

PREŠEREN IN KRŠČANSTVO

Razprava raziskuje problem Prešernovega razmerja do religije, Cerkve in krščanstva na dveh ravneh – najprej na biografski ravni z obravnavo ustrezne dokumentacije, zlasti pričevanj sodobnikov in spominov na pesnika; nato na ravni njegove poezije, z interpretacijo tistih besedil, iz katerih se da razbrati, kako se je to razmerje spreminjalo in kakšne so bile njegove notranje dileme.

The study examines the problem of Prešeren's relationship to religion, the Church and Christianity on two levels: first, on the biographical level with a treatment of appropriate documentation, especially the testimony and memories of his contemporaries; second, on the level of his poetry, through an interpretation of those texts that reveal how his relationship changed and what his internal dilemmas were.

Razmerje do vere in katolištva, Cerkve in krščanstva je bilo eno od osrednjih vprašanj Prešernovega življenja in osebne usode, pa tudi duhovne ustvarjalnosti in s tem pesnjenja. Bilo ni nič manj pomembno od sfere erotičnih doživljajev. Toda o tem je mogoče soditi tudi tako, da je bila pri Prešernu erotika ves čas ali pa vsaj v odločilnih življenjskih položajih povezana z odločitvami v verskih zadevah. Na splošno pa je bilo pesnikovo razmerje do krščanstva in Cerkve bolj zapleteno, kot se zdi na prvi pogled. Na kratko se ga dá povzeti v domnevo, da se je Prešeren že od zgodnjih mladeniških let in pozneje vse do zadnjega poskušal izviti iz vezi »vere staršev«, da pa se je vanjo tudi neprestano vračal ali se ji vsaj ponovno bližal, kar pomeni, da je bil nanjo na skrivaj, morda celo nezavedno bolj navezan, kot si je priznaval. Bilo je res tako, kot se je sam označil v nagrobnem napisu, ki si ga je po sporočilu sestavil z verzoma:

*Tukaj počiva Franc Prešeren,
nejeveren in vendar veren.¹*

Kot mnoge druge njegovih izjav o sebi, svojih nazorih in sklepih je seveda tudi ta dvoumna, značilna za ljubitelja besednih iger, namigov in šal. Zato se jo dá tolmačiti na različne načine, med drugim tudi tako, da sicer ne verjame v Boga in krščanske nauke o njem, zato pa veruje v kaj bolj stvarnega in sodobnega, na primer v svobodo, napredek človeštva in prihodnost slovenskega naroda. Toda prav toliko je mogoča razlaga, da je z »nejevernostjo« mislil na to, da ni verujoč kristjan, z »vernostjo« pa na dejstvo, da ostaja ta vera v njem vendarle še zmeraj živa, čeprav po svoje še tako vprašljiva. Za razumevanje njegovega razmerja do religije se zdi ta razlaga celo zanimivejša.

Podobno kot za Prešernovo erotiko in spolnost je tudi za njegovo razmerje do vere, krščanstva in Cerkve mogoče reči, da je bilo v sebi protislovno, v nekaterih pogledih tragično. Oboje je poteklo iz izvirov, ki jih je sprejel vase že v mladih letih. Skoraj do trinajstega leta je odraščal v okolju, ki je bilo verno, strogo katoliško, celó

¹F. PREŠEREN, *Zbrano delo, druga knjiga* (Ljubljana, 1966), 79.



cerkveno. V rodu Prešernovih je bilo z obeh strani, materine in očetove, več duhovnikov, ne sicer zelo izobraženih ali na vidnih mestih v cerkveni hierarhiji, vendar takih, da so družino trdno povezovali s cerkvenim izobraženstvom na tedanjem Kranjskem. Takšni so bili strici, ki so za več kolen nazaj bili v duhovnem poklicu, tak je bil končno pesnikov brat Jurij. Strici duhovniki so bili janzenistično usmerjeni, kakšen med njimi je bil tudi protijanzenistično, vendar se zdi, da je prevladovalo prvo. Od tod se dá sklepati, da je bilo tudi versko ozračje v domu na Vrbi bolj janzenistično kot ne, čeprav je težko ugotoviti, v čem je bil ta janzenizem, saj nikakor ni šlo za dogmatični janzenizem francoskega tipa; ta v Avstriji že lep čas ni imel pravih in izrazitih privržencev. Kolikor se je janzenizem družinskega doma ali pa stricev duhovnikov sploh lahko zarisal v Prešernovo zgodnje otroštvo, zatem pa v fantovstvo in mladeništvo, se je kaj takega lahko zgodilo predvsem na dveh ravneh. Najprej v spolni in erotični sferi. Ta je bila v tem okolju izrazito zadržana, prikrita in sramežljiva. Edino od tod se dá razumeti Ernestinino sporočilo, da je mladi Prešeren natančneje spolno vednost prejel šele šestnajstleten od domačega hlapca, ki da je dobrodušno pojasnil ljubljanskemu dijaku razliko med spoloma.² Janzenistična strogost s spolnostjo je utegnila imeti globlji pomen za pretres, ki ga je mladi učenec že nekaj let poprej doživel v Ribnici, pa tudi za posledice, ki jih je zapustil v njegovih odnosih do ženskega sveta. Druga sestavina, ki jo je morda sprejel iz domačega in sorodniškega okolja kot značilnost njunega verskega sveta, je bila trpna sprijaznjenost z usodo. Janzenistični nauk o predestinaciji v takratnem kranjskem janzenizmu ni bil več navzoč v pristni dogmatični podobi, pač pa kvečjemu kot posebna strogost verske prakse in posameznikove vesti. Od tod je utegnil preiti v zavest kmečkega otroka, ki je od osmega leta naprej in vse do začetka pubertete živel v duhovniškem okolju ali vsaj v njegovi najtesnejši bližini.³

O tem, da je bil Prešeren do trinajstega leta in do odhoda v ljubljanske šole veren po meri svojih staršev in stricev, ne more biti dvoma. Toda dejstvo je, da se je začel od te vere trgati že v ljubljanskih šolah, gotovo pa se je to odmikanje dokončalo na Dunaju. Tu se je dokončno oblikoval v »frajgajsta«, v svobodomisleca v smislu predmarčne proticerkvene in protiverske ideologije.

O Prešernovem vstopu v ta duhovni svet je za ljubljanska dijaška leta mogoče samo ugibati. Vendar se ne da mimo domneve, da se je kaj takšnega začelo dogajati v tesni povezavi z erotičnimi izkušnjami, ki so z ribniškim doživljanjem dobile v marsičem problematično smer. Kot pri mnogih fantih te starosti je tudi v mladem Prešernu preintenzivna, pa tudi razbolena in neusmerjena erotika zbudila odpor do spovedi in obhajila. Zdi se, da je začel že v tem času zanemarjati in opuščati oboje. Na Dunaju in v času, ko je bil vzgojitelj v Klinkowströmovem zavodu, je bilo že znano, da ne hodi ne k spovedi ne k obhajilu, pa tudi ne vsak dan k maši, kot je bilo v takšnem zavodu zaželeno.⁴ V teh letih je bila njegova svobodomiselnost tudi že podprta z idejami filozofskih, znanstvenih in političnih nauk, pa tudi ideologij, ki so

²J. Mušič, *Sodobniki o dr. Francetu Prešernu* (Ljubljana, 1982), 182. Vsi navedki iz spominov Ernestine Jelovškove so v tej razpravi citirani po prevodu, ki ga je za navedeno izdajo oskrbel dr. D. Ludvik.

³Za Prešernovo razmerje do janzenizma prim. razpravo J. Kos, Sapfo, Grillparzer in Prešeren, objavljeno v knjigi *Prešeren in njegova doba* (Koper, 1991).

tako ali drugače spodbijale veljavo krščanstva, zlasti pa katoliške vere in Cerkve. Posebno vlogo v Prešernovem oddaljevanjem od obojega je imela seveda tudi posvetna literatura, ki jo je začel sprejemati v ljubljanskih letih vsaj od petnajstega leta naprej, tako grško-rimska kot renesančna in nazadnje sodobna romantična.

Kljub vsemu je v Prešernovi usmeritvi k svobodomiselstvu že od začetka opaziti zanimivo dvojnost. Ne le v mladostnih letih, ampak tudi v zrelem življenjskem obdobju je ostal navezan na strice duhovnike, živel je pri njih, se k njim vračal, kot dijak in študent živel z njihovo podporo, do leta 1835 je delil skupno gospodinjstvo in stanovanje z upokojenim starim stricem Jožefom. Čeprav so imeli strici duhovniki nekaj razlogov za zamero, saj jih je s svojo odločitvijo za pravo in ne za duhovniški stan neprijetno razočaral, zamera ni trajala dolgo. Očitno so ga imeli radi in tudi sam je bil navezan nanje. Poleg tega je imel prijetne družabne stike še z mnogimi duhovniki, s katerimi je prihajal v stik v Ljubljani, na Koroškem in v Kranju – od Blaža Potočnika, Jakoba Zupana in Janeza Ciglerja do Urbana Jarnika in Antona Martina Slomška, pa do Jožefa Dagarina, ki mu je bil na smrtni postelji spovednik. Duhovščina mu na splošno ni bila nenaklonjena, razen tiste, ki se je zapletla v strastni abecedni boj na strani metelčice. Zoper njegovo zvezo z Ano duhovni možje, ki so ga dobro poznali, vsaj na zunaj niso godrnjali, morda so zvezo celo odobraval, seveda z željo, da bi Ano poročil in tudi pred Cerkvijo priznal njene otroke. Kot poroča Ernestina po pripovedi matere Ane, je k eni svojih prošenj za advokaturu dobil od šentpeterskega župnika Svetličiča zlahka najboljšo mnenje o svoji nramnosti, čeprav bi kaj takega spričo njegove nezakonske zveze in neskrbnosti za otroke utegnilo postati vprašljivo.⁵

In tako je ostajal v nekakšni zunanji zvezi z verskim svetom kljub očitni svobodomiselnosti, ki je temeljila v zavračanju temeljnih cerkvenih naukov, Marije, Kristusa, zakramentov in verskega učiteljstva. Takšno zavračanje sicer ni šlo tako daleč, da bi prekinil z vsakim cerkvenim obredjem. Ni hodil k spovedi in k obhajilu, tudi ne redno k maši. Toda znano je, da je ob nedeljah bolj ali manj redno obiskoval cerkve, prav gotovo ob velikonočnih in božičnih praznikih; o tem govori sam v sonetu, v katerem poje o tem, kako se je zaljubil v Julijo ob srečanju v trnovski cerkvi na veliki petek:

*v soboto sveto,
ko vabi molit božji grob kristjana,
po cerkvah tvojih hodil sem, Ljubljana!*

Za zadnja kranjska leta je po pripovedi njegove nečakinje gotovo, da je hodil ob nedeljah k maši;⁶ kaj takega se je več kot verjetno dogajalo že v prejšnjih ljubljanskih časih.

Toda obstaja še druga plat medalje. Njegovo nasprotovanje veri in Cerkvi tudi v zadnjem desetletju življenja, po letu 1840 ni ponehalo, ampak celo naraščalo in se od časa do časa nepričakovano zaostriilo. O tem govorijo spomini Ernestine Jelovškove s

⁴ Izjava M. Gollmayerja o Prešernovem bivanju pri Klinkowströmu je zdaj ponatisnjena v zborniku *Sodobniki o dr. Francetu Prešernu*, n. m., 296.

⁵N. d., 220.

⁶N. d., 289.

poudarkom, ki je morda posledica njene lastne svobodomiselnosti, vendar o prvotnosti teh pesnikovih proticerkvenih izjav ne gre dvomiti. Ernestina jih je ohranila po pripovedovanju matere Ane. Ta jih kot pobožna katoličanka seveda ni obnavljala kot dokaz za naprednost Prešernovega svobodoumja, ampak kot pričevanje o verski lahkomiselnosti človeka, ki jo je življenjsko, socialno in moralno onesrečil. Ernestina jih v odporu do matere in njenega katolištva tolmači seveda z drugačnim namenom – kot dokaz Prešernove pokončne drže, ki se noče ukloniti lažnemu pobožnjakarstvu, utemeljenemu v togi krščanski pravovernosti.

Prešernovo proticerkveno mišljenje iz dobe, ko je vzdrževal z Ano ljubezenske odnose, je neposredno vidno iz vrste Ernestininih pričevanj. Prvo se tiče spovedi. Ana pripoveduje o tem, kako jo je pesnik zalotil na ulici, ko je prihajala od spovedi in se razjezil zaradi tistega, kar naj bi pri tem bilo tudi zanj neprijetno, se pravi zaradi »nečistovanja« v zunajzakonskih odnosih, če ne še zaradi česa hujšega. Na ta dogodek naveže Ernestina Prešernovo izjavo o spovedi. Izrekel naj bi jo Ani na vprašanje, ali se on sam hodi spovedovat: »Za moškega ni nič bolj poniževalnega – skoraj onečaščujočega – kot je spoved. Če je kdo storil krivico in to tudi uvidi, jo naj skuša poravnati; je namreč greh, če škoduješ svojemu bližnjemu. Če pa krivice ne poravnam, mi ne more dati odveze v imenu vsemogočnega Boga noben duhovnik.«⁷ Izjava, v kateri se prepleta pravno pojmovanje krivice s fatalizmom, je zanimiva po tem, da izključuje vsak stik posameznika, vernika, grešnika ne le z duhovnikom kot pooblaščenecem božjega odpuščanja, ampak ne dopušča niti možnosti, da bi se grešnik obrnil neporedno na Boga. To pa zato, ker skrči pojem greha na škodovanje bližnjemu, na mesto odpuščanja stopa torej zgolj poravnava škode. Zdi se, da gre za popolnoma sekularizirano, razsvetljsko utilitarno in torej ateistično razumevanje grešnosti.

V Ernestininih spominih je mimogrede zabeleženo tudi Prešernovo stališče do krsta, kot ga je izrekel v letu 1839. Ko mu je Ana rodila prvo hčerko, je menil, da je ni treba krstiti. »Mati je bila spričo te izjave precej osupla, posebno, ker je še pripomnil, da se otrok, ko doraste, lahko sam odloči, po kateri veri bo živel.«⁸ Izjava je ne le značilna, ampak tudi pomenljiva. Kaže na novo liberalno, v 19. stoletju spočeto in v 20. stoletju močno razširjeno pojmovanje, po katerem je vera samo še zasebna stvar vsakega posameznika, in to tako zelo, da o nji ne morejo odločati niti otrokovi starši, pač pa šele poedinec v svoji odraslosti.

Podobno skrajna je Prešernova misel, s katero je v nekoliko poznejšem času opredelil svoj pogled na duhovščino. Ko si je po lastnih besedah želel sina in je tako rekoč že razmišljal o njegovi vzgoji, celo o poklicu, naj bi po Aninem sporočilu vzkliknil: »Moj sin ne bo nikoli duhovnik – če pa le bo – potem ni moj otrok.«⁹ Izrečene besede vsebujejo zelo radikalno, nepreklicno obsodbo duhovniškega stanu, poklica in poslanstva. Takšne so čisto v skladu s citiranimi izjavami o grehu, spovedi in krstu. Po vsem tem ni mogoče dvomiti, da je Prešeren v zasebnem življenju kazal mnoge lastnosti pravega svobodomisleca, lastnosti, ki so bile proti sredi 19. stoletja značilne

⁷N. d., 188.

⁸N. d., 190.

⁹N. d., 196.

za velik del posvetnega izobraženstva, zlasti liberalno in demokratično usmerjenega, tako na Francoskem kot v Rusiji, v nemških deželah in predmarčni Avstriji. Prav zato je to podobo svobodomiselnega Prešerna težko spraviti v sklad z dejstvi, ki pokažejo njegovo razmerje do vere in Cerkve v drugačni, prijaznejši ali vsaj strpnejši luči. Dejstvo je, da je imel med duhovniki, sorodniškimi ali znanskimi, veliko prijateljev, podpornikov, naklonjenih zagovornikov ali celo občudovalcev in da je bilo med to duhovščino takih, ki so mu bili sovražni zaradi erotičnega pesnjenja, razmeroma malo. Ob nedeljah je hodil k maši, kar je izpričano za kranjska leta, za ljubljanska pa vsaj verjetno. In končno je dejstvo, da se je dal pred smrtjo spovedati in da je za tem sprejel obhajilo s poslednjim oljem. Seveda je ob tem mogoč pomislek, da je bil k temu bolj ali manj prisiljen zaradi odločnega nagovarjanja župnika Dagarina in želje sorodstva. Toda dejstvo je, da je pristal na dejanje, ki je bilo načeloma nesprejemljivo svobodomislecju, za kakršnega se je razglašal v izjavah svojim najbližjim.

Nasprotja med enimi in drugimi dejstvi ni mogoče razumeti, če ne upoštevamo, da je bilo Prešernovo razmerje do vere in Cerkve ves čas ambivalentno ali celo namenoma dvoumno; in če nimamo v vidu vseh okoliščin, ki so ga spremljale. Izjave, ki jih je sporočila Ernestina po pripovedih matere Ane, so bile bolj ali manj resnične, toda razumeti jih je potrebno tudi tako, da je Prešeren svoje stališče do vere v pogovorih z Ano namenoma zaostрил, da bi jo prestrašil v njeni preprosti pobožnosti, ji pokazal svojo duhovno premoč ali jo celo odvrnil od sebe. V skrajnem primeru bi jo lahko razumeli kot obrambo moškega, ki se z vsemi močmi otepa ženske, ki ga je hotela prisiliti k poroki in tudi pred svetom veljati za mater njegovih otrok. O dvoumnosti Prešernovega razmerja do vere govorijo pripetljaji iz zadnjih let – z ene strani njegovi resnični ali pa samo navidezni poskusi, da bi se obesil in torej s samomorom končal življenjski obup, z druge strani besede »Kmalu bo treba pred sodbo iti«, ki naj bi jih uro pred smrtjo izrekel sestri Katri. O resničnosti teh besed je Ernestina kot prepričana svobodomiselnica sicer dvomila, vendar za to ni veljavnega razloga.¹⁰ Prav tako kot ni nobene opore za dvom o tem, kar poroča Lenka Prešernova o njegovih zadnjih branjih – da je bral predvsem svetopisemsko Novo zavezo in Tomaža Kempčana Hojo za Kristusom.¹¹ Oboje se potrjuje z dejstvom, da je ta dela imel v svoji knjižnici, kot so jo popisali v uradnem seznamu po njegovi smrti. Toda obenem je res, da se je med knjigami, ki jih je odnesel v Kranj – marsikaj je pustil v Ljubljani – ohranilo kar nekaj del, ki razpravljajo zelo kritično o religiji nasploh, posebej o krščanstvu in Cerkvi; tu je še več knjig o naravoslovnih in matematičnih stvareh, le malo pa teoloških, kar jasno govori o tem, da je bil lastnik teh knjig izrazit svobodomislec. Poleg tega je treba dopustiti možnost, da je več protiverskih knjig iz Prešernove knjižnice ostalo v Ljubljani ali pa je pustil, da so jih še pred smrtjo njegovi kranjski bližnji požgali – vendar ne vseh, saj jih je na uradni zapuščinski seznam prišlo lepo število. Med ohranjenimi in v seznam zapisanimi vsekakor ni Davida Straussa knjige Jezusovo življenje, ki jo je pesnik leta 1838 s škodoželjno hudomušnostjo poslal župniku Arku.

¹⁰ Resničnost teh besed je spodbijala E. Jelovškova v svojih spominih (glej zbornik *Sodobniki o dr. Francetu Prešernu*, 233).

¹¹ L. Prešeren, O svojem bratu, pesniku, dr. Francetu Prešernu, *Sodobniki o dr. Francetu Prešernu*, n. m., 281.

a mu jo je ta vljudno vrnil. Morda je bil Strauss med uničenimi knjigami ali pa se je porazgubil že v Ljubljani.

Podoba, ki jo ustvarjajo o Prešernovem razmerju do krščanstva in Cerkve zunanja dejstva, pričevanja sodobnikov in spomini nanj, je res dvoumna. To razmerje niha med zavračanjem vsega, kar je cerkveno, in občasnim približevanjem verskemu življenju, morda celo vračanjem vanj. To ne bi bilo mogoče brez naklonjenosti veri, ki v Prešernu kot da nikoli ni pojenjala, vendar se večidel zadrževala v ozadju, morda celo v nehotenem in nezavednem. Da bi se nejasnost, ki jo ta nihanja mečejo na Prešernovo vero in nevero, pojasnila, je potrebno seči v njegovo poezijo. Iz te naj se pokaže vse, kar lahko pomaga osvetliti bistvo teh zapletenih, za prešernoslovje še zmeraj temeljnih vprašanj.

V Prešernovih pesmih se takemu razmisleku kot prva, že na prvi pogled opazna stvar ponuja velika količina podob iz krščanskega verskega sveta, iz Svetega pisma nasploh, iz Stare in Nove zaveze vsake posebej, pa tudi iz življenja device Marije, svetnikov, menihov in nun. Ne nazadnje se v tej poeziji, zlasti v Krstu, najdejo celi odstavki, ki so prave razlage krščanskega verskega nauka. Seveda je Prešeren za svojo poezijo uporabljal tudi številne podobe iz grško-rimske mitologije, toda krščanskih podob je več, so bolj izrazite, v večini primerov tudi bolj poetične. Na tako velik delež krščanskega verstva v Prešernovih pesniških besedilih je postalo pozorno že starejše prešernoslovje, zlasti France Kidrič, vendar ga je razlagalo v tem smislu, da je Prešeren uporabljal krščanske podobe zaradi njihove privlačnosti in učinkov na bralce tistega časa in okolja, pa tudi zaradi zgolj estetske vrednosti. To je seveda res. Obenem pa je potrebno upoštevati dejstvo, da te podobe redoma uporablja s pazljivostjo, ki ni samo estetska, ampak nosi s sabo močan čustven naboj, morda celo globlji duhoven pomen. Zdi se, da govori o verskih stvareh kot človek, ki so mu bile domače že od mlada in jih je v okolju svojih stricev duhovnikov dojemal s takšno domačnostjo, da so postale del njegove domišljije, imaginacije in čustvovanja. Takšne so mu ostale drag spomin na mladost, vendar ne samo to.

Naj bodo krščanske podobe v Prešernovi poeziji še tako opazne in njihov posebni značaj še tako gotov, pa vendarle samo iz njih še ni mogoče sklepati o temeljnih Prešernovega razmerja do krščanstva. Prešeren sam gotovo ni želel, da bi njegova pesniška besedila zaradi podob iz krščanskega ikonografskega sveta razumeli kot krščanska, veri in Cerkvi naklonjena. O odporu do takšnega razumevanja priča njegova reakcija na sprejetje Krsta pri Savici, ko je ta zaradi svojih verskih motivov naletel na zelo ugoden odziv duhovščine. V pismu Čelakovskemu leta 1836 je šel v zavračanju takšnega sprejema celo tako daleč, da je napol ironično odrekel pesnitvi resnejši namen in jo razglasil za »metrično nalogo«. Ta izjava je seveda ironična iz zadrege, zato je niti malo ni mogoče jemati kot pesnikovo intimno sodbo o tem, kaj Krst pri Savici je in kaj ni. Ali pa se v Prešernovi ironiji skriva še kaj več kot samo zadrega pred literarnim vrstnikom, ki bi lahko posumil o njegovi svobodomiselnosti in bi ga imel za pobožnjakarja? Zdi se, da je iz nje mogoče razbrati sled hudomušne previdnosti, ki se zaveda dvoumnosti, ambivalentnosti, večstranskosti lastnega razmerja do vere, Cerkve in religioznosti in se prav zato brani, da bi jo razumeli tako ali drugače. Da bi prepoznali dvoumnost takšnega razmerja, je potrebno poseči globlje v ustroj Prešernove poezije, kakršna se je razvijala od srede dvajsetih let naprej pa do smrti. V

središče pozornosti mora stopiti skrivna problematika, morda celo problematičnost pesnikovega razmerja do verskega sveta, in seveda do nasprotja temu svetu v neveri, verski brezbriznosti ali celo v odkritem ateizmu.

Na tej ravni se odprejo pogledi, ki kažejo na skrivni spor znotraj Prešernovega pesniškega, s tem pa tudi duhovnega in življenjskega sveta; ta spor vzplamteva zmeraj znova ob vprašanju vere in nevere. Na začetku ga je komajda opaziti, sčasoma se izoblikuje v vsej izrazitosti, nato pa se kot nepremostljiva razpoka v sklenjeni zgradbi Prešernove poezije vleče skozi zadnjih let, ko je kot pesnik utihnil.

Prve pesmi, ohranjene iz srede dvajsetih let, ko je bil še dunajski študent, so skoraj brez izjeme izpolnjene s čisto svetnim, bolj ali manj radoživim ukvarjanjem z erotiko, ali bolje rečeno z mislijo na ljubezen. Tako že v pesmih Zarjovena dvičica, Lažnivi pratikarji, Dekelcam, Povodni mož; pa tudi v nekoliko poznejših romancah Učenec, Dohtar in Turjaška Rozamunda, ki je med njimi zadnja. Ozračje v teh pesmih je skoraj brez izjeme neversko, posvetno, v precejšnji meri senzualno, v zelo širokem pomenu besede torej »pogansko«. Šele v Turjaški Rozamundi stopi v ta posvetnih užitkov, misli in sanjarij polni svet krščanska vera v podobi patra, ki poroči Ojstrovharja z lepo Lejlo, oziroma samostana, v katerega stopi razočarana, užaljena Rozamunda. Toda za temi verskimi prvini ni opaziti nobenega izrazitega ali vsaj problematičnega razmerja do krščanstva. Svet brez izrecne misli na Boga je v prvih Prešernovih pesmih še enovit, obremenjen sicer z manjšimi življenjskimi, zlasti erotičnimi težavami in brez moralnih dilem; prav zato je sam sebi zadosten, nikakor pa ne postavljen pred zahtevne, eksistenčno in moralno usodne ali celo nemogoče odločitve.

Prvi sunek v takó sklenjeno podobo zunajkrščanskega sveta je prinesla osrednja Prešernova pesem na prehodu v trideseta leta, elegija Slovo od mladosti, objavljena kot Prešernov življenjski manifest v prvi knjigi Krajnske čbelice za leto 1830. V pesmi ni nobenega sledu verskega čustvovanja v pravem pomenu besede, manjkajo tudi izrazite podobe iz krščanskega izročila, obredja ali zakramentalnosti. Na dveh mestih kliče pesnik »Bog te obvarji!«, vendar bi klicu komajda lahko pripisali pravi verski namen. Verz »Okusil zgodej sem tvoj sad, spoznanje!« je seveda kot namig na drevo spoznanja, s katerega sta jedla v rajju Adam in Eva in si s tem nakopala trpljenje in smrt, vendar pa je ta prisposoda vdelerana v celoto brez verskega pomena. Pač pa je téma celotnega Slovesa od mladosti vsaj negativno povezana s krščanskimi dilemami, ali bolje rečeno s problemom sveta brez krščanstva in Boga. V Slovesu od mladosti se razkriva, da nekrščanski svet, znotraj katerega se dogaja Prešernova pripoved o izgubljeni, nesrečni in vendar srečni mladosti, nikakor ni več enovit, nerazcepljen, samozadosten, kot se je kazal v mladostnih verzih dvajsetih let. Poglavitna ideja pesmi je spoznanje o nepopravljivi nesreči sveta, ki so ga po Lukácsevih besedah »bogovi zapustili«. V njem pesnik ne najde nič takega, kar bi ustrezalo podobi popolnega sveta, v katerem bi lahko posameznik bil tudi sam deležen srečne popolnosti. Namesto tega je postal tudi sam problematičen, namesto srečnosti je pahnjen v stanje obupa. Da se ta obup dogaja zunaj krščanstva, je videti ob dejstvu, da se Prešeren v svojem »slovesu od mladosti« nikjer ne zateka k misli na krščansko nadsvetnost ali na kreposti, s katerimi kristjan premaguje tostransko nesrečo. Čista vest, dobro dejanje, zvesta ljubezen, modrost, pravičnost, učenost so sicer naštete kot poglavitne vred-

note, vendar so zgolj svetne, človek pričakuje zanje plačilo v tem svetu, ne pa da bi mu bile apriorna zahteva božjega reda. Naj je torej posameznik v Slovesu od mladosti še tako na robu svoje gotovosti vendarle vztraja v čisti »imanenci«, s tem pa v posvetni resignaciji, pomešani z obupom.

Krščanstvo se v prvi Prešernovi véliki pesmi neposredno nikjer ne predstavi, vendar ni dvoma, da tiči v ozadju, pred katerim se dogaja drama pesnikove mladosti. To je mladost, ki se je iztrgala »veri staršev«, nato pa obstala v tragičnem položaju »gradov v oblakih«, neizpolnjenih upov, skrajnih razočaranj, spoznanj o nesmiselnosti vsega – »de smo brez dna polnili sode«. Skrajna meja, do katere seže misel pesmi, je spoznanje, da v zgolj končnem, zemeljskem, svetnem ne more biti skladnosti, izpolnitve in tudi ne pravega smisla. Ob tem se tematika Slovesa od mladosti ustavi, kar pomeni, da v pesmi nikjer ni opaziti žalovanja po veri, krščanstvu in tolažbi, ki jo zagotavlja misel o onstranstvu. Vse to se v Prešernovi poeziji pojavi šele pozneje. Slovo od mladosti ostaja znotraj tostranskega obupa, ki ve, da ne more do sreče, pa tudi ne do brezpogojnega smisla in vrednot.

Drugi, to pot močnejši in daljnosežnejši sunek v optimizem Prešernovega svobodomiselnega upanja v srečo so prinesli Sonetje nesreče, nastali najbrž že leta 1832, objavljeni šele v četrti knjigi Krajske čbelice. Na začetku jih je bilo sedem, prvega »Pov'do let starih čudne izročila« je Prešeren pred objavo odstranil; toda zato jim je treba pridružiti še sonet Memento mori, objavljen v Krajski čbelici istega leta. V Poezijah ga je postavil takoj za Sonete nesreče, kar pomeni, da ga je hotel imeti za sklep cikla ali vsaj za podaljšek celote. V prešernoslovju je nastalo več teorij o tem, zakaj je Prešeren takoj po svojem tridesetem letu zasnoval tako zelo mračno sporočilo o sebi, svetu in življenju, sporočilo, ki se lahko meri z najbolj brezupnimi besedili evropske poezije in bi mu kaj enakega lahko našli samo še v Jobovih tožbah, nastalih iz skrajne zapuščenosti od ljudi in Boga. Vendar se zdi, da prave razlage za nastanek Sonetov nesreče ni bilo mogoče najti. V pesnikovih doživljajih iz teh let ni bilo mogoče opaziti nič tako usodnega, da bi se dalo tematiko cikla razumeti iz posameznega, čisto konkretnega življenjskega položaja. Razplet ljubezenske zveze z Marijo Johano Khlunovo ni bil tako zelo tragičen, da bi se ga dalo uporabiti za razlago obupa v Sonetih nesreče. Celotista razlaga, ki se je zdela včasih še kar verjetna – da mu je celoto teh sonetov navdihnila trenutna depresija, ker je odvetniški izpit v Celovcu opravil s slabšim uspehom, kot si je želel – je zelo nezadostna ali že kar banalna. To pa pomeni, da je problematiko Sonetov nesreče nujno razumeti iz splošnejšega, zares širokega in mnogo bolj temeljnega konteksta, se pravi iz Prešernovega duhovnega položaja, ki ga je zarisal že v Slovesu od mladosti kot svoj globalni pogled na svet, človeško usodo in njeno brezizhodnost, tedaj še v okviru elegičnega »slovesa od mladosti«. V primerjavi s to elegijo je pristop Sonetov nesreče k isti problematiki globlji in določnejši, predvsem pa neizprosnejši. Tudi zdaj je izhodišče življenjske nesreče posameznikov položaj v svetu, ki je ostal brez Boga, nato pa se iz tega izpeljejo vse, tudi najskrajnejše posledice.

Njihov poglavitni izvir je poetično predstavljen v sonetu »O Vrba, srečna, draga vas domača«. Osrednje misli tega šolsko popularnega soneta ni mogoče razumeti samo kot nostalgično hrepenenje po idiličnem svetu domače vasi, ampak je treba upoštevati predvsem duhovni pomen tega hrepenenja. Kot je razločno povedano v

prvem delu soneta, je pesnikovo življenjsko nesrečo povzročila »uka žeja«, ta je zanesla v njegovega duha »strup«, izgubo zaupanja vase in nemir v podobi »viharjev notranjih«. Pod »uka žejo«, o kateri se tu govori, si seveda ne smemo predstavljati samo običajna šolska znanja, ki naj bi posredno povzročila globljo življenjsko nesrečo – kaj takega bi bilo ne le naivno, ampak že kar banalno in malenkostno. Pogubnost spoznanj, ki si jih je mladi Prešeren pridobil v velikem svetu in ki so ga usodno iztrgala iz varnega kroga domačnosti, je dosti verjetneje povezana s tistim, kar ga je odtrgalo od »vere staršev«, od zaupanja v Boga, krščanskih kreposti in vsega drugega, kar je bilo trden temelj domačega sveta, poosebljenega v Vrbi. Krivda za takšno oddaljitev je seveda zadevala tudi šolsko učenost, h kateri ga je pripeljala »uka žeja«, tako kot je to stvar pozneje imenoval Cankar, se pravi »tuja učenost«, ki je spodkopala otroško zaupljivo vernost iz domače hiše. Toda tu so bili še drugi nauki in zgledi, ki so odločilno oblikovali mladega prišleka s kmetov v Ljubljani in zatem na Dunaju; in seveda še vse osebne izkušnje, ki so imele v tem velikem svetu čisto drugačen pomen, kot bi ga dobile v malem, a trdnem svetu domačih norm. S tega stališča Prešernove želje, izrečene v koncu soneta, da bi bilo zanj dosti bolje, ko bi ostal vse življenje v Vrbi, ni mogoče razlagati samo kot priložnostni spomin na idilično mladost v kmečkem okolju, ampak tudi kot nostalgično hrepenenje po trdni zakoreninjenosti v stoletni tradiciji, ki je bila in je še zmeraj podlaga temu kmečkemu svetu, se pravi v veri, krščanstvu, katolištvu. Da gre v sonetu o Vrbi tudi za to poanto, se otipljivo pokaže v njegovem sklepu; sveti Marko, ki mu je posvečena podružnica v Vrbi, je priklican v pesem kot varuh in simbol trdnega, varnega domačijskega sveta.

Tako se na začetku Sonetov nesreče kot nasprotje vélikemu svetu z njegovo svobodomiselnostjo, pa tudi življenjsko nesrečo in obupom postavlja svet krščanske tradicije in nostalgija po njem. S tem ni rečeno, da je želja po vrnitvi uresničljiva in torej v mejah mogočega. Prešeren jo upesnjuje kot lepo misel, sam pa ostaja s svojo življenjsko nesrečo prepuščen negotovosti sveta, ki so ga »bogovi zapustili«. To potrjuje tok misli v zaporednih sonetih cikla. V teh se obup, ki poteka iz temeljnega položaja, upesnjena v prvem sonetu, stopnjuje do skrajnosti brezupa, tako že v sonetu »Popotnik pride v Afrike pušavo«, se v sonetu o »hrastu« spusti v brezmočno apatijo, v sonetu »Komur je sreče dar bila klofuta« še z zadnjimi šibkimi sunki poskuša kljubovati usodi, na koncu tega soneta in še bolj v predzadnjem sonetu »Življenje ječa, čas v nji rabelj hudi« pa že pride do spoznanja, da je edini izhod iz nesreče smrt; do takrat ostaja človeku na voljo samo nemočno ždenje v popolni življenjski brezbriznosti, kar je upesnjeno v zadnjem sonetu. Celota je torej zgrajena tako, da se posamezne teme logično izpeljujejo druga iz druge, kontekst, ki jih povezuje v enoto, pa je seveda svet brez transcendence, utemeljen zgolj v čisti imanenci, zato pa nepopravljivo tragičen svet »nesreče«. To je seveda svet, ki so ga bogovi zapustili, kot bi dejal Lukács, ali svet brez Boga po krščanskem pojmovanju. Sonet Memento mori je samo še smiselno dopolnilo teh tem, saj predstavlja smrt kot zadnjo stvarnost, onstran katere ni ničesar – v nasprotju s Cankarjevo »smrtjo«, ki odpira vrata v novo resničnost, imenovano »življenje, mladost, ljubezen«.

Takšno je bilo duhovno stanje Prešernove poezije tik pred letom 1833, ko nenadoma stopi vanj sprememba. Dokaz zanjo sta Glosa in Sonetni venec, oba objavljena v letu 1834. Besedili se že na prvi pogled opazno razlikujeta od stanja,

upesnjene v Slovesu od mladosti in Sonetih nesreče. Tako v Glosi kot v Sonetnem vencu stopa v ospredje novo upanje, pravzaprav vera, da so sreča, zadostitev, skladnost s sabo in z drugimi vendarle mogoči tudi v svetu, ki je brez temeljev v transcendeni, veri ali krščanstvu. Kot pove Glosa in zatem ponovi Sonetni venec, je vse to mogoče zlasti pesniku, ki pozna svojo vrednost in zato pričakuje od sveta pravično plačilo za vrednote, ki jih prinaša – čeprav šele v prihodnosti, ko bodo ljudje te vrednote po pravici ocenili in priznali. V Sonetnem vencu se tej ideji pridruži še ideja ljubezni – ženska postane zavezana pesniku, ljubezen je torej tisti protidar, ki naj ga usoda nakloni poetu za njegovo pesnjenje o ljubezni.

Obe ideji sta tesno povezani s Prešernovo realno biografijo v teh letih. V letu 1833, po treh letih izhajanja Krajske čbelice, naklonjenih odmevov in priznanj, zasebnih in polagoma tudi javnih, zmagovitega sodelovanja v črkarski pravdi in živahne dejavnosti v ljubljanskem kulturnem krogu se je zdel pesniški uspeh zagotovljen, delo za slovensko literaturo smiselno, načrti za prihodnost ob podpori prijatelja Matije Čopa obetajoči. Več kot dovolj razlogov, da je Prešernova življenjska samozavest postala trdnejša. Poleg tega mu je iz idealnih misli na Primčevo Julijo zraslo upanje, da bo kot pesnik lahko zbudil ljubezen v nedolžnem sedemnajstletnem dekletu – upanje, ki je bilo seveda več kot naivno, a v letu 1833 še v mejah mogočega. Posledica takšnega stanja je bila ta, da v Glosi in Sonetnem vencu nad obupom, resignacijo in občutkom brezizhodnosti zmaguje nov življenjski zagon. Ta se razrača v prepričanje, da je v svetu brez Boga vendarle mogoča trajnejša oblika srečne zadostitve, in sicer tako, da bo dana pesniku v obliki priznanja za njegovo posebno vlogo v narodni skupnosti, pa tudi z zvesto ljubeznijo dekleta, ki bo hkrati z narodno skupnostjo prepoznalo njegovo pravo vrednost – pa ne le vrednost pesnika, ampak tudi vrednost ljubečega moškega. Zato v Glosi in Sonetnem vencu ni opaziti nobene nostalgije po krščanstvu. In tako se svobodomiselni svet, ki se je odpovedal transcendeni, šele zdaj lahko pokaže kot samozadosten svet romantičnega svobodoumja, ki veruje v uresničljivost svoje estetske utopije, da je življenje mogoče kot trajna sreča, lepota in ljubezen. Tragična plat tega programa, usodno navezana na človekovo nepopolnost in končnost, je zdaj zabrisana in pozabljena, na njeno mesto je stopila volja do samouresničitve subjekta, ki se zdi sam sebi avtonomen, kot pesniški nosilec najvišjih vrednot pa celo absoluten.

Že leta 1835 se je to obdobje Prešernovega življenja in pesnjenja končalo. V tem letu je umrl Matija Čop, tega leta je postalo jasno, da Kranjska čbelica ne bo več izšla; in tega leta se je tudi že pokazalo, da ljubezen do Julije ne bo vodila k tistemu, kar si je pesnik od nje – dejansko ali samo domišljjsko – obetal. S tem so se omajali temelji, na katerih je gradil predstavo svojega položaja, poklicanosti in sreče v svetu, ki ni utemeljen v krščanski transcendeni, ampak samo še v imanenci tostranske svetlosti. Iz tega pretresa je sledil torej nov, to pot močnejši in usodnejši sunek v trdnost Prešernovega svobodomiselstva.

Upesnil ga je še istega leta v nemški elegiji Dem Andenken des Matthias Čop in v Krstu pri Savici, ki je prek uvodnega soneta prav tako posvečen Čopu. V zaporedju obeh pesnitev je elegija šele predstopnja tistega, kar je moralo slediti. V njegovih nagrobnih verzih se pesnikovo duhovno stanje znova vrača k Slovesu od mladosti, s tem pa k resigniranemu razočaranju nad stanjem sveta, v katerem je živeti tistim, ki jim je

to stanje neznosna muka, prenašajo ga kot breme in tega jih bo rešila šele smrt. Iz elegije za Čopa sta izginili misel na ljubezen in ideja pesniškega poslanstva kot najvišji vrednoti, ki lahko premagata zlo in zagotovita človeku trdnost, veljavnost in samozavest. Novost v primerjavi s Slovesom od mladosti in Soneti nesreče pa je vendarle ta, da je v prvi polovici pesnitve na mesto zgolj negativne smrti stopila tolažilna predstava o transcendenci, ki traja večno nad vsem posameznim, minljivim in končnim. Predstavljena je v podobi »svetovnega duha« in »praluči«. Iz teh dveh, ki sta najbrž samo različni imeni za eno samo nadsvetno bit, izvira višje duhovno življenje, vanj se po smrti vrne duh tistega posameznika, ki je tega res vreden. Tako se spet združi z najvišjim, konec se vrača v svoj začetek, podzemno v nadzemjsko. Ta podoba transcendence nosi na sebi gotovo tudi nekaj potez krščanskega onstranstva in zlasti krščanskega nauka o duši, ki se po smrti vrne k svojemu stvarniku, izbrana za večno življenje v nebesih. Vendar predstava v celoti ni krščanska, ampak po svojih poglobitvinih potezah platonska ali novoplatonska, navdihnjena z vzorci iz nemške poezije, s Schillerjem in Goethejem, vsaj malo tudi z nemško filozofijo od Herderja do Schellinga, dosti manj Hegla.

S tem predstavlja poskus, da bi svobodomiselnost našla zase nekakšno transcendenco, ki bi posvetila, v skrajnem primeru celo osmislila in zavarovala njena življenjska prizadevanja. Ta transcendenca mora ostati po svoji veljavi šibka, saj svobodomiselstvo iz sebe ne more ustvariti česa drugačnega. Zato ni naključje, da za celoto Prešernove nagrobne elegije ideja o »svetovnem duhu« in »praluči« vendarle ne dobi odločilnega pomena. Pesem izzvani v resignacijo, prav na koncu se mora vrniti k misli o smrti kot končnem zdravilu za vse tegobe sveta, ki ga zaznamujejo nesreča, zlo in obup. S tem se potrjuje, da je bila transcendenca, ki jo je priklical začetek pesnitve, samo pesniška izmišljinja; zato za presojo življenjske nesreče, ki jo ponazarja Čopovo življenje, ni mogla dobiti pravega pomena.

Matiji Čopu je bil posvečen tudi Krst pri Savici, o čemer govori uvodni sonet. V tem se obnovi mračna podoba sveta, znana iz Slovesa od mladosti in Sonetov nesreče. Ista je tudi obupnost, ki navdaja posameznika spričo takšnega sveta, nov pa je v sonetu miselni poudarek, ki ga je Prešeren postavil natančno v sredo pesmi, obenem pa izrecno povezal z osebo Bogomile v pesnitvi:

De srečen je le ta, kdor z Bogomilo
up sreče unstran groba v prsih hrani.

Ta pesniška izjava ni zgolj estetski okras za pesem, v kateri sicer prevladuje resigniran obup, ampak je dosledno izrečena in strogo domišljena resnica, katere pomen je daljnosežen. To, kar hoče povedati, je sicer preprosta misel, da v svetu, kot ga lahko zariše svobodna, od verskega izročila osvobojena misel, brez transcendence, ki daje trdno zagotovilo za izpolnitev vere v posmrtno življenje, ni mogoča prava, trajna in trdna sreča. Vse to zagotavlja človeku samo krščanska vera.

S tem seveda ni rečeno, da Prešeren, ko v sonetu za Čopa s posebnim poudarkom izreka to samoumevno resnico, že tudi veruje v možnost posmrtnega življenja. Njegova izjava pomeni samo to, da uvideva nesrečnost svobodomiselnega mišljenja, ki je opustilo »vero staršev«, njene temeljne resnice in zahteve. Od kod Prešernu ta uvid v problematičnost duhovnega sveta, s katerim se je poistovetil že v študentskih letih, povesta v sonetu verza:

Pokopal misli sem visokoleteče,
želja nespolnjenih sem bolečine.

Prvi verz pove, da je po optimizmu iz leta 1833, ko je začutil svojo pesniško moč in si iz nje obetal najlepšo prihodnost, moral to veliko pričakovanje opustiti; drugi verz sporoča odpoved idealni ljubezni, ki mu je postala drugi porok za življenjsko srečo. S tem sta padli obe opori, s katerima je po letu 1832 zgradil stavbo svoje posvetne vere v mogočnost zgolj tostranske sreče v čisti imanenci, ki ji ni potrebna nobena onstranost, zlasti ne krščanska.

Krst pri Savici s svojo zgodovinsko zgodbo in fiktivnimi historičnimi osebami vsebuje sporočilo, podobno temu v uvodnem sonetu. Za Črtomira ni mogoče reči, da se iz svobodomisleca, ki zaupa zgolj tostranski sreči, spreobrne v krščanstvo v pravem pomenu besede, se pravi tako, da mu postane notranje prepričanje. Toda res je, da je krščanska vera v podobi Bogomile v pesnitvi postavljena takó, da prerašča v močno ali celo močnejše protivesje svobodomiselstvu. Krščanstvo je v Uvodu, pa tudi še v Krstu navzoče sicer tudi v svoji vojaško in politično bojeviti obliki, vsaj kot pretveza zanj, kot razlog za protinacionalni obračun s poganskimi Slovenci. Toda to krščanstvo je obsojeno iz ust duhovnika, ki poučuje Bogomilo in Črtomira o temeljnih verskih resnicah. Zato pa je krščanski nauk na več mestih v besedilu predstavljen z vsem bleskom slikovitih svetopisemskih motivov in cerkvenih obredij, zakramentov in simbolov, pa tudi z vso tehtnostjo svojih življenjskih zahtev. Včasih se zdi, da postaja osrednja estetska pa tudi moralna perspektiva celote, s takšno poetično prepričljivostjo ga evocirajo Prešernovi, vsem mogočim vsebinskim poudarkom prilegajoči se verzi.

S tem nastaja v pesnitvi nasprotje med svobodomiselno oziroma svobodoljubno idejo in krščansko antitezo. Pesnik se nedvomno istoveti s svobodomiselnim Črtomir, ki o bogovih svoje poganske vere prostodušno pove, da

v njih le spoštval očetov sem postave.

Toda hkrati Prešeren kot pripovedovalec zgodbe bolj ali manj očitno, morda včasih nezavedno obuja v sebi estetsko-moralni čut za krščansko versko simboliko in z njo simpatizira. V samem dogajanju je ta dvojnost uprizorjena tako, da svobodomiselni Črtomir kot pesnikov dvojnik sicer nerad, pa vendarle prostovoljno sprejme krst, nato pa – morda celo brez notranje in brezpogojne gotovosti – postane duhovnik in misijonar, kar spet ne bi bilo mogoče, ko ne bi Prešeren te možnosti upošteval in jo sprejel kot nekaj naravnega v Črtomirovem položaju.

S tega stališča se da o Krstu pri Savici reči, da sicer ne drži Prijateljeva teza iz leta 1905, da je pesnitev nastala iz Prešernove življenjske katastrofe kot kapitulacija pred krščanskim svetovnim nazorom, kar naj bi bilo v nasprotju z njegovo pravo življenjsko vero pred tem in pozneje. Resnica bo pač ta, da je pesnitev nastala iz Prešernovega stalnega, včasih nezavednega, drugič spet dvoumnega nihanja med svobodomiselnostjo in krščanstvom, nihanja, ki je bilo v njem latentno od mladostne odraslosti, a je v tem besedilu postalo najrazvidnejše.

Enako dvojnost kot v Krstu pri Savici kaže Prešernovo pesnjenje tudi po letu 1836 in še v zadnjih letih pred končnim pesniškim molkom. V sonetih »ljubezenske nesreče«, ki jih je spesnil po Sonetnem vencu v letih 1835–1837, zbuja pozornost

skoraj izključna uporaba krščanskih motivov in simbolov, kar je v nasprotju z ljubezenskimi soneti pred Vencem, ko so mu bile poglavitni vir pesniških prispodob historične ali pa grško-rimske mitološke snovi. Toda za druge strani je za nove pesmi po Krstu pri Savici več kot značilno vračanje k témam pesnika in usodne ljubezni kot temeljev pesnikovega sveta, vendar ne več v prejšnji optimistični vlogi, ampak v prenovljeni, bistveno tragični, katastrofični ali že kar samomorilni podobi. Krščanstvo iz teh pesmi izginja; kolikor pa je v njih še zmeraj navzoče s posameznimi motivnimi prvini, je njihova vloga nevtralna ali celo negativna.

Ideja pesniške ustvarjalnosti in poklicanosti se v pesmi Pevcu spremeni v mazohističen mit trpečega Prometeja ali še bolje Orfeja. Témi pesnika in ljubezni, ki sta se v Sonetnem vencu povezali v optimističen začet svobodomiselne kulture v službi narodne skupnosti, sta se v baladi Prekop znova združili, toda to pot v obtožbo, ki jo Prešeren podpre s podobami iz življenja »prekletega pesnika«. Krščanstvo, ki je v pesmi navzoče z duhovnikom, vračajočim se s poroke nezveste ljubice, se zdi spričo pesnikove samomorilske sle nemočno ali celo odveč. Prešernov duhovni svet se spušča nazaj v svojo izhodiščno svobodomiselnost, toda ta postaja mračnejša, zagrejnena, razbita v nerešljiva nasprotja svojih notranjih dilem. Tragični, mazohistični in samouničevalni toni so znamenje njene socialne in moralne krize. To plat vsebujejo tudi ljubezenske pesmi po letu 1840. Uvod vanje je pripravila že balada Ribič s konca tridesetih let, s parabolično upodobitvijo katastrofe, ki preseka pesnikovo službo idealni ljubezni; tej katastrofi lahko sledi samo še spust v razpuščeno erotičnost, ki je popačen odsev nekdanje svobodomiselne iluzije o zgolj pozemski sreči. Poznejše ljubezenske pesmi, posvečene večidel Jerici Podbojevi, se zdijo vnaprej zapisane nesreči v ljubezni, kot da ta v svetu stvarnih človeških razmerij ni mogoča. V pesmi Zgubljena vera je ljubezen celo zanikana – ljubezni kot da ni, in če je, je samo videz, fikcija, ki jo mora nazadnje nadomestiti stvarna predstava o ženski kot bitju, ki že po svojem bistvu ne ustreza pravi ljubezni.

Občutje tragične brezizhodnosti je značilno še za druge osrednje Prešernove pesmi štiridesetih let, z izjemo družbenopolitične Zdravljice. To velja tako za pesmi V spomin Andreja Smoleta in V spomin Valentina Vodnika kot za balado Neiztrohnjeno srce in romanco Judovsko dekle. V nobeni od teh pesmi se krščanstvo ne prikazuje kot življenjsko odločilna, brezpogojna in zanesljiva sila, ki omogoča preseči obup, nesrečo, tragičnost svetnega življenja. V elegiji za Andreja Smoleta se ne omenja nobena sestavina verskega sveta, edino zdravilo za nesrečno usodo je mir, ki ga prinaša smrt; ta je postavljena podobno kot v Sonetih nesreče, se pravi kot zadnje spanje, ne kot vstop v novo življenje. Podobno se dogaja v pesmi za Valentina Vodnika, vendar z dodatnimi, za zadnjo fazo Prešernove svobodomiselnosti značilnimi poudarki. Namesto verske tolažbe, ki jo je vseboval Krst pri Savici, se kot opora za vztrajanje v nesrečnem svetu znova postavlja kult pesnika, to pot v njegovi posmrtni slavi. Smisel pesniškega poklica je v tej pesmi prvič – drugače kot v Glosi, Sonetnem vencu ali pesmi Pevcu – prestavljen v zagrobnost, skromnega pesnika šele smrt preprodi v sijajnega »feniksa«. Pesniška slava postane s tem nadomestek za zagrobno zveličanje po krščanskem nauku. To pa pomeni, da je Prešeren v zadnjih letih, potem ko se je že poslovil od spolne ljubezni kot najvišje izpolnitve tovrstne sreče, ohranil vero v najvišjo veljavo pesniške moči; s tem je podelil pesništvu religiozno vlogo, kar

je ena od možnosti svobodomiselstva, čeprav najbolj skrajna in s svobodomiselnega stališča morda celo sporna, saj nehote odpira vrata nečemu iracionalnemu, kar lahko v temelju spodbije splošno veljavo svobodnega uma.

V baladi Neiztrohnjeno srce je usoda pevca Dobroslava vsaj posredno postavljena tudi v razmerje do verskega sveta, vendar je njegova vloga skoraj samo negativna. Dobroslavova življenjska bolečina ima svoj izvir spet v nesrečni ljubezni, nato pa je o njem rečeno:

Pri Bogu ni tolažbe iskál ne pri ljudeh,
oči kalil mu jok ni, razjasnil lic ne smeh.
Vnemar naprej je živel, manj svet, ko razujzdan,
umrl je nespevedan, in ne v svet' olje djan.

Razlog za pevčevo smrt ni naveden, vendar je jasno vsaj to, da je njegov neverski konec in nato posmrtni izkop del njegove posmrtné apoteoze; ta se izvrši v podobi »neiztrohnjenega srca«, ki ga vzamejo vase »zemské moči«. Iz te apoteoze je izvzeta vsakršna misel na njen versko tolažilni ali krščansko simbolični pomen. V romanci Judovsko dekle se verstvo pojavi samo kot ovira za ljubezensko združitev dveh, ki izpovedujeta različno veroizpoved. Resda vera v tej pesmi ni predstavljena kot nekaj samo na sebi negativnega, toda v življenju igra s svojim razlikovanjem in ločevanjem ljudi predvsem motečo vlogo.

Tako je iz Prešernovih zadnjih pesmi – ne postranskih, temveč osrednjih – videti, da je njegova duhovna usmeritev tudi po letu 1840 vztrajala pri svobodomiselstvu, deloma celo v izrecnem zavračanju vere, krščanstva in Cerkve. Takšno stanje stvari je vsekakor v skladu z ostrimi izjavami, ki jih za ta čas sporoča Ernestina Jelovškova po pričevanjih svoje matere Ane. Toda res je, da postaja ta svobodomiselnost vse bolj neuravnotežena, včasih napadalna, drugič spet zagrenjena, mazohistično naperjena ne zoper svet, ampak zoper samo sebe. To neravnovesje se kaže med drugim celo v obeh pogloblitnih zapisih Prešernovega svetovnega ali življenjskega nazora iz tega časa, ki ju je poleg znanih formul iz pisma Vrazu leta 1840 mogoče šteti med Prešernove najpomembnejše izjave te vrste, zlasti še zaradi tega, ker sta zloženi v verzih in prav zaradi svoje poetičnosti odkrivata več, kot je v njih hote izrečeno.

Prva je oblikovana v nagrobnem zapisu za Emila Korytka, drugo je pod naslovom Prešernova vera zapisal in ohranil Miha Kastelic. Med obema obstaja opazna razlika, morda celo nasprotje. V zapisu za Korytka je posameznikova usoda začrtana z izrazito svobodomiselnega stališča, ki pa ostane v svojem rezultatu dvoumno. Z ene strani je ta pogled pesimističen, saj je o človeku rečeno, da mora vsakdo, tudi pesnik, v svoji posamezni eksistenci »untergehen«. S tem prav gotovo ni mišljen samo konec njegovega fizičnega obstoja, z njim vred premine tudi njegova duša, njegov duhovni »jaz«, kar pomeni, da ga ne čaka večno življenje po krščanskem nauku. Z druge strani se zdi Prešernova misel v tej nagrobni štirivrstičnici vendarle tudi optimistična – minljivim posameznikom ostaja kljub vsemu njihovo neminljivo delo, storjeno v korist človeštva, zato prenosno iz roda v rod, morda celo v neskončno prihodnost. To delo se torej ohranja po posameznikovi smrti z nadaljnjim obstojem človeštva, shranjeno v njegovi kulturni tradiciji. Toda to velja kajpak predvsem za ustvarjalce, umetnike in pesnike. Kar lahko v tem nazoru zbuđi posebno pozornost, je njegov elitarni smisel, saj je vnaprej jasno, da povprečni, neustvarjalni, nenadarjeni posamezniki s tega

stališča ne morejo računati, da bodo s svojim delom ostali v kulturni dediščini človeštva enako nesmrtni kot njihovi srečnejši vrstniki.

S tem pogledom se zdi v bolj ali manj očitnem nasprotju nauk, ki ga uči Prešernova vera. Ta s pomočjo duhovitih besednih iger in pojmovnih premetov uči, da Boga ni in da je edini Bog pravzaprav samo »beg«, se pravi minevanje vsega. Ta »bog« vodi vse, kar je obstajalo, kar obstaja in bo v prihodnosti obstajalo, v »nebo«, ki ni nič drugega kot »ne-bo«, se pravi nič. Tako radikalno prehajanje iz bivajočega v nebivajoče, minevanje in izginjanje seveda ne prizadeva samo posameznika v njegovi enkratni eksistenci, ampak tudi njegovo delo, ustvarjeno za prihodnost, in prav nazadnje tudi človeštvo v celoti, ki bo po istih zakonih minevanja nekoč izginilo v nič. Ta pogled zaobjema vase torej tudi mogoči konec ustvarjalnega dela, ki sicer lahko preživi posameznikovo smrt, a le za malo časa, v predvidljivi prihodnosti bo tudi samo minilo. Do te jasno izrečene misli je v Prešernovi veri samo še korak, izrecno jo je formuliral na koncu svojega cikla Iskanje izgubljenega časa Marcel Proust. Zdi se, da je z nastavkom v to smer Prešernova svobodomiselnost dosegla skrajni rob, čez katerega ni več mogla, saj bi se znašla v prostoru, izpraznjenem vsakega smisla.

Ob znamenjih, ki v Prešernovem poznem pesnjenju kažejo na stopnjujočo se skrajnost in radikalnost njegovega svobodomiselstva, pa znotraj tega pesniškega sveta tudi v tem času ne manjka nasprotni pol, h kateremu je od prve krize okoli leta 1830 občasno zanihal. Tudi zdaj se ta pol kaže na zunaj v obujanju podob iz cerkvenega sveta, na znotraj pa kot nostalgija po veri mladostnih let z njeno preprosto zaupljivostjo, ki od časa do časa prerase v jasno razpoznavno nostalgijo po krščanstvu. Vse to se v zadnji pesniški fazi uveljavlja predvsem v Prešernovih prigodnih pesmih, ki veljajo za stranski ali obrobni proizvod njegovega pesnjenja, a utegnejo biti bolj spontane od teh, ki jih je oblikoval na visoki ravni poezije. Iz izrazito verskega in cerkvenega sveta si je prisvojil snov za pesmi Sveti Senan in Nuna. Obe oblikujeta témo življenjske odpovedi, zlasti erotiki. Ta tema je v štiridesetih letih postala Prešernu zmeraj bolj domača. Za obe pesmi je značilno, da jo ponazarjata s pomočjo redovniških likov, meniha in nune, to pa tako, da sta postavljena pred bralca z naklonjeno simpatijo, v Svetem Senanu pomešano z dobrodušnim humorjem, v Nuni z bidermajersko sentimentalnostjo, obakrat pa z dopadljivim estetskim orisom verskega okolja, navad in razpoloženj. S tem postaneta protipol nemirnemu, razdvojenemu, v skrajnih primerih samomorilskemu nagonu osamljenega ljubimca in pesnika v Neiztrohnjenem srcu, ki ga razjedajo pogubne strasti; na takšnem ozadju se menih in nuna spreminjata v prisposodbo miru, modrosti in življenjskega ravnotežja. Celo tam, kjer je Prešernu verski ambient predmet humorne spotike ali celo satire, kot v pesmi Šmarna gora, je pod obojim čutiti skrivno privlačnost, ki ga priklepa na ta čutno in čustveno priljudni, še iz mladostnih izkušenj domači svet.

Skrivno nostalgijo po krščanstvu razodevajo tudi nagrobni napisi za duhovnike, otroke in družinske pokojnike, ki jih je začel zlagati že v tridesetih letih. To so seveda kratke prigodnice, spesnjene po naročilu. Vendar niso samo to, kajti svojemu namenu služijo s čisto posebno, naivno in hkrati plemenito domačo dikcijo, ki niza verske podobe, pojme in želje s samoumevnostjo, za katero se zdi, da nastaja iz skrivne afinitete do sveta, ki ga upesnjuje. Končno pa je za to stran Prešernovega poznega pesnjenja upoštevanja vredno dejstvo celo to, da je Orglarja, ki je zadnja programska

pesem na temo pesništva in pesnika, postavil ne le v izrazito versko okolje, ampak da je njeno osrednjo dilemo razrešil s pomočjo ideje krščanskega Boga, ki je prikljican v pesem kot najvišja instanca, ki lahko razsodi spor o pesniku, utemelji njegovo poklicanost, upraviči njegov obstoj in ga s tem vzame v svoje varstvo. To je vsekakor drugačen pogled od tistega v pesmi Pevcu, kjer se je zdel pesnik prepuščen samo še lastnemu trpljenju, zapuščen od Boga in ljudi.

Tako kot v Prešernovi življenjski usodi je tudi v njegovi poeziji napetost med svobodomiselstvom in nostalgijo po krščanstvu ostajala do konca neuravnovešena, konflikt med obojim pa neodločen. Prešernovo razmerje do krščanstva je s svojo tragično razpetostjo med dvoje nasprotujočih si duhovnih načel – med vero v nadsvetno transcendenco in vero v emancipacijo zgolj svetnega človeka – bilo res skrivno gibalo ne le »drame Prešernovega duševnega življenja«, kot je zapisal Ivan Prijatelj, ampak je s svojimi nasprotji na skrivnem določalo celotno dinamiko njegovega pesniškega sveta.

ZUSAMMENFASSUNG

Den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bildet die These, Prešers Verhältnis zum Christentum sei zum einen vom Bestreben geprägt, sich vom traditionellen Glauben loszureißen und im zeitgemäßen Freidenkertum zu verwurzeln, zum anderen von der Gebundenheit an den »Glauben der Eltern«, zu dem er zeitweise zurückkehrte oder sich ihm zumindest wieder annäherte. Dieses Verhältnis, das als Pendeln zwischen Freidenkertum und Christentum beschrieben werden kann, wird in der Abhandlung von zwei Seiten aus beleuchtet. Auf der Basis des erhaltenen Erinnerungs/Memoiren- und Zeitzeugenmaterials wird rekonstruiert, wie sich der Dichter in seinen Schüler- und Studentenjahre zum Freigeist des Vormärz entwickelt/geformt hat, wie er dies bis zu seinem Tode blieb und im letzten Jahrzehnt – vor allem nach den Aussagen Ana Jelovšeks seinen Standpunkt gegenüber dem Glauben und der Kirche gar radikalisierte, zugleich jedoch den Kontakt mit dem religiösen Leben, der Geistlichkeit und den Riten, bis zum Empfang der Sterbesakramente, bewahrte. Danach wird mit der Interpretation seiner dichterischen Werke – vom *Slovo od mladosti* (Abschied von der Jugend), von den *Soneti nesreče* (Sonette über das Unglück), über *Krst pri Savici* (Taufe an der Savica) bis zu *Neiztrohnjeno srce* (Das unverwundete Herz), *Orglar* (Der Orgelmann) und den letzten Gelegenheitsversen Prešers das Oszillieren zwischen der freigeistigen und der dem Christentum verpflichteten Position noch anhand der Gestalt dargestellt, wie sie in seiner Lyrik und epischen Dichtung zum Ausdruck kommt. Diese sind zwischen die beiden Pole der Glaubensverleugung einerseits und der -anerkennung andererseits gespannt, d.h. eines Eingeständnisses, es könne lediglich die Religiosität über die Verzweiflung hinausgehen, zu der die nur diesseitige Emanzipation des Menschen führe.