

katerih je morda izpostaviti Johanna Ribija, ki je bil kancler že pod Rudolfom IV. in je imel odločilno vlogo pri produkciji morda najbolj znanega korpusa ponaredkov poznega srednjega veka, *privilegium maius*-a, je ostal pisarniški personal slabo oprijemljiv. Z mukotrpno in natančno paleografsko analizo več kot dva tisoč originalnih listin, je avtorju uspelo identificirati roke posameznih pisarjev, od katerih je le nekatere možno pripisati posameznim imenom. Vsekakor je število pisarjev šlo v desetine in samo za Albrehta III. jih je identificiranih 36, medtem ko jih je za Leopolda III., ki je najkasneje od Dunajske pogodbe leta 1373, s katero je Albreht III. prepustil mlajšemu bratu upravo nad Kranjsko, Tirolsko in Prednjimi deželami, imel svojo lastno pisarno, evidentiranih 22.

Delo zaključujejo tri priloge z nosilci dvornih uradov, z itinerarjem avstrijskih vojvod in s seznamom pisarniških rok ter seveda seznam uporabljenih neobjavljenih in objavljenih virov, literature ter register krajev in oseb. S študijo Christiana Lacknerja je prišla na knjižni trg knjiga, ki odkriva sestavo in funkcioniranje ene osrednjih poznosrednjeveških institucij, ki z novega zornega kota osvetljuje prakso vladanja in ki lahko služi kot model za podobne raziskave; te bi bile zaželeni tudi v slovenskem prostoru vsaj na primeru dvora grofov Celjskih. Vsekakor gre za pomembno knjigo.

Peter Štih

Kaspar von Greyerz, **Religion und Kultur. Europa 1500–1800**. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 395 strani.

Strinjam se, in zato navsezadnje tudi predstavljam navedeno delo, da večina nas, ki se tako ali drugače ukvarjamo z zgodovino, težko razume, kakšen pomen in vlogo sta imeli v preteklosti religija in religioznost. Kljub temu da sveta okrog nas ne moremo označiti za zares sekulariziranega, za svet brez religioznih občutij in navad, ostaja razumevanje vernosti in religioznosti naših prednikov »morda nekaj najtežjega /.../ v procesu približevanja njihovi kulturi«. Po prepričanju Kasparja von Greyerza velja to tudi za (zahodno in srednje) evropsko religijo in kulturo v letih 1500–1800.

Leta 1947 v Bernu rojeni avtor, predavatelj zgodnjenovoveške zgodovine na univerzi v Baslu, skuša pojmovati religijo čim širše. Zanj religija ni zgolj cerkvena vernost ali ideologija, ena bolj simpatična od druge. Vnaprejšnjo bodisi pokroviteljsko bodisi odklonilno ali pa apologetsko držo Greyerz preseže s kritično aplikacijo definicije sociologa T. Luckmanna, po kateri je religija »družbeno oblikovan, bolj ali manj utrjen, bolj ali manj obvezen simbolni sistem /.../, pogled na svet, legitimiranje naravnih in družbenih redov (Ordnungen), posamično presegajoče osmišljanje s praktičnimi navodili za življenje /.../«. Za to opredelitev se Greyerz odloči predvsem iz dveh razlogov: ker je religija kot kulturni pojav vedno vključena v določen družbeni kontekst in ker jo je posebej v predrazsvetljenem času srečati zlasti v situacijah vsakdana. Ob tem dodaja, da je glede na razmere v zgodnjem novem veku izpostaviti obrednost, saj je bila ta pomemben del tako katoliške kakor protestantske pobožnosti in je bila značilna tudi za tedanje magijo. (str. 11–12)

Podobno se Greyerz loti pojma kultura, čeprav je to, kakor sam pravi, izmuzljiva in neizčrpljiva tema, ki jo lahko obravnava le obrobno. Če pogosto navajana opredelitev P. Burka – namreč da je kultura »sistem kolektivnih pomenskih vsebin in s tem povezanih vedenjskih oblik in vrednot ter [sistem] simboličnih form (izvedb in artefaktov), v katerih se te izražajo in utelešajo« – za Greyerza očitno ni vprašljiva, pa ga precej moti Burkova izpeljava, nanašajoča se na t.i. ljudsko kulturo. Kakor nekaterim drugim kritikom se tudi Greyerzu zdi preozka in preenostranska misel, da bi bilo to kulturo »morda še najlažje razložiti kot neuradno kulturo, kot kulturo podrejenih slojev«. Greyerz poudari, da je imela družbena elita v 16. in 17. stoletju opazen delež pri ljudski kulturi, medtem ko pri tedanji kulturi izobražencev preprosti ljudje niso bili oziroma so bili le malo udeleženi. (str. 21–22) Vsekakor je Greyerzu bliže bolj diferencirano razumevanje, ki ga s štirimi interpretativnimi modeli ponuja B. Scribner. Pojem ljudska kultura lahko po Scribnerju označuje specifične družbene običaje, neuradno kulturo kot kulturo ljudi zunaj oblastnih in korporativnih struktur, kulturo »praznoverja« in pa kulturo, povezano z elementarnimi oblikami obvladovanja življenja, na primer z astrologijo. (str. 23–24) Kljub temu da se Greyerz zaveda pomenske nedorečenosti izrazov »ljudstvo« in »ljudski«, vztraja pri oznaki ljudska kultura.

Obenem svari pred preveč polarizirajočo obravnavo kulture elit in kulture množic: vprašanje, ali je šlo v nekem času in prostoru dejansko za dihotomijo, naj bo predmet konkretne raziskave.

Sugestivna »svarila« načelne narave prinaša poglavje »Metodično-teoretični razmisleki« (str. 13 sl.) V njem se Greyerz najprej zoperstavi dogmatizmu, ki se navadno skriva za opredeljevanjem določenih vidikov zgodnjenovoveške religioznosti kot heretičnih, iracionalnih ali praznovernih. Nič manj se ni po njegovem izogibati t.i. funkcionalističnemu pogledu na religijo, saj tudi ta zlahka popači raziskovalne izsledke. Omejevati katero koli religijo na funkcijo družbeno-političnega instrumenta oblasti – Greyerz v tej zvezi omenja Marxa – ali funkcijo konstituiranja cerkvene skupnosti – tu Greyerz navaja Durkheimovo stališče –, pomeni namreč enostransko poenostaviti in s tem zanikati kompleksnost religiozne problematike. Enako enostransko bi bilo po drugi strani »poveličevanje« vpliva religije na družbo, kot ga zasledimo pri M. Webu in v skladu s katerim naj bi družbeno vedenje v prvi vrsti pogojevala »etika, zasidrana v religiozni veri«. Da bi bil odnos proučevalcev zgodnjenovoveške religioznosti v tem pogledu čim bolj neobremenjen, Greyerz predlaga, naj poskusimo razumeti predstavne in verske svetove naših prednikov »od znotraj navzven« in šele potem o njih kaj »znanstvenega izjavljamo«. Pri tem so nam lahko v znatno pomoč mikrozgodovinske raziskave, v katerih nastopa zgodovinski subjekt kot akter zgodovine in kjer niso v ospredju strukture, ki se jim posveča makrozgodovina. Kljub osebni zavezanosti historični antropologiji in zgodovini mentalitet pa Greyerz strukturno orientiranim študijem ne odreka pomena. Nemškemu socialnemu zgodovinopisju sedemdesetih in osemdesetih let 20. stoletja resda odkrito očita »popredmetenje« struktur in procesov na račun človeka in raznoterih medčloveških odnosov, vendar se hkrati zaveda povezanosti razvoja religije z razvojem mentalnih in drugih struktur. Vsekakor naj mikro in makrozgodovina pri proučevanju zgodnjenovoveške religioznosti čim bolj napotujeta druga na drugo; na ta način bo mogoče dosti bolje razumeti tudi dinamiko sprememb pri porajanju »moderne kulture«.

Ravno v zvezi z razlaganjem sprememb v religiji in kulturi med letoma 1500 in 1800 se je varovati še drugih pasti, posebej »razvojnostnega determinizma«, v skladu s katerim bi (si) zgodnji novi vek predstavljali kot golo predstopnjo naprednejše moderne dobe. (str. 28 sl.) Greyerz kritizira zlasti pozitivistično zgodovino znanosti, ki je znanstvene tokove zgodnjega novega veka obdelovala izključno v kontekstu napredka. Takšno izhodišče, prevladujoče vse do osemdesetih let 20. stoletja, je namreč največkrat vodilo k ločevanju »znanstvenega« od »neznanstvenega« in posledično k ekskluzivističnemu osredinjanju na določena spoznanja velikih mislecev. Teme religioznega značaja, kot magija ali alkimija, niso veljale za »vredne raziskovanja«. Toda danes, ko se vse več zgodovinarjev znanosti zaveda relativnosti teorije napredka, ni – kot se posrečeno izrazi Greyerz – nobene potrebe, da bi Boyla (u. 1691) razglašali za junaškega zmagovalca nad alkimijo. Kajti niti nastanek kemijske znanosti niti zaton alkimistične vede nista jasno razpoznavna »dogodka«, tako kakor zgodovinske spremembe nasploh niso nekaj linearnega. Ne le da je znanstvenik 17. stoletja lahko izhajal iz dveh ali več z današnjega gledišča nezdržljivih pogledov na svet, upoštevati moramo tudi dejstvo, da more v navidez novih pojavih tičati mnogo starega in da zgodovinski prelomi v resnici niso bili tako prelomni, kot je videti. Kar zadeva vprašanje zgodovine znanosti in zgodovine religije, se zdi Greyerzu potrebno opozoriti še na eno metodološko hibo, na reduciranje sicer kompleksnih odnosov med znanostjo in religijo na »konstrukcijo naravnost apriornega nasprotja med Cerkvijo in znanostjo«. Dejstva, da so v zgodnjem novem veku tako katoliške kakor protestantske cerkvene oblasti prenekaterikrat nasprotovale raziskovanju narave, ne gre niti opravičevati niti tajiti. Vendar pa obenem ne smemo spregledati, da sta bila znanstveno proučevanje narave in spoznavanje Boga v 17. in še v zgodnjem 18. stoletju tesno povezana. Tako je Bacon (u. 1626) na eni strani trdil, da Bog v naravi deluje samo po njenih zakonih, in na drugi, da površno poznanje filozofije narave odpira možnosti za ateizem, da pa poglobljen študij le-te pelje nazaj k religiji. V posebno Božjo previdnost je trdno verjel denimo tudi Newton (u. 1727).

Kritičnost in problemski pristop odlikujeta tudi druge tri dele Greyerzove knjige. Že naslovi, ki jih ti deli nosijo: »Prelom in prenova«, »Integrirani, izobčeni in izvoljeni« ter »Drobitev religioznosti«, nakazujejo zanimivo nadgradnjo faktografskega vedenja. Predstavitev bi preveč raztegnila, če bi hotela podati mnoge Greyerzove izvirne ali le povzete ugotovitve in razmišljanja, široka tudi v geografskem in vsebinskem pogledu. Ob strani zato puščam podpoglavji o zakonu in družini (str. 182 sl.) ter Judih (204 sl.), razvoj radikalnih reformacijskih gibanj (str. 122 sl., 243 sl.) ter poglavje o »eksternaliteti« in »internaliteti« ob vprašanju samorelativizacije zgodnjenovoveške religioznosti (str. 325). Raje razgrinjam

nekaj splošnejših poudarkov, ki utegnejo biti v premislek snovalcem zadevnih parcialnih in preglednih študij za današnji slovenski prostor, ter nekaj tistega, kar je z razmerami v tem prostoru tesneje povezano. Začnem naj s protestantsko reformacijo in katoliško protireformacijo (str. 43 sl.), pri čemer bržčas ne bo odveč, če za uvod zapišem, da pripisuje novejša zgodovinopisje večjo težo za pojav protestantizma stališčem in občutjem religiozne oziroma verske narave kakor pa socialnopolitičnim razmeram ali preprosto nepravilnostim v Cerkvi ter antiklerikalnemu razpoloženju. Ob tem pristnih religioznih nagibov nosilcev reformacijskih gibanj kajpak ni mogoče jasno ločiti od družbenoekonomskih in političnih motivov, kar velja tako za gibanja v mestih kakor na podeželju. Drugo, kar se mi zdi vredno naglasiti, pa je, da so kljub razlikam v nauku in obredju – te so se v razmeroma kratkem času zasidrle med katolištvo in protestantizem ter v protestantizmu samem – obstajale tudi skupne značilnosti in poteze teh Cerkvi. Na ravni družbe je skupne točke med drugim opaziti ob analizah procesa t.i. konfesionalizacije oziroma oblikovanja konfesionalne podobe političnih tvorb.

Koncept konfesionalizacije (Konfessionalisierung), ob katerem se Greyerz ustavi (str. 65 sl.), je danes zlasti v nemškem zgodovinopisju eden najbolj kontroverznih. Greyerz je izrecno kritičen do »etatističnega pogleda« H. Schillinga, po katerem sta bili religija in konfesija ali veroizpoved posebno v drugi polovici 16. in prvi polovici 17. stoletja »sredstvo v rokah države za vzpostavitev miru in reda ter predvsem prostovoljne pokorščine podložnikov, kakor tudi harmonije med različnimi stanovi in družbenimi skupinami«. Formiranje države in nacionalne identitete sta za Schillinga dva najpomembnejša, sistematično ločljiva, a dejansko kar najmočneje povezana nasledka procesa(ov), v katerem(ih) je zgodnjenovoveško družbo »zlepila« religija. Poleg »instrumentalne« priznava Schilling tudi »integrativno« plat konfesionalizacije s čustveno pogojenim, svobodnim navezovanjem posameznika na skupnost, vendar je Schillingovo stališče zaradi determinativnega pogleda »od zgoraj« po Greyerzovem prepričanju vseeno preveč enostransko. Gledano »od spodaj«, tj. z vidika vsakodnevnih religiozne prakse in pobožnosti navadnega človeka, se namreč kaže kot verodostojnejša bolj diferencirana interpretacija konfesionalizacijskih procesov, takšna, ki upošteva oba pogleda, tega »od zgoraj« in onega »od spodaj«. V podporo temu navede Greyerz nekaj primerov, med njimi ugotovitev B. Roecka, da je številnim Augsburgčanom v času tridesetletne vojne veroizpoved pomenila prej sklop »življenjskih oblik kakor verskih vsebin«. (str. 68) Spričo pogostih konfesionalnih sprememb so se preprosti ljudje ponekod prav težko znašli: protestantski prebivalci alzaškega mesta Colmar ob koncu 16. stoletja tako niso vedeli, ali pripadajo kalvinski ali luteranski veri. (str. 119)

Bolj kakor časovne in druge razlike med konfesionalizacijskimi procesi na katoliških in protestantskih ozemljih – na primer specifičnost razvoja katolicizma v Franciji ali konstituiranje pietizma kot »državne vere« v Prusiji – so za namen pričujoče predstavitev zanimivejše njihove skupne značilnosti. Manj prezenten od dejstva, da so pri vzpostavljanju konfesij v okviru političnih entitet sodelovali tako katoliški kot protestantski vladarski dvori in cerkvene oblasti, je bržkone poudarek, da so pri tem važno vlogo igrali »oblastniki« na lokalni ravni: krajevni duhovniki, učitelji, mestni svetniki, vaški veljaki..., skratka vsi tisti, ki so skrbeli za to, da so se cerkveni odloki in verski mandati svetnih oblasti tudi izvajali. (str. 79 sl.) Cilj konfesionalizacijskih teženj nadalje nikjer ni bil zgolj »pravilno« izpovedovanje vere, ampak hkrati utrditev cerkvene in npravne discipline. Če je bilo denimo za luterane odklanjanje obhajila pri domačem pastoru prekršek¹ in je pri katoličanih »preizkusni kamen« pravovernosti postala spoved, pa sta se obe strani – nekje prej, drugje pozneje, tu bolj in tam manj intenzivno – spustili v boj proti javnemu popivanju, igram na srečo, brezdelju in pohajkovanju ter beračenju, prostituciji, preklinjanju, nepokorščini otrok do staršev ter reguliranju zarok in porok. Prav tako sta bili za obe oziroma vse strani značilni sredstvi t.i. družbenega discipliniranja (Sozialdisziplinierung) kateheza otrok in odraslih ter šola, značilen tudi »pritisk na ljudsko kulturo«. Ta pritisk se je recimo izražal v prepovedih vedeževanja ali odpravah določenih, zlasti pustnih običajev, do česar je sicer najprej prihajalo v

¹ Kot kaže primer H. Näglitscha iz leta 1574 je bil tak »prekršek« razumljen kot prestopke zoper skupnost: protestantska osebna vernost je vsekakor imela svoje meje – D. W. Sabean, *Selbsterkundung. Beichte und Abendmahl*, v: *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln 2001, 145 (152) sl. (Zbornik omenjam tudi zaradi povezave z razvojem odnosa do religioznosti.)

(strožjih) skupnostih kalvinistične veroizpovedi. Na takšne poskuse »prenove ljudske kulture«, reforme s spodobnostjo, marljivostjo, skromnostjo, urejenostjo, samoobvladovanjem in podobnim kot vrednotami, ki naj se razširijo med vsemi sloji, so se prizadeti ne glede na konfesionalni okvir marsikje odzvali z upori. Kljub napetostim med laiki in župniki oziroma pastori kot v tem okviru najbolj izpostavljenimi predstavniki oblasti pa bi bilo napačno, če bi se sheme vladajoči : podložni tako trdno oprijeli, da bi ob tem pozabili na raznolikost odnosov v praksi. Ti niso samo ločevali, marveč tudi povezovali, in sicer tako duhovnike in laike različnih družbenih slojev ene veroizpovedi kakor duhovniške in laiške pripadnike različnih, med seboj često sovražnih konfesij. (str. 82–83)

O (iz)oblikovanju konfesionalne, tj. katoliške identitete avstrijskih dežel v Greyerzovi knjigi ni veliko povedanega. Ob naslonitvi na prispevka R. J. Gordona in K. MacHardyjeve iz devetdesetih let 20. stoletja Greyerz poudari predvsem pomen deželno knežjega patronata in monopola nad izobraževanjem pri konfesionalnopolitični »udomačitvi« protestantskega plemstva. Poleg tega pokaže na regionalne razlike v procesu rekatolizacije, ki se je na habsburškem ozemlju resneje začela šele z Rudolfom II. v osemdesetih letih 16. stoletja. Pri tem sta izpostavljeni Češka, kjer je bil protestantizem zatrt z vojaško silo in kjer moremo o vnovičnem pokatoličevanju govoriti pravzaprav od westfalskega miru naprej, ter Ogrska, kjer protireformacija zaradi turške nevarnosti nikdar ni uspela. Pač pa je, kot Greyerz povzame po R. J. W. Evansu, katolištvo v prvi polovici 17. stoletja zlasti v osrednjih habsburških deželah postalo tisto izhodišče oziroma temelj, na katerem naj bi bilo edino mogoče graditi novo absolutistično državo. (str. 60–61) Z različnimi izrazi pobožnosti, vpeljanimi in spontanimi, se je v *pietas Austriaca* povezala lojalnost do habsburške dinastije, s češčenjem evharistije, križa in Marije pa predanost vladarju. Kot eno pomembnih posledic intenziviranja religioznega življenja v 17. stoletju vidi Greyerz janzenizem, ki se je v Avstrijo razširil v 18. stoletju in ki je dal po P. Herscheju teološko oziroma idejno osnovo tudi za reforme Jožefa II. (str. 161 sl.) Privrženci poznega janzenizma – te je iskati predvsem med višjo duhovščino – so bili tu bolj kakor drugod po Evropi dovzetni za razsvetljenjsko miselnost. Zmanjšana vloga jezuitov, najvplivnejših posrednikov protireformacijske vernosti, in ohlapnejše, bolj »razsvetljeno« razmerje med državo in Cerkvijo pa sta, med drugim, pripravila pot »zloglasnim« ukrepom, na primer razpustu (večine) samostanov in bratovščin. Znano zgodovinsko dejstvo je, da se je ta poskus ukrojitve cerkvene vernosti po meri razsvetljenega absolutizma posebno zaradi prevelikega odpora »od spodaj« povečini izjalovil.

»Razsvetljenstvo in religija« je zagotovo še ena od tem, ki zaslužijo več pozornosti; Greyerz jo obdela v okviru obsežnejšega poglavja »Privatizacija pobožnosti«. (str. 285 sl.) Kot prelomno obdobje, v katerem se začenja med izobraženci uveljavljati razsvetljenjski svetovni nazor, Greyerz opredeljuje čas med okrog 1680 in 1720. Nastavki za novo miselnost, po kateri je človek ustvarjalec družbene, državno-institucionalne in zgodovinske resničnosti, so bili kajpak položeni že prej, izraziteje v renesančnem humanizmu. Toda zdaj antropocentrična kritika intelektualnega in kulturnega izročila, ki jo gojijo ne le posamezni učenjaki, ampak tudi razne nove združbe – od prostozidarskih lož prek akademij do čitalniških družb –, učinkoviteje načne tradicionalne življenjske oblike. Kar zadeva teologijo raznih Cerkva, so tarča razsvetlencev zlasti nauk o izvirnem grehu, teodiceja in dokazovanje obstoja Boga. Glede ostrine kritike Cerkve izstopajo razlike po državah: manj kritičen odnos kakor v Franciji so imeli recimo nemški razsvetljenci. Če je Francija dala Voltaira, Rousseauja in materialiste, pa so bili v nemških teritorialnih državah zelo dejavni t.i. kameralisti. Te so v prizadevanju za sekularizirano, gospodarsko uspešno državo posebej motile katoliške pobožnosti. V številnih romanjih, procesijah, praznikih in karnevalih, na katerih naj bi ljudje zgolj zapravljali čas in denar, so videli glavni razlog za to, da so katoliška območja gospodarsko zaostaja za protestantskimi. Vpliv razsvetljenstva se je seveda kazal še marsikje drugje, na primer v upadu tiskov verske vsebine in porastu števila knjig s področja znanosti in umetnosti. Kljub temu 18. stoletja, opozarja Greyerz, ni zaznamovala samo razsvetljenjska misel. Ne le da je ta misel naletela na nasprotovanje med katoličani in protestanti; v istem stoletju se je ne glede na odklonilen odnos razsvetlencev do religioznosti malega človeka razcvetel tudi t.i. verski entuziazem. Pojavili so se novi »zanesenjaki«, okrepil se je pietizem, intenzivnejše je postalo delovanje rožnih križarjev...

V zvezi z 18. (in delno 17.) stoletjem naj se pomudim še ob sekularizaciji, ki ji je tudi v Greyerzovi knjigi namenjeno razmeroma veliko strani. Kakor pri drugih značilnih pojavih zgodnjenooveške mentalitete skuša Greyerz najprej podati čim ustrežnejšo definicijo tega procesa. Sekularizacijo definira,

sicer nedokončno, kot naraščajočo distanco družbenih skupin do Cerkev ter vse večjo indiferentnost do vprašanj religioznega osmišljanja in vloge nadnaravnega pri obvladovanju tosvetnega. (str. 286) Poleg začetkov sekularizacijskega procesa v Angliji in problema t.i. dekristjanizacije v Franciji – ta izraz, mimogrede, se avtorju zdi pretiran – je posebne obravnave deležen pojav sekularizacije v nemškem govornem prostoru. (str. 318 sl.) Greyerz ugotavlja, da je na žalost zelo malo znanega o sekularizaciji med nižjimi družbenimi plastmi, da pa je bilo znamenja le-te odkriti denimo pri analizi knjig, popisanih v zapuščinskih inventarjih, ter oporok (imenitnejših) katoličanov v Münstru, Kölnu in Aachnu iz let 1700–1840. Medtem ko je razčlenitev knjižnih fondov nedvoumno pokazala na odmik laikov od Cerkev oziroma cerkvenosti, je proučitev oporočne semantike razkrila, da se je ta do začetka 19. stoletja že skoraj povsem profanizirala. Podoba Boga se je pričela spreminjati zlasti v drugi polovici 18. stoletja, ko začenja mesto kaznujočega Boga vse opazneje zasedati »neki oddaljeni Stvarnik, ki ne posega več niti v naravo niti v kolektivno in individualno zgodovino človeka«. Vendar do teh sprememb, je prepričan Greyerz, ni prišlo toliko v kontekstu zavestne obrnitve k razsvetljenstvu, temveč bolj pod vplivom splošne kulturne preobrazbe v srednjih in višjih plasteh družbe. Čeprav ne moremo reči, da je razsvetljenstvo »v splošnem« vodilo k sekularizaciji razmerja med družbo in religijo ter k individualizaciji religioznega življenja, pa je to gibanje precej pripomoglo k nastanku občutnih razlik med religioznostjo elit in religioznostjo množic. Če je religioznost v 16. in 17. stoletju še predstavljala vezivo med socialnimi skupinami, temu predvsem od srede 18. stoletja ni bilo več tako. Ni naključje, da datira tudi zaton lova na čarovnice v čas razsvetljenstva, ko je med t.i. učeno in ljudsko kulturo v mnogočem zazijal prepad.

Do poznega 17. stoletja med preprostimi ljudmi in izobraženci razširjene animistične predstave o svetu, v katerih je koreninilo tedanje razumevanje čarovništva, so se namreč v 18. stoletju pretežno umaknile iz glav učenjakov in predstavnikov vodilnih slojev. Pregoni čarovnic, ki so se jim v drugi polovici 16. in na začetku 17. stoletja drznili javno upreti le redki – na primer protestantski zdravnik Johann Weyer in katoliški teolog Cornelius Loos –, so ponehali, ko je prišlo do kratkega stika v komunikaciji med sodniki, obtoženimi in pričami. V svojem prikazu te problematike (str. 219 sl.) Greyerz naglašja, da se da čarovniška preganjanja razložiti samo v kontekstu dialoga med učeno in ljudsko kulturo in da se preganjanja končajo, ko ni več soglasja glede obstoja čarovnic. Po prenehanju uradnih sodnih procesov v 18. stoletju se sicer še nekaj časa nadaljujejo spontana ljudska sojenja in linči, posebno v Angliji. Greyerzov prikaz je v celoti zelo poučen, zlasti za slabše poučene o tej temi, o kateri so iz različnih zornih kotov in z različnimi interpretativnimi predpostavkami pisali že tako številni. Ob raznih motivih in okoliščinah, ki jih na podlagi pomembnejših raziskav povzema Greyerz, lahko samo pritrdimo njegovemu sklepu, da je zgodnjenovoveško preganjanje čarovnic pojav, ki ga ni mogoče »stisniti v nobeno enovzročno razlagalno shemo«. Kakor je iz analiz za konfesionalno različna območja razvidno, da se katoliška preganjanja niso vidneje razlikovala od protestantskih, je iz študij, na katere napotuje Greyerz, jasno, da je šlo pri večini čarovniških procesov za vprašanja skupnosti in soseske. Na pomen sosedskih (in širših družbenih) trenj kažejo tudi kronološko razvrščeni povzetki procesov na slovenskem ozemlju v knjigi »Čarovnice. Predstave, procesi, pregoni v evropskih in slovenskih deželah« (Ljubljana 1995). V tem delu ter komentarju k procesu proti Marini Češarek v Ribnici leta 1701 (*Zadnja na grmadi*, Celje 2001) je nasploh najti marsikaj, kar se lepo vklaplja v Greyerzov prikaz, ki pa ga je že zaradi prodornosti in jedrnatosti vseeno koristno prebrati.

Ob številnih temah in odprtih vprašanjih, s katerimi se srečujemo v Greyerzovi knjigi, se kajpada ni moč izogniti pomislim na zadevne vsebinske in konceptualne vrzeli v slovenski historiografski ponudbi. Če za kolikor toliko solidno zapolnitev nekaterih manjkajo temeljne študije – tako analiza virov o delu protireformacijskih komisij –, bi se druge dalo vsaj delno odpraviti s preinterpretacijami že objavljenega gradiva – recimo Trubarjeve »Cerkovne ordninge« kot dokumenta *par excellence* za sicer neizpeljano konfesionalizacijo luteranske smeri. Veliko odgovorov bi, kakor je nakazal M. Štuhec, dobili z razčlenbo knjig v zapuščinskih inventarjih, podobno knjig iz knjigotrških katalogov. Za ugotavljanje sekularizacijskih tokov bi bile hvaležen vir oporoke. A končam naj, kot se spodobi, s še nekaj mislimi o Greyerzovi knjigi, dosegljivi, tako kakor več v njej navedenih del, v domači(h) knjižnici(ah). Knjiga, ki naj bi bila »kaziplot in pregled« in naj bi nagovorila predvsem laične ljubitelje ter študente zgodovine, bi mogla biti v določenih segmentih podatkovno manj podrobna. V njej je, razumljivo, odkriti kakšno napako, denimo letnico 1530 v zvezi s prvo pojavitvijo Turkov pred Dunajem leta 1529 (str. 327), ali kaj pogrešati, na

primer utemeljitev izraza »elita(e)« in, morda še bolj, eksplicirano zadržanost do izraza »sistem« v definicijah religije in kulture. Kljub temu da ne gre za láhko branje, pa si bo ob njem z nekaj truda lahko vsakdo razširil obzorje. Bralcu bo, tako je upati, posebej ljuba avtorjeva odprtost – odprtost blizu tisti, s katero je življenje treh žensk različnih veroizpovedi iz 17. stoletja opisala N. Z. Davis in s katero je neko zgodbo iz druge polovice 18. stoletja pospremil F. T. Granda (*Ciriaco de Urtecho: Pravda iz ljubezni*, Ljubljana 2002). Res, stvari se niso in se ne dogajajo zgolj *in domo nostra*.

Lilijana Žnidaršič Golec

Spostamenti di popolazione e trasformazioni sociali nella provincia di Trieste e nel distretto di Capodistria nel secondo dopoguerra. Ur. Carlo Donato. Trst : Università degli Studi, 2001. 158 strani.

Italijanski in slovenski raziskovalci se o tem, zakaj se je zgodil »esodo«, izseljevanje prebivalcev Istre, Reke in Dalmacije po drugi svetovni vojni, kako je potekal in kakšne so bile njegove posledice, dolgo časa niso mogli zediniti. Vse preveč je bilo dejavnikov, ki so negativno vplivali na poteke raziskav tega dramatičnega in travmatičnega dogajanja na severu Jadrana.

Projekt Oddelka za geografske in zgodovinske vede s tržaške univerze »Premiki prebivalstva in socialne spremembe v Tržaški provinci in v okraju Koper po drugi svetovni vojni« je bil tako zamišljen kot poskus čezmejnega sodelovanja raziskovalcev, ki naj bi postavil temelje za poglobljene raziskave o tem fenomenu. Omogočila ga je Evropska unija, natančneje njen Fond za regionalni razvoj s programom čezmejnega sodelovanja INTERREG, ki ga je Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije v Kopru nadgradilo z mednarodno konferenco »Vzroki in posledice izseljevanj iz Slovenske Istre po 2. svetovni vojni«, podprto s strani programa Phare CBC Slovenia-Italija.

Vendar pa se je širok krog sodelavcev, ki so jih koordinatorji skušali spraviti pod okrilje tega mednarodnega podviga kmalu zavedel, da to ne bo lahko delo. Razlike med pristopi so bile velike, številni problemi nereseni, gradivo pa raztreseno na vseh koncih sveta.

Vsaka stran se je morala najprej seznaniti s lastnimi pomanjkljivostmi. Italijani so skozi zgodovinski pregled različnih raziskav o »esodu« skušali kritično oceniti vrednost »militantnih rekonstrukcij«, ki so se akumulirale predvsem znotraj italijanske diaspore in so bile nekakšna prijava krivic, grobstvi v službi politične mobilizacije v obrambo pravic izseljencev. Šibke točke so iskali tudi pri skupini levo usmerjenih zgodovinarjev, ki je leta 1980 izdala zbornik »Storia di un esodo«. Pretresti je bilo treba sodobne pristope raziskovalcev, ki so se v zadnjih letih zbrali pod streho Regionalnega inštituta za istrsko kulturo (IRCI) ter so se trudili »esodo« iz regionalnega umestiti na evropski in preko mednarodnih migracij na svetovni nivo.

Slovensko zgodovinopisje se je moralo sprijazniti z dejstvom, da italijanski raziskovalci na tiste, ki se ukvarjajo z zgodovino in potekom izseljevanja iz Istre, Reke in Dalmacije po drugi svetovni vojni, še vedno gledajo kot na inovatorje. Po njihovem mnenju se namreč slovenskemu zgodovinopisju še ni uspelo vključiti v preučevanje »esoda«, saj bi s temeljito analizo dogodkov ogrozili številne interpretacije druge svetovne vojne in povojnega obdobja. Ta občutek nemoči so še stopnjevala dela raznih aktorjev, v katerih se je zatrjevalo, da nasilnega izгона Italijanov ni bilo, kot optanti naj bi odšli prostovoljno zaradi ekonomskih vzrokov, ki jih je dodatno napihnila italijanska propaganda.

Ocena dela Mešane slovensko-italijanske kulturno-zgodovinske komisije, ki je z delom začela leta 1993, končala pa leta 2000 s »Poročilom za obdobje med leti 1880–1956«, govori o prvem večjem skupnem projektu znanstvenikov z obeh strani meje, da bi zagotovili nek minimalni konsenz o določenih zgodovinskih problemih med Italijo in Slovenijo.

Vse te diskusije, samorefleksije, kritike, sinteze in analize so vsi vpleteni v projekt razumeli kot jasno sporočilo, da bi bilo dobro najprej najti vire, na osnovi katerih bi se lahko polagoma sporazumeli. Italijanski raziskovalci so po informacije ponovno odšli na Ministrstvo za zunanje zadeve v Rim, obiskali pa so tudi Ženevo in Pariz, kjer se nahajajo arhivi mednarodnih humanitarnih organizacij za pomoč beguncem. Tam so pregledali arhive Društva narodov, Rdečega križa, International organisation for Migration, UNHCR in Archives Nationales de France. Seveda pa niso pozabili na Archivio Centrale