list za leposlovje in literarno kritiko. Uredniki so bili za dr. Frančiškom Lampetom, dr. Evgen Lampe in dr. Mihael Opeka (1900-1912), dr. Izidor Cankar, dr. Alojzij Merhar (1922); od leta 1923 France Koblar in France Stele do Dominsvetove „krize“ o vprašanju o komunistični revoluciji v Španiji, nato pa dr. Jože Debevec in zadnji dr. Tine Debeljak.

Poljudni verski članki so izhajali v 20 zvezkih *Glasov Katoliške družbe* (na Kranjskem) (od l. 1877 do 1886), katerih zadnja dva zvezka je uredil dr. Frančišek Lampe, ko je prevzel uredništvo za dr. Antonom Jegličem, bodočim ljubljanskim škofom, ki je l. 1882 odšel v Sarajevo za kanonika. Podobne članke so prinašale Slomškove *Drobtinice*, katerih je izšlo v letih 1846 do 1869 dvajset letnikov, in so jih urejali najprej Slomšek sam, nato Miha Stojan in končno od XV. do XX. letnika (1861-1869) Franc Kosar. *Drobtinice* so l. 1869 nehale izhajati. Obnovil jih je dr. Frančišek Lampe l. 1887 namesto *Glasov Katoliške družbe*. Izšlo je novih enajst zvezkov: prvih deset (XXI. do XXX.) je izdal Lampe (v letih 1887-1894, 1896, 1898), zadnjega pa dr. Andrej Karlin, bodoči tržaški (1910-1919) in lavantinski (1923-1933) škof.

Močno je bila zaslužna tudi *Zgodnja Danica*, ki jo je ustanovil dr. Janez Krizostom Pogačar (u. 1884), poznejši ljubljanski škof, pred sto leti — 1848 — kot *Slovenski cerkveni časopis*, pa je že naslednje leto dobil svoje poznejše ime. Od l. 1852 do 1856 jo je urejal Luka Jeran obenem z Andrejem Zamejcem, od l. 1856 do svoje smrti l. 1896 pa Jeran sam. Za njim do l. 1902 Tomo Zupan, ko je *Zgodnja Danica* prenehala izhajati.

V *Zgodnji Danici* je Luka Jeran (1818-1896) objavil nepregledno vrsto svojih spisov, tako svetniških življenjepisov, pridig, asketičnih, pastoralnih, versko-političnih, vzgojnih, šolskih, književnih, polemičnih člankov in pesmi ter poročil. Pod Jeranovim uredništvom je prevejal *Zgodnjo Danico* izreden cerkven duh, manj pa pod Tomo Zupanom.

Ob koncu stoletja je poznejši znani profesor pastoralnega bogoslovja Franc Ušeničnik izdal nekaj zvezkov *Venca cerkvenih bratovščin*, poznejši prelat Janez Kalan (1868-1945) pa je l. 1903 ustanovil *Bogoljub*, ki je izhajal do l. 1945.

Leta 1851 je bila v Celovcu ustanovljena *Družba sv. Mohorja*. Po prvi svetovni vojni je nekaj časa delovala v Prevaljah, nato se je preselila v Celje. Izdala je mnogo religioznih publikacij.

Po zaslugi Jožefa Jeriča (1823-1888) se je ustanovilo *Katoliško tiskovno društvo* (KTD), ki je kupilo od njega *Katoliško bukvarno* (ustanov. 1879) in *Katoliško tiskarno* (ustanov. 1883). Tudi ta podjetja so izdala mno-

go naših teoloških del in nabožne literature. Poslovala so do l. 1945, ko so se jih polastili komunisti. Mnogo verskih stvari je bilo priobčenih v „Slovenec“, ki je izhajal kot dnevnik v Ljubljani od l. 1883 do 1945 (ustanovljen je bil v Celovcu l. 1881) in v *Domoljubu*, ki je začel izhajati l. 1888, najprej kot priloga Slovincu, potem kot samostojen tednik do l. 1945. Ustanovil se je na pobudo Andreja Kalana (1858-1933), ki je umrl kot stolni prošt v Ljubljani.

Število nabožnih listov, ki so jih izdajali redovi in kongregacije, je bilo zlasti v zadnjih desetletjih precejšnje (glavni so bili: Cvetje z vrtov sv. Frančiška, Glasnik Srca Jezusovega, Katoliški misijoni, Salezijanski vestnik).

SHOLASTIČNA FILOZOFIJA

Temelje slovenskemu filozofskemu jeziku in izrazoslovju ter posebej slovenski sholastični filozofiji je položil dr. Frančišek *Lampe* (1859-1900) zlasti z *Dušeslovjem*, ki je izšlo l. 1890 in 1891 in naj bi bilo po avtorjevi zamisli nekako „v sredi med strokovnjaškim in poljudnim delom“. Po besedah Aleša Ušeničnika je v tem delu „zlasti dobro obdelana filozofija čutenja, posebno lepa pa so poglavja o čustvih, afektih in o človekovem srcu“. *Lampe* je že l. 1886 izdal študijo *O spominu*, kjer je določil filozofske izraze zaznava, predstava, spomnjivost, spomin. L. 1887 je izšel njegov *Uvod v modroslovje*, namenjen „tistim, ki se šele začenjajo učiti modroslovje“. Avtor tu podaja pojem modroslovja, razdelitev, metodo, zgodovinski pregled in znanstveni ter življenjski pomen, ozirajoč se vedno na „splošno omikano občinstvo“, a vendar kolikor mogoče znanstveno. Avtor je nameraval obdelati vso filozofijo v šestih delih (*Dušeslovje*, *Logika*, *Noetika*, *Metafizika*, *Etika* in *Estetika*). Napisal pa je le prvega, poleg tega pa tudi nekaj filozofskih spisov v *Dom* in *svetu* (*Lepota* in *nравnost*, *Cvetje* s polja modroslovskega, *Eros* in *Nejkon* ter nedovršeno razpravo o *Lepoti*).

Zanimivo je *Lampetovo* metodično stališče, ko izbira pot „v sredi med strokovnjaškim in poljudnim delom“. Ker smo Slovenci majhen narod, ki nikdar ni imel veliko interesentov za čisto strokovno znanstveno knjigo, se je gornji vidik večkrat uporabil. Tudi Ušeničnikov *Uvod* v filozofijo je sestavljen s tega stališča.

Dr. Anton *Mahnič* (1850-1920) ni bil teoretičen filozof, pač pa je s stališča idealistične filozofije in krščanskega razodetja nastopal najprej proti umetnostnemu skepticizmu, nato proti tedaj modernemu schopenhauerjanskemu pesimizmu, proti naturalizmu, materializmu in polovičarskemu katoliškemu liberalizmu na vseh popriščih (v leposlovju, umetnosti, politiki, mišljenju). Pozornost je vzbudil v slovenski javnosti s pogovori *Dvanajest večerov* (1884), s katerimi je vrgel po Prijateljevih besedah „v slovenski kaos baklo načelnega boja“. L. 1888 je začel izdajati *Rimskega Katolika* (8 letnikov), ki ga je posvetil „razodeti resnici, katere nezmotljiva učiteljica je rimska stolica“. Ustanovil ga je, „da bi branil rimsko katoliško vero slovenskega ljudstva zoper krive nauke“ in ker je naravno spoznanje podlaga verskemu, zato bo obravnaval tudi „znanstvena, predvsem filozofska vprašanja, ki so kakor koli z vero v zvezi“. Po tem programu se je ravnal *Mahnič* vso dobo svojega bivanja na Slovenskem, to je do konca l. 1896, zakaj 27. marca 1897 je bil ustoličen za škofa na otoku Krku (imenovan že 22. nov. 1896).

Med najpomembnejše slovenske sholastične filozofe spadata nadalje dr. Kovačič Franc in dr. Andrej Pavlica. Kovačič (1867-1939), profesor v bogoslovnem semenišču v Mariboru, je bil filozof in zgodovinar, Pavlica Andrej (1866), goriški profesor bogoslovja, pa se je bavil razen s filozofijo zlasti še s sociologijo.

Kot filozof je Kovačič pisal o najvišjem dobrem pri Sokratu, Platonu in Aristotelu (1899), o Aristotelovem svetovnem naziranju (1900), o Aniciju Boetiju in njegovem modroslovju (1905). Izdal je knjigi Doktor Angelicus sv. Tomaž Akvinski (1903; 2. pomnožena izdaja 1923) in Obča metafizika ali ontologija (1905; 2. izdaja 1929).

Andrej Pavlica je pisal o Kantovih sintetičnih sodbah (RK 1891), o problemu, ali je možna večna stvar (VDV 1915) in o napredku v filozofiji (VDV 1916).

Bili so še drugi med Slovenci, ki so pisali o filozofskih stvareh; med temi je najbolj znan goriški profesor dr. Žigon. Znane so tudi razprave Matije Prelesnika (1872-1905) v KO.

Višek pa je slovenska sholastična filozofija dosegla z Alešem Ušeničnikom. Rodil se je l. 1868. Po dovršenih teoloških študijah je bil kmalu imenovan za bogoslovnega profesorja; bil je prvi rektor ljubljanske univerze iz vrst teoloških profesorjev. Bil je član več znanstvenih akademij. Imel je tudi dostojanstvo apostolskega pronotarja.

Ušeničnikova filozofska dela so na višku v vsebinskem in formalnem pogledu. Avtorja odlikuje izredna jasnost, čudovit dar za sintetiziranje; prav posebej pa je treba omeniti njegovo izredno jezikovno sposobnost. Slovenski jezik mu je čudovito pokoren. Ušeničnik nam je ustvaril zelo popolno filozofsko terminologijo. Glavno njegovo filozofsko delo je Uvod v filozofijo (1921-1924); druga okrajšana izdaja v Izbranih spisih.

Predvsem je Ušeničnikova zasluga, da je od vseh strok, ki jih vsebuje filozofsko-teološki študij, sholastična filozofija najbolj razvita.

Udejstvoval pa se je Ušeničnik predvsem kot kulturni filozof, kritik in apologet. Čas, v katerem je živel, je med Slovenci zahteval od njega takega udejstvovanja. Ušeničnik ni bil sam vase usmerjen filozof in kabinetni učenjak, ki bi ga duhovni spori in dvomi sodobnikov nič ne brigali, marveč je bil človek, ki je vedno rad pomagal, učil, pojasnjeval, vedno z veliko dobroto in postrežljivostjo. Urejal je Katoliški obzornik in Čas od l. 1897 do 1920 in napisal v njima ogromno število razprav in člankov o različnih aktualnih vprašanjih. Pri Času je sodeloval še pozneje veliko let, zadnja leta pa pri Reviji Katoliške akcije.

Ušeničnik je bil pol stoletja ideolog katoliškega kulturnega življenja med Slovenci. Zadeval pa je na žalost velikokrat na nerazumevanje tudi v katoliškem taboru. „Mahnič je imel z Rimskim Katolikom tolik uspeh, ker je stal za njim Missia, jaz pa take opore nisem imel,“ je potožil. To je ena izmed zelo redkih izjav o samem sebi, zakaj Ušeničnik o sebi ni zlepa kaj povedal.

Ušeničnik je bil vzor za slovenskega duhovnika tudi po svojem življenju. Izredno skromen, previden v izjavah, pobožen in delaven, delaven.

Aleš Ušeničnik je bil naš Tomaž Akvinski.

Resni poznavalci slovenskih kulturnih, znanstvenih in teoloških problemov so Aleša Ušeničnika vedno visoko cenili; prav pa ga bodo vrednotili še le bodoči rodovi.

APOLOGETIKA

Če preidemo iz filozofije v teologijo v pravem pomenu, moramo reči, da je bila prva teološka stroka, ki se je začela pri nas razvijati, apologetika. Dr. Frančišek Lampe je začel l. 1886 priobčevati v Duhovnem Pastirju *Apologetične razgovore*, s katerimi je hotel dvigniti apologetično izobrazbo duhovščine. Izšli so potem Apologetični razgovori v dveh zvezkih, prvi zvezek (1889) govori o človeku; avtor dokazuje netvarnost človeške duše, nje neumrljivost in prostost človeške volje. Drugi zvezek (1889) govori o tem, ali je Bog; dokazuje se v njem bivanje božje in se zavrača ateizem, materializem, panteizem in napačni idealizem. Leta 1890 je izdal kot prilogo Duhovnemu Pastirju šest Obrambnih govorov, besedo „za mir in spravo“ na podlagi „jasnosti in kreposti v načelih“.

Apologetiki so bili namenjeni Mahničev Rimski Katolik, Katoliški Obzornik in velikemu delu tudi Čas pod uredništvom Aleša Ušeničnika. *Kozmologični in teologični dokaz za bivanje božje* je obdelal v KO 1903. dr. Gregorij Pečjak, ki je v naslednjem letniku podal tudi *Apologetične misli*.

Od drugih spisov naj omenim zlasti dr. Svetinov gimnazijski učbenik apologetike, njegovo apologetično razpravo o Jezusu Kristusu, razpravo prof. Grivca Apologetični pomen konverzij (Čas 1916), razpravo dr. Ehrlicha Lamberta o Kantovi kritiki naših dokazov za bivanje božje (VDV 1910) in njegovo lepo Knjigo o Cerkvi (1919). Sem spadajo tudi nekatera dela škofa dr. Antona B. Jegliča, ki jih bom še pozneje omenil, in zelo dobra poljudna apologetika župnika Seigerschmida *Pamet in vera*, ki je izšla v več zvezkih kot redna knjiga za naročnike knjig Družbe sv. Mohorja.

Po ustanovitvi teološke fakultete v Ljubljani pa se apologetika v slovenskem teološkem slovstvu ni obravnavala na znanstven način. Stolico za apologetiko je imel do svoje smrti prof. Lambert Ehrlich (roj. 1878), ki so ga komunisti umorili l. 1942 na ulici v Ljubljani. Baval se je bolj z veroslovjem in etnologijo, kjer je med Slovenci oral ledino (prvi njegovi razpravi Predmet in metoda primerjalnega veroslovja SV 1922 in Bogovi SV 1924).

Vse naše apologetično slovstvo je torej bolj praktično usmerjeno.

NAUK O CERKVI. VZHODNA TEOLOGIJA

Zares znanstveno o Cerkvi nam predstavlja Grivčeva knjiga *Cerkev* (prva izdaja l. 1924, druga izdaja l. 1943). Strokovna kritika je štela to delo med boljše, kar se jih je napisalo o tem predmetu, in za najboljše, kar jih je bilo napisanih v slovanskih jezikih (Spačil). Dr. Franc Grivec (roj. 1878), je tudi prvi med Slovenci obravnaval *vprašanja iz vzhodne teologije* na znanstven način. Zlasti pa je avtoriteta tudi v mednarodnem svetu za vprašanja, ki se tičejo *teologije slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda*.

V nauku o Cerkvi in v vprašanjih glede sv. Cirila in Metoda je slovenska teologija dosegla veliko višino, podobno kot pod Alešem Ušeničnikom sholastična filozofija.

DOGMATIČNO BOGOSLOVJE

Za dogmatiko v ožjem pomenu besede se pri predavanjih na teoloških visokih šolah redno uporabljajo latinsko pisani učbeniki. Prav tako se la-



tinščina uporablja redno v dogmatični literaturi, čeprav seveda ne izključno; tako so n. pr. že v prejšnjem stoletju slavni nemški dogmatiki Kleutgen S.J. (umrl 1893), Johann Heinrich (umrl 1893) in Matija Jožef Scheeben (umrl 1888) pisali v nemškem jeziku. V avstrijskih semeniščih so proti koncu prejšnjega stoletja mnogo uporabljali dogmatične učbenike dunajskega dogmatika Schwetza (umrl 1890), potem pa Chr. Pescha S.J. (umrl 1925). Tako je bilo tudi pri nas. Znanstveno pisane dogmatike Slovenci do danes nimamo; čeprav imamo iz dobe po ustanovitvi teološke fakultete v Ljubljani več dogmatičnih razprav, ki so jih priobčili v različnih letnikih BV ljubljanska profesorja dogmatike dr. Janez Fabijan (o izvestnosti vere; o dogmi; iz nauka o milosti in Mariologije) in dr. Franc Lukman (iz dogemske zgodovine in patrologije) ter mariborski profesor dogmatike dr. Josip Hohnjec.

Iz dobe pred ustanovitvijo ljubljanske teološke fakultete naj omenim tri daljše dogmatične razprave dr. Ivana *Mlakarja* (1845-1914), ki je bil od l. 1879 do 1905 profesor specialne dogmatike v mariborskem semenišču in je umrl kot mariborski stolni dekan. Razprave so te: V znamenju sv. križa (VDV 1898-1899), Verne duše in njih trpljenje v vicah (VDV 1899) in O odpustkih, njih virih in koristih (VDV 1899).

Veliko slovensko dogmatično terminologijo sta ustvarila Aleš Ušeničnik in dr. Gregorij Pečjak (roj. 1876); slednji zlasti v dogmatičnem učbeniku za višje razrede srednjih šol: *Resnice katoliške vere* (1909; 2. izd. 1930).

Akaderskega učbenika o dogmatiki torej v slovenščini še nimamo; pa tudi monografičnih obdelav še ni.

MORALNO BOGOSLOVJE

Na isti stopnji kot dogmatično bogoslovje je pri Slovencih tudi moralna teologija. Po teoloških visokih šolah je navadno še bolj kot dogmatika vezana na določen učbenik. Pri nas so jo predavali v zadnjih sedemdesetih letih najprej po učbeniku dunajskega profesorja za moralno teologijo Ernesta Müllerja (u. 1888), potem pa po učbeniku znanega jezuita p. Hieronima Noldina (u. 1922).

Kot prvi poskus podati moralko v slovenskem jeziku je treba upoštevati *Krščansko katoliško nraeoslovje*, ki ga je napisal Franc Kosec (1843-1924) in je izšlo l. 1879 v Celovcu. Kosec se je rodil na Gorenjskem, bil je pa duhovnik tržaške škofije in od l. 1903 tržaški kanonik. Poleg omenjene moralke je napisal še deli: *Spovednik in njegova služba* (izšlo 1881 v Trstu) in *Katoliško zakonsko pravo z ozirom na državne avstrijske pravice* (izšlo l. 1894 v Ljubljani).

Mnogo moralno teološkega izrazoslovja nam je ustvaril dr. Pečjak v svojem srednješolskem učbeniku za moralko *Življenje po katoliški veri* (1911; 2. izd. 1922).

Prvi profesor moralne teologije na ljubljanski teološki fakulteti je bil dr. Josip *Ujčič*, po rodu iz Istre (rojen 1880), ki je prišel v Ljubljano iz dunajskega Avguštineja, kjer je bil eden izmed direktorjev, prej pa je poučeval isto stroko v goriškem bogoslovnem semenišču. Na fakulteti je predaval moralno teologijo do svojega imenovanja za beograjskega nadškofa (1937). Ujčič je bil odličen profesor moralne teologije, ki jo je hotel postaviti predvsem na biblično osnovo, bil je namreč tudi zelo dober poznavalec

sv. Pisma. V BV je od l. 1921 dalje veliko pisal iz moralno teološkega področja; a slovenskega akademskega učbenika o moralki ni zapustil, prav tako tudi ne kake monografije. Znanstveno najbolj pomembna je njegova razprava o odpustljivem grehu v BV 1921 in 1922.

O praktičnih moralnih spisih škofa Jegliča bo govor pozneje.

PASTORALNA TEOLOGIJA IN STROKE, KI SO SE OD NJE ODCEPILE

Pastoralna teologija, ki je bila v avstrijskih semeniščih že od l. 1777 dalje po ukazu Marije Terezije osamosvojena disciplina, je pri Slovencih dobro razvita. Profesor pastoralnega bogoslovja v ljubljanskem semenišču Anton Zupančič je l. 1885 izdal svoje *Duhovno pastirstvo*, ki je izšlo l. 1894 v drugi izdaji. Bilo je to delo zelo dobro za tisti čas.

Za Zupančičem je prevzel predavanja o pastoralni teologiji dr. Franc Ušeničnik (roj. 1866), ki je izdal svoje *Pastoralno bogoslovje* takoj po prvi svetovni vojni (l. 1919 in 1920), druga izdaja iz l. 1932 in tretja l. 1940. Prva izdaja Ušeničnikovega Pastoralnega bogoslovja je po starem zgledu vsebovala tudi katehetiko, homiletiko in liturgiko. V drugi izdaji pa je avtor že vse troje izpustil, ker so se te tri stroke osamosvojile. V tretji izdaji pa je upošteval že nujno moderno pastoralno sredstvo Katoliško akcijo.

Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje je bilo zelo dobro delo; zlasti v prvi izdaji je bilo takrat na višku te vede. Nastajajo pa seveda v modernem življenju zelo hitro novi pastoralni problemi, ki jim seveda tudi v Ušeničnikovi knjigi ni zadostne rešitve. Pastoralna teologija se bo delila še naprej in se bo hodegetika (nauk o vodstvu krščanske občine) prvič oddelila od nauka o upravi zakramentov ter daritve, drugič pa močno reformirala po načelih o specializiranem dušnem pastirstvu.

Katehetika in pedagogika, ki ju je Ušeničnik Franc obdelaval v *Vzgojeslovnih načelih* (1912) in v omenjeni prvi izdaji svojega Pastoralnega bogoslovja, potem nista našli v slovenski teologiji nadaljne znanstvene obdelave, pač pa je izšlo v zadnjih dvajsetih letih več praktičnih katehetičnih del (veroučne knjige in kateheze) zlasti na pobudo Katehetskega društva. Slovensko praktično katehetično slovstvo je bilo zadnjih stodvajset let precej na višku, zlasti v primerjavi z drugimi panogami našega nabožnega slovstva. „Razlaganje krščanskiga katoljškiga Nauka“ (v treh delih) je sestavil že katehetični pisatelj *Albrecht* Andrej (1782-1848); delo je izšlo po pisateljevi smrti v letih 1850 in 1851.

Tudi teoretično obravnavanje *homiletike* je med Slovenci ostalo tam, kjer ga je pustil Ušeničnik v prvi izdaji Pastoralnega bogoslovja. Dr. Michael Opeka (1871-1937), ki je od l. 1920 do svoje smrti (umrl je kot stolni kanonik) predaval homiletiko na teološki fakulteti, je pač s svojim zgledom kot stolni pridigar (izdal v 24 zvezkih 367 govorov) močno vplival na kler v homiletičnem oziru, predaval pa je homiletiko skoro izključno po Ušeničniku. Homiletični listi so bili *Slovenski prijatelj* (1856-1883); izdajati ga je začel Andrej Einspieler (1813-1888), *Duhovni pastir* (1884-1923), ki ga je urejal do l. 1896 Anton Kržič (1846-1920), za njim pa do konca kanonik Alojzij Stroj. Od l. 1928 dalje pa je prinašala govore priloga *Vzajemnosti Praedicate*, ki sta jo urejala Cuderman in Koretič.

Najodličnejši slovenski cerkveni govornik v 19. stoletju je bil škof Anton Martin Slomšek (1800-1862). Nedeljske in praznične homilije je izdal v dveh knjigah: *Hrana evangeljskih nauk* (3 deli, l. 1845) in *Apostolska hrana* (3 deli, 1849-1850); njegovi najboljši govori pa so izšli v *Drobtinica*; objavljene tu v letih 1850-1856 je izdal M. Lendovšek kot VI. zvezek Slomškovih zbranih spisov l. 1899.

„Slomšek se je prilagodil, kot nihče pred njim, značaju našega preprostelega naroda; govoril je njegov jezik. Zato ga je narod razumel in rad poslušal“ (Fr. Ušeničnik). Pri Slomšku bi se morali še danes naši cerkveni govorniki učiti poljudnega teološkega jezika. Slomšek je izdal tudi prvo slovensko homiletiko: *Vaje cerkvene zgovornosti* (l. 1862 v *Drobtinica*). V ljubljanski škofiji je sredi 19. stoletja slovel za odličnega govornika Janez Zlatoust Pogačar, ki je bil v letih 1875 do 1884 ljubljanski škof; svoje „*Pridige*“ je izdal l. 1864. Na Goriškem pa v istem času Filip Jakob Kaffol (1820-1864). Izdal je tri knjige govorov v petih zvezkih. Škof Slomšek je zapisal o njem (in o Šmajdeku), da „nam kažeta mnogo zgovornega zrnja v gladki slovenščini in dobro dela, kdor za njima teka“ (*Drobt.* 1862, 45).

Liturgiko je znanstveno obdelal Franc Ušeničnik sam, potem ko jo je bil v drugi izdaji Pastoralnega bogoslovja izpustil, v posebnem delu *Katoliška liturgika*. Prvo slovensko knjigo o liturgiki je izdal l. 1863 v dveh zvezkih Anton Lesar (1824-1873), pozneje pa je pisal šolske knjige o tem predmetu kanonik Alojzij Stroj.

Akademski učbenik o *ascetiki* nam predstavlja Potočnikova *Ascetika* (1939).

CERKVENO PRAVO

Cerkveno pravo so v avstrijskih semeniščih dolgo vrsto let, preden je stopil v veljavo Codex iuris canonici (1918), predavali po učbeniku Compendium iuris ecclesiastici, ki ga je izdal Aichner prvič leta 1862, in čigar 11. izdajo je oskrbel l. 1911 Friedle. Deloma pa so v zadnjem času uporabljali tudi učbenik graškega profesorja Haringa Grundzüge des Katholischen Kirchenrechtes (1910, 2. izd. 1916) in priročnik graškega, pozneje dunajskega profesorja von Schererja Handbuch des Kirchenrechtes (1886 in sl.). Vsi trije učbeniki so bili zelo dobri. Cerkveno pravo se je predavalo takrat v slovenskih semeniščih v latinskem in nemškem jeziku, zato niso čutili potrebe po večjem sistematičnem delu o cerkvenem pravu v slovenskem jeziku. Tudi domača cerkvena zakonodaja se je vršila v latinskem in nemškem jeziku. Ljubljanski škofijski list je bil nemški do škofa Jegliča (1898). Škofijske sinode v Mariboru (1890, 1900, 1906, 1911) in ljubljanski sinodi (1903, 1908) kakor tudi ljubljanska Instructio pastoralis, ki je bila izdana namesto tretje sinode, ki bi morala biti l. 1914, pa je bila odpovedana, ker se je začela vojska, so bile pisane v latinskem jeziku. Partikularno imovinsko pravo ljubljanske škofije je predstavljala juridično zelo dobra in obširno izdelana Anweisung zur Verwaltung des Kirchen-, Stiftungs- und Pfründenvermögens iz leta 1860, isto pravo lavantinske škofije pa Anleitung zur Verwaltung des Kirchenvermögens, prav tako iz leta 1860. Pod škofom Jegličem pa se je začela uporabljati tudi slovenščina. Tako ima knjiga o sklepih druge ljubljanske sinode iz l. 1908 že nekatere dele pisane v slovenščini.

in škof Jeglič je l. 1913 izdal slovensko Navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja.

Cerkveno pravo se torej v 19. stoletju in še čez do konca prve svetovne vojne v naših semeniščih ni predavalo slovensko in naša partikularna cerkvena zakonodaja se v 19. stol. ni vršila v domačem jeziku, toda iz tega še ne sledi, da ne bi bilo pri nas v tej dobi nič napisanega v slovenskem jeziku.

Tako je boj okrog avstrijskega konkordata (1855-1870) povzročil vrsto časopisnih člankov o razmerju med Cerkvijo in državo; isto je bilo ob majskih zakonih l. 1874. Okrožnica papeža Leona XIII. Immortale Dei z dne 2. nov. 1885 o ureditvi razmerja med Cerkvijo in državo je bila ena izmed zelo redkih papeških okrožnic, ki so jo kmalu prevedli na slovenski jezik. Tržaški duhovnik Kosec je l. 1894 izdal slovensko knjiga o katoliškem zakonskem pravu, kot je bilo že zgoraj omenjeno. V tej knjigi je uvedel izraza oviralni in razdiralni zakonski zadržek, ki ju še danes uporabljamo. Počov *Duhovski opravilnik* je vseboval precej pravne snovi v praktični obliki. V Času je l. 1908 priobčena polemika med dr. Jan. Ev. Krekom (1865-1917) in Alešem Ušeničnikom o ločitvi Cerkve od države. Krek je zagovarjal ločitev. Na to njegovo naziranje so se pri nas pozneje mnogi sklicevali, toda napačno, zakaj Krek se je pač juridično nepravilno izražal, a ločitve ni umeval v strokovnem pomenu te besede, marveč le kot oprostitve Cerkve od tesne povezanosti z državo. V Voditelju duhovnih ved je priobčil v letih 1898-1900 tri cerkvenopravne razprave poznejši mariborski prošt Martin *Matek* (1860-1930) pravni sodelavec škofa Napotnika pri sinodah. Cerkveno pravo kot veda tvori vez med pravno vedo in teologijo. Na avstrijskih in nemških, pa tudi na jugoslovanskih univerzah se je predavalo na teološki in juridični fakulteti, seveda na vsaki pod svojim vidikom; na juridični fakulteti le bolj pod zgodovinskim vidikom. Tudi v Ljubljani se je predavalo cerkveno pravo na juridični fakulteti. Z njo smo tudi dobili Slovenci prvo sistematično delo o cerkvenem pravu, ki ga je sestavil profesor cerkvenega prava na tej fakulteti Rado *Kušej* (1875-1941) in ga izdal prvič l. 1923 in drugič l. 1927. Kušej je v Cerkvenem pravu po zgledu nemških kanonistov srečno združil historične uvode s podajanjem veljavnega cerkvenega prava. V tej stvari je učbenik zlasti v nekaterih poglavjih naravnost mojstrsko delo, ki mu ne najdeš zlahka enakega v svetovnem slovstvu. Učbeniku je pisatelj dodal tudi kratek oris pravoslavnega cerkvenega prava. Po pravno dogmatični strani pa delo ne zadostuje, le bolj informira o cerkvenem pravu, kakor pa ga razlaga. Tudi v vprašanjih iz cerkvenega javnega prava ima svoje statistike. Delo je pisano bolj za svetne juriste, teologom nudi premalo. V ostalih svojih spisih je Kušej posvečal svoje zanimanje zlasti vprašanjem iz patronatnega in zakonskega prava, s posebnim ozirom na slovenske in jugoslovanske razmere.

Prvi profesor za cerkveno pravo na ljubljanski teološki fakulteti je bil dr. Gregorij Rožman, ki je postal l. 1930 ljubljanski škof. Profesor Rožman je objavil več tehtnih razprav zlasti iz zakonskega prava.

Profesor Kušej in Rožman sta mnogo pripomogla k razvoju cerkveno pravne vede med Slovenci. Zaradi konkurence v BV s profesorjem Kušejem o značaju pasivne asistencije pri poroki je znan tudi tedanji profesor cerkvenega prava v Mariboru, dr. Vinko *Močnik*.

CERKVENA ZGODOVINA

Cerkvena zgodovina se je do razsula bivše avstro-ogrske monarhije poučevala v naših semeniščih v nemškem jeziku. Zadnja leta je služila kot učbenik Marxova *Kirchengeschichte*. Iz povedanega je razumljivo, da ni bilo slovenskega akademskega učbenika o cerkveni zgodovini.

Prvi profesor za cerkveno zgodovino na ljubljanski teološki fakulteti je bil dr. Janez Zoré (umrl 1941), član komisije, ki je pripravljala ustanovitev teološke fakultete, in za Josipom Grudnom od l. 1911 profesor za cerkveno zgodovino in cerkveno pravo v ljubljanskem semenišču. Fakulteto pa je moral zaradi težke bolezni že po nekaj letih zapustiti. Za vzhodno cerkveno zgodovino in patrologijo pa je bil imenovan dr. Jožef Srebrnič, profesor goriškega semenišča, ki je bil v jeseni l. 1922 imenovan za Mahničevega naslednika na škofovski stolici na otoku Krku. Zoré in Srebrnič sta bila dobra zgodovinarja, toda ni jima bilo dano, da bi mogla dalj časa delovati na tem polju. Zoré se je v času, ko je bil profesor na fakulteti, bavil zlasti s hagiografijo.

Imeli pa smo Slovenci več mož, ki so se resno bavili z našo lokalno zgodovino. Tako s cerkveno zgodovino na ozemlju ljubljanske škofije dr. Josip Gruden (1869-1917), ki je predaval cerkveno zgodovino v ljubljanskem semenišču od leta 1903 do 1911, ko je postal stolni kanonik. Gruden je bil zelo pomemben zgodovinar. Z lokalno zgodovino se je prvenstveno bavil tudi prof. Josip Turk, ki je po Zoretu prevzel predavanja iz cerkvene zgodovine na naši teološki fakulteti in je dosegel zelo lepe rezultate.

Zgodovino lavantinske škofije je ob 700 letnici te škofije popisal mariborski profesor dr. Franc Kovačič, ki smo ga omenili že med slovenskimi filozofi. Poleg teh so se pečali s slovensko cerkveno zgodovino, čeprav ne vedno na znanstven način, zlasti naslednji: Josip Benkovič (1869-1901); Anton Koblar (1854-1928), ki je umrl kot župnik v Kranju; kurat Matija Ljubša (rojen 1869), duhovnik lavantinske škofije; Oražn Ignacij (1819-1900), ki je umrl kot stolni prošt v Mariboru in se je zanimal za lokalno zgodovino lavantinske škofije; od l. 1868 do 1893 je zgodovinsko obdelal 14 lavantinskih dekanij; Singer, duhovnik celovške (krške) škofije; msgr. Viktor Steska (umrl 1946).

Poljudno je opisal splošno cerkveno zgodovino Križanič l. 1883 (Zgodovina sv. Katoliške Cerkve); srednješolski učbenik o cerkveni zgodovini pa je sestavil dr. Anton Medved (1862-1925), mariborski profesor verouka, pod naslovom Zgodovina Katoliške Cerkve (1912, 2. izd. 1922). Medved je objavil tudi več drugih zgodovinskih razprav in življenjepisov; zlasti je znana njegova spominska knjiga o Slomšku (l. 1900).

Kratkega očrta slovenske cerkvene historiografije ne smemo zaključiti, ne da bi omenili Kosovo *Gradivo za zgodovino Slovencev*, ki ga je na pobudo dr. Jan. Ev. Kreka začela izdajati Leonova družba v Ljubljani; prvo knjigo l. 1903, drugo l. 1906, tretjo l. 1911, četrto l. 1920, peto l. 1928. Zgodovinar Kos Franc se je rodil l. 1853 in umrl l. 1924.

Študij bibličnih ved je bil v slovenskih semeniščih zlasti pod vplivom dunajske teološke fakultete, ki je močno gojila ta študij, zelo razvit. Doktorju teologije so v našem ljudskem jeziku rekli doktor sv. pisma.

Izmed starejših slovenskih biblicistov naj omenim iz ljubljanskega semenišča dr. Leonarda *Klofutarja* (1819-1901), ki je predaval Novo zavezo od l. 1849 do 1888, ko je bil imenovan za ljubljanskega stolnega prošta. Objavljenih je pet njegovih eksegetičnih del; v slovenščini je razložil liste, ki se berejo ob nedeljah in zapovedanih praznikih (1878), v latinščini pa je pisal komentarje k Janezovemu evangeliju (1862, 2. izd. 1894), k Matejevemu evangeliju (1866, 2. izd. 1898), k evangelijema sv. Marka in Luke (1892) in k Pavlovemu pismu Rimljanom (1892). Klofutarjeve latinske komentarje registrirajo v mednarodnih eksegetičnih delih.

Klofutarjev naslednik kot profesor bibličnih ved je bil dr. Jožef *Lesar* (1858-1931), ki je predaval Novo zavezo od 1889 do 1919 in bil od l. 1902 do 1919 tudi vodja bogoslovnega semenišča. Od njegovih bibličnih spisov je omeniti *Uvod v biblijske zgodbe Nove zaveze* (v DO 1901-1903; izšlo tudi v ponatisu) in *Apostoli Gospodovi* (1924/25).

Lepo monografijo o sv. Pavlu je napisal lavantinski škof dr. Mihael Napotnik (1850-1922) pod naslovom *Sveti Pavel, apostol sveta in učitelj narodov* (1892, 2. izd. 1893, 3. izd. 1904).

Dobre bibliciste so imeli tudi v goriškem semenišču (Zorn in Sedej, oba goriška nadškofa) in v mariborskem semenišču (Zidanšek).

Posebej naj omenim poleg dela za prevod sv. pisma iz vulgate v prvi polovici 19. stol., iz dobe pred ustanovitvijo ljubljanske teološke fakultete še monumentalne *Zgodbe sv. pisma*, ki sta jih priredila in založila dr. Frančišek Lampe in po njegovi smrti dr. Janez Ev. Krek; izhajale so te zgodbe po snopičih pri Družbi sv. Mohorja od l. 1894 dalje med Mohorjevimi knjigami; *Zgodbe stare zaveze* obsegajo 1186 strani v velikem kvart formatu, *Zgodbe nove zaveze* pa 1164 strani; Krek je napisal vso razlago nove zaveze in od stare od strani 898 dalje. Delo je bogato ilustrirano. Za svojo dobo in svoj namen je bilo na višku.

Kot najpopolnejše delo iz biblične stroke v slovenščini po ustanovitvi ljubljanske teološke fakultete pa je omeniti celoten prevod Nove zaveze iz grškega jezika; evangeliji in apostolska dela so izšla l. 1925, apostolski listi in razodetje pa l. 1929. Prevod so priredili dr. Franc Jere, dr. Gregorij Pečjak in dr. Andrej Snoj. Za lepoto jezika v tem prevodu gre v glavnem za sluga Pečjaku. Od svetopisemskih knjig Stare zaveze pa je od l. 1945 izšel v prevodu prof. Matije Slaviča iz hebrejščine le prvi del, ki obsega Mojze-sove knjige (l. 1936); za jezik sta se pri tem prevodu trudila že omenjeni Jere in prof. Jernej Pavlin. Prov. Andrej Snoj je napisal tudi kratek, a zgoščen Uvod v sv. pismo Nove zaveze.

SOCIOLOGIJA

O sociologiji je s krščanskega stališča med Slovenci prvi pisal duhovnik Ivan *Belec* (1856-1889), ki je postal krščanski sociolog pod vplivom Vogelsangovih spisov in je pripravljajl pot dr. Janezu Ev. Kreku. Bil je dober socialni teoretik. Svoje socialne spise je objavljajl v Slovincu. Najdaljši spis

je *Kmetom v pomoč* (1885), znan pa je zlasti *Obresti v socialnem oziru* (1888).

Dalje sta pisala o socialnih stvareh goriška profesorja brata *Andrej Pavlica* (rojen 1866) in *Josip Pavlica* (1861-1902); Josip je objavil zlasti temeljito znanstveno razpravo „O bistvu kapitalizma“ (KO 1899), kjer je skušal dokazati, da je bistvo kapitalizma obrestovanje in bistvo obrestovanja oderušstvo.

Dr. Janez Ev. *Krek* (1865-1917) je bil naš do sedaj največji socialni delavec; ta „genij širokih mas“ (Župančič) je imel, kakor sodijo, nad 3000 govorov in je napisal okrog 6000 člankov in del; med njimi jih je mnogo socialnih. Kot glavno njegovo socialno delo sodi *Socializem* (1901).

Klasik v naši sociološki literaturi je *Aleš Ušeničnik*. Že l. 1910 je spisal obširno *Sociologijo*, nato pa še dolgo vrsto socioloških člankov in del, med njimi več namenjenih za šole in tečaje, tako knjigi *Socialno vprašanje* in *Socialna ekonomija* obe v katekizemski obliki. Ušeničnik je tudi klasično prevedel socialni okrožnici Pija XI. *Quadragesimo anno* in *Divini Redemptoris* ter ju opremil z odličnim komentarjem. Z Alešem Ušeničnikom je prispela naša sociologija zelo visoko.

Socialno moralno študijo o dohodkih brez dela je napisal dr. Ignacij *Lenček*.

Od drugih socioloških pisateljev naj še omenim glavnega urednika *Slovenca* dr. Janeza *Ahčina*, frančiškana p. Angelika *Tominca*, mariborskega profesorja dr. Josipa *Jeraja* in laika univerzitetnega profesorja dr. Andreja *Gosarja* in Goričana dr. Janka *Kralja* (1898-1944).

V primerjavi z drugimi strokami je naša sociologija zelo razvita.

CERKVENA UMETNOSTNA ZGODOVINA

Tudi cerkvena umetnostna zgodovina se je povzpela med Slovenci zelo visoko. Pisali so o vprašanjih, ki spadajo v to stroko, zlasti Janez *Flis* (1841-1919), ki je v ljubljanskem semenišču, kjer je bil takrat spiritual, začel predavati o cerkveni zgodovini, kar je potem vršil 30 let do l. 1913. Za učno knjigo je sestavil *Stavbinske sloge* (1895); to je bila prva slovenska knjiga, ki je obdelavala celotno zgodovino arhitekture; z njo je Flis položil temelj slovenski arhitekturni terminologiji. Tudi drugo njegovo delo *Umetnost v bogočastni službi* (1908) je prav tako nastalo iz predavanj v bogoslovnem semenišču. Obravnava zgodovino posameznih delov cerkvene opreme in cerkvene določbe o njih.

Za Flisom je poučeval v ljubljanskem semenišču umetnostno zgodovino Josip *Dostal* (roj. 1872) do l. 1919 in potem na teološki fakulteti od 1921 do 1939; ko se je odpovedal predavanjem, jih je prevzel msgr. Viktor *Steska* in jih opravljal do smrti (umrl je 1. januarja 1946). Oba sta se bavila s podrobnimi vprašanji iz te stroke, nista pa sestavila sistematičnega dela. Steska je zlasti zbiral in priobčeval podatke o naših slikarjih in umetninah.

Iz lavantinske škofije je zlasti znan zgodovinar *Stegenšek*. Iz laiških vrst naj omenim umetnostnega zgodovinarja Josipa *Mantuanija* (1860-1933), ki je bil tudi glasbeni zgodovinar; prof. Franca *Steleta* in Vojeslava *Moleta* (roj. 8. jan. 1886). S splošno umetnostno zgodovino se je znanstveno bavil zlasti dr. Izidor *Cankar* (roj. 1886).

PREVOD CERKVENIH OČETOV IN RIMSKEGA OBREDNIKA TER MISALA

Prav posebej je treba omeniti za slovensko teologijo izredno zaslužno delo, ki ga opravlja prof. Franc Lukman s prevajanjem in izdajanjem Cerkvinih očetov. Tri zvezke te zbirke (Sv. Cecilija Cipriana izbrani spisi I; Apostolski očetje; Sv. Hieronima izbrana pisma I) je založila Družba sv. Mohorja v Celju; ostale pa Ljudska knjigarna (KTD) v Ljubljani (Sv. Avrelija Avguština zbrani spisi IX. in X. zv.; Sv. Cecilija Ciprijana izbrani spisi I. del — v pomnoženi izdaji — in II. del; Sv. Hieronima izbrana pisma II. del; Sv. Janeza Krizostoma izbrani spisi I. zv.). Izdajanje Cerkvinih očetov je delo velikega sloga. Lukman je zaslužen za slovensko teologijo tudi s svojim uredniškim delom pri VDV (1909-1916) in BO (1921-1944), pa tudi sicer je mnogo deloval kot mentor pri novejših slovenskih teoloških delih (tako n. pr. pri Potočnikovi Ascetiki in Snojevem Uvodu v Sv. pismo nove zaveze).

Podobno zaslužno delo pri ustvarjanju slovenske teološke terminologije in kot jezikovni mentor pri mnogih slovenskih teoloških delih je vršil dolga leta dr. Gregorij Pečjak, ki smo ga že večkrat omenili. Tu naj še posebej naglasim pomembnost njegovega prevoda Rimskega obrednika. Z njim nam je ustvaril mnogo slovenskih teoloških izrazov. Pečjak nam je tudi dal najboljše slovenske molitvenike in dvignil to slovstvo pri nas na zelo ugledno višino, ki je kronana s prevodom slovenskega misala, ki so ga oskrbeli štiri menihi (p. Turnšek in p. Kurent).

NABOŽNA LITERATURA

Pri ustvarjanju teološkega jezika in terminologije ima delež tudi nabožna literatura, ki sicer nima namena gojiti teološko znanost. To dejstvo je treba upoštevati pri teologiji tistih narodov, kjer se znanstvena teologija ni razvijala vzporedno z nabožno literaturo, kar se n. pr. izrazito javlja prav pri našem narodu. Slovenska nabožna literatura je dosti starejša in bolj bogata kot slovensko znanstveno teološko slovstvo. Med slovensko nabožno literaturo je veliko domačih del veliko pa tudi prevodov in priredb. V našem nabožnem slovstvu najdemo zlasti veliko molitvenikov in knjižic s šmarničnim berilom.

Okvir tega članka bi daleč presegal poskus, poročati o tem delu našega slovstva. Omenim naj le zelo plodovitega nabožnega pisatelja Luko *Jerana*, znanega urednika *Zgodnje Danice*, ki je l. 1850 izdal svojo prvo nabožno knjigo „Jezusa in Marije dvoje najvetejši Serce“ in še dolgo vrsto drugih, med katerimi so zlasti znane „Šmarnice naše visoke nebeške Kraljice“, ki jih je napisal sedem letnikov (1859-1878). Večina njegovih knjig je doživela več izdaj; nekatere po sedem.

Drug tak plodovit, asketičen, a bolj katehetičen pisatelj je bil Anton *Kržič* (1846-1921), znani urednik *Duhovnega pastirja*.

Cerkvene himne je prevajal na slovensko Janez *Bile* (1839-1906).

Slovensko nabožno slovstvo in posamezne njegove vrste bi zaslužile da bi se obdelale v znanstvenih razpravah in monografijah.

Ob koncu pregleda slovenskega teološkega slovstva moram omeniti še delo naših slovenskih škofov pisateljev. Sem štejem zlasti Ireneja Friderika *Barago*, Antona Bonaventuro *Jegliča* in Antona Martina *Slomška*, tri svetle zvezde tudi za asketično in svetniško življenje.

Baraga (1797-1868), „apostol Indijancev“, ki je umrl kot misijonski škof v Marquettu v Severni Ameriki, je bil odličen slovenski nabožni pisatelj. Kot metliški kaplan je izdal l. 1830 molitvenik „Dušno pašo za kristjane, kateri žele v duhu in resnici Boga moliti“. Ta molitvenik se je ljudstvu tako priljubil, da so ga natisnili v Ljubljani devetkrat, zadnjič l. 1866 in da ga je Družba sv. Mohorja l. 1905 izdala na novo med družbenimi knjigami. Kot misijonar med Indijanci (v Ameriko je prišel zadnjega decembra 1830) je izdal še štiri slovenske nabožne knjige: „Obiskovanje Jezusa Kristusa v presvetem Rešnjem Telesu in pozdravljenje Marije prečiste Device“ (1832, prevod knjige sv. Alfonza Liguorija), „Premišljevanje štirih poslednjih reči“ (1837), „Zlata jabolka“ (1844, 4. izd. 1878) in „Nebeške rože“ (1846).

Jeglič (1850-1937; ljubljanski škof od 1898 do 1930) se je kot teološki pisatelj bavil zlasti z apologetično in biblično snovjo, pa tudi z dogmatičnimi in moralnimi vprašanji. Vseh njegovih spisov tu ne moremo navesti; naštel bom le par najbolj značilnih. Nekakšna sinteza Jegličevega apologetičnega pisateljevanja je knjiga „V boj za krščanske resnice in čednosti“ (1920). Njegovi spisi o morali, življenju po veri in o verskonravni vzgoji so sistematično povzeti v knjigi „V boj za srečo in veselo krščansko življenje“ (1921). Omenjene tri knjige sestavljajo pravo trilogijo in vsebujejo poljudno apologetiko, dogmatiko in moralko; izdala jih je Družba sv. Mohorja med svojimi raznimi knjigami. Iz bibličnega področja je najlepše literarno Jegličevo delo „Mesija“, ki je tudi izšlo med rednimi Mohorjevimi knjigami v dveh zvezkih l. 1914 in 1915. V letih 1915 in sl. pa je spisal v raznih zvezkih „Psalmi et cantica...“ duhovnikom v praktično porabo; poleg latinskega besedila je slovenski prevod s kratko razlago in praktično aplikacijo.

Slomšek (1800-1862) je bil največji slovenski cerkveni govornik 19. stoletja, kot smo že omenili; vrh tega je znan kot pedagoški in nabožni pisatelj. Kot pedagog je zlasti znan zaradi knjige „*Blaže in Nežica v nedeljski šoli*“, ki jo je napisal v povestnem okviru. Izšla je prvič l. 1842, nato še l. 1848 in 1857. Med več nabožnimi knjigami, ki jih je spisal, je najbolj znan molitvenik „Krščansko devišstvo“, na katerega je merila Prešernova puščica.

ZAKLJUČKI

Pregled slovenske teologije, ki smo ga podali, je močno splošen. Vendar sebi zaključena. Ne moremo reči, da smo praznih rok, prav tako pa bi bilo se zdi, da našim namenom zadošča. Hoteli smo si namreč le predstaviti v glavnih obrisih, v kakšnem stanju se nahaja slovenska teologija, da bi se nam tako ob primerjavi s funkcijami, ki čakajo slovensko teologijo in o katerih smo govorili v prvem delu, odprl vidik za presojanje, kaj bo slovenska teologija najbolj potrebovala, to se pravi: katere so njene najbolj aktualne naloge.

Na prvi mah se pokaže, da v slovenski znanstveni teologiji še veliko primanjkuje, preden bi mogli reči, da je vsaj v nekem oziru popolna in v zgrešeno trditi, da moremo najti v njej skoro vse, kar „za prvo silo“ potrebujemo. Za nekatere stroke moremo najti prve splošne znanstvene informacije v slovenskem jeziku (za shol. filozofijo, nauk o Cerkvi, pastoralno teologijo, liturgiko, ascetiko, cerkveno pravo, sociologijo), za druge pa ne (apologetiko, biblično eksegezo, dogmatiko, moralko, zgodovinske vede).

Če gledamo na slovensko teologijo z znanstveno metodičnega vidika, spoznamo, da je rasla brez sistema in organske zveze. Imeli smo Slovenci glede teologije nekako štiri središča, namreč bogoslovno središče v Celovcu, Gorici, Ljubljani in Mariboru. Celovec nastopa le okrog srede 19. stoletja. Po ustanovitvi teološke fakultete v Ljubljani se je začela uveljavljati kot sočnejše središče Ljubljana. Od 1920 naprej je imela nalogo, enotno usmerjati slovensko teološko znanost Bogoslovna akademija z izvajanjem teoloških ved in znanstvenega glasila Bogoslovni vestnik.

Bogoslovna akademija pa tega dela ni v zadostni meri vršila. Publikacije, ki jih je izdala (13 del in 12 razprav), se le zaradi imena navajajo v njenem seznamu; izšle niso po njeni iniciativi, nekaterih ona niti založila ni. V prvih letih je še razodevala nekaj več iniciative, potem pa se je njeno delovanje omejevalo samo na izdajanje Bogoslovnega vestnika.

Bogoslovni vestnik je bil ves čas na dostojni znanstveni višini. Uredništvo je skrbelo, da je bil jezik pravilen in je pazilo, da se je znanstveni aparat pravilno uporabljal (enotna citacija in podobno). Razprav pa tudi Bogoslovni vestnik ni priobčeval po izdelanem načrtu, marveč so pisatelji po svoji izbiri oddajali razprave.

Ni pa vsa krivda, da se za slovensko teološko znanost zadnjih petindvajsetih letih ni več storilo, na strani Bogoslovne akademije. Teoloških strokovnjakov je bilo premalo; kar pa jih je bilo, so bili preveč obremenjeni z drugim delom. Končno moram omeniti, da se je opazalo, da je zanimanje za znanstveno vprašanje slovenske teologije pri slovenskih duhovnikih zadnja leta padalo.

Takšno je torej stanje slovenske teologije po svoji vsebinski in organizatorni strani. V slovenski znanosti na sploh je dosegla častno mesto. Kakšna posamezna panoga naše svetne znanosti je bila bolj razvita kot posamezne panoge naše teologije, toda v celoti naša teologija, navzlic pomanjkljivostim, ki smo jih omenili, za drugimi znanostmi pri nas ni zaostajala. Zasluge za to imajo zlasti vidne osebnosti naše teologije, ki se močno odražajo od ostalih.

III.

IZPOPOLNITEV TEOLOŠKE TERMINOLOGIJE

Med aktualne naloge slovenske teologije, ki slede iz primerjave dejanskega stanja, v katerem se slovenska teološka znanost nahaja, s funkcijami, ki bi jih morala izvrševati, spada na prvo mesto izpopolnitev slovenske teo-

loške terminologije. To delo bi se moralo opraviti na organiziran način. Dolej je bilo, razen v nekaterih posameznih primerih, preveč prepuščeno zasebni iniciativi poedincev. Teološko terminologijo bi morala izdelati komisija teoloških profesorjev ob sodelovanju ostalih slovenskih teoloških profesorjev in pisateljev. Tako izdelana in potrjena terminologija bi morala postati obvezna za šolo in literaturo. Izdal naj bi se latinsko slovenski slovar.

Kdor se količkaj resno bavi s teologijo, ve iz lastne skušnje, kako so v teologiji potrebni točno določeni izrazi. Znanstvenega in objektivno točnega izražanja v teologiji, kakor tudi v katerikoli vedi, ni brez določene terminologije. Zaradi verskih skrivnosti pa je točna terminologija v teologiji še bolj potrebna kot drugod. Preciznost ni potrebna le v latinski teološki terminologiji, marveč tudi v narodni, če hoče biti znanstvena.

A tudi v praktični uporabi teologije, n. pr. v molitvenih obrazcih, bi morali čim bolj skrbeti za enotnost. Sedaj pa imamo prevedeno besedo gloria v doksologiji enkrat slava in drugič čast, čeprav ima biblični izraz pomen, ki se ne krije s honor. V samem uradnem cerkvenem molitveniku za lavantinsko in ljubljansko škofijo so primeri, kjer je ista antifona na različnih mestih na različne načine prevedena. Speculum iustitiae se v litanijah Materie božje prevaja podoba pravice, v litanijah sv. Jožefa pa ogledalo pravičnosti; pomeni na obeh mestih zgled popolnosti. Takih primerov različnega prevajanja bi mogl¹ navesti še več.

Izgovor, da je taka raznolikost znamenje bogastva slovenskega jezika, je prazen. Jezik je lepo razvit in dobro orodje izražanja takrat, kadar more s posameznimi izrazi zadeti različne odtenke v pojmi^h. Koristilo bi nam, če bi se nekoliko navadili francoske preciznosti v izražanju; o njej pravijo, da je sad sholastične filozofije.

Prazen je nadalje izgovor, da tudi to omenim, da je moč slovenskega jezika v glagolu in da zato nimamo zadosti točno opredeljenih samostalnikov. Razvit jezik, ki naj se uporablja v znanosti, mora imeti samostalnike; če jih nima, je to samo znamenje, da mu jih znanstvenik, ki je obenem umetnik v jeziku, še ni ustvaril. Kakšne zmožnosti hrani v sebi slovenščina, nam odkrivata Župančičevo prelivanje Shakespearejevih dram v slovenski jezik in filozofska ter teološka govorica Aleša Ušeničnika.

PREVODI TEMELJNIH TEOLOŠKIH DEL

Teološka terminologija v našem jeziku bi ustvarila temelj slovenski znanstveni teologiji zlasti v zvezi s preveditvijo temeljnih teoloških del in virov. Dokler narod nima prevedenega sv. pisma, je poučevanje v krščanskem nauku močno ohromljeno, podobno je z znanstveno teologijo, dokler nima prevedenih osnovnih zbirk virov in temeljnih del.

Sem štejem zlasti zbirke cerkvenih definicij in odlokov, kakršna je n. pr. zbirka *Denzinger - Umberg*, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*. Če bi imela vsaj to zbirko prevedeno, bi postala uporaba teologije tako v pisavi kot v govoru dosti bolj solidna. Druge take zbirke so še: *Rouss de Journel*, *Enchiridion Patristicum*, *Kirch*, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae*, *Cavallera*, *Thesaurae doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici ordine methodico depositus*, *De Guibert*, *Documen-*

ta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia; dalje spada sem *Catechismus ex decreto Ss. concilii tridentini ad parochos...*

Če res hočemo imeti resno teološko znanost v svojem jeziku, bi morali prevesti obe Tomaževi Summi, teološko in Contra Gentiles. Takšen prevod, zlasti teološke summe, bi dal solidno podlago naši teološki znanosti. Ob njej bi se nam izoblikoval filozofsko-teološki jezik. Z njim bi dobili prevedenih silno veliko filozofskih in teoloških izrazov ter definicij. Tak prevod bi bil resno znanstveno delo. Prevajalci, en sam bi delo v doglednem času težko zmogel, bi morali vložiti v tak prevod mnogo dela in zatajevanja; tako delo bi jim prineslo morda manj priznanja kot drugo samostojno delo, kot pravimo, toda kot pionirji teološkega dela bi sicer opravljali trdo pionirsko delo, a na njem bi mogla potem naslednja generacija graditi solidno. Prevod Tomaževih sum pa bi bil tudi za tiste, ki se hočejo naučiti solidne teologije, velikega pomena tako za duhovnike kakor tudi za laike, o katerih smo zgoraj govorili.

Toda nimamo samo Tomaževe filozofije in teologije, sta tudi filozofsko-teološki smeri sv. Bonaventure in Duna Scota. Ali nam ne bi mogli naši frančiškani s časom oskrbeti prevodov del teh dveh? Sicer je zadnji, doktor subtilis, silno težak; toda zakaj naj bi bil njegov *Opus oxoniense* knjiga, zaprta s sedmimi pečati!

Načrt o prevodu gornjih del se da izpeljati. Na pobudo Katoliškega tiskovnega društva se je n. pr. med drugo svetovno vojno sestavil iz profesorjev ljubljanske teološke fakultete odbor, ki je pripravljal prevod Tomaževe teološke sume; prvi zvezek tega prevoda je bil že pripravljen za tisk. Prav tako sta se na isto pobudo že pripravljala prevoda Denzingerjevega *Enchiridiona* in Katekizma za župnike, ki sem ju zgoraj omenjal. Stiški cistercijani pa so obljubili, da bodo pripravili prevod izbranih Bernardovih del.

Mnenje, da tako prevajalno delo ni vredno pravih teoloških strokovnjakov, se je pri nas večkrat slišalo. Zavrlo je, da se tako prevajalno delo ni prej začelo in z večjo intenzivnostjo. S prevodom Cerkvenega zakonika pa je bilo končno premagano.

Če bi se gornji prevodi izvršili, bi z njimi slovenska teologija zelo veliko pridobila.

AKADEMSKI TEOLOŠKI UČBENIKI

Samostojna slovenska teološka znanost potrebuje akademskih učbenikov za vse svoje stroke, ker mora nuditi v slovenskem jeziku prve znanstvene informacije. Pri pregledu slovenske teologije smo videli, da za nekaj strok že imamo take učbenike, za večji del pa še ne. Sestavljanje akademskega učbenika večkrat profesorja ovira pri njegovem posebnem znanstvenem delovanju. Vrh tega so nekatere stroke tako silno obširne, n. pr. dogmatika, zgodovina, da je profesor redno prisiljen, da se pri znanstvenem delu omeji samo na nje del in je tako za ostale dele odvisen od literature. Prav zaradi tega se je sestavljanje akademskih učbenikov pri takih strokah, kjer ni mogel profesor pokazati svojih znanstvenih rezultatov, smatralo le za delo drugega razreda. Tu je tudi eden izmed glavnih vzrokov, zakaj za mnoge stroke učbenikov ni.

Čeprav sestavljanje akademskih učbenikov ni ravno znanstveno delo prve vrste, je vendar za zgradbo domače znanosti nujno potrebno. Če je za kako stroko v tujem jeziku odličen akademski učbenik, ki bi zelo dobro odgovarjal svojemu namenu tudi pri nas, naj bi se tak učbenik kar prevedel. Nek napačen ponos je pri nas branil prevajati tudi odlične učbenike. Trdilo se je, da je boljše slabše originalno delo kot pa prevod boljšega tujega dela. Zdi se mi, da je s tališča znanosti ta trditev zgrešena. Domača znanost bi imela po mojem samo veliko korist, če bi se tuje odlično delo prevedlo, v uvodih in tekstnih opombah pa bi prevajalec dostavil svoje misli, katere se mu zdi potrebno ali koristno povedati. Tako delajo veliki narodi. Če pa je na razpolago domače dobro delo, ima seveda prednost pred prevodom.

Akademski teološki učbeniki v slovenskem jeziku bi veliko pripomogli k razvoju naše teologije, zlasti potem ko bi bila teološka terminologija že odločena.

SUME

Poleg akademskih učbenikov so nam zelo potrebna dela, ki bi obdelala posamezen predmet z vidika raznih teoloških strok. To bi bile nekakšne sume; n. pr. o zakonu, o evharistiji. Tako sumo naj bi sestavilo več strokovnjakov; eden bi obdelal predmet z biblične, drugi z dogmatične, tretji z moralne strani, itd. Take sume bi bile potrebne zaradi tega, ker naš slovenski knjižni trg ne prenese številne znanstvene literature in se je zato treba smiselno omejiti in nuditi le najboljše. Drugič bi pa tako delo ustvarilo sintezo med raznimi vidiki; duhovnik pa ali laik, k se bavi s teološkimi vprašanji, bi tako imel v enem delu zbrano vse, kar mora o predmetu vedeti.

TEOLOŠKE REVIIJE

Slovenci bi potrebovali dve teološki reviji; ena naj bi bila strogo znanstvena, ki bi prinašala samo znanstvene razprave v pravem pomenu besede in poročila z znanstvenega področja. Druga revija pa bi bila namenjena popularizaciji teološke vede in bi prinašala tudi sestavke za dušnopastirsko prakso. Bogoslovni vestnik je po zgledu nekaterih inozemskih teoloških revij hotel zdrževati oba namena, a se to ni obneslo. V taki zvezi trpi vedno prvi ali drugi namen. Čitatelj pa tudi ni zlepa zadovoljen s tako revijo.

Poleg teh dveh teoloških revij v ožjem pomenu besede bi bila potrebna še taka revija, kot smo jo v zadnjih letih imeli v Reviji Katoliške akcije, ali kot je bil svoje dni Katoliški Obzornik.

DELA, KI JIH ŠE POTREBUJEMO

Potrebna so nam tudi, a ne na zadnjem mestu, dela o biblični teologiji, posebej o Pavlovi (Prat!), eksegetična dela, delo o življenju Jezusa Kristusa, kritično metodično izbrani in sestavljeni življenjepisi velikih svetnikov ter versko pomembnih velikih mož, zlasti domačih in iz sosednjih dežel; znanstveno delo o našem domačem katoliškem gibanju od l. 1848 dalje; delo

o razmerju med Cerkvijo in državo ter socialnem življenju; delo o pravni filozofiji s krščanskega stališča; zgodovina filozofije in še mnogo kaj.

Posebej naglašamo potrebo del o kerigmatični teologiji.

KRITIKA

Ena najbolj bolečih stvari v slovenskem znanstvenem življenju v zadnjih petindvajsetih letih je bilo pomanjkanje resne znanstvene kritike. Slovenci smo majhen narod, ki mora imeti redno le po enega strokovnjaka za vsako stroko. Tako pri nas skoro ni bila možna prava znanstvena kontrola. Strokovnjak je kot suveren gledal na druge in od drugih kratko malo zahteval samo vero. Vrh tega se je pri nas razpasla še nezdrava kritika, najeta, naročena, večkrat z obljubami ali celo z grožnjami izsiljena. Zato so se pri nas večkrat v nebo poveličevali taki uspehi, ki bi jih drugod samo registrirali.

Nekaj take nezdrave kritike je bilo tudi v naši teološki znanosti. Taka kritika pa povzroča veliko škodo in jo je tudi na našem teološkem polju.

Če hočemo resno teološko znanost, se mora dvigniti kritika na znanstveno višino. Ne sme biti naivna in osebna, marveč resna in stvarna.

ORGANIZACIJA

Odgovorimo še na vprašanje, kako se dajo nakazane naloge slovenske teologije izpeljati, predpostavljajoči seveda, da se vrnejo v naši domovini redne razmere, podobne kot so bile pred komunističnim režimom. Za izpeljavo teh nalog je najprej potrebno, da se teološko znanstveno delo najprej organizira. Če bi prepustili izvršitev gornjih nalog samo privatni iniciativi, se ne bodo nikoli izvršile. Modra in resna organizacija, ki bi zbrala sodelavce, delo med nje po načrtu razdelila in izpeljavo vodila, bi te naloge gotovo izpolnila. Med slovenskimi teološkimi visokimi šolami bi moral vladati sporazum glede znanstvenega prizadevanja. Profesori istih strok bi morali biti med seboj povezani. Dobro bi bilo tudi, če bi se vsako učilišče posebej specializiralo za kako znanstveno stroko in bi lahko po načrtu vsi prispeli k zgradbi slovenske teološke znanosti. Vsak naš teološki strokovnjak bi se moral zavedati, da kot osamljen poedinec ne more v svetu veliko pomeniti in da bi pomenil veliko več, če bi stala za njim organizirana teološka znanost.

Drugi pogoj pa je organiziranje finančnih sredstev. Pisec tega članka si iz lastne skušnje pri vodstvu Katoliškega tiskovnega društva upa z gotovostjo trditi, da bi se za te naloge potrebna finančna sredstva pri Slovencih mogla najti, zlasti če bi se še vodilni činitelji v slovenski cerkveni in katoliški javnosti resno zavzeli.

Nakazanega dela pa seveda ne bi mogel opraviti samo en človek, tudi samo ena generacija slovenskih teologov ne, marveč bi bilo zanj potrebno skupno delo slovenskih teologov več rodov.

Kaj moremo storiti za slovensko teologijo mi, ki smo prišli v španski kulturni krog? Odgovor je na dlani: Božja volja nam je pokazala, da študirajmo španske teologe, zlasti njihove velike ascetike in mistike — sv. Te-

TINE DEBELJAK

MICKIEWICZ IN SLOVENC

(Študija ob stoletnici njegove smrti.)

Slavni poljski pesnik A. Mickievič, poslan od francoske vlade v znanstvenih zadevah v jutro-ve dežele, je uni dan v Carigradu za kolero umrl.

Novice 12. decembra 1855, pod naslovom: Novičar iz raznih krajev.

S tem stavkom je tedanji najstarejši slovenski časopis Kmetijske in rokodelske Novice naznanil smrt poljskega pesnika *Adama Mickiewicza*, umrlega nekaj tednov prej — 26. novembra — v Carigradu. Razmeroma hitro, kajti Poljaki v domovini so pozneje kakor Slovenci dobili to žalostno poročilo iz „emigracije“. V ruski Poljski, v takozvanem „Kraljestvu Kongresovem“ niso dnevniki — po ukazu predstavnika ruske vlade Paskieviča — smeli niti pisati o njem, ko je še živel, niti ga niso omenjale znanstvene enciklopedije tistega časa, kot n. pr. *Dykcjonariusz Biograficzny Powzechny* (Warszawa 1851)¹ — metoda, ki je danes tudi pri nas v domovini v veljavi z ozirom na emigracijo, n. pr. Biografski leksikon, Janeževa Literarna zgodovina, Priročni leksikon, dnevniki, itd.² V tem delu ruske Poljske ni bilo dovoljeno niti zapisati v dnevnikih, da je Mickiewicz umrl. Srečnejša pod tem vidikom je bila nemška Poljska, Poznanjsko, kamor je prišlo sporočilo šele v januarju 1856. leta (žalna maša 15. jan.¹), petnajst dni potem, ko se je izvršil „pogreb“ pesnika, 30. decembra 1855, iz hiše smrti na francosko poštno ladjo „*Evfrat*“, da ga pokopljejo v Parizu. Ves mesec je ležal mrtvi pesnik v rakvi na vratnicah vzhodnih vrat stanovanja, kakor piše prijatelj Jež³: „Katafalka (mrtvaškega odra) ni imel. Nadomestovalo ga je krilo vrat, ki so vodile v izbo, kjer je umrl. To je bilo postavljeno na dva lesena kozla, na katerih je ležala krsta... Pri nji niso gorele sveče, niso je solzili poljubi, ne krasili venci... Pogreb pa se je vršil 30. decembra na oblačen in deževen dan. Vlogo pogrebnega voza je odigral navaden voz, pokrit s črnim blagom, v katerega je bilo vpreženih par volov. Za vozom se je pomikala gosta gneča ljudi, med katerimi so bili Poljaki, Francozi, Italijani, Nemci, Židi, Armenci, Grki, Srbi, Hrvati, Dalmatinci, Bošnjaki in Bolgari. Največ je bilo Bolgarov. Sprevod je začenjalo nekaj katoliških duhovnikov, zaključ-

val pa ga je oddelek turške pehote. Pri oddaji rakve ladji ni bilo nobenih govorov..." Bog ve, če ni bil med pogrebci tudi kak *Slovenec*?

Tak pogreb je bil dan pesniku v Carigradu, kjer se je mudil kot — *vodja poljske legije v turški vojski za časa krimske vojne (1855)*, da bi z oboroženo silo pomagal v boju proti zatiralcu svoje domovine — ruskemu carskemu imperializmu — in na ta način prispeval k osvoboditvi svojega poljskega naroda.

Tako smo Slovenci razmeroma kmalu zvedeli za pesnikovo smrt, dasi ne povsem v taki obliki, ki bi ustrezala resnici, temveč v zastrti, da je odšel tja „v znanstvenih zadevah“. Da pa tudi pravi smisel Mickiewiczovega odhoda v turško vojsko Slovencem ni bil docela neznan, priča Trdina v svojih Spominih⁴, kjer pravi, da tisti, „ki so ga prej oduševljeno čitali in hvalili, niso več pogledali njegovih knjig..." ter je izgubil zato „za vse narodnjake velik del svoje slave...". Mladim slovenskim narodnjakom — rusofilom — je pesnik gotovo moral veljati za izdajalca, ker se je boril proti Sveti Rusiji, zaščitnici južnih Slovanov, pod orožjem in v vrstah dednih sovražnikov vseh Slovanov — mohamedanskih Turkov... pa čeprav za svobodo svoje domovine... Ali nismo podobno razpoloženje doživeli tudi mi sami?

Kljub vsemu pa je pri Slovencih Mickiewicz veljal za „slavnega“ slovanskega pesnika že ob svoji smrti pred sto leti — dokaz, da smo ga tedaj že dobro poznali in cenili pa vrednotili. Da! Videli bomo, da so ga še za njegovega življenja postavljali prav Slovenci na sam vrhunec pesniške slave v vrsto Byrona, Puškina, Danteja... Po njegovi smrti pa se je še ob več prilikah poživljalo med nami njegovo ime: tako ob stoletnici rojstva 1898... ko so mu postavljali spomenik v Varšavi... potem ob petdesetletnici smrti 1905... in ob stoletnici epa Gospod Tadej 1934... in spet ob novi delitvi Poljske 1939... in po drugi svetovni vojni doma in v emigraciji, v katere sklopu stojimo pred pesnikovo stoletnico smrti 1955...

Težko je pisati za to priliko študijo o razmerju Slovencev do tega velikega slovanskega pesnika, o tem literarno zgodovinskem problemu, ki bi si ga morali že zdavnaj postaviti in ga tudi rešiti. Dejstvo je namreč, da zdaj nimamo še nobene monografije (ne literarno zgodovinske ne bibliografske), ki bi načrtno po revijah iz leta v leto in iz knjige v knjigo iskala zapisane dokumente o slovensko poljskih kulturnih stikih vsaj v taki bibliografski obliki, kakor jo je opravil za Čeha dr. O. Berkopec⁵. Vse to predpripravno delo še čaka slovenske slavistične in bibliotekarske seminarje. Tedaj se bo odkrilo marsikaj, kar je našemu rodu že šlo iz evidence, lahko se zgodi nekako tako kot prof. Prijatelju, ki je leta 1902 napisal v pionirski uvod v Murnove pesmi stavek, „da je Murn menda prvi za Prešernom prevajal Mickiewicza“⁶ in je tako prezrl pomembne Valjavčeve prevode v Novicah. Opreti se morem zdaj samo na skromno časopisno bibliografijico *mickiewiczian*, kakor jo je za literarno-znanstveno prilogo Jutra (Življenje in svet, knjiga 16, št. 3, z dne 22. VI. 1934) priložnostno zbral prof. S. Bunc. To bibliografijo sem uporabljal in jo razširil za par postavk z uvodom v antologijo prevodov Mickiewiczovih pesmi pod naslovom *Kitica Mickiewiczovih* (Ljubljana 1943), kjer sem jo podal v obliki literarno zgodovinskega eseja, toda le v najbolj skopih besedah. Zato ob sedANJI priliki tam samo nakazanih dejstev ne morem dovolj izkoristiti, zlasti ne, ker nimam pri rokah sistemske razprave Poljaka dr. Rosponda o razmerju med Čopom in Mickie-

wiczem, v kateri je zbral, razbral in prevrednotil vse, kar je o teh stikih bilo znanega pri Slovencih in Poljaki: „*Slowienec Matija Czop o Adamie Mickiewiczu*“ (separat iz zbornika *Prace Towarzystwa dla badan Europy Wschodniej y Bliskiego Wschodu*, IV, 1933/34). Razpravo sem takoj ob izidu ocenjeval v Kulturnem obzorniku Slovenca in tako populariziral njene izsledke. Žal razprave (niti referata) nimam pri roki, razen par citatov iz nje, niti je nisem našel v inozemstvu, kjer sem jo iskal. Da pa morem skoraj v polni meri izkoriščati na tem mestu tudi te izsledke, mi je prišel prav članek *Mickiewicz in Čop*, katerega je na osnovi omenjene poljske disertacije napisala *Roza Štefan* za ljubljansko revijo „Naša sodobnost“ (1955, L. III, št. 11-12, str. 983-992). Tako je tudi ta nujna vrzel v pomanjkanju osnovnih virov deloma nadomeščena.

Nisem pa še imel te zadnje razpravice, ko sem — naprošen po prof. Lednickem s Kalifornijske univerze v ZDA — pisal za njegov jubilejski zbornik „*Mickiewicz in the World Literature*“ članek o Mickiewiczu v slovenski literaturi, kar mi je dalo pobudo za pričujočo razpravo. V tistem zborniku (ki še do danes ni izšel) bo podan na par straneh samo izveček pričujoče študije.

Tu pa podajam študijo v celoti, v zavesti, da je prav, če se tudi slovenska emigracija pokloni spominu poljskega emigranta, največjega med njimi, tistega, ki je z duhom vladal nad vsem svobodnim izseljenstvom, ko je bila domovina v suženjstvu ruske carske imperialistične diktature. Njemu, ki je napisal „biblijo“ poljskemu in slednjemu političnemu emigrantstvu v Knjigah poljskega naroda in poljskega romanja⁷, kjer je v besedah prvega stavka romanja označil tudi našo pot: „Duša naroda je poljsko romanje. Poljaka na romanju ne morete imenovati potepuha, ne izgnanca, kajti potepuh je človek, ki tava brez cilja, in izgnanec je človek, ki so ga izgnale oblasti. Toda Poljaka ni izgnala njegova vlada. Poljak je romar, kajti napravil je sveto obljubo, da bo poromal v sveto deželo *svobodne domovine*, obljubil je, da bo romar, dokler je ne najde.“ S tem je opredelil tudi našo usodo: našli smo se z Mickiewiczem na isti poti, z istim duhom in romarsko palico... in Mickiewicz stopa pred nami že stoletje v neumrljivosti, potem ko je telesno umrl za kugo v tujini, boreč se kot pesnik in vojak za svobodo domovine, in počiva sedaj na Wawelu v domovini, v grobnici poljskih kraljev.

1 K. Pollack: Kiedy Mickiewicz był symbolem buntu. Polska Wyzwolona, 23. 12. 1948. — 2 Fr. Dolinar: Priročni Leksikon, Meddobje 1955, II, 228. — 3 Dwa pogrzeba. Głos Polski, 20. 1. 1956. — 4 J. Trdina: Zbrano delo (ZD), Ljubljana 1951, III. knjiga, 275. — 5 O. Berkopec: Česká a slovenská literatura, divadlo, jazykozpyt a národopis v Jugoslavii, Praha 1940. — 6 Aleksandrov: Pesmi in romance, 1903. Uvod Ivan Prijatelj, XXXI. — 7 Adam Mickiewicz: Księgi narodu polskiego y pielgrzymstwa polskiego, Wyd. Arcta, Biblioteczka Narodowa No 33, 31.

I. MICKIEWICZ IN ČOPOVA AKADEMIJA

(Čop, Prešeren, Korytko)

Ime pesnika Adama Mickiewicza se pojavi v slovenski književnosti v času prve romantike s slovenskim literarnim zgodovinarjem in kritikom *Matijo Čopom* (1799-1839). Ta sin alpskega predela Slovenije, sin kmečkih staršev iz Žirovnice, je po študiju na liceju, dveletnem bogoslovju in po nekaj profesorskih letih na Reki šel l. 1822 v Lvov v Galicijo na prigovarjanje tedanjega guvernerja Hauerja, ki je na Reki govoril osebno z njim in se prepričal, da obvlada vse glavne evropske jezike. Zaradi takega „ogromnega znanja“ mu je podelil v Lvovu mesto humanitarnega profesorja. V letih 1825-1827 je Čop poučeval tudi na lvovski univerzi in sicer klasično filologijo ter nekaj časa tudi avstrijsko in svetovno zgodovino. Toda živel je predvsem knjigi in svetovni in zlasti poljski sodobni književnosti. Da bi spoznal čim več svetovne književnosti, se je parkrat podal na dvorno knjižnico na Dunaj, kjer je bil Slovenec Jernej Kopitar, poznejši ustanovitelj slavistične dunajske tradicije. Seznanil se je z njim in se razvil v njegovega nasprotnika v pojmovanju poezije. Kopitar je bil filolog, romantik pa predvsem v smislu narodne poezije, ter ima veliko vlogo pri tem, da je srbska narodna pesem po Vuku dosegla v tem času svetovno slavo in so jo prevajali Goethe, Herder, Merimée, po njem Puškin, Mickiewicz... Zato je pospeševal tudi pri Slovencih zgolj narodno poezijo ter nasprotoval umetni. Čop pa je bil človek estetskega uživanja lepote v obliki klasike, toda ves romantik po duhu, ter je bil njegov prvi ideal, dvigniti slovensko izvirno pesem na gladino *sodobnega* evropskega Parnasa. Predvsem se je zavzemal, da bi slovenski pesnik znal vlititi v klasične svetovne forme (sonet, oktava, španska romanca, glosa...) *slovenskega duha*. Bil je prvi slovenski kritik evropskega znanja in občutja, ki je „antično in nemško literaturo proučil, kolikor se le da v polnem obsegu... pa tudi velik del važnejših grških, latinskih, francoskih, italijanskih, španskih, portugalskih in angleških pisateljev v njih izvirnem jeziku,“ pravi o njem prof. Prijatelj⁸. Tam beremo, da je iz Lvova pisal l. 1824: „Zdaj se bavim v prvi vrsti s poljskim jezikom in literaturo, ki sta zame kot Slovana tudi sama po sebi zanimiva. Zato imam tukaj seveda najlepšo priliko, knjige, gledališče in posebne veščake literature...“ Ti njegovi znanci so bili med drugimi* Boloż-Antoniewicz Karl in Mikolaj, literat Wacław Zaleski, Skarzynski, Cięglewicz, kakor bomo videli iz citiranih pisem. Leta 1828 pa je, ko že ni bil več v Lvovu, pišoč o življenju tam, omenil: „Največ časa sem posvečal (razen klasičnim literaturam) že nekaj let sem poljski literaturi, ki me je vedno bolj privlačevala, deloma kot slovanska, deloma pa tudi, ker kot taka ni neznatna: ima izvrstna dela skoraj v vseh panogah, zlasti pa v zgodovini, posebno v nacionalni, ki je sama na sebi tako zanimiva. V literarnem svetu Poljske se zdaj giblje — zlasti pod vplivom Nemčije — novo življenje, vendar ostaja narodnost neizbrisljiva poteza poljske književnosti. Tudi narod se mi je od več strani priljubil.“⁸. Tu v Lvovu si je nabral tudi mnogo poljskih knjig. Sam piše: „Zadnja leta sem v Galiciji izdal mnogo za poljske knjige, imeti sem hotel vse najboljše stvari iz poljske književnosti,

* V razpravi, razen v izvirnih citatih M. pesmi, iz tehničnih razlogov ne uporabljamo poljskih črkopisnih posebnosti.

ker bi jih bilo iz Ljubljane težko naročati zaradi daljave. Italijanskih knjig imam malo, tudi nemških in francoskih sem kupoval manj.“⁹ Ko je bil malo pred preselitvijo iz Lvova zopet na Dunaju v dvorni biblioteki pri Kopitarju, mu je le-ta poveril pisati za Šafařika bibliografski pregled slovenske literature, na kar je Čop v pismu Šafařiku omenil: „Ta interes sta mi pravzaprav Vi in g. Kopitar vsilila — poprej sem se zanimal skoraj samo za poljske stvari.“¹⁰ Toda tudi pozneje iz Ljubljane je še naročal iz Lvova poljske knjige¹¹. O poljskih knjižnih novostih se je informiral predvsem iz literarne priloge *Gazete Lwowske Rozmaitosci*, katere je dobival še pozneje v Ljubljano, in v njegovi posmrtni knjižni zapuščini sta se še nahajali dve Mickiewiczovi zbirki: Lvovski ponatis Sonetov in varšavska zbirka *Poezij* (1832)¹². Toda Čop je poznal tudi druga Mickiewiczova dela in reči smemo, da je prav tega pesnika spremljal *od vsega početka*, kajti prav tistega leta, ko je Mickiewicz izdal v Vilnu prvo pesniško zbirko (1822; *Balade in romance*), je Čop prispel v poljsko mesto Lvov, kjer je imel priliko v *Rozmaitoscih* zasledovati kritični odjek slednje Mickiewiczove knjige, mnenja drugih in prevode v tuje jezike. Dobro je poznal *Dziade*¹³, o katerih piše svojemu goriškemu prijatelju D. L. Saviu dne 7. marca 1828: „Poljski pesnik, ki ga Vi mislite, bo pač Mickiewicz, in tista pesnitev njegova *Dziady*, le da Vam je Ryłski ta naslov popolnoma napačno prevedel z Berači. *Dziad* (naš kranjski ded, dedec) pomeni sicer včasih tudi starega berača, romarskega prosjaka, itd. — pravzaprav pa *avus*, kakor tudi tu; *Dziady* se namreč imenuje praznovanje v spomin *umrlih*, katerih duhovi se prikazujejo, in se obhaja še danes med preprostim ljudstvom v Litvi, Livonski, itd.; je poganskega izvora, danes pa sovpada z našim praznikom vernih duš. Sicer pa ni lahko na kratko označiti to v resnici zelo nenavadno pesnitev. Mickiewicz ustvarja v poljski poeziji novo epoho¹⁴, osvobodil jo je varuštva francoske poezije, ki je dolgo veljala za edino vzorno, ter jo bolj tudi približal angleški, zlasti pa nemški in ima sedaj mnogo posnemalcev. Zelo posrečeno je vpeljal balado v poljsko poezijo in nedavno obnovil sonet, kar se mi zdi še pomembnejše zato, ker bi se tako mogla približati južni poeziji, ki je v prejšnjih časih dobro vplivala na poljsko. Mickiewiczovi soneti, med katerimi je več nenavadno lepih (tudi iz Petrarce je prevedel *Senuccio i vo' che sappi, etc. in Benedetto sia il giorno*), so izšli v Moskvi, kjer živi ta pesnik v pregnanstvu, in bili nato v Lvovu ponatisnjeni in z navdušenim odobravanjem sprejeti.“¹⁵

V tej sodbi dosedanjega dela Mickiewiczovega se je Čop pokazal za nasprotnika hladnega klasicizma, francoskega vpliva, ki je tedaj vladal na poljskem Parnasu, ter se opredelil za romantiko v smislu nove nemške šole. Tako se je navduševal za balade, pa tudi za sonete, ki je oblika italijanske renesanse. Čop je vidno združeval oba principa: subjektivno čustvo pa umirjeno obliko. Zato n. pr. ne omenja nikjer Mickiewiczove Ode na mladost, ki je prvič izšla v tisku prav v Lvovu, ko je bil še on tam¹⁶, kajti verjetno je bila preschillerjanska, preklasicistična; pa tudi se dvoumno izraža o *Dziadih*, kjer je preveč razmahnjena romantična fantazija s prikazovanjem duhov. Znova se je razvnel pri *Konradu Wallenrodu*, ki je izšel l. 1828 v Petrogradu. Za to Mickiewiczovo delo je zvedel preko svojih prijateljev Wacława Zaleskega, Januarija Skarzynskega in L. Cięglewicza, ki so mu o tej knjižni novosti poročali v Ljubljano. Zadnji mu je poslal tudi izpise iz Wallenroda. V pismu Skarzynskemu 1. julija 1828 se Čop zahvaljuje: „Pa tudi listič

prijatelja Mih. Scalca sem prebral z velikim veseljem — najlepše se mu zahvaljujem za to, kakor tudi vrlemu L. Cięglewiczu za zanimive izvlečke iz Wallenroda. Kako važno pa mi je bilo Vaše obširno sporočilo o tej pesnitvi z značilnimi mesti iz nje (celo to, kar pravite o zunanjosti peterburške izdaje), si pač lahko sami mislite, saj veste, kako se zanimam za poljsko literaturo — in to bo v vsej literaturi vsekakor zelo pomemben pojav. V celoti se mi zdi, da je pesnitev iste vrste kot Byronove portugalske povesti: vkljub tako različni snovi ne spominjajo na Byrona samo nekateri značaji, ampak celo nekatera mesta, zlasti sporočeni mi zaključek Wallenroda: „V tem hipu je prebil zidove stolpa — krik, etc.“ na Byronovo Parizino XVIII...¹⁷ V nadaljnjem delu pisma analizira Mickiewiczev heksameter, o čemer bom poročal pozneje. W. Zaleski pa je odgovoril Čopu: „Če ste Vi od mene prejeli prvo poročilo o Mickiewiczovem Wallenrodu, sem bil pa jaz šele od Vas natančneje poučen o tem delu... Prav istih misli sem kot Vi; da je vse skupaj Byronada. Jaz sem več pričakoval...“¹⁸, kar priča, da mu je Čop odgovoril v obširnejšem, zdaj izgubljenem pismu.

Čop je poročal Saviu o ponatisu Wallenroda v Krakovu ter je v Rozmaitoscih, ki jih je dobival v Ljubljano, lahko obširneje bral o navdušenem sprejemu tega dela med Poljaki.

Najbolj navdušeno in najbolj *kritično* pa se je Čop izjavil ob Mickiewiczovem epu *Pan Tadeusz* (Gospod Tadej), izišlem leta 1834 v Parizu. Škoda, da ni ohranjeno pismo, ki ga je pisal prijatelju Skarzynskemu v Lvov o tem novem delu v poljski literaturi, ohranjen pa nam je *koncept tega pisma* v ljubljanski licejski knjižnici, katerega je prvokrat priobčil dr. Žigon¹⁹, citira ga v izvlečkih prof. Prijatelj⁸, v celoti v nemškem originalu pa ga analizira Rospond in po njem podaja v slovenskem prevodu Rozka Štefan²⁰, od koder ga prevzemamo mi: „Zopet je preteklo nekaj dni, preden sem našel čas, da nadaljujem svoje pisanje. Ostal sem pri Panu Tadeuszu. O tej pesnitvi ne bodo najbrž le Rozmaitosci bedasto sodile (po pravici ste naredili za njihovim ‚odlikuje se po lepih mislih‘ tri !!! — pri teh ljudeh Mickiewiczovo strogo kaznovanje varšavskih recenzentov še ni zaleгло!), ampak še marsikak drug poljski časopis in bralec. Grajajoč se bodo čudili, da se je Mickiewicz ob vzvišenosti Wallenroda, etc. spustil k tej vsakdanjosti — za kar bodo imeli pristno epsko in vendar hkrati tudi humoristično preprostost Tadeusza — približno tako, kot so ob izidu Byronovega Don Juana delali Angleži, ki tudi dolgo niso hoteli doumeti, da je Don Juan prav tako velika pesnitev kot Child Harold. V humorističnem pogledu se Tadeusz tudi res dá primerjati z Don Juanom (ne glede na tako različno snov); najbolj naravna pa je seveda primerjava z Goethejevim Hermanom in Dorotejo, ki se je prvemu tokrat res ni treba bati. — Kajpada ne najdemo v delu slednjega nemškega čustva ali značajev tako npravstvene dostojanstvenosti, kot je značaj Hermanove matere; a zato je ta podoba poljskega življenja bogatejša, mnogovrstnejša (seveda je tudi upodobljeno življenje samo po sebi poetičnejše kot ono v Goethejevi pesnitvi), pojmovanje in prikazovanje litovskih prizorov iz narave živahnjejše, bolj navdušeno in — rekel bi — bolj *pesniško* (vse skupaj še bolj narodno, ljudsko). Tudi svetovno zgodovinsko ozadje, ki je gibaló dejanja, ima Tadeusz s Hermanom skupno — pri Hermanu ga tvori francoska revolucija s svojimi strahotami, tu pa pohod proti Rusiji leta 1812, le da ta še mnogo bolj posega v dejanje in je v nekem

pogledu podlaga zanj. Skratka, ta pesnitev je prava epopeja našega časa²¹, prav tako kot sicer tako neskončno različna Don Juan in Herman in Doroteja, čeprav je v obliki še mnogo bolj homerizirana kot prvi. In potem je še otožna pesem hrepenenja po domovini²¹, in vendar celo to *elegično* čustvo prav nič ne škoduje epski objektivnosti. V nadrobnosti se tu ne morem spuščati; pripominjam samo, da Robakova spoved v desetem spevu gotovo ne zaostaja za znano spovedjo Byronovega Džaura.“ (Tu je stavek o verzifikaciji, o kateri bom še govoril)... „Sicer pa je ta pesnitev še v nekem drugem pogledu razveseljiv pojav. Poljski poeziji preti, kakor najnovejši francoski, da se izmaliči v ničevo fantaziranje, zlasti po ljudeh, ki bi Mickiewicza radi prekosili. Nov dokaz za to je Slowackega Kordjan, ki sem ga sicer le prav bežno pregledal, katerega nepotrebne čarovnije in vragolije, slepa posnemanja faustovskega in manfredovskega (Byronovega) me pa tudi prav malo privlačijo... V takih okoliščinah je vsekakor zelo koristno, da se je pojavil resnični pesnik s stvaritvijo, polno resničnega in poetičnega življenja, z liki, ki niso *semce*, kakršne rodi umeten vročičen sen. In tem bolj razveseljivo je, da dela to prav Mickiewicz, ki bi ga sicer mogli obdolžiti, da je povzročil pesniško fantaziranje v poljski literaturi.“

Zanimivo je, da je to mnenje podal Čop v pismu svojim Lvovskim prijateljem že leta 1834, torej v letu — *izida*, tedaj ko je novo Mickiewiczovo delo budilo v poljski javnosti še malo odobravanja, skoraj bi rekel da — razočaranje. Rospond in Pigón navajata nekaj takih sodobnih ocen Poljakov doma in v emigraciji, ki jih podaja po njima tudi Štefanova²²; iz teh vidimo, da je bil Mickiewicz v tem delu klasicistom prevulgaren „z vsakdanjo dikcijo, polno malomarnosti, prozaično kot je vsakdanje življenje“ (Morawski), da je „neznansko dolg, da je videti, kot bi se sploh ne mogel izklepetati“ (sodobna korespondenca)... Lvovski kritik Maguszewski, ki je poznal Čopovo rokopisno oceno, piše v nekem pismu: „Čudim se Adamu... da je mogel hipoma postati iz navdihnjenega preračunljiv, razumski avtor; kajti Pana Tadeusza bom vedno imenoval roman, kajti rima ni napravila iz njega poezije! ... Strmenje gospoda Čopa nad Tadejem cenim, a iz drugega vzroka, ne iz tega, da popelje našo poezijo iz fantastike v realnost, ali bolje — v upodabljanje realnosti...“ Romantični kritik Grabowski, ki tedaj pod rusko okupacijo ni smel imenovati z imenom emigrantskega pesnika (analogno z današnjimi razmerami pri nas!), je samo napisal: „Znan Vam poem prvega našega pesnika je pri vsej avtorski genialnosti brez dvoma slaba šola...“ In ta Grabowski je tedaj veljal za najvišjo kritično avtoriteto na Poljskem. Tako je bilo v domovini.

Pa tudi v emigraciji, kjer je delo izšlo, ni našlo Čopu podobnega priznanja. Slowacki pravi o njem, da je „zelo lepa pesnitev, podobna romanu Walterja Scotta, napisana v verzu...“ Drugi so bili manj navdušeni. Krasinski n. pr. ni videl v njem humorja, temveč komiko, satiro in humoresko.

Medtem pa je Pan Tadeusz našel priznanje v *prevodu*. Leta 1836 je izšel v nemščini in kritik Wilibald Alexis ga šele imenuje „edino moderno epopejo“, toda — *dve leti po Čopu*. Poljaki sami pa so to priznali šele leta 1840 — *šest let po Čopu* — z besedami Krasinskega: „To je epopeja! Noben drug evropski narod nima danes take epopeje, kot je Pan Tadeusz.“²²

S tem je dobila Čopova ocena popolno priznanje in novejša literarne zgodovine nasploh govore o P. Tadeuszu s Čopovo oznako, kakor jo je dal

on prvi — na žalost samo v privatnem pismu — svojim poljskim prijateljem. To je znanstveno ugotovil Poljak dr. Rospond, po njem pa prevzemajo slovenski literarni zgodovinarji, kakor Glonar, ocenjujoč Rospondovo delo: „spoznal je njegov epohalen pomen... dočim so ga Poljaki smešili in največji duhovi niso vedeli kam z njim.“²³, ali Pirjevec, ki je v Izbranih spisih Čopovih²⁴ postavil ugotovitev: „med prvimi je spoznal pomembnost Adama Mickiewicza za *poljsko literaturo*. Sodil je, da se začenja z njim nova doba poljske književnosti.“

Kot tak poznavalec Mickiewiczovega dela od začetka do konca (Pan Tadeusz je bilo Mickiewiczovo zadnje poetično delo) in njegov občudovalec je prišel Čop iz Lvova v Ljubljano prav tistega leta, ko se je z Dunaja vrnil v Ljubljano njegov rojak in prijatelj *France Prešeren* kot doktor prava in kot začetni pesnik, katerega poetične prvence je Kopitar — odklonil. Toda Čop je nasprotno takoj odkril v njem pravega pesnika, se mu postavil za mentorja in ga dvignil v prvega slovenskega pesnika kateksohén, v prvega klasika, slovenskega Mickiewicza. Da je Prešeren mogel razviti svoj genij tako v skladu z dobo in z zahtevami *sodobne svetovne umetne poezije*, je največja zasluga Čopova, ki se je sicer v javnosti uveljavil sam kot polemičar v Abecedni vojski, ter — deset let po smrti — kot bibliograf slovenskega pismenstva za Šafaříkovo Zgodovino slovanskih literatur.

Prešeren je postal realizirani Čopov ideal slovenskega pesnika, ki je dovršene svetovne literarne forme napolnjeval s *slovenskim duhom*. Čeprav je bil Čop romantik po duhu, je bil vendar klasik po vzgoji; zato ni brezpogojno zahteval samo posnemanje narodne pesmi za višek poezije, temveč se je zavzel za narodnega ljudskega duha v poeziji na način balad in romanc, tako romanskih, germanskih kakor slovanskih, med temi predvsem po Mickiewiczem zgledu. Čop je Kopitarju naravnost v pismu njemu samemu očital: „da je razvajan po lepoti slovanske narodne poezije, nasproti *umetnim* pesnitvam Slovanov pa je preravnodušen, ako ne naravnost trd, nepravičen“²⁵. In posegel je v to borbo proti estetskemu diktatorstvu Kopitarjevemu — po zgledu Mickiewiczove borbe s klasicisti, katero je poznal, kakor se vidi iz pisma Skarzynskemu ob priliki Pana Tadeusza. V tej borbeni poslanici „Nuevo Discacciamento“ govori na primer o prodoru *soneta*, ter se pri tem ozira na poljski sonet pri Kochanowskem, Sęp-Szarszynskemu... in dodaja „v najnovejši dobi ga je mojstrsko rabil Mickiewicz in vzbudil v sonetih več posnemalcev“²⁶. Ko je govoril o oktavi, se je skliceval na Poljaka Piotra Kochanowskega... pri tercinah na istega... Vedno na poljske klasične zglede. Ko je zadel ob vprašanje *slovenske prozodije* — štetje zlogov ali akcentni princip — se je prav tako ozrl na Poljake. Zavrača Šafaříkov princip, da je naglasni sistem germanskega značaja ter naj se zato pri Slovanih zlogi štejejo, beró pa po akcentih; zavrača pa tudi štetje zlogov.

In za dokaz te jezikovne slabosti pri štetju zlogov navaja prav Mickiewicza: „Kako slabi so n. pr. šestomeri izvrstnega Adama Mickiewicza v Konradu Wallenrodu!“²⁷

O tem vemo še iz njegovega pisma Skarzynskemu 1. VII. 1828, ki sem ga navajal prej: „Kar pa je med drugim vzbudilo mojo pozornost, je raba heksametra v tej pesnitvi. Ko sem bral v Vašem pismu: ‚Wajdelotova povest v heksametrih‘, mi še na misel ni prišlo, da menite v resnici heksameter, temveč morda navadni poljski 13 vrstični aleksandrinec. Šele v verzih:

„Walter vzel je Aldono...“, ko nisem našel rime niti mere, sem jih začel heksametrično skandirati in res je iz tega nastalo nekaj heksametru podobnega, česar pa tako uho, ki je navajeno na heksametre starih ali tudi samo na nemške Vossove, ne bo lahko za heksametre priznalo. Kaj je Mickiewicz prignalo na tako čudno misel? Jaz sem bil zelo za to, da je uvedel sonet, to s heksametrom se mi pa zdi nekaj napačnega. Poljski jezik je po načinu svoje akcentuacije ne le najbolj antiheksametričen med vsemi slovanskimi jeziki, ampak sploh med vsemi evropskimi, kolikor jih jaz poznam, komaj če izvzamem francoskega. To pa seveda samo po sebi nič ne škoduje, toda čemu vsiljevati nekaj, kar njegovi naravi nasprotuje?“¹⁷

[Pri Panu Tadeuszu se spet ustavi pri metriki. „Kaj pa pravite k verzifikaciji, k tej v poljščini novi obravnavi aleksandrinca? To se razlikuje od enoličnega verza Felinskega tako kakor V. Hugojev, Vignyjev, Sainte Beuvov, itd. od togo simetričnega Boileaujevega in Delillovega. Nedvomno so Mickiewiczu metrične svoboščine nove francoske metrične šole dale pobudo za premakljivo cezuro, svoboden enjambement (prenos pomena iz enega verza v naslednjega), etc., vendar mu gre hvala, da jih je izvrstno uporabil...“²⁰

Ko je tako ugotovil *nepripravnost* češkega in poljskega jezika za *akcentni sistem*, slabe heksametre ter romantično svoboščino aleksandrinca, je za druge slovanske jezike potrdil *akcentni* princip metrike: „V slovanskih jezikih..., kjer naglas nima stalnega mesta, česar dozdej niso opazili, pa take težave ni; zato se ne bomo mogli odločiti, da bi pisali stihe po kvantiteti, ki je poudarku nasprotna in ki je vsaj sedaj ne čutijo več...“²⁷

Zato je Prešeren napravil sicer nekaj poskusov merjenja po zlogih, sicer pa uveljavil „*mero po udarjih*“, akcentih, kakor jo je Čop ugotovil kot privilegajočo se slovenski naravi. In tudi to ob — *negativnem Mickiewiczem zgledu*.

Tako je Mickiewicz po Čopu vplival na Prešerna, da je postal mojster soneta, saj je napisal sonetni venec sonetov z akrostihom, za kar se še ni našla predloga niti v italijanski literarni tradiciji, kot ljubljanski Narodni in univerzitetni knjižnici na uradno vprašanje odgovarja Accademia degli intronati v Sieni.²⁸

Ko pa je Čop leta 1835 nenadoma utonil v Savi, mu je Prešeren napisal v nemškem jeziku eno svojih najmočnejših pesmi sploh, Dem Andenken an Mathias Čop, kjer je izrečno poudaril njegovo mentorstvo, njegovo svetovno znanje, pa tudi njegovo posebno ljubezen do Mickiewicza, to v verzu —

hast du gelauscht den Mickiewicz Akkorden...

(prisluškoval si zvokom Mickiewicza...)

O tej pesmi pravi literarni zgodovinar Slodnjak, „da je Prešernova najlepša umetnina (resda zložena v tujem jeziku), kakršnih ni mnogo v svetovnih literaturah“²⁹.

Ob tem usodnem udarcu je Prešeren napisal po Čopovih navodilih — v oktavah in tercinah — *nacionalni ep* „*Krst pri Savici*“ in ga posvetil mrtvom umrlega učenjaka Čopa. In ob tem delu se je morda najbolj nazorno pokazal Mickiewiczov vpliv na Prešerna, kakor ga je posredoval Čop. Vemo namreč, da je bil Čopov epski ideal zgodovinski ep, kakor ga je predvsem

videl realiziranega v poljski literaturi, zlasti v Panu Tadeuszu. Toda Krst pri Savici kaže vpliv drugega Mickiewiczovega dela, namreč *Konrada Wallenroda*. Kakor vemo, ga je Čop poznal *vsaj v prepisih*, ki so mu jih poslali prijatelji iz Lvova že leta 1828, verjetno pa je imel knjigo, dasi je ni v spisku njegove knjižne zapuščine. V Rozmaitoscih, na katere je bil naročen, je že l. 1828 bral obširno analizo dela iz varšavske revije Motyl, 1830. ga je opisala lipska revija Blätter für literarische Unterhaltung. Da je Čop obširno pisal o epu v Lvov, priča citirani odgovor Zaleskega: „bil sem šele od Vas natančneje poučen.“ Prešeren je po Čopu lahko vedel o Mickiewiczovem „romantičnem epu“ iz litvanske zgodovine, o tej junakinji odpovedi, ter se je spomnil nanjo v času, ko je izgubil svojega mentorja Čopa, ki mu je govoril o njej. Primerjavo med Konradom Wallendorom in Krstom pri Savici je zanimivo izpeljala Rozka Štefan. Osnovni skupni in glavni motiv obeh del je ravno — *odpoved osebni ljubezni, sreči, zaradi višjih, narodnih ciljev, z vero v večno združitev po smrti*. Poleg tega veže obe pesnitvi tudi zgodovinski okvir: boj med pogansko Litvo in krščanskimi križarji... problematika nesvobodnega naroda, vržena v zgodovinski čas (gledé na cenzuro) in na videz podrejena ljubezenski zgodbi... V Krstu sicer prevladuje subjektivna ljubezenska tragedija, vendar ji je tudi podrejena zveza s sodobnim slovenskim političnim položajem: — „Na tleh leže slovenstva stebri stari...“ Poleg tega kaže uvod kot na začetek mogočne junaške pesnitve, ki jo je Prešeren morda začel v smislu Čopove ocene Pana Tadeusza, pa je pozneje ob Čopovi smrti zaradi pesnikove depresije ob ločitvi od prijatelja, prevladovala subjektivna duševna drama. Tretja podobnost pa naj bi bila tudi v dolgih samogovorih ter v istem metru — enajstercu...³⁰ To je rezultat analize Štefanove, ki ni brez osnove, zlasti še, ker je čez obe pesnitvi razlit isti *melanholični romantični nadih*.

Še dolgo po Čopovi smrti se Prešernu ni zacelila rana po izgubi mentorja in za desetletni spomin njegove smrti — leta 1844 — je napisal dve enaki pesmi — *V spomin Matija Čopa*, toda v dveh različnih metrih: po kvantiteti (zlogih) in po udarjih (akeentih), kar je bil temeljni prozodični problem Čopov. V svojo zbirko pa je vzel tistega — *po udarjih*, akcentih, s čemer je poudaril solidarnost s Čopovo rešitvijo, na katero je mogel vplivati — tokrat z negativnim zgledom — Mickiewicz, kakor smo omenili³¹.

Tako je Čopovo službovanje na lvovski gimnaziji in univerzi ter njegovo natančno poznanje najsodobnejše poljske literature vzgojilo pri nas Prešerna, na katerega so tako bistveno po formi in vsebini vplivali Mickiewiczovi Soneti, Balade in Romance, Konrad Wallenrod in Pan Tadeusz.

Toda s Čopovo smrtjo Prešernovo zanimanje za Mickiewicza ni prenehalo. Takoj nato se je namreč zgodilo nekaj nepričakovanega: konec januarja 1837 sta prišla v Ljubljano kot v bivališče svoje prisilne internacije zaradi posledic vstaje leta 1831 dva mlada Poljaka iz avstrijske Galicije: *Emyl Korytko* (1813-1839) in *Boguslaw Horodynski*. Horodynski je bil častnik poljske revolucionarne armade, obtožen, da je prevažal preko ruske meje v inozemstvo poljske vstaše. Korytko, 24 letni mladenič, pa je bil sin galicijskega vlastelina Zezawe pri Zaleszczykach, študent filozofije v Lvovu, ki pa je bil leta 1834 zaprt zaradi motenja javnega miru in suma veleizdaje, pa tudi zato, ker je širil čitanje Mickiewiczove Knjige poljskega naroda in ro-

manja³². Prešeren se je z internirancema seznanil v pisarni svojega šefa Chrobata, ki je imel Poljakinjo za ženo, ter postal prijatelj zlasti s Korytkom. Slodnjak sklepa: „Podoba je, da ju je združila Mickiewiczova viharne poezija.“ Takoj od drugega meseca naprej ju zasleduje policija, ko sta se Korytko in Prešeren podajala na izlete na deželo (Škofjo Loko, itd.). S Korytkovo pomočjo je Prešeren kmalu nato prevel v nemščino Mickiewiczov sonet *Resignacija*³³. To je prvi prevod iz Mickiewiczove poezije, napravljen od slovenskega pesnika, dasi v *nemščini* na žalost. On sam je čutil, da to ni prav, zato je še isti dan pisal Vrazu: „Ker je v Ljubljano vrgla usoda dva Poljaka, bi hotel to priliko izkoristiti in se naučiti poljski. Pričujoči prevod iz Mickiewicza, ki je danes izšel v Il. Blatt, je že sad tega poznanja. (Tu sledi prepis nemškega prevoda.) Mi pa pričakujemo od Tebe, da boš napravil boljših prevodov iz velikega poljskega pesnika in sicer v slovenščini.“³⁴ Na to pa mu je Vraz odgovoril: „Tvoj prevod bi bil lahko slovenski. Zakaj nositi vodo v morje?“³⁵

Na tem mestu, kakor tudi pozneje, bom podal poljski izvirnik, Prešerov nemški prevod in še druge, ki so z njima v zvezi, ne da bi jih podrobneje primerjal, razbiral in ocenjeval, kar bi bilo tudi zanimivo in bi spadalo pod naš naslov. Mislim pa, da se te naloge že nekdo drugi loteva... Naj mu tukajšnji ponatisi služijo za napotek in gradivo.

Mickiewicz:³⁶

Nieszczęśliwy, kto próżno o wzajemność woła,
Nieszczęśliwy jest, kogo próżne serce nudzi,
Lecz ten u mnie ze wszystkich nieszczęśliwszy ludzi,
Kto nie kocha, że kochał, zapomnieć nie zdoła.

Widząc jaskrawe oczy i zwstydne czoła,
Pamiętkami zatruwa rozkosz, co go łudzi;
A jeśli wdzięk i cnota czucie w nim obudzi,
Nie śmie z przekwitłym sercem iść do stóp anioła.

Albo drugimi gardzi, albo siebie wini,
Minie ziemiankę, z drogi ustąpi bogini,
A na obiedwie patrząc zegna się z nadzieją:

I serce ma podobne do dawnej świątyni,
Spustoszałej niepogód i czasów kolejną,
Gdzie bóstwo nie chce mieszkać, a ludzie nie śmieją.

Prešeren:³⁴

(im Versmasse des Originals)

Wer ohn' Erwiedrung seufzt, gross ist das Unglück dessen,
Noch grösser dessen, den das leere Herz langweilet;
Doch mit dem grössten Unglück scheint mir der beteiligt,
Der nicht mehr liebt, dass er geliebt, nicht kann vergessen.

Sieht er mit kecker Stirn ein lüstern Aug' ihn messen,
Macht der Erinnerung Gift, dass er die Lust nicht teilet;
Rührt Reiz und Tugend ihn, hin, wo der Engel weilet,
Darf er mit welcher Brust zu geh'n sich nicht vermessen.

Soll er nun Andern grollen, soll er sich beschuld'gen?
Er flieht der Göttin Bahn, kann nicht der Irdschen huld'gen;
Auf beide blickend, lasst er jede Hoffnung fahren.

Sein Herz gleicht einem Tempel aus vergangen Jahren,
An dem die Zeit genagt, dem wüsten, wo nicht thronen
Die Gottheit will, und Sterbliche nicht dürfen wohnen.

Debeljak:38

Nesrečen ta, ki brez odziva mora vpiti,
nesrečen ta, ki dolgočasi se v osami,
še bolj ta, ki ne ljubi, a najbolj med nami,
ki ljubil je, kar ni mogoče pozabiti.

Ko spet zagleda oči pod čelom se iskriti,
s spomini slast zastruplja, ki ga mami,
če v njem nje čar in čednost čustvo vzdrami,
ne upa z mrtvim srcem k angelu stopiti.

Zato prezira druge, sebe obtožuje:
dekleta zemeljska, boginje mimo grejo,
za vsemi se ozira, nad vsemi obupuje.

Srce je kot svetišče staro: prazni zrejo
od časa zapuščeni koti, hram samuje:
tu noče bogstvo bivati, ljudje ne smejo.

Ludvik:39

Nesrečen, kdor kliče, a ne dobi odziva,
nesrečnejši, ki v praznem srcu dolgčas hrani,
a najbolj nesrečen, kdor ljubiti se brani,
ker stara ljubezen še v srcu mu je živa.

Ko vidi nesramna čela, pogled, ki izziva,
s spomini zastruplja radost, ki ga pijani;
če čustva obudi, mu čednost in čar ubrani,
s srcem usahlim tja ne sme, kjer angel biva.

Ali sebe obsoja, ali druge prezira,
mimo zemljanke hiti, se ogne boginje,
upu daje slovo, ko za obema se ozira;

srcé mu je davno svetišče samujoče,
kjer so pustošile burje in časov stopinje:
v njem bivati ljudje ne smejo, boštvo noče.

Dejstvo, da sta Prešeren in Korytko brala odslej Mickiewicza ter z njim reševala panslavistična mnenja, to je — vprašanje slovanske solidarnosti, v kateri bi ohranila slednja narodnost svojo samostojnost —, kakor sodi Slodnjak⁴⁰, je morda trditev preveč iz današnjega časa, ali pa z ozirom na Prešernovo poznejšo tvorbo (Zdravico). Res pa je, da se je Korytko začel ob Prešernu zanimati za slovensko narodno blago, zlasti narodne pesmi, katerih nekaj mu je prispeval tudi Prešeren, n. pr. Lepo Vido, in to *prvotni ljudski zapis*, ne tisti, katerega je on objavil l. 1832 in velja odslej za njegovo zavestno umetnino, kakor je dokazal Žigon.⁴¹ Za izdajo Korytkove zbirke slovenskih narodnih pesmi, ki jo je pripravljala in jo že pripravil za natis, je Prešeren prevedel iz Mickiewicza *oznako narodne pesmi*, kakor jo podaja v svoji pesmi v Konradu Wallenrodu bard Vajdelota. Toda zopet jo je podal — v nemščini. Izvirnik se glasi:

*Mickiewicz:*⁴²

O pieśni gminna, ty stoisz na straży
 Narodowego pamiątek kościoła,
 Z archanielskimi skrzydłami i głosem —
 Ty czasem dzierzysz i miecz archanioła.
 Płomień rozgryzie malowane dzieje,
 Skarby mieczowi spustoszą złodzieje,
 Pieśń ujdzie cało, tłum ludzi obiega:
 A jeśli podłe dusze nie umieją
 Karmić ją żalem i poić nadzieją,
 Ucieka w góry, do gruzów przylega
 I stamtąd dawne opowiada czasy.
 Tak słowi z ogniem zajętego gmachu
 Wyleci, chwilę przysiadzie na dachu:
 Gdy dachy runą, on ucieka w lasy
 I brzmiając piersią nad zgłiszczą i groby
 Nuci podróżnym piosenkę żałoby.

*Prešeren:*³⁴

O! Volkslied, der Erinnerungen
 Volkstempel schirmest du, bist stark bewehrt
 Mit Cherubsstimme und mit Cherubsschwingen —
 Du schwingst zuweilen auch das Cherubsschwert.
 Von Flammen wird gemalte Tat verzehrt
 Die Schätze weggeraubt von Rauberschwert;
 Das Lied entkommt nur, durch die Menge fliegend,
 Und wenn gemeine Seelen es nicht nähren
 Mit Hoffnung — und nicht tränken es mit Zähren —
 Flieht's in die Berge, sich an Trümmer schmiegend
 Und singt von dort herunter alte Zeit.
 So fliegt hinweg aus brennendem Gemach
 Die Nachtigall, und setzt sich auf das Dach
 Und stürzt das Dach, flieht sie zum Walde weit
 Und wehmutsvoll auf Grab und Trümmer dann
 Singt sie ein Trauerlied dem Wandersmann!

O ljudska pesem, ti stojiš na straži
 narodovega svetišča spominov,
 z nadangelskimi perotmi in glasom —
 včasih držiš tudi meč kerubinov!
 Davnost slikovita v pepel razpade,
 meč razbojniški vpustoši zaklade —
 pesem pa reši se, krog ljudi bega,
 če duše pa prostaške jo hraniti
 z boljó ne znajo, z upom ne pojiti,
 v goro zbeži, ob razvaline lega,
 od tam nam baja starodavne čase.
 Tako izpod krova gorečega plane
 slavec na streho, tam za hip obstane,
 ko se še ta sesuje, v gozd poda se:
 s srcem drhtečim med pepel in grobe
 popotnemu poje pesem žalobe...

Toda ta zbirka, ki bi bila pravi izraz realnih kulturnih stikov Poljaka s Slovenci, ni izšla, kajti Korytko je umrl nenadoma v Ljubljani 31. januarja 1839, dan potem, ko mu je bila ugodno rešena prošnja za vrnitev k staršem v Galicijo. Prešeren je poskrbel, da je bil pokopan zraven Čopa in kakor njemu je tudi Korytku napisal nemški epitaf, v katerem je izražena mickiewiczzevska vera v človeštvo:³⁴

Der Mensch muss untergehen,
 die Menschheit bleibt; fortan
 wird mit ihr bestehen,
 was er für Sie getan.

Župančičev prevod:⁴⁴

Naj zgrudi smrt človeka,
 človeštvo ostane; z njim
 do poznega še veka
 živi, kar zanj storim.

Obenem je poskrbel, da so mu starši poslali poljski napis na grob, ki je še danes na Navju v Ljubljani, če ga niso po vojni prestavili drugam...

Prešerna je z Mickiewiczem preko Čopa vezala želja po umetni poeziji, ki naj bi stala na sodobni svetovni višini (sonet, oktava, tercina pa tudi umetna balada...); preko Korytka pa Mickiewiczeva revolucionarnost in njegova naklonjenost narodni pesmi. Kakor vemo, je Mickiewicz prevajal celo srbsko narodno pesem (Črnc v Benetkah)⁴⁵, toda — iz Meriméejeve romantične potvorbe La Guzla, kateri je nasedel tudi Puškin. Ta zadnja narodopisna zveza je prišla do veljave tudi v Prešernovem prevodu iz Wallenroda; pa tudi v narodnih baladah, ki jih je pesnil Prešeren v zadnjih letih — pot, ki jo je šla vsa slovanska romantika s Puškinom in Mickiewiczem,

kakor je omenil že prof. Prijatelj:⁴⁶ „po Korytkovem prihodu v Ljubljano se Prešeren posveti še intenzivneje ...*narodni pesmi*... smislu za domačo zgodovino... in se s tem pridružuje tistim, ki so začeli kot byronisti (Puškin, Mickiewicz...), pa končavali kot pesniki folklornih snovi, ko je tudi Prešeren pisal: „Ich arbeite gegenwärtig an krainerischen Liedern, die den Bauernburschen gefallen sollen.“ To je bil tudi Korytkov narodopisni vpliv pod vtisom poljske folklorne romantike, začete z Mickiewiczevimi Baladami.

In še enkrat se je v Prešernovi poeziji uveljavil Mickiewiczov direktni vpliv v *Zdravici*, v tej slovenski napitnici slovenstvu, slovanski solidarnosti in vsečloveškemu bratstvu, h katerega „končni podobi so pripomogli razgovori, ki jih je nekoč imel s Korytkom o poljskem revolucionarnem gibanju in Mickiewiczovem katekizmu poljske revolucije (*Księgi narodu polskiego*...), kar je pospeševal tudi Korytkov prepis bojevitega in po formi tej idejno nekoliko sorodnega *Spiewa patriotów polskich*...“, kot sodi o genezi *Zdravice* Slodnjak.⁴⁷

Tako je Mickiewiczov vpliv na največjega slovenskega pesnika Franceta Prešerna indirektno po Čopu in Korytku izpričan v „dokumentarično dokazanih primerih, podprtih z vnanjimi in notranjimi dokazi...“ tako da „lahko govorimo o direktnih literarnih vplivih Mickiewicz — Prešeren“⁴⁸, česar najbrž za Puškina ne moremo.

Morda je zanimivo še to: V letu Prešernove necenzurirane *Zdravice*, njegovega umiranja in smrti (1848/1849) smo prišli Slovenci tudi v direktni stik z Mickiewiczem kot osebo prav na svojstven način: ne na pesniški, temveč na področju — njegovega vojaškega nastopa v *italijansko-avstrijski vojni*. V vihnem letu „pomladi narodov“, ko je šel general Radetzky s črno vojsko, v kateri je bilo mnogo Slovencev (predvsem ljubljanski 17. pešpolk), da zatre revolucionarno Mlado Italijo, je Mickiewicz stopil s piedestala pesnika in se postavil za generala svoje prostovoljne poljske legije. Ustanovil jo je v Rimu leta 1848 in se podal z njo pod poljsko zastavo proti avstrijski fronti kot zaveznik Italijanov, ki so mu prirejali po poti kraljevske časti. Njegova četa umetnikov, slikarjev, itd., majhna po številu, si je zastavila nalogo „*oboroženo vrnitev v domovino z bratskimi četami Slovanov*“. Na poti iz Rima na fronto je prispel v Florenco in tamošnji časopis *Gazzeta di Firenze* je pisal: „Sveti oče je blagoslovil poljsko zastavo, kateri je rimsko ljudstvo želelo pridružiti zastavo Pija IX. Načelnik te izbrane poljske čete je državljani Adam Mickiewicz. On namerava dati poziv poljskim, češkim, hrvaškim, *ilirskim* (t. j. slovenskim... podčrtali mi) in dalmatinskim vojakom, ki so v avstrijski armadi, naj odklonijo sodelovanje v boju za tako nepravilno stvar, kakor je boj Avstrije proti Italiji; pozval jih bo v imenu skupnega bratstva. Vsi ti vojaki pripadajo slovanski družini in govore malone isti jezik: vsi težijo za narodno samostojnostjo. Poljaki, katoliki, začernjajo na čelu vseh Slovanov v imenu Boga, sv. Andreja, apostola in patrona vseh Slovanov, ter v imenu Pija IX. sveto vojno proti barbarskemu despotizmu.“

Ali ni to dejstvo — realizacija Prešernove *Zdravice*, napisane —po Slodnjakovem mnenju— pod vplivom Mickiewicza?

In Mickiewiczovi proglasi na slovanske vojake v avstrijski vojski so imeli nekaj uspeha, kajti v legijo je res prišlo nekaj Hrvatov in Mickiewicz

jim je osebno govoril. Pozneje še Čehi in Slovaki... Toda slavnostno spočeta legija v Rimu je že v Milanu začela razpadati: priseči je morala, da se bo borila za sveto stvar Italije pod zaščito lombardske vlade, dokler ne bodo Avstrijci popolnoma pregnani z italijanske zemlje. Pozneje bodo mogli iti, kamor jih bo poklicala poljska domovina. — Legiji niso priznali Lombardci niti pravice lastne zastave, ki so jo nesli preko Italije s takim svetim ponosom in kateri je bil pozneje preklican tudi papežev blagoslov... Okoli 200 vojakov je štela legija v Milanu, kjer je bila zaposlena tudi pri telesni straži kraljevi, tedaj ko se je Milanu po bitki pri Custozzi nenadoma bližala Radetzkega vojska... Kralj je ušel na konju in poljska četa je zapustila Milan, ko so vanj vstopali že avstrijski vojaki. Ko je poljska legija, ki je nosila na zastavi napis v italijanščini: *Per la vostra e la nostra libertà!* (Za vašo in našo svobodo!), že razpadala, jo je še zadela usoda, da je v sporu s papežem in Garibaldinci z zadnjimi vred napadala vrata papeževega Rima, ki so ga branili Francozi... Francozi so razorožili legijo, ki je pozneje končala v Grčiji... Mickiewicz se je vrnil v Pariz.⁴⁹

Je kdo od Slovencev pomagal Mickiewiczu pri organiziranju legije v Italiji, kot mu je stal ob strani dubrovniški gospar in poet Medo Pučić, ki se je s pesnikom seznanil v Parizu⁵⁰? Ali je kdo od Slovencev *dezertiral* od Radetzkega k Mickiewiczu, kakor je izpričano za Hrvate, Čehe in Slovake? Ali je bila v slovenščino prevedena politična veroizpoved Mickiewiczevih legionarjev, ki je bila 2. marca 1849 prevedena v čakovščino, namenjena dalmatinskim kapitanom „slovanskih brodov...“, da naj podpro ustaško gibanje proti Avstriji? Tam imenuje Mickiewicz vso obalo od Trsta do Kotora „slovansko obrežje“ ter pravi, da ima namen iti proti Beogradu, zavzeti Črno goro, itd.⁵¹ Morda je o tem kaj v naših monografijah v letu 1848 (Apih)?

To so odprta vprašanja, ki so se nam porodila ob Prešernovi Zdravici in Mickiewiczovem vojaškem dejanju za uresničenje skupnih narodnostno-socialnih idej poljskega in slovenskega pesnika.

8 Dr. I. Prijatelj: Duševni profili slovenskih preporoditeljev, Ljubljana 1935, 102. — V nadaljnjem citiram to knjigo samó: Prijatelj in stran. — 9 Matija Čop: Uredil dr. A. Pirjevec. Cvetje iz domačih in tujih logov, 6. zv., Celje 1935, Odslej citiram to delo: Čop. — 10 Prijatelj, 143. — 11 Prijatelj, 92. — 12 Rozka Štefan: Mickiewicz in Čop. Naša sodobnost 1955, 983. Citiram: Štefanova. — 13 To Mickiewiczovo delo slovenski literarni zgodovinarji različno imenujejo, tako n. pr. Prijatelj in Debeljak: Dedi, Vodnik: Praznik vernih duš. Štefanova: Praznik mrtvih, itd. — 14 V Izvirniku: Mickiewicz macht in der polnischen Literatur Epoche. Rospond, 290. — 15 Štefanova, 895. Njen prevod. Original natisnjen prvič v Vedi (M. Zimmermann) 1914, 251. — 16 Odo na mladost je Mickiewicz spesnil še kot dijak v Vilnu, pa je krožila v prepisih. Prvič je bila natisnjena v Lvovu l. 1827 v Izbranih delih Mickiewicza, v Polihymnii. (Tedaj je bil Čop še v Lvovu in mu pesem gotovo ni bila neznana.) Glej Poetickie dziela A. Mickiewicza, Warszawa 1953. Državna izdaja pod uredništvom W. Borowega in L. Ploszewskega. Vse poljske citate jemljem iz teh Zbranih del, ki jih citiram odslej Dziela. — 17 Štefanova, 896. Njen prevod. Original se hrani v Lvovu, v Ossolineumu. — 18 Štefanova, 987. Njen prevod. — 19 Prva objava v Carnioli 1910, 218 (dr. A. Žigon). — 20 Štefanova, 988-990. Njen prevod. — 21 V izvirniku: Kurz, dieses Gedicht ist eine wahre Epopöe unserer Zeit... und das ist ein wehmütiges Lied der Sehnsucht nach der Heimat (Rospond, 295). — 22 Štefanova, 990. — 23 J. A. G(lonar) v oceni Rospondove razprave v Časopisu za zgodovino in narodopisje (ČZN), Maribor 1934, 68. — 24 Čop, 14. — 25 Prijatelj, 143. — 26 Čop, 54. — 27 Čop, 58. — 28 Slavistična revija (SR) 1950, 187. Dr. Slodnjak: Dodatek k članku o Sonetnem vencu. — 29 Slovenski biografski leksikon (SBL), 541 (Slodnjak). — 30 Štefanova, 988. — 31 SBL, 543 (Slodnjak). V

antični-kvantitetni meri spesneno pesem je Prešeren priobčil v Novicah 1846 za Čopov god 25. 2., po akcentnem sistemu pa v Ilir. Blatt, 28. 2. Pozneje je to zadnjo sprejel v Poezije. — 32 SBL, 543 (Slodnjak). — 33 Illirisches Blatt 1837, 4. 5. — 34 Doktorja Franceta Prešerna Zbrano delo. Uredila dr. Pirjevec in dr. J. A. Glonar. Ljubljana 1929, 267 (moj prevod). Wer ohn. 228, O Volkslied 296, Der Mensch 236. — 35 F. Kidrič: Prešeren I, 1936, 313. "Deine Übersetzung hätte füglich slowenisch sein werden. Warum das Wasser ins Meer tragen?" — 36 Dziela I, 169. — 37 Prevod tega Prešernovega soneta iz nemščine je poslovenil Glazer, Novi svet 1949, IV|1, 237. — 38 Kitica Mickiewiczovih, 1943, 49. Tu omenjam, da je na premalo jasno razumevanje izvirnika v prevodu, ki se kaže predvsem v prvi kitici, opozoril že Glonar (DS 1943, II, 135) in s tem dal vzpodbudo in pomoč novemu prevodu. — 39 Dušan Ludvik, Novi svet 1949, IV|2, 1062. — 40 SBL, l. c. — 41 Dr. A. Žigon: Lepa Vida, DS 1927, 37. — 42 Dziela I, 101. — 43 Moj prevod, napravljen za to študijo. — 44 F. Prešeren. Jugoslovanska knjiga, Beograd 1951, v uvodu B. Zihlerla, XXX. — 45 Dziela I, 230. Morlach w Wenecji, z serbskiega. — 46 Prijatelj, 131. — 47 SBL, 553 (Slodnjak). — 48 Prijatelj Izbrani eseji I. Uredil dr. A. Slodnjak. Ljubljana 1952, 15. — 49 Podatke o Mickiewiczevi legiji jemljem iz življenjepisnega romana o Mickiewiczzu, ki ga je napisal M. Jastrun, pa prevel France Vodnik za Slovensko Matico v Ljubljani, od str. 358 naprej. — 50 Mickiewicz, študije v izdaji UNESCO (v francoščini) 1955, 148. — 51 Življenje in svet 1934, 49.

II. GRAŠKI ŠTAJERSKI KROŽEK

(Miklošič, Vraz)

Istočasno kot v centru slovenstva — v Ljubljani Čopov krožek — se je tudi na robu slovenstva — v štajerskem Gradcu — krožek mladih visokošolcev navduševal za poljsko literaturo. Po ponesrečeni poljski vstaji l. 1831 so se Poljaki zatekli tudi v Gradec, med njimi n. pr. zadnji maršalek (predsednik) revolucionarnega sejma (skupščine) Wladislaw Ostrowski... Pri njem je bil za domačega učitelja otrokom tedanji dokončujoči pravnik *Franc Miklošič*, poznejši veliki slavist in naslednik Kopitarjev.⁵² Tedaj — kot mlad dijak — je bil vodja slovenskega navdušenja med graško mladino, poleg *Stanka Vraza* (1810-1851), slovenskega in pozneje hrvatskega (ilirskega) pesnika, ter duhovnika Davorina Trstenjaka. Iz teh prvih 30 let je ohranjeno Vrazovo pismo Šafaříku⁵³, kjer opisuje to življenje med mladino, kjer „Vraz poučuje ruščino, Miklošič pa *poljščino*“. Ta panonski krog, ki je pisal svoje lokalno narečje (tedaj še ni bilo ustaljenega centralnega knjižnega jezika), se je zaman skušal uveljaviti v Ljubljani v edinem periodičnem pesniškem almanahu Kranjski Čbelici. Kljub temu pa je snoval nekako antologijo najlepših evropskih pesnikov, pri kateri naj bi sodelovali tudi centralni ljubljanski pesniki, zlasti Prešeren. Kaj naj bi bila ta antologija, ki sta jo Miklošič in Vraz pripravljala v Gradcu in krstila „Cvetlice z vertov vsakega izobraženega“⁵⁴, se vidi iz Vrazovega pisma uredniku Kranjske Čbelice, Kastelcu, iz julija 1833: „Jaz in Miklošič sva nekaj ptujih samih plemenitih pesmi najimenitnejših pevcev Europejanskih poslovenila... zlo prijeten bi nam bil lord Byronova Parisina, ktero so g. Dr. Prešeren preslovenili, ker še zvun mojega poslovenšenja Byronove ‚Slové‘ (Fare the well) in Grayevega ‚Grob-lja‘ (Church-gard) ničesar z Angličajnskega nimava. Z Dunaja nama je obečan Virgiljev Georgikon, smrt kneza Ugolina, nekoliko španjolskih romanc. Z Goethea je prenešeno: Erlkönig, Mignon, Fischer und die Spieenerin, s Schillerja: Hector und Andromache, die Bürgerschaft; z Mickiewiczza: *Powrol taty*, z de Lamartina je pod prsti L'isolement, Le Lac in L'invoca-

tion... zred tega je gotovo dvanajst sonetov Petrarkinih, španjolskih romanc s knjige: *Silva de romances viejos*, in z novogrškega nekih pesmic narodnih s Posartove gramatike...⁵⁵

Tako vidimo, da je graška mladina v 30 letih postavljala Mickiewicza v vrsto klasičnih mojstrov in sodobnih klasikov ter narodne pesmi, ki je v času romantike veljala za višek umetnosti. Vraz je tedaj začel prevajati v slovenščino prvo poglavje Mickiewiczovih *Knjig naroda poljskega* in romana..., kar je priobčil Ilešič v Časopis za narodopisje in zgodovino pod naslovom *Molitva romarja poljskega*⁵⁶, česar pa nimam tukaj, da bi citiral. Sam je sestavil plamteč poziv na mladino v smislu in slogu Mickiewiczeve knjige ter napisal *izvirna pesem*, ki jo je navdihnila Mickiewiczova Poljska mati, z verzi, kjer govori, da je pripravljen na vislice ali pred strel kompanije:

Bo mahal z menoj veter al me vgodil
tresk pušk šesterih... Al tak skončáš žitek
te l'sram?... Ne c'lo sin božji vmrl na križi...⁵⁷

Ko ni bilo nič s Cvetlicami, je ta graški krog mislil na nov almanah *Metuljček*, ki naj bi izhajal na Reki in ki naj bi po zgledu ruske in poljske literature dvignil raven slovenske poezije. Vraz je namreč pisal na dan sv. Jurja 1837:⁵⁸ „Včera smo se nas trojica Slovencev po šetališi sprehajalo: mi smo si nekaj govorili od Slavenov, si nekaj spominjalo od veselega knjižnega stališa Rusov in Poljakov...“ Da je Vraz pod Poljaki mislil na Mickiewicza, je skoraj gotovo, kajti ta je bil vsej tej prvi romantični generaciji predstavnik poljske književnosti. In tudi za to: saj je po Vrazovih besedah samih *to svojo prvo izvirna poezijo pesnil — pod Mickiewiczovim vplivom*. 10. oktobra 1837, potem, ko je opravil potovanje po Hrvatskem in po Kranjskem in ko se še ni mogel odločiti, ali naj bi se opredelil za Zagreb ali za Ljubljano, je namreč pisal iz Središča (blizu rojstnega doma) poduredniku Gajevih Novin v Zagreb, da je — izgubil vse svoje rokopisne pesmi v neki gostilni. „Ondje bijahu nekoliko soneta a maniere de Mickiewicz kojim bez moje štete nije dopušteno polaziti u svet... Izbavi me, dragi Drago, ovih plašnih slutnja; pogledaj sve kute tvojih soba, sve škrinje svojih stola itd. i piši odmah posljedak tvoga potraživanja jerbo od onogo zametka zavisi pokoj mojih dana...“⁵⁸

Kakšno posledico za Slovence je imela ta izguba slovenskih Vrazovih pesmi v Mickiewiczovi maniri? Vraz se ni mogel s slovenskimi pesmimi uveljaviti v Ljubljani, kakor tudi je poskušal, njegov načrt slovenskih almanahov *Cvetlice* in *Metuljček* niso uspeli... Nagibal se je vedno bolj k Zagrebu, k Gajevemu ilirskemu pokretu, utemeljujoč to s tem, da se bo slovenstvo moglo ohraniti samo v višji obliki, to je v ilirstvu... In tako mu je izguba mladostnih slovenskih, na Mickiewiczovo maniro spesnjenih sonetov še pospešila prehod k Ilircem, kajti kmalu potem, 19. novembra 1837, je napisal one znane besede: „Mit Slowenen hab' ich 's abgethan, zumal da ich auf'm einer letzten Reise all meine Schriften, die ich von dem Jahr 1832-36 in slowenischer Sprache besass, verloren.“⁵⁹ Prof. Slodnjak, ki je odkril Vrazovo slovensko zapuščino in jo naznanil v študiji O Stanku Vrazu kot slovenskem pesniku, pravi o tem dogodku: „Kolika sreča torej, da tudi v tem pogledu

niso bile točne Vrazove besede Prešernu v onem pismu.“ Ohranilo se je namreč kakih 300 pesmi iz tega njegovega predilirskega časa.⁶⁰

Iz tega pa lahko sklepamo, da je bila vsa Vrazova izvirna slovenska pesniška tvornost iz graških let *pod vplivom Mickiewicza*, njegovega revolucionarnega domoljubja (kakor smo videli) in forme sonetov. Še pozneje kot Ilirec (Hrvat) je prevajal iz Mickiewicza, tako — kot Prešeren — sonet Resignacija (Najbedniji), Razgovor, Sanak, Slušati i cjelovati, Česma Bahčisarajska, itd.⁶¹, kar spada že v hrvatsko literaturo in priča, da se je še dolgo naslajal ob Mickiewiczzu in ga prevajal. Vendar naj bo to imenovano, kajti po najnovejših odkritjih Slodnjakovih Vraz ne velja več po Cankarjevo za renegata, temveč so njegove ilirske pesmi, ki so tudi v pozitivnem vsebinskem pogledu večinoma slovenske, v najvišjem smislu duhovna last obeh bratskih narodov. Vraz ni nikoli utonil kot Slovenec v ilirstvu⁶². Tako tudi te prevode lahko štejemo med zanimanje Slovencev za tega poljskega pesnika.⁶³

Pot k Mickiewiczzu pa mu je pokazal Miklošič, kakor je Vraz sam napisal v pesmi iz leta 1839, Babji klanec:

Tvoju ljubav, skrb i brigu
nikad neću zaboravit,
Ti pod moju ludu mladost
upravi mi nogu bludnu
i u jednu svrhu skupi
žice moje plahe pameti...
Znaš-li, s tobom kruge vedre

od Marona i Omira,
od Byrona, Alighiera
kad prolazih do Savedre?
Znaš-li, brat, kad kroz more
odjedrismo k Neve kraju,
k Visli, Labi i Dunaju
blago kupeč, moj Mentore!⁶⁴

Kar je bil Čop Prešernu, to je bil Miklošič Vrazu. Tisti Miklošič, ki je pozneje precej prevajal iz poljščine (prvi tiskani poljski pesniški prevod Lipa Kochanowskega, 1851) in je po smrti Kopitarja kot najvidnejši dunajski slavist imel priliko na univerzi „reči kakšno tudi o Mickiewiczzu“. Sicer tedanji njegov učenec Janez Trdina trdi o njem, da je estetsko stran jezika in literature poznal toliko kakor njegov čevelj. Nekoč se je čudil, da je napisal neki Poljak veliko delo o lepoti Mickiewiczzevih poezij, in rekel, da „je to ‚laecherlich‘, da jih je bral tudi on in jih našel res lepe, ali drugega nič, nikakor da ne razume, kako se more pisati o tej lepoti kakšna knjiga“.⁶⁵ Toda Nahtigal ga brani tega Trdinovega očitka v Slavistični reviji: „Vsekakor je Trdinova trditev skrajno pretirana, kakor kažejo od Murka pojasnjena Miklošičeva mladostna leta, v katerih je bil celo ‚ilirski pesnik‘.“⁶⁶

52 M. Murko, Miklosic's Jugend- und Lehrjahre, 516. — 53 A. Fekonja: Stanko Vraz, pesnik in pisatelj slovenski. Kres 1883, 572. Citiram: Fekonja. — 54 SLB, 761 (Slodnjak). — 55 Fekonja, 575. — 56 Dr. F. Ilešič: Vraz in Poljska v letih 1833/34, ČZN 1934, 1954. — 57 Dr. A. Slodnjak: O Stanku Vrazu kot slovenskem pesniku. SR 1950, 76. — 58 Fekonja, 614. — 59 l. c. 617: „S Slovenci sem opravil, odkar sem na zadnjem potovanju izgubil vse svoje spise, ki sem jih imel v slovenščini.“ — 60 SR, 88 (Slodnjak). — 61 Življenje in svet, 10. — 62 SR, 88 (Slodnjak). — 63 Tu lahko omenim, da je dr. Slodnjak izdal v zadnjem času dva zvezka Vrazovih slovenskih pesmi: Vraz Stanko, Slovenska dela I in II. Zagreb 1953. Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti. Kljub poizkusu nisem mogel dobiti knjigi iz Jugoslavije. Prepričan sem, da je tam še marsikaj, kar bi spadalo v našo razpravo. — 64 Fekonja, 523. — 65 J. Trdina, Zbrano delo II, 15. Lj. 1948. — 66 Prof. R. Nahtigal: Trdina o Miklošiču. SR 1950, 200.

III. STAROSLOVENSKA IN ČITALNIŠKA DOBA — MLADOSLOVENC

(*Trdina, Valjavec, Celestin, Levstik, Jeriša*)

Od Miklošičevih predavanj na dunajski univerzi je vodila pot poznavanja Mickiewicza med slovensko akademsko mladino, ki jo je tedaj zajel duh novega slovanstva, tudi ilirstva, in medsebojne povezanosti slovanskih narodov. V tistem času sta imela izmed slovanskih pesnikov največji vpliv med mladino Kollár, pevec Slavy dcere (1832) in Mickiewicz, pesnik Pana Tadeusza (1834). Imela sta pa nasprotne politične vplive, dasi sta literarno oba vplivala s svojimi soneti na narodne preporode malih narodov. Kollár je na čelo svojega panslavizma postavljaj carsko Rusijo ter usmerjal slovanske narode proti „ruskemu morju“; Mickiewicz pa je glasil primat Poljske ter bil privrženec majhnih samostojnosti v odporu proti carskemu tiranstvu. Oba sta imela besedni prepir, kajti Mickiewicz je napadal Kollárja s katedre svoje primerjalne slovanske literature v Parizu, Kollár pa se mu je maščeval na dantejevski način: vrgel je Mickiewicza v zadnjem spevu svoje Slavy dcere v slovanski — pekel...⁶⁶ Vendar sta oba pripomogla veliko k prebudi predvsem manjših slovanskih narodov. Med slovaškimi preporoditelji sicer rusofilske šturove šole je Mickiewiczova Oda na mladost postala naravnost marseljeza, „morda med nobenim narodom ni vzdignila toliko navdihnjenja in nikjer morda ni bila s takim navdušenjem citirana kakor v krožkih te slovaške mladine 30 in 40tih let.“⁶⁷ Tako je med Čehi podlegala poljskemu vplivu družina „Maja“, med južnimi Slovani Iliri, zlasti Vraz... V 50 letih je mladina postajala že treznejša, politično realističnejša, otresala se je že romantičnega panslavizma z ozirom na ustvarjanje enega umetnega vseslovanskega jezika, prepričana pa je bila še vedno, da je Rusija edina zaščitnica Slovanov tako na jugu kakor na severu. Predvsem majhni slovanski narodi kakor Slovaki, Čehi, Slovenci, so gledali v Rusiji svojo narodno rešitev... V takem „rusofilskem“ vzdušju je rastla naša mladina na dunajski univerzi, kakor ga opisuje Trdina v svojih Spominih. Ko opisuje izredno talentiranega pesnika Jerišo, ki se je že uveljavljal v slovenski literaturi, bil estetsko izredno visoko izobražen, a je padel mlad tik pred mlado smrtjo v pietizem, ta „Gorenjec je izmed vseh slovanskih pesnikov ljubil najbolj Mickiewicza“⁶⁸. O poljski literaturi je imel Trdina mnenje, da „je res krasna, klasična literatura. Z *Žepičem* sva prebirala Mickiewiczovo zgodovino slavjanskih slovesnosti. Čudila in veselila sva se ženialnim mislim, ali nama ni ugajalo sovraštvo, ki ga odkriva in vzbuja zoper Ruse, in zaničevanje, katerega ne more zatajiti proti Čehom; tega pa takrat še nisva vedela, da govori najbolj avšasto o srbskem narodnem epu...“⁶⁹ Tedaj je bil Mickiewicz še profesor v Parizu. Njegovo ime se je širilo tudi po slovenskih besedah, tako n. pr. na prvih dveh slovenskih besedah v Gradcu, ki sta se vršili 23. III. in 15. VI. 1851 — „od slavljanskih rodoljubov napravljene v Gradcu u dvorani glasbenega društva o poldne...“⁷⁰. Na obeh teh dveh je bila na pevskem programu Mickiewiczova pesem Niepewność (Gdy cię nie widzę...) v glasbi F. Wilczka, ki jo je pela ga. Hofmann-Majeranowska.⁷¹ In takih besed oz. čitalniških priredb z Mickiewiczovimi teksti je bilo gotovo še več, zlasti po univerzitetnih mestih. Razumljivo je, da med tako narodno preporodno in „rusofilsko“ mladino ni odjeknilo dobro ponašanje Mickiewicza za časa krimske vojne, ko je stopil na stran Francije in Turčije v boj zoper carsko Rusijo, in način, kakor je to storil že leta 1848 v Italiji:

odhiteľ je v Carigrad, da osnuje novo poljsko legijo kot v pomoč Turkom. Odpeljal se je v Carigrad, kjer so bili v turški vojski že drugi Poljaki, tudi pisatelji, kakor Czajkowski, pisec Kirdžalija, ki se je celo poturčil in prevzel ime Sadik paša.

Morda so ti slavljanski rodoljubi še pred smrtjo Mickiewiczevo v Carigradu novembra 1855 izvedeli za njegovo dejanje, kajti Janez Trdina opisuje v spominih, kako porazno je to delovalo na rodoljube, ki so si želeli samo ruske zmage. „Radi orientске vojne sta izgubila takrat za vse narodnjake velik del svoje slave kot dva imenitna slovanska pisatelja. Prvi je bil Mickiewicz, ki je deloval po svoji moči za — Turka, češ da bi pospešil vstajo in osvobojenje svojih rojakov. Tisti, ki so ga prej vsi oduševljeni čitali in hvallili, niso več pogledali njegovih knjig...“⁷²

V tem je nastopila Mickiewiczeva smrt — za kolero po nekaterih sporočilih, po drugih pa da sploh ne od kužne bolezni⁷³ in so jo Novice javile z besedami, ki smo jih dali v motto te razprave, dne 12. XII. 1855.

Gotovo kot spomin na njegovo smrt je v letu 1856 izšel prvi slovenski pesniški prevod iz njegove poezije. In sicer v istih Novicah 1856, št. 40-44. Prepesnil je Miklošičev dijak, pesnik in lingvist Matija Valjavec - Kračmanov (1831-1891), Trdinov tovariš na Dunaju in v Varaždinu, pa poznejši član Jugoslovenske akademije znanosti in umjetnosti v Zagrebu, Mickiewiczu osebno najljubšo pesem *Farys*, posvečeno W. Rzewuskemu — emiru Tudzulu Fecheru, jezdecu arabske puščave, ki se začinja v originalu:

*Mickiewicz:*⁷⁴

Jak łódź wesola, gdy ucieklszy z ziemi
Znowu po modrym zwija się kryształe,
I pierś morza objawszy wiosły lubieżnemi
Szyją łabędzią buja ponad fale:
Tak Arab, kiedy rumaka z opoki
Na obszar pustyni strąca,
Gdy kopyta utoną w piaszczyste potoki
Z głuchym szumem, jak w nurtach wody stal gorąca.

Już płynie w suchym morzu koń mój i rozcina
Sypkie bałwany piersiami delfina.

Coraz chyżej, coraz chyżej,
Już po wierzchu żwir zamiata;
Coraz wyżej, coraz wyżej,
Już nad kłęb kurzu wylata.

Valjavec:

Ko ladja, kadar odbeži od zemlje,
Po sinjem zviša se kristalu sladko
In persi morja z vesli hotnimi objemlje,
Labodji vrat nad vale dviga hladno:
Tako Arabec, kadar konja goni
S čerovja na puščav raztezo,
Kopito, kjer v peščeni reki žumno vtoni,
Kakor v valovih vodja zbeljeno železo.

Že plava v suhem morju konj moj, in razseče
s persi delfina kamnje se sipeče.

Le hitreje, le hitreje!
Že po vetru sviž zameta;
Le še više, visočeje!
Že nad klopčič peska zleta. Itd.

Debeljak:75

Kot ladja, ki s kopnega se je pognala,
veselo po sinjem kristalu zapluje,
grud morsko objema in z vesli ljubkuje,
a vrat svoj labodji dviguje iz vala:
tako se Arabec odbil je od skale
s konjičem v ogromno plan peskovito,
v peščene potoke se utaplja kopito
s cvrčanjem kot jeklo razbeljeno v vale.

Že plove konjič moj čez morsko gladino,
kot s prsmi delfina orje peščino.

Vedno hitreje, vedno hitreje —
pesek v hrbet mu že naletava.
vedno više, vedno lahneje —
že nad vrtinec prahu zaplava...

Drugo leto so v istih Novicah 1857 izšli trije soneti iz Mickiewiczovih klasičnih krimskih sonetov, in sicer *Stepe Akermanske* (št. 32), *Morska tiho- ta* (št. 39) in *Vožnja po morju* (št. 42). Naj za zgled Valjavčevega prevoda ponatisnem sonet *Morska tiho- ta* v izvirniku ter ob njega postavim prevod Vojeslava Moleta iz l. 1906 ter najnovejšega Dušana Ludvika iz l. 1949.

Mickiewicz:76

Na wysokości Tarkankut

Już wstążkę pawilonu wiatr zaledwie muśnie,
Cichymi gra piersiami rozjaśniona woda;
Jak marząca o szczęściu narzeczona młoda
Zbudzi się, aby westchnąć, i wnet znowu uśnie.

Żagle, na kształt chorągwi gdy wojnę skończono,
Drzemią na masztach nagich; okręt lekkim ruchem,
Kołysa się, jak gdyby przykuty łańcuchem;
Majtek wytchnął, podróżne rozśmiało się grono.

O morze! pośród twoich wesołych żyjatek
Jest polip, co śpi na dnie, gdy się niebo chmurzy,
A na ciszę długimi wywija ramiony.

O, myśli! w twojej głębi jest hydra pamiątek,
Co śpi wpośród złych losów i namiętnej burzy;
A gdy serce spokojne, zatapia w nim szpony.

Valjavec:

MORSKA TIHOTA (Sonet Mickievičev)

Na višini Tarkankut

Že stežki se zibljejo komaj od vetrova,
Igrá si z nedrom mirnim voda nebučéča,
Kakor nevesta mlada, ktere san je sreča,
Zbudi se da zavzdihne in zadremlje znova.

In jedra ko bandera po končanem boji
Dremljó na drevcih mladih; barka lahkomila
Zibljá se ko prikuta bi z verigo bila.
Zdihne mornár, popotnih zasmeljó se roji.

O morje, med živaljo tvojo tak veselo
Polip na dnu počiva, ko nebo se mrači;
Al roke dolge stega, ko ga mir obdaja.

O misel, hidro spomen ima tvoje žrelo,
Ki spi, ko skriva sreča in vihar divjači;
Al, ko je sèrce mirno, kremplje vanj zasaja.

Mole:77

MORSKA TIŠINA

Na višini Tarkankut

Le veter v paviljonu božajoč šepeče,
igra se tihokrude vode lesketanje:
kot sen nevesta, sanjajoča sanje sreče,
zbudi, da vzdihne in jo spet objame spanje.

In jadra kot zastave, kadar boj končan je,
na jamborih spet nagih. Ladjin krov lahnó se
nagiblje, kakor da z verigo prikovan je;
mornar počiva, potni veselé glasno se.

O morje! sred veselih jasnih tvojih bitij
polip spi v dnu, ko se temní v oblakih zarja;
objema z dolgimi rokami te tišinja.

O misel! v tebi je pošast — spomini skriti —,
ki spe sred zle usode, burnega viharja —
a ko srce miruje, grize mu gladino.

Ludvik:78

MORSKA TIŠINA

Na rtu Tarkankut.

Trakove banderca veter komaj pregiblje,
s tihimi grudmi svetleča voda trepeče,
in kot nevesta — sanjajoča sanje sreče —
se zdrami, da vzdihne, pa spet se v sen zaziblje.

Jadra nalik zastavam po vojni končani
na jamborih dremljejo; lahnó razmajana
ziblje se ladja kot z verigo prikovana;
mornar zaspi, v smeh buhnejo potniki zbrani.

O mórje, tam v krogu tvojih bitij veselih
polip spi na dnu, ko svod se temní povsodi
in lovke v tišini naokrog izteguje.

O misel, hidra spominov v tvojih globelih,
ta spi sred strastnih viharjev in v zli usodi,
a s krepplji grebe srcé, ko to že miruje.

Kakor je videti iz primerjave, je stal Valjavec še močno pod Koseskega jezikovnim vplivom, imel pa je pesniški prijem. Vsekakor je prevod danes močno zastarel. Mickiewicza so tedaj prebirali tudi drugi „ilirci“, kakor Caf v Gradcu, Muršec ali Razlag v Brežicah, ki si ga je izpisoval⁷⁹. Marljiv raziskovalec bi morda našel kaj z Mickiewiczem v zvezi s takimi „polonofili“, staroslovenskimi pesniki, kakor sta bila Žakelj-Ledinski, ki je pesnil epe s poljskimi motivi, ali Jeriša, o katerem je Trdina zapisal, da je od slovan-skih pesnikov najvišje cenil Mickiewicza in tudi delil z njim življenjsko usodo: dva meseca pred njim je umrl za kugo na Dunaju... Tukaj v Buenos Airesu pa na tako raziskovanje ni misliti...

Imenovati in podčrtati pa moram govor pesnika *Frana Levstika* v Tr-stu leta 1861, kjer je Mickiewicza primerjal z Lermontom, ter pribil, da bo „Slovenec Mickiewicza imenoval *svojega*“⁸⁰. Isti Levstik je nekaj let pozneje zapisal: „Mickiewiczzeve pesmi se bero tako zelo kot srbske narodne pesmi, Kraljevodvorski rokopis in Puškin“⁸¹, kar je tedanji čas smatral za najvišje slovanske pesniške vrednote.

Vso to dobo od prvih prevodov Valjavčevih in prvih slovenskih slavistov po raznih univerzah, kakor tudi naše revije, zlasti slovansko usmerjene (*Slovan*, *Slovanski svet*, *Ljubljanski svet*, *Dom in svet*, itd.) in tudi dnevnike (*Slovenski narod*) bi bilo treba sistematično preiskovati ter bi dobili gotovo mnogo raztresenega drobiža, govorečega o Mickiewiczzu in njegovem delu. Tu bi prišlo v poštev publicistično delo takih Miklošičevih učencev, kakor so bili Celestin, Krek, Štrekelj, Murko, itd., ki so po svojih seminarjih širili vednost o poljskih literaturah ali pisali poročila, recenzije o novih slavi-stičnih knjigah v slovenske revije. Tako je *dr. Celestin*, velik poznavalec ruske in poljske literature, pisec prvih slovenskih literarnih esejev v *Slo-vana*, *Zvon* in drugod, postal n. pr. prvi lektor za primerjalno slovansko književnost na novo ustanovljeni zagrebški univerzi in tam v letu 1890/91 ves semester v književnem proseminarju obravnaval čitanje i tumačenje *Pana Tadeusza*⁸². Res da to dejstvo spada v hrvatsko-poljske kulturne stike, toda tudi v slovenske, kajti predavatelj je bil slovenski pisatelj in med po-slušalci gotovo ni manjkalo Slovencev.

Ti visokošolski docenti so po revijah ocenjevali razne knjige, tičočé se splošne slavistike, in bežen pogled n. pr. v *Ljubljanski Zvon* 1883 nam pokaže, da je Štrekelj ocenjeval Zielenskega knjigo o humorju v *Panu Tadeuszu* ter poudaril, da „je Mickiewicz največji poljski humorist in eden največjih sploh“ (str. 63). Isti je poročal v *Kresu* (1883, str. 280) o novem *Lipinerje-*

vem prevodu Pana Tadeusza, tega dela „najslavnejšega poljskega pesnika“, o prevajalcu pa, da „ga Poljaki sami hvalijo, da se mu je posrečilo vrlo dobro prekrasne poezije Mickiewiczzeve sosedom Nemcem podati“... Ali poročilo o Dziewickega angleškem prevodu Mickiewiczzevega epa Konrad Wallenrod s pripombo, da „je to že svetovno znani epos“ (str. 318). Ljubljanski Zvon 1887, str. 318, ima poročilo, da je bilo „ustanovljeno Društvo Adam Mickiewicz za izdajo njegovih zbranih del pod predsedstvom prof. Pilata“, itd. Kaj bi se dobilo v Murkovih spisih o jugoslovanski in češki romantiki, itd., kar je vse tedaj vzgajalo slovenski visokošolski slavistični naraščaj, itd.

O vsem tem nam manjka predel, zlasti *bibliografskega* značaja. Toda kljub temu nam verjetno ne bi odkrilo pomembnejših novih pesniških *prevodov* iz Mickiewicza, kajti nova pesniška generacija fin de siècle, slovenska „Moderna“ je bila prepričana celo s svojim literarnim zgodovinarjem Prijateljem, da ga odkriva nanovo: „menda je Murn prvi za Prešernom prevajal Mickiewicza“⁶⁶.

66 K. Krejčí: Mickiewicz et les litteratures des Slaves de l'ouest et des Slaves du Sud, Mickiewicz (UNESCO), 147. — 67 J. Radzimiecki: Przyjazn polsko-slowacka, Orzel Bialy No. 21|208. — 68 J. Trdina, ZD II, 89. — 69 Trdina, ibid., 43, 620. Tu misli Mickiewiczzeva predavanja na pariški univerzi, ki so deloma izšla še l. 1844 tudi v nemščini pod naslovom Vorlesungen über slawische Literatur und Zustände, III Theil. Leipzig-Paris. — 70 F. Ilešič: Prvi dve ‚béseďi‘ v Gradcu, ČZN 1936, 1. — 71 Slovenski prevod te pesmi v Kiticah, 44. — 72 Trdina, ZD III, 275. — 73 Jastrun (roman), 477. — 74 Dziela I, 240. — 75 Kitica Mickiewiczzevih, 70. — 76 Dziela I, 185. — 77 Omladina 1906|7, 163 (Voj. Mole). — 78 Novi svet 1949, IV|2, 826 (D. Ludvik). — 79 Letopisi Matice Slovenske 1900, 207 in 1905, 108. — 80 Fr. Levstik: Zbrani spisi (F. Levec) V, 374. — 81 V odgovor odprtemu pismu, 1863, l. c. IV, 164. — 82 J. Badalić: Fran Celestin kao osnivač lektorata slavenskih jezika i književnosti na zagrebačkem sveučilištu, SR 1950, 24.

IV. FIN DE SIECLE — „MODERNA“

(Krek, Debevec, Murn, Župančič, Kette, Cankar, Prijatelj)

Srednješolski profesorji, ki so prihajali z vseučilišč — dunajskega ali graškega — kjer so delovali že slovenski docenti (Krek, Štrekelj, Murko), so prinašali s seboj vseslovansko navdušenje, predvsem ljubezen do ruske in češke literature. Te dobe pesniški izraz sta bila Gregorčič in Aškerc. Kako se je nato mladina uvajala v slovanske literature, daje lep zgled dr. Jože Debevec v svojih Vzorih in bojih. Preko hrvaščine je šla pot k češčini in ruščini — poljščina je stala še zelo ob strani, vendar je prav Mickiewicz imel že glas obenem s Puškinom. Ko je Debevec v četrti gimnaziji bral novelo A. Šenoe „Prijan Lovro“, ga je tako prevzela, da podaja skoraj vso vsebino v pismu svojemu očetu.⁸³ Ta Prijan Lovro je bil zgled slovenskega študenta, ki mu še v semenišču uhajajo misli od sv. Avgušтина — „na Berangera, Goetheja, Byrona in Mickiewicza“... Ob njem si je Debevec zaželel, „učiti se slovanskih jezikov... iti na Dunaj ali zlato Prago, dobiti takega slovanskega brata, pa bova skupaj stanovala in zvečer po trudapolnem učenju, v nizki sobici kje pod streho, ...čitala slavne pesnike Puškina, Mickiewicza, Byrona, Nekrasova...“. Ta Debevec je bil pozneje v začetku 90 let prefekt v Aloj-

zijevišču in je bral z dijaki (kot priča prof. Prijatelj)⁸ slovanske pesnike. Poleg Puškina tudi Mickiewiczvega Pana Tadeusza, kakor vem iz osebnih pogovorov z dr. Debevcm. Drugi duhovnik tega rodu — dr. Krek — je že kot stolniški vikar zbiral dijake k sebi in bral z njimi Pana Tadeusza in kot vemo iz poznejših časov, je v dunajskem parlamentu v boju z Bienartovo vlado nastopil tako — kot piše Puntar: „dvignil se je naš Nestor ter bál po Poljaki z besedami vélikega Poljaka samimi: „Oj Litwo, ojczyzna moja“... padale so težke solze starih šlahčičev v zavesti krivde svoje velike v odločilnih trenutkih zgodovine“⁸⁴. V tem krogu, katerega član je bil tedaj tudi mladi Župančič, se je gojil predvsem kult ukrajinščine, kar je dalo literarno družino „Sič“, ki je z Abramom prevajala Ševčenka in Merharju dala ime Sardenko... Mladina, naša poznejša „Moderna“, je vsa prevzemala slovanska imena za psevdonime: Cankar je bil „Saveljev“, Murn — „Aleksandrov“, Kette — „Mihael Mihajlov“, Župančič — „Smiljanič“... Ta mladina je poznala „Puškina, Lermontova, Mickiewicza, Vrhlickega, Koljcova, Ševčenka“, kakor piše Župančič o Ketteju^{84a}, preje kakor pa Rimbauda, Verlaina, Maeterlincka, idole francoskega zahodnoevropskega modernizma, katerih vplivu je pozneje podlegla.

V tem času — 1890 — se je vršil slavnostni prenos Mickiewiczvih telesnih ostankov iz pariškega groba v grobnico poljskih kraljev na krakovski Wawel, pri čemer so bili verjetno tudi kakšni slovenski politični predstavniki, kar bi se dalo ugotoviti samo po takratnih slovenskih listih, ki jih tu nimam na razpolago. Toda *stoletnica rojstva* — 1898 — je pa že zanimivo odjeknila v slovenskih literarnih revijah: Dom in svet jo je nakratko omenil⁸⁵, Slovanski svet je poročal o proslavah v Petrogradu⁸⁶, Ljubljanski Zvon⁸⁷ se je je spomnil s posebno in prvo slovensko študijo, ki jo je napisal član dunajskega modernega krožka dr. Vidic (padel med drugo vojno kot talec od Nemcev), o kateri pa je izrekel oceno že praški univerzitetni profesor Horak, da ne vzdrži znanstvene višine⁸⁸. Najpomembnejši odjek pa je bila pesem mladega *Ivana Cankarja* (1876-1918), poznejšega glavnega pripovednika „Moderne“, ki jo je napisal za prvomajsko številko socialdemokratskega lista Rdeči prapor v Trstu⁸⁹ pod naslovom *Ob odkritju Mickiewiczvega spomenika v Varšavi* (pozneje objavljena v drugi izdaji Erotike, 1902). Prvi verz se glasi:

Narod je mrtev.
Mrtvaški prt na njem leži,
a tam pod prtom se pesmi glasi
in rane globoko krvavijo
in ranjena srca čakajo.⁹⁰

Pesem se nanaša na dejstvo, da so ruske oblasti tik pred odkritjem spomenika Mickiewiczzu v Varšavi ob stoletnici rojstva 25. 12. 1898, torej 24. decembra, obvestile odbor za postavitve spomenika, kateremu je stal na čelu pisatelj Henrik Sienkiewicz, da se mora odkriti spomenik brez najmanjšega „pompa“, tiho, brez govorov, za katere je cenzura že dala dovoljenje, predvsem pa zgodaj zjutraj, da ne bi motili — uličnega prometa.¹

Tako je *varšavski molk* dobil svoj protestni pesniški odmev v slovenski književnosti s pesmijo enega poznejših največjih slovenskih pisateljev, Ivana Cankarja, glavnega predstavnika slovenske Moderne fin de siècle. Tistega

mojstra slovenske proze, ki je pozneje napisal na Mickiewiczov verz „Domovina, ti si kakor zdravje“ posebno črtico⁹¹ in je v črtici *Brez doma* mislil spet nanj, ko je pisal o „sladko otožni ljubezni do svojih spominov, v tako lepem, mehkoobnem in tako trpljenja polnem čustvu, ki ga je po vrednosti opeval en sam poet: O domovina, ti si kakor zdravje!“⁹²

Če danes prebiramo korespondenco teh glavnih pisateljev Moderne, ki že prihaja na vpogled, vidimo, kakšno odkritje je Mickiewicz pomenil zanje, prav nič manjše kakor za prve romantike, Prešerna, Čopa in Vraza. Murn, subtilni impresionist, tesno naslonjen na folkloro ljudstva, je pisal prijatelju Prijatelju: „Čitam včasih Mickiewicza in se divim gigantski neobsežni lepoti njegovi.“⁹³ Pesniku Župančiču je pisal leta 1900 še jasneje: „Zadnji čas se uglašam nekoliko v Mickiewicza. Batinka, tukaj sem prišel do velikega spoznanja, kaj je samo pesniško in kaj je ustvarjajoče; kar je pri drugih umetnost, je tukaj čustvo in najprvotnejša istinitost... Poljaki mu pravijo navadno — Prerok. Goetheja ne smatram več za prvega lirika...“⁹⁴ Kot tak častilec Mickiewicza, katerega zbrana dela je imel pri sebi v izvirniku, *Dziady* in *Pana Tadeusza* pa še v nemškem prevodu⁹⁵, je kot prvi svoj prevod iz tujih literatur prevel Mickiewiczovo *Odo na mladost*.

To Mickiewiczovo pesem mladine so za njim prevedli še Tine Debeljak in Dušan Ludvik. In kot smo prej ob Valjavca dali v primerjavo tri prevode, dajmo še tu — prve začetne verze v izvirniku:

*Mickiewicz:*⁹⁶

Bez serc, bez ducha! — to szkieleków ludy!
Młodości, podaj mi skrzydła!
Niech nad martwym wzlecę światem
w rajska dziedzinę ułudy,
kiedy zapal zapal tworzy cudy,
nowości potrzasa kwiatem
i obleka w nadzi złote malowidła!

*Murn-Aleksandrov:*⁹⁷

Brez src, brez uma — to so ogrodja.
Mladost, podaj mi krila,
naj nad mrtvim vzplavam svetom
tja, kjer duša poživi slobodja,
ustvarja čuda ogenj, poln razsodja,
kjer tla potresena so z zlatim cvetjem
in nád so nova oblačila.

*Debeljak:*⁹⁸

Brez src, brez duhá! Ljudje-skeleti!
Mladost, podaj mi krila!
Nad mrtvim svetom duh moj vzléti
v rajske kraje iluzije:
navdušenje tam čuda odkrije,
obsiplje jih z novosti cveti,
odeva v upov zlata oblačila!

Brez src, brez duhá! Ljudje-okostnjaki!
 Mladost, podaj mi krila,
 da vzplavam nad mrtvim svetom
 v rajski kraj domišljije,
 kjer vnema čudeže odkrije,
 obsiplje z novosti cvetom,
 oblači v upov zlata barvila!

Zanimiva bi bila morda primerjava teh prevodov z originalom in bi se videlo, da je delal Murnu jezik težave (n. pr. Glaz — to je: kamen, predstavlja s „steklo“, gotovo z ozirom na nemščino, itd.).

Kmalu nato pa je Murn napisal svojo izvirno pesem, zdravico na zadnji dan leta 1900 *Veselo, bratje, si zapojmo!*, ki kaže v dikciji in v ideji vpliv Ode na mladost. Poleg te je poslovenil tudi pesem *Renegat*¹⁰⁰, ki je gotovo boljši prevod kot prvi.

Murn, ta intimni pesnik slovenske pokrajine in čustva, brez dvoma največji slovenskih lirikov in impresionistov, ki je ljubil Mickiewicza in ga prevajal „v čustvu svoje zdrave življenjske odpornosti“¹⁰¹, je tudi na smrtni postelji — kot vemo iz monografije dr. Silve Trdina — mislil na Mickiewicza, ko je poklanjal izvirnik Mickiewiczovih *Dziadov II.* del prof. Prijatelju, izvirnik Pana Tadeusza — obenem tudi nemški prevod — pa pesniku Otonu Župančiču.¹⁰²

Tako je Mickiewicz med slovensko Moderno zavzemal odlično mesto vpliva in kdo more tajiti, da Župančičeva *Pesem mladine* za Prešernovo stoletnico ni nastala pod vplivom — Ode na mladost? Če ne besede, duh je v njej isti, kot je navdajal Mickiewiczovo vilensko mladost. Da se je tudi Kette navduševal in učil na Mickiewiczu, priča Župančič^{84a}, a Koblarjevih monografij o njem nimam pri roki.

Z Moderno je dobil Mickiewicz pri nas zopet tak stik, kakor ga je imel s Prešernom v Čopovem času.

- 83 Jože Debevec: *Vzori in boji*, 1918, 149. — 8 Prijatelj, Slodnjak v uvodu VII. — 84 Ob petdesetletnici (A. Komljanec), 10. — 84^a Zgodovina slovenskega slovstva, Gorica 1946, 197. (Župančič v Mislih o Kettejevi poeziji, LZ 1900.) — 85 DS 1898, 636/7. - S sliko Mickiewicza, ki je verjetno prva v slovenski publicistiki. — 86 Slovanski Svet (SS) 1899, 24. — 87 Ljubljanski Zvon (LZ) 1898, 687/92. — 88 Slovansky Ustav. A. Mickiewiczu, Praha 1934, 40. — 89 F. Dobrovoljc: Prvi natis Cankarjeve pesmi Svečanost v Varšavi, Novi svet 1949, 1188. — 90 Cankarjevi Zbrani spisi (Iz. Cankar) I, 46. — 91 Cankar: Domovina, ti si kakor zdravje! Ta črtica je bila tiskana najprej v — hrvaščini v Hrvatskem dnevniku v Sarajevu 30. 3. 1907, pozneje je bila prevedena tudi v poljščino (E. Mole). V slovenščini tiskana v Cankarjevih spisih (B. Merhar) VI, 1953, 171. — 92 Ravnotam, VI, 161. — 93 Prijatelj: Izbrani eseji I, 531. — 94 Župančičev jubilejni zbornik, 36. — 95 Aleksandrov: Pesmi in romance, 1903, XXXI. — 96 Dziela I, 102. — 97 Aleksandrov, ibid. XXXI. — 98 Kitica M., 34. — 99 Novi svet 1948, III, 93. — 100 Aleksandrov, l. c. Preveden je samo prvi del, drugega M. sam ni smatral za končanega ter ga ni tiskal za življenja. Nahaja se le v kritičnih izdajah. Tudi Debeljak ga ni prevel (Janičarski paša, 68). — 101 Silva Trdina: Murn-Aleksandrov (disertacija) 1933, LXXVII. — 102 Silva Trdina, l. c.

V. DESETLETJE PRED PRVO SVETOVNO VOJNO. PETDESETLETNICA SMRTI

(V. Mole, Ternovec, Lah)

Novo zanimanje za Mickiewicza je vzbudila proslava 50 letnice njegove smrti, leta 1905. Revija Dom in svet je prinesla nekaj besed o njem¹⁰². Za Slovana¹⁰⁴ pa je napisal dr. I. Lah primerjalno študijo: Pan Tadeusz - Jevgenij Onjegin - Slavy dcera - Knst pri Savici. V tej študiji je dr. Lah bolj kot oceno podal le življenjepise teh največjih slovanskih pesnikov ter genezo njih vedel. Mickiewicz Pan Tadeusz mu budi primer s Homerjevo Ilijado, je „njegovo največje in najkrasnejše delo“ in končna sodba mu izzveni v trditev, da je Mickiewicz „Litve in slovanstva največji poet“.

V njej podaja kot prvi tudi prevod začetnih verzov iz Gospoda Tadeja:

Mickiewicz:¹⁰⁵

Litwo! Ojczyzno moja! ty jesteś jak zdrowie;
Ile cię trzeba cenić, ten tylko się dowie,
Kto cię stracił! Dziś piękność twą w całej ozdobie
Widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie.

Lah:

Litva, domovina, ti si kakor zdravje,
da te ceniti zna, te moral je izgubiti.
Lepoto tvojo v celi podobi vidim in opisujem
in toži se mi po tebi...

Dr. Glonar je prevel tega leta neko krajšo Mickiewiczovo prozo pod naslovom *Kdo je boljši?*, katero je vzel iz francoščine (gotovo iz Mickiewiczovih zadnjih žurnalističnih let)¹⁰⁶.

Odslej so se množili prevodi in članki iz Mickiewicza in o njem. Leta 1907 je tedanji krakovski visokošolec — poznejši profesor na Jagiellonski univerzi in član Poljske akademije znanosti in umetnosti v Krakovu — dr. *Vojeslav Mole* napisal za visokošolsko glasilo Omladina članek o poljski književnosti in obenem za informacijo o Mickiewiczu prevel tudi sonet *Morska tišina* iz zbirke Krimskih sonetov ter začetek balade *Lilija*, ki se glasi:

Greh nečuven je storila,
moža svojega ubila.
Ubila, zagrebla v gaju
na potoka kraju.
Grob z lilijami zaseva,

zaseva, tako peva:
„Rasti, cvetje, visoko,
kot mož leži globoko;
kot mož leži globoko,
tak ti rasti visoko...”

V študiji sami pa imenuje Odo na mladost „marseljezo poljske mladine“, Pana Tadeusza „najboljši epos novejšega časa“ in prevaja njega prvi verz: „Litva, domovje moje, ti si kakor zdravje!“ V celoti pa mu je Mickiewicz „poet, prerok, največji pesnik slovanskega rodu.“¹⁰⁷ Vojeslav Mole je potem za Ljubljanski zvon 1911 prevel zopet Mickiewiczov sonet *Gora Kikineis*¹⁰⁸. Ta dva prevoda sta užitna še sedaj in sem ju vzel v svojo antologijo Kitica Mickiewiczovih leta 1943, da ju rešim pozabe.

Za katoliško revijo Leonove družbe Čas je napisal v tem času (1907) Poljak *Magiera* Pregled poljske literature, kjer se je ozrl tudi na Mickiewicza.¹⁰⁹

Neužitni in že tedaj neuporabni pa so bili prevodi iz Mickiewicza, ki jih je v letih 1909 in 1910 dajal na svetlo vpokojeni vladni svetnik A. M. Ternovec, gotovo vse dozda najvnetejši prevajalec Mickiewicza. Leta 1909 je izdal v Gorici pri Gabršču knjižni prevod celotnega epa *Grażina*¹¹⁰, kar bi bil lahko velik kulturni dogodek, pa je bil od kritika dr. Glonarja odločno odklonjen¹¹¹ zaradi slabega znanja slovenščine, koseskizmov in vrazovščine, ki so jih ti prevodi polni. S tem prevodom kot prvim prevodom celotne velike Mickiewiczove pesnitve bi se na tem mestu gotovo moral obširneje baviti, da bi natančneje ugotovil njene pozitivne in negativne lastnosti, pa ga nimam pri roki. Za vzgled imam le izpis zadnjega verza, ki se pri Mickiewiczu glasi:

Mickiewicz:¹¹²

Rzekł, bieży na stos, upada na zwłokach,
Ginie w płomieniach i dymu obłokach

Ternovec ga prevaja:

To rekši v ogenj teče, plamen šviga,
v vesoljnost dušo mu iz prsij dviga.

Kakor v uvodu pravi Ternovec sam, tudi s tem prevodom ni imel velikih utvar, kajti zapisal je: „Morda izpodbodem katerega pravih naših pesnikov, da nam presadi na književno naše polje divno kako cvetico z bogate in klasične poljske slovstvenosti; s tem bo plačan ves moj trud, ki sem ga imel z nevsakdanjem delcem.“

Toda kljub negativnemu sprejemu prevoda *Grażine* je Ternovec takoj drugo leto izdal v Trstu nove prevode iz Mickiewicza, namreč zanimivo antologijo iz svetovnega pesništva ali kakor je sam napisal, *Venec povesti, po raznih livadah spletel M. A. Ternovec, častni grajanin bolzeški*. Zdi se mi, da — ne samo po jeziku, zmesi koseskizma in ilirščine, temveč tudi po tem, da je dal motto zbirki znani verz Mickiewiczov „Miej serce y patrzaj w serce“ v originalu v poljščini, kakor ga je napisal tudi Vraz neki svoji pesmi — navezuje zavestno na Vraza. Še celo, ker je v zbirki samih prevodov edino prva pesem — Lovec — predelana Vrazova izvirna pesem. Tu so prevodi iz Burnsa, Bürgerja, Merimeja, Goetheja, Seidla, Heineja, Puškina, Fusinata, iz čeških, bolgarskih in srbskih narodnih pesmi ter — največ iz Mickiewicza. Šest pesmi: Svitežanka, Jugoviči, To ljubim, Ribica, Almazor in Povrat otca, dočim imata po dva prevoda samo še Puškin in Heine. Dasi so prevodi boljši kot *Grażina*, je vendarle ves *Venec* neužitni zaradi pesniške okornosti ter ilirske vrazovščine in nerazumljivosti. Ternovec sam je bil ponosen na to „občeslovanščino“ ter jo zagovarja v posebnem slovarčku, ki ga dodaja kot „Tolmač besed ne sploh znanih“. Tako je Vrnitev očeta, ki jo je svoj čas prevel Vraz, pa se je baje izgubila, zdaj kot najdena v tem prevodu:

Pojdite, detca moja, v strnice,
k vitkemu pilju za mesto...

Zanimiv je prevod *Jugovičev*, ki je predelava Mickiewiczove klasične romance *Trije Budrysi*, lokalizirana v jugoslovanske razmere. Ker je prav ta pesem znana mnogim slovenskim izobražencem, kajti nahajala se je v *poljskem* izvirniku v Grafenauerjevih čitankah¹¹⁴ in ker je v mojem prevodu tiskana v Kitici, naj jo tu navedem v Ternovčevem prevodu, ki nosi oznako „*po*leg A. M. Mickiewicza“.

Še prej pa naj podam iste verze v Mickiewiczovem izvirniku in poznejšem Debeljakovem prevodu, da vidimo, kako je Ternovec vso pesem lokaliziral v naše kraje:

Mickiewicz:¹¹⁵

Stary Budrys trzech synów, tęgich jak sam Litwinów,
Na dziedziniec przyzywa i rzecze:

“Wyprowadźcie rumaki i narządźcie kułbaki,
A wyostrzcie i groty i miecze.

“Bo mówiono mi w Wilnie, że otrąbią niemylnie
Trzy wyprawy na świata trzy strony:
Olgierd ruskie posady, Skirgiełł Lachy sąsiady,
A książd Kiejstut napadnie Teutony.”

— — —
Bo nad wszystkie ziem branki milsze Laszki kochanki,
Wesolutkie jak młode koteczki,
Lice bielsze od mleka, z czarną rzęsą powieka,
Oczy błyszczą się jak dwie gwiazdeczki...

Debeljak:¹¹⁶

Stari Búdris tri sine kot sam hrabre Litvine
na dvorišče pokliče in reče:
„Konjiče pripeljite in sedla nasadite,
zaostrite kopja in meče!

So mi v Vilnu govorili, da bodo odtrobili
na tri strani vojne pogone:
gre Olgried nad kozake, Skirgiell nad Poljake,
a žrec Kiejstut napade Tevtone...”

— — —
„Ker nobena jetnica ni tako mila ženica
kot Poljakinja, mucika v gnezdi,
ima lice kot mleko, črnoresasto veko
a očesci žarita kot zvezdi...”

Ternovčev celotni prevod se glasi (ponatiskujem ga zaradi zanimivosti):

Stari Jug tri sinove
V svoje dvore pozove,
Krilate besede jim reče:
„Roke v zvez si podajte,
Čile vrance sedlajte,
Zagrabite kopje in meče.

Bojna troblja od Bosne
Straši vrage ponosne:
Tri zbori gredo na tri strane.
Miloš v Ogře te ljute,
Jaroš v Vlahe te krute
a Srpoš v Slovence naj plane.

Vi ste čvrsti, ste zdravi,
Dedne, ratniške nravi,
Naj naši živé vas bogovi,
Letos čuval bom dvore,
Svoje vodite zbore
Vsakteri po drugem vetrovi.

Miloš s svojimi kmeti
Tja za Dravo poleti,
Pomandraj magjarske psebrate.
Tamkaj runa so skladi,
Zatih polni so gradi,
Odnesi jim zlate ornate.

Z vojsko Jaroš naj vpade
V divne Vlahov osade,
Kder morje popija nam reke.
Zlatih več nego peska,
Sukna divnega leska,
Z brilanti tam najdeš obleke.

Srpoš, ti se odpravi
Gor po Vrbi, po Savi
K Slovincem, po zlate ne bredi;
Ali k sreči še več
Ščiti njih so in meči,
Z odnukaj mi snaho privedi.

V svetu, kar je mladenek,
Lepših ni od Slovenk,
Divotne so mačice mlade;
Lic so belših od mleka,
Vitke kakor smereka,
Oči zavidljive so vade.

Bivši mladim človekom,
Z onih stran pred polvekom
Privedel sem devo za ženo;
Dasi v grobu vže spava,
Duša k nji mi še plava,
Pred mano zmer lice je njeno!“

Rekši del na sinove
Svoje je blagoslove
In oni jezde so pobegli...
Mine leto in zima,
Sinov nima, jih nima,
Na bojih so morda polegli?

V dir po snežnatem gazi
Jezdi perjanec v mrazi;
Kaj nosi pod plaščem iz boja?
„V plašči nosiš denarjev,
runa, plen od Magjarjev?“
„Ne, otče! Slovenka to moja!“

Jezdec drugi privrišče
S plenom v otca gradišče.
Kaj neki on nosi iz boja?
„V plašči nosiš cekinov,
Sukna, plen od Latinov?“
„Ne, otče! Slovenka to moja!“

Tretji konjenik plane
S plenom v otčeve stane,
Kipi mu srce od radosti.
Komaj plen je pokazal,
Stari Jug je ukazal
Na svatbe tri vabiti gosti.

Po tej pesmi se lahko sodi na celotni prevod Gražine in tega Venca povesti. Naj omenim še to, da je prevod iz Meniméeja „Dmitrij Aleksejev v Benetkah“ tista potvorjena srbska narodna pesem, ki jo je prevel tudi Mickiewicz v poljščino.

Sta pa ti dve Ternovčevi knjižici *edini slovenski knjižni izdaji* Mickiewiczovih prevodov do tedaj. Dasi tudi ne edino Mickiewiczovih prevodov, kajti Gražina je izšla skupno s Puškinovimi Cigani, ostalih šest prevodov pa v nekakšni majhni *svetovni antalogiji* najlepših pesmi, kakor sta jo zamislila Miklošič in Vraz v tridesetih letih prejšnjega stoletja Cvetlice z verta izobraženega..., pa jo je skušal uresničiti Ternovec z Vrazovim motom s tem ponesrečenim cvetoberom zapoznelega ilirstva in romantičnega jezikovnega „občeslovanstva“. Kritika na delce ni reagirala, vsaj tako ne, da bi v nas vzbudila vtis. *Saj ta knjižica ni bila doslej niti v evidenci „mickiewiczian“.*

Toda Ternovec, kljub neuspehom, ni mogel še preko Mickiewicza. Kakor sem zvedel po izdaji svoje Kitice Mickiewiczovih iz pisma, ki mi ga je pisal

Ternovčev sin¹¹⁷, je M. A. Ternovec prevel tudi *celotnega Pana Tadeusza*, katerega izdelan rokopis pa se je izgubil v času, ko je M. A. Ternovec moral v prvi svetovni vojni bežati pred Italijani iz Gorice (1915). Ker lahko predpostavljamo, da je bil preveden v isti občeslovanski jezikovni mešanici, ne občutimo take škode, kakor bi jo sicer, dasi bi bilo samo po sebi zanimivo, da bi imeli Slovenci celotnega Gospoda Tadeja — čeprav v dvomljivem prevodu. Pred prvo svetovno vojno so Slovenci pričakovali takega prevoda od Vojeslava Moleta, ki ga pa ni podal (prevel je lepo Slowackega V Švici, itd.), dasi je Slovenčev kulturni urednik Lojze Golobič¹¹⁸ zapisal stavek: „Dve desetletji za Maretičevim hrvatskim prevodom Gospoda Tadeja ga je poslovenil umetnostni zgodovinar V. Mole.“ (Če je Maretič izdal svoj „klasični prevod“ leta 1893, bi potem Moletov moral iziti nekako leta 1913, torej tik pred prvo vojno.) Na žalost to ne ustreza resnici, in še danes — po izgubljenem Ternovčevem prevodu — nimamo celotnega Pana Tadeusza v svojem jeziku.¹¹⁹

Sicer so bili v tem času desetletja pred prvo svetovno vojno (1914) ozki stiki med Slovenci in Poljaki zlasti s katoliške strani, kjer politično katoliško gibanje v Sloveniji ni imelo vpliva samo na Šramkov pokret na Moravskem, temveč tudi na Adamowskega na Poznanjskem.^{122a} Slovenska katoliška akademska mladina je bila včlanjena v Slovanski zvezi katoliških akademikov in so bili ozki stiki med njimi tako na Dunaju kakor tudi v Krakovu. Dr. Stele se je zelo aktivno udeleževal teh sestankov, pa tudi drugi. V Krakovu pa je briljiral dr. Leopold Lenard, ki je tam celo doktoriral s temo iz slovenske književnosti (Bohoričeve Zimske urice). Ta doba je dala več kulturno političnih zvez, presajala zlasti bogato poljsko prozo v slovenščino, o prevodih Mickiewicza pa mi ni znano več. Magjerov prinos je že sad tesnejših kulturnih stikov s katoliške strani. Kakor vemo, je že dr. J. Krek bil častilec Mickiewicza in to prenašal na svojo mladino, ki je bila tako vzgojena bolj v polonofilskem duhu kakor rusofilskem. Tega zadnjega pa je gojila predvsem čehofilski svobodomiselna mladina, Hribarjevci. Naj tu omenim, da je Hribar leta 1938 v svoji zbirki *Prevodi iz Puškina* prevel tudi pesem Obrekovalcem Rusije in v komentarju omenil, da jo je Puškin napisal proti Mickiewiczu, „ki je več let živel v Rusiji, po izbruhu vstaje pa postal strasten sovražnik Rusije ter jo v prozi in pesništvu napadal“¹²⁰. V tej Puškinovi pesnitvi so verzi, ki so postali geslo te mladine in se v Klopčičevem prevodu iz leta 1950 glase:

Kdo zmaga v neenakem boju:
iskreni Rus? Naduti Leh?
Se reke mar zlijó slovanske v rusko morje?
Bo usahnilo mar? Zato gre v naših dneh!
Je Kremelj vam beseda prazna?
In Praga?...¹²⁰

„Naprednejša mladina“ je bila vsa češko-rusofilski, zlasti Preporodovci, ki so si postavljali revolucionarni program: preko jugoslovanstva zeliti se v Rusijo. Kakor sta si stala v prvi romantiki nasproti Kollár in Mickiewicz, tako nekako sedaj Puškin in Mickiewicz. Oba pesnika, giganta, revolucionarja, toda eden nasprotnik Rusije, drugi pevec njenega carskega imperializma, in v takem vzdušju je nastala prva svetovna vojna. Zanimivo je pričevanje

Juša Kozaka, Preporodovca, o literarnih debatah v strelskih jarkih, kot opisuje tak pogovor v *Blodnjah*¹²¹. Kozak sanja „na galicijski fronti o Puškino-
vem zlitju vseh slovanskih potokov v rusko reko“ kot ideala bodočnosti, z
njim pa govori Italijan Pietro, avstrijski vojak, iredentist: „Ti si zaljub-
ljen v Ruse. Jaz se nisem nikoli mogel tako ogreti za Puškina... Ljubši mi
je Mickiewicz. To ti je svoboden duh!... Njegovi verzi so ognjeni kristali.
In ta patos bolečine, ki jo premore malokateri zemljan. Poznaš Pana Ta-
deusza? Sonete? Njegova ljubezen do domovine je grozna. Iz drugega sveta
izkuša iztrgati poroštvo zanjo in trpi potem še huje zaradi te vere. Car-
ducci, Marinetti sta veličastna revolucionarja, podirata svetove, a morda
imaš prav, slovanske bolečine in njenih globin ne poznata. Pri obeh kar
zveni, ritem je čudovit, a tam se odpirajo vulkani...“ Res da to govori Ita-
lijan, toda zdi se mi, da če bi posegel v debato med njima študent recimo
tedanjega katoliškega akademskega kroga, bi soglašal s Pietrom. Kajti vi-
dim: v Pietrovih besedah je Mickiewicz revolucionar domovinske ljubezni,
grozne, metafizične, „s poroštvom iz drugega sveta“, religiozne... v Koz-
akovem pojmu je Puškin predstavnik Rusije, morja, v katerega se izgube
— slovanski narodi, ki naj jih Rusija s svojo gospodovalno zemsko močjo
zaščiti in dvigne v svoje vsemočje. Mickiewicz je „obrekovalet Rusije“. Pu-
škin nje slavospevec! Kozak in Preporodovci so bili revolucionarji s pogle-
dom na Beograd in s perspektivo še dlje — v Moskvo.

Revolucionarji Krekove smeri, častilci Mickiewiczovi, pa so se usmerje-
vali k Beogradu z mislijo na pritegnitev Balkana k Zapadu, nekako v tem
smislu, kakor je govoril Krek velikemu poznavalcu Mickiewicza, byronizma in
ruskega mesijanizma, poljskemu učenjaku Marjanu Zdziechowskemu v Ljub-
ljani: „Naloga nas Slovencev je nositi *zapadno kulturo na Balkan*...“ Ta pa
je bila tista, kakor jo je Mickiewicz definiral v svojih Knjigah romanja:
„Civilizacija, vredna človeka, mora biti krščanska“⁷ in kakor so si jo nje-
gove legije 29. 3. 1848 dale v svoj statut kot točko 1: „krščanski duh v
sveti rimski katoliški Cerkvi, očitovan s svobodnimi dejanji“, ter kot točko 2:
„Božja beseda, razodeta v evangeliju, je domovinski in družbeni zakon naro-
dov“¹²². To je tista zapadno evropska krščanska civilizacija, katere protago-
nist je bil Mickiewicz v borbi proti azijskemu ruskemu vzhodu. In Zdzie-
chowski je odvrnil Kreku: „Kaj pa, če ona civilizacija z Balkana pride
sem?“^{122a}.

Na to sem se spomnil, ko sem bral Kozakovo debato v strelskih jarkih
prve svetovne vojne in sem videl Mickiewicza v novi perspektivi: kakor svoj
čas v razmerju Kollár — Mickiewicz: panslavizem in slovanske avtonomije,
je zdaj nastajal problem: Puškin — Mickiewicz, za njim pa vse to, kar vi-
dimo danes kot Zapad in Vzhod, in še določneje: Rim — Moskva...

Po svetovni vojni so tako „puškinovci“ kakor „mickiewiczenci“ vstopili
revolucionarno v Jugoslavijo, v času ko je Poljska uresničevala Mickiewi-
czevo „novo vstajenje poljskega naroda“ in s čudežem na Visli zajezila slo-
vanske reke, da se že tedaj niso razlile v rusko morje, ki se je prav takrat
rdečilo s krvjo revolucije..., v tej pa se je carski imperializem prerajal v
svetovno komunistično mesijanstvo...

103 Dom in svet (DS) 1905, 768. — 104 Slovan 1904/5, 162. — 105 A. Mickiewicz: Pan Tadeusz, Biblioteka Narodowa, Serja I, No 83, 7. — 106 Primorec 1905, št. 9-10 (citiram po Bunčevi bibliografiji). — 107 Omladina 1906/7, 163. — 108 LZ 1911, 226. — 109 Čas. 1907, 306. — 110 Gražina. Historična pesem Adama Mickiewicza. Prevedel A. M. Ternovec. Gorica 1909. Obenem z Gražino je v knjižici tudi prevod Puškinove pesnitve Cigani. — 111 Glonar, Slovan 1909, 351 in LZ 1909, 635/6. — 112 Dziela II, 42. — 113 Venec p o v e s t i. Po raznih livadah spletel M. A. Ternovec, častni grajanin bolzeški. V Trstu 1910 leta. Tisk in naklada Tiskarne Dolenčeve (Fr. Poličev). Str. 64. Na zadnjih platnicah je pripomba: „Tem bukvicam nisem vrezal cene. Kdor jih pa dobi, naj blagovoli pokloniti po svojih močeh primeren darek občestvu svetega Cirila in Metoda. V Trstu, na Matevževo 1910 leta. Pisec.” Iz tega sledi, da je knjiga izšla v redkih izvodih ter je zdaj gotovo rariteta. Bunc je ne vodi v svoji bibliografiji. — 114 Grafenauer Ivan: Slovenska čitanka I, 268. — 115 Dziela I, 228. — 116 Kitičice, 67. — 117 Pismo sem objavil takoj po prejemu (kmalu po izidu Kitičice, ki so izšle za velikonoč 1943) v Kulturnem obzorniku Slovenca, kateremu sem bil tedaj urednik. Dneva priobčitev ta hip ne morem navesti. Kakor se medlo spominjam, je tam tudi govor o tem, da je Ternovec prevel tudi Konrada Wallenroda. Ker se na spomin ne morem zanesti, citiram pod črto. — 118 Slovenec 1934, 28. 6. — 119 Naj tu v opombah navedem tudi to, kar sem omenil že v Kitičah (23): Peterlin Petruška, pesnik-bohem te generacije, mi je pravil pred frančiškansko cerkvijo malo pred smrtjo, da je predstavil za Matico Konrada Wallenroda in mi ga ponujal v pregled. France Vodnik je ob Jastrunu hotel dobiti kakšno sled o tem, pa brezuspešno (Jastrun, opombe 503). — 120 Hribar Ivan: Prevodi iz Puškina, Ljubljana 1938, 107. Klopčičev prevod pa je vzet iz A. S. Puškin, Pesmi, Ljubljana 1950, 210. — 121 Juš Kozak: Blodnje, Ljubljana 1946, 111. — 122 Jastrun, 373. — 7 A. M. Ksiegi, 39. — 122a. Ta hip ne morem citirati tega mesta, ki sem ga zasledil v nekem članku Zdziechowskega in sem ga nekoč že nekje citiral (menim, da v članku Slovenci in Poljaki pred desetletjem v Slovincu). Pa mi je živo v spominu. Za informacijo teh zvez med Poljaki in katoliškimi Slovenci-Krakovci pred prvo svetovno vojno, je dobro pogledati samo v Kollodziejczykovo Bibliografijo Slowianoznawstwa 1911, str. 81-88. Na pr. A. L. Szymanski: Wśród Slowenców. Szkice z życia współcześnie pobratymców. Warszawa 1908, strani 163, itd.

VI. V JUGOSLAVIJI

(Stele, Borko, Bunc, F. Vodnik, Debeljak)

Prvo desetletje svobodnega življenja v Jugoslaviji (od 1918 dalje) ni prineslo novosti v mickiewiczovski publicistiki, niti ne v prevajanju iz njega. Toda ustanovitev slovenske univerze je pri slednjem slavistu že predpostavljala poznanje slovanskih literatur, vključno Mickiewicza. Po univerzitetnem programu bi spadala poljska romantika v področje univ. prof. Kidriča, ki je imel stolico za starejšo slovensko in starejšo slovansko književnost, vključno romantiko. Toda spričo njegovega pionirskega dela na polju slovenske literarne zgodovine se je na slovansko oziral samo bolj *okvirno*, tako da mi kakšno specialno predavanje o Mickiewiczu ni ostalo v spominu. Univ. prof. Prijatelj pa je imel področje novejših slovenskih in slovanskih literatur od romantične dobe dalje ter je tako Mickiewicz izpadel iz njegovega okvirja. Toda ko je predaval o „Mladi Poljski“, o moderni konca stoletja, je obenem s katedre pribil, da je bil „*Mickiewicz duševni heroj, narodni vedež in prerok*“¹²³.

Če ni prof. Prijatelj zapustil o Mickiewiczu takih literarnih portretov kakor o Orzeszkovi, Konopnicki, Prusu, itd., je pa njegov delež pri propagandi znanja o Mickiewiczu v slovanski književnosti velik in izredno zaslužen: iz vrste izključno njegovih učencev, ki jih je po osebnem dogovoru s pro-

fesorjem jagiellonske univerze, dr. K. Nitzchem in Slovencem prof. Vojeslavom Moletom kot vodjima Slovanskega Instituta (Studjum slowianske) pošiljal nadaljevat slavistične študije v Krakov, so postali v drugem desetletju nosilci Mickiewiczzeve tradicije med Slovenci: *France Vodnik*, *Stanko Bunc*, *Tine Debeljak* in deloma tudi *Anton Slodnjak*.

France Vodnik, pesnik in esejist, je že leta 1929 referiral iz Krakova o Boyovi „razzlatitvi pesnika“ v Domu in svetu pod naslovom *Literarna debata o Mickiewiczu*.¹²⁴ V tem precej obširnem pregledu je podal panoramo problemov o Mickiewiczu, ki pri nas niso bili znani, pa so budili veliko zanimanje. Do takrat pač najbolj kritično prikazana pesnikova podoba.

Večjo razgibanost je prineslo leto 1934, *leto stoletnice epa Pan Tadeusz*. Dnevno časopisje je prinašalo o njem sporočila, vzeta pač po drugih časniških agencijah (Borko v Jutru 1. 3. in 12. 6. ter A. Golobič v Slovencu 28. 6.), tako o epu samem, o slavnostnem govoru Barthuja v Parizu, itd. Toda revija *Življenje in Svet*, nekak kulturni dodatek dnevniku Jutro, je celo številko 22. julija 1934 posvetila Mickiewiczu. Uredil jo je večinoma prof. Stanko Bunc. Bil je tu dober referat o Mickiewiczu, sestavljen po poljskih virih, ter — kar daje tej številki največjo vrednost — pregled *dosedaj tiskane gradiva o Mickiewiczu med Slovenci*, prva bibliografija „mickiewiczian“ med nami, ki jo je sestavil *Stane Bunc*.

Toda tudi ta seznam je bil bolj slučajnost kakor sistematski ter ga je potrebno vedno znova dopolnjevati. Ta kratka bibliografija je v osnovi pričujočega članka, dasi sem ga močno izpopolnil že v uvodu v Kitico Mickiewiczzevih, še bolj pa s pričujočim pregledom. Stoletnico Pana Tadeusza pa je proslavilo tudi Društvo prijateljev poljskega naroda v Ljubljani s tem, da je imel prof. France Vodnik predavanje o Panu Tadeuszu (ki pa ni bilo nikjer objavljeno), prof. Stele je prebral svoj *prozni prevod Jamkielovega koncerta* (ki tudi ni bil objavljen). Ker Tine Debeljak ni bil pri tej ljubljanski proslavi zaradi službenega bivanja v Črni gori, je poslal za revijo Dom in svet prevod v verzih prvega speva Gospoda Tadeja ter ga v fragmentih priobčil s podnaslovom „za stoletnico epa“¹²⁵. V isti številki Doma in sveta pa je urednik dr. Stele priobčil svoj esej Duhovna kultura sodobne Poljske¹²⁶, kjer se je izrazil o poljski visoki romantiki, da jo je vodilo načelo „krepčanja duš“, ter da je prav ta romantika z Mickiewiczem, Slowackim in Krasinskim izkazala prvo službo domovini.

Ko se je Debeljak leta 1935 vrnil v Ljubljano in prevzel mesto kulturnega urednika pri Slovencu, je takoj za materinski dan 25. marca 1935 priobčil v njem Mickiewiczzevo Himno na dan Marijinega Oznanjenja¹²⁷. Potem pa ni bilo vidnejših omemb Mickiewiczzevih do leta 1939, ki je postalo tragično leto v poljski zgodovini, leto *nove delitve Poljske*.

Med Slovenci so odjeknili ti dogodki na svojski način.

Dr. Rudolf Mole, predsednik Društva prijateljev poljskega naroda in bivši častnik Pilsudskega, dr. Tine Debeljak, tajnik društva in bivši lektor slovenskega jezika na jagiellonski univerzi v Krakovu, ter univ. prof. dr. Franc Stele, tedaj honorarni poljski konzul v Ljubljani, so v največji naglici sestavili kratko knjigo z naslovom *Poljska*¹²⁸, ki naj informira Slovence o razvoju poljskega naroda, o njegovi zgodovini in kulturi ter sodobni tragediji. Debeljak je tu priobčil popravljeni prevod Uvoda v Gospoda Tadeja, dr. Stele pa je ponatisnil omenjeni svoj esej iz Doma in sveta. Kot v počasti-

tev junaške obrambe Varšave je Debeljak v Dom in svetu priobčil prevod Ordonove redute.¹²⁹ In z Renčem je klical po novih prevodih iz „Danteja... Mickiewicza, Slowackega, da imenujemo samo te, s katerimi že davno nismo imeli opravka“^{129a}.

Še posebej se je spomnil žalostne usode Poljske, njene politične smrti, s prevodom Slowackega pesnitve Oče okuženih¹³⁰ in s študijo, v kateri omenja tudi Mickiewicza v vrsti s Slowackim in Krasinskim kot „prvega največjega“, še posebej pa borbo za nadvlado duš v emigraciji med Slowackim in Mickiewiczem. Na platnicah Dom in sveta v vabilu za naročbo v letu 1940 je naznanjal prevod Mickiewiczevih Knjig naroda in romarstva poljskega kot pesniško aktualnost spričo novega poljskega množičnega pobega čez meje. Leto kasneje — 1940 —, ko so se že valile trume poljskih emigrantov preko Ljubljane na Zahod, je prevel *Wierzyńskiego* pesem na *Mickiewiczov spomenik v Parizu* pod naslovom *Seine (Pariz)*, srečanje že novega emigranta-romarja z romarjem izpred stoletja, prevzemajočega pesniško nalogo, podobno oni Mickiewicza izpred sto let.¹³¹ Obenem je informiral Slovence o začetkih nove poljske emigracijske književnosti, ko je izšla v Parizu prva številka revije *Wiadomości polskie*, omenjajoč članek K. Pruszyńskiego *Književnost vojskujoče se armade*; v njem ta kritik podaja prognoze nove emigracijske književnosti, ki naj se razvija drugače, kakor pa se je z Mickiewiczem^{131a}.

Tako so Slovenci pospremili z Mickiewiczevim imenom nove poljske emigrante k samemu začetku novega literarnega ustvarjanja v tujini, tik preden je njih same v naslednjem letu 1941 zadela enaka usoda: propad države in sovražnikova okupacija.

123 Prijatelj: Mlada Poljska. LZ 1923. — 124 DS 1929, 285. — 125 DS 1934, 473-480. — 126 DS 1934, 517. — 127 Slovenec, 1935, 25, 3. — 128 Debeljak-Mole-Stele: Poljska - Njena zgodovina in duh. V Ljubljani jeseni 1939. Strani 67. — 129 DS 1939, 546. — 129 a-DS 1939, 304. — 130 Slowacki - Oče okuženih, DS 1939, 216 s študijo, ki je izšla pod naslovom Dva poljska kulturna jubileja: I. Slowacki, II. Matejko, DS 1939, 446, 512. Pozneje pa v posebni bibliofilski izdaji, v opremi Bare Remčeve: Juliusz Slowacki: Oče okuženih, s študijo o pesniku. V Ljubljani 1939. Založba Vera Remec. — 131 DS 1940, 28 in 64. Iz najnovejše poljske emigracijske lirike. — 131a. DS 1939, 318.

VII. MED OKUPACIJO

(Debeljak)

V knjigi o Adamu Mickiewiczu, ki jo je v raznih svetovnih jezikih izdal UNESCO, da se ves svet spozna s tem velikim poljskim pesnikom in tako v resnici postane „svetoven“, berem, da je „eden največji sodobnih čeških pesnikov, A. Hałas med drugo svetovno vojno v mrkem vzdušju nacistične okupacije nanovo prevel vsa glavna dela Mickiewiczeva: Gražino, Dede, Konrada Wallenroda, in le prezgodnja smrt mu je preprečila, da bi kronal svoje delo z novim prevodom Pana Tadeusza“¹³².

Enako so tudi Slovaki v teh letih zlasti s pesnikom Žarnovom segali najraje po veledelih poljske poezije in izdajali med vojno v lepih izdajah

Krasinskega, Kasprowicza, Sienkiewicza... V poljski literaturi so iskali tega, kar so našli že predniki XIX. stoletja — kakor piše Radzimiecki: „poljska literatura je stopala v roke slovaške inteligence kot opora, pomoč in duhovno orodje v težkem položaju naroda, ko se je bilo treba bojevati za pravico življenja, jezika in kulture. Poljska romantična literatura... je bila prevajana na slovaški jezik, v kolikor je dovoljevala narodna Kalvarija XIX. veka in je služila narodnjakom kot moralna podpora v situacijah, v katerih se je narodni obstanek zdel skoraj brezupen... Narod poljski, sam razdeljen na tri dele in sam doživljajoč resnični križev pot v svoji zgodovini, je bil vendarle odkrivatelj *duhovne sile*, ki je ohranjevala pri življenju ne samo Poljake, temveč tudi *druge narode*.“⁶⁷

Podobno vlogo je poljski literaturi v tem času razpada politične Slovenije namenil Debeljak tudi v slovenski književnosti. Poleg v pesnitvah velikih pesnikov preteklosti, Danteja, Puškina... je našel tega duha, ki naj pomaga reševati *slovenstvo* v njega stiski, predvsem v trozvedju *Mickiewicz*, *Slowacki*, *Krasinski* ter v njih potomcu *Kasprowiczu*... Ti naj bi bili protitež „mrkemu času okupacije“. Ko je leta 1942 pisal za Dom in svet študijo o Bahčisarajskem vodometu, katerega je s prepesnitvijo prevoda umrlega panslavista Ivana Hribarja pripravljajal za tisk, je posebno poglavje posvetil *Mickiewicz*u na *Krimu* in mu dodal prevoda dveh krimskih sonetov: *Bahčisaraj* in *Grob Potocke*. V bibliofilski izdaji, ki je sledila za božič 1942, je v lesorezni maniri podan tudi *Mickiewicz*ev portret Bare Remčeve. Tu je govoril *Mickiewicz* še posredno ob Puškinu¹³³.

Toda že v prihodnjem letu 1943 naj bi spregovoril Slovencem v samostojni knjigi. Iz preddela za samostojno antologijo iz *Mickiewicz*a je Debeljak priobčil na prvi strani novega letnika Doma in sveta *Mickiewicz*ovo pesem *Mojster mojstrov*, namesto programa: religija, umetnost, slovanstvo, ki ga sicer ne bi smel izraziti v svobodni besedi; in pozneje še prevod *Farysa*¹³⁴.

Za veliko noč 1943 pa je izšla antologija iz *Mickiewicz*a z naslovom *Kitica Mickiewicz*evih, v bibliofilski izdaji s cinkorezi Bare Remčeve¹³⁵. S tem šopkom pesmi naj bi zdaj *Mickiewicz* tudi Slovencem izpregovoril svojo „duše okrepčujočo“ besedo, ne da bi jo zatrla italijanska cenzura.

Ta knjiga pomeni doslej pri Slovencih največ prevodov iz *Mickiewicz*a in edino knjižno izdajo izključno njegovih del. In zaradi časa, v katerem je izšla, zasluži malo več omembe.

Da bi ušel italijanski cenzuri in jo speljal na stranpota, govori Debeljak v uvodu najprej o *Mickiewicz*evem kultu v Italiji, nato pa o tradiciji njegove pesmi pri Slovencih. V *Mickiewicz*evem delu za Poljake je poudarjal predvsem to, kar naj bi veljalo *ta hip za Slovence*, n. pr.: „postal je *Mickiewicz* slikar trpljenja in muk, ki jih preživlja njegov narod..., dal je pogledati Poljakom in svetu v dantejevske globine peklenskih muk, ki jih trpi *nedolžno ubiti narod*..., obenem pa kaže tudi optimistično podobo *bodoče lepote kraja, kjer je preživljal detinstvo in čaka samo nove Civitas Dei*...“ Uvod je datiran namenoma in s posebnim poudarkom: „Na praznik *Vstajenja*“...

Tako je že uvod pokazal na to, kar naj bralci vzemó iz antologije; *Mickiewicz*eva pesem pa naj bi še po svoje krepčala duha narodnega odpora. „Marseljeza mladine“ Oda na mladost kliče iz knjige:

Le vkup, le vkup, drugovi mladi!

in naznanja:

že taja se ledena gora...
Pozdravljena, svobode zora!
Rešenja sonce naj sledi ti!

V knjigi je pesem *Poljski materi*, prav tista, ki je že Vrazu navdihnila pesem o izbiri smrti pred izdajo; zdaj je slovenskim materam govorila:

vohun neznani ga izval bo na poprišče,
krivoprisežni sod z njim boj bo vodil,
kotlina skrita njemu bo bojišče,
a sam sovrag mu bo pravico sodil...

— — —

štrlele bodo vislice do oblakov...

Te verze je zdaj pel Mickiewicz, medtem ko so padali slovenski talci od okupatorjev v gramoznih jamah in viseli na kandelabrih... Tu je *Atkova vrnitev*, tiskana spet v časih goščarskih napadov na mirne potnike v opozorilo na usmiljenje do bližnjega... Tu je *Renegat*, ki ga je prevel že Murn, pa je tu spričo ozira na cenzorja (Urbanec — Urbani!) dobil naslov Janičarski paša, izdajalec naroda, paša okupatorju... Tu *Ordonova reduta*, znova ovekovečen odpor Varšave iz leta 1939 proti Nemcem... Te izrazito k narodnemu odporu za naš čas namenjene pesmi, so dopolnjevale nato religiozne (Mojster mojstrov, Himna na dan Marijinega Oznanjenja), nato ljubezenske (DD..., Dobro jutro, Dober večer, Lahko noč... Negotovost — tista, ki je bila peta v poljščini na prvih dveh slovenskih čitalniških prireditvah pred sto leti), sonet *Resignacija*, ki ga je v nemščino prevel Prešeren... Nekaj *Krimskih sonetov* (dva v Moletovem prevodu), *Trije Budrysi* in *Farys* kot zgled najlepših romanc in njegove najljubše pesmi. Nato so sledili fragmenti iz *Gospoda Tadeja*: Uvodne kitice (zdaj že tretjič tiskane z nekaj spremembami) iz I. knjige Grof sreča Zoško in v celoti tretja knjiga Ljubimkovanje ter fragment iz Epiloga Na pariškem tlaku... kot pesem tistih, ki jim bo postati begunec... kot je zdaj spet toliko Poljakov... katerim je od domovine ostal samo še spomin... kraj detinstva... Jasno je, da je tudi ta odlomek bil preveden v mislih na toliko — beguncev pred fašistično nacističnimi nasilnimi izseljevalci in pred komunističnimi preganjalci, resničnimi „Moskali“...

Tako je iz te antologije govoril zdaj Mickiewicz slovenskemu narodu, kakor prej poljskemu in slovaškemu in še komu v času delitev in okupacij in je res zanimiv slučaj, da so se k njemu in k poljski romantiki v isti čas z nami zatekali tudi Čehi in Slovaki... kot da smo čutili vsi, kje so duhovne vrednote za „krepčilo“ obupane duše...

Ti resnično bibliofilski izdaji v dveh umetniških tehnikah Bare Remčeve: s tiskanimi cinkorezi ter na roko odtisnjenimi ujedankami (10 izvodov) sta gotovo lep plod slovenskih stikov z Mickiewiczem.

Ocene te knjige so odkrivale pomembnost dela. Borko jo je naznanil v Jutru¹³⁶ poudarjajoč, da je „s to knjigo bila vsaj delno popravljena za Mickiewicza in poljsko poezijo krivična ravnodušnost v naši prevodni literaturi“. Označuje pesmi „kralja poljskih pesnikov“ ter zaključuje: „Po Debeljakovih odlomkih smemo sklepati, da bo bodoči celotni slovenski Gospod Ta-

dej več kakor samo prevod: da utegne biti eno izmed tvornih pesniških dejanj izrednega značaja in pomena. Upam, da ni treba prevajalca opogumiti k nadaljnemu delu do uspešne dovržitve; je to naloga, ki je vredna truda in pesniškega stvarjalnega napora, zakaj prav tu velja Crocejeva: Prevajati pesmi — ustvarjati novo pesniško delo. Debeljaka usposabljaajo za tako težko in odgovorno delo izrazite pesniške sposobnosti, predvsem njegov čut za lepoto in ubranost vezane besede, njegovo bogato pesniško besedišče in izrazje, neprisiljenost in lahkota, s katero oblikuje verze ter ne v zadnji meri — njegovo spoštovanje do izvirnega teksta, najsi se oblikovno ne drži najstrožjih pravil, kar pa je v največjem primeru samo koristno slovenskemu stihu.“

Najstrožji kritik „polonic“ med Slovenci, prevajalec Reymontovih Kmetov dr. J. A. Glonar, ki je tako odločno odklonil Ternovčeve Mickiewiczzeve prevode, je ob tej priliki za Dom in svet napisal izčrpno oceno (5 strani). V njej je omenil vsa slabše razumljiva ali celo, po njegovem, napačno prevedena mesta (Resignacija), ter se zlasti ustavil ob vprašanju metrike, ki je Debeljaka pri prevajanju Pana Tadeusza najbolj mučila. (Na nekaj teh očitkov je Debeljak takoj v nadaljevanju kritike odgovoril in se zahvalil za pomoč.) Tudi Glonar je zaključil oceno: „Tine Debeljak je danes — po vsem, kar je pokazal doslej — edini, od katerega lahko pričakujemo, če že ne vsega Mickiewicza, pa vsaj celotnega Gospoda Tadeja. Samo: nonnum primatur in annum! Vse opazke tukaj so nasvet na njegovo težko, toda zaslužno pot, ki kaže že toliko lepih uspehov. Ubi plura nitent! nekaj madežev — saj jih ima še sonce — ne more vzeti cene celotnemu opravljenemu delu.“¹³⁷

Rimski univerzitetni profesor E. Damiani je napisal obširno oceno v L'Europa Orientale, kjer se bavi s prevodi in opremo. O prevodih med drugim pravi, da „so potrdilo slovenske knjižne umetnosti in kulture, ki ga uživajo med Slovenci veliki predstavniki slovanskih književnosti, ki jih Slovenci doživljajo, bero in ljubijo ravno tako, kakor svoje lastne pesnike...“ Nato kot slavist in polonist vrednoti prevod. O celotni izdaji pa pravi: „Že samo dejstvo, da si tako majhen narod, kakor so Slovenci, lahko dovoli luksus take izdaje, je eden izmed tolikih dokazov njihove visoke kulturne stopnje, ki daje pravico Slovencem, *spadajočim po številu med najmanjše slovanske narode, biti med prvimi pri manifestaciji duha in kulture.*“¹³⁸

Prav to zadnje smatram za velik uspeh knjige, izdane pod okupatorjem Italijanom: ne samo, da je vsebina knjige pomagala krepiti odpor proti nasilju okupatorja in jačila domoljubje, temveč je na drugi strani *prav okupatorju pričala o visoki kulturi naroda, ki ga ne bo mogoče kulturno iznarediti in uničiti...* Zdaj po smrti prof. Damianija, mu za te besede izražam hvalo in spoštovanje, da jih je napisal v času našega največjega poniževanja od strani njegovih sonarodnjakov...

Debeljak po tem ni več tiskal ničesar o Mickiewiczu, le kozerijo *Puškin - Mickiewicz, Balzac in Rzewuski*¹³⁹, o medsebojnih zvezah med njimi v ljubezni do Rzewuskih, o Sobanjski, ljubici Puškinovi in Mickiewiczevi ter svakinji Balzacovi...

Pan Tadeusza pa je nadaljeval in s štirimi prevedenimi spevi se je umaknil v — *emigracijo*, kjer je delo zastalo v nerešeni problematiki metrike** in brezupa na možnost izdanja...

** Metrični princip pisanja verzov po kvantiteti zloga je največja ovira mojemu prevajanju Pana Tadeusza, problem, ki ga nisem rešil ne jaz za Slovence, kakor ne

Maretić za Hrvate, Krasnohorská za Čehe ali Horál za Slovake, pa morda za Nemce Lipiner. Mickiewicz uporablja svobodni trinajsterec, aleksandrinec; toda — po Pigoniu (Bibl. Narodowa 1929, No. 8, Serie I., stran 143, v opombi k verz u III. knjige 324) — je „povsod — razen izjeme omenjenega verza — ohranil cezuro po sedmem ženskem zlogu...“ To pa je običajna heksameterska cezura. Hotel sem jo ohraniti tudi jaz, pa mi je pri tem aleksandrinec sam po sebi — po slovenskem akcentnem principu — prešel mimogrede skrivaj v heksameter, katerega sem nato poskušal napraviti svobodnejšega v prvem delu. Pri tem seveda je postal moj prevod preveč metrično uniformiran, kar je prav v nasprotju z Mickiewiczem, pa tudi s Čopovim spoznanjem in odobravanjem svobodnega aleksandrinca. Glonar je v svoji oceni mojih Kitic na to, kar sem že sam v opombi na str. 134 potožil in skušal opravičiti, še posebej pokazal, želeč si svoboden verz v Lipinerjevem smislu. Da pa je Lipiner dosegel to svobodo verza, je razbil cezuro, namesto izključno ženskih rim uporabljal tudi moške ter svobodo metra uniformiral na drug način: skozi ves prevod je ohranil akcentni sistem šestih naglasov, dočim se v izvirniku menjavajo (4 ali 5 akcentnih poudarkov pri natančno šestih 13 zlogih). Da je rešil vsaj malo svobode prostemu ritmu, je razbil notranji kánon dosledne cezure ter si dovolil več ne-mickiewiczevskih svoboščin. Drugi prevajalci v slovanske jezike, kakor Krasnohorská ali Horál, so si ustvarili svoj vzorec, kakor sem ga v Opombah v Kitice podal, Maretić (Matica Hrvatska 1893) n. pr. dosledno uporablja ritem —.—.—.||—.—.—., ki tudi ni mickiewiczovski ritem, pa je vendar njegov prevod dobil v najnovejši izdaji jubilejnih razprav ob stoletnici M. smrti, izdanih pri UNESCO za ves svet, oznako „klasičen prevod“ (str. 254 francoske izdaje), dočim je Lipinerjev (iz l. 1883) dobil samo oznako „remarquable“ (pomemben; str. 251). Čutim pa, da nisem rešil tega prehoda iz kvantitetnega merjenja zlogov v naš akcentni sistem: kar je poljskemu jeziku nujnost, to je nam nasilno, tuje — in kakor je Mickiewicz grešil, ko je hotel uvajati heksameter v poezijo, kateri ne prija, jaz tega greha nisem napravil, ko sem kvantitetni princip, ki je nam tuj, zamenjal za akcentnega, ki je nam po Čopovi teoriji in Prešernovi praksi že ustaljen kot nujen. Vendarle je tudi zame še problem odprt in pri morebitnem nadaljevanju prevoda bi si hotel ohraniti več svobode, uporabljati nekak prosti ritem, vendar po možnosti s cezuro, preštevajoč zloge, ne akcente, kakor dela pri novih prevodih Dušan Ludvik, in to z uspehom, kolikor morem soditi (Novi svet 1949).

132 A. Mickiewicz, UNESCO, 1955, 156. — 133 Puškin-Hribar-Debeljak-Remec: *Bahčis arajski vodomet*. Ljubljana 1942. Bibliofilska izdaja. Ponatis iz DS 194. 2: Pesniški Krim. — 134 DS 1943, 1 in 123. — 135 Tine Debeljak-Bara Remec: *Kitica Mickiewiczovih*. Ljubljana, za velikonoč 1943. Založila Vera Remec. Izšla je v 350 izvodih ter v 10 izvodih s 7 ročno odtisnjenimi ujedankami. Strani 135. — 136 Jutro 12. 6. 1953. — 137 DS 1943, 135-140. Istotam, Debeljakova replika. — 138 L'Europa Orientale (julij-oktober, 1943). Urednika Amadeo Giannini in Lo Gatto. Gl. poročilo v Slovincu 29. 8. 1943. — 139 Obisk 1944.

VIII. V EMIGRACIJI

(*Debeljak, Bara Remec*)

Z desettisoči Slovencev, ki so se umaknili komunizmu v tujino, je šlo tudi Mickiewiczovo ime. Ne izgnanci, ne potepuhi — postali smo „romarji“ v tem smislu, kakor je Mickiewicz pojmoval emigracijo: da se povrne kdaj v sveto deželo svobodne domovine...⁷ Debeljak je čez Ljubelj nesel v svoji romarski bisagi štiri speve Gospoda Tadeja, nato preko tirolskih gora, v begunska taborišča in v Rim. Od tam je l. 1946 poslal za ciklostilsko „tiskano“ begunsko revijo Svet in dom, ki jo je v Senigalliji urejal dr. J. Krivec, v „ponatis“ Ordonovo reduto in Epilog iz Gospoda Tadeja (poleg poljskih pesmi drugih avtorjev) ter dva nova prevoda, napravljena v Rimu, odlomka iz Gospoda Tadeja: *Litvanski pragozdi* in *Jankielov koncert*, dva najbolj znana odlomka iz velikega epa¹⁴⁰. Navezal je stike s poljskimi kulturnimi delavci iz Andersove armade ter je za njih glavni tednik Orzel Bialy ter mesečnik Na

szlaku kresowej napisal v *poljščini* nekaj člankov, ki imajo zvezo z Mickiewiczem. Tako je Na szlaku Kresowej priobčil pod šifro dr. M. K. sestavek *Poljska poezija v slovenski literaturi*¹⁴¹, kjer je v kratkem podan razvoj prevajanja Mickiewiczevih pesmi v slovenščino. Za isto revijo pa je Antoni Kierynski napisal intervju z akademsko slikarico Baro Remec in ga priobčil pod naslovom *Slovenska ilustratorka poljske literature*¹⁴², kjer je poleg avtoportreta, ilustracije k Wittlinovi Stabat mater in pripravljene a neizdane Debeljakove zbirke medvojne poljske lirike Žalost zmagoslavja ponatisnjena tudi ilustracija k Ordonovi reduti iz Kitice Mickiewiczevih. Ponatis druge ilustracije iz Kitice je nato sledil še v Belem Orlu ob članku Jana Bielatowicza: Gospod Tadej — vojak Dabrowskiego¹⁴³ in sicer Grof sreča Zoško; tretja ilustracija iz Kitic — Grof riše Telimeno — pa je izšla v reviji Prostovoljka, ob članku G. Herling-Grudzinskega Obrambo Telimene¹⁴⁴. Čisto novo perorisbo pa je napravila Bara Remec na Mickiewiczovo Wajdelotovo povest iz Konrada Wallenroda za Belega Orla ob članku G. Herling-Grudzinskega Pyrhova zmaga wallenrodizma¹⁴⁵.

Tako je v letu 1945/46 med Poljaki v Italiji imela velik odjek grafična umetnost Bare Remec na Mickiewiczovo snov, Debeljakova poljska publicistika, na Slovence v taborišču pa novi prevodi.

140 Svet in dom, september 1946, 9-11. — 141 Poezja polska w slowenskiej literaturze; Na szlaku kresowej, 1945, No. 7|25. — 142 Slowenska ilustratorka polskiej literatury; Na szlaku kresowej 1946, 81. — 143 Orzel bialy V. 43|178. — 144 Ochotniczka 1945, 20. — 145 Orzel bialy V, 43|178.

IX. V DOMOVINI PO VOJNI

Ludvik, Borko, Vodnik, Udovč

V povojni Jugoslaviji je nad Mickiewiczem zmagal Puškin: slovenski potok se je zлил v rusko morje „ljudske demokracije“. Do 80% vseh knjig je prva leta bilo prevajanih iz ruščine in Puškin je postal deležen zbranih del v slovenščini (Zbrano delo A. S. Puškina v šestih knjigah; uredil Mile Klopčič). Za Mickiewicza ni ostalo mnogo zanimanja do leta 1948, leta „na prelomu“ nove Jugoslavije. Tedaj se je bivši dominsvetovec *Dušan Ludvik* lotil znova prevajanja Mickiewicza in sicer *Odo na mladost*¹⁴⁶, revolucionarno klasicistično pesem vilenskega mladega pesnika, ki ustreza novemu duhu „prevrata vseh vrednot“ v Sloveniji. Zgled tega novega tretjega prevoda v slovenščino smo podali pri Murnovem prevodu. Takoj drugo leto pa je D. Ludvik napravil veliko delo v prevajanju Mickiewicza: prevel je celotnih 18 *Krimskih sonetov*¹⁴⁷ ter s tem izpolnil veliko vrzel v naši prevodni književnosti pesniških veledel, kajti prav Krimski soneti so umetniško eno najlepših Mickiewiczevih del, ki so dobili že zgodaj svetovno slavo ter so sprejeti odlomki tudi v antologije svetovne lirike. Poljski politični problem drugih njegovih veledel je oviral pravo razumevanje sveta za njihovo lepoto, dočim so Krimski soneti s svojo plastično impresijo ter miselno poantiranostjo hitro osvojili svet, najprej ruskega (Kozlow). Zdaj jih imamo po Ludvikovi zaslugi v celoti v slovenščini, dočim smo prej imeli le posamezne v prevodih Valjavca, Moleta in Debeljaka. Ludvikov prevod Morske tišine smo že primerjali z ostalimi prevodi ob Valjavčevem prevodu, tu naj podamo zdaj prvi sonet *Akermanske stepe*, v vseh doslej znanih prevodih ob izvirmiku.

Wpłynąłem na suchego przestwór oceanu,
Wóz nurza się w zieloność i jak łódka brodzi,
Śród fali łąk szumiących, śród kwiatów powodzi,
Omijam koralowe ostrowy burzanu.

Już mrok zapada, nigdzie drogi ni kurhanu,
Patrzę w niebo, gwiazd szukam, przewodniczek łodzi;
Tam zdala błyszczy obłok — tam jutrzienka wschodzi;
To błyszczy Dniestr, to weszła lampa Akermanu.

Stójmy! — jak cicho! — słyszę ciągnące żurawie,
Których by nie dościgły żrenice sokoła;
Słyszę kędy się motyl kołysa na trawie,

Kędy wąż śliską pierśią dotyka się zioła.
W takiej ciszy — tak ucho nateżam ciekawie,
Że słyszałbym głos z Litwy. — Jedźmy, nikt nie woła!

Ludvik:

Zaplul sem v prostranost suhega oceana;
voz se pogreza v zelenje, kot čoln v njem brodi,
v valovju šumnih lok, v poplavi cvetja vodi
pot me mimo koralnih otokov buržana.

Že pada mrak; nikjer ni poti ne kurgana;
gledam v nebo, iščem zvezde — ladij vodnice.
Se v dalji blešči oblak? Je tam vzhod danice?
To Dnjester blešči se, vzhaja luč Akermana.

Postojmo! — Vse tiho! — Slišim: lete žerjavi —
ne da bi jih spazil sokola pogled zaostreni —
slišim, kje lažno se ziblje metulj na travi,

kje s sluzasto grudjo gad tiplje trs zeleni.
V tišino tenko poslušam, da ujel v daljini
bi glas iz Litve. — Nihče ne kliče — poženi!

Valjavec: 149

Na suhega širjavo splavam oceana,
Moj voz se vdira, vgreza vse ga zelenjava;
Ko čoln po valji loke, rožnem morju plava,
Koralnih se otokov varujem burjana.

Že mrak zapada; ni me ceste ne kurgana,
V nebo zrem k zvezdam, ker so ladij vodba prava;
Oblaka ali danice tam li je bliščava?
Blišči se Dnester, vstala luč je Akermana.

Stoj, kako tiho! slišim lete žerjavi,
Do kterih sokolov vid se javaljne premiče,
In slišim ko metulj se zibelčka na travi.

Ko gladka kača s prsi zeli se dotiče,
Tak tiho! Kak natezam tenki sluh zvedavi,
Da slišal glas bi z Litve, — hajd, nikdo ne kliče.

Zaplaval sem v suhega oceana planjave,
voz v bilj se potaplja, kot ladja reže valovja
šumečih poljan in bujno povodenj cvetovja,
bežim mimo rdečih otokov visoke trave.

Že pada mrak, nikjer ni poti ne vzpenjave,
gledam v nebo, išoč zvezde — vodnice brodovja.
Danica vzhaja? Svetlé se obzorju robovja —
to Dnjester blešči se, luč Akermana iz daljave.

Postojmo! — Tišina... Nekje nad mano v višavi —
še sokoljim očem zakrita — se jata žerjavov pomiče;
slišim, kako se metulj nalahno ziblje na travi.

Nekje se kača s sluzasto grudjo zelenja dotiče.
V taki tišini — napenjam svoj sluh zvedavi,
da ujel bi glas iz Litve... Pojdimos! Nihče me ne kliče!

Velika zanimivost Ludvikovih prevodov je v njegovi *metriki*. Dasi smo tudi drugi prevajalci ohranjevali prosti ritem Mickiewiczovega verza, je Ludvik šel nazaj na — štetje stopic ter tako prepel sonete v trinajstercih, v trinajstzložnih prostih verzih. To je prednost in novost Ludvikovega prevoda, poleg tega, da je dal Slovencem celoten prevod teh liričnih biserov Mickiewiczove poezije. Opremil jih je tudi z literarnimi opombami, v kolikor so potrebne. Za naš sonet n. pr.: „Bužan'-grmičje, visoka trava, ki cvete poleti krvavordeče in daje stepi prijetno mnogoličnost. — „Kurgani' so skoraj okrogla, včasih precej visoka grobišča v stepah Volhinije, Ukrajine... „Ladij vodnice“, t. j. mali voz s severnico...“ itd.

V istem letniku Novega sveta je Dušan Ludvik prevel še nekaj Mickiewiczovih pesmi: eno najlepših njegovih pesmi *Nad vodo širno*¹⁵¹, istotam sonet *Njemnu* ter — v drugič v slovenščino — sonet *Resignacija*, katerega sem ponatisnil ob Prešernovem nemškem prevodu.

S temi prevodi se Ludvik vstavlja v vrsto naših najvidnejših prevajalcev iz poljske poezije in Mickiewicza še posebej.

Nastali so ti prevodi — kot se zdi — pod vtisom *stopetdesetletnice rojstva pesnikovega*, kajti istočasno je za revijo *Novi svet* napisal esej Mickiewiczu *Božidar Borko*¹⁵², naslanjajoč se predvsem na Jastrunov roman, ki je tedaj leta 1948 izšel in dobil kmalu nato nagrado časopisa *Odrodzenie*, in pozneje tudi glavno državno literarno nagrado poljske ljudske demokratske republike. Še bolj kot na Jastrunov roman pa se je naslanjal na študijo o Mickiewiczu, ki jo je napisal s stališča *marksistične dialektike* Henrik Szyper leta 1947. V tem članku Borko obravnava Mickiewicza v smislu Lunačarskega, da spada v vrsto „svetovnih klasikov — pesnikov-revolucionarjev“. „Treba je —pravi Borko— izmeriti pot, na kateri je pisal ta veliki umetnik, prvi demokratični pesnik svojega naroda in eden izmed znanilcev neizprosnega boja slovanskih narodov za svobodo in za družbeni napredek vsega človeštva.“ Zdi se mi, da podaja v tem merjenju take poti le izsledke Szyper-

jeve, katerih rezultat je sicer, da je Mickiewicz „vzlic simpatijam do socializma ostal zmerom z eno nogo v starem svetu in si je s tančico romantike do zadnjega zakrival pogled na stvarnost“ — „toda vzlic vsem svojim protislovjem je podpiral novo vero v progres, v družbeno preobrazbo, v zdrave sile ljudskih množic“. Tako je Mickiewicz, ta tako religiozni, mistični, proticarski, toda vedno *etični* revolucionar postal ob Borku „najboljši temelj, na katerem prerajeni demokratični narodi iz svoje preteklosti grade novo, socialistično kulturo“. Na koncu Borko z eno stranjo primerja Prešerna z Mickiewiczem, v tem pogledu namreč, kako oba vršita isto socialno funkcijo med svojima narodoma, postajajoča „temelj za zmagovito pot k socializmu. V tem razvoju in razmahu (povojnem namreč, moja opomba) mladih ljudskih sil sta se srečali dve veliki imeni, dva narodna genija iz preteklosti.“

Tako je Borko prvi posredoval novo socialistično, dialektično pojmovanje Mickiewicza, kakor velja zdaj za uradno poljsko javnost, in je izraženo v omenjeni Szyperjevi študiji ter literarno obdelano v življenjepisu, ki ga je v obliki romana napisal Mieczysław Jastrun¹⁵³.

Tega pa je na predlog prof. Slodnjaka dobil od strani Slovenske Matice v prevod prof. France Vodnik. Ta roman predstavlja gotovo nova pota v poznavanju Mickiewiczove življenjske poti, ne moremo pa tu ugotavljati, v koliko ustreza resnici. Vodnik, ki je delo prevel, je napisal par besed¹⁵⁴ ob njega izidu in tu poudarja, da je „bistvena značilnost Jastrunovega dela poudarek dejavnosti v areni življenja in ta aktualni poudarek mu je narekovala predvsem sodobna poljska aktualnost“. Ogromno delo (528 strani) je Vodnik lepo prevel ter ga od svoje strani tudi potrebno komentiral, „dasi se mu zdi skoraj potrebno, da ima bralec pri roki Puškinove Pesmi v prevodu M. Klopčiča in Kitico Mickiewiczovih v prevodu T. Debeljaka, pa tudi ostale prevode iz del obeh pesnikov, v kolikor jih premoremo. Žal nimamo še prevedenih dovolj Mickiewiczovih del.“

Da je mogel izpolniti vrzeli pri citiranju mnogih mest v romanu, ki jih v verzih citira Jastrun, je dotične citate vzel iz doslej prevedenega, češar pa ni imel, je dal prevesti pesniku J. Udovču, ki je za ta prevod prevel odlomke oz. citate iz naslednjih Mickiewiczovih pesmi: *Dama* (Warcaby, str. 77), *Razum in vera* (str. 208), *Videl sem Evo* (str. 301) in *Doma žele* (str. 301), *Pritekle solze* (str. 278) in *Odlomek iz Wallenroda*. Za zgled prevajanja vzemimo ta zadnji prevod.

Mickiewicz: 155

Tylko gałązka litewskiego chmielu,
Wdziękami pruskiej topoli nęcona,
Pnąc się po wierzbach i po wodnym ziele,
Śmiałe, jak dwaniej, wyciąga ramiona
I rzekę krásnym przeskakując wiankiem,
Na obcym brzegu łączy się z kochankiem.
Tylko słowiki kowieńskiej dąbrowy
Z bracią swoimi zapuszańskiej góry
Wiodą, jak dawniej, litewskie rozmowy
Lub, swobodnymi wymknąwszy się pióry,
Latają w gości na wspólne ostrowy.

Udovč:

Iz litovskega hmelja se mladika,
ki pruskega topola čar jo vleče,
po vrbah, trsju vpije, tlom odmika,
roké ko prej steguje hrepeneče,
čez reko v vencu na obrežje tuje
se vzboči, tam se z ljubim poljubuje.
Le slavčki v gaju kovenskem drobijo,
na goro zapuščansko govorijo,
ali svobodno šinejo v višavo,
na skupni otok v goste poletijo.

Odlomke iz teh pesmi je prispeval Udovč na način, kakor je svoj čas Mole citiral Liliho.

Pri nekaterih prevodih odlomkov pa ni naveden prevajalec, iz česar sklepam, da jih je prevel prevajalec romana sam, to je *France Vodnik*. To bi bil predvsem začetek IV. knjige Gospoda Tadeja (str. 17) in odlomek nekega zapisa, po katerem sodijo, da je Mickiewicz hotel nadaljevati drugi del Pana Tadeusza (str. 443). Ker je pred tem v emigraciji izšel tudi ta odlomek litvanskih gozdov v Debeljakovem prevodu v taboriščnem šapirografiranem Svetu in Domu, naj tu podajamo zglede za primerjavo prevodov:

Mickiewicz: 156

Rówieśniki litewskich wielkich kniazów, drzewa
Białowieży, Świtezi, Ponar, Kuszelewa!
Których cień spadał niegdyś na koronne głowy
Groźnego Witenesa, wielkiego Mindowy,
I Giedymina, kiedy na Ponarskiej górze
przy ognisku myśliwskim, na niedźwiedziej skórce
leżał, słuchając pieśni mądrego Lidziejki,
A Wilii widokiem i szumem Wilejki
Ukołysany, marzył o wilku żelaznym:
I zbudzony, za bogów rozkazem wyraźnym
Zbudował miasto Wilno, które w lasach siedzi,
jak wilk pośrodku żubrów, dzików i niedźwiedzi.

Vodnik: 158

Vrstniki litovskih velikih knezov, drevesa
Bjaloveže, Svitezi, Kušeleva, Ponarskega lesa,
pod vami nekdaž so se senčile kronane glave
strašnega Vitenesa, Mindova, polnega slave,
in Giedemyna, ko je na vrhu Ponarskega lesa
ležal na medvedji koži poleg lovskega kresa
in poslušal pesmi modrega Lizdejke,
a ko pogled na Vilijo in šum Vilejke
ga uspavata, o volku železnem se mu sanja,
ko se zbudi — voljo bogov očitno mu to oznanja —
je zgradil mesto Vilno, ki tod iz gozdja sredi
čepi kot volk med zobri, vepri in medvedi.

Mogočna, veličastna kot litvanski knezi
drevesa na Ponarju, Beloveži in Švitezi!
Metale svoje sence na kronane ste glave
groznega Vitenesa, Mindóva, moža slave,
in Gjedemina-lovca, ki v Ponarski planini,
ležeč ob ognju lovskem na medvedovini
poslušal je popevke modrega Lizdejke
in gledajoč v Vilijo, ob šumu je Vilejke
o železnem volku zasanjal čudne sanje,
a zbudil se je z vero, da božje so poslanje:
zato sezida Vilno — še zdaj v gozdov je sredi —
kot volk med temi zobri, neresci in medvedí...

Če primerjam ritem prevodov tega odlomka Pana Tadeusza, vidim, da je prvi popolnoma prost, svoboden in še daleč ni enajsterec (ima tudi po 17 stopic), cezure pa nikjer po sedmem zlogu, ki je redna pri Mickiewiczu v Panu Tadeuszu. Dočim tudi Debeljakovi verzi niso strogi heksameter, še manj enajsterec, ohranja pa redno cezuro ter je vsaj v tem značilno mickiewiczovski... Toda kdor bi ohranil 13 zlogov, prosti ritem in žensko cezuro po sedmem zlogu, bi v slovenščini realiziral Mickiewiczov verz.

Še bolj svoboden je ta v prevodu, ki ga štejem Vodniku (ker ni imenovan prevajalec posebej) na str. 444 romana in je zasnova drugega dela Pana Tadeusza:

S pogledom milostnim družino Bog osreči,
ki dolgo še živela v taki je nesreči,
da v taboru se vsako dete je rodilo,
na polju kje, na vozu mu je sonce zasvetilo,
da kot jetnik že od pleníc živi na svetu,
le to, da so ubili ga, ve o očetu,
da se je bojeval in pal, kot vsi njegovi
in sin je revež, materi na skrbi, vdovi.
A te ljudi so zmeraj radi tu imeli,
in vsem je prav, ko danes so oni veseli.
Zdaj gospodar, ki je bil gubernator, včeraj
prišel je s svojim spremstvom v grad; sicer pa zmeraj
živi le v glavnem mestu, v Grodnu, in na vasi
se za božične praznike samo oglási,
da v miru tu dva tedna tisti čas prebije...

Ta prevod meji že na prozni rimani prevod, podobno kakor svoj čas leta 1906 Lahov prevod začetka Pana Tadeusza...

Kakor je iz teh najnovejših prevodov po moji Kitici videti, ritem slovenskega Gospoda Tadeja še vedno predstavlja „problem“.

Vsekakor je Vodnikov prevod Jastrunovega romana o Mickiewiczu največje delo za propagiranje in poznanje tega poljskega pesnika med Slovenci, saj je izšel pri najstarejši slovenski založbi Slovenski Matici v 2000 izvodih.

Iz kritičnih opazk na koncu romana, ki jih je preskrbel Vodnik (v dobromu štejem, da ni po zgledu drugih ignoriral predhodniškega dela sedanjih emigrantov), vidim, da razen Ludvikovih pesniških prevodov in teh odlomkov Udovčevih niso v teh letih izšli drugi pesniški prevodi iz Mickiewicza. Če pa so in jih nimam v evidenci, mi je v dobro to, da ne zadene toliko krivda nepoučenosti samo mene, kajti obrnil sem se po informacije na merodajno, dobro informirano osebo, pa nisem dobil niti odgovora.

146 Novi svet 1948, 93. — 147 Novi svet 1949, IV|2, 825-836. — 148 Dziela I|183. — 149 Novice 1857, štv. 32. — 150 Kitica, 50. — 151 Novi svet 1949, IV|II, 1060. — 152 Ibid. 1949, 825-836. — 153 Mieczysław Jastrun: Adam Mickiewicz. Ljubljana 1952, Slovenska Matica. Poslovenil France Vodnik. Strani 528. — 154 Knjiga 53, zv. 2|59. — 155 Dziela II, 72. — 156 A. Mickiewicz, Pan Tadeusz. Rimska izdaja iz l. 1945, 115. — 158 Jastrun, 17.

X. OB STOLETNICI SMRTI

(Debeljak, Rozka Štefan)

Kakor je vsak Mickiewiczjev jubilej vzbudil neke vrste pozornost med Slovenci ter prispeval k novemu poznanju, tako tudi stoletnica smrti velikega pesnika — 1955 — ni šla mimo nas. Tako je slovenska emigracija v Argentini priredila svojevrstno proslavo v okviru *Slovenske kulturne akcije* dne 16. decembra. Kot prva prireditelj v poletju se je vršila slovesnost na vrtu sedeža v Ramos Mejía (Alvarado 350), v slogu stare čitalniške prireditve z govorniškimi odromi in zastavami — poljsko, slovensko in argentinsko, kakor jo je zamislil režiser Nikolaj Jeločnik. Govoril je Tine Debeljak na temo Mickiewicz in Slovenci, nakar so recitirali njegove prevode Odo mladost, Himno na dan Marijinega Oznanjenja, Trije Budrysi, Uvod v Gospoda Tadeja ter Jankielov koncert slovenski recitatorji Jeločnik, Jerebič in Rus, iste pesmi pa v poljskem izvirniku poljska gosta Kawecki in Geisler. Uvajal je predsednik Slov. kult. akcije Jurčec v francoščini, zahvalil se je prirediteljem v imenu Poljakov dr. Kawecki, ki je prebral tudi pismo predsednika Poljakov v Argentini ing. Sliwinskega. Opremo vabila je pripravila Bara Remec.

Ta prireditev je imela prijeten odjek tako med Slovenci kot med Poljaki. Glas Slov. kult. akcije je prinesel k prireditvi poseben članek Tineta Debeljaka *Slovenci Mickiewiczu*¹⁵⁹. V naslednji številki¹⁶⁰ je bilo poročilo ter obenem prevod pisma ing. Sliwinskega in prevod poročila v poljskem listu *Głos Polski Slovinci se klanjajo Mickiewiczu*¹⁶¹, kjer pišejo Poljaki, „da je morda izmed vseh prireditev v Argentini, prirejenih v čast Mickiewiczu, bila najbolj ganljiva ta, ki so jo priredili Slovenci“.

Jubileja se je spomnila tudi buenosaireška slovenska revija Meddobje, ki je prvič v pravem tisku prinesla Debeljakovo malo spremenjeni prevod iz Gospoda Tadeja *Jankielov koncert* ter v Razgledniku opombo k jubileju.¹⁶²

S tem bi bil spomin med emigracijo končan, da ni naznanjena za mednarodno jubilejno knjigo, ki jo pripravlja prof. Lednicki v Kaliforniji, knjiga

Mickiewicz v svetovnih literaturah in v njej članek Tineta Debeljaka *Mickiewicz in Slovenci*, ki naj bi bil kratek povzetek pričujoče razprave. Knjiga še ni izšla.

Med tem pa je o isti stvari govoril Debeljak v poljščini v Poljskem klubu 27. maja 1956, o čemer so pisali slovenski in poljski listi ter je bila vsebina objavljena v posebnem članku v *Glosu Polskem*¹⁶³.

Kako pa je *domovina* proslavila Mickiewiczev jubilej, ne vem, ker še nisem prišel do potrebnih podatkov. Verjetno ne brez novih prevodov, ki jih pričakujemo predvsem od Dušana Ludvika. Gotovo pa je članek Rozke Štefan v decemberski številki *Naše sodobnosti* že donesek k stoletnici. Poleg posnetkov Rospondovih dognanj je prinesla novo primerjanje Krsta pri Savici z Wallenrodom, kar bodo morali bodoči prešernoslovci jemati v poštev.

159 Glas Slovenske kulturne akcije (Glas SKA) II, dec. 1955. — 160 Glas SKA III, jan., 1956. — 161 Glos polski 6. 1. 1956 *Slowency w holdzie Mickiewiczowi*. — 162 Meddobje II, 186, 256. — 163 Svobodna Slovenija 29. 5. 56. Glos Polski, junija 1956. Glas SKA, III, 12. junija 1956.

VINKO BRUMEN

NEKATERA VPRAŠANJA v NAŠE KULTURNE RASTI

(Problemi kulturne adaptacije)

I. UVODNE MISLI

1. *Smisel kulturnega dela*

Če ima kulturno delo kak smisel, je to izpopolnitev ali usovršenje človeške osebnosti. To je glavni tostranski namen našega življenja in prizadevanja. Tako usovršenje človeške osebnosti je tista druga popolnost (*perfectio secunda*), ki govore o njej filozofi; tista popolnost, ki jo bitje dosega z lastno dejavnostjo, uporabljajoč zmožnosti, ki so mu dane z bivanjem, to je z dejanski obistinjeno naravo, z njegovo prvo popolnostjo. Človek, ki ima kot oseba v lestvici bitij posebno stališče in med naravnimi bitji privilegiran položaj, ima še posebno nalogo, da sebe in po sebi tudi zunanjo naravo z lastnim naporom izpopolni, da ostvari možnosti, ki jih je vanj in v obdajajočo ga naravo položila stvariteljnost božja.

Najprej je poklican k svoji lastni popolnosti. Kot oseba po svoji duhovni naravi teži v neskončno, v razmah brez meja, v to, da nekako postane Bog. To je tudi njegova naloga, saj nam Jezus sam v evangeliju izrečno naroča, da bodimo popolni, kakor je Oče v nebesih popoln. Nič manj ko božje ne more zadovoljiti naše naravne težnje po popolnosti. Zaradi nereda v naši ranjeni naravi sicer marsikdaj raje sledimo vabam kače na drevesu spoznanja kakor pa klicu božjemu. Toda tudi stranpota pričajo, da je v naši naravi zakonito teženje po usovršenju v smeri neskončnosti, ali v smeri pobogovljenja, če hočete. „Človek, ki ni nikdar poskusil postati podoben bogovom, je manj ko človek“, je napisal P. Valéry.¹

Tostranska, svetna oblika po naravi iskane in po nraavnem zakonu naložene usovršenosti pa je to, čemur pravimo osebna kultura ali izobrazba. Ta je plod tistega prizadevanja, h kateremu smo poklicani kot ljudje in ki je kulturno delo v najožjem pomenu besede. In ker ji je cilj neskončen, ni nikoli dosežena: resnična osebna kultura je kakor Meškova cerkvena na gori, zdi se, da je na prvem vrhu, a ko se povzpne do tega, opazimo, da je na drugem višjem, in tako naprej. V tem je utemeljena dinamičnost našega poj-

ma izobrazbe; izobraženi smo le toliko, kolikor se izobražujemo, naša kultura je v tem, da kulturno rastemo. Čim preneha rast, vemo, da je usahnilo življenje, dasi so morda ostale razne mrtve forme. Zato tukaj ne govorimo le o kulturi, zanima nas kulturno življenje, kulturna rast.

A naše kulturno življenje se ne more omejiti zgolj na usovršenje lastne osebe. Najprej zato ne, ker zaradi solidarnosti z obkrožujočo ga naravo človek potrebuje za lastno izpopolnjevanje tudi čim ugodnejših zunanjih pogojev, ki si jih mora šele ustvariti, nekako spotoma, to je istočasno z delom za lastno izpopolnitev, in tako v človeški družbi kakor v ostali živi in neživi naravi. Že zato obdeluje zemljo, išče v njenih nedrjih sredstev za svoj napredek, goji rastline in redi živali, meri pota zvezdam in stika za skrivnostmi atomov, ureja medčloveške odnose in ustvarja boljše oblike sožitja, pa tudi poje in slika in kleše in gradi in sploh ustvarja vso tako zvano zunanjo kulturo, stvarno in duhovno.

A vsega tega ne počne le, ker potrebuje materialnih sredstev in kulturnega okolja, da more sam kulturno rasti. Lastna osebna kultura, njegova lastna popolnost, njegova vsak čas popolnejša bit je seveda neko dobro in kot vsako dobro je ekspanzivna, se razširja tudi na okolico. Kolikor bolj se kultivira človek kot posamezna oseba, toliko višja in vrednejša je tudi vnana kultura, toliko bolj kulturna postaja tudi človeška družba in ostala živa in neživa narava.

Med izpopolnjevanjem samega sebe kot človeške osebe in duhovnega bitja in med kulturnim delom v okolju, socialnem in fizičnem, vlada torej razmerje obojestranske odvisnosti ali pogojenosti, kakor bi dejal naš Veber: čim več delamo na usovršenju lastne osebe ali na lastni kulturi tem bolj bomo čutili zvanje in potrebo po delu za večjo vnano kulturo okolja, in čim bolj kultivirano bo postalo naše okolje, tem lažje in uspešnejše bo delo na naši lastni kulturi. To pravilo velja kljub pojavom kulturnega parazitstva tistih, ki puščajo drugim trud za kulturni, duhovni in tvarni dvig nekega okolja, sami pa žive le od sadov njihovega prizadevanja, in vkljub temu, da se najde kaka oseba z nenavadno osebno kulturo v malo primernem okolju, na katerega se zdi, nič ne vpliva, vsaj ne še. Solidarnost okolja z osebo, katere nekak podaljšek je, je dejstvo, ki je z njim treba računati, ko pretresamo vprašanje kulturne rasti, naj bo takega posameznika ali človeške skupnosti.

2. Naša kultura

Slovenci imamo kar za aksiom trditev, da smo kulturni narod. Trditev more imeti pač le ta smisel, da smo slovenski ljudje kot posamezniki in slovenska narodna skupnost kot celota dosegli neko sorazmerno visoko stopnjo kulturnega razvoja. Kajti, prvič, ni človeka ne človeške skupnosti brez vsake kulture; celo primitivci ali divjaki, kakor smo jih bili vajeni nazivati, imajo neko svojsko, včasih dokaj pomembno kulturo, pa naj se od naše še toliko razlikuje, zlasti po odsotnosti tehničnih pridobitev, na katere smo zapadnjaki tako ponosni in jih včasih skoraj imamo za bistvo in osrednjo vrednoto naše kulture. In, drugič, ni ne človeka in ne človeške skupnosti, ki bi dosegli kulturno popolnost, smoter, ki nam je postavljen v neskončnost; popolnosti se le približujemo, kdaj se od nje celo oddaljujemo, nihče je ni dosegel. Zato biti kulturni more pomeniti le, biti na precej visoki stopnji kulturnega razvoja.

To spoznanje pa nam navdihuje drugo misel, ki jo navezujemo na prejšnje razpravljanje: kultura ne le ni dokončna popolnost ali usovernost človeške osebe ali skupnosti, marveč le neka vmesna, prehodna, višja ali nižja stopnja; tudi ni neko stanje, ki ga enkrat doseženega imamo za zmeraj ter ga ne moremo več izgubiti. Pojem kulture je, kakor rečeno, dinamičen pojem: bolj kot neko stanje je neko prizadevanje. Biti kulturen pomeni, biti kulturno delujoč.

V luči obojnega spoznanja bi bilo treba presoditi trditev, da smo Slovenci kulturen narod. Ker povsem nekulturnih ljudstev ni, bi taka trditev mogla pomeniti le, da v lestvici ljudstev glede na njihovo kulturo zavzemamo dokaj visoko mesto, ali da v kulturnem razvoju korakamo kolikor toliko vzporedno z najbolj kulturnimi narodi. Ali je tako ali ni, bi se splačalo preiskati, toda danes si nismo nadelali te naloge. Ker pa kultura pomeni tudi neko rast, bi lahko rekli, da trditev o naši kulturnosti more pomeniti, da živimo intenzivno kulturno življenje, da močno čutimo to, kar smo drugje imenovali kulturno napetost, potrebo po kulturnem doživljanju in voljo do kulturnega ustvarjanja ali vsaj poustvarjanja. Tudi to vprašanje bi zaslužiilo kritičnega pretresa, ki pa zopet ni naš današnji namen.

Dopuščamo dejstvo, da smo Slovenci kot narod in kot posamezniki dosegli kulturno stopnjo, ki ustreza naši potrebi in našemu položaju v svetu; enako dopuščamo, da smo kulturno še živi, da še ustvarjamo in poustvarjamo, da torej kulturno napredujemo, kakor je danes v svetu bolj kot kdaj nujno.

Naš današnji namen je, da skušamo osvetliti nekatera vprašanja glede na kulturno rast nas tukajle, ki smo se kot drobec naroda od njega oddaljili, geografsko in morda tudi drugače, ki smo prišli v drugačne okoliščine, a imamo, v smislu naše začetne teze, potrebo in nalogo kulturnega življenja, dasi jo morda včasih manj čutimo in se je manj zavedamo. Hoteli bi sprožiti diskusijo o teh vprašanjih in tako pričetek racionalnega reševanja, kakor je primerno za umna bitja, kar smo ljudje. V glavnem nam gre za nekatera vprašanja, ki se tičejo naše kulturne adaptacije, zlasti tista, ki zadevajo potrebo, pa težave in nevarnosti take adaptacije.

II. KULTURNA ADAPTACIJA

1. Naša desadaptacija

Naša preselitev v tujino je pomenila prehod iz domačega kulturnega okolja v tuje in z obojo spremembo, z izruvanjem iz enega okolja ter s postavitvijo v drugo, je izzvala ali sprožila vrsto problemov, ki nam jih je treba rešiti, zavestno in racionalno ali zgolj instinktivno, pravilno ali nepravilno, prej ali slej. Obojna sprememba pomeni namreč za nas neko desadaptacijo, neko porušenje življenjskega ravnotežja, katerega moramo, kot vsako živo bitje znova upostaviti, če hočemo ohraniti svoje telesno in duševno zdravje ter rešiti svojo kulturo.

Ni mi prišla v roke nobena izčrpna študija o posledicah preseljevanja na telesno, duševno in duhovno stanje tistih, ki so se preselili v tuje okolje. V Severni Ameriki pa se za ta vprašanja zanimajo, kakor pričajo omembe v raznih psiholoških in pedagoških delih. Študirajo pa jih, kakor kaže, bolj

z vidika skupnosti, ki naseljence sprejema, in manj s stališča naseljencev samih. Ugotavljajo, da preselitev hudo zadene prvi in drugi rod naseljencev ter često izzove v njiju motnje različne narave, ki morejo voditi celo v bolezni ali zločinstvo. „Raziskovanja... so pokazala da prehod iz ene kulturne oblike ali enega življenjskega nazora v drugega, ki ga označujejo povsem nove vrednostne norme, pomeni za mnoge ljudi kritično dobo, to se pravi, da je rod, ki izvrši prehod, posebno podvržen notranjim konfliktom, ki se zlasti očituje v zvišanem odstotku samomorov.“² Krivda za to je predvsem v izkoreninjenosti iz privajenega okolja ter v prepustitvi naseljenca preveč samemu sebi, ko v novem okolju ne najde in še ne zna najti opore za življenjsko trdnost in integriteto ter tako izgubi čut segurnosti in kriterij pravšnosti. Ostale so mu sicer norme, ki jih je prinesel iz prejšnjega okolja, a so včasih kot take teže uporabne v novih položajih ali jim niti ne ustrezajo, manjkajo pa mu trdna tla in zanesljiva vodila za ravnanje v primerih, ki resnično nastopajo v novem življenju. Razen tega dá novo življenje včasih še preveč čutiti, kar je zgolj prigradnega na prinesešnih normah, pri čemer stopi v ozadje njihovo bistvo; tudi to ne krepi njihove veljave. In človek, ki ga vlečejo vsak sebi stare življenjske norme in zahteve novega življenja, „doživlja osebna protislovja in napetosti, ki morejo pri psihastenikih porušiti duševno ravnotežje“³.

Ko opazujemo razmere med nami — in kolikor govorimo konkretno, mislimo zlasti na razmere med nami, ki smo se naselili v Argentini —, moremo marsikako nevšečnost in nerodnost pripisati istim vzrokom. To se pravi, naše telesno, duševno in duhovno stanje očituje posebnosti, ki so posledica preselitve iz domačega v tuje okolje. Pri vsem tem pa nam niti ni jasno, kaj nam je storiti, da to odpravimo ali vsaj zmanjšamo. Morda marsikdaj iščemo rešitve v smereh, ki stanje celo poslabšujejo.

2. Potreba adaptacije

Prilagoditev ali adaptacija okolju, v katerem živi, je za živo bitje življenjskega pomena. Kar se ne prilagodi, hira in umre. Toda adaptacija, pravilno umevana, ni utopitev v okolju, ni slepo prevzemanje vsega, kar okolje nudi, ni to, kar običajno označujemo z glagolom „asimilirati se“. Adaptirati se, pomeni, v biološki sferi prirediti (akomodirati) se tako, da je mogoče dobiti iz obližja za življenje potrebne prvine in vplive in priličiti (asimilirati) si te prvine in vplive tako, da je mogoče živeti svoje življenje, življenje lastne vrste in individualnosti. Adaptacija je torej dvosmeren proces: kot akomodacija je preoblikovanje samega sebe toliko, da je mogoče živeti v danem okolju, in kot asimilacija je preoblikovanje okolja toliko, da je mogoče živeti svoje življenje. Posebej še je asimilacija v tem pomenu, ki si ga prosto izposojam od Piageta, precej nasprotje tega, na kar navadno mislimo, ko uporabljamo glagol „asimilirati se“ ter se v glagolski obliki bolje glasi „asimilirati si“.

Tudi za uspešno kulturno življenje je nujna adaptacija danemu kulturnemu okolju, naj bo to domače ali tuje. Toda kulturna adaptacija se razlikuje od biološke, ker pri njej ne gre le za zopetno upostavitev izgubljenega ravnotežja, to je vsaj v bistvu nekega prejšnjega stanja ali rednega stanja vrste. Pri kulturni adaptaciji stopi v igro nov činitelj, čisto človeška potreba po nadkriljenju samega sebe, takega kot je in po vedno novi, vedno popolnejši

ostvaritvi osebnega ideala, ki v vsakem primeru pomeni aktualizacijo do tedaj še ne realiziranih možnosti. Zato je kulturno življenje že v rednih razmerah stalna readaptacija, stalen osebni napor za vzpon. To se samo še komplicira, če se nenadoma poruši tudi ravnotežje z okoljem, kajti tedaj se omaja celo vera v ideal, katerega skuša človek v sebi obistiniti; odtod občutek izgubljenosti in nesigurnosti, kot smo ga omenili.

Ob preselitvi v novo okolje v marsikakem pogledu različno od prejšnjega in vajenega, se položaj še poslabša. Tudi če more človek ohraniti nedotaknjen osebni ideal, ki ga skuša realizirati, v spremenjenih okoliščinah najčesče tega ne more doseči. A novo okolje vpliva tudi na spremembo ideala, ki se sčasoma nujno prilagodi novim razmeram. A adaptirati se, pomeni v tem primeru zlasti, najti osebni stik z živimi silami kulturnega okolja, z realnim kulturnim življenjem v novem svetu, da se more z njim duhovno hraniti ter tudi sam še nadalje kulturno živeti in napredovati. Obenem pa pomeni najti možnosti, da more tudi sam kulturno vplivati na novo okolje, svojo osebno kulturo nekako projicirati vanj. Saj že vemo, da kulturno življenje ni le sprejemanje in spravljanje vrednot, temveč istočasno porajanje novih vrednot in predajanje okolici, oblikovanje okolice v smislu dosežene lastne uspešnosti.

Kulturna adaptacija pa je potrebna še z drugega stališča, ki ga ne smemo zgubiti iz vida, če nočemo zapirati oči pred stvarnostjo. Skupnost, v katero je prišel nov kulturni element, ima pravico in celo dolžnost skrbeti za svojo kulturno ohranitev ter za svoj organski razvoj in napredek. Ne more trpeti v svoji sredi večjih, vase zaprtih in v načelni opoziciji do okolja stoječih kulturnih skupin. Sme terjati, da se te priladijo danemu kulturnemu okolju in sprejmejo pozitivne vrednote njegove kulture. A istočasno ima pravico do kulturne obogatitve, ki jo more prinesiti vpliv tuje kulture, kolikor je pozitivna, to je kulturno zares vredna, in kolikor se vcepi v avtoktono kulturo in budi v njej organski novi razvoj.

Ne spremajoči in ne prišli skupnosti pa ni v prid niti, če se prišedša skupina zapre v lasten krog in se brani stika z okoljem, niti če zavrže svojo dotedanjo tradicijo ter hoče čez noč postati nerazličen element gostiteljske skupnosti. V vsakem primeru gredo v izgubo kulturne vrednote.

Ni lahko najti v vsakem primeru najbolj pravo pot. Prav zato pa je treba razpravljati o teh vprašanjih in ne puščati rešitev slučaju ali nagonu.

III. TEŽAVE PRI ADAPTACIJI

Težave, na katere naletimo tudi pri najboljši volji, ko se skušamo adaptirati novemu kulturnemu okolju, izvirajo ali iz naše kulture in njenih posebnosti, ali posebnosti kulture okolja, ki naj bi se mu prilagodili. Ozrimo se najprej na nekatere izmed prvih, da nato analiziramo nekatere od drugih.

1. Posebnosti naše kulture

a) „Ljudskovzgojnost“. — Važna značilnost slovenske narodne kulture utegne biti njen pretežno ljudskovzgojni značaj. Kot zamudniki v kulturnem razvoju smo si Slovenci kulturo v veliki meri izposodili pri sosedih in jo „ponašili“, pač pa smo jo potem zanesli v zadnjo vas in v zadnjo kočo.

Iz narodno, socialno in versko obrambnih razlogov in zaradi mogočnega vzgleda in ugleda Krekovega, smo večino svojih sil porabili za izobraževalno delo med vsemi sloji našega naroda in smo pri tem v izredno kratki dobi dosegli zavidljive uspehe. Mnogo manj sil in ljudi se je posvečalo skrbi, da bi v kulturnem napredku držali korak z drugimi narodi. Smo sicer v precejšnji meri prevajali literarna dela, a s tem še dolgo nismo izčrpali kulturnih zakladnic svojih sosedov; preveč kulturnih pridobitev nam je ostalo premalo znanih ali celo povsem neznanih. Prav na prste pa bi lahko našteali ljudi, ki so se med nami povsem posvečali lastnemu iskanju in produkciji vrhunskih stvaritev. Zato smo imeli tako malo izvozne kulture in smo v svetu tako malo poznani.

Za nas izseljence izvira iz tega svojstva naše kulture cela vrsta problemov, a omejimo se le na tiste, ki nam otežujejo kulturno adaptacijo v sedanjem položaju. Ker smo bili premalo poučeni o kulturnem življenju v zunanjem svetu, nam je sedaj tujina tudi kulturno bolj tuja, kakor bi nam sicer bila. Nepoznanost našega naroda (in celo našega narodnega imena) v krajih, kamor smo prišli, nam utegne buditi čut manjvrednosti, zlasti ko odkrijemo, da ne moremo pozvati za pričo skoraj nobenega našega imena in ne pokazati skoraj nobene kulturne stvaritve, ki bi bila tujcem dostopna. Ni le naš jezik, katerega učenje nikomur ne more nuditi materialnih ugodnosti, kriv tega dejstva, ampak tudi ljudskoizobraževalni značaj naše kulture, ki je bolj kultura za vsakdanji kruh velike množice, kakor kultura intimnega užitka izbranih duhov ali drznega pionirstva velikih ustvarjalcev. Čez meje pa laže gre zadnja kot prva.

Naša kulturna tradicija pa nam je tudi zapustila napačna kulturna merila, s katerimi stopamo sedaj pred tuje kulture. V ljudskovzgojnem delu, ki je namenjeno širokim množicam, je umljivo, da se izbirajo snovi in vrednote, ki so množici dostopne, in bolj kakor na kulturne vsebine se pazi na način prikazovanja in podajanja teh vsebin. Tak didaktizem je vrlina ljudskovzgojnega dela, a je napaka, če postane absolutno merilo kulturnega dela sploh. Pri nas smo zamerjali ljudem, ki so kulturno delali, pa niso bili vsak hip pripravljeni, nesti svojo kulturo na prodaj med ljudstvo, dasi bi to moglo zmanjšati kvaliteto in kvantiteto njihovih stvaritev. Tukaj, vsaj v Argentini, pa smo prišli tako daleč, da sploh odrekamo pravico do kulturnega prizadevanja, ki ga takoj ne „doume“ in ne odobri množica, ki da je, dasi povsem nepripravljena, po naravnem čutu razsodnica tudi v kulturnih zadevah. Tudi to je posledica izvirnega kulturnega greha, ki mu je ime didaktizem.

V njem pač ima svoj vir tudi naša nebogljenost v presojanju sodobnih literarnih del, naše povsem neurejeno razmerje do kina in filma in, recimo še, naše popolno neumevanje plesa kot umetnosti in kot družabne dejavnosti. Naše dostikrat zelo ozko in nezrelo stališče do raznih kulturnih pojavov izhaja iz didaktizma naše kulture: preden precenimo, ali je nekaj vredno in dobro samo po sebi, se vprašamo, kako bi utegnilo vplivati na ljudi, ki jih radi imamo še za bolj nedorasle, kakor pa so. Kakor je zakonit tudi ta drugi vidik, je vendar drugoten, ki pride v poštev šele, ko smo ugotovili, da je neka stvaritev vredna sama po sebi; če to ni, drugi vidik odpade že sam po sebi.

Če s takimi kulturnimi merili, ki niso prikladna niti v našem kulturnem krogu, stopimo pred tujo kulturo, ji seveda ne moremo biti pravični. Stik

z njo nam je še bolj otežen in v njej ne moremo najti pobud, ki so nam v našem položaju potrebne za kulturno rast.

Kako očistiti parazitskih primesi in kultivirati naše presojanje kulturnega dela in njegovih razultatov, da bomo mogli pravilno vrednotiti kulturo našega novega okolja in se z njo oplajati za lastno kulturno rast, to je eno izmed vprašanj, ki ga le nakazujemo, a bomo morali o njem še razpravljati.

b) „Zaprto st“. — Relativno nezanimanje za kulturno dogajanje v svetu in premajhna skrb za lastno izvirno in vrhunsko kulturno ustvarjanje ter pretežno didaktični značaj našega kulturnega prizadevanja pa so vtisnili naši kulturi tudi precej izrazit značaj *zaprte* kulture, če si izposodimo izraz pri Bergsonu. Učitelj, profesor in ljudski vzgojitelj že po svoji funkciji uče, to je, posredujejo svojim poslušalcem dejstva in vrednote, ki jih imajo za povsem dognane in torej za dokončno last narodne kulture. Poslušalci, manj učeni, manj informirani, manj izšolani in manj razgledani, saj sicer ne bi iskali njihovega uka, le redko morejo kritično presoditi učiteljeve nauke in še redkeje si upajo izraziti svoje pomisleke, s čemer tudi njega ne silijo h kritiki. Tako iz učne situacije zraste neka gotovost, da je dosežena kultura dognano stanje, ki ga je potrebno le ohranjevati ter prenašati na mlajše rodove. Izgubi se iz vida, da je marsikaj le relativno, to je začasno, še ne dognano, in se mu dá značaj absolutnega, trdnih in dokončnih kulturnih pridobitev: kultura tako zabrede v *dogmatizem*. Ta prija zlasti povprečnikom, to je večini, ker jim daje idejno sigurnost, ki je v iskanju ni, ker ne nalaga lastnega napora in lastne odgovornosti za kulturni napredek, oprošča od lastnega mišljenja. Da pa je ta trdnost le fiktivna, bolj hotena, čeprav le podzavestno, kakor ugotovljena, dokazuje dejstvo, da ista povprečnost nerada vidi lastno mišljenje pri drugih. Vsako iskanje novega in vsak kritičen pretres sprejetega ima vsaj za posebnost, morda za iskanje samega sebe in voljo po uveljavljanju, ali celo za zločin. Kdor čuti potrebo po izpopolnitvi ali izboljšanju, je često proglašen za heretika. Za zaprte kulture velja v tem pogledu beseda, ki se pripisuje Kreku: „Kdorkoli je še hotel kaj velikega storiti, je moral tvegati, da ga bodo vsaj nekaj časa imeli za krivoverca in prevratnika.“ Ne pozabimo, da je celo nauk sv. Tomaža Akvinca bil ponovno obsojen, preden se je mogel uveljaviti.

Zaprta kultura pa se tudi polagoma izvotli, duh izgine in ostane le lupina. Prevladajo bobneča in nižji naravi prijajoča gesla, s katerimi se rešujejo in še raje odklanjajo najbolj pereča vprašanja, ne da bi se gesla sama vzela v kritičen pretres in podvrgla reviziji. Strah pred novim, vedno močnejši, jim podaljšuje življenje. Duhovi, ki čutijo potrebo po živi in polni kulturi, često izkrvave v neenakem boju ali se umaknejo. Tako smo tudi mi izgubljali ljudi in jih še zgubljam, zlasti mlajše.

V kulturi, kjer vladajo dogmatizem in krhke votle forme, se je nekomu težko popraviti, težko priznati, da v čem ni imel prav, ker se boji izgube osebne avtoritete, toliko bolj važne, ker manjka avtoriteta stvari. Zato v taki kulturi ni mogoča prava diskusija, ki je zmeraj iskanje resničnega za različnimi inačicami verjetnega. In kjer ni diskusije, ni možnosti razčiščenja in sprave med vzdrževalci nasprotujočih si mnenj, ostane le možnost zmage ali poraza. Zato sta tako težavni toleranca in kolaboracija.

V zaprti kulturi se potem takem spočenjajo nevarnosti za to kulturo samo. Posebno težki problemi pa čakajo tiste, ki iz njenega okrilja odidejo v drugačno kulturno okolje, naj bo to prav tako zaprto ali odprto. Vse novo

jih plaši, zato radi odgovore na probleme, ki jih budi okolje z eno od obeh skrajnih reakcij: Ali vse novo in tuje že naprej, brez kritične presoje, ki je niso vajeni, obsodijo in odklonijo ter se zatečejo za barikade vajenih gesel in lastnih običajev, dasi često, kulturno votli, niso zmožni razvoja in prilagoditve; s tem se obsodijo na kulturno hiranje in na zgolj biološko ter podzavestno adaptacijo, ki ji bomo še posvetili nekaj besed. Ali pa jih novo in drugačno opijani, vzbudi v njih neutešeno žejo po vsem, česar so toliko časa pogrešali, ter se zopet brez presoje vržejo v novo življenje, ne da bi našli najbolj vredno v njem, kar najčešče niti ni tako hitro dosegljivo.

Kaj bi mogli mi storiti, da bi se oboji nevarnosti ognili, je vprašanje, ki ga zopet le postavljamo in prepuščamo razpravljanju, da išče rešitev, a tudi tukaj se ga bomo še dotaknili.

2. Posledice izkoreninjenja

Odhod iz domačega kulturnega okolja je boleča operacija, kot je vsaka ločitev od tega, kar je domače in česar smo bili vajeni. Izkoreninjenje in iz njega izvirajoča desadaptacija povzročata travmatizme, ki lahko puste trajne posledice. V begunskih taboriščih so zlasti pri otrocih odkrili posebno vrsto duševne bolezni, katere vzrok so iskali v iztrganju otrok iz domačega okolja in v okoliščinah, ki so ga spremljale; zato so jo imenovali „psihozo izkoreninjenecv“. Pa tudi na odraslih je odhod zdoma marsikdaj zapustil posledice, ki se kažejo tudi v organskih, živčnih in duševnih motnjah, včasih v pravih obolenjih, pa tudi v nepreračunljivih dejanjih. Sem pa moremo šteti tudi neke duševne drže.

Zanimiv pojav te vrste je poizkus, zakriti svojo ranjenost ter zmanjšanje življenjske in kulturne sile. Bojimo se priznati, da se čutimo manj vredne in razpogumljene. Ker pa na to kažejo dejstva, ker no dosegamo uspehov, ker se ne moremo povzpeti na mesta ali do ugleda, kakor smo jih imeli doma, ali ker nam ne uspe, da bi si pridobili neodvisnost, projiciramo vzroke za to navzven in iščemo krivcev v ljudeh okrog nas. Tako tudi novo okolje, ki nam je že itak tuje in terja od nas posebnega prilagoditvenega npora, bremenimo še s krivdo za naš malo zavirljivi položaj, se notranje še bolj oddaljujemo od njega in lastno prilagoditev otežujemo in zakasnjujemo.

Temu pripisovanju krivde za našo nebogljenost novemu okolju pa se pridruži še drug psihološki pojav, nič manj kvaren. Kakor otrok, ki se zateče k materi, ko se česa zboji, ker pri njej upa najti varnost, se mi v težavah našega izseljenstva obupno oprijemamo vsega, kar imamo za domače, na kar se vežejo spomini na boljše čase in na manjše zahteve do nas. To sanjavo povračanje v domovino — ne mislimo tu na živ in realen stik z domačo kulturo, preteklo ali sedanjo, ki je dober in potreben —, gotovo ni samo nekaj slabega. Marsikaka umetnina in marsikako dobro delo se rodi iz tega. Toda tako povračanje je tudi slabo, kolikor je beg iz realnosti, kolikor in kadar nas ovira, da ne moremo polno in pravilno živeti sedanjega življenja, edinega realnega v naši sedanji situaciji.

Psihologi, zlasti globinski, ugotavljajo, da marsikdo iz prevelike navezanosti na mater ni sposoben najti žensko, s katero bi se mogel zvezati v srečen zakon. Ljubezen do matere je dolžnost in je krepost, toda kadar ovira v izpopolnitvi in dograditvi lastnega življenja, k čemur v večini primerov spada tudi ustanovitev lastne družine, taka ljubezen ni več krepost, ker ni naravna in ne pravilna, ampak je napaka in breme.

Podobno je z našim razmerjem do domovine. Kakor imamo eno samo mater, imamo v strogem pomenu besede tudi le eno domovino, tisto iz katere smo izšli. Toda kakor mati ni edina ženska, kateri dajemo svojo ljubezen domovina ni edina dežela, ki smo ji dolžni ljubezen in pozitivno mišljavo. Kakor ni prav, če jedi, ki nam jih pripravlja žena in v katere poleg sposobnosti polaga tudi svojo ljubezen, neprestano primerjamo z materinimi in jih kritiziramo, ker da niso tako dobre, in to celo tedaj, kadar so morda celo boljše, a za nas niso tako dobre, ker celotna situacija ni enaka oni, ko nam je še stregla mati, tako tudi ni prav, če negativno ocenjujemo vse, v čemer se izraža svojsko duhovno življenje tako imenovane nove domovine, ker se razlikuje od našega, od nam domačega, ali pa celo, ker le mi čutimo razliko, ker sta različni naši situaciji v obeh primerih in nato tudi njune elemente različno doživljamo. Da so različni, ali vsaj za nas različni, je eno, a da so boljši ali slabši, je drugo, ker je šele treba stvarno ugotoviti, pri tem pa dobro razlikovati med bistvenim in zgolj prigradnim.

Res je, da si že v najgodnejši mladosti ustvarimo nekake pratile življenjskih, socialnih in kulturnih pojavov in jih vse življenje radi uporabljamo za merilo vsega, kar doživimo in doznamo. Res je tudi, da se nam je toliko teže privaditi novim oblikam življenja, kolikor bolj smo napredovali v letih in kolikor nenadnejše so stopile pred nas. A prav tako je res, da smo ljudje umna bitja, da smo zmožni tudi v različnih situacijah odkriti isto bistvo in se zaradi tega prilagoditi nebistvenim razlikam.

Kdor se je navadil iskati isto resnico ali vsaj njene odseve v različnih formulacijah filozofov in šol ter za nebistvenimi posebnostmi besedišča, stila in kdaj celo zmot stikati za istim prizadevanjem za odkritje resnice, ki je bistveno za filozofijo; kdor se je navadil v raznih tipih krajine in v različnih delih umetnikov videti isto vrednoto, odraženo ali izraženo lepoto; kdor je doumel, da moreta dva človeka, ki sicer različno ravnata, vendar imeti oba isto pošteno voljo, ravnati prav ter zato tudi v nekem smislu imeti vsaj deloma vsak svoj prav — tistemu tudi ob prihodu v novo deželo ne bo tako težko ali vsaj ne nemogoče v drugačnih kulturnih formah, v katerih se drugačen ljudski značaj v drugačnih okoliščinah in zaradi drugačne zgodovine na drug način javlja in izraža, odkrivati isto osnovno teženje po realizaciji lastne kolektivne kulturne osebnosti in po izgraditvi za to primernega kulturnega okolja, kakor se je pri nas javljalo in izražalo na naš način. Objektivnost presojanja je v veliki meri plod izobrazbe in moramo tudi v pomanjkljivi izobrazbi iskati vzroke težavam, ki nam jih povzroča vživljanje v tuje kulturno okolje.

Sto klafter pod semanjo zemljo smo vsi ljudje enaki, je vedel naš Cankar. A tudi če se dvignemo sto klafter nad semanjo zemljo, izginejo mnoge nebistvene razlike in nam postane vidnejša podobnost med raznimi kulturami. Nujno je tedaj, da vsaj sedaj izpopolnimo svojo izobrazbo v smeri, za katero nismo bili pripravljeni, ker s preselitvijo v tujino nismo računali in tudi, ker smo sploh premalo gojili poznanje tujih kultur, kar bi nam že doma moglo biti v prid.

3. Težave readaptacije

Če smo nekatere vzroke naših težav pri vživljanju v tuje kulture prinesli s seboj kot posledice našega kulturnega življenja ali dogodkov, ki so

nas prisilili v tujino, pa se nam drugi postavljajo na pot v kraju našega sedanjega življenja. Ogledimo si dvojico od njih!

a) Pomanjkljivo jezikovno znanje. — Huda ovira pri kulturni adaptaciji je pomanjkljivo znanje jezika dežele, kamor smo se preselili. Ne zadostuje zgolj tako imenovano „delovno znanje“ (working knowledge, pravijo Angleži), kakor se običajno pričakuje od tistega, ki hoče v tujino študirat. Dasi bi tudi temu popolnejše znanje prineslo več koristi, je zanj jezik vendarle samo sredstvo za pridobivanje znanja, ki pa ga asimilira in ga bo izražal v svojem domačem jeziku. A jezik nekega kulturnega okolja ni le občevalno sredstvo, temveč je prva in osnovna kulturna stvaritev, ki že sama po sebi izraža kulturo ljudstva, ki si ga je ustvarilo in ni le posoda zanjo. Jezik že sam po sebi in ne le zložen v lepo se ujemajoče vrstice in kitice poje, opeva zemljo in kulturo, zgodovino in načrte, duševno svojskost in moralno višino ljudstva, čigar izraz je.

Obvladati neki jezik se pravi, vsaj podzavestno, ali morda bolje rečeno vsaj zavestno, če že ni seglo v podzavest, čutiti vse tiste posebnosti in asociacije, ki se vežejo na besede, rekla in konstrukcije ter prešinjajo celotno jezikovno telo, da moremo zares dojeti tisto, kar v govorjeno ali pisano besedo polaga naš sogovornik, da nekako pozvene v nas slične duševne strune, kakor so tiste, ki so jezikovni izraz rodile. Le s takim umevanjem se moremo osebno približati neki kulturi, zaznati v njej izražene vrednote, pa tudi še ne izražene, le iskane. Le tako je dan prvi pogoj, da moremo napram neki kulturi zavzeti objektivno stališče, da jo moremo presojati po njeni lastni vrednosti in ne po naši kulturi.

Obvladati neki jezik pa se pravi tudi, biti sposoben v njem ustrezno in sogovorniku umljivo izraziti, kar sami čutimo in doživljamo ter tako ostvariti osebni stik z njim, ki mu bo omogočil umeti celo tisto, česar niti povedati ni mogoče. Tako se izražati v nekem jeziku pač ne pomeni prevajati vanj, ne z zavestnim iskanjem ustreznih izrazov, ne s podzavestnim preli-vanjem lastnih doživetij, ki jih vsaj pojmovno najprej formuliramo ali vsaj nakažemo v svojem jeziku, v tuje jezikovne oblike, tudi če že ne iščemo več za vsak pojem posebej njemu prikladnega izraza. Obvladati neki jezik se pravi, biti ga toliko vešč, da se, če smemo tako reči, naša doživljajska masa naravnost preli va vanj in, rekel bi, že oblikuje zanj, za njegov način izražanja. Tudi te vrste obvladanje tujega jezika je potrebno za pravilno adaptacijo tujemu kulturnemu okolju.

Četudi ima misel prvenstveno drugačno bit in ne le isto kot besede, ki jo izražajo (kakor je menda menil ustanovitelj cinične filozofske šole, Sokratov učenec Antistenes⁴), vendar je vzporednost med miselnim naporom in jezikovnim izrazom tako tesna, da zelo težko in le počasi prodiramo z mislijo, kamor ne sega pomen znanih besed in rekel, kakor na drugi strani besede izgubljajo pomen in se izgubljajo same, kadar se miselno ne ukvarjamo s pojmi, ki jih pomenijo. Miselni in jezikovni razvoj gresta vzporedno navzgor, pa tudi vzporedno padata. Zato z oslabljanjem našega besednega izraza slabi tudi naša miselna zmogljivost.

Odtrgani od domače kulture, zaradi geografske in idejne daljave in še nekaterih drugih činiteljev, smo prisiljeni k redukciji kulturnega življenja, če ga ne poživljamo ob tujih kulturah. S tem pa vzporedno z obubožanjem mišljenja peša tudi naša jezikovna zmogljivost, naša sposobnost izražanja

v našem lastnem jeziku. Ko odklanjamo napor, da bi se dobro naučili tujega jezika, obsojamo paradokсно na hiranje svoj lastni jezik.

A tuj jezik nam tudi prinaša probleme, a težje, če ga manj obvladamo. Dvojezičnost (ali celo mnogojezičnost) nam more preprečiti integracijo vseh kulturnih vplivov v enotno osebno kulturo. To je težko doseči, dokler nam jezik, ki nam jih posreduje, ni tako domač, da se nam mi treba ustavljati pri izrazu, marveč moremo v njem direktno dojemati jedro, pojem v najčistejšem pomenu besede, resnico, ki jo izraža. Šele s popolnim obvladanjem jezika nam bo mogoče doseči srečno in plodno strnitev novih resnic, ki nam jih posreduje tuji jezik, z že prisvojenimi, v pomene in besede našega jezika zagrnjenimi resnicami.

A ker kulturna adaptacija pomeni sprejemanje in dajanje, torej obojestransko kulturno komunikacijo, nam je popolno znanje tujega jezika potrebno tudi, da moremo svojo kulturo preliti v okolje, ki nas je sprejelo. A brez uspeha in pogum jemajoč je vsak maš poskus, da damo od svojega duhovnega bogastva drugim, kadar nam skupna, to je sedaj njihova, beseda ne služi in ne posreduje adekvatno tega, kar bi jim hoteli povedati. Pa tudi naši sogovorniki nas ne morejo ne umeti ne soditi po onem, kar je ostalo v nas skrito, temveč le po tem, kar jim pokažemo; ne iščejo v nas več, kakor morejo iz naših besed dojeti. Ne dobe od nas, kar bi jim sicer mogli dati, a sami smo na škodi, ker ne najdemo umevanja in cenitve, kakor bi jih zaslužili in potrebovali. Ker se vsak kulturni proces konča s komunikacijo z drugimi (kultura je dobrina in kot taka ekspanzivna, in tudi sama se utrdi šele, ko ji je uspelo najti tudi zunanji izraz), naš kulturni napor, ki ni dosegel komunikacije, ni dozorel, zato je bolj podvržen neplodnosti in usihanju. Kot neuspešen pa slabi naš kulturni zagon in tako se počasi znižuje naša kulturna raven.

b). Naš socialni položaj. — Brez ozira na svoje študijske naslove in položaje, ki smo jih zavzemali v domovini, brez ozira tudi na višino osebne kulture, ki smo jo prinesli s seboj, smo v novi deželi zaradi neznanja jezika, zaradi nekaterih uradnih določb in zaradi nepoznanja razmer v veliki večini prijeli za ročno ali pisarniško delo. Pri tem nismo mogli ne zaposliti ne pokazati svoje kulturne sposobnosti, ki je, že poprej dolgo zanemarjena in neizrabljana, polagoma usihala.

Svoja prva in za dolgo časa edina znanstva v novi deželi smo si pridobili med delovnimi tovariši, često tujci in desorientiranimi, kakor smo bili sami. Če pa so bili domačini, ki jih nič izrednega ni vrglo v isto tovarno ali pisarno, niso bili dorasli našim kulturnim potrebam. Niso umevali naše kulturne osamelosti in neorientiranosti in niso nam mogli pomagati pri iskanju stikov s tukajšnjim kulturnim življenjem in življenjem. Za nas pa so postali, in za mnoge so ostali, predstavniki domačega prebivalstva tudi v kulturnem oziru. Hitro smo sodili in posploševali in prehitro ugotavljali, da novi svet ni na dovoljni kulturni višini, da bi nam mogel kaj vrednega nuditi, in smo opuščali iskanje kulturnega življenja. Svojo dejansko in slučajno odrezanost od kulturnega življenja smo zapečatili s predsodkom, ki jo je napravil neizbežno in zakonito.

Ker smo tudi stanovanja našli daleč v predmestjih, kjer se je več zidalo in kjer so večinoma živeli tudi starejši naseljenci naše krvi, smo se tudi prostorno oddaljili od kulturnih središč, če pustimo na strani zopetno kulturno raven soseske. Po celodnevem, često nevajenem delu in po par urah

vsakodnevne vožnje, je treba izredne kulturne žeje in naravnost junaške volje do kulturnega življenja, da se odpravimo zvečer ali v nedeljo ponovno v mesto, da obiščemo gledališče, si ogledamo umetnostno razstavo, ali se celo udeležimo kakega predavanja, kamor tudi po večini vstop ni prost in brezplačen, kakor smo tega vajeni med nami. Ni čudno, da laže najdemo pot v kino, ki je nekaj sto metrov od doma, ne terja duševnega napora, niti ne stavi problema primerne obleke.

Pri iskanju kulturnih manifestacij pa nas hudo ovira tudi naša plašnost (prirojena ali napačno privzgojena?) in nerodnost, naša v letih ponižanja stopnjevana zavest manjvrednosti in nezadostnosti, naša ženiranost, ko bi imeli stopiti v nevajeni svet, med neznane ljudi, ko bi morali vprašati, kje, kdaj, kako...

IV. NEVARNOSTI OB ADAPTACIJI

1. Nevarnost „utopitve“

Adaptacija novemu kulturnemu okolju more pasti v napake, od katerih preglejmo nekatere, ker se bo s tem razjasnil tudi pojem adaptacije same, kot jo imamo za potrebno.

Prva nevarnost, o kateri se tudi največ govori, je nevarnost „utopitve v tujem morju“, kakor se mazi, ali nevarnost pretirane akomodacije. Najčešče gledamo na to nevarnost kot nevarnost „raznaroditve“, dasi je ta le eno lice celotnega pojava. Zato si jo bomo ogledali zlasti s tega vidika.

Zanima pa nas tu le osebna narodnost, „svojska telesno-duševna osebitost“, „svojska akcidentalna forma“⁵ osebitosti, torej tista svojskost človeka, po kateri pripada temu ali onemu narodu. Ne gre nam niti za sociološko dejstvo zunanje vključenosti v neko etnično-kulturno skupnost, niti za vprašanje naših etičnih obveznosti do te skupnosti, ali njenih do nas, temveč le za notranjo, telesno-duševno osebitost ali svojskost, ki me dela Slovenca, recimo, in po kateri bi bil Slovenec, tudi če bi bil zadnji, če slovenskega naroda ne bi bilo več.

Ta svojskost je plod raznih činiteljev: prirojenih zasnov, fizičnega in duhovnega okolja in, kot osebnost človekova sploh, tudi plod osebnega kulturnega napora. Je le eden od aspektov kulturne osebnosti, tiste osebne usvršenosti, ki jo je človek dosegel po sodelovanju pravkar naštetih činiteljev. Do neke mere naravno determinirana v določenih okoliščinah, utegne biti manj gotova v drugih. Dedne posebnosti, se zdi, jo bolj omogočajo kakor pa določajo. Mladi Bosančki, ki so jih po zadnji vojni posvojile slovenske družine, so po nekaj letih po obnašanju, navadah in celo značaju postali čisto Slovenci.⁶ Posvojenci tudi po inteligentnosti in drugih zmožnostih često bolj sličejo posvojiteljem kakor svojim pravim staršem. Vpliv okolja, se zdi, je mnogo močnejši v oblikovanju osebnosti, kakor pa prirojena zasnova. To še toliko bolj, če si človek prizadeva, da bi se okolju čim bolj priladil, ker ga občuduje, ker vidi v njem vrednote, ker ga vežejo nanj razne osebne vezi.

Če je narodnost kot aspekt ali akcidentalna forma osebnosti zlasti plod vplivov okolja in deloma lastnega napora, je možno, da s preselitvijo v tuje okolje in z vživetjem vanj, potrebnim, kakor smo videli, tudi ona

doživi kako modifikacijo. Kaj je soditi o njej z vidika kulturne rasti, ki nas tukaj zanima?

Zdrava, pravilno razvita osebnost je notranje enotna. Vsaka razklanost ji je v škodo. Če činitelji, ki jo oblikujejo, že sami po sebi ne vodijo k taki enotnosti, jo odloči eden izmed njih, često zavesten vpliv od zunaj (vzgoja) ali pa osebno prizadevanje poedinca samega. Če se je okolje močno spremenilo, ali če se je, kot v našem primeru, celo menjalo, da v marsičem nasprotuje temu, kar je, zavestno ali ne, človek do tedaj v sebi zgradil, more nastati v osebnosti antagonizem, ki lahko pomeni hudo osebno krizo in nevarnost za telesno in duševno zdravje ter celo za moralno integriteto prizadetega. Potrebno je, da z osebnim naporom skuša premagati nastali antagonizem in rešiti krizo. Kako to stori, zavisi od igre vseh okoliščin in je najbolj prav to, kar je najbolj naravno. Najbolj naravno pa je, kar je najbolj v skladu z notranjo logiko osebnega kulturnega razvoja. In v tem pogledu je lahko nasilje nad osebnostjo toliko uskok v novo akcidentalno formo osebnosti kakor krčevito in prisiljeno oprijemanje stare. Potrebno je iskati ravnotežja z resnim, poštenim in do sebe samega iskrenim prizadevanjem. Prehod iz ene (osebne) narodnosti v drugo, more biti v določenih okoliščinah tako naraven pojav, kakor je prehod iz podeželskega v mestno življenje, ali iz ene veroizpovedi v drugo po konverziji, ali iz ene zgodovinske dobe v drugo, včasih povsem nezavesten, zmeraj pa počasen.

Mar je mogoče videti kaj napačnega ali celo zavržnega v ravnanju tistih duhovnikov, profesorjev in drugih, ki so, češkega rodu sicer, med Slovenci postali praktično Slovenci, ne da bi zaradi tega morali ali hoteli zatajiti svoje češko poreklo? In vendar je v njihovi „prenaroditvi“, v njihovi prisvojitvi nove narodnosti gotovo odločilno vplival moment zavestne vključitve v novo kulturno okolje. Kakor pri verskih spreobrnitvah govorimo o pravih in nepravih konverzijah, bo treba tudi pri „prenaroditvah“ delikatneje razlikovati med pravimi in nepravimi, in ne vselej iskati v slovenskem primku pripadnika kakega drugega naroda že nekakega izvirnega greha rene-gatstva, kakor ga ne iščemo pri Slovencih, ki nosijo primke neslovenskega izvora.

Za naše današnje razpravljanje zadostuje ugotovitev, da tudi prehod iz ene narodnosti v drugo more biti v nekih primerih povsem naraven pojav, zlasti kadar se ta proces raztegne na daljšo dobo ali celo na več rodov. Toda marsikdaj prehod ni naraven, ne sledi notranji logiki kulturne rasti, in tedaj more biti ne le moralno dvomljive vrednosti, temveč prav tako kulturna nevarnost. Saj povzroči oslabitev osebnosti, znižanje osebne kulturne in moralne ravni. Odtod znan in često navajan primer, da sta n. pr. verska in narodna zavest korelativna pojava in da z oslabitvijo ene običajno oslabi tudi druga. Saj obe v veliki meri zavisita od kulture osebnosti, od njene moralne moči, ki korenini v kulturni zgrajenosti in notranji skladnosti osebnosti. „Vera išče razum,“ je vedel sv. Anzelm, in „neumen svetnik služi le samemu sebi,“ je že pred njim z brezobzirno trdoto pribil sv. Hieronim.⁷ Ali pravi psihološki temelj vere je v resnični in solidni osebni kulturi vernika, bi mogli zaključiti. V isti pa temelji tudi pravilna in trdna narodna zavest. Obe torej najbolj utrjujemo s kulturnim delom, katerega pa težko opravimo v kulturni zaprtosti in osamljenosti.

A oslabitev osebne kulture je lahko tudi posledica pretirane akomodacije novemu kulturnemu okolju. To še zlasti kadar do nje ne vodi notranja logika organskega kulturnega razvoja, temveč bolj zunanji razlogi. Taka nevarnost preti n. pr. tistim, ki hočejo v vsem, kar smo doma delali in počeli, videti vzroke naše nesreče ter zato tudi hočejo čim hitreje vse skupaj pozabiti. Pri organskem vraščanju v tuje kulturno okolje se ne zatajuje dotedanja kultura, temveč se nanjo cepi nova, ki jo dopolnjuje in usovršuje — v njenem bistvu seveda. Kdor hoče prehitro postati nerazličen član novega kulturnega občestva in zato zavrača svojo dotedanjo kulturo ter si nadeva novo, zagreši neorganski prelom v svojem razvoju in se izpostavi nevarnostim, ki smo jih nakazali.

Važno in težko je vprašanje, kako v stiku z novo kulturo organski naprej razviti osebno kulturo, ne da bi žrtvovali resnične vrednote dosedanje kulture, kako doseči, da bi stik z novimi kulturami pomenil pričetek nove kulturne rasti in ne bo vzrok kulturni oslabitvi.

2. Načelno odklanjanje tuje kulture

Druga nevarnost in napaka kulturne adaptacije pa je taka zabarikadiranost v svojo dosedanjo kulturo, kakor jo posameznik ali skupnost umeva, z vsemi njenimi, tudi najbolj slučajnimi in akcidentalnimi svojstvi, da pozitivnega stika z tujo kulturo sploh ne more upostaviti. Premnogim je težko umeti, če se poslužimo zelo preproste primere, da ni treba in ni prav tajiti in zanikati čarov črnolaske, tudi kadar smo se zagledali v plavolasko in občudujemo njeno ljubkost, ali obratno. Prav tako so po svoje lepe gore, a imajo drugačno lepoto morja, ravní in puščave. Tudi ni upravičeno zavračati poezijo romantikov, komur so bolj pri srcu dela realistov, itd. Mnogo bolj velja to za kulturno vrednotenje. Tudi kdor ceni šege, običaje in sploh kulturne vrednote, kakor so jih ustvarili in zapustili predniki, mora biti pripravljen priznati, da se ista občečloveška težnja po lepoti, resnici in ureditvi sožitja more pri drugih narodih javljati v drugačnih oblikah, ki morejo brez škode za tako drugačnost prav tako, ali pa bolj ali manj ustrezati kulturnemu idealu. Ne sme imeti za edino prav le tega, kar se je on navadil imeti za prav, in za nápak vse, kar se od tega razlikuje, po francoskem geslu: „*Verité au deça des Pyrenées, erreur au delà*“ (Resnica je na tej strani Pirenejev, zmota na oni). Kdor tako misli, temu je stik s kako tujo kulturo neprestan kamen spotike, vir pohujšanja in povod za trpko kritiko ali celo smenjenje.

Nagnjenost k taki miselnosti je zelo človeška. Saj smo jo do zadnjega časa opazali celo pri skoraj vseh misijonarjih, kadar so govorili o veri ljudstev, med katera so odšli širit krščanstvo. Je pa nevarna, ker ovira pri objektivnem presojanju dejanske situacije, za nas tiste, s katero smo prišli, v kateri nam je živeti in delati, in tako zmanjšuje tudi uspeh dela. Je nevarna, ker nas zapira v oklep egoističnega samozadovoljstva, da ne izkoristimo za lasten napredek kulturnih sil, ki bi nam jih moglo nuditi novo okolje. Je nevarna, ker budi nam nasprotno razporeženje v domačinih, ki jim nismo pravični in pri katerih, kakor pri vseh domačinih, med katere se naseljujejo drugorodci — tudi med nami je bilo tako, četudi je med nas prihajalo manj tujcev —, je neka nagnjenost h ksenofobiji naraven pojav. In je nevarna, ker tako seveda tudi tedaj, ko bi mogli novemu okolju nuditi kaj

zares novega ali boljšega, tega ne moremo storiti, ker med tem okoljem in nami ni živega stika, ki je pogoj za uspešen medsebojen vpliv.

Ta pojav proži zelo važno vprašanje kulturne rasti: Kako doseči, da nam stik z drugačnimi kulturnimi oblikami pri drugih ljudstvih ne bo v spotiko, temveč nam bo pomagal pri umevanju, da so kulturne vrednote, resnično, lepo, dobro... tako bogate na možnostih realizacije, da jih ne izčrpa nobena konkretna oblika realizacije, nasprotno, da njihov lastni dinamizem išče raznih realizacij, ne glede na to, da jim tudi individualnost realizatorja naravno dá v vsakem primeru akcidentalno svojskost? In kako doseči, da bomo tudi v nam še familiarnih kulturnih oblikah znali in hoteli razlikovati med njihovim bistvom, med tem, kar jih dela kulturne pojave, in njihovimi akcidentalnimi znaki, tem, kar smo jim mi po svojem značaju in po svoji posebnosti dodali, pa je samo v sebi kulturno drugotnega pomena?

3. Kulturna brezbržnost

Tretja nevarnost, ki se ji naj skušamo izogniti pri kulturni adaptaciji, pa je pasivnost in brezbržnost po geslu: „Predaj se vetru, naj gre, kamor hoče...“ (Župančič). Zdelo bi se, da je to stališče najbolj naravno, češ, zdravi nagon bo razvoj še najboljše vodil in izvedel. A zanesti se zgolj na nagon, je pri človeku, v razliki z živaljo, nad vse tvegana zadeva. Morda nagon do neke mere dobro služi zgolj vegetativni adaptaciji, prilagoditvi podnebjju ter preživljanju in oblačenju. V kulturnih zadevah pa se nanj ni mogoče zanesti, tukaj človekov instinkt omejuje in dopolnjuje um.

Prepušteni se nagonu pri kulturni adaptaciji pomeni, ohranjati in prisvajati si predvsem vrednote, ki zavzemajo nižja mesta v aksiološki lestvici, v škodo višjim. Instinktivno človek išče zlasti tega, kar prija njegovi čutni naravi in je kvečjemu dovzeten še za ekonomsko-tehnične dobrine. Pravo duhovno življenje pa ne živi iz nagona, dasi je zdrava in močna vitalnost pogoj tudi zanj. Norma tega pa je razum, ki mu je svojsko, da vtise in doznatke pretehtava in presoja glede na njihovo vrednost in resničnost in tako omogoča odločitve, ki pomenijo pri človeku nadkriljanje ali preraščanje tega, kar je, in postajanje tega, kar naj bi bil, ali postopno realizacijo njegovih najboljših možnosti. V tem korenini napredek, kakor ga je v vsem stvarstvu zmožen samo človek. Odpovedati se temu pomeni, odpovedati se človeškosti, svejemu bistvu in svojemu zvanju.

Dočim žival išče le zadostitve potrebam, ki se javljajo v čutu neugodja, in je zadovoljna, ko neugodje preneha ali ga celo nadomesti ugodje, človek, duhovno bitje, teži k usovršenju, k polnejšemu bivanju. Ne zadovolji se, kadar odpravi le trenutno nastalo potrebo; njegov v neskončnost naravnan duh se za hip pomiri le, kadar se z novo realizacijo kake možnosti zopet nekoliko približa popolnosti, a le za hip, da takoj nato podvzame nov napor za aktualizacijo drugih možnosti. To osnovno težnjo je sicer mogoče začasno zamotiti, a vsako nenaravno ravnanje — in zanemarjati najbistvenejše težnje človeške osebe je nekaj nenaravnega — se končno maščuje: mnoge težave, na katerih danes trpimo, zlasti duševne motnje, so posledice take nezvestobe samemu sebi.

A osebnega napora pri kulturni adaptaciji ne smemo opustiti tudi zat egadelj, ker je naša narava, ki po svojem bistvu sicer teži k popolnosti,

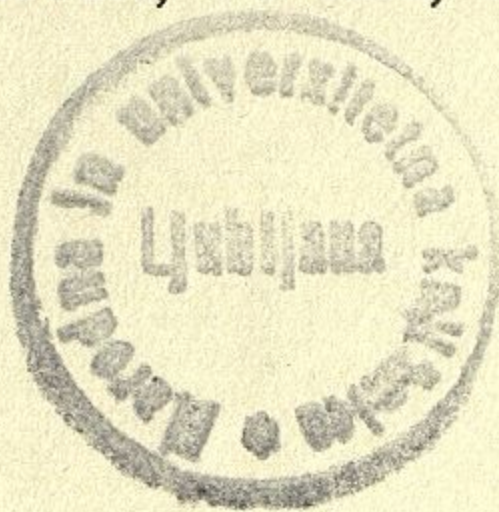
vendar po izvirnem grehu ranjena in neurejena; zato prepuščena sama sebi in brez vodstva razuma rada zadošča predvsem nižjim, največkrat bolj živo čutenim potrebam, ki jim je tudi lažje zadostiti, zanemarja pa višje, duhovne potrebe, ki se navadno ne javljajo s tako elementarno silo in katerih zadostitev terja hudega osebnega napora ter zatajevanja in premagovanja nižjega jaza v sebi.

V. ZAKLJUČEK

Zaključek dolge razprave naj bo kar najkrajši. Ugotovili smo, da je aktivno kulturno življenje ali kulturna rast naša potreba in naša dolžnost. Ni pa mogoče brez stika s kulturnim okoljem, ki je normalno domače, to je tisto, v katerem je nekdo zrasel in dozorel. Pri naseljencih pa ga je nadomestilo tuje kulturno okolje, s katerim je pravilen stik teže upostaviti. Kulturna adaptacija tu trči na težave in na skušnjave. Kako premagati prve in se izogniti drugim, je vprašanje, na katerega smo hoteli opozoriti, in le opozoriti. A reševanje tega vprašanja zasluži vso našo pozornost in resno razpravljanje.

Le eno pa kaže še enkrat naglasiti: Ob menjavi kulturnega okolja ne gre in ne sme iti za nikak preskok iz ene kulturne bitnosti v drugo, temveč za ostvaritev move, višje in boljše kulturne eksistence, ki bo sintetično, ali morda bolje rečeno, ustvarjalno premagala antagonizme in antinomije pri-
godnih konkretnih oblik ter v kulturni zavesti podčrtala idejno bistvo vse kulture. Taka sinteza naj bi bila dej kulturnega nadkriljanja ali preraščanja samega sebe, dej popolnejše kulturne usovršenosti osebnosti, višja realizacija človeškosti v človeku. Skratka, naj bi bila vzrok in povod bujnejše kulturne rasti in ne njenega usihanja.

- 1 Citiral R. Hubert, *La croissance mentale*, Paris 1949, str. 494.
- 2 J. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*. Louvain-Paris 1950, str. 224-225.
- 3 J. Nuttin, o. c., str. 226.
- 4 Prim. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*. Paris 1948, I, str. 153.
- 5 Prim I. Lenček, *Vrednote II*, str. 8 in 19 (Buenos Aires 1954).
- 6 Prim. A. Trstenjak, *Med ljudmi*, Celje 1954, str. 10.
- 7 Cit. G. J. Franceschi, *Criterio XXVIII*, št. 1232, str. 204 (Buenos Aires 1955).



KAZALO

VINKO BRUMEN: Krekovo politično delo v letih 1900-1907	5
ALOJZIJ GERŽINIČ: Kaj mora imeti in kaj naj si pridobi umetnik ...	25
BOŽIDAR FINK: Etičnost novega kazenskega prava	40
MAVER GREBENC: Doneski k zgodovini Stične	56
ALOJZIJ ODAR: Vprašanje o slovenski teologiji	95
TINE DEBELJAK: Mickiewicz in Slovenci	127
VINKO BRUMEN: Nekatera vprašanja naše kulturne rasti	176

Tiskala tiskarna TALLERES GRAFICOS FEDERICO GROTE,
Montes de Oca 320, Buenos Aires (Ladislav Lenček C.M.)

