

E B E N,  
rotonotarii Apostolici

= vnd Son =

igen



Christo /

Erlöser an dem

hof /

Betrachtungen auf die

früh hergestell

hs

14

*Simon Malmenvall*

*Celeste McNamara*

*Monika Deželak Trojar*

*Aleš Maver*

*Cirila Toplak*

*Tomaž Ivešić*

*Aleksandar Takovski*

HISTORIČNI SEMINAR

# HISTORIČNI SEMINAR 14

*Uredili*  
Katarina Šter in Mojca Žagar Karer



Ljubljana 2021

## HISTORIČNI SEMINAR 14

*Uredniški odbor* Katarina Keber, Katarina Šter, Luka Vidmar,  
Mojca Žagar Karer

*Znanstvena monografija je recenzirana.*

*Uredili* Katarina Šter in Mojca Žagar Karer

*Jezikovni pregled*

*slovenskih delov besedila* Katarina Šter in Mojca Žagar Karer

*Prevod in jezikovni pregled*

*angleških delov besedila* DEKS, d. o. o.

*Oblikovanje in prelom* Brane Vidmar

*Založil* Založba ZRC

*Za založnika* Oto Luthar

*Glavni urednik* Aleš Pogačnik

*Tisk* Cicero, Begunje, d. o. o.

*Naklada* 150

Za prosto dostopno spletno različico prve e-izdaje veljajo določila mednarodne licence Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0: <https://doi.org/10.3986/9789610505440>

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

930.1(082)  
27-9(4)(082)  
94(4)(082)

HISTORIČNI seminar 14 / uredili Katarina Šter in Mojca Žagar Karer ; [prevod Deks]. - 1. izd., 1. natis. - Ljubljana : Založba ZRC, 2021

ISBN 978-961-05-0543-3  
COBISS.SI-ID 66103043

COBISS.SI-ID 66202627  
ISBN 978-961-05-0544-0 (PDF)

© 2021 ZRC SAZU, Založba ZRC

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

## Kazalo

Uvodnik . . . . .	5
Introduction . . . . .	7
<b>SIMON MALMENVALL</b>	
Vladarski mučenci na obrobju srednjeveške Evrope: Kijevska Rusija, Norveška in Duklja . . . . .	9
<b>CELESTE MCNAMARA</b>	
Schism in the <i>Stato da mar</i> : The Bishop of Padua and Missions in Southeastern Europe . . . . .	29
<b>MONIKA DEŽELAK TROJAR</b>	
Schönlebnove nemške in latinske postne pridige . . . . .	47
<b>ALEŠ MAVER</b>	
Dolgi slovenski beg pred cerkveno latinščino . . . . .	77
<b>CIRILA TOPLAK</b>	
Zahodnoslovensko naravoverstvo: Raziskovalna dognanja in izzivi . . . . .	91
<b>TOMAŽ IVEŠIĆ</b>	
Jugoslovanska socialistična javna sfera in nacionalna kategorija »Jugoslovan« v popisu prebivalstva leta 1971 . . . . .	107
<b>ALEKSANDAR TAKOVSKI</b>	
From Epic to Memic: Balkan National Heroes and Villains across Time, Space and Genres . . . . .	135



# Uvodnik

*Historični seminar* 14 stopa v ta nenavadni čas, ki so ga zaznamovali strahovi, pandemija, spreminjanje in preobrazba tega, kar smo poznali in jemali za samoumevno, nenazadnje pa tudi nove možnosti in priložnosti. Z naborom tematik člankov, ki so bili v obliki predavanj sprva predstavljeni znotraj cikla predavanj Historičnega seminarja, ki poteka na ZRC SAZU, nas tudi nevsiljivo opozarja, da je podoba, ki jo imamo o sebi, svoji zgodovini in okolju, včasih preveč poenostavljena in premočrtna, da bi lahko bila popolnoma resnična oziroma tridimenzionalna. Zato jo rišemo na novo.

V svoji štirinajsti monografiji *Historični seminar* tako prinaša revizijo »znanih« ali pa še »neznanih« ali celo »nenavadnih« poglavja cerkvene zgodovine, v katerih se določeni naključni zgodovinski pojavi ali njihovo prikazovanje razkrijejo kot načrtovani, pripravljeni, spet drugi pa niso posledica nekih velikih načrtov, temveč preprosto življenja ljudi. Tako analiza likov vladarskih mučencev Borisa in Gleba, Jovana Vladimirja in Magnusa Erlendssona izpod peresa **Simona Malmenvalla** kaže, na kakšen način so njihove mučeniške zgodbe delovale državotvorno in v smislu utrjevanja krščanstva kot nove vere, obenem pa so obrobnejša območja navezovala na odrešenjsko zgodovino in jih približala centru krščanstva srednjeveške Evrope. Članek **Celeste McNamara** o padovanskem škofu Giovanniju Barbarigu nam približa nenavadno in nam manj znano področje misijonov v 17. stoletju – a ne misijonov v oddaljenih državah in na bogatih celinah, temveč tistih, ki so bili bližji domovini. **Monika Deželak Trojar** natančno analizira nemške in latinske postne pridige Janeza Ludvika Schönlebnina in izpostavlja baročne prvine, kot so ustvarjanje napetosti, vnašanje dinamike v dogajanje in želja po dejavni vključitvi poslušalcev v premišljevanja. Razprava **Aleša Mavra** na slikovit način predstavi razloge, zakaj se je latinščina po 2. vatikanskem cerkvenem zboru tako hitro izgubila iz slovenskih cerkva in kaj vse se je še pred koncilom odvijalo v naših cerkvah, največkrat iz političnih razlogov. Versko življenje pa je na Slovenskem živelo tudi v drugačnih oblikah, še starejših od krščanstva, in se ohranilo v obliki praks naravovercev, o katerih je članek napisala **Cirila Toplak**. Bolj modernemu

času in deloma tudi bolj političnim vprašanjem se posvečata članka **Tomaža Ivešiča** in **Aleksandra Takovskega**. Prvi piše o zaostrovanju nacionalnega vprašanja v Jugoslaviji, ki je doseglo vrhunec v začetku sedemdesetih let, ko so potekale debate o nacionalnih kategorijah za popis prebivalstva leta 1971. Drugi pa sledi zgodovinski podobi junaških likov štirih nekdanjih jugoslovanskih držav od preteklih obdobj do nedavne sodobnosti, ki jo odločilno zaznamuje odprta spletna kultura.

Vsa dogajanja, ki so se v zgodovini prepletala, niso samo posledica političnih in verskih dogodkov ali dejanj vplivnih ljudi. Vsako od njih ima svoj kontekst in ozadje in na tej podlagi pridobi svoj poseben pomen, ki ga je imelo za ljudi svojega časa in ki ga morda lahko razberemo še danes. Vse to zato, ker si nenazadnje tudi sami želimo razbirati in razumeti pomene svojega časa. Kdo ve, kaj bodo o njem menili tisti, ki bodo v okviru svojih historičnih seminarjev dogajanja našega časa sejali čez nekaj generacij?

Urednici

# Introduction

The volume *Historični seminar 14* (Historical Seminar 14) is being issued in this unusual time marked by fear, a pandemic, a changed and transformed reality of what we knew and took for granted, and ultimately also new possibilities and opportunities. With its selection of topics discussed in articles originally presented as part of the *Historični seminar* cycle of talks at ZRC SAZU, it also discreetly draws attention to the fact that the image we cultivate of ourselves, our history, and our environment may sometimes be too simplified and linear to be entirely real or three-dimensional. This is why we draw it anew.

This fourteenth volume thus both revises already known chapters of Church history and introduces hitherto unknown or even peculiar chapters, in which certain random historical events or their portrayal are revealed as planned or devised in advance, whereas others turn out not to be the result of any grand plans, but simply people's lives. Thus, Simon Malmenvall's analysis of the characters of the noble martyrs Boris and Gleb, Jovan Vladimir, and Magnus Erlendsson shows how the stories of their martyrdom had a nation-building function and consolidated Christianity as the new faith, while associating more marginal areas with salvation history and drawing them closer to the medieval European center of Christianity. Celeste McNamara's article on the Bishop of Padua, Giovanni Barbarigo, introduces the reader to the unusual and less well-known topic of seventeenth-century missions – not those in distant countries and on wealthy continents, but those closer to home. Monika Deželak Trojar analyzes in detail Johann Ludwig Schönleben's German and Latin Lenten sermons, highlighting their Baroque elements, such as building up tension, introducing dynamics into the plot, and the desire to actively include listeners in contemplation. Aleš Maver's article discusses in a very picturesque manner why Latin disappeared so quickly from Slovenian churches after the Second Vatican Council and what went on in Slovenian churches even before the council, largely for political reasons. However, religious life in Slovenia also took on other forms, even older than Christianity, and has been preserved in the practices of nature worshippers, which are discussed in the article by



---

Cirila Toplak. More modern times and partly also more political issues are examined by Tomaž Ivešić and Aleksandar Takovski. Ivešić focuses on the increase in ethnic tensions in Yugoslavia, which culminated in the early 1970s, in the debates on the ethnic designations to be used in the 1971 census. In turn, Takovski traces the historical representation of heroic figures in four former Yugoslav countries from the distant past to the recent present, which is distinctively characterized by an open internet culture.

All the interconnecting developments taking place through history have not only been the result of political and religious events or actions by influential people. Each one of them has its own context and background that gave rise to the special importance that it had for the people of that time and that perhaps can still be identified today. This is because we ultimately also want to identify and understand the meanings of our own time. It is intriguing to consider how the developments of our time will be analyzed by future generations in their own historical seminars.

The Editors

# Vladarski mučenci na obrobju srednjeveške Evrope

*Kijevska Rusija, Norveška in Duklja*

SIMON MALMENVALL\*

## IZVLEČEK\*\*

Med 10. in 12. stoletjem so severno in vzhodno obrobje Evrope sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo kot uradno vero. Tu se je razvila posebna vrsta čaščenja vladarskih svetnikov oz. mučencev, ki so jih zaradi političnih ciljev umorili kristjani sami. Prispevek se posveča zgodovinski, teološki in literarni analizi treh svetnikov: Borisa in Gleba iz Kijevske Rusije, Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erlendssona z Orkneyskih otokov. Omenjeni svetniki se niso zatekli k maščevanju kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje sprejeli smrt zaradi miru v svojih domovinah. Ta pojav je povezan s samozavestjo cerkvene in politične elite novo pokristjanjenih političnih tvorb – lastne domovine so kljub razmeroma poznemu sprejetju krščanstva dojemali kot versko »zrele«, kar je bilo mogoče prav zaradi pojava prvih domačih svetnikov.

## KLJUČNE BESEDE

Boris in Gleb, Jovan Vladimir, Magnus Erlendsson, Kijevska Rusija, Duklja, Orkneyski otoki, vladarski mučenci, srednjeveška literatura

## ABSTRACT

Between the tenth and twelfth centuries the northern and eastern periphery of Europe was composed of polities which had recently adopted Christianity as the official religion. Here a special type of sainthood emerged which refers to martyrdom caused out of political self-interest by Christians themselves. This article is dedicated to the historical, theological, and literary analysis of three saints: Boris and Gleb from Kievan Rus', Jovan Vladimir from Dioclea, and Magnus Erlendsson from the Orkney Isles. These saints did not resort to revenge as a means of struggle for power, but rather accepted their death for the benefit of peace in their homelands. This phenomenon is connected with the self-esteem of the ecclesiastical and secular elite of the newly Christianized polities – they saw their homelands, despite their relatively late adoption of Christianity, as religiously "mature," which was possible due to the emergence of the first local saints.

\* Dr. Simon Malmenvall; Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede; Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta; e-pošta: [malmenvall@gmail.com](mailto:malmenvall@gmail.com); ORCID: 0000-0002-5177-1257

\*\* Prispevek je nastal v okviru podoktorskega temeljnega raziskovalnega projekta »Z6-1883 – Vladarski svetniki (mučenci) na obrobju srednjeveške Evrope: Kijevska Rusija, Norveška, Duklja« na Fakulteti za pravo in poslovne vede. Projekt financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) iz državnega proračuna.

KEYWORDS

Boris and Gleb, Jovan (John) Vladimir, Magnus Erlendsson, Kievan Rus', Dioclea, Orkney Isles, ruler martyrs, medieval literature

## Uvod

Povezanost med religijo in posvetno oblastjo predstavlja eno najopaznejših značilnosti srednjega veka. To se je odražalo tudi na severnem in vzhodnem obrobju Evrope med začetkom 10. in začetkom 12. stoletja. V tem času so omenjeno obrobje sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo. Tu se je, ne glede na vse večje doktrinarne razlike med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo, razvila posebna vrsta čaščenja svetnikov – vladarskih mučencev ali »strastotrpecev« (страстотрпцы) v cerkvenoslovanskem izrazoslovju. Ta vrsta svetništva se nanaša na osebe, ki jih je zaznamovala mučeniška smrt, povzročena zaradi političnih koristi kristjanov samih, ne članov drugih (predkrščanskih) religij kot posledice sovraštva do krščanske vere kot take. Med vladarskimi svetniki, ki so neposredno vključeni v to študijo, je treba omeniti naslednje: kneza Borisa in Gleba (umrla leta 1015) iz Kijevske Rusije, kneza Jovana Vladimirja (umrl med letoma 1016 in 1018) iz Duklje (današnja Črna gora) in jarla (grofa) Magnusa Erlendssona (umrl med letoma 1115 in 1117) z Orkneyskih otokov na severu Škotske, ki so bili takrat del norveškega kraljestva. V smrtni nevarnosti se ti svetniki niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, saj so svojo smrt sprejeli v prid miru v svojih domovinah. Pojav vladarskih mučencev in posledično vzpostavljanje »narodnih« hagiografij je služilo tudi samopotrjevanju pripadnikov cerkvene in posvetne elite novo pokristjanjenih dežel – s pojavom domačih svetnikov so svojo domovino doživljali kot na enakovreden način vključeno v krščanski svet in kot del biblijsko navdahnjenega razumevanja zgodovine, ki ga lahko imenujemo »zgodovina odrešenja«.

Vse tri preučevane svetnike osvetljujemo na ozadju teoloških, družbeno-političnih in literarnih dejavnikov svojega časa. S tem namenom uporabljamo semiotično kulturološko metodo,<sup>1</sup> kakršna je uveljavljena v sodobni ruski literarni zgodovini in ki je značilna za ugledne avtorje, kakor denimo Borisa A.

---

<sup>1</sup> Za enako metodologijo, vključujoč pojem »zgodovina odrešenja«, smo se odločili že v svojih predhodnih objavah, ki obravnavajo oblikovanje zgodovinske zavesti med srednjeveškimi (pravoslavnimi) Slovani v času neposredno po uradnem sprejetju krščanstva, med drugim v naslednjih: Malmenvall, *Kultura Kijevske Rusije*; Malmenvall, Boris and Gleb, str. 43–58; Malmenvall, *Beseda o postavi in milosti*, str. 8–29.

Uspenskega ali Aleksandra N. Užankova.<sup>2</sup> Omenjena metoda temelji na globoki analizi pripovednih postopkov v zgodovinskih virih ter njihovih duhovnih in družbenopolitičnih posledic, da bi tako lahko odkrivali samorazumevanje pripadnikov cerkvene in posvetne elite, ki stojijo za njimi.

Zgodbo o knežjih bratih Borisu in Glebu najdemo v različnih pripovednih vzhodnoslovanskih virih, sestavljenih v cerkveni slovanščini, ki jih ruska literarnozgodovinska tradicija imenuje »borisoglebski cikel« (Борисоглебский цикл). Večina teh besedil je nastala na prehodu iz 11. v 12. stoletje.<sup>3</sup> V našem primeru kot ključni vir pritegujemo hagiografijo meniha Nestorja iz Kijevsko-pečerskega samostana z naslovom *Branje o življenju in smrti blaženih strastotrpcev Borisa in Gleba* (Чтение о житии и погублении блаженую стратотерпцю Бориса и Гльба), saj je v celotnem »borisoglebskem ciklu« prav omenjeno besedilo slogovno in idejno najbolj izpiljeno.<sup>4</sup> Tudi zgodbo o Jovanu Vladimirju lahko najdemo v več narativnih virih. V našem primeru jo osvetljujemo s pomočjo obsežnega hagiografskega poročila o njegovem življenju in smrti, ki je kot šestintrideseto poglavje vključeno v latinsko zgodovino pisno besedilo z naslovom *Gesta regum Sclavorum*, bolj poznano kot *Kronika/Letopis duhovnika iz Duklje* (srb. Летопис попа Дуклянина). To besedilo naj bi po mnenju večine raziskovalcev nastalo v drugi polovici 12. stoletja in predstavljalo najstarejši srednjeveški pripovedni vir na območju zahodnega Balkana.<sup>5</sup> Pisna pričevanja o Magnusu Erlendssonu posredujejo tri sage v starem nordijskem jeziku, ki so nastale med sredino 12. stoletja in koncem 13. stoletja, in ena latinska hagiografija, domnevno nastala v poznem srednjem veku. Med vire o Magnusovem življenju in smrti dodajamo *Dolgo Magnusovo sago* (*Magnus Saga Lengri*), saj se to besedilo odlikuje po svoji vsebinski izčrpnosti in idejni jasnosti.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Успенский [Uspenskij], *Царь и патриарх*; Ужанков [Užankov], *Историческая поэтика древнерусской словесности*.

<sup>3</sup> Nastanku in literarnim značilnostim besedil »borisoglebskega cikla« se med drugim posvečajo naslednja dela: Müller, *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen*; Lenhoff, *The Martyred Princes*; Hollingsworth, *The Hagiography*; Милютенко [Miljutenko], *Святые князья-мученики*; Ранчин [Rančín], *Памятники Борисоглебского цикла*.

<sup>4</sup> *Branje o Borisu in Glebu* je s komentarji in pripadajočo spremno študijo dostopno tudi v slovenskem jeziku: Branje o življenju in smrti, str. 71–82; Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 83–97.

<sup>5</sup> Nastanek, zgodovinsko (ne)verodostojnost in literarne značilnosti omenjenega vira med drugim obravnavajo naslednje kritične izdaje: *Ljetopis popa Dukljanina* (ur. Mošin); *Historia Królestwa Slowian* (ur. Leśny); *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 in 2 (ur. Живковић [Živković]).

<sup>6</sup> Tu velja izpostaviti doslej najpopolnejšo (staro nordijsko-islandsko) kritično izdajo korpusa besedil, ki se nanašajo na Magnusa Erlendssona: *Orkneyinga saga* [...], *Magnúss saga lengri*

## Zgodovinski okvir

Boris in Gleb, krščena kot Roman in David, sta bila prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika. Bila sta sinova kijevskega kneza Vladimirja Svjatoslaviča (980–1015), ki je bil krščen kot Vasilij. Vladimir kot kijevski knez in drugi pokrajinski knezi na območju Kijevske Rusije so pripadali rodbini Rjurikovičev, ki je od druge polovice 10. stoletja vladala nad celotnim vzhodnoslovanskim ozemljem. Vladimirja ruska zgodovinopisna tradicija imenuje »krstitelj« (кръстителъ) vzhodnih Slovanov oz. Starih Rusov (Русь), saj se je leta 988 ali 989 odločil, da po zgledu sosednje Bolgarije na jugozahodu in z dinastično poroko s sestro bizantinskega cesarja Bazilija II. (976–1025) za uradno vero svoje politične tvorbe sprejme vzhodno krščanstvo. Nedolgo pred Vladimirjevo smrtjo leta 1015 se je njegov sin Jaroslav, takratni knez v Novgorodu, svojemu očetu uprl in mu prenehal plačevati dajatve. Kmalu zatem je Novgorod dosegla novica o Vladimirjevi smrti. Jaroslavu je uspelo prepričati Novgorodčane v boj za kijevski prestol, da bi bilo tako mogoče premagati Svjatopolka, starejšega Vladimirjevega sina, ki je v vmesnem času prevzel oblast nad Kijevom in dal umoriti svoja mlajša brata Borisa in Gleba. To je povzročilo spor med Vladimirjevimi potomci, ki se je razplamtel v prvo dinastično vojno krščanskega obdobja Kijevske Rusije. Leta 1019 je Jaroslav dokončno premagal Svjatopolka v bitki pri reki Alti vzhodno od Kijeva, kar mu je omogočilo zasesti kijevski prestol.<sup>7</sup>

Vladimir, krščen kot Jovan ali Ivan, je bil sin kneza Petra, ki je vladal nad Dukljo, južnoslovansko politično tvorbo na ozemlju današnje Črne gore in severozahodne Albanije. V času vojaških spopadov med bizantinskim cesarjem Bazilijem II. (976–1025) in bolgarskim carjem Samuelom (997–1014) se je Jovan Vladimir izkazal kot zvest bizantinski vazal. Ko je Samuel zasedel Dukljo, je Jovan Vladimir proti bolgarskemu carju nastopil z vstajo, a ga je pri tem izdal eden izmed njegovih poveljnikov (*župan*). Jovana Vladimirja so odpeljali v mesto Prespa, Samuelovo prestolnico v Makedoniji, in ga tam držali kot ujetnika, od koder ga je bolgarski car kmalu osvobodil, saj je ugodil prošnji svoje hčere Kosare, ki se je zaljubila v lepoto, krepost in pobožnost, po katerih naj bi se odlikoval dukljanski knez. Jovan Vladimir se je nato s Kosaro poročil, z njo živel vzdržno in Bogu predano, njegov tast pa ga je poslal nazaj v Dukljo kot novega bolgarskega vazalnega kneza. Kmalu po Samuelovi smrti leta 1014 je Samuelov nečak Ivan Vladislav umoril svojega

(ur. Guðmundsson). Nastanku, razvoju in literarnim značilnostim teh virov se med drugim posveča prvi sklop v monografiji: Antonsson, *St. Magnús of Orkney*, str. 5–67.

<sup>7</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 84–85.

bratranca in zakonitega naslednika Gavрила Radomirja ter tako nasilno zasedel bolgarski prestol. Novi car je Jovana Vladimirja poklical v Prespo, na pot pa mu je poslal vojake, da bi ga umorili v zasedi, a tega niso uspeli izvršiti, saj naj bi pravičnega kneza varovali angeli. Ko je Jovan Vladimir prispel v bolgarsko prestolnico in se odpravil v eno izmed cerkva, da bi tam molil, so ga pred cerkvijo čakali morilci, ki jih je zopet poslal zavistni in oblastišeljni car. Preden je knez stopil iz cerkve, se je spovedal in prejel obhajilo – nato pa se je prostovoljno predal morilcem. Njegovo truplo je Kosara pokopala v cerkvi svete Marije v Krajini na obali Skadrskega jezera, kamor so kasneje položili tudi njeno truplo. Nedolgo po smrti nedolžnega kneza je Ivana Vladislava ob obleganju mesta Drač na podoben način izdajalsko umoril eden izmed njegovih vojakov, ki je prestopil na bizantinsko stran. Tik pred smrtjo naj bi bolgarski car zagledal angela, katerega obraz je spominjal na Jovana Vladimirja, v katerem je prepoznal maščevalca za storjeni zločin.<sup>8</sup>

Magnusa Erlendssona, jarla Orkneyskih otokov (1106–1115/1117), je na veliko noč, ki obuja spomin na nedolžno umorjeno »Jagnje«, to je na Jezusa Kristusa, dal pokončati njegov bratranec in sovladar Hakon Palsson – ta namreč ni hotel deliti oblasti z Magnusom. Svojega sorodnika je pod pretvezo mirovnega srečanja zvalil na otok Egilsay, kjer so ga iz zasede napadli njegovi možje. Magnus se je odrekel nasilnemu odporu, da bi tako ohranil življenje svojih vojakov. Odpravil se je v cerkev in se po maši predal morilcem. Hakon je nato Magnusovemu kuharju ukazal, naj svojega gospoda obglavi. Kmalu po Magnusovi smrti naj bi se na njegovem grobu začeli dogajati čudeži. Leta 1135 so prebivalci omenjenega otoka zahtevali, naj se njegove relikvije prenesejo na uglednejše mesto, a sta temu nasprotovala tako jarl Hakon kakor tudi škof Viljem. Kot kazen za svojo nevero naj bi škof začasno izgubil vid in pod vplivom takšnega »znamenja« naposled potrdil Magnusovo svetništvo ter dovolil prenos relikvij v cerkev v mestu Birsay, takratno politično in cerkveno središče Orkneyskih otokov. Dve leti kasneje je jarl Rognvald Kali Kolsson (1136–1158), Magnusov nečak, po kanonizaciji ob koncu 12. stoletja znan kot sveti Rognvald, položil temelje katedrali, posvečeni svetemu Magnusu in postavljeni v mestu Kirkwall, novi vladarski in škofijski prestolnici otoške politične tvorbe. Magnusov kult se je hitro razširil po vsej Skandinaviji, posebej veliko častilcev pa je dobil na Islandiji.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Польшанный, Турилов [Polyvjannyj in Turilov], Иоанн Владимир, str. 736–737; Trajković-Filipović, *Inventing a Saint's Life*, str. 259–260.

<sup>9</sup> Antonsson, *St. Magnús of Orkney: Aspects of His Cult*, str. 145; Ingham, *The Sovereign as Martyr*, str. 7–9; Tomany, *Sacred Non-Violence*, str. 139.

## Mučeništvo Borisa in Gleba med versko in domovinsko dolžnostjo

V uvodu *Branje o Borisu in Glebu* lahko opazimo splošno razširjeno srednjeveško krščansko prepričanje o svetovnem zgodovinskem procesu, ki ga opredeljuje boj med dobrim in zlom, iz katerega Bog izide kot končni zmagovalec. V tem pogledu lahko kot najpomembnejši dogodek v zgodovini Kijevske Rusije prepoznamo uradno sprejetje krščanstva pod Vladimirjem Svjatoslavičem. Kmalu zatem sta Boris in Gleb postala žrtev oblastiželjnega Svjatopolka, v katerega srce je »vstopil hudič«, ki ni mogel sprejeti oslabitve poganstva na račun krepitve krščanstva.<sup>10</sup>

Ali ne vidite, bratje, neusmiljenost prekletega? Ali ne vidite, da se je razodela neusmiljenost drugega Kajna? Pravijo, da ko je Kajn razmišljal, kako ali na kakšen način bi umoril svojega brata Abela, ni vedel, kako se zgodi smrt. In tako mu je sovražni hudič spečemu ponoči razkril, kako se izvrši umor. [...] Tudi temu [Svjatopolku] se je razkrilo nekaj podobnega. Razmišljal je namreč, kako in na kakšen način bi umoril svojega brata Borisa. In sovražnik je položil zlo v njegovo srce, da bi naročil, naj ga umorijo na poti.<sup>11</sup>

Kakor je v Stari zavezi hudič uspel prepričati ljudi, naj se klanjajo malikom in ubijajo preroke, tako je tudi v času in prostoru Kijevske Rusije prepričal Svjatopolka, naj izvrši bratomor dveh vzhodnoslovanskih osebnosti, ki ustrezata starozavezni podobi pravičnega Abela. Nestor tako Borisova in Glebova dejanja tipološko vzporeja s prostovoljno Kristusovo daritvijo na križu. Nedavna zgodovinska izkušnja Kijevske Rusije je na tak način umeščena v biblijski kontekst »božje previdnosti«. Glede na Prvo Mojzesovo knjigo se zgodovina človeštva po izgonu iz raja pričenja z Abelovim ubojem, ki ga je zagrešil njegov brat Kajn – podobno se tudi zgodovina Kijevske Rusije po uradnem pokristjanjenju pričenja s Svjatopolkovim zločinom in svetostjo knežjih bratov.<sup>12</sup>

Družiniki, člani knežjega oboroženega spremstva, pred Borisa postavljajo dve izbiri – bodisi beg ali oborožen odpor. Boris družinikov ne upošteva in sprejme svojo lastno rešitev, to je žrtvovanje samega sebe za preprečitev nadaljnega prelivanja krvi in ohranitev življenja nedolžnih ljudi. Zatem Boris odpotuje v Kijev, da bi se podredil Svjatopolkovi volji. Borisa kmalu dohitijo morilci in ga prebodejo s kopji. Nato Borisovo telo prenesejo v mesto Višgorod severno od Kijeva in ga pokopljejo ob tamkajšnjo cerkev svetega Bazilija.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 86.

<sup>11</sup> Милютенко [Miljutenko], *Святые князья-мученики*, str. 368.

<sup>12</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 87; Успенский [Uspenskij], *Борис и Глеб*, str. 32–35, 38–39 in 47.

<sup>13</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 87–88.

V skladu z *Branjem* se ob smrti Vladimirja Svjatoslaviča njegov mlajši sin Gleb nahaja v Kijevu. Ko Gleb prejme novico, da Svjatopolk namerava umoriti Borisa, se odloči zbežati proti severu k »drugemu bratu«, najverjetneje novgorodskemu knezu Jaroslavu. Po Borisovi smrti Svjatopolk svojim vojščakom ukaže zasledovati bežečega Gleba in ti ga kmalu ujamejo v čolnu. Gleb svojim družinikom naroči, naj se umaknjeno k rečnemu bregu in ga pustijo samega. Morilci, ki jih je poslal Svjatopolk, prevzamejo čoln in takoj zatem ukažejo Glebovemu kuharju, naj mu prereže vrat. V zadnji molitvi pred smrtjo Gleb svojo usodo primerja s pravičnim Zaharijo<sup>14</sup> iz Stare zaveze, ki je bil umorjen pred oltarjem v jeruzalemskem templju.<sup>15</sup>

Kult Borisa in Gleba se je pojavil v najzgodnejšem obdobju krščanske Kijevske Rusije. Prvi korak do uradne kanonizacije predstavlja potrditev kijevskega metropolita Georgija leta 1072. Dokončno kanonizacijo knežjih bratov pa pomeni prenos njunih relikvij v novo cerkev v Višgorodu, posvečeno knežjima bratoma, ki se je zgodil leta 1115.<sup>16</sup> Zgled Borisa in Gleba je politično vlogo pridobil na začetku 12. stoletja, v obdobju pogostih dinastičnih sporov in delitev ozemlja Kijevske Rusije na posamezne na pol samostojne kneževine. Od takrat naprej sta Boris in Gleb v zavesti vzhodnoslovanskih (cerkvenih) piscev vse bolj začela veljati za nebeška priprošnjika rodbine Rjurikovičev in zaščitnika domovine.<sup>17</sup> V skladu s *Pripovedjo o minulih letih*, vzhodnoslovanskim letopisom z začetka 12. stoletja, in Nestorjevim pojmovanjem v njegovem *Branju* zgled Borisa in Gleba naslavlja nemoralno ravnanje takratnih vzhodnoslovanskih knezov. V boju za oblast so namreč pogosto bežali v sosednje dežele in se vračali v domovino skupaj s tujimi vojskami, s katerih pomočjo niso premagovali zgolj svojih sonarodnjakov, temveč obenem tudi pripadnike lastne knežje rodbine. Tako lahko različne zgodbe o svetih knežjih bratih razumemo kot poziv knezom, naj prenehajo z bratomornimi spori in podredijo svoje osebne interese blaginji skupne domovine, to je Kijevske Rusije.<sup>18</sup>

Zgodba o Borisu in Glebu je tolikšen literarni in duhovni odmev doživela zaradi svoje umeščenosti v občutljiv zgodovinski kontekst in tako dobila značaj

<sup>14</sup> Mt 23,35.

<sup>15</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 88; Успенский [Uspenskij], *Борис и Глеб*, str. 36–39.

<sup>16</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 89; Hollingsworth, *The Hagiography*, str. XXVI–XVII.

<sup>17</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 89–90; Милютенко [Miljutenko], *Святые князья-мученики*, str. 5, 271–272 in 279–280; Hollingsworth, *The Hagiography*, str. XIV–XVI, XXVII–XXXI in LV–LVI.

<sup>18</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 90; Senyk, *A History of the Church*, str. 232–234.



politične teologije. Smrt Borisa in Gleba namreč spada v čas prvega dinastičnega spopada po uradnem sprejetju krščanstva, to je znotraj deklarativno že krščanske knežje rodbine, ki bi morala dajati zgled sloge in krepostnega življenja. Uboj knežjih bratov, ki ga je Svjatopolk zagrešil z zvijačo, je simbolno nasprotoval vsemu, kar je Cerkev na moralnem področju želela doseči v novo pokristjanjeni družbi.<sup>19</sup> Besedila »borisoglebskega cikla« kot idejna celota prinašajo tudi razmislek o položaju Kijevske Rusije v skupnosti krščanskih državnih tvorb, zlasti v odnosu do Bizantinskega cesarstva, njenega duhovnega »učitelja«, katerega ugled je Vladimirja Svjatoslaviča spodbudil k sprejetju krščanske vere. Vzporednice z biblijskimi osebnostmi in dogodki kažejo na željo takratnih vzhodnoslovanskih piscev, da bi razsežnost »božje previdnosti« potrdili tudi v okviru nedavne vzhodnoslovanske zgodovinske izkušnje. Mučeništvo Borisa in Gleba na tak način razumejo kot ponovno uresničitev starozavezne zgodbe o Kajnu in Abelu. Od tod zgodovinsko pot Kijevske Rusije umeščajo v univerzalni svetopisemski in krščanski proces »zgodovine odrešenja« in dokazujejo, da je vzhodnoslovanska skupnost kljub razmeroma poznemu pokristjanjenju postala enakovredni del krščanskega sveta. S tem opozarjajo tudi na prodiranje nedavno sprejetih krščanskih vrednot v zavest posvetne elite, kar služi potrjevanju legitimnosti rodbine Rjurikovičev.<sup>20</sup>

### **Mučeništvo Jovana Vladimirja kot novega »dobrega pastirja«**

Kakor v primeru Borisa in Gleba moramo tudi literarni prikaz življenja in smrti Jovana Vladimirja ustrezno razumeti predvsem v luči krščanskega ideala prostovoljnega žrtvovanja za dobro drugih ljudi.<sup>21</sup> Med Borisom in Glebom na eni strani ter Jovanom Vladimirjem na drugi lahko opazimo vrsto tipoloških podobnosti: vsi trije so živeli v istem obdobju, pripadali so vladajoči posvetni eliti, bili so knezi v dveh slovanskih in razmeroma nedavno pokristjanjenih državnih tvorbah, ki sta bili pod močnim bizantinskim kulturnim vplivom,<sup>22</sup> vse so zaradi političnih koristi umorili njihovi sorodniki, vsi trije so prostovoljno sprejeli smrt, da bi ohranili mir v svojih domovinah in preprečili smrt drugih ljudi, vsi trije so bili naposled razglašeni za svetnike, pri katerih se odraža prodiranje novih krščanskih idealov na področje družbeno pomembnih

<sup>19</sup> Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 90–91.

<sup>20</sup> Prav tam, str. 91–92.

<sup>21</sup> Ингам [Ing[h]am], Мучеништво светог Јована Владимира, str. 890–891; Костић Тмушић [Kostić Tmušić], Поетски елементи, str. 129.

<sup>22</sup> Ђирковић [Ćirković], *Срби међу европским народима*, str. 18–23; Andrijašević, *Crnogorsko nasljeđe*, str. 148–149.

odločitev in s tem umestitev ozemelj na takratnem evropskem obrobju v svetovno krščansko skupnost. Kljub temu lahko med omenjenimi svetniki prepoznamo opazno razliko: sestavljaivec pripovedi o dukljanskem knezu pomembno vlogo pripisuje njegovi ženi Kosari – to z literarnega in idejnega vidika pomeni posebnost v primerjavi z izključno moškim knežje-vojaškim okoljem, kakršno je prisotno v primeru vzhodnoslovanskih knezov in drugih vladarskih mučencev na evropskem obrobju.<sup>23</sup>

Osrednji literarni in teološki motiv v hagiografskem poročilu o Jovanu Vladimirju, vključenim v *Kroniko*, se navdihuje v priliki o Jezusu Kristusu kot »dobrem pastirju« iz Janezovega evangelija.<sup>24</sup> Omenjeni motiv življenjsko zgodbo dukljanskega kneza spremlja že od njegove odločitve, da se zaradi miru v svoji domovini preda carju Samuelu:

Zdi se mi dobro, moji najdražji bratje, izpolniti evangelistove besede, ki pravi: Dobri pastir podari svoje življenje za svoje ovce. Zato je, bratje, bolje, če svoje življenje namenim vsem vam in svoje telo prostovoljno predam v zakol ter vas tako rešim lakote ali meča.<sup>25</sup>

Motiv »dobrega pastirja« se navezuje tako na Kristusovo avtoriteto oz. njegovo božjo naravo kakor tudi na njegovo ljubezen do človeštva, ki se uresniči v tem, da »podari svoje življenje za svoje ovce«. Umorjeni dukljanski knez se tako kaže kot pravični kralj in »dobri pastir« obenem, saj položaj posvetnega vladarja uporablja za posnemanje Kristusove ponižnosti.<sup>26</sup> V tem pogledu lahko izpostavimo zanimivo dejstvo, da Jovana Vladimirja preganjajo dvakrat, najprej pod Samuelom, nato pod Ivanom Vladislavom – oba preganjalca sta njegova (bodoča) sorodnika, ki v določenem trenutku zasedata bolgarski prestol. Omenjena preganjalca predstavljata dve plati tematsko zaključene celote. V razmerju do prvega preganjanja pisec *Kronike* izdajo dukljanskega kneza, za katero je odgovoren eden izmed njegovih *županov*, primerja s Kristusovo izdajo, za katero je bil odgovoren eden izmed njegovih apostolov Juda Iškarijot.<sup>27</sup> Ta primerjava pomeni tipološko napoved prihodnjih dogodkov. Prvi prihod v Prespo, ki ga zaznamuje trpljenje v ujetništvu, je napoved drugega prihoda v isto mesto, ki ga zaznamuje smrt, oba prihoda pa povezuje knezova duhovna zmaga, njegova končna »vrnitev domov«, ko ga pokopljejo v cerkvi svete

<sup>23</sup> Живковић [Živković], *Портрети српских владара*, str. 72–73; Ингам [Ing[h]am], *Мучеништво светог Јована Владимира*, str. 893.

<sup>24</sup> Jn 10,11.

<sup>25</sup> *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 (ur. Живковић [Živković]), str. 126.

<sup>26</sup> Костић Тмушић [Kostić Tmušić], *Поетски елементи*, str. 130.

<sup>27</sup> *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 (ur. Живковић [Živković]), str. 126; Mt 26,14-16 in 21-25; Mt 27, 3-10; Jn 12,4-6; Jn 13, 21-30 in Jn 18, 2-5.

Marije v Krajini in kjer se po ženini smrti z njo združi »v večnosti«. <sup>28</sup> Na tej podlagi lahko ugotovimo, da življenje Jovana Vladimirja opredeljuje izdajalsko ravnanje njegovih bližnjih, njegova pristna ljubezen do žene, ponižnost do ljudi in brezmejno zaupanje v Boga; da si upa »iti do konca«, do prostovoljnega žrtvovanja za druge – kakor »dobri pastir«, ki »podari svoje življenje za svoje ovce«. Ob upoštevanju literarne in idejne zasnove šestintridesetega poglavja *Kronike* lahko pripoved o Jovanu Vladimirju razumemo tudi v navezavi na teološko povedno evharistično podobo »dobrega pastirja«, katerega kri je bila »prelita za mnoge«. <sup>29</sup> Kakor sinoptični evangeliji razlagajo zadnjo večerjo, pri kateri je Kristus napovedal svojo prostovoljno smrt, in kasnejše žrtvovanje na Kalvariji, ki se je zgodilo po Judovem izdajstvu, tako tudi šestintrideseto poglavje *Kronike* sprva omenja izdajalsko ravnanje enega izmed *županov*, nato pa pripoveduje zgodbo o pravičnem vladarju, katerega življenje in smrt spominjata na »dobrega pastirja«, ki se žrtvuje za druge. Zadnje dejanje, ki ga stori Jovan Vladimir, je namreč prejem obhajila, to je Kristusovega »telesa in krvi«, <sup>30</sup> kar pomeni, da se ob svoji smrti istoveti s Kristusovo smrtjo.

V političnem in kulturnem pogledu je glavna razlika med vzhodnoslovanskima knezoma in Jovanom Vladimirjem v tem, da njegovemu kultu niso dodajali izrazite dinastične ali domovinske razsežnosti. Spomin na dukljanskega kneza je že v 13. stoletju izpodrinil spomin, ki se je oblikoval okrog nove južnoslovanske vladajoče rodbine Nemanjičev s svojima svetnikoma, to je Stefanom Nemanjo (umrl leta 1199) in njegovim sinom Rastkom Nemanjo, prvim srbskim nadškofom z meniškimi imenoma Sava (1208–1236). <sup>31</sup> Kljub temu ne moremo izključiti možnosti, da je zgodba o Jovanu Vladimirju, kakor jo posreduje *Kronika*, vplivala na *Simeonovo žitje*, prvo znano cerkvenoslovansko hagiografijo, ki je nastala na ozemlju današnje Srbije. <sup>32</sup> Omenjena hagiografija pripoveduje o Stefanu Nemanji, ki je bil prvi samostojni vladar (*veliki župan*) Srbije iz rodbine Nemanjičev, svoje življenje pa je sklenil kot menih po imenu Simeon. To delo, ki predstavlja ključno besedilo, s katerim se vzpostavlja duhovni ugled rodbine Nemanjičev, je med letoma 1208 in 1216 napisal njegov sin Stefan Nemanjić, znan tudi kot Stefan Prvovenčani (1196–1227), brat svetega Save. <sup>33</sup> Glavno sporočilo omenjene hagiografije je usmerjeno v poudarjanje »božje milosti«, ki deluje v vseh zgodovinskih obdobjih ter vsakemu

<sup>28</sup> Ингам [Ing[h]am], Мучеништво светог Јована Владимира, str. 886.

<sup>29</sup> Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20.

<sup>30</sup> *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 (sr. Живковић [Živković]), str. 134.

<sup>31</sup> Ингам [Ing[h]am], Мучеништво светог Јована Владимира, str. 877.

<sup>32</sup> Јухас Георгиевска, Мирковић, Башић [Јуhas Georgijevska, Mirković in Bašić], *Стефан Првовенчани*, str. 13.

<sup>33</sup> Prav tam, str. 11.

ljudstvu podarja njegove lastne »svete može in žene« in »svete zemeljske vladarje« – v našem primeru naj bi Bog Srbom podaril Simeona.<sup>34</sup> Njegova zgodba tako pomeni uresničitev »božje milosti« v zgodovinsko in prostorsko omejenih okoliščinah, a znotraj svetovnega procesa »zgodovine odrešenja«. Med Jovanom Vladimirjem in Simeonom lahko prepoznamo vrsto tipoloških podobnosti: oba sta bila svetnika iz vrst posvetnih vladarjev, oba sta izhajala iz politične tvorbe na zahodnem Balkanu, oba so odpeljali v ujetništvo njuni sorodniki, oba je iz ujetništva rešil čudežni »božji poseg«, oba sta naposled (bodisi duhovno ali neposredno) kaznovala svoje nasprotnike in oba sta v hagiografskem smislu postala »dobra pastirja« svojega ljudstva.<sup>35</sup> Na ravni zgodovinskih okoliščin, teoloških idej in literarnih podob lahko domnevamo, da Simeonov kult in s tem začetek hagiografske tradicije, povezane z rodbino Nemanjičev, ni pomenil popolne novosti brez vsaj delnega zgledovanja pri obstoječem vzorcu, ki ga je ponujala pripoved o Jovanu Vladimirju. O tem lahko domnevamo tudi na podlagi prostorske in zgodovinske bližine vladanja obeh svetnikov. Vseeno pa moramo v razmerju med Jovanom Vladimirjem in Simeonom izpostaviti pomembno razliko: slednjega ne moremo uvrstiti v skupino vladarskih mučencev, saj se kaže kot vojaški svetnik, ki se je zavestno bojeval proti domačim in tujim nasprotnikom; Stefanovo uspešno vladavino je na koncu dopolnila drugačna vrsta odpovedi oz. žrtvovanja, to je odločitev za »angelsko življenje«, ki ga prinaša Bogu v celoti predano meništvo.

### **Mučeništvo Magnusa Erlendssona kot »nova zaveza« med Bogom in ljudmi**

Kulta vladarskih mučencev ali »strastotrpcev« ne najdemo zgolj med srednjeveškimi Slovani na vzhodnem in jugovzhodnem obrobju Evrope, ki so spadali pod okrilje bizantinsko-pravoslavnega krščanstva, temveč tudi v skandinavskih deželah na evropskem severu. Tovrstnega svetništva niso poznali niti v takratnem Bizantinskem cesarstvu niti v romanski južni Evropi. Pojav vladarskih mučencev je bil tako značilen za tiste dele srednjeveške Evrope, kjer so krščanski ideali šele začeli postopno oblikovati družbene vrednote.<sup>36</sup> Omenjeni pojav lahko pojasnimo s pomočjo dveh temeljnih ugotovitev: vladarski mučenci niso zgolj pripomogli k umestitvi novo pokristjanjenih vladar-

<sup>34</sup> Јухас Георгиевска, Мирковић, Башић [Juhás Georgijevska, Mirković in Bašić], *Стефан Провоенчани*, str. 16–17.

<sup>35</sup> Prav tam, str. 28, 33–34, 65–70, 136–137 in 140–148; Hafner, *Studien*, str. 44–53.

<sup>36</sup> Paramonova, *The Formation of the Cult*, str. 281; Klaniczay, *Conclusion: North and East European Cults*, str. 288–289 in 302–304.

skih rodbin in njihovih domovin v »zgodovino odrešenja«, temveč so jih tudi postavljali v simbolno enakovreden položaj v okviru takratne evropske kulture. To je povzročilo premik duhovnega zornega kota, po katerem je prostorsko obrobje postalo enakovredno simbolnemu središču. Novo enakovredno vlogo obrobja so zagotavljale v ta namen sestavljene hagiografije, ki so jih dodatno potrjevale tako relikvije kakor tudi čudežni dogodki, za katere naj bi bila zaslužna priprošnja čaščenih svetnikov. Od tod nam postane razumljivo, da med najstarejšimi pisnimi besedili, ki so nastala na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope, najdemo prav hagiografska poročila o domačih svetnikih oz. vladarskih mučencih. Pripadniki cerkvene in posvetne elite novo pokristjanjenih političnih tvorb so namreč želeli, da bi njihove domovine postale del središča krščanskega sveta in zgodovine – utemeljitev in razglasitev svetosti njihovih lastnih vladarjev, ki naj bi s svojim življenjem in smrtjo posnemali Kristusa, je zato predstavljala »dokaz« o božji navzočnosti v njihovi lastni zgodovini in s tem o enakovrednosti evropskega obrobja v razmerju do ostalih krščanskih dežel. Na tak način je, vsaj na duhovni ravni, razlikovanje med središčem in obrobjem začelo izgubljati svoj pomen.<sup>37</sup> Ker naj bi tovrstni svetniki posnemali Kristusa in kakor »velikonočno Jagnje« prelili svojo »nedolžno kri«, kar je v Kristusovem primeru pomenilo sklenitev »nove zaveze« med Bogom in ljudmi, so prostovoljno žrtvovanje svetih vladarjev razlagali tudi kot znamenje zaveze med Bogom in ljudmi, ki so živeli v političnih tvorbah, kjer so se tovrstni svetniki pojavili.<sup>38</sup>

V tem kontekstu moramo med svetniki na severnem evropskem obrobju, ki tipološko spominjajo tako na Borisa in Gleba kakor tudi na Jovana Vladimirja, izpostaviti norveškega jarla Magnusa Erlendssona z Orkneyskih otokov.<sup>39</sup> Magnusovo mučeništvo lahko vzporejamo zgodbi o vzhodnoslovanskih knezih in obenem pripovedi o Jovanu Vladimirju v skladu z naslednjimi literarnimi podobami: smrtjo nedolžnega vladarja zaradi notranjepolitične zarote, ki jo je skoval njegov (bližnji) sorodnik; zarotnikovo prevaro, s katero je svojo žrtev zvabil v kraj, oddaljen od njenega doma, kjer je bila bolj ranljiva; odločitvijo napadenega vladarja, da se zlu ne upre z uporabo sile; predsmrtnimi trenutki nedolžne žrtve, ki jih preživi v molitvi in zaključí s prejemom obhajila. V tem primeru lahko nadalje opazimo nekaj podobnosti, ki Magnusa še posebej povezujejo z dejanji Borisa in Gleba: Magnus se je, kakor sta to naredila Boris in Gleb, kljub prisotnosti svojih družinikov odpovedal oboroženemu odporu

<sup>37</sup> Trajković-Filipović, *Saint Vladimir of Zeta*, str. 9–10; Klaniczay, *Holy Rulers*, str. 327.

<sup>38</sup> Trajković-Filipović, *Saint Vladimir of Zeta*, str. 14–15; Sciacca, In *Imitation of Christ*, str. 254–257.

<sup>39</sup> Ingham, *The Sovereign as Martyr*, str. 7.

proti svojemu morilcu, da bi tako rešil življenja nedolžnih ljudi; Magnusa je, kakor kneza Gleba, umoril njegov lastni kuhar; škof Viljem je, kakor kijevski metropolit Georgij v primeru Borisa in Gleba, sprva dvomil v svetost umorjenega kneza. Vse to Magnusa pridružuje Kristusovi smrti na Kalvariji, njegovega morilca pa izdajstvu Kristusovega apostola Jude Iškarijota.<sup>40</sup> Na podlagi omenjenih podobnosti lahko domnevamo, da je »borisoglebski cikel« s svojo literarno in idejno zgradbo delno navdihoval sestavljavce Magnusovih sag. V času od 10. do 13. stoletja so bile namreč vezi med Kijevsko Rusijo in Skandinavijo zelo pogoste in večplastne, pri čemer dejavnik vse očitnejšega doktrinarnega ločevanja med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo ni imel ključnega pomena. Tu lahko omenimo zgolj številne dinastične poroke, ki so vzdrževale politično povezanost in kulturno izmenjavo med omenjenima stranema.<sup>41</sup> Od tod ne moremo izključiti možnosti, da so pripadniki skandinavske cerkvene in posvetne elite poznali vsaj nekatera vzhodnoslovanska literarna dela.

Interpretacija Magnusovega svetništva, kakor nam jo prikazuje sestavljavec *Dolge Magnusove sage*, je neločljivo povezana s prepričanjem, da so prebivalci Orkneyskih otokov uradno sicer že kristjani, v resnici pa še vedno ravnajo v skladu s poganskimi navadami. V tem pogledu je zanimiva pripomba, da naj bi Magnusov nasprotnik Hakon Palsson med svojim obiskom na Švedskem obiskal vedeževalca, ki mu je napovedal prihodnost in mu obljubil »zemeljsko slavo«.<sup>42</sup> Prav na ozadju duhovnega boja med poganstvom in krščanstvom v zgolj navidezno pokristjanjeni otoški družbi »na koncu sveta« lahko razumemo naslednje besede, ki jih najdemo v uvodu omenjene sage:

Naj bo slava in veličastvo in čast Vsemogočnemu Bogu, našemu odrešeniku in stvarniku, zaradi njegovega obilnega usmiljenja in milosti, ki jo deli nam, ki prebivamo na skrajnem koncu sveta. Tako se izpolnjujejo besede učenjakov, ki so jih zapisali v svojih knjigah; zdi se jim namreč, da izviroamo zunaj tega sveta.<sup>43</sup>

Sestavljavec sage torej meni, da je obravnavano deželo »na koncu sveta« vendarle blagoslovila »božja milost«, ki jo je obdarila in povzdignila z njenim lastnim svetnikom. Življenje in smrt posvetnega vladarja se tako umešča v zgodovinski in duhovni kontekst – pomeni namreč preobrat v zgodovini določenega krščanskega ljudstva, nad katerim je vladal (kasnejši) svetnik.

<sup>40</sup> Prav tam, str. 8–9 in 16.

<sup>41</sup> Милютенко [Miljutenko], *Святые князя-мученики*, str. 22–23; Ingham, *The Sovereign as Martyr*, str. 7–8; Tomany, *Sacred Non-Violence*, str. 128.

<sup>42</sup> *Orkneyinga saga* [...], *Magnúss saga lengri* (ur. Guðmundsson), str. 341–343.

<sup>43</sup> Prav tam, str. 335.

Svojevrstna ponovitev Kristusovega križanja in njegova zmaga nad hudim duhom, ki se odraža v Magnusovem sprejetju nasilne smrti, predstavlja pomemben korak v uresničevanju »božjega načrta«, da se krščanska vera utrdi tudi na Orkneyskih otokih. Čeprav Magnus svojega ljudstva uradno ne spreobrne v krščanstvo, ga s svojim mučeništvom vendarle simbolno umešča v svetovno skupnost krščanskih ljudstev. V tem pogledu je mučenišтво nedolžnega vladarja prikazano kot boj med Bogom in hudim duhom, ki sledi podobi pravičnega Abela in krivičnega Kajna.

Nihče ne more biti kakor Abel, razen tisti, ki prenaša in razkriva Kajnovo jezo in nevoščljivost. Kakor je sveti Ezekiel<sup>44</sup> prebival med strupenimi ljudmi in kakor so pravičnega Lota<sup>45</sup> preganjali krivičniki, tako je sovražnik celotnega človeškega rodu na vseh straneh zbudil skušnjavo in ogenj preganjanja proti temu božjemu bojevniku [Magnusu], spodbujajoč neslogo in sovraštvo med brati in družiniki in dragimi prijatelji, da bi ga tako vpeljal v malodušje in izničil te čudežne darove, ki so v njem začeli rasti.<sup>46</sup>

Na tej podlagi je duhovna razlaga, ki uvaja vzporednico med Magnusom in Abelom na eni strani ter Hakonom in Kajnom na drugi, enaka motivu Abela in Kajna, ki smo jo prepoznali v primeru Borisa in Gleba.

## Zaključek

Izziv, s katerim se v okviru preučevanja vladarskih mučencev na obrobju srednjeveške Evrope spopadamo pri primerjalni analizi hagiografskih in drugih besedil, je zahtevno razlikovanje med tistimi literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, ki kažejo na obstoj določenih tipoloških podobnosti, ter literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, ki so posledica enkratnih dejstev in družbenih okoliščin v primeru posameznih vladarskih mučencev ali njihovih kultov. Na splošno lahko številne podobnosti med tovrstnimi svetniki zaobjamemo z ugotovitvijo, da so sestavljavci zgodovinskih pripovedi in hagiografskih besedil, ki nam ponujajo ovrednotenje življenja in smrti vladarskih mučencev, posegali po razmeroma razumljivi podobi posnemanja Kristusove prostovoljne žrtve na križu, s katero je neposredno povezana podoba izdajstva Jude Iškarijota. Nedolžnost žrtve in njena prostovoljna odpoved upiranju zlu z nasiljem sta tako postali ključni prvini, s katerima so srednjeveški pisci ustvarili predstavo o vladarskih mučencih kot Kristusovih posnemovalcih. Temu se je

---

<sup>44</sup> Ezk 3–33.

<sup>45</sup> 1 Mz 1–14; 1 Mz 19.

<sup>46</sup> *Orkneyinga saga* [...], *Magnúss saga lengri* (ur. Guðmundsson), str. 354.

pogosto pridruževalo tudi vzporejanje s pravičnim Abelom kot predhodnikom Bogu všečnega vladarja in krivičnim Kajnom kot predhodnikom oblastizeljnega moralca pod vplivom hudega duha. Tako enkratne poteze posameznih svetnikov oz. njihovega literarnega prikaza kakor tudi tipološke podobnosti so izoblikovale pojav vladarskih mučencev, ki se je med 10. in 12. stoletjem razvil v novo pokristjanjenih političnih tvorbah na severnem in vzhodnem obrobju Evrope. Posamezen vladarski mučenec je ne glede na svojo zgodovinsko in literarno enkratnost postal del nove svetniške tradicije, v skladu s katero so lahko vladarja razglasili za mučenca po zaslugi njegove pravičnosti in ponižnosti, ki se je izpolnila v prostovoljnem žrtvovanju za druge ljudi in za dobro svoje domovine. Tak svetnik je nadalje podpiral predstavo o duhovni zrelosti novo pokristjanjenega ljudstva na obrobju takratne Evrope ter tako svoje ljudstvo s prostorskega in kulturnega obrobja postavil v simbolno središče krščanstva, ki ga je zaznamovala sklenitev zaveze med Bogom in novo pokristjanjenim ljudstvom. V pripovedih o prvih domačih svetnikih, za katere je značilno, da so izhajali iz vrst politične elite, so se cerkveni pisci z območja vzhodne, jugovzhodne in severne Evrope navdihovali pri kultu (antičnih) mučencev, najzgodnejšem pojavu svetništva v krščanskem svetu, ki so prav tako umrli kot nedolžne žrtve, četudi v zelo drugačnih družbenopolitičnih razmerah.<sup>47</sup> Uveljavitev in ovrednotenje pojava vladarskih mučencev tako dokazuje, kako so splošne in tradicionalne predstave zgodnjekrščanskega, bizantinskega in latinskega čaščenja mučencev uspeli osvetliti v novi in družbeno specifični luči.

Če želimo ustrezno razumeti pojem obrobja na severu in vzhodu srednjeveške Evrope, moramo izpostaviti določeno razliko, ki ločuje Kijejsko Rusijo na eni strani ter Dukljo in Orkneyske otoke na drugi. Upoštevati moramo namreč splošno znano ugotovitev, da je takratna Kijejska Rusija – kljub razmeroma poznemu uradnemu sprejetju krščanstva, geografski oddaljenosti od kulturnih središč krščanskega sveta in potrebi po svoji umestitvi v okvir »zgodovine odrešenja« – predstavljala ozemeljsko obsežno, vojaško močno, diplomatsko dejavno in kulturno ustvarjalno politično tvorbo; bila je namreč najopaznejši (zunanje)politični dejavnik na vzhodu Evrope.<sup>48</sup> Po drugi strani pa tako za Dukljo kakor tudi za območje Orkneyskih otokov velja, da sta bila kljub svojemu položaju ob razmeroma pomembnih regionalnih poteh ne le geografsko in kulturno obrobni, temveč tudi ozemeljsko majhni politični

<sup>47</sup> Hafner, *Studien*, str. 16–17; White, *Byzantine Saints in Rus'*, str. 105.

<sup>48</sup> Osvetlitev politične in kulturne vloge Kijejske Rusije v širšem kontekstu srednjeveške Evrope in (verskih) predstavah o sebi, ki jo je oblikovala njena cerkvena in politična elita v 11. in 12. stoletju, ponuja monografija: Malmenvall, *Kultura Kijejske Rusije*.



tvorbi – bili sta torej »resnično« obrobje na jugovzhodu oz. severozahodu takratne Evrope.

## VIRI IN LITERATURA

- Andrijašević, Živko: Crnogorsko nasljeđe ranog srednjeg vijeka (država, društvo, kultura). *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira* (ur. Đorđe Borozan). Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umetnosti, 2017.
- Antonsson, Haki: *St. Magnús of Orkney: A Scandinavian Martyr-Cult in Context*. Leiden: Brill, 2007.
- Antonsson, Haki: St. Magnús of Orkney: Aspects of his Cult from a European Perspective. *The World of the Orkneyinga Saga: The Broad-Cloth Viking Trip* (ur. Olwyn Owen). Kirkwall: Orkney Isles Council, 2006, str. 144–159.
- Branje o življenju in smrti blaženih strastotrpcev Borisa in Gleba. *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: Prevodi in komentarji izbranih tekstov* (ur. Blaž Podlesnik). Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019, str. 71–82.
- Ђирковић, Сима [Čirković, Sima]: *Срби међу европским народима [Srbi među evropskim narodima]*. Београд: Equilibrium, 2004.
- Gesta regum Sclavorum*, zv. 1: *Критичко издање и превод [Kritičko izdanje i prevod]* (ur. Тибор Живковић [Tibor Živković]). Београд: Историјски институт, 2009.
- Gesta regum Sclavorum*, zv. 2: *Коментар [Komentar]* (ur. Тибор Живковић [Tibor Živković]). Београд: Историјски институт, 2009.
- Hafner, Stanislaus: *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. München: Oldenbourg Verlag, 1964.
- Historia Królestwa Słowian czyli Latopis Popa Duklanina* (ur. Jan Leśny). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- Hollingsworth, Paul: *The Hagiography of Kievan Rus'.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1992.
- Ингам, Норман [Ing[h]am, Norman]: Мучеништво светог Јована Владимира Дукљанина [Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina]. *Летопис Матице Српске [Letopis Matice Srpske]*, 166, 1990, str. 876–896.
- Ingham, Norman W.: The Sovereign as Martyr, East and West. *The Slavic and East European Journal*, 17/1, 1973, str. 1–17.
- Јухас Георгиевска, Љиљана, Лазар Мирковић, Миливоје Башић [Juhás Georgijevska, Ljiljana, Lazar Mirković in Milivoje Bašić]: *Стефан Првовенчани: Сабрани списи [Stefan Prvovenčani: Sabrani spisi]*. Београд: Просвета и Српска књижевна задруга, 1988.
- Klaniczay, Gabor: Conclusion: North and East European Cults of Saints. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)* (ur. Haki Antonsson in Ildar H. Garipzanov). Turnhout: Brepols, 2010, str. 283–304.
- Klaniczay, Gabor: *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Костић Тмушић, Александра [Kostić Tmušić, Aleksandra]: Поетски елементи и структура Житија светог Јована Владимира [Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira]. *Црквене студије [Crkvene studije]*, 13, 2016, str. 127–136.

- Lenhoff, Gail: *The Martyred Princes Boris and Gleb*. Columbus: Slavica Publishers, 1989.
- Ljetopis popa Dukljanina* (ur. Vladimir Mošin). Zagreb: Matica Hrvatska, 1950.
- Malmenvall, Simon: Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji. *Zgodovinski časopis*, 71/1–2, 2017, str. 8–29.
- Malmenvall, Simon: Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kievan Rus'. *Konstantínove listy*, 12/2, 2019, str. 43–58.
- Malmenvall, Simon: *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija verskega in političnega zgleда. *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: Prevodi in komentarji izbranih tekstov* (ur. Blaž Podlesnik). Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019, str. 83–97.
- Malmenvall, Simon: *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019.
- Милютенко, Надежда И. [Miljutenko, Nadežda I.]: *Святые князья-мученики Борис и Глеб: Исследование и тексты* [Svjatye knjazja-mučeniki Boris i Gleb: Issledovanie i teksty]. Санкт Петербург: Издательство Олега Абышко, 2006.
- Müller, Ludolf: *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb*. München: W. Fink Verlag, 1967.
- Orkneyinga saga: Legenda de Sancto Magno. Magnúss saga skemmri: Magnúss saga lengri; Helga þáttur ok Úlfs* (ur. Finnboði Guðmundsson). Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1965.
- Paramonova, Marina: The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)* (ur. Haki Antonsson in Ildar H. Garipzanov). Turnhout: Brepols, 2010, str. 259–282.
- Польвинный, Дмитрий И., Анатолий А. Турилов [Polyvjannyj, Dmitrij I. in Anatolij A. Turilov]: Иоанн Владимир [Ioann Vladimir]. *Православная энциклопедия* [Pravoslavnaja énciklopedija], zv. 23. Москва: Церковно-научный центр Православная энциклопедия, 2010, str. 736–739.
- Rančin, Aleksandr M. [Rančin, Aleksandr M.]: *Памятники Борисоглебского цикла: текстология, поэтика, религиозно-культурный контекст* [Pamjatniki Borisoglebskogo cikla: tekstologija, poétika, religiozno-kul'turnyj kontekst]. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017.
- Sciaccia, Franklin A.: In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land. *Slavic Review*, 49/2, 1990, str. 253–260.
- Senyk, Sophia: *A History of the Church in Ukraine*, zv. 1: *To the End of the Thirteenth Century*. Rome: Orientalia Christiana Analecta, 1993.
- Tomany, Maria-Claudia: Sacred Non-Violence, Cowardice Profaned: St Magnus of Orkney in Nordic Hagiography and Historiography. *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia* (ur. Thomas A. DuBois). Toronto: Toronto University Press, 2008, str. 128–153.
- Trajković-Filipović, Stefan: Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of *The Annals of a Priest of Dioclea*. *Revue des études Byzantines*, 71/1, 2013, str. 259–260.
- Trajković-Filipović, Stefan: *Saint Vladimir of Zeta between Historiography and*

- Hagiography* (MA Thesis in Medieval Studies). Budapest: Central European University, 2012.
- Успенский, Борис А. [Uspenskij, Boris A.]: *Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси* [*Boris i Gleb: Vosprijatie istorii v Drevnej Rusi*]. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Успенский, Борис А. [Uspenskij, Boris A.]: *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и её русское переосмысление)* [*Car' i patriarh: harizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyslenie)*]. Москва: Языки русской культуры, 1998.
- Ужанков, Александр Н. [Užankov, Aleksandr N.]: *Историческая поэтика древнерусской словесности: Генезис литературных формаций* [*Istoričeskaja poëtika drevnerusskoj slovesnosti: Genезis literaturnyh formacij*]. Москва: Литературный институт им. А. М. Горького, 2011.
- White, Monica: *Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb. Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)* (ur. Naki Antonsson in Ildar H. Garipzanov). Turnhout: Brepols, 2010, str. 95–114.
- Живковић, Тибор [Živković, Tíbor]: *Портрети српских владара* [*Portreti srpskih vladara*]. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.

## **Ruler Martyrs on the Periphery of Medieval Europe** *Kievan Rus', Dioclea, Norway*

### *Summary*

Boris and Gleb were the first canonized East Slavic saints. After the death of their father and Kievan prince Vladimir (980–1015), his eldest son Sviatopolk ordered the assassination of his younger brothers Boris and Gleb to be carried out. Both of them respected the will of their older brother Sviatopolk, voluntarily accepting their violent death. In the East Slavic historical consciousness, the sacrifice of Boris and Gleb came to be viewed as a reflection of the sacrifice of the Old Testament figure Abel and as a model of the imitation of Christ – closely tied to the renouncement of secular power. Furthermore, the fact that the first canonized East Slavic saints came from the secular ruling elite testifies to the attempts of the Rus' literati to stress the strong influence of recently adopted Christianity on politically important decisions in Kievan Rus', pointing to its allegedly achieved religious “maturity” within the context of “salvation history.”

This type of sainthood was present in recently Christianized lands on the northern and eastern periphery of Europe at the time. This phenomenon of ruler martyrs refers to saints characterized by a martyr's death caused out of political self-interest by Christians themselves – not by members of other

religions as a result of hatred against the Christian faith as such. This type of sainthood was unknown both in (Latin) southern Europe and the Byzantine Empire. A similar ruler martyr cult among the Medieval Slavs can be found in the case of the prince Jovan Vladimir of Dioclea (Duklja), who died between 1016 and 1018. He was murdered by his cousin Ivan Vladislav (1015–1018), tsar of Bulgaria. The life and martyrdom of Jovan Vladimir, depicted in the *Chronicle of the Priest of Dioclea*, is based on the New Testament image of the “Good Shepherd” serving as an example of a virtuous ruler following Christ “laying down his life” for his “flock” (people). A representative case within the phenomenon of ruler martyrs, similar to that of Boris and Gleb and Jovan Vladimir, can also be recognized in Magnus Erlendsson, Jarl (Earl) of the Orkney Isles, who was murdered by his cousin Haakon Palsson. The saint’s life and death represent an example where the “earthly” value of political power is dealt in a Christian fashion, giving precedent to the self-sacrifice for others and eternal “heavenly glory.” Like Christ who gave his own life for the peace and redemption of the world, Magnus gives his life for the peace and redemption of the people of Orkneys – thus symbolically integrating it into “salvation history” shared by all other Christian polities.



## Schism in the *Stato da mar*

### *The Bishop of Padua and Missions in Southeastern Europe*

CELESTE MCNAMARA\*

#### ABSTRACT

The dedicated reforming bishop of the landlocked Italian diocese of Padua, Gregorio Barbarigo (1664–1697), looked beyond his borders to help missionary efforts, primarily in Southeastern Europe. This article argues that although the Council of Trent ignored Catholic missions, many reforming bishops saw spreading the faith as crucial to Catholic Reform.

#### KEYWORDS

Catholic Reform, missions, Venice, Southeastern Europe, education

#### IZVLEČEK

Gregorio Barbarigo (1664–1697), škof italijanske škofije Padova, se je v svoji vnemi za katoliško obnovo oziral tudi izven meja svoje škofije in je veliko sodeloval pri misijonskih prizadevanjih, predvsem v jugovzhodni Evropi. Čeprav je sam tridentinski koncil katoliške misijone zanemarljivo, razprava predstavlja hipotezo, da so mnogi škofje širjenje vere pojmovali kot bistveno za katoliško obnovo.

#### KLJUČNE BESEDE

katoliška obnova, misijoni, Benetke, jugovzhodna Evropa, izobraževanje

In the 1660s, a young Dalmatian named Giovanni Miroslovich enrolled in the Collegio Illirico in the Italian city of Fermo, founded in 1663 by the Sacred Congregation of the Propaganda Fide for students from territories under Turkish dominion.<sup>1</sup> His academic career went poorly, however, and in 1668 he was asked to leave because he had a “cloudy and restless brain,” only studied the “*belle lettere*,” and refused to attend to his other studies.<sup>2</sup> He left for Venice, but soon moved on to Ragusa (Dubrovnik, Croatia). As he later wrote to the Propaganda Fide, there he took the four minor orders and served as a chaplain, as an earthquake in 1667 had left the city in desperate need of clergy.<sup>3</sup>

---

\* Celeste McNamara, PhD; State University of New York, Cortland; e-mail: [celeste.mcnamara@cortland.edu](mailto:celeste.mcnamara@cortland.edu); ORCID: 0000-0002-6105-9431

<sup>1</sup> Tabarrini, Francesco Fontana, G. Paglia, e G.B. Contini architetti di Propaganda Fide, p. 275.

<sup>2</sup> ASPF, *Acta*, b. 37 (1668), fol. 28v; SOCG, b. 433 (1672), fol. 512r.

<sup>3</sup> *Ibid.*, fol. 513r; Frazee, *Catholics and Sultans*, p. 106.

He next returned to his hometown of Popone (Opanci, Croatia), where he was kidnapped by Turks, who “with infinite violence necessary” forced him to convert.<sup>4</sup> He soon fled his captors and returned to Venice in 1670, where he abjured his errors before the Inquisition. Back in the Christian faith, he lived under the “direction and discipline of the Jesuits.”<sup>5</sup> Though it is not clear why, he also began wearing a Dominican habit in spite of the oath he had taken while a student in Fermo, which barred him from becoming a friar. Miroslovich explained all of this in his letters to the Propaganda Fide and requested that he be released from this oath and ordained as a priest. He wished to serve in Venice, Dalmatia, or even Turkey, if the Propaganda would send him.

Miroslovich’s request was accompanied by a letter of recommendation from an important man with close ties to the Propaganda Fide, Cardinal-Bishop Gregorio Barbarigo of Padua. Barbarigo’s prominence and connections made him an excellent choice for a reference, but how Miroslovich was able to meet him is not clear. While none of the correspondence explains the connection, Barbarigo was deeply invested in both the programs of the Propaganda Fide and missionary efforts in Southeastern Europe, so this could help explain how Miroslovich made contact with a powerful, noble ecclesiastic.

Barbarigo’s interest in territories across the Adriatic was a central part of his broader involvement in missionizing and spreading the Catholic faith. Although his primary responsibility was to his diocese, a landlocked Italian territory, he nevertheless wanted to help the Church become truly universal. To this end, Barbarigo converted at least two dozen people – Jews, Muslims, and Protestants – in Padua, supported missionary training and individual missionaries through his seminary, provided missions with important devotional texts through his printing press, and became directly involved with larger attempts to bring people into the Catholic faith. Although his interests were not limited to Southeastern Europe, this zone was certainly a key concern for Barbarigo; most of the students he supported came from Southeastern Europe, he printed key texts in Greek, Albanian, Turkish, and Arabic for use in those missions, and he got involved in negotiations over Greek communities in the *stato da mar*. While his geographic interests were determined by his personal experiences and history, an interest in globalizing Catholicism was also a concern for other reforming bishops, in spite of the fact that missions

---

<sup>4</sup> ASPF, SOCG, b. 433 (1672), fol. 513r. His claim was a common one. See Fosi, *Conversion and Autobiography*, p. 447.

<sup>5</sup> ASPF, SOCG, b. 433 (1672), fol. 513r. Unfortunately, record of his abjuration does not survive.

were not mentioned at the Council of Trent and are often ignored in histories of Catholic Reform.<sup>6</sup>

In integrating missionary work or support into his diocesan reform program, Barbarigo primarily looked to the Propaganda Fide.<sup>7</sup> This congregation was founded in 1622 to oversee all Catholic missions, with the twin goals of regaining souls lost to Protestantism and converting non-Christians.<sup>8</sup> They also established a printing press, the *Tipografia poliglotta*, which produced books and pamphlets for missionary uses in many languages.<sup>9</sup> Finally, they founded a missionary training seminary in Rome and administered colleges around Europe that taught foreign languages and elements of foreign cultures and faiths.

Barbarigo was not unusual in his desire to assist in the Church's larger goal of globalization, but his personal background helps to explain his particular choices. He demonstrated little interest in East Asian, American, or sub-Saharan African missions, preferring to involve himself in European and Mediterranean regions. As a Venetian nobleman, he had strong ties to the *stato da mar* and serious fears of the Ottoman Empire, which helps explain his focus.<sup>10</sup> In the eastern Adriatic, Venice contended not only with the threat of Ottoman incursion, but also with religious plurality, as the region had many Greek Orthodox residents living amongst the Roman Catholics. Although Venice itself had Greek residents and was somewhat tolerant of their "schismatic" Christianity, allowing them a confraternity and eventually their own Church, they were less comfortable with the existence of Greek populations in the *stato da mar*,

<sup>6</sup> A survey of the decisions of the Propaganda Fide from 1650–1700 yields many examples of European bishops both collaborating with and seeking assistance from the Congregation, but all except Barbarigo governed territories that were subject to the Propaganda Fide, had significant non-Catholic populations, or were on the border of territories of other faiths. These included bishops from Moldavia, Albania, Armenia, Dalmatia, the Piedmont, and Annecy, among others. The records of the decisions in which these bishops feature are in ASPF, *Acta*, bb. 19–70.

<sup>7</sup> Michele Cassese asserts that Barbarigo became a member of the congregation in 1678, but I have found no archival evidence for this. However, as there are no documents of new cardinals joining the congregation from 1675–1687, it is possible though not likely. Cassese, Gregorio Barbarigo, p. 1038. The record should be in ASPF, CSC, b. 1. I have also searched ASPF, SCV, b. 1; *Ministri, 1623–1730*, b. 1; and the records of meetings which note the cardinals in attendance, *Acta*, bb. 48–49 (1678–1679).

<sup>8</sup> Griffin, *The Sacred Congregation de Propaganda Fide*, pp. 57–95; Jacqueline, *La S. Congrégation de 'Propaganda Fide'*, pp. 464–481.

<sup>9</sup> On the Collegio Urbano, see Kowalski, *Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*. On the press, see Galeotti, *Della Tipografia Poliglotta di Propaganda*.

<sup>10</sup> Members of the family served in government and church positions in Split, Poreč, and Shkodër. Mrkonjić, *Gregorio Barbarigo e Giovanni Pastrizio*, p. 1172; Cheney, *Bishop Barthelemy Barbarigo*, p. 178.



perhaps both because of their larger numbers and their greater distance from Venice (and thus from Venetian oversight).<sup>11</sup>

Barbarigo's interests in the eastern Adriatic did not go unnoticed. He was elected protector of the Congregazione Illyrica in 1663, providing personal ties to the Roman *schiaconi* population.<sup>12</sup> The Congregazione Illyrica ran a hospital, a hospice house, and a chapter of canons. The Illyrians, or southern Slavonic peoples, of Rome were granted the Church of St. Marina by Pope Nicholas V in 1453, and they rededicated it to St. Jerome. The group established there became a Congregation in 1544, and eventually also supported a school for missionaries to Southeastern Europe. Beginning in the sixteenth century, the Congregation elected a cardinal protector to oversee their accounts and management. When his episcopal duties became too onerous for him to continue to also serve the Congregazione Illyrica, Barbarigo turned over his duty to Cardinal Pietro Ottoboni.<sup>13</sup> Although he only worked with them for a few years, in addition to basic supervision, he helped negotiate the replacement of a confessor at St. Peter's in Rome who spoke Illyrian.<sup>14</sup> As he would later, he proved himself concerned with the ability of Eastern Christians to meaningfully practice their faith.

Gregorio Barbarigo's concern for the Catholic orthodoxy of eastern Christians, along with his fear of the Ottomans and worries about Protestants, brought him into contact with the Propaganda Fide. He was friends with several influential members of the congregation, most notably Cardinal Girolamo Casanate, who ran the Polyglot Press, and Giovanni Pastrizio (Ivan Paštrić), a Dalmatian who began as a printing assistant and later became professor of Controversial Theology at the Collegio Urbano.<sup>15</sup> With Pastrizio, Barbarigo shared interest in the reintegration of the Orthodox Church and concerns about the "schismatic" Greeks in the *stato da mar* and Ottoman territories in Southeastern Europe. Barbarigo also had a very close collaborative relationship with Innocent XI (1676–1689), who was deeply devoted to the project of Tridentine Reform and who kept Barbarigo in Rome for four years (1676–1680), asking him to help to reform monasteries and spread catechism schools.<sup>16</sup> In these

---

<sup>11</sup> Frazee, *Catholics and Sultans*, pp. 103–126; Fedalto, *Greci e Armeni*, pp. 305–321; Burke, *The Greeks of Venice*.

<sup>12</sup> Mrkonjić, Gregorio Barbarigo e Giovanni Pastrizio, pp. 1173–1174. See also Jelić, *S. Girolamo de' Schiaconi*.

<sup>13</sup> Mrkonjić, Gregorio Barbarigo e Giovanni Pastrizio, pp. 1169–1178.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1177.

<sup>15</sup> Callegari, *La tipografia del seminario di Padova fondata dal Barbarigo*, p. 231; Mrkonjić, Gregorio Barbarigo e Giovanni Pastrizio, p. 1169, fn. 1.

<sup>16</sup> Pampaloni, *Saggio introduttivo*, pp. xxv–xliii, particularly xxxix and xliii. For more on

four years, Barbarigo also became more involved with the Propaganda Fide.<sup>17</sup> His connections with the eastern Adriatic, Venice, and the Propaganda Fide were all deeply influential in his involvement in missionary work through his seminary, press, and personal involvement.

One of Barbarigo's crowning achievements in Padua was the establishment of a new seminary. Although when he arrived Padua already had a seminary, it was not in good condition; it could accept few students and was not particularly academically rigorous. In order to fix this, Barbarigo first brought in a Jesuit to instruct the few students he did have and set to work re-founding the seminary. By 1674, he had purchased a dissolved monastery which could house four times as many students as the previous location. He then borrowed heavily from the Jesuit *Ratio studiorum* to devise a rigorous curriculum. While many bishops used elements from the Jesuit curriculum to educate seminarians, Barbarigo's curriculum is nearly identical to the Jesuit plan, down to the inclusion of a large number of foreign languages.<sup>18</sup> The seminary of Padua would offer students instruction not only in Latin, but also in Greek, Hebrew, Arabic, Chaldean, Persian, Syriac, and Turkish.<sup>19</sup> Latin was crucial for all priests, as it was the language of the Mass and Scripture. Hebrew, Greek, Syriac, and Chaldean could have been taught simply for exegetical reasons, allowing students to read ancient versions of the Scripture, but they could also have missionary uses, particularly in the Veneto.<sup>20</sup> The other languages, however, would have been largely useless for parochial clergy (or even priests working in the episcopal curia) in Padua; these were intended for the prospective missionaries. Because these languages were seldom taught outside of a few specialized schools for missionaries, mostly in Rome, Barbarigo's seminary was a potential boon for the Propaganda Fide.

In addition to offering extraordinary linguistic training and the general training in the *cura animarum* necessary for all clergy, Barbarigo was willing to support potential missionaries in other ways. His letters provide details of

---

Innocent XI, see Neveu, *Episcopus et Princeps Urbis*; Neveu, *Culture religieuse et aspirations réformistes*; Maras, *Innocent XI*.

<sup>17</sup> Cassese, *Gregorio Barbarigo e il rapporto con ebrei e non cattolici*, p. 1038.

<sup>18</sup> On other bishops who borrowed elements of the Jesuit curriculum, see Comerford, *Ordaining the Catholic Reformation*, p. 93. For a close comparison of Barbarigo's curriculum with the Jesuits', see Baldini, *L'influenza del cursus gesuitico*.

<sup>19</sup> Barbarigo, *Ratio, et Institutio Studiorum*, pp. 29–31. Syriac and Chaldean are Neo-Aramaic languages/dialects.

<sup>20</sup> It is unclear if the seminary taught only Ancient or also Demotic Greek, but one hagiography claimed Barbarigo said students "could be sent to illuminate the Greeks of their errors," suggesting contemporary Greek instruction as well. Poletto, *Il beato Cardinale Gregorio Barbarigo* p. 178.

a few students he allowed to attend the seminary for free or reduced fees, and also made note of others who he thought would be good candidates for missionary work because they had good language skills but lacked patrimonies, and consequently could not become parish priests.<sup>21</sup> It thus seems plausible that he accepted some poorer students to the seminary hoping that they could find a career through the Propaganda Fide. Perhaps because of Barbarigo's connections with the eastern Adriatic, almost all of those who appear in the correspondence between Barbarigo and the Propaganda Fide came originally from this region, and many wished to return there as missionaries.

One student who appears in the correspondence was Giorgio Bogdani, the great-nephew of Archbishop Andrea Bogdani of Uscopia (Skopje, Macedonia) and nephew of Bishop Pietro (Pjetër) Bogdani of Scutari (Shkodrë, Albania), who became Archbishop of Uscopia in 1677 and spent time in Padua when his see was claimed by a Greek Orthodox ecclesiastic. The two men entrusted their nephew to Barbarigo's care and instruction, and Giorgio was maintained in Padua until he took orders. Giorgio's family had wanted him to go to the Propaganda Fide; both his great-uncle and uncle wrote letters in the early 1670s asking for Giorgio to be admitted to the Collegio Urbano.<sup>22</sup> They also got Barbarigo to write a letter of recommendation, which noted that the young man was fourteen years old and had begun to study grammar.<sup>23</sup> Evidently these requests did not yield results, and Giorgio ended up in Padua instead. Barbarigo wrote again in 1685, 1694, and finally in 1697 to seek a placement for him. The first two letters explained that the boy was an orphan and the nephew of the Archbishop of Uscopia, who had sent him to study and be cared for in Padua. By 1694, he had received the first tonsure and minor orders, and was doing well in his studies. Barbarigo noted that although he had lost his native tongue, he could easily regain fluency, and perhaps be a successful missionary in his homeland.<sup>24</sup> The Congregation answered that he should finish his studies in Padua, as it "would not be considered advantageous for him to change teachers and lose time in the trip to Rome."<sup>25</sup> Three years later, Giorgio was still in Padua, and this time Barbarigo asked the Propaganda Fide to promote him to holy orders and accept him into the Congregation of Oblates, which did not require a patrimony; this request was granted, and Giorgio was invited to

---

<sup>21</sup> Although few bishops had the resources to help, many wrote asking for placements for students. For a few examples, see ASPF, *Acta*, b. 36 (1667), fols. 20r, 118r; b. 66 (1696), fol. 220r; b. 72 (1702), fols. 299v–302v.

<sup>22</sup> ASPF, SOCG, b. 429 (1671), fols. 408r, 411r, and 413r.

<sup>23</sup> *Ibid.*, fol. 415r.

<sup>24</sup> ASPF, *Acta*, b. 64 (1694), fol. 166r–166v.

<sup>25</sup> *Ibid.*, fol. 167r.

come to the Collegio Urbano.<sup>26</sup> In 1699, he was sent as a missionary to Janjevo (Kosovo).<sup>27</sup> Not all of the students Barbarigo supported became missionaries, but clearly the Congregation and the bishop held each other in esteem and collaborated whenever possible.

Barbarigo's support of missionaries and decision to provide training in the *lingue orientali* made his seminary a valuable institution for the Church's missionary goals but brought added challenges to the bishop. He found it hard to supply students with materials for study. In 1680, he commissioned a Hebrew grammar for the use of seminary students, and the difficulties inherent in the process made it clear that ordering bespoke works would not solve the seminary's needs.<sup>28</sup> He had just returned from four years in Rome in the service of Innocent XI; time in Rome gave him the opportunity to observe the Polyglot Press.<sup>29</sup> Such a press seemed an ideal complement to a seminary teaching languages for missions, and may well have influenced Barbarigo to start his own a few years later.

By 1684 he began to establish his own press.<sup>30</sup> This was a massively ambitious project: Barbarigo intended to print in Latin, Greek, Hebrew, Arabic, Chaldean, Persian, Syriac, and Turkish, requiring a dizzying variety of fonts.<sup>31</sup> To accomplish this, Barbarigo hired Father Luigi Benetelli of Vicenza, the superior of the Minims in Venice; Father Agapito, a minor Franciscan from the Trentino; and several learned men who came from Mesopotamia, including the controversial Timoteo Agnellini.<sup>32</sup> These men had impressive linguistic abilities, which they continued to develop while in Padua; for example, Father Agapito studied Turkish, which would make him "even more suitable to serve the Sacred Congregation."<sup>33</sup> They also offered their expertise to seminary

<sup>26</sup> ASPF, SOCG, b. 527 (1697), fol. 80v. Granted in *Acta*, b. 67 (1697), fol. 138r, 249v.

<sup>27</sup> ASPF, *Acta*, b. 69 (1699), fol. 169.

<sup>28</sup> *Rudimenta grammaticae hebraeae ad usum Seminarii Patavini*, Venice 1681. Cited in Callegari, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 73, fn. 1.

<sup>29</sup> Bellini, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 8; Galeotti, *Della Tipografia Poliglotta di Propaganda*, pp. 7–30.

<sup>30</sup> Callegari, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 85.

<sup>31</sup> Zuin, *Padova e il Corano*, p. 23.

<sup>32</sup> Bellini, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 8; Callegari, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 73; Pedani Fabris, *Intorno alla questione della traduzione del Corano*, p. 361. Agnellini (Humayli Ibn Dacfi Karnûsh) was a Jacobite Syrian Christian who converted to Catholicism and was elected Archbishop of Mardin by its residents, but left Mardin in 1672 for Europe and was in trouble with various ecclesiastical authorities for the rest of his life. Heyberger, *La carrière manqué d'un ecclésiastique oriental*. See also ASPF, *Acta*, b. 70 (1700), fols. 59v–65v.

<sup>33</sup> ASPF, SOCG, b. 501 (1685), fol. 238r.

students: Agapito taught Arabic at the seminary, Agnellini taught Arabic, Persian, and Turkish, and Benetelli taught Hebrew.<sup>34</sup>

In addition to his staff, Barbarigo acquired eight presses and set about collecting the necessary matrices and typesets immediately.<sup>35</sup> In this process, Barbarigo's connections with major figures in Italy was crucial; without the generous assistance of Cardinal Girolamo Casanate of the Polyglot Press, Vitaliano VI Borromeo of the Ambrosian Library in Milan, and Grand-Duke Cosimo III de' Medici of Tuscany, the Paduan press would have struggled. Casanate provided the matrices of Greek characters, Borromeo gave matrices and stamps for Arabic and Hebrew, and Cosimo III sent eleven boxes of matrices and stamps, all in *lingue orientali*, from the defunct *Tipografia Medicea*, estimated to amount to over three thousand pieces of type.<sup>36</sup> By the end of Barbarigo's life, the seminary press possessed matrices and/or typesets for Hebrew (Rabbinic and Samaritan), Syriac, ancient Chaldean, Nestorian Chaldean, Abyssinian (Ethiopic), Arabic, Arabo-Turkish, Arabo-Persian, Indian, Armenian (including music), Georgian, ecclesiastical Iberian, Glagolitic, Japanese, Congolese, Angolan, Irish, German, Greek, and Latin.<sup>37</sup> To obtain the rest, Barbarigo established a copper etching laboratory and a foundry which created both characters and decorative stamps.<sup>38</sup> In the 1695 inventory, there were 355 pieces of decoration or miniatures, 63 decorative Greek characters, and 42 stamps for frontispieces and last pages.<sup>39</sup>

The first books rolled off the presses in 1684 in Greek, beginning with a grammar for students.<sup>40</sup> Printing in the *lingue orientali* began the following year; the first book was the *Cuneus Prophetarum* of Pietro Bogdani, the aforementioned Archbishop of Skopje.<sup>41</sup> This was the first major work of prose written in Albanian, printed in both Albanian and Italian in parallel columns.<sup>42</sup> This text was composed while Bogdani was living in Padua, and the printing

<sup>34</sup> Barzon, *Per lo studio del seminario di Padova*, pp. 665–666.

<sup>35</sup> Bellini, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 9.

<sup>36</sup> Bellini, *Storia della tipografia del seminario di Padova*, pp. 34–36. Pedani Fabris, *Intorno alla questione della traduzione del Corano*, pp. 358–362. See also Jones, *The Medici Oriental Press*, pp. 88–108.

<sup>37</sup> The earliest source for this list is Rosetti, *Descrizione delle pitture, sculture, ed architetture*, pp. 263–264. It is repeated in Sorgato, *Della stamperia del seminario di Padova*, p. 8; Bellini, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 9; Bellini, *Storia della tipografia del seminario di Padova*, p. 30.

<sup>38</sup> Bellini, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 9.

<sup>39</sup> Bellini, *Storia della tipografia del seminario di Padova*, p. 36.

<sup>40</sup> Fedalto, *Il Cardinale Gregorio Barbarigo*, p. 997.

<sup>41</sup> Callegari, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 73.

<sup>42</sup> Elsie, *Albanian Literature*, pp. 27–30. Bogdani, *Cuneus Prophetarum*.

was funded by Barbarigo, again demonstrating his dedication to spreading Catholicism in this region. This was soon followed by a variety of works for students, such as grammars and short texts, mostly in Arabic, Turkish, and Persian.<sup>43</sup> By 1690, Barbarigo acquired a *torcoliere*, a small type of press specifically for printing pamphlets and small books, mostly for either student or missionary purposes.<sup>44</sup> The seminary press's ability to print in Arabic was particularly important, as printing was not yet common in the Near and Middle East and by the late seventeenth century most of the presses using Arabic characters in Italy had failed.<sup>45</sup> Because of this, Barbarigo provided books not only to missionaries through the intervention of the Propaganda Fide, but also sold books all over Northern Italy and ultramontane Europe.<sup>46</sup>

Much of what the seminary press produced was intended to help seminary students in their language study, who would presumably become missionaries and put this knowledge to use. But some of the books Barbarigo printed had more explicit missionary purposes as texts to be used by missionaries *in situ*, such as Bogdani's *Cuneus Prophetarum*, a devotional text that explains important elements of the Old Testament and the life, death, and resurrection of Christ, and which Barbarigo, in a prefatory note, wrote was "to instruct the faithful people under the tyranny of the Turks."<sup>47</sup> Barbarigo also sought licenses to print catechisms in a variety of languages, obviously an important tool for conversion.<sup>48</sup> In 1681, for example, he sought permission to print a Hebrew catechism,<sup>49</sup> and in 1685 he sought a license for a catechism book in Illyrian, noting that he had the necessary characters.<sup>50</sup> The Congregation, due

<sup>43</sup> Callegari, *La tipografia del seminario di Padova*, p. 73.

<sup>44</sup> Callegari, *La tipografia del seminario di Padova fondata dal Barbarigo*, p. 239.

<sup>45</sup> Zuin, *Padova e il Corano*, p. 23; Pedani Fabris, *Intorno alla questione della traduzione del Corano*, p. 361. Printing in the Muslim world began in 1706. Vercellin, *Venezia e le origini della stampa*, p. 58. For more on the eventual adoption of print in the Ottoman Empire, see Coşgel, Miceli, and Rubin, *The Political Economy of Mass Printing; Robinson, Technology and Religious Change*, p. 51; Green, *Journeymen, Middlemen*, p. 24.

<sup>46</sup> Zuin, *Padova e il Corano*, p. 23.

<sup>47</sup> Bogdani, *Cuneus Prophetarum*, p. 9.

<sup>48</sup> Many eastern bishops made similar requests; see for example ASPF, *Acta*, b. 58 (1688), fol. 124v; b. 62 (1692), fol. 125r; b. 63 (1693), fol. 114r. Similarly, bishops asked for catechisms and other devotional literature. For examples, see *ibid.*, b. 36 (1667), fol. 40v; b. 37 (1668), fols. 25, 47v; b. 41 (1671), fols. 187v, 406r; b. 50 (1680), fol. 134r; b. 66 (1696), fols. 38r, 203v, 260r; b. 67 (1697), fol. 175r. On one occasion, the bishop of Scutari offered to compose a devotional work about the life of the recently murdered bishop of Pullati. *Ibid.*, b. 41 (1671), fol. 104v. Finally, some bishops sent books to the Propaganda. *Ibid.*, b. 56 (1686), fols. 53v, 72v.

<sup>49</sup> *Ibid.*, b. 51 (1681), fol. 74r.

<sup>50</sup> ASPF, SOCG, b. 501 (1685), fol. 279v.

to the “great vigilance and zeal” of Barbarigo in “erecting a seminary and press of *lingue orientali*, so necessary to augment the Catholic faith” happily granted the license with great thanks for “the work, which would result in no minor profit to the Religion, and glory to [His Excellency] himself.”<sup>51</sup> Finally in 1692, the Congregation noted that Barbarigo was printing a Greek catechism in order to help convert Greek schismatics in Zara (Zadar, Croatia), then a pressing issue.<sup>52</sup> Unfortunately, the seminary press did not have an archive until the early twentieth century and much of the early documentation for the press under Barbarigo was destroyed or lost over time. It is thus difficult to know how many of these texts, particularly ephemeral books like catechisms, grammars, and other small texts for pedagogical purposes, were produced in the years from 1684–1697.<sup>53</sup> There are, however, at least seventy extant texts in Latin, Greek, Italian, Arabic, Armenian, and Albanian in libraries around the world. Moreover, it is clear from the letters seeking licenses or discussing texts like these catechisms that this was of particular interest to Barbarigo, and if he was able to find or sponsor translations of these texts in all the languages he could print, it seems plausible he did, or at least intended to do so. As a firm believer in the importance of both missionary work and catechism, it was a natural fit for him.

In addition to all the work he did in Padua, Barbarigo supported missionary efforts outside his diocese, mostly in the Adriatic. He was personally involved in several efforts to convert Eastern Christians living in the Venetian *stato da mar* and Ottoman territories in Southeastern Europe and in attempts to reintegrate the Greek Church and bring it under Papal obedience. Again, his dedication to efforts such as these demonstrate a deep and abiding sense that missionary work was part and parcel of his service to the Church.

Both Venetian and Ottoman territories in the eastern Adriatic had a mix of faiths: mostly Roman Catholics, Greek Uniates, and Greek Orthodox, but also Muslims, Jews, and other denominations of Christians, particularly in Ottoman territories. There it was a matter of policy: all peoples of the book were to be tolerated so long as they paid the *jizya* tax, a legal protection that caused many non-Catholics to prefer life in Ottoman territories. In the Venetian *stato da mar*, tolerance of other faiths was not as complete, though the fact that Venice practiced limited toleration of Muslims, Greeks, and Jews in the city made it difficult for Venice to exclude these groups from territories abroad.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> ASPF, *Lettere*, b. 74 (1685), fol. 33v.

<sup>52</sup> ASPF, *Acta*, b. 62 (1692), fol. 218r.

<sup>53</sup> Bellini, *Storia della tipografia del seminario di Padova*, p. 5.

<sup>54</sup> For a broad discussion of minorities in Venice, see Ravid, *Venice and its Minorities*.



Acceptance of Orthodox Christians in particular was made easier by the Council of Florence, which had attempted to unify the Latin and Greek Churches in 1439. Although an agreement was reached, it was rejected by most Eastern clergy and laity as theologically suspect and thus rendered moot. The Venetian state, however, chose to believe the agreement was effective.<sup>55</sup> Evidence to the contrary, then, was problematic. For its part, the Catholic Church wanted actual union or conversion.<sup>56</sup> The fact that both Venice and the Church wanted similar things meant that bishops like Barbarigo, with strong connections to the Venetian government and the papacy, were in a good position to get involved.<sup>57</sup>

The presence of non-Catholics in the *stato da mar* was a consistent problem for the Catholic bishops who oversaw these areas, but occasionally extraordinary issues arose, particularly during times of war when people were moving around more. Such was the case in 1671, when the Inquisitor of Capodistria (Koper, Slovenia) and the bishop of Pola (Pula, Croatia) sought assistance from the Venetian papal nuncio to deal with a large population of hajduks. These were mercenary legions made up of Croatians, Montenegrins, Serbs, Hungarians, Romanians, and Bulgarians, who had been settled in Pola by the Venetians after their service in the War of Candia.<sup>58</sup> The nuncio, upon receiving this news from the Inquisitor of Capodistria, wrote to both Barbarigo and the Propaganda Fide; Barbarigo also wrote to the Congregation to offer his help.<sup>59</sup> The nuncio informed the Propaganda that there were three hundred soldiers, plus their wives and children, for a total population of about seven hundred people.<sup>60</sup> Their captain, according to a friar living in Dalmatia, was a good Catholic.<sup>61</sup> In spite of this, there was concern about the group's religious identity.

In a subsequent letter, the nuncio reported that a majority of the hajduks were good Catholics who frequented the churches and took the sacraments,

<sup>55</sup> Arbel, *Roman Catholics and Greek Orthodox*, p. 77. The situation became more complicated after 1564, when Pius IV hardened the Church's official position towards eastern Christians in Roman Catholic territories. O'Mahony, 'Between Rome and Constantinople.'

<sup>56</sup> For more on the desire to unite the two churches, see Peri, *L'unione della Chiesa orientale con Roma*.

<sup>57</sup> Dalmatia, Croatia, Bosnia, Slavonia, and the Greek Islands were under the supervision of the Venetian nuncio and typically a Venetian cardinal who was a member of the Propaganda Fide. Ó hAnnracháin, *Catholic Europe*, p. 198.

<sup>58</sup> For more on this episode see Bertoša, *Le tribolazioni dell'adattamento*.

<sup>59</sup> ASPF, SOCG, b. 431 (1671), fols. 7r, 9r–9v.

<sup>60</sup> *Ibid.*, fol. 9r. According to Bertoša, there were 180 armed men, 150 women, and 300 children who came in June 1671; another 59 people (including 20 armed men) arrived in July. Poor conditions caused about two hundred to die by November. Bertoša, *Le tribolazioni dell'adattamento*, pp. 213 and 215–216.

<sup>61</sup> ASPF, SOCG, b. 431 (1671), fol. 9v.



and had even asked for a picture of the Virgin at an altar for their devotion.<sup>62</sup> However, there was still the problem of those who were not, and the nuncio seems to have considered the possibility of expelling them and a group of “schismatic Greeks” he had discovered were living in the city of Parenzo (Poreč, Croatia). Barbarigo pointed out to him that “while the Republic permits the residence of Schismatic Greeks it would be difficult to expel them from Pola and Parenzo.”<sup>63</sup> Barbarigo “had no better remedy than that which a Great Prelate said in France to purge it of heresy: prayer, and the good example of priests.”<sup>64</sup> To this he added the importance of a good catechism manual.<sup>65</sup> While Barbarigo understood the concern about these Greek Orthodox residents, he also had the pragmatism of a statesman and knew policies had to be consistent. But just because the Greeks could not be expelled did not mean all was lost; the solution would have to be conversion instead.

The letters continued to come, and they demonstrate one of the reasons why this work was so difficult: the nuncio and Barbarigo were struggling to define the hajduks’ faith. Some of their correspondents claimed most were Catholic, while the bishop of Pola considered them to be mostly schismatics, even if they were conforming outwardly.<sup>66</sup> Another informant, speaking to the Inquisitor of Capodistria, considered them atheists, as they had not been seen doing any “acts of devotion” and because they did not have priests or directors of conscience.<sup>67</sup> The Inquisitor further specified that it was the men who “gave no sign or love for religion,” and that others were schismatics who openly denied Purgatory, made half the sign of the Cross, and remained standing in church. There were about two or three hundred Catholics among them, mostly women.<sup>68</sup> Barbarigo suggested that the best solution was “to supply that place with good priests, who with all diligence can use the teaching of the Christian Doctrine” to either convert them or “maintain the Holy Faith in these countries.”<sup>69</sup> The next challenge, however, was finding priests who spoke their language.<sup>70</sup> At various points in this drama, some were suggested, including a Morlach priest (from the Dalmatian hinterlands) living in the Diocese of

---

<sup>62</sup> ASPF, SOCG, b. 431 (1671), fol. 11r.

<sup>63</sup> *Ibid.*, fol. 12r.

<sup>64</sup> *Ibid.*, fol. 15r.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, fol. 17r.

<sup>67</sup> *Ibid.*, fol. 22r.

<sup>68</sup> *Ibid.*, fol. 27r.

<sup>69</sup> *Ibid.*, fol. 18r.

<sup>70</sup> *Ibid.*, fol. 29r.

Spalato (Split, Croatia), who was apparently already trusted by the hajduks;<sup>71</sup> and an Illyrian priest in Pola who was considered “capable of bringing these schismatics to the good rite,” who was ultimately chosen.<sup>72</sup>

A few months later, the situation seems not to have changed, prompting the Archbishop of Zara to get involved. He informed the Holy Office that the hajduks were divided into two religions: a few were Catholics, and the majority were schismatics and heretics. The former, he wrote, recognized and expressed veneration for the Pope, obeyed Latin bishops and priests, heard mass, confessed, and communicated, but were ignorant of dogma and Catholic teachings. The rest followed the Greek rite, held the pope and Latin bishops in contempt, never confessed, rarely went to church, never prayed, “nurtured the fiercest hatred” for Latin priests, and were ignorant of either Greek or Latin dogma.<sup>73</sup> After this, no further letters survive, which may be explained by the fact that the hajduks largely left the area after the poor reception they received in 1671–1672.<sup>74</sup> Although the resolutions of this and similar problems in the region are not noted, clearly a great deal of time and effort was put into understanding these situations and searching for remedies, a process in which Barbarigo was closely involved.

Barbarigo was thus deeply passionate about the proselytizing efforts of the Catholic Church, and was willing to expend personal and diocesan resources, time, and effort to assist in the Church’s larger goals. What is perhaps less clear is why Barbarigo felt this was part of his duty as a bishop, which, despite his cardinal’s hat, was his primary identity and calling. While missions may seem a far cry from implementing Tridentine reforms in the diocese of Padua, for Barbarigo they were two sides of the same coin.

In theory, both the missionary and the diocesan programs had the same motivations. Barbarigo looked around his diocese and saw that the predominant problem was ignorance, and thus his primary goals were to educate clergy and laity alike. For the Catholic Church, the threat of infidels, heretics, and pagans was the same: ignorance of the truth of Catholicism. Although not all missions privileged education, it was at the center of Barbarigo’s missionary strategies. The best weapons against heresy or infidelity, he believed, were well-trained clergy who understood their converts and the availability of catechisms and other educational texts in local languages. Similarly, in his diocesan reform program, Barbarigo wanted to unite his flock as one community of faith. This

<sup>71</sup> ASPF, SOCG, b. 431 (1671), fol. 31r.

<sup>72</sup> *Ibid.*, fols. 47r–49v.

<sup>73</sup> *Ibid.*, fol. 43r.

<sup>74</sup> Bertoša, *Le tribolazioni dell’adattamento*, pp. 221–222.

is but a smaller part of the Catholic Church's global goal in the early modern period: Rome wanted to make a truly catholic Church, one which united people around the world.<sup>75</sup> Thus the extension of his pastoral goals to encompass foreign territories was no stretch for Barbarigo, particularly when he considered the local advantages of such work.

Moreover, taking part in the missionary program was a practical way for Barbarigo to help make the Veneto a safer place. This was not only a very real concern for the bishop and his flock, who would certainly suffer if the Ottomans invaded Italy, but also perhaps part of his sense of duty and obligation as a Venetian patrician with ties to a region already partly controlled by the Ottomans. Before he told his family that he wanted to enter the Church, Barbarigo was being groomed for political service. As the eldest son of a prominent family, this was expected, and he was sent on several diplomatic envoys and served as a member of the Pien Collegio as one of the *savi agli ordini* in his youth.<sup>76</sup> Throughout his adult life Barbarigo stayed very active in Venetian politics, primarily by corresponding with family and friends, but also by briefly replacing the Venetian ambassador to Rome in the late 1670s.<sup>77</sup> Even while serving the Church, Barbarigo continued to serve the Republic of Venice; making the Adriatic safer by uniting its residents under one faith was just another way to do this.

For Barbarigo, however, it was not just that missionary work stemmed from the same basic goals as diocesan reform or that it made Catholic Christendom safer. Missionary work was part and parcel of the bishop's role. Barbarigo could have contented himself with attempting to convert people who lived in or passed through Padua. But never one to do things by half measure, he became involved in the wider project. As Michele Cassese has argued, Barbarigo believed bishops should propagate the faith, both at home and in missions abroad.<sup>78</sup> Overall, for Barbarigo, his duty as both a cardinal and bishop was to support the program of Catholic Reform in any way possible. At its core, this program was about retaking lost territory and gaining new. This manifested not only as missions to convert Protestants, Jews, Muslims, and the new populations considered "pagan," but also as missions at home, in "Our Indies," meant to bring Catholics fully into the fold in a meaningful way. Although Barbarigo could have a more direct effect on his "Indies" in rural Padua, he also hoped

---

<sup>75</sup> See Ditchfield, *Decentering the Catholic Reformation*; Ditchfield, *Tridentine Catholicism*.

<sup>76</sup> Gios, *Il giovane Barbarigo*, pp. 9–10.

<sup>77</sup> Pampaloni, *Saggio introduttivo*, pp. cxxviii–clxvii.

<sup>78</sup> Cassese, *Gregorio Barbarigo*, p. 1041.

to assist the larger global project of the seventeenth-century Catholic Church, to make the faith global and universal.

## SOURCES

### Archival Sources

- Archivio Storico della Propaganda Fide (ASPF), *Acta*, bb. 19–72.  
 ASPF, *Cardinali, Segretari, Consultori della med. dal 1669 att. il 1830* (CSC), b. 1.  
 ASPF, *Lettere e decreti della Sacra Congregazione e biglietti di Mons. Segretario*, b. 74.  
 ASPF, *Ministri, 1623–1730*, b. 1.  
 ASPF, *Sacra Congregazione, Varia 1622–1828* (SCV), b. 1.  
 ASPF, *Scritture origine riferite nelle Congregazioni Generali* (SOCG), bb. 429, 431, 433, 501, 513, and 527.

### Printed Primary Sources

- Barbarigo, Gregorio: *Ratio, et Institutio Studiorum Seminarii Patavini*. Padua: Tipografia del Seminario, 1690.  
 Bogdani, Petr: *Cuneus Prophetarum de Christo Salvatore mundi*. Padua: Ex tipografia seminarii, 1685; Munich: Trofenik, 1977.

## BIBLIOGRAPHY

- Arbel, Benjamin: Roman Catholics and Greek Orthodox in the Early Modern Venetian State. *The Three Religions* (ed. by Nili Cohen and Andreas Heldrich). Munich: Herbert Utz Verlag, 2002, pp. 73–86.
- Baldini, Ugo: L'influenza del cursus gesuitico nella strutturazione dei corsi superiori del seminario padovano negli anni del Barbarigo. *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 49, 1996, pp. 15–26.
- Barzon, Giuliana: Per lo studio del seminario di Padova: economia, amministrazione, alunni e professori. *Gregorio Barbarigo: patrizio veneto, vescovo, e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)* (ed. by Liliana Billanovich and Pierantonio Gios). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 637–702.
- Bellini, Giuseppe: *La tipografia del seminario di Padova, 1684–1924*. Padua: Gregoriana editrice, 1927.
- Bellini, Giuseppe: *Storia della tipografia del seminario di Padova*. Padua: Gregoriana editrice, 1938.
- Bertoša, Slaven: Le tribolazioni dell'adattamento: alcuni aspetti del ripopolamento dell'Istria meridionale con gli aiducchi (1671–1676). *Atti del Centro di Ricerche Storiche di Rovigno*, 40, 2010, pp. 201–230.
- Burke, Ersie: *The Greeks of Venice, 1498–1600*. Turnhout: Brepols, 2016.
- Callegari, Marco: La tipografia del seminario di Padova. *Dal torchio del tipografo al banco del libraio: stampatori, editori, e librai a Padova dal XV al XVIII secolo*. Padua: Il Prato, 2002, pp. 73–95.
- Callegari, Marco: La tipografia del seminario di Padova fondata dal Barbarigo. *Gregorio Barbarigo: patrizio veneto, vescovo, e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)* (ed. by Liliana Billanovich and Pierantonio Gios). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 231–251.

- Cassese, Michele: Gregorio Barbarigo e il rapporto con ebrei e non cattolici. *Gregorio Barbarigo: patrizio veneto, vescovo, e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)* (ed. by Liliana Billanovich and Pierantonio Gios). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 1023–1056.
- Cheney, David: Bishop Barthelemy Barbarigo. Available at: *Catholic Hierarchy*, <[www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbarbarb.html](http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbarbarb.html)>, May 7, 2016.
- Comerford, Kathleen: *Ordaining the Catholic Reformation*. Florence: Leo S. Olschki, 2001.
- Coşgel, Metin, Thomas Miceli, and Jared Rubin: The Political Economy of Mass Printing: Legitimacy and Technological Change in the Ottoman Empire. *Journal of Comparative Economics*, 40/3, 2012, pp. 357–371.
- Ditchfield, Simon: Decentering the Catholic Reformation: Papacy and Peoples in the Early Modern World. *Archiv für Reformationsgeschichte*, 101, 2010, pp. 186–208.
- Ditchfield, Simon: Tridentine Catholicism. *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation* (ed. by Alexandra Bamji, Geert Janssen, and Mary Laven). New York: Routledge, 2013, pp. 15–31.
- Elsie, Robert: *Albanian Literature: A Short History*. London: I.B. Tauris, 2005.
- Fedalto, Giorgio: Greci e Armeni. *Patriarcato di Venezia* (ed. by Silvio Tramontin and Bruno Bertoli). Padua: Gregoriana libreria editrice, 1991, pp. 305–321.
- Fedalto, Giorgio: Il Cardinale Gregorio Barbarigo e l’Oriente. *Gregorio Barbarigo: patrizio veneto, vescovo, e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)* (ed. by Liliana Billanovich and Pierantonio Gios). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 977–1001.
- Fine, John: *When Ethnicity did not Matter in the Balkans*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985.
- Fosi, Irene: Conversion and Autobiography: Telling Tales before the Roman Inquisition. *Journal of Early Modern History*, 17, 2013, pp. 437–456.
- Frazee, Charles: *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Galeotti, Melchiorre: *Della Tipografia Poliglotta di Propaganda*. Turin: Tipografia Pontificio, 1866.
- Gios, Pierantonio: Il giovane Barbarigo: dal contesto familiare al cardinalato. *Gregorio Barbarigo: patrizio veneto, vescovo, e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)* (ed. by Liliana Billanovich and Pierantonio Gios). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 3–26.
- Green, Nigel: Journeymen, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing. *International Journal of Middle East Studies*, 41, 2009, pp. 203–224.
- Griffin, Joseph: The Sacred Congregation de Propaganda Fide: Its Foundation and Historical Antecedents. *Christianity and Missions, 1450–1800* (ed. by J.S. Cummins). Aldershot, VT: Ashgate, 1997, pp. 57–95.
- Heyberger, Bernard: La carrière manqué d’un ecclésiastique oriental en Italie: Timothée Karnush, archevêque syrien catholique de Mardin. *L’Italie vue par les étrangers* (ed. by Bernard Heyberger). Mulhouse: Université de Haute Alsace, 1995, pp. 31–47.
- Jacqueline, Bernard: La S. Congrégation de ‘Propaganda Fide’ en 1678 d’après

- d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI. *Revue historique de droit français et étranger*, 43, 1965, pp. 464–481.
- Jelić, Luka: *S. Girolamo de' Schiavoni: L'istituto croato a Roma; Studio storico*. Zara: Hrvatska knjižarnica, 1902.
- Jones, Robert. The Medici Oriental Press (Rome 1584–1614) and the Impact of its Arabic Publications on Northern Europe. *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England* (ed. by G.A. Russell). Leiden: Brill, 1994, pp. 88–108.
- Kowalsky, Nicola: *Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*. Tivoli: Tipografia A. Chicca, 1956.
- Maras, Raymond: *Innocent XI: Pope of Christian Unity*. Notre Dame, IN: Cross Roads Books, 1984.
- Mrkonjić, Tomislav: Gregorio Barbarigo e Giovanni Pastrizio. *Gregorio Barbarigo: patrizio veneto, vescovo, e cardinal nella tarda Controriforma (1625–1697)* (ed. by Liliana Billanovich and Pierantonio Gios). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 1169–1178.
- Neveu, Bruno: Culture religieuse et aspirations réformistes a la cour d'Innocent XI. *Accademie e cultura: Aspetti storici tra Sei e Settecento*. Florence: Leo S. Olschki, 1979, pp. 1–38.
- Neveu, Bruno: Episcopus et Princeps Urbis: Innocent XI réformateur de Rome d'après des documents inédits (1676–1689). *Römische Kurie, kirchliche Finanzen, Vatikanisches Archiv: Studien zu Ehren von Hermann Hoberg* (ed. by Erwin Gatz). Rome: Università Gregoriana Editrice, 1979, pp. 579–633.
- Ó hAnnracháin, Tadgh: *Catholic Europe, 1592–1648*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- O'Mahony, Anthony: 'Between Rome and Constantinople': the Italian-Albanian Church; a Study in Eastern Catholic History and Ecclesiology. *International Journal for the Study of the Christian Church*, 8, 2008, pp. 232–251.
- Pampaloni, Pio: Saggio introduttivo. *Gregorio Barbarigo alla Corte di Roma, 1676–1680: lettere familiari e di governo* (ed. by Pio Pampaloni). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 2009, pp. xv–clxx.
- Pedani Fabris, Maria Pia: Intorno alla questione della traduzione del Corano. *Gregorio Barbarigo: patrizio veneto, vescovo, e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)* (ed. by Liliana Billanovich and Pierantonio Gios). Padua: Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, pp. 353–365.
- Peri, Vittorio: L'unione della Chiesa orientale con Roma: Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico. *Aevum*, 58, 1984, pp. 439–498.
- Poletto, Giacomo: Il beato Cardinale Gregorio Barbarigo vescovo di Padova e la riunione delle chiese orientali alla romana. *Bessarione*, 6, 1901–1902, pp. 14–31, 176–196 and 305–333.
- Ravid, Benjamin: Venice and its Minorities. *A Companion to Venetian History, 1400–1797* (ed. by Eric Dursteler). Leiden: Brill, 2013, pp. 449–486.
- Robinson, Francis: Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies*, 27, 1993, pp. 229–251.
- Rosetti, Giovambattista: *Descrizione delle pitture, sculture, ed architetture di Padova*. Padua: Tipografia del Seminario, 1780.

- Sorgato, Gaetano: *Della stamperia del seminario di Padova*. Padua: Tipografia del Seminario, 1843.
- Tabarrini, Marisa: Francesco Fontana, G. Paglia e G.B. Contini architetti di Propaganda Fide: Il completamento del Collegio Urbano e un progetto di Abraham Paris per il Collegio Illirico di Fermo. *Studi sui Fontana: Una dinastia di architetti ticinesi a Roma tra Manierismo e Barocco* (ed. by Giuseppe Bonaccorso and Marcello Fagiolo). Rome: Gangemi Editore, 2009, pp. 261–284.
- Vercellin, Giorgio: Venezia e le origini della stampa in caratteri arabi. *Le civiltà del libro e la stampa a Venezia* (ed. by Simonetta Pelusi). Padua: Il Poligrafo, 2000, pp. 53–64.
- Zuin, Alessandra: Padova e il Corano. *Padova e il suo territorio: rivista di storia arte cultura*, 30, 2015, pp. 23–25.

## **Razkol v beneški stato da mar**

### *Padovski škof Gregorio Barbarigo in misijoni v jugovzhodni Evropi*

#### *Povzetek*

Leta 1664 je Gregorio Barbarigo, prvorojenec iz ugledne beneške družine, postal padovski škof. Nadaljnja tri desetletja svojega življenja je posvetil prenovi svoje škofije, kar je kot junaško prizadevanje prepoznala tudi katoliška Cerkev, ko ga je leta 1761 proglasila za blaženega, leta 1960 pa je bil tudi kanoniziran. Barbarigo je stremel za cilji, ki so presejali izrecne cilje tridentinskih reform, in se v svojih prizadevanjih oziral tudi izven meja svoje škofije, saj je veliko pozornosti namenil misijonskemu delu in širjenju katolištva. Upal je, da se bo njegova vera razširila po vsem svetu, deloval pa je predvsem v domačem okolju. Ponudil je pomoč misijonom in individualnim klerikom onkraj Jadranskega morja, na beneških in otomanskih območjih jugovzhodne Evrope. Njegov seminar je skrbel za izobraževanje na področju različnih jezikov in vzgajal potencialne misijonarje, tiskarne pod njegovim okriljem so izdajale katekizme, izobraževalna besedila in nabožno literaturo za rabo misijonarjev v še več jezikih, neposredno pa je bil vključen tudi v prizadevanja, da bi grške ortodoksne kristjane spreobrnil ali integriral v beneško *stato da mar*. Pričujoči članek preučuje Barbarigovo udejstvovanje pri izobraževanju misijonarjev iz jugovzhodne Evrope in njegovo podpiranje tamkajšnjih misijonov. Čeprav je tridentinski koncil temo misijonov v celoti prezrl, so bili prav reformistični škofje, kakršen je bil Barbarigo, s svojimi misijonskimi prizadevanji ključnega pomena za obnovo katoliške Cerkve.

# Schönlebnove nemške in latinske postne pridige

MONIKA DEŽELAK TROJAR\*

## IZVLEČEK\*\*

Janez Ludvik Schönleben (1618–1681) je bil govornik in priljubljen kranjski pridigar, ki je dal svoje postne, praznične in nedeljske pridige tudi natisniti. Leta 1668 je izšla njegova nemška zbirka postnih pridig (*Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen*), pet let pozneje (leta 1673) pa še razširjena in predelana izdaja latinskih (*Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis*).

## KLJUČNE BESEDE

Janez Ludvik Schönleben, postne pridige, *Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen*, *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis*

## ABSTRACT

Johann Ludwig Schönleben (1618–1681) was an orator and a popular Carniolan preacher, who also had his Lenten, feast-day, and Sunday sermons printed. In 1668, his German collection of Lenten sermons (*Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen*) was published, and 1673 saw the publication of an expanded and revised edition of his Latin sermons (*Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis*).

## KEYWORDS

Janez Ludvik Schönleben, Lenten sermons, *Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen*, *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis*

## Uvod

Janez Ludvik Schönleben (1618–1681) ni bil le zgodovinar, polihistor in teolog, temveč tudi priznan govornik in priljubljen kranjski pridigar. Njegovo nesporno govorniško spretnost in pridigarski sloves sta izpostavila že njegova sodobnika škof Jožef Rabatta in Janez Vajkard Valvasor.<sup>1</sup> Prvo zbirko nemških pridig je izdal leta 1668, njegov prvenec so bile postne pridige z naslovom

\* Dr. Monika Deželak Trojar; Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU; e-pošta: [monika.dezelak@zrc-sazu.si](mailto:monika.dezelak@zrc-sazu.si); ORCID: 0000-0002-4575-0505

\*\* Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa Literarnozgodovinske, literarnoteoretične in metodološke raziskave (P6-0024 (B)), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

<sup>1</sup> Prim. Deželak Trojar, Oris J. L. Schönlebna, str. 53.



*Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen* («Pridige za postne petke in nedelje»). Pet let po nemški zbirki je leta 1673 pripravil še razširjeno in predelano izdajo postnih pridig v latinščini z naslovom *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis* («Dvojni traktat o skrivnostih Gospodovega trpljenja»). Pridige je, kot je sam poudaril, za tisk uredil in pripravil z mislijo na domače in preproste ljudi.<sup>2</sup> V prvi vrsti za duhovnike, da bi jim bile v pomoč pri dušnopastirskem delu, in tudi za vernike, zlasti tiste, ki se ne bi mogli udeležiti bogoslužja.<sup>3</sup> Ker so bile napisane v nemščini in latinščini, so bile v knjižni obliki dostopne predvsem izobraženim ljudem. Ker pa vemo, da je pridigal tudi v slovenščini in da so ga rade hodile poslušat množice preprostih ljudi, mu lahko verjamemo, da jih je za tisk pripravljal tudi z mislijo nanje. Ko govorimo o Schönlebovih postnih pridigah, ne moremo mimo njegovih raznolikih poimenovanj. Nemške pridige je na naslovnici najprej poimenoval »Predigen« (»pridige«), takoj v nadaljevanju pa »Betrachtungen« (»premišljevanja«), kar je prevladalo tudi v jedrnem besedilu zbirke.<sup>4</sup> V latinski zbirki dosledno uporablja poimenovanje »consideratio« (»premišljevanje«). Svoje postne zbirke je sam označil kot asketično<sup>5</sup> in meditativno branje.<sup>6</sup>

Iz predgovorov njegovih natisnjenih pridig in ohranjenih seznamov njegovih za tisk pripravljenih del je mogoče razbrati, da se z omenjenima nemško in latinsko zbirko njegovo snovanje postnih premišljevanj ni zaključilo. Načrtoval je in, kot kažejo ohranjena pričevanja, tudi dejansko pripravil še dve zbirki postnih premišljevanj, ki pa se nista ohranili: za postne sobote in dneve velikega tedna.<sup>7</sup> Ker iz neznanega razloga v takšni obliki niso nikoli

<sup>2</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 2. del: »Praemonitio ad lectorem«, nepag. (2. str.). Podobno je zapisal tudi v *Horae subsecivae dominicales*, 1. del: »Praemonitio ad lectorem«, nepag. (1. str.): »Non scribo doctis et re libraria instructis, sed rudioribus et quibus librorum curta supellex [...]«

<sup>3</sup> Schönleben, *Feyertäglicher Erquick-Stunden*, 1. del: »Vorrede an den günstigen Leser«, nepag. (5. str.): »Habe mich zu diser als einer sehr nutzlichen Arbeit bereden lassen, [...], sowol denen Seelsorgern, welche mit andern Geschäften beladen neuen Predigen nicht können obligen, zu einem Behelff; als auch denen Layen, welche kein Gelegenheit haben an Feuertagen der Predig beyzuwohnen, zu einem geistlichen Hausstroß, [...]«

<sup>4</sup> Neohranjena postna premišljevanja za postne sobote in dneve velikega tedna je označil kot »duhovna spominjanja« (»geistliche Erinnerungen«).

<sup>5</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 1. del: »Dedicatoria«, nepag. (1. str.): »[...] sacrae Pyramidi opusculo meo inter asceticos primogenito [...]«; 2. del: »Epistola dedicatoria«, nepag. (3.–4. str.): »[...] tractare sacra, scribere ascetica [...]«

<sup>6</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 2. del: »Praemonitio ad lectorem«, nepag. (1. str.): »Ordinem servo in meditationibus usitatum, quae motibus repentinis impelluntur [...]«

<sup>7</sup> Schönleben, *Feyertäglicher Erquick-Stunden*, 1. del, nepag.: »Syllabus operum«; Zani, *Memorie, imprese*, str. 182r–184r.

izšla, jih je najverjetneje preoblikoval in vključil v latinsko izdajo postnih premišljevanj.<sup>8</sup>

Prispevek bo orisal Schönlebnovo pasijonsko pridigarstvo in predstavil obe ohranjeni zbirki postnih pridig. Glavni poudarek bo na predstavitvi ter primerjavi prvega zvezka nemških in prvega zvezka latinskih postnih pridig. Druga zvezka obeh zbirk pa bosta, ker prihaja do večjih razhajanj med obema izdajama, predstavljena malenkost krajše. Sklepni del prispevka se bo nekoliko pomudil pri Schönlebnovih neohranjenih postnih premišljevanjih in na kratko osvetlil njegov osebni pridigarški slog.

### Schönleben kot govornik in pridigar

Schönlebna kot govornika in pozneje kot pridigarja je v največji meri določilo in oblikovalo šolanje v jezuitskem redu. V času svoje redovne formacije je dodobra izpilil retorično znanje in v redu že takoj po končanem študiju filozofije dobil dovolj priložnosti za praktično urjenje pridobljenega znanja. Nadrejeni so očitno kmalu prepoznali njegov govorniški talent in ga spodbudili k razvijanju tega daru. Njegov prvi znani, a neohranjeni govor *Aegis Palladia Daphnophoria oblata neo-baccalaureis Graecensibus* (»Lovor prinašajoča Paladina egida, izročena novim graškim bakalavrijem«) je bil natisnjen že leta 1643, ko je poučeval poetiko v Gradcu. Naslednja dva pa sta bila natisnjena v Linzu.<sup>9</sup> Vrhunec njegove govorniške kariere predstavlja prvo leto po posvetitvi v duhovnika, in sicer šolsko leto 1648/49, ko je poučeval retoriko v dunajskem kolegiju in bil notar filozofske fakultete. Iz tega obdobja nam je po naslovu znanih enajst govorov, ohranilo pa se jih je pet. Izmed njih je najpomembnejši govor na čast Brezmadežne Device Marije iz leta 1649: *Panegyricus Magnae Matri Virgini sine macula originali conceptae Mariae* (»Panegirik veliki Materi Devici, brez izvirmega madeža spočeti Mariji«).<sup>10</sup> Po Valvasorjevi zaslugi in zaradi Schönlebnovega ponatisa zgodnjih govorov v poznejših zbirkah pridig nam je iz njegovega celotnega jezuitskega obdobja govorniške dejavnosti po naslovu znanih 18 govorov, 9 izmed njih se je ohranilo v celoti (ohranjena pa je tudi zbirka marijanskih hvalnic *Campus liliorum*, »Polje lilij«, 1649).<sup>11</sup> Ob navajanju števil je treba poudariti, da so upoštevani le govori, ki so bili natisnjeni, bera njegovih govorov bi bila,

<sup>8</sup> Prim. Deželak Trojar, Oris J. L. Schönlebna, str. 53–54; Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 401–402.

<sup>9</sup> Valvasor, *Die Ehre*, zv. 2, knj. 6, str. 355.

<sup>10</sup> Prim. Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 63–71.

<sup>11</sup> Prim. Deželak Trojar, Oris J. L. Schönlebna, str. 50–51; Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 360–375.

če bi poznali tudi nenatisnjene, verjetno še večja. Pisal je priložnostne govore in panegirike. Največ jih je nastalo za slovesno obhajanje akademskih slovesnosti ob imenovanjih novih bakalavrov, magistrrov in doktorjev. Ohranila sta se tudi dva pogrebna govora, drugi pa se nanašajo na najrazličnejše priložnosti, od poroke do slovesnega obhajanja božiča in inavguracije prošta.<sup>12</sup>

Ob njegovem imenu v jezuitskih triletnih katalogih že relativno zgodaj zasledimo opombo, da je večš retorike in primeren za pridiganje,<sup>13</sup> zato ne preseneča, da je po opravljeni tretji probaciji v Judenburgu v letih 1649/50 njegova kariera govornika postopoma prerastla v pridigarstvo dejavnost. Na žalost njegovi pridigarški začetki v času jezuitske redovne formacije niso tako dobro izpričani kot njegova poznejša dejavnost na tem področju. Le za pet nemških pridig iz njegovih poznejših pridigarških zbirk lahko namreč zanesljivo sklepamo, da so nastale v jezuitskem obdobju, in sicer v letih 1650–1653.<sup>14</sup> Njegov pridigarški sloves se je razmahnil z nastopom službe ljubljanskega stolnega dekana (1654–1667) in pozneje, ko je bil arhidiakon Spodnje Kranjske in župnik v Ribnici (1669–1676). Tako Valvasor kot škof Rabatta sta izpostavila njegovo retorično spretnost in pridigarški sloves. Valvasor je zapisal, da ni pridigal samo v nemščini, ampak tudi v slovenščini: »Bil je izjemno učen teolog, [...], poleg tega pa zelo zgovoren in izvrsten pridigar tako v nemškem kakor slovenskem jeziku, saj je s svojo zgovornostjo poslušalce tako pogosto pritegnil, da so vsi vedno, kadar je bil pripravljen stopiti na prižnico, pohiteli tja, da bi ga slišali. In tako je imel zmeraj velik obisk.«<sup>15</sup> Rabatta ga je imenoval »prava luč Cerkve« (»vera lucerna Ecclesiae«) in poudaril, da je s svojimi nemškimi pridigami in sinodalnimi nagovori prekašal mnoge.<sup>16</sup>

Prva zbirka Schönlebnovih pridig je v tisku izšla po približno osemnajstletnem obdobju aktivnega pridiganja. Kot je bilo že navedeno, so prve izšle nemške postne pridige *Fasten-Freytag- und Sonntag-Predigen* (»Pridige za postne petke in nedelje«, 1668). V naslednjih dveh letih sta sledila dva zvezka nemških prazničnih oziroma svetniških pridig: *Feyertäglicher Erquick-Stunden* (»Praznične kratkočasne urice«, 1669–1670). Pozneje je pridige začel

<sup>12</sup> Deželak Trojar, Oris J. L. Schönlebna, str. 51.

<sup>13</sup> ARSI, Austr. 29, ACT 1651, str. 210v.

<sup>14</sup> Prim. Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 371–375.

<sup>15</sup> Valvasor, *Die Ehre*, zv. 2, knj. 6, str. 354: »Er war ein hochgelehrter Theologus [...] dabey sehr beredt, und sowol in Teutscher als Selavonischer Sprach ein trefflich-guter Prediger, der mit seiner Beredsamkeit die Zuhörer so häufig zu sich gezogen, daß, wann er die Cantzel besteigen wollen, jedermann dahin geeilt, ihn zu hören, und er also allezeit einen grossen Zulauff gehabt.«

<sup>16</sup> NŠAL, KAL 100, fasc. 89/26: »[...] in praeclaris idiomatis Germanici concionibus, in synodalibus orationibus, [...] illuminaverit universos.«

pripravljati v latinščini, ker je želel doseči širši krog bralcev. Najprej so izšle latinske postne pridige: *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis* (»Dvojni traktat o skrivnostih Gospodovega trpljenja«, 1673). Nedeljske pridige, *Horae subsecivae dominicales* (»Nedeljske proste ure«), ki jih je kot dokončane in pripravljene za tisk navajal že leta 1668 in 1669,<sup>17</sup> pa so leta 1676 izšle samo v latinščini.

Ko govorimo o Schönlebnovih zbirkah pridig, ne smemo pozabiti omeniti njegove priredbe Čandek-Hrenovega lekcionarja *Evangelia inu lystuvi*, ki je izšla leta 1672. Pomembna je zato, ker zapolnjuje vrzel, ki je po izdaji Kanizijevega *Malega katekizma* (1615) nastala v tisku slovenskih besedil, in postala temeljni pripomoček duhovnikom za vsakodnevno dušnopastirsko delo v slovenščini. Tako v vsebinskem kot jezikovnem pogledu je Schönleben sledil Čandek-Hrenovi izdaji lekcionarja *Evangelia inu lystuvi* (1612–1613).<sup>18</sup> Z odločitvijo za pisavo po jezikovni normi, ki so jo uveljavili protestanti in ki sta jo sprejela tudi Čandek ter Hren, in njeno izreko v skladu s posameznimi narečji, je tudi Schönleben prispeval k ohranjanju slovenske pisne jezikovne tradicije.<sup>19</sup>

### **Schönlebnove nemške postne pridige *Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen* (1668), 1. in 2. zvezek**

Schönleben se je, kot je zapisal v predgovoru, za izdajo postnih pridig odločil zaradi spodbud prijateljev in tistih, ki so ga radi hodili poslušat.<sup>20</sup> Poudaril je, da je, ker se zaveda, da je Kristusovo trpljenje tako skrivnostno, da ga ni mogoče v polnosti dojeti s človeškimi mislimi in izraziti z besedami, večkrat hotel prenehati s pisanjem. Ker se je spomnil na misel o premišljevanju večnosti, »Quo plus cogito, plus cogitandum relinquitur« (»Več kot razmišljam, več ostaja za premišljevanje«), je nadaljeval in svoje že večkrat izražene misli pretil na papir. Upal je, da bodo v pomoč za pobožen premislek o Kristusovem pasijonu, ki je, kot sledi iz misli sv. Alberta Velikega, vreden več od posta.<sup>21</sup> Za nemščino se je odločil iz preprostega razloga: ker jih je v nemščini tudi

<sup>17</sup> Schönleben, *Fasten-Freytag und Sontag-Predigen*, 1. del: »Vorspruch«, nepag. (2. str.); Schönleben, *Feyertäglicher Erquick-Stunden*, 1. del, nepag.: »Syllabus operum«: »Sontägliche Erquickstunde der Predigen über die Sonntägliche Evangelien, 4.«

<sup>18</sup> Na naslovnici Čandek-Hrenove izdaje lekcionarja je navedena letnica 1612, v kolofonu pa letnica 1613.

<sup>19</sup> Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 226–227.

<sup>20</sup> Schönleben, *Fasten-Freytag und Sontag-Predigen*, 1. del: »Vorspruch«, nepag. (1. str.).

<sup>21</sup> Prav tam, nepag. (2. str.).

dejansko govoril.<sup>22</sup> Izšle so leta 1668 pri tiskarju Haanu v Salzburgu, ki jih je posvetil Placidu, opatu benediktinskega samostana v Kremsmünstru. V prvem delu zbirke z naslovom *Geistliche Ehrn-Saul Jesu Christo, dem angstleydenden Welt-Erlöser an dem Berg Oliveti auffgerichtet, und durch fünff Fasten-Freytag der Gedächtnuss vorgestellet* (»Duhovni spominski steber postavljen za Odrešenika sveta, v strahu trpečega na Oljski gori, in spominu predočen na pet postnih petkov«) je Schönleben zbral pet premišljevanj za postne petke (str. 1–88) in na konec umestil še eno premišljevanje za veliki petek (»Der sterbende Jesus, Betrachtung am heiligen Charfreytag.«).<sup>23</sup> Prvi del zbirke si je, kot je predstavil v uvodu prvega premišljevanja, zamislil kot duhovno piramido, ki jo je postavil kralju kraljev, Odrešeniku sveta. Osnoval jo je na petih temeljnih kamnih, tj. petih tednih postnega časa, in se pri tem navezal na pet Davidovih kamnov, s katerimi je ubil Goljata. Štirje izmed kamnov predstavljajo stare očake: Abrahama, Izaka, Jakoba in Mojzesa. Peti Davidov kamen, s katerim je dejansko ubil Goljata, je povezal z Vsemogočnim, z božjim imenom »Jehova«, iz katerega je izpeljano ime Jezus.<sup>24</sup> Njegova izbira petega kamna ni naključje, saj je Jezus tisti, ki je za odrešitev sveta trpel in umrl ter vstal od mrtvih. Čeprav uvodoma tako poudarja starozavezne očake, pa ti ostajajo na ravni naslovne teme in izhodišča premišljevanja. Kristusa primerja z vsakim izmed očakov, jedro in težišče premišljevanj pa ostajata v prikazovanju, razlaganju in premišljevanju Kristusovega trpljenja.<sup>25</sup>

V prvem premišljevanju izhaja iz Abrahamove poslušnosti, in sicer iz svetopisemskega stavka: »Cecidit Abram pronus in faciem.« (1 Mz 17,3: »Abraham je padel na obraz«).<sup>26</sup> Navezal se je torej na odlomek, v katerem Bog obljubi Abram, da bo z njim sklenil zavezo in namnožil njegovo potomstvo. Ob tej obljubi je Abram v znak bogaboječnosti in spoštovanja padel na svoj obraz. Ob risanju vzporednic z zgodovino odrešenja v *Stari zavezi*, v kateri se nasloni tudi na Davida in njegovo prečkanje Cedrona, Schönleben preide na Kristusovo brodenje potoka Cedron, njegov prihod v vrt Getsemani. V nadaljevanju na začetku vsakega novega odstavka ponovi »Procidit in faciem suam« in s

<sup>22</sup> Prav tam, nepag. (1. str.): »Belangend die Sprach kan ich es nit verneinen, dass es mir leichter vorkommen wäre, etwas in Latein auffzusetzen und also hiemit mehrere Leser zu bedienen, weilen aber dise Betrachtungen von mir in Teutscher (obwolen nicht angeborner) Sprach dene Zuhörern vorgetragen worden, und (wie es Weltkündig) ein jede Sprach ihre besondere Art hat, die sich nit leicht befrembden läst, also habe ich disem meinem Erstgebornen kein anders Klayd, als in deme es auff die Welt kommen, anziehen wollen.«

<sup>23</sup> Prav tam, str. 89–120.

<sup>24</sup> Prav tam, str. 2–4.

<sup>25</sup> Prim. Deželak Trojar, J. L. Schönleben: 400-letnica njegovega rojstva, str. 122–123.

<sup>26</sup> Schönleben, *Fasten-Freytag und Sontag-Predigen*, 1. del, str. 1–16.



Slika 1: Naslovnica nemških postnih pridig.

(Vir: arhiv NUK – Schönleben, *Fasten-Freytag- und Sonntag-Predigen*, Salzburg, 1668.)

pomočjo razlage odlomkov iz *Nove zaveze*, ki jo podkrepi z razlagami svetih očetov, znanih teologov in pridigarjev, utemeljuje, zakaj je Kristus moral pasti na obraz: utelesiti se v Marijinem telesu, trpeti ter umreti in vstati od mrtvih. Slika Kristusove muke in notranje boje v vrtu Getsemani. V sklepu pridige



nagovori poslušalce, naj se odvrnejo od greha, ki jih oddaljuje od odrešenja, in s katerim tudi sami Kristusa tiščijo ob tla.

Drugi kamen Schönlebnove duhovne piramide predstavlja Izakova potrpežljivost.<sup>27</sup> Uvodoma pouči poslušalce (bralce), da se je Abraham Izaka namenil žrtvovati na gori Moria, ki je v neposredni bližini Oljske gore in vrta Getsemani. Tako že na samem začetku premišljevanja Abrahamovo žrtev poveže s Kristusovo žrtvijo, a z ugotovitvijo, da je Izakova žrtev in njegova potrpežljivost le senca Kristusove pripravljenosti, da spi je kelih trpljenja za odrešenje človeštva.<sup>28</sup> Izaka in Kristusa povezuje njun nagovor očeta. Izak je nagovoril svojega očeta Abrahama in rekel: »Moj oče!« (1 Mz 22,7: »Pater mi!«). Enako nagovarja očeta tudi Kristus (»Pater mi«). Njegova prošnja, ki sledi temu klicu (Mt 26,39: »Si possibile est, transeat a me calix iste.«), predstavlja izhodišče vsakega odstavka v jedru premišljevanja.

V tretjem premišljevanju Schönleben občuduje Jakobovo pobožnost ter povezanost z Bogom.<sup>29</sup> V uvodu pridige izriše primerjavo s Kristusovo predanostjo božji volji na Oljski gori. V stopnicah do nebes, ki jih je Jakob videl v sanjah, pa prepozna Kristusov križ. V nadaljevanju predstavi Jakobov boj z angelom in se naveže na Kristusov krvavi pot, na njegov človeški del narave, v kateri ga je krepčal angel. Ob tem poudari, da angelovo krepčanje njegove bolečine ni zmanjšalo, ampak jo je še povečalo. Zanimivo je paralelno slikanje boja med bolečino in ljubeznijo v Kristusovem trpljenju, v katerem je prikazano, kaj je sad bolečine in kaj ljubezni (str. 49–51). Npr. (str. 50): »Bolečina mu mesari ude, ljubezen ga oškropi s krvjo. Bolečina ga odeva s škrlatnim plaščem, ljubezen ga obarva s krvjo. Bolečina mu pljuva v obraz, ljubezen puščice spremeni v ostro trnje in ga krona. Bolečina mu trnjevo krono pritiska na glavo, ljubezen puščico spremeni v trst.« Nasprotje v nadaljevanju podkrepí s primerjavo mraza in toplote ter z Avguštinovim razmišljanjem, da je bil Jezus v trpljenju močan in šibak: močan v ljubezni in šibak v bolečini. Sledi Schönlebnov vzklik, da že sliši razsodnika, ki razglašá zmagovalca v spopadu med bolečino in ljubeznijo v Kristusovi duši, a ga ne pove na glas. V zaključku poudari, da Jezus za človeštvo ni hotel trpeti brez bolečin, zato je potil krvavi pot. Spodbuja grešnike, naj se odvrnejo od greha in se okopajo s predragoceno Kristusovo krvjo, da se bo njihova volja, tako kot Jakobova, povezala z Božjo voljo. Pridiga izstopa zaradi svoje dolžine, slikovitega slikanja nasprotij in intenzivnega dogajanja v sklepnem delu pridige, v katerem

<sup>27</sup> Prav tam, str. 17–34.

<sup>28</sup> Prav tam, str. 19.

<sup>29</sup> Prav tam, str. 34–54.

bralec začuti pridigarjevo vnemo ter zanos in dobi občutek, da tudi sam sliši njegova svarila in spodbude.

Izhodišče četrtega premišljevanja je Mojzesova krotkost. Schönleben občuduje njegovo predanost Bogu in zaupanje v času štiridesetletnega vodenja izvoljenega ljudstva po puščavi.<sup>30</sup> Izpostavi, da Mojzes ni bil blag in krotek le do svojega ljudstva, ampak tudi do sovražnikov. V njegovih razprostrtih rokah ob molitvi na gori Horeb prepozna predpodobo Kristusa, ki je na križu razprostrl roke za odrešitev človeštva. Od Mojzesove krotkosti postopoma preide k prikazovanju Kristusove krotkosti, ki za nas ni le potil krvavega potu, ampak se je s poljubom pustil izdati v trpljenje in smrt. Poljub, ki je znamenje ljubezni, je z izdajo postal orodje zavisti in sovraštva. Osredotoči se na apostola Judo, ki je iz Kristusovega apostola, izbranca, postal sovražnik in učitelj greha. Slika temo, dogodke iz *Stare zaveze*, ki so se odvili ponoči. Noč, v kateri je bil izdan Kristus, imenuje »žalostna«, ker so ljudje bolj cenili temo, kakor luč (Jn 8,12: »Jaz sem luč sveta. Kdor hodi za menoj, ne bo hodil v temi, temveč bo imel luč življenja.«). Nadaljevanje pridige izvaja iz Judovega izdajstva: poljuba in njegovega pozdrava (»Ave Rabbi«), ki se nato ponavlja kot moto in ustvarja napetost. Judo primerja z Brutom ter Neronom in njegovo izdajstvo vzporeja z vsakdanjim življenjem kristjana svojega časa (v rokah rožni venec – v srcu maščevanje, na zunaj kožuh jagnjeta – znotraj divji volkovi itd.). Takšno dvoličnost, ki navzven kaže lepo in prijazno podobo (Judov poljub: »Et osculatus est eum.«), po Drogovem zgledu imenuje dvojno zlo (»Foris pietas, intus malitia, duplex iniquitas.«).<sup>31</sup> Ponavlja Jezusovo vprašanje Judi: »Amice ad quid venisti?« (Mt 26,50: »Prijatelj, čemu si prišel?«). Zato, da bi izpolnil Kristusovo spodbudo in naredil, kar mu je on naročil? Vpraša ga, ali hoče odidi od njega in se ločiti od apostolov, in ga v isti sapi vabi, naj ostane in naj bo njegov prijatelj, saj ne zavrača nikogar, ki pride k njemu.<sup>32</sup> Ko Jezus Judi zastavi vprašanje »Prijatelj, čemu si prišel?«, njemu in vsem grešnikom ponudi priložnost, da se pokesajo greha in stopijo nazaj na pravo pot.<sup>33</sup> Vabi Judo, naj sprejme svoj jarem in poišče počitek svoji duši, a on, ki je bil že popolnoma v oblasti Satana, se pusti preslepiti tridesetim srebrnikom. Nato Schönleben v Kristusovi osebi nagovarja vernike, ki so prišli v božji hram, in jih z nizom retoričnih vprašanj skuša zbuditi iz grešnosti ter otopenosti. Glede na to, da osebno nagovarja tudi člane Marijine kongregacije, je zelo verjetno, da je to

<sup>30</sup> Prav tam, str. 54–72.

<sup>31</sup> Prav tam, str. 67.

<sup>32</sup> Prav tam: »Eum, qui venit ad me, non ejiciam foras.« (Jn 6,37: »Kdor pride k meni, ga nikoli ne bom zavrzel.«).

<sup>33</sup> Prav tam, str. 68: »Venite ad me omnes, qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos.« (Mt 11,28: »Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vam bom dal počitek.«).



pridigo govoril v ljubljanskem jezuitskem kolegiju.<sup>34</sup> V sklepu spodbudi vernike, naj se odvrnejo od vsega, kar je v njih izdajalskega in slabega.

V zadnjem premišljevanju prikazuje Božjo vsemogočnost.<sup>35</sup> Ime vsemogočnega Boga je napisano na zadnjem, petem kamnu Schönlebnove duhovne piramide. Premišljevanje temelji na svetopisemskem odlomku iz druge Mojze-sove knjige: »Sic dices filiis Israel, qui est, misit me ad vos.« (2 Mz 3,14: »Tako reci Izraelovim sinovom: *Jaz sem* me je poslal k vam.«). Uvodoma pojasni, da je Bog že od vsega začetka brez imena, saj si ni mogoče izmisliti imena, ki bi ga lahko v polnosti opisalo in določilo. Samo Bog, tako povzame sv. Bonaventuro, lahko sebe v polnosti razume, zato se lahko tudi samo sam ustrezno poimenuje. Ko iz uvoda preide v jedrni del pridige, na kratko povzame bistvo prejšnjih štirih premišljevanj in napove, da se bo še naprej skupaj s Kristusom mudil v vrtu Getsemani. Pove, da se bo pomudil ob treh znamenjih, iz katerih bi po njegovem mnenju Judje zlahka ugotovili, da se v Kristusu skriva Božja vsemogočnost. Prvo znamenje, pravi Schönleben, je mogoče razbrati iz Judovih besed: »Tisti, ki ga bom poljubil, tistega primite.« (Mt 26,48).<sup>36</sup> Bistvena se mu zdi besedna zveza »ipse est«, ki jo nato večkrat ponovi (str. 76) in s tem stopnjuje napetost. Drugo znamenje Kristusove božanskosti prepozna v Kristusovem odgovoru: »jaz sem« (»Ego sum«), zaradi katerega so Judje padli na tla: »Odsli so nazaj in padli na tla.« (Jn 18,6).<sup>37</sup> Tretje znamenje je čudež, ko je Kristus z dotikom pozdravil služabnika vélikega duhovnika, ki mu je Peter odsekal uho. V nadaljevanju v Kristusovem imenu sprašuje »Koga iščete?« (»Quem queritis?«) in v odgovorih ponavlja »Ego sum«. Premišljevanje nadaljuje ob odlomku »Abierunt retrorsum & ceciderunt in terram«, ki se mu zdi najprimernejši za opisovanje grešnosti. Skupaj s sv. Gregorjem (str. 79) namreč ugotavlja, da verni in Bogu vdani, ko govorijo z Bogom, padejo na obličje (kot primer navaja preroka Ezekiela in sv. Pavla), grešniki pa vznak, nazaj. Kdor pade na obličje, priznava svojo grešnost in se je kesa, kdor pa vznak, izgublja življenje in ne ve, v kakšen greh in nevarnost se podaja. Ob tem se Schönleben ne more načuditi, kako je lahko Kristus z eno samo besedo sovražnike podrl na tla, a so ti kljub temu ostali trdovratni v svoji zlobi. Na koncu premišljevanja zapiše, da mu zmanjkuje moči za premišljevanje drugih skrivnosti bridkega trpljenja in da jih prepušča pobožnim premišljevanjem poslušalcev. Očitno je bila zbirka postnih pridig vsebinsko širše zasnovana, a se je bil Schönleben zaradi časovne stiske prisiljen omejiti. V tej pridigi je

<sup>34</sup> Prav tam, str. 69–70: »Ists mir auch erlaubt die Marianischen Sodales mit disen Worten anzureden? Sodalıs qua gratia huc venisti?«

<sup>35</sup> Prav tam, str. 73–88.

<sup>36</sup> Prav tam, str. 76: »Quemcunque osculatus fuero ipse est, tenete eum.«

<sup>37</sup> Prav tam, str. 77: »Abierunt retrorsum & ceciderunt in terram.«

zanimivo vzporedno nizanje latinskih in nemških citatov. Čeprav ima sicer Schönleben navado vse latinske citate prevesti v nemščino, se tukaj – kot v nekakšnem dialogu – prepletata nemščina in latinščina. Ob tem je potrebno poudariti, da gre za splošno znane latinske misli, ki so bile verjetno razumljive širši publiki (str. 78–79).

Na konec prvega zvezka je dodal še eno premišljevanje za veliki petek, in sicer o umirajočem Kristusu, ki obsega kar 31 strani.<sup>38</sup> Naslavlja ga odlomek iz Janezovega evangelija: »Et inclinatio capite tradidit spiritum.« (Jn 19,30: »In nagnil je glavo in izročil duha.«). Zanimivo je, da to premišljevanje za razliko od ostalih v prvi knjigi v naslovu imenuje pridiga (»Zusatz-Predig«), v podnaslovu pa »premišljevanje«.

Pridige drugega dela nemške zbirke je naslovil *Geistliche Walfahrt zu dem heiligen Grab Christi, in siben Stationes oder Betrachtungen abgetheilet, und auff die Sechs Fasten-Sontag gerichtet. Mit Beyfügung zweyer Zusatz-Predigen für den h. Charfreytag* (»Duhovno romanje k svetemu Kristusovemu grobu, razdeljeno v sedem postaj ali premišljevanj, namenjenih šestim postnim nedeljam. S pristavkom dveh dodatnih pridig za veliki petek.«).<sup>39</sup> Iz naslova vidimo, da jih je namenil slovesnemu obhajanju šestih postnih nedelj in jim dodal še dve pridigi za veliki petek. Napisane so v obliki premišljevanj o romanju k božjemu grobu, ki so razdeljena v sedem postaj (str. 1–80). Prva, druga in sedma postaja imajo po eno premišljevanje. Premišljevanji pri tretji in četrti ter enako pri peti in šesti postaji pa sta združeni v eno. Čeprav Schönleben govori o sedmih premišljevanjih romanja k božjemu grobu, jih je dejansko samo pet. Prvo premišljevanje osvetljuje zadnjo večerjo,<sup>40</sup> drugo Oljsko goro,<sup>41</sup> tretja in četrta postaja v enem premišljevanju prikazujeta Kristusa pri velikih duhovnikih Ani in Kajfi.<sup>42</sup> Prav tako združeno je premišljevanje pete in šeste postaje, ki opisuje Jezusovo sodbo in sramotenje pri Pilatu in Herodu.<sup>43</sup> Premišljevanje zadnje, tj. sedme, postaje prikazuje križanje na Kalvariji.<sup>44</sup> Drugi del postnih pridig zaokrožata sklepno premišljevanje (»Dopolnjeno je«) pri sedmi postaji Kristusovega trpljenja na Kalvariji<sup>45</sup> in dodatna pridiga za veliki petek (»Preobilje Božje ljubezni«).<sup>46</sup>

<sup>38</sup> Prav tam, str. 89–120.

<sup>39</sup> Prim. Deželak Trojar, J. L. Schönleben: 400-letnica njegovega rojstva, str. 123.

<sup>40</sup> Schönleben, *Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen*, 2. del, str. 1–14.

<sup>41</sup> Prav tam, str. 15–31.

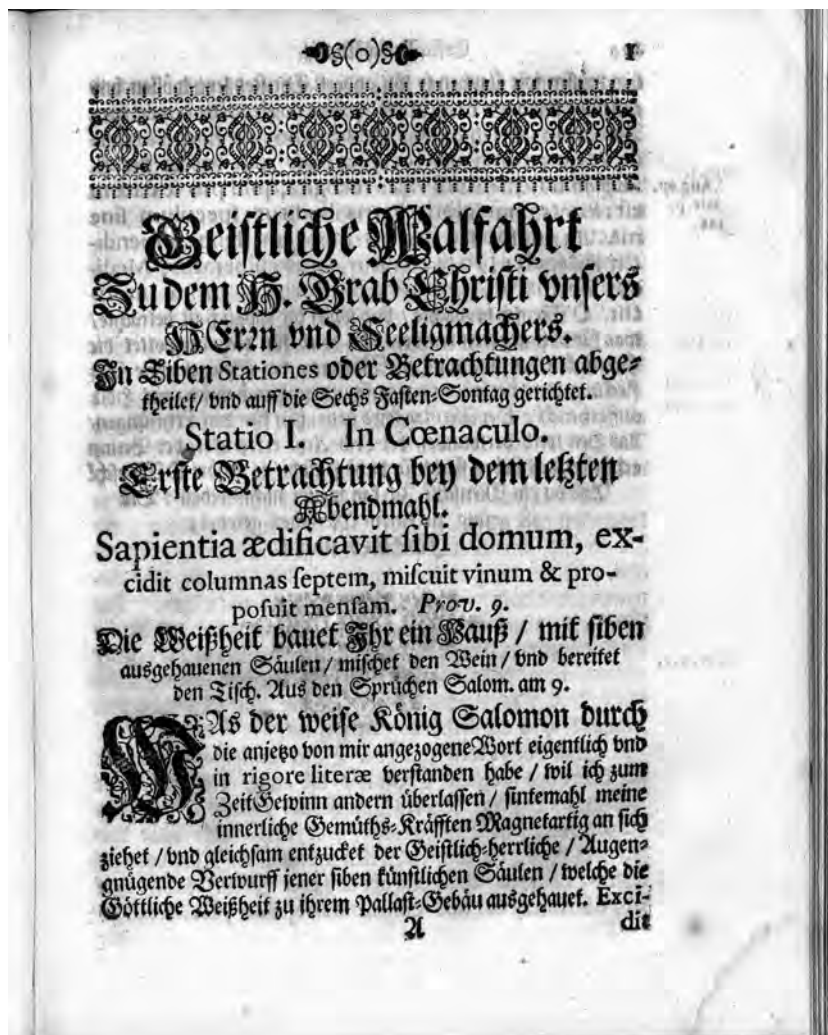
<sup>42</sup> Prav tam, str. 32–46.

<sup>43</sup> Prav tam, str. 47–63.

<sup>44</sup> Prav tam, str. 64–80.

<sup>45</sup> Prav tam, str. 81–96.

<sup>46</sup> Prav tam, str. 97–124.



Slika 2: Prva stran drugega zvezka nemških postnih pridig.  
(Vir: arhiv NUK – Schönleben, *Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen*, Salzburg, 1668.)

Avguštin Stegenšek in Marijan Smolik sta opozorila na možno povezavo Schönlebnovega drugega zvezka postnih pridig z ljubljansko romarsko potjo

k božjemu grobu pri cerkvi sv. Štefana v tedanji Štepanji vasi.<sup>47</sup> To je mogoče sklepati iz naslovnice, ki omenja (duhovno) romanje k božjemu grobu, in iz števila sedmih postaj, ravno toliko kot jih je bilo v ljubljanskem primeru (če poleg petih slopnih znamenj štejemo tudi prvo v stolnici in zadnjo pri božjem grobu).<sup>48</sup> K temu napeljuje tudi Schönlebnova omemba ljubljanske romarske poti k božjemu grobu v uvodnem premišljevanju drugega zvezka latinske zbirke pridig. Kot prvi jo je omenil vzporedno z opisom postaj dunajske romarske poti k božjemu grobu v kraju Hernalds blizu Dunaja.<sup>49</sup> Ker se ljubljanske postaje romarske poti k božjemu grobu navezujejo na skrivnosti žalostnega dela rožnega venca, dunajske pa na sedem Jezusovih padcev,<sup>50</sup> se je v njuno mnenje pozneje podvomilo.<sup>51</sup> Kot verjetnejša se je zdela povezava s postajami Kristusovega trpljenja, ki so vodile romarje k božjemu grobu v Hernalsu pri Dunaju. Pobudo za njihovo gradnjo je dal jezuit Karl Musart, ki je v ta namen še pred gradnjo pripravil molitvenik z opisom jeruzalemskih svetih krajev, postaj Kristusovega trpljenja in molitvami ob vsaki postaji. Vse to je lahko Schönleben videl na lastne oči, ko se je šolal in deloval na Dunaju.<sup>52</sup> Glede na doslej znana dejstva je gotovo, da se je Schönleben pri snovanju drugega zvezka nemških in latinskih postnih premišljevanj naslonil zlasti na znane jezuitske zglede, ki jim je bil osebno priča na Dunaju.<sup>53</sup> Nekoliko preseneča dejstvo, da ljubljanske romarske poti k božjemu ni omenil že v prvi izdaji postnih pridig leta 1668. Kot ljubljanski stolni dekan jo je gotovo dobro poznal, saj je ravno v tistem času doživljala velik razcvet.<sup>54</sup> Kljub temu se možnih Schönlebnovih navezav na ljubljansko romarsko pot k božjemu grobu ne sme popolnoma ovreči. Še posebej zato, ker je iz dokumentov Nadškofijskega arhiva v Ljubljani razvidno, da se je ljubljanska romarska pot zgledovala po dunajski.<sup>55</sup> Da bi lahko podrobneje opredelili ozadje nastajanja drugega zvezka Schönlebnovih postnih premišljevanj, bi morali preučiti vse možne dunajske (jezuitske) vplive, upodobitve na ljubljanskih znamenjih ter božjem grobu, na pasijonsko tematiko nanašajoče se likovno gradivo in pobožnosti, ki so se

<sup>47</sup> Stegenšek, *Zgodovina pobožnosti križevega pota*, str. 49, 51; Smolik, *Pridigar*, mariolog, str. 408.

<sup>48</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 2. del, naslovnica; Kemperl, *Cerkev sv. Štefana*, 45–46.

<sup>49</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 2. del: »Allocutio Praeliminaris«, str. 4–5: »Id quod ante annum 1640. Viennae Austriae, Anno 1654. etiam Labaci Carnioliae Metropoli institutum in hanc diem magno cum fructu animarum adhuc videmus continuari.«

<sup>50</sup> Šerbelj, *Križev pot Antona Cebeja*, str. 42–44, 58–60.

<sup>51</sup> Kemperl, *Cerkev sv. Štefana*, str. 50–51.

<sup>52</sup> Šerbelj, *Križev pot Antona Cebeja*, str. 43–44; Kemperl, *Cerkev sv. Štefana*, str. 48–51.

<sup>53</sup> Šerbelj, *Križev pot Antona Cebeja*, str. 44, 58–59; Kemperl, *Cerkev sv. Štefana*, str. 50–51.

<sup>54</sup> Šerbelj, *Križev pot Antona Cebeja*, str. 60; Kemperl, *Cerkev sv. Štefana*, str. 42–44.

<sup>55</sup> Kemperl, *Cerkev sv. Štefana*, str. 48–49.

ob njih razvile (Dolničarjev molitvenik *Rivus Lachrymarum* in Valvasorjeva *Pasijonska knjižica*),<sup>56</sup> in nato Schönlebova postna premišljevanja brati v luči teh ugotovitev. Zaradi kompleksnosti vprašanj je to naloga za katero od prihodnjih razprav.

O romarski poti k ljubljanskemu božjemu grobu je pozneje pisal tudi Valvasor, ki je navedel, da so tja v postnem času romale množice ljudi.<sup>57</sup> Temeljni kamen za posnetek jeruzalemskega Božjega groba so ob spodbudi in finančnem botrstvu ljubljanskega prošta Janeza Andreja pl. Stemberga ob cerkvi sv. Štefana v Štepanji vasi postavili na veliki petek leta 1653. Dokončan je bil 6. marca naslednje leto in je bil prvi primerek te vrste v notranjeavstrijskih deželah. Ustanovnik Stemberg si je poleg kapele božjega groba zamislil še sedem postaj Kristusovega trpljenja. V ta namen so pozneje, med letoma 1655 in 1657, zgradili pet znamenj, ki so prikazovala skrivnosti žalostnega dela rožnega venca. Leta 1660 so jim dodali table z molitvami in jih zavarovali z ograjami. Znamenja so imela obliko pravokotnih ali kvadratnih slopov, ki so bila zgoraj zožena. Pokrivalo so jih četverokapne strehe s križi. V štiridesetih letih 18. stoletja so jih opremili še z reliefnimi upodobitvami. Prva postaja (zadnja večerja) je bila v stolnici pri sliki Zadnje večerje. Druga postaja (Oljska gora) je bila pri prvem slopnem znamenju z upodobitvijo Oljske gore (stalo je nasproti sedanjega Dijaškega doma Ivana Cankarja). Tretjo postajo (Kristusovo kronanje s trnjem) je zaznamovalo drugo slopno znamenje, ki je stalo na Poljanski cesti (ob nekdanji hišni številki 58). Tretje znamenje je stalo poleg mostu čez Gruberjev prekop in je prikazovalo četrto postajo Kristusovega trpljenja (bičanje). Peta postaja (Kristus, ki nese križ) je bila upodobljena na četrtem znamenju na nekdanjem Lozarjevem trgu. Peto znamenje, ki je upodabljalo šesto postajo Kristusovega trpljenja (križanje), je stalo ob božjem grobu. Spomin zadnje, sedme postaje Kristusovega trpljenja (smrt) pa so opravili v kapeli božjega groba.<sup>58</sup> Spomin na to, kako je potekala štepanjska pobožnost, se je ohranil s pomočjo molitvenika *Rivus Lachrymarum*, ki ga je napisal Janez Gregor Dolničar. V njem je premišljevanje posameznih postaj Kristusovega trpljenja, ki se je do leta 1692 iz sedmih razširilo že v šestnajst postaj, predstavljeno v obliki molitve, premišljevanja in litanij.<sup>59</sup> Podrobnejši uvid v pasijonsko pobožnost na naših tleh nam omogočajo tudi Valvasorjeve upodobitve Kristusovega trpljenja, ki jih je leta 1679 zbral v drobni knjižici

<sup>56</sup> Kemperl, *Rivus Lachrymarum*, str. 49; Cevc, *Valvasorjeva Pasijonska knjižica*, str. 42–43.

<sup>57</sup> Valvasor, *Die Ehre*, zv. 3, knj. 11, str. 696.

<sup>58</sup> Prim. Kemperl, *Cerkev sv. Štefana*, str. 37–41 in 45–46.

<sup>59</sup> Kemperl, *Rivus Lachrymarum*, str. 49–50.

z naslovom *Dominicae passionis icones*, danes pa je bolj znana po svojem opisnem naslovu (*Pasijonska knjižica*).<sup>60</sup>

### Schönlebnove latinske postne pridige *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis* (1673), 1. in 2. zvezek

Schönleben je vse svoje zbirke pridig želel izdati tako v nemščini kot latinščini, a dejansko je namero uspel uresničiti le pri postnih pridigah. Latinska izdaja z naslovom *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis* je izšla leta 1673 v dveh zvezkih pri tiskarju Haanu v Salzburgu. Ker je nemške pridige v latinski izdaji predelal in razširil, je ta po obsegu precej narasla in se skoraj podvojila.<sup>61</sup> Prvi zvezek *Sacra pyramis Jesu Christo, servatori mundi in monte Oliveti agonizanti erecta et decem piis considerationibus paraeneticis memoriae repraesentata. Adiectis duabus considerationibus pro die parasceves* (»Sveta piramida, zgrajena Jezusu Kristusu Odršeniku sveta, ki bije smrtni boj na Oljski gori, in predočena spominu z desetimi pobožnimi spodbudnimi premišljevanji. Z dvema dodanima premišljevanjema za veliki petek«) je posvetil svojemu prijatelju in dobrotniku Juriju Žigi Gallenbergu.<sup>62</sup>

Vsako nemško premišljevanje je predelal v dve latinski (glej tabelo 1). Nastalo je deset premišljevanj za postne petke in dve dodatni za veliki petek. V latinski različici svete piramide je vsako ime na temeljnih kamnih svete piramide postalo izhodišče za dve premišljevanji.<sup>63</sup> Iz nemškega prvega premišljevanja je nastalo premišljevanje o poslušnem oziroma pokornem Abrahamu<sup>64</sup> in o njegovi molitvi.<sup>65</sup> Potrpežljivi Izak iz nemške izdaje je bil v latinski različici predstavljen kot spoštljivi<sup>66</sup> in velikodušni<sup>67</sup> Abrahamov sin. Če je v nemški izdaji v tretjem premišljevanju Schönleben občudoval Jakobovo pobožnost in povezanost z Bogom, pa ga je v latinski izdaji naslikal kot okrepanega Jakoba (peto premišljevanje)<sup>68</sup> in nato razmišljal o njegovem

<sup>60</sup> Cevc, Valvasorjeva Pasijonska knjižica, str. 42–44.

<sup>61</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 1. del: »Praemonitio ad lectorem«, 1. str.: »[...] Quadragesimale, quod a pluribus Latinum desideravi animadverteram, resumpsi, Latio donavi, et reiectis nonnullis, adiectis aliis ad maiorem utentium commoditatem in plures considerationes distribui, quo factum ut labor primus secundis fere in duplum excreverit.«

<sup>62</sup> Prav tam, »Dedicatoria«.

<sup>63</sup> Prim. Deželak Trojar, J. L. Schönleben: 400-letnica njegovega rojstva, str. 123–124.

<sup>64</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 1. del, str. 1–16.

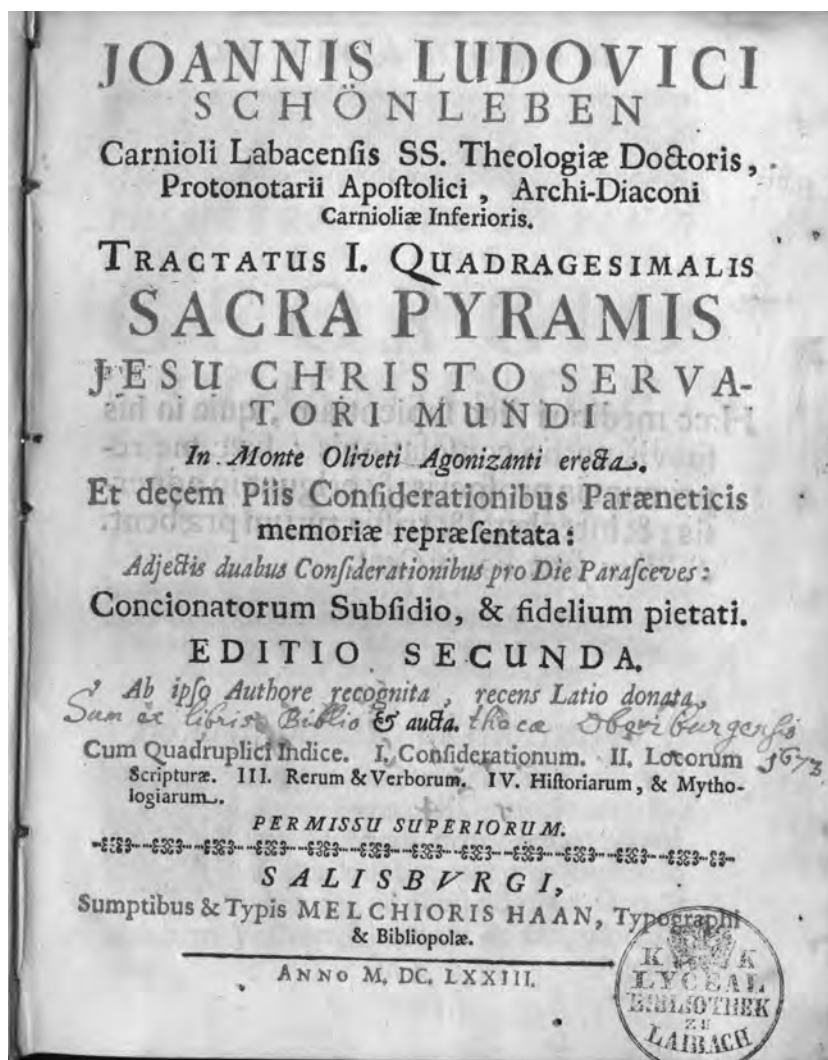
<sup>65</sup> Prav tam, str. 17–33.

<sup>66</sup> Prav tam, str. 34–47.

<sup>67</sup> Prav tam, str. 48–69.

<sup>68</sup> Prav tam, str. 70–81.





Slika 3: Naslovnica prvega zvezka Schönlebnovih latinskih postnih pridig.  
(Vir: arhiv NUK – Schönleben, *Tractatus geminus de mysteriis Dominicæ passionis*, Salzburg, 1673.)

boju (šesto premišljevanje).<sup>69</sup> Pri Mojzesu je izpostavil njegovo pastirsko vlogo in zvestobo (sedmo premišljevanje),<sup>70</sup> poudaril pa je tudi njegovo krotkost

<sup>69</sup> Prav tam, str. 82–93.

<sup>70</sup> Prav tam, str. 93–103.

(osmo premišljevanje).<sup>71</sup> Peto nemško premišljevanje o Božji vsemogočnosti je predelal v premišljevanje o Božji srčnosti<sup>72</sup> in o Bogu kot potrpežljivem pomočniku ter plačniku.<sup>73</sup> Prvi zvezek zaokrožujeta dve premišljevanji za veliki petek. V prvem Schönleben razmišlja o čezmernosti in neizmernosti bolečine, ki jo je moral Kristus pretrpeti na veliki petek.<sup>74</sup> V drugem poudarja veličino njegove ljubezni in žrtve za človeštvo. V Božji odločitvi, da kljub drugačnim možnostim odrešitve človeštva sebe ponudi kot žrtev za grehe, prepozna presežnost Božje ljubezni.<sup>75</sup>

**Tabela 1:** Pregled naslovov in premišljevanj prvega zvezka nemških (1668) in prvega zvezka latinskih (1673) postnih pridig.

<b>1. ZVEZEK NEMŠKIH POSTNIH PRIDIG (1668)</b>	<b>1. ZVEZEK LATINSKIH POSTNIH PRIDIG (1673)</b>
1. premišljevanje: poslušni Abraham (»Der Behorsambe Abraham«): »Cecidit Abraham pronus in faciem« (Gen. 17.)	1. premišljevanje: ubogljivi Abraham (»Abraham obediens«): »Egressus est itaque Abram sicut praceperat ei Dominus.« (Gen. 12.) 2. premišljevanje: Abraham, ki moli (»Abraham adorans«): »Cecidit Abraham pronus in faciem.« (Gen. 17. v. 3.)
2. premišljevanje: potrpežljivi Izak (»Der Geduldige Isaac«): »Dixit Isaac Patri suo: Pater mi.« (Gen. 22.)	3. premišljevanje: pobožni Izak (»Isaac pius«): »Dixit Isaac Patri suo: Pater mi.« (Gen. 22.) 4. premišljevanje: velikodušni Izak (»Isaac magnanimus«): »Ecce ignis & ligna: ubi est victima holocausti?« (Gen. 22.)
3. premišljevanje: z Bogom združeni Jakob (»Der mit Gott vereinigte Jacob«): »Surgens ergo Jacob tulit lapidem &c.« (Gen. 28)	5. premišljevanje: okrepečani Jakob (»Jacob confortatus«): »Mansit solus, & ecce vir luctabatur cum eo.« (Gen. 32.) 6. premišljevanje: borec Jakob (»Jacob luctator«): »Dimitte me jam enim ascendit aurora.« (Gen. 32.)
4. premišljevanje: krotki Mojzes (»Der Sanftmütige Moyses«): »Moyse vir mitissimus super omnes homines.« (Num. 12)	7. premišljevanje: zvesti pastir Mojzes (»Moyses pastor fidelis«): »Moyses autem pascebat oves.« (Exodi. 3.) 8. premišljevanje: najkrotkejši Mojzes (»Moyses mitissimus«): »Moyse vir mitissimus super omnes homines, qui morabantur in terra.« (Num. 12.)

<sup>71</sup> Prav tam, str. 104–122.

<sup>72</sup> Prav tam, str. 123–134.

<sup>73</sup> Prav tam, str. 135–146.

<sup>74</sup> Prav tam, str. 147–161.

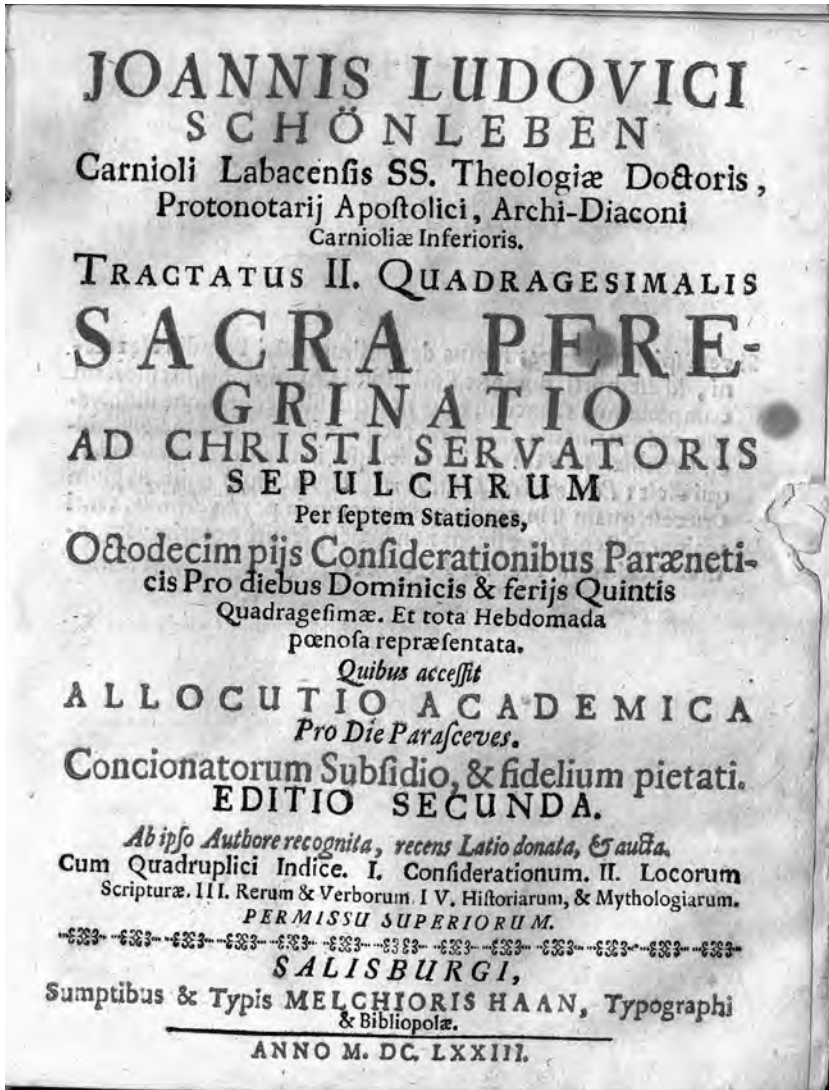
<sup>75</sup> Prav tam, str. 161–174.



1. ZVEZEK NEMŠKIH POSTNIH PRIDIG (1668)	1. ZVEZEK LATINSKIH POSTNIH PRIDIG (1673)
5. premišljevanje: vsemogočni Bog (»Der Allmögliche Gott«): »Sic dices Filiis Israël, qui est misit me ad vos.« (Exodi. 3.)	9. premišljevanje: srčni in mogočni Bog (»Deus fortis et potens«): »Sic dices filiis Israël: qui est misit me ad vos.« (Exodi. 3.) 10. premišljevanje: Bog – potrpežljivi plačnik (»Deus patiens redditor«): »Ego sum Alpha & Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus: qui est, & qui erat, & qui venturus est omnipotens.« (Apoc. I. v. 8.)
dodatno premišljevanje za veliki petek: umirajoči Jezus (»Der Sterbende Jesus«): »Et inclinatio capite tradidit spiritum.« (Joan. 19.)	1. premišljevanje za veliki petek: čezmernost bolečine (»Excessus doloris«): »O vos omnes, qui transitis per viam, attendite, & videte, si est dolor, sicut dolor meus.« (Thren. I. v. 12.) 2. premišljevanje za veliki petek: čezmernost ljubezni (»Excessus amoris«): »Christus dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis oblationem & hostiam Deo.« (Ad Ephes. 5.)

Primerjava sinopsisov (tj. kratkih vsebinskih pregledov posameznih premišljevanj) nemške in latinske izdaje je privedla do zanimivih ugotovitev. Sinopsis prvega nemškega in prvega latinskega premišljevanja se v glavnih obrisih ujemata med seboj. Sinopsis drugega latinskega premišljevanja pa nakazuje, da gre najverjetneje za novo besedilo, ki je nastalo neodvisno od nemške izdaje. Podobno je pokazala primerjava drugega nemškega in tretjega ter četrtega latinskega premišljevanja: tretje latinsko se vsebinsko večinoma ujema z drugim nemškim, medtem ko je četrto v glavnem novo besedilo. Peto in šesto latinsko besedilo sta svobodni predelavi in izpeljavi tretjega nemškega. Sedmo latinsko vsebinsko sovpa s četrnim nemškim, osmo latinsko pa je verjetno nastalo na novo. V devetem in desetem latinskem premišljevanju se zgodi podobno kot v petem in šestem, le da deveto kaže več ujemanja z nemško predlogo, deseto pa je predelano z več svobode. Dodatek obeh zvezkov, ki je namenjen obhajanju skrivnosti velikega petka, je medsebojno v glavnem neodvisen.

Drugi zvezek nemških postnih pridig je bil pri prevajanju in predelavi deležen temeljitejše preobrazbe kakor prvi. Drugi zvezek latinskih pridig je Schönleben naslovil *Sacra peregrinatio ad Christi servatoris sepulchrum. Per septem stationes, octodecim piis considerationibus paraeneticis pro diebus dominicis et feriis quintis quadragesimae. Et tota Hebdomada poenosa repraesentata. Quibus accessit allocutio academica pro die parasceves* (»Sveto romanje h grobu Kristusa Odrešenika, predstavljeno v sedmih postajah in osemnajstih pobožnih premišljevanjih za postne nedelje ter četrte in vse



Slika 4: Naslovnica drugega zvezka latinskih postnih pridig.  
(Vir: arhiv NUK – Schönleben, *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis*,  
Salzburg, 1673.)

dneve velikega tedna, ki jim je dodan akademski nagovor za veliki petek«). Posvetil ga je članom bolonjske *Akademije gelatov*.<sup>76</sup> Nemška premissljevanja za postne nedelje, sklepno pridigo pri sedmi postaji Kristusovega trpljenja na Kalvariji in dodano pridigo za veliki petek je Schönleben predelal in dopolnil tako, da je iz devetih nemških (dejansko sedmih, ker sta tretje in četrto ter peto in šesto združeni v eno) nastalo dvajset latinskih premissljevanj. Uvodnemu nagovoru (»Allocutio praeliminaris«) je izmenjaje sledilo šest premissljevanj za postne nedelje in šest za postne četrtke.<sup>77</sup> Tem je pridružil šest premissljevanj za dneve velikega tedna (»hebdomada poenosa«) od ponedeljka do velikega petka (za veliki petek sta bili predvideni dve)<sup>78</sup> in na konec zvezka dodal še eno premissljevanje za veliki petek. Celoto zaokrožujeta uvodno premissljevanje (»Allocutio praeliminaris«)<sup>79</sup> in sklepni akademski nagovor na veliki petek (»Allocutio academica in parasceve«).<sup>80</sup>

Zanimivo je, da je Schönleben, čeprav so se nemška premissljevanja za postne nedelje v latinski izdaji razširila s premissljevanji za postne četrtke in dneve velikega tedna, na zunaj ohranil delitev na sedem postaj romanja k božjemu grobu. Če so bila nemška premissljevanja tretje ter četrte in pete ter šeste postaje združena, pa so v latinski vsa postala samostojna. Število premissljevanj v posameznih postajah niha od ena do osem.<sup>81</sup> Uvodnemu premissljevanju sledijo tri premissljevanja (umivanje nog, ustanovitev in povelicanje najsvetejšega zakramenta), ki so vključena v prvo postajo Kristusovega trpljenja (zadnja večerja). Pri drugi postaji (Oljska gora) sta dve premissljevanji (odhod na vrt in krvavi pot), pri tretji (pri Ani: ječa in zaničevanje), četrta (pri Kajfi: zaušnice in obtožbe) in peti (pri Herodu: zasramovanje) pa po eno. Dogodke šeste postaje (pri Pilatu) je podal v dveh premissljevanjih (bičanje; kronanje in »glej človek«). Sedma postaja Kristusovega trpljenja (na Kalvariji) je obdelana najširše in najbolj kompleksno, saj obsega osem premissljevanj (nošenje križa, križanje, čudežna znamenja, testament, vojaški plen, spomenik, umiranje, smrt).<sup>82</sup> Zbirko postnih pridig zaključuje t. i. akademski nagovor na veliki

<sup>76</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 2. del: »Epistola dedicatoria«. Prim. Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 192 in 396.

<sup>77</sup> Prvo premissljevanje je namenjeno četrtku po pepelnici, drugo prvi postni nedelji; do dvanajste točke se nato izmenjaje zvrstijo premissljevanja za vse postne četrtke in nedelje do vključno cvetne nedelje.

<sup>78</sup> Velikemu tednu od ponedeljka do četrta so namenjena premissljevanja od zaporedne številke trinajst do šestnajst, velikemu petku pa sedemnajsto in osemnajsto premissljevanje.

<sup>79</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 2. del, str. 1–7.

<sup>80</sup> Prav tam, str. 238–247.

<sup>81</sup> Število premissljevanj po posameznih postajah romanja k božjemu grobu: Statio I.: 3, Statio II.: 2, Statio III.: 1, Statio IV.: 1; Statio V.: 1; Statio VI.: 2; Statio VII.: 8.

<sup>82</sup> Prim. Deželak Trojar, J. L. Schönleben: 400-letnica njegovega rojstva, str. 125–126.

petek, ki obravnava napis nad križanim (»titulus crucifixi«). Pridrevnik »akademski« nakazuje priložnost, za katero je bil pripravljen. Schönleben namreč uvodoma nagovarja zbrano akademsko občestvo: člane teološke, filozofske in medicinske fakultete. Nastal je v njegovem jezuitskem obdobju, in sicer v času njegovega delovanja na Dunaju (v letih 1648/49 ali 1652/53).<sup>83</sup> Gre za eno redkih prič Schönlebnovega jezuitskega pridigarkega udejstvovanja.<sup>84</sup> Razlike in podobnosti med nemško in latinsko izdajo drugega zvezka premišljevanj se najlepše vidijo v spodnji preglednici (glej tabelo 2).

**Tabela 2:** Pregled naslovov in premišljevanj drugega zvezka nemških (1668) in drugega zvezka latinskih (1673) postnih pridig.

2. ZVEZEK NEMŠKIH POSTNIH PRIDIG (1668)	2. ZVEZEK LATINSKIH POSTNIH PRIDIG (1673)
	<p><u>Uvodno premišljevanje</u> (»Allocutio praeliminaris«):            »Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem, miscuit vinum, et proposuit mensam.«            (Proverb. 9.)</p>
<b>1. postaja: zadnja večerja</b>	
<p><u>1. premišljevanje</u>: »Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem &amp;c.« (Proverb. 9.)</p>	<p><u>1. premišljevanje</u> (četrtek po pepelnici): umivanje nog (»lotio pedum«)            »Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos.« (Joan. 13.)</p> <p><u>2. premišljevanje</u> (1. postna nedelja): ustanovitev najsvetejšega zakramenta (»Institutio Sanctissimi Sacramenti«)            »Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus, escam dedit timentibus.« (Psal. 110.)</p> <p><u>3. premišljevanje</u> (2. postni četrtek): poveličanje najsvetejšega zakramenta (»Laus Sanctissimi Sacramenti«)            »Laudis thema specialis, panis vivus et vitalis.«            (Hymn. S. Tho.)</p>
<b>2. postaja: Oljska gora</b>	
<p><u>2. premišljevanje</u>: »Et hymno dicto exierunt in montem Oliveti.« (Matth. 26.)</p>	<p><u>4. premišljevanje</u> (2. postna nedelja): odhod na vrt (»exitus ad hortum«)            »Et hymno dicto exierunt in montem.« (Matth. 26.)</p> <p><u>5. premišljevanje</u> (3. postni četrtek): krvavi pot (»sudor sanguineus«)            »Et factus est sudor ejus sicut guttae sanguinis decurrentis in terram.« (Lucae 22.)</p>

<sup>83</sup> Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 370.

<sup>84</sup> Prim. Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 370–375.

<b>2. ZVEZEK NEMŠKIH POSTNIH PRIDIG (1668)</b>	<b>2. ZVEZEK LATINSKIH POSTNIH PRIDIG (1673)</b>
<b>3. in 4. postaja: pri Ani in Kajfi</b>	<b>3. postaja: pri Ani</b>
<u>3. in 4. premissljevanje</u> (skupaj): »Et ligaverunt eum. Et adduxerunt eum ad Annam primum. Et misit eum Annas ligatum ad Caipham.« (Joan. 18.)	<u>6. premissljevanje</u> (3. postna nedelja): ječa in zaničevanje (»vincula et conculcatio«) »Et ligaverunt eum: et adduxerunt eum ad Annam primum. Et misit eum Annas ligatum ad Caipham Pontificem.« (Joan. 18. V. 13. & 24.)
	<b>4. postaja: pri Kajfi</b> <u>7. premissljevanje</u> (4. postni četrtek): zaušnice in obtožbe (»alapaee et accusatio«) »Expuerunt in faciem ejus, et colaphis eum caeciderunt. Princeps autem sacerdotem et omne concilium quaerebant falsum testimonium contra Jesum.« (Matth. 26., Joan. 18.)
<b>5. in 6. postaja: pri Pilatu in Herodu</b>	<b>5. postaja: pri Herodu</b>
<u>5. in 6. premissljevanje</u> (skupaj): »Jesus Nazareus Rex Judaeorum.« (Joan. 19.)	<u>8. premissljevanje</u> (4. postna nedelja): zasramovanje (»illusio«) »Dilectus meus candidus et rubicundus.« (Cant. 5)
	<b>6. postaja: pri Pilatu</b> <u>9. premissljevanje</u> (5. postni četrtek): bičanje (»flagellatio«) »Dilectus meus candidus et rubicundus.« (Cant. 5)
	<u>10. premissljevanje</u> (5. postna nedelja): kronanje in »glej človek« (»coronatio et ecce homo«) »Et plectentes coronam de spinis posuerunt super caput ejus.« (Matth. 27)

2. ZVEZEK NEMŠKIH POSTNIH PRIDIG (1668)	2. ZVEZEK LATINSKIH POSTNIH PRIDIG (1673)
<b>7. postaja: na Kalvariji</b>	
7. <u>premišljevanje</u> : »Tenebrae factae sunt super universam terram.« (Matth. 27)	11. <u>premišljevanje</u> (6. postni četrtek): nošenje križa (»baiulatio crucis«) »Et bajulans sibi Crucem exivit in eum, qui dicitur Calvariae, locum.« (Joann. 19.)
	12. <u>premišljevanje</u> (6. postna (cvetna) nedelja): križanje (»crucifixio«) »Ascendam in Palmam et apprehendam fructus ejus.« (Cant. 7.)
	13. <u>premišljevanje</u> (ponedeljek velikega tedna): čudežna znamenja (»prodigia«) »Tenebrae factae sunt super universam terram.« (Matth. 27)
	14. <u>premišljevanje</u> (torek velikega tedna): testament (»testamentum«) Dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis.« (Eph. 5.)
	15. <u>premišljevanje</u> (sreda velikega tedna): vojaški plen (»spolia«) »Fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam.« (Isai. 53.)
sklepno <u>premišljevanje</u> (»Schluß-Betrachtung«): »Consummatum est.« (Joan. 19.)	17. <u>premišljevanje</u> (veliki petek): glava je omahnila (»inclinatio capitis«) »Et inclinatio capite tradidit Spiritum.« (Joann. 19.)
<u>drugo <u>premišljevanje za veliki petek</u></u> (»II. Betrachtung für den Charfreytag. Göttlicher Liebe Übermaß.«): »O vos omnes qui transitis per viam, attendite & videte, si est dolor sicut dolor meus.« (Thren. 1.)	18. <u>premišljevanje</u> (veliki petek): smrt (»expiratio«) »Justus perit, et non est qui recogitet.« (Isai. 57.)
	<u>Akademski nagovor</u> (»Allocutio academica«) na veliki petek: napis križanega (»titulus crucifixi«) »Occidet Sol in meridie.« (Amos. 8.) »Imposuerunt super caput ejus causam ipsius Scriptam. Hic est Jesus.« (Matth. 27)

V uvodu k drugemu zvezku latinskih postnih pridig je Schönleben napisal, da je bistvo in duša govora to, da je ta dejansko govorjen. Ker to premišljevanjem drugega zvezka manjka, spodbuja bralca, naj jih v svoji duši oživi sam.<sup>85</sup> Dejstvo, da ta premišljevanja v takšni obliki, kot so napisana, verjetno nikoli niso bila javno podana, pomaga razložiti oblikovno in vsebinsko zapleten sestav drugega zvezka. Je pa potrebno ob tem izrecno poudariti, da jih je gotovo, če ne celotnih pa vsaj posamezne odlomke, predhodno govoril v nemščini ali celo slovenščini. Dokaz za to je zbirka nemški postnih premišljevanj, za katere je v uvodu nedvoumno poudaril, da jih je tudi dejansko javno govoril.<sup>86</sup>

Eden izmed Schönlebovih latinskih postnih nagovorov se je kot »osamelec« ohranil v zbirki latinskih nedeljskih pridig. Gre za nagovor, ki je, enako kot zgoraj omenjeni sklepni akademski nagovor drugega zvezka postnih premišljevanj, nastal v jezuitskem obdobju, najverjetneje neposredno po posvetitvi v duhovnika. Naslovil ga je *In Parasceve. Allocutio academica, Tri-Tribunal: sacerdotale, pretorium, regium, reum laesae maiestatis*.<sup>87</sup> Ne vemo, ali je morda izšel kot samostojni tisk in ga je Schönleben samo ponatisnil ali pa ga je za natis v omenjeni zbirki pripravil na podlagi svojih rokopisnih osnutkov. Možno je tudi, da ga je prvotno nameraval natisniti v načrtovani zbirki *Pro-lusionum academicarum libri duo*, in ga je nato, ker ta iz neznanega razloga ni izšla, uvrstil v zbirko nedeljskih pridig.<sup>88</sup>

## Neohranjene priče Schönlebove bogate postne pridigarske ustvarjalnosti

Iz ohranjenih seznamov del, ki jih je Schönleben pripravil za tisk, in iz predgovorov njegovih natisnjenih zbirk pridig je mogoče ugotoviti, da je konec šestdesetih in v začetku sedemdesetih let za tisk pripravil tudi pridige za postne sobote in premišljevanja o Jezusovih sedmih poslednjih besedah na

<sup>85</sup> Schönleben, *Tractatus geminus*, 2. del: »Praemonitio ad lectorem«, nepag. (1. str.): »Alterum tractatum de passione Domini [...] tibi exhibeo, benigne lector: corpus sine anima, non tamen sine succo. Orationis anima dictio est, quam absenti communicare non possum: sed tute ipse poteris id anima meliore forsitan animare.«

<sup>86</sup> Schönleben, *Fasten-Freytag und Sontag-Predigen*: »Vorspruch«, nepag. (1. str.): »[...] weilen aber diese Betrachtungen von mir in Teutscher (obwolnen nicht angeborner) Sprach dene Zuhörern vorgetragen worden [...]«

<sup>87</sup> Schönleben, *Horae subsecivae dominicales*, 2. del, str. 275–287. Prim. Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 370; Deželak Trojar, J. L. Schönleben: 400-letnica njegovega rojstva, str. 121.

<sup>88</sup> Prim. Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 241, 403.

križu.<sup>89</sup> Obe zbirki je omenil v predgovoru prvega zvezka nemških postnih pridig: *Die schmerzhaftte Muetter Gottes unter dem Creutz oder geistliche Erinnerungen für die Fasten-Sambstäg* (»Žalostna Mati Božja pod križem ali duhovna premišljevanja za postne sobote«) in *Der gekreutzigte Wolredner oder geistliche Erinnerungen von den 7. Worten Christi am Creutz* (»Križani izvrstni govornik ali duhovna premišljevanja o sedmih Kristusovih besedah na križu«).<sup>90</sup> Zbirki sta nastajali istočasno kot njegove postne in praznične pridige. Za tisk sta bili pripravljene leta 1669,<sup>91</sup> leta 1672 pa sta bili že tik pred tiskom (»da stamparsi prossimamente«).<sup>92</sup> Ob tem preseneča, da jih Valvasor v svojem popisu Schönlebnovih rokopisov ni omenil. To govori v prid Schönlebnovi ustaljeni praksi (predvsem za snovanje njegovih zgodovinskih in genealoških spisov), da je svoja dela dolgo časa pilil, spreminjal in jih nato včasih izdal v povsem novi preobleki. To pomeni, da si je lahko na neki točki urejanja za tisk premislil in pripravljeno gradivo umestil v katero izmed drugih načrtovanih del. Ker se je drugi zvezek latinskih postnih premišljevanj v primerjavi z nemškim (premišljevanja za postne nedelje in veliki petek) razširil v premišljevanja za postne četrte in nedelje ter vse dneve velikega tedna, je zelo verjetno, da je napovedana duhovna premišljevanja preoblikoval in jih uvrstil v drugi zvezek *Tractatus geminus*. Ker sta se obe izvorni rokopisni zbirki izgubili – najverjetneje sta skupaj z drugimi Schönlebnovimi rokopisi, ki so po njegovi smrti prešli v last jezuitskega kolegija v Ljubljani, zgoreli v požaru, ki je leta 1774 uničil knjižnico kolegija<sup>93</sup> – tega sklepanja ne moremo utemeljiti s primarnimi viri. Lahko pa ga podkrepimo z Zanijevim pričevanjem o zbirki duhovnih premišljevanj o Kristusovih sedmih besedah na križu. Ob naslovu zbirke je namreč navedel, da so obravnavale skrivnosti velikega tedna (»[...] sacrae considerationes pro VI. feriis quadrages.«).<sup>94</sup> V drugem zvezku

<sup>89</sup> Deželak Trojar, Oris J. L. Schönlebna, str. 53–54.

<sup>90</sup> Schönleben, *Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen*, 1. del: »Vorspruch«, nepag. (2. str.): »Der günstige Leser wolle sich zu Gemüthsbehäglichem Trost dises kleinen Wercks gebrauchen, biss andere mehr von meiner Feder, als die schmerzhaftte Mutter Gottes unter dem Creutz; der gecreutzigte Wolredner [...] nachfolgen.«

<sup>91</sup> Schönleben, *Feyertäglicher Erquick-Stunden*, 1. del, nepag.: »Syllabus operum eiusdem authoris, quae praelo parata sunt.«

<sup>92</sup> Zani, *Memorie, imprese*, str. 183r–184r: »Da stamparsi prossimamente«: »(3.) Orator Crucifixus, siue de septem Verbis Domini sacrae considerationes pro vj. feriis Quadrages. in 4. (4.) Mater Dolorosa sub Cruce Filij, siue sacrae Considerationes pro sabbathinis diebus Quadragesimae in 4.«

<sup>93</sup> Schönleben je ljubljanski jezuitski kolegij v oporoki določil za svojega glavnega dediča, ki je tako postal tudi lastnik njegove osebne knjižnice (z izjemo rokopisnih predlog za spis *Carniolia antiaqua et nova*, ki jih je hranil arhiv deželnih stanov).

<sup>94</sup> Zani, *Memorie, imprese*, str. 183r.



nemške zbirke postnih pridig teh premišljevanj ni, najdemo jih samo v drugem zvezku latinske izdaje pri sedmi postaji Kristusovega trpljenja.

### Značilnosti Schönlebovih pridig<sup>95</sup>

Po zunanji zgradbi se Schönlebove pridige ujemajo s homiletičnimi predpisi jezuitske pridigarske šole. Delijo se v tri glavne dele: uvod (»exordium«), jedro (»propositio«, »argumentatio«) in zaključek (»conclusio«). Besedilo posamezne pridige ali premišljevanja je razčlenjeno v oštevilčene odstavke. Naslovu pridige sledi navedba priložnosti, ob kateri je bila govorjena ali za katero je napisana. Nato je navedena tema (»thema«) pridige, ki je največkrat zaobjeta v latinskem citatu iz *Svetega pisma*. Sledi kratka predstavitev vsebine po posameznih odstavkih (»Summarisches Begriff«, »Synopsis«). Pri nemški zbirki postnih pridig je še navedena ločeno, na začetku knjige kot del kazala, pri vseh naslednjih pa neposredno za navedbo teme. Šele opisanemu uvodnemu aparatu sledijo oštevilčeni odstavki pridige, ki se delijo v uvod, jedro in zaključek. Dolžina posameznega dela in prehod med njimi se od primera do primera razlikujeta.

Schönlebove pridige temeljijo in izhajajo iz *Svetega pisma*. Zelo rad vzporeja primere *Stare in Nove zaveze*, pri čemer pogosto prehaja v alegorično razlago. Izbrani svetoписemski citati večkrat prevzamejo vlogo mota in se ponavljajo skozi ves govor. To ne preseneča, ker se tudi sicer njegove pridige osredotočajo na eno misel, ki jo zasnuje v uvodu, razvije v jedru in vodi k zaključku. Njegov slog pisanja je zgoščen in jedrnat. Rad se ustavi ob podrobnostih, razpravlja o njih in v podkrepitev povedanega navaja vedno nove primere. Veliko pozornosti Schönleben namenja izbiri snovi (»inventio«), največkrat posega po *Svetem pismu*, cerkvenih očetih in srednjeveških ter novoveških (zlasti jezuitskih) pridigarjih in teologih. Najverjetneje si je pri tem pomagal s številnimi pridigarskimi priročniki. Zelo ljubi so mu tudi posvetni antični pisci. Po dediščini iz antike najpogosteje posega pri navajanju primerov iz preteklosti. Ravno v eksemplih in primerah namreč vidi posebno povedno moč in vzgib, s katerim lahko pridobi poslušalce ali bralce. Skrbno pazi na slovnično pravilnost zapisa svojih misli, a je zaradi preobilja citatov kljub vsemu ponekod težje razumljiv. Pri rabi okrasja tako na ravni misli kot besed kaže veliko spretnost in domiselnost. Izogiba se konceptizmu (t. i. »stilus argutus«) in ga načeloma odklanja, se mu pa kljub temu občasno primeri, da se

<sup>95</sup> Prim. Deželak Trojar, Oris J. L. Schönlebna, str. 54–56; Deželak Trojar, *Janez Ludvik Schönleben*, str. 405–412.

znajde na njegovem izraznem polju. Poslušalcev ne želi samo učiti (»docere«), ampak predvsem ganiti (»movere«), pri čemer si pomaga z nagovori, vzkliki, retoričnimi vprašanji in stopnjevanji. Rad združuje pomensko nezdružljive pojme in uporablja besedne igre. Uporablja metafore, alegorije, sinekdohe, antonomazije, metonimije, litote idr. Pogoste so tudi figure dodajanja: ponašljanje istih ali podobnih besed, polisindeton, asindeton in tudi paralelizmi.

## Sklep

Ohranjene in tudi neohranjene nemške ter latinske zbirke Schönlebnovih postnih premišljevanj kažejo na njegovo zanimanje in pozornost, ki ju je namenjal pasijonski tematiki in premišljevanju Kristusovega trpljenja. Z njimi je hotel pretresti poslušalce in bralce ter jih spodbuditi, da bi sočustvovali s trpečim Kristusom in premišljevali skrivnosti njegovega trpljenja. V tem je mogoče prepoznati bistveno prvino, ki njegovo pridigarsko dejavnost – čeprav v njej še ne prepoznavamo tipičnih prvin visokega baroka – povezuje z baročnimi smernicami. Kot vpliv baroka razumemo tudi zavestno prepletanje razuma in čustev, saj je s tem želel vplivati na občutja, voljo in dejanja poslušalcev. Poleg tega lahko med baročne prvine štejemo ustvarjanje napetosti, vnašanje dinamike v dogajanje ter željo po dejavni vključitvi poslušalcev v premišljevanja. S številnimi svetopisemskimi in drugimi citati, ki pri njem postanejo organski del besedila, in viri, ki jih omenja v marginalijah, se Schönleben izkaže kot glasnik baročne erudicije.

## VIRI

### Arhivski viri

ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu: Austr. 29: ACT – Austria catalogi triennales 1645. 1651, str. 210v.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana: KAL fasc. 89/26: pismo škofa Rabatte opatu v Dunajskem Novem mestu z dne 6. julija 1668.

NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica (Ljubljana): Zbirke pridig Janeza Ludvika Schönlebna:

*Fasten-Freytag und Sontag-Predigen*. Salzburg: Melchior Haan, 1668.

*Feyertäglicher Erquick-Stunden. Erster Theil: Das Winter- und Frühlings-Quartal*. Salzburg: Melchior Haan, 1669.

*Feyertäglicher Erquick-Stunden, Anderer Theil: Das Sommer- und Herbst-Quartal*. Salzburg: Melchior Haan, 1670.

*Horae subsecivae dominicales sive Discursus sacri de tempore in dominicas totius anni, Pars hyemalis et verna: ab Adventu ad Pentecosten. Insertis aliquot allocutionibus academicis*. Salisburgi: Melchior Haan, 1676.

*Horae subsecivae dominicales sive Discursus sacri de tempore in dominicas totius anni, Pars aestiva et autumnalis: a Pentecoste usque ad Adventum. Annexis aliquot panegyricis academicis.* Salisburgi: Melchior Haan, 1676.

*Tractatus geminus de mysteriis Dominicæ passionis, Tractatus I. quadragesimalis, Sacra pyramis Jesu Christo servatori mundi in monte Oliveti agonizanti erecta.* Salisburgi: Melchior Haan, 1673.

*Tractatus geminus de mysteriis Dominicæ passionis, Tractatus II. quadragesimalis, Sacra peregrinatio ad Christi servatoris sepulchrum.* Salisburgi: Melchior Haan, 1673.

## LITERATURA

---

- Cevc, Emilijan: Valvasorjeva Pasijonska knjižica. *Janez Vajkard Valvasor: Pasijonska knjižica 1679* (reproducirani ponatis). Ljubljana: Cankarjeva založba, 1970, str. 37–60.
- Deželak Trojar, Monika: Oris J. L. Schönlebna kot govornika in pridigarja. *Jezik in slovstvo*, 61/3–4, 2016, str. 49–58.
- Deželak Trojar, Monika: *Janez Ludvik Schönleben (1618–1681): oris življenja in dela.* Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2017.
- Deželak Trojar, Monika: J. L. Schönleben: 400-letnica njegovega rojstva in 350-letnica prve izdaje njegovih postnih pridig. *Pasijonski doneski*, 13, 2018 (*Doneski* 39, *Memorabilia Locopolitana* 27), str. 117–129.
- Deželak Trojar, Monika: Schönlebnovo latinsko premišljevanje za veliki petek: Čemernost bolečine (1673). *Pasijonski doneski*, 15, 2020 (*Doneski* 41, *Memorabilia Locopolitana* 33), str. 33–48.
- Kemperl, Metoda: Cerkev sv. Štefana in kapela božjega groba v Štepanji vasi v Ljubljani. *Acta historiae artis Slovenica*, 4, 1999, str. 37–52.
- Kemperl, Metoda: Rivus Lachrymarum: kapela božjega groba pri cerkvi sv. Štefana v Štepanji vasi v Ljubljani ter tamkajšnje baročne pasijonske pobožnosti. *Tretji dan*, 29/4, 2000, str. 45–55.
- Smolik, Marijan: Pridigar, mariolog in zgodovinar Janez Ludvik Schönleben. *Bogoslovni vestnik: glasilo Teološke fakultete v Ljubljani*, 41/4, 1981, str. 399–427.
- Stegenšek, Avguštin: Zgodovina pobožnosti sv. križevega pota. *Voditelj v bogoslovnih vedah*, 15/1–4, 1912, str. 40–63, 97–129, 223–280 in 328–343.
- Šerbelj, Ferdinand: *Križev pot Antona Cebeja v okviru tradicije: prispevek za zgodovino križevega pota v Sloveniji / Der Kreuzweg des Malers Anton Cebej im Rahmen der Überlieferung: Beitrag zur Geschichte des Kreuzwegs in Slowenien* (Študijski zvezki, 2). Ljubljana: Narodna galerija, 1994.
- Valvasor, Janez Vajkard: *Pasijonska knjižica 1679* (reproducirani ponatis). Ljubljana: Cankarjeva založba, 1970.
- Valvasor, Janez Vajkard: *Die Ehre dess Hertzogthums Crain.* Ljubljana-Nürnberg, 1689.
- Zani, Valerio: *Memorie, imprese e ritratti de' signori Accademici Gelati di Bologna.* Bologna: Manolesi, 1672.

## Schönleben's German and Latin Lenten Sermons

### Summary

Johann Ludwig Schönleben (1618–1681) was not only a historian, polymath, theologian, and philosopher, but also a recognized orator and a popular Carniolan preacher. His uncontested skill as an orator and his preaching fame were already highlighted by his contemporaries, Bishop Joseph Rabatta and Johann Weikhard von Valvasor. Schönleben published his first collection of German Lenten sermons or reflections (as he called them) for Lenten Fridays and Sundays in two volumes in 1668, entitling it *Fasten-Freytag- und Sontag-Predigen (Lenten Friday and Sunday Sermons)*. Five years after the German collection (i.e., in 1673), he also had his Latin Lenten reflections published in two volumes, entitling them *Tractatus geminus de mysteriis Dominicae passionis (Double Tract on the Mysteries of Christ's Passion)*. As he himself already mentioned in the introduction to the first volume of his Latin reflections, compared to the German edition the Latin one was nearly twice the size. The six German reflections in the first volume thus turned into twelve Latin ones. Compared to the first volume, the second Latin volume underwent an even more complex transformation, even though it retained the external division of reflections into seven Stations of the Christ's Passion used in the German edition. The five German reflections for the seven Stations of Christ's Passion, the concluding reflection, and the second reflection for Good Friday thus grew into twenty Latin reflections. The mysteries of Christ's Passion in seven Stations of the Cross are covered in eighteen reflections, and the volume is rounded off by an introductory address (*Allocutio praeliminaris*) and a concluding (academic) address (*Allocutio academica*). In addition to the two collections of Lenten reflections described, Schönleben also produced reflections for Lenten Saturdays entitled *Die schmerzhaftte Muetter Gottes unter dem Creutz oder geistliche Erinnerungen für die Fasten-Sambstäg (Our Lady of Sorrows under the Cross, or Religious Reflections for Lenten Saturdays)* and the days of Holy Week entitled *Der gekreuzigte Wolredner oder geistliche Erinnerungen von den 7. Worten Christi am Creutz (The Crucified Orator, or Religious Reflections on the Seven Words of Christ on the Cross)*, and prepared them for publication, but they have never been printed. He probably later reworked at least part of these reflections, which are now considered lost, and included them in the 1673 Latin edition of his Lenten reflections. It is the graphic and detailed depiction of Christ's Passion in particular that is the most indicative herald of the Baroque in his thematically extensive body of sermons.



# Dolgi slovenski beg pred cerkveno latinščino

ALEŠ MAVER\*

## IZVLEČEK

Zdi se, da je bilo v Sloveniji navdušenje nad tem, da so prej prevladujočo latinščino v katoliškem bogoslužju nadomestili ljudski jeziki, še večje kot drugod. Zato je ostalo le malo prostora za ohranjanje latinskega jezika kot sestavnega dela verskih obredov. Samoumevnost položaja latinščine so v slovenskem primeru sicer precej načele že pobude za uvedbo stare cerkvene slovanščine v bogoslužje v 19. stoletju, pri čemer so nekateri zagovarjali celo rabo sodobne slovenščine. Zadnji val navdušenja nad obredi v stari cerkveni slovanščini je bil povezan s političnimi spremembami po prvi svetovni vojni, vendar je opešal že v dvajsetih letih 20. stoletja.

## KLJUČNE BESEDE

cerkvena latinščina, bogoslužni jezik, stara cerkvena slovanščina, kulturni boj v slovenskih deželah, Ricmanje, Anton Bonaventura Jeglič, Primož Trubar, *Grande munus*

## ABSTRACT

It seems that enthusiasm over replacement of the previously privileged Latin language in Catholic Church with vernacular was even greater in Slovenia than elsewhere, leaving little room for perseverance of Latin as part of liturgical services. The existing position of Latin in Catholic liturgy was in Slovenian case mainly undermined since the 19th century by the initiatives aiming at introduction of religious services in Old Church Slavonic, with some advocating even use of vernacular Slovene. The last wave of enthusiasm for the liturgy in Old Church Slavonic was associated with the political changes after the World War I, but lost momentum already in the 1920s.

## KEYWORDS

Ecclesiastical Latin, liturgical language, Old Church Slavonic, *Kulturkampf* in Slovenia, Ricmanje, Anton Bonaventura Jeglič, Primož Trubar, *Grande munus*

V širokih krogih, posebej med tistimi, ki so s sodobnim cerkvenim življenjem slabše seznanjeni in so zanje zadnja povezava z njim starejši sorodniki, še vedno živi mit, da sodi (cerkvena) latinščina h katoliškim duhovnikom in verskim obredom pri nas kot riba k petku.<sup>1</sup> V resnici je tako, da verjetno ne bom nikogar užalil, če zapišem, da je današnje znanje latinščine med katoliškimi duhovniki pri nas sila skromno in da celo na ostanke bogoslužne latinščine pri verskih obredih na sončni strani Alp naletimo komaj kdaj. Deloma je to

\* Doc. dr. Aleš Maver; Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta; e-pošta: ales.maver@um.si

<sup>1</sup> O tem prim. Maver, Dolgi rekvjem.

seveda v povezavi z dejstvom, da je slovensko katoliško občestvo prav uvedbo ljudskega, slovenskega jezika v bogoslužje navdušeno sprejelo kot brzokone poglavitno pridobitev reform drugega vatikanskega cerkvenega zbora.<sup>2</sup> Toda zgolj omenjeno ne pojasni precejšnjega razkoraka med domala popolnim izbrisom cerkvene latinščine v slovenskih cerkvah po letu 1969, zaradi katerega lahko ponovim svojo že izrečeno trditev, da danes precej prej naletiš na latinščino med evangeličanskim bogoslužjem v Nemčiji ali v severni Evropi kot med katoliškim bogoslužjem v Sloveniji,<sup>3</sup> in med dejstvom, da je latinščina na Slovenskem vsaj javno izrazito dominirala še v začetku 20. stoletja, o čemer pričajo številne tedaj zgrajene cerkve, recimo mogočna frančiškanska cerkev v Mariboru. Od kod torej takšna zavzetost pri slovesu od tako pomembne dediščine prav v našem prostoru? Na to vprašanje želim odgovoriti z nekaj zgodovinskimi drobcji.

Vsekakor je Franc Ušeničnik v svoji *Katoliški liturgiki* rabo jezika pri katoliških cerkvenih obredih še leta 1933 razlagal takole: »Živi jeziki se vedno preminjajo, posamezne besede pridejo iz navade, uvajajo se nove; liturgične knjige v domačem jeziku bi bilo treba vedno popravljati in obnavljati. Latinski jezik se več ne preminja, ampak je vedno tak, kakršen je bil takrat, ko ga je Cerkev sprejela v liturgijo. Iz tega razloga tudi ukazuje Cerkev, da kadar dovoli kak drug jezik v liturgiji, da bodi to stari, ne več splošno rabni jezik.«<sup>4</sup> Seveda je skoraj nemogoče vedeti, ali je predvojni liturgik te besede zapisal, ker bi bil res prepričan v njihovo vsebino, ker se je tako (v tistem času) spodobilo ali ker se mu je preprosto zdelo, da drugače sploh ne more biti.

## I

Zadrego maternih govorcev slovenščine z obredjem v tujem jeziku je že veliko prej najbolje in z neposnemljivo treznostjo izrazil reformator Primož Trubar. V svoji *Cerkovni ordningi* je lakonično zapisal: »Ampak kir so se dosehmal le v latinskem, tim gmajn ludem nezastopnim jeziku v ti cerkvi pejli inu tudi mašovali, krščovali inu brali le latinsku, tu mi držimo za nepridnu inu unucnu.« In naprej: »Inu kir so s takim latinskim petjem inu branem tudi hoteli milost, odpušane tih grehov inu druge reči per Bugi dobiti inu zaslužiti, tu mi držimo za enu pregrešene inu zašpotovane te kriji Kristuseve. Obt u mi hočemo, da vže naprej v ti naši kranski deželi de se ti psalmi, pejsmi inu vse

<sup>2</sup> Prim. Lah, Sprejem 2. vatikanskega koncila, tukaj str. 14–15.

<sup>3</sup> Maver, Dolgi rekviem, str. 132.

<sup>4</sup> Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, str. 32.

druge službe božje, ti s. zakramenti v tim slovenskim, kranskim jeziku se dopernašijo inu dile.«<sup>5</sup> A kot formula latinščina pri katoličanih in ljudski jeziki pri protestantih ne velja danes, je bilo poslavljanje vsaj protestantskega osrednjega toka od častitljivega jezika zahodne Cerkve precej dolgotrajen proces. V tem kontekstu je zgovoren zgled Joachima Slüterja, zgodnjega reformatorja iz meklenburškega Rostocka v severni Nemčiji in avtorja izjemno priljubljene narečne cerkvene pesmarice, ki je hotel latinščino iz obredja v svojem mestu povsem izgnati kar ob uvedbi luteranstva leta 1531, a je za to požel jedko grajo korifej gibanja. Slednje so se namreč odločno zavzele za mešano latinsko-nemško obredje; če se Slüter ne bi uklonil, so terjale celo njegov izgon iz mesta.<sup>6</sup>

Tako niti Trubar kljub razglasitvi njene rabe za »unnucnu« latinščini ni mogel povsem zapreti vrat, saj je že takoj v nadaljevanju navajanega poglavja *Ordninge* nekoliko popustil: »Oli vsaj kadar s. Paul dopusti tudi v ti cerkvi s tejni neznanimi jeziki tim, kir zastopijo, govoriti, obtu ti šularji mogo časi tudi latinski v ti cerkvi pejti.«<sup>7</sup> Še nekoliko natančneje je avtor *Ordninge* pojasnil mešanje obeh jezikov v obredju že v prejšnjih razdelkih svojega spisa, denimo ob navodilih za opravljanje večernic: »Taku imaju ti šularji začeti pejti *Deus in adjutorium & c.* Za nim ta kor tu, kar za tejm gre, eno antifono de tempore. Potle en psalm – en kor latinski en verz, ta drugi kor nembški oli slovenski. [...] Po psalmi ima ta pridigar en cel kapitul iz tiga stariga inu en cel iz tiga noviga testamenta ž nega kratko summarsko razlago, slovenski oli nembški brati. [...] Za tejm se ima ta hymnus, potle ta magnificat latinski inu slovenski pejti, inu završiti se z ano slovensko collecto de tempore inu na koncu ta žegen božji tim vernim ludem oznaniti.«<sup>8</sup>

Latinščina naj bi ne glede na načelno odklonilno reformatorjevo stališče svoje mesto obdržala tudi pri osrednjih bogoslužnih dejanjih: »Obtu v jutro ob praznikih [...] mogo ti šularji ta Introitum de tempore, *Kirjeelejson, Et in terra*, eno lipo krščansko prozo latinsko pejti. Za tejm ima vsa cerkov en slovenski psalm, eno duhovsko pejssem oli en štuk oli artikul iz tiga katehizma, potle *Pridi k nam sveti Duh* pejti.«<sup>9</sup>

Poleg splošne zadržanosti je delnice bogoslužne latinščine zelo znižala neka za slovenski in del slovanskega prostora značilna posebnost, ki je sicer, kot bomo videli, navduševala predvsem izobražensko elito, medtem ko je bil njen pomen med preprostim ljudstvom zmeren. Gre za prepričanje, da so davni dedje na Slovenskem že uživali privilegij bogoslužja v domačem jeziku,

<sup>5</sup> Trubar, *Slovenska cerkovna ordninga*, tukaj str. 103.

<sup>6</sup> O Slüterju prim. Bosinski, *Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim Slüter*.

<sup>7</sup> Trubar, *Slovenska cerkovna ordninga*, str. 103.

<sup>8</sup> Prav tam, str. 95.

<sup>9</sup> Prav tam, str. 97.



čemur se je sicer občasno pridruževal uvid, da je ta v svoji staroslovanski inačici sodobnemu Slovincu precej nerazumljiv. Nostalgija po slovanskem bogoslužju se je vsaj od druge polovice 19. stoletja družila z željo po drugačnem pokristjanjevalnem scenariju v slovenskih deželah od tistega, do katerega je dejansko prišlo. V zaželenem poteku je poglavitno mesto kajpak vedno pripadalo »blagovestnikoma Slovanom« Cirilu in Metodu.

Vendar je prav povedati, da liturgija v njunem jeziku v slovenskem kulturnem prostoru ni vedno dobivala zgolj vznesenih ocen. Na Janeza Vajkarda Valvasorja so se pozneje njeni zagovorniki sicer radi sklicevali, ker je omenjal njene otočke tudi na Kranjskem, vendar je kranjski polihistor očitno imel do samega pojava v duhu potridentskega obdobja zadržan odnos. Ko je povzel Janeza Ludvika Schönlebna, mu je očitno šlo predvsem za to, da odvzame (predvsem) Metodovi dejavnosti atribute posebne Božje naklonjenosti, na katere so se sklicevali njegovi apologeti. V zvezi z odnosom papeža Janeza VIII. do slovanske liturgije tako najdemo v *Časti in slavi vojvodini Kranjske* ob Janezovem pismu Metodu naslednji komentar: »A tudi v pismu, ki ga je Janez naslovil na Metoda samega, se omenjajo mašni obredi v slovanskem jeziku, kar papež odklanja (*sic!*). Pismo bo koristno v celoti navesti. [...] Toliko pismo, na podlagi katerega lahko postaviš na laž Eneja Silvija, Schedelina, Nauklerja, Kromerja, Aventina in Megiserja, ki je v vsem sledil slednjemu. Ti poročajo, da je Ciril, ko je deloval v Rimu (Megiser omenjeno pripoveduje o Cirilu in Metodu skupaj), ponižno prosil rimskega škofa, da bi smel med svetimi opravili za ljudi tistega ljudstva, ki ga je bil krstil, uporabljati slovanski jezik. Ko so to stvar pretresali v svetem zboru in jih je nemalo ugovarjalo, se je kot iz nebes zaslíšal glas, ki se je odrazil v teh besedah: 'Vsak duh naj hvali Gospoda in vsak jezik naj ga prizna.' Zaradi tega so Cirilu dali dovoljenje za uporabo slovanskega jezika pri mašah. Vendar omenjeno ni verjetno, ker je papež Janez v prej omenjenem pismu izrecno prepovedal rabo slovanskega jezika, čeprav je pozneje (kot bomo povedali) z moravskim ljudstvom ravnal nemalo bolj blago in popustljiveje. In ko bi se v Rimu med razpravo o odobritvi možnosti branja maše v slovanskem jeziku zaslíšal navedeni glas, papež ne bi bil grajal Metodovega dejanja.«<sup>10</sup> V Schönlebnovi in tudi Valvasorjevi interpretaciji je torej Janezov odnos do obredov v cerkveni slovanščini v najboljšem primeru sladko-kisel.

---

<sup>10</sup> Valvasor, *Čast in slava vojvodine Kranjske* 7, 408a.

## II

Živahnejša razprava o bogoslužnem jeziku katoliških obredov na Slovenskem se je začela sredi 19. stoletja. Skoraj sočasno s tem, ko je postal slednji ena osrednjih tem pri navdihovalcih Čehih,<sup>11</sup> se je za obredje v domači govorici odločno postavil, denimo, Korošec Andrej Einspieler, ki je menil, da bi bilo slednje – podobno kot v času Cirila in Metoda – pomemben narodno-obrambni dejavnik.<sup>12</sup> Zato je v listu *Slovenija* leta 1849 precej neocvetličeno pribil: »Kar najprej cirkvo zadene, se razumi samo do sebe, da se v župah (farah) ene jedine narodnosti Božja služba in keršanski nauk v ljudskim jeziku opravljati mora.«<sup>13</sup>

Še nekoliko večji pospešek je prizadevanju za slovansko obredje dal »mali kulturni boj« na Slovenskem v prvi polovici sedemdesetih let 19. stoletja. Takrat se je tudi izoblikovala za razprave o tem vprašanju značilna razdelitev vlog. V njej so bili najglasnejši zagovorniki cirilmetodovske dediščine pripadniki izobraženske in kulturne elite, kar sem že omenil, hkrati pa ljudje, ki, če se izrazim nekoliko šaljivo, v cerkvah niso zasedali ravno prvih klopi (z besednjakom, primernejšim za poznejša desetletja, bi bilo moč reči, da je šlo za liberalne katoličane ali kar liberalce). Družbo so jim delali nekateri duhovniki, ki so na svoj način nadaljevali v Einspielerjevi smeri, obenem pa je vsaj za večino med njimi pomembno referenco predstavljal djakovski škof Josip Juraj Strossmayer.<sup>14</sup> Pravi manifest je zahteva po bogoslužju v domačem jeziku dobila v pisanju pisatelja in vodilnega mladostenca Josipa Jurčiča že leta 1874: »Dajte, pomagajte v naši agitaciji, da se latinski, ljudstvu nerazumljivi jezik izrine iz cerkve in na mestu njega postavi naš slovenski. Saj pravite, da je Rim ljubitelj in spoštovatelj slovanski. Saj veste, da sta Ciril in Metod svetnika, in vendar sta slovenski jezik uvela povsod. Dajte, uvedite ga še vi: pokažite, da jezik svoje slovenske matere tako visoko čislate, da ga hočete narodu v najsvetejših dejanjih in na najsvetejših krajih govoriti in peti. Narod bo potem ponosnejši na svoj jezik, vedoč, da ima pred Bogom veljavo, torej bo energičneje terjal njegovo veljavo tudi v uradu in šoli. Poglejte, kako so [...] vsi, ki imajo svoj jezik tudi v cerkvah, narodno trdnejši, nego naš slovenski narod, ki mora v cerkvi poslušati tuj, nerazumljiv jezik.«<sup>15</sup> Iz Jurčičevega besedila ob sklicevanju na dediščino Cirila in Metoda velja izpostaviti izrazito nenaklonjen

<sup>11</sup> O tem gl. Schulze Wessel, *Zwischen kirchlichem Aggiornamento und außerkirchlicher Nationalisierung*.

<sup>12</sup> Gl. Juhant, Andrej Einspieler, tukaj str. 204.

<sup>13</sup> Navedeno po Juhant, Andrej Einspieler, str. 203.

<sup>14</sup> Einspielerjev »liberalizem« je dobro pojasnil že Janez Juhant v zgoraj navedenem prispevku.

<sup>15</sup> Gl. Cirilmetodar (= Ivan Vrhovnik), *O obnovitvi starslovenskega bogoslužja VII*.

odnos liberalnega katoličana do cerkvene latinščine in prepričanje, da bi lahko Cerkev s povzdigom slovenščine v okviru obredja prispevala tudi k izboljšanju njenega položaja v javnem življenju nasploh. Ni pa čisto jasno, ali bi se avtor prvega slovenskega romana zadovoljil z obredi v stari cerkveni slovanščini ali je mislil neposredno na govorno slovenščino. Glede na omembo Cirila in Metoda v začetku navedka bi utegnilo biti res že prvo.

Čeprav je v Jurčičevem pozivu iz *Slovenskega naroda* Rim kot prijatelj Slovanov omenjen vsaj nekoliko zafrkljivo, je glavna (zunanja) spodbuda za diskusije o bogoslužnem jeziku na Slovenskem v naslednjih desetletjih komaj nekaj let zatem dejansko prišla od tam. Ključni pomen zanje je potrebno pripisati okrožnici papeža Leona XIII. *Grande munus* o zaslugah Cirila in Metoda iz leta 1880 in šest let pozneje še sklenitvi konkordata med Svetim sedežem in Kneževino Črno goro. V njem je prvi partner pristal na to, da tudi po okrožnici *Grande munus* zelo omejeni privilegij obhajanja bogoslužja v stari cerkveni slovanščini velja za vso majhno državo in njeno še manjšo katoliško skupnost.<sup>16</sup> Čeravno barska nadškofija ni mogla veljati za bistven dejavnik niti na katoliškem slovanskem jugu, je njena jezikovna drugačnost vseeno sprožila val, ki se do dvajsetih let 20. stoletja ni nikdar povsem polegel niti v slovenskih deželah, ki so bile na obrobju zgodovinskega glagoljaškega območja in ne glede na vsa prizadevanja apologetov cirilmetodovske dediščine, da bi dokazali nasprotno, niso mogle obveljati za z glagoljaštvom posebej »okužen«<sup>17</sup> predel sveta.

Enega najzanimivejših pospeškov je debata o bogoslužnem jeziku na Slovenskem torej doživela prav zaradi papeževe okrožnice *Grande munus*. Ta je posredno spodbudila serijo prispevkov v *Slovenskem narodu*, ki jih je v letih 1886 in 1887 precej konspirativno objavljajl v Rusiji živeči Slovenec Davorin Hostnik pod vzdevkom Krutorogov.<sup>17</sup> Besedila se odlikujejo po visoki stopnji panegiričnosti, kar zadeva opisovanje razmer v deželi carja Aleksandra III., obenem pa je pod psevdonimom pišočega avtorja očitno skrbelo, da bi utegnilo Leonovo večje upoštevanje (katoliških) Slovanov ohladiti njihovo panslavistično in prorusko vnemo. Slednjo je že tako hromilo veliko nezaupanje do pravoslavlja, ki je med Slovenci igralo precejšnjo vlogo tudi še v času preloma ob koncu prve svetovne vojne.<sup>18</sup> Krutorogov je posegel po težkokategornem orožju v podobi opozarjanja na domnevno protirusko zavezništvo protestantskega

<sup>16</sup> Prim. Smolik, *Glagoljaštvo*, str. 267–268.

<sup>17</sup> Prim. o objavljanju člankov Grdina, *Ivan Hribar*, str. 28–30, ali Čurkina, Davorin Hostnik, predvsem str. 269–278.

<sup>18</sup> Povzel ga je denimo Franc Saleški Finžgar, ko je – sicer za nazaj – ugotavljal: »Za ustanovitev samostojne jugoslovanske države so bili navdušeni Štajerci, Korošci in Primorci, ker so vsi občutili nad seboj težko tujčevo roko. Zoper Jugoslavijo so bili res mnogi na Kranjskem, zlasti zvesti prijatelji glavjarja Šušteršiča. [...] Resnica je tudi, da je mnoge zelo dobre, poštene

nemškega kanclerja Bismarcka in papeža Leona XIII. v prizadevanjih, da bi avstrijske Slované odtrgala od Rusov. V njegovih številnih zapisih je vprašanje bogoslužja v starocerkvenoslovanskem jeziku sicer igralo podrejeno vlogo, a je prililo olja na ogenj. Dopisnik iz Rusije je namreč junija 1887 v *Slovenskem narodu* povsem neposredno predlagal: »V očigled nesramni, človeka nedostojni nemški politiki, odvrzimo vse, kar nas veže z Nemci! Bodimo Slovani tudi v cerkvi, terjajmo, vzemimo si slovansko liturgijo, jezik in obrede naših apostolov, slovenskih stran učitelej\*, sv. Kirila in Metodija. Ven z latinskim jezikom, ven z latinico! Kdor je v tem proti nam, ta je naš sovražnik, naš zati-ralec, naj nosi na glavi nemško "pickelhaubo" ali pa mitro ali tiaro!«<sup>19</sup> Takoj je potrebno sicer opozoriti, da je Hostnik bistveno presegel koordinate običajnega razpravljanja o bogoslužnem jeziku, ker se je očitno zavzemal tudi za prevzem vzhodnega obreda, ki med slovenskimi katoliškimi zagovorniki slovanskega bogoslužja praktično nikoli ni bil na jedilniku (pozneje ricmanjsko gibanje za unijo je bilo samo odgovor na neprožnost cerkvenih oblasti pri vprašanju jezika). S svojim ekscesno protirimskim in protipapeškim stališčem pa je sočasno puščal vrata odprta celo za prehod v pravoslavje, kar je bilo njegovim morebitnim somišljenikom na točki nasprotovanja cerkveni latinščini (kakršen je bil v času po *Grande munus* frančiškanski jezikoslovec Stanislav Škrabec) še bistveno manj blizu.

Zato je bilo Krutorogova sorazmerno lahko zavrnila. Dovolj je bilo, da so v *Slovincu* opozorili na dve šibki točki njegovih trditev.<sup>20</sup> Prva je bila gotovo, da je razprava o slovanskem bogoslužju zajela sorazmerno malo ljudi in da je šlo predvsem za razmislek elite (pri čemer je bila, kot je bilo že zgoraj ome- njeno, celo privlačnejša za tiste, ki so v cerkev zahajali manj redno). A tudi tam, kjer je bila tema domača, seveda ni bilo govora o zamenjavi latinskega obreda z vzhodnim, kakor sem pravkar zapisal. Zato se je lahko Josip Marn v osrednjem ljubljanskem katoliškem glasilu pridušal: »Kdo pa je Slovencem ohranil njihovo narodnost? Ali ne v prvi vrsti katoliška cerkev, in zato ji ni bilo treba slovanske liturgije? Kam se v naših časih na Koroškem plaho skriva skoraj umirajoča naša narodnost? Ali ne najde uprav v cerkvi svojega varnega zave- tja? [...] Kakor hitro pa bi začeli koroški Slovenci po nepostavnih potih tirjati slovansko liturgijo in bi ne hodili v cerkev po vzgledu premnogih gorečnikov za slovansko liturgijo – tedaj bi kmalu za vselej utihnil slovenske besede glas

---

Kranjce motila srbska pravoslavna vera in bi kot katoličani ne bili radi povezani z njimi.« Gl. Finžgar, *Zbrano delo*, str. 322.

<sup>19</sup> Krutorogov (= Davorin Hostnik), *Nemško vohonstvo*, str. 1.

<sup>20</sup> O odgovorih na Hostnikovo pisanje v *Narodu* prim. Čurkina, Davorin Hostnik, predvsem str. 276–277, z op. 70.

na starodavnem, slovenskem Korotanu!«<sup>21</sup> Nazadnje je bilo za nadaljevanje dopisovanja iz Rusije v *Slovenski narod* usodno zaletavanje v Leona XIII., ki je spodbudilo ogorčen odziv škofov ilirske cerkvene pokrajine. Nekateri, kot denimo Ivan Prijatelj, pa so skrajnim Hostnikovim stališčem pripisovali celo vlogo pri bolj poudarjenem vstopu ljubljanskega škofa Jakoba Missie na politično sceno.<sup>22</sup>

Tudi katoliški *Dom in svet* je ob koncu 19. stoletja izročilu bogoslužja v stari cerkveni slovanščini posvetil precej obsežen podlistek izpod peresa Andreja Fekonje. Ker ga je slednji povzema po takrat aktualnih hrvaških zapisih, je v njem seveda največ simpatij ravno za glagoljaštvo na Hrvaškem. Po eni strani upa avtor za svojimi hrvaškimi viri celo rimskemu škofu poočitati nevednost, ko zapiše: »Papež Janez, zapeljan od zvijačnih spletk primorskih latincev, poslal je malo poznej svojega poslanika Madalberta drugič v Splet; cerkveni zbor l. 928. je zopet zabranil slovenščino, in papež je potrdil ta sklep. [...] Privrženci latinskega jezika so dobili vso oblast v roke in so po malem odvezemali tla slovenski liturgiji.«<sup>23</sup> Toda ne pozabi opozoriti niti na prepad, ki loči bogoslužno slovanščino od govornjene slovenščine, kar je zagovornike spremembe jezika obredov mučilo še pozneje: »Pa kakor je vsak jezik podvržen izpremembam, tako se je zgodilo tudi slovenščini [tu je mišljena stara cerkvena slovanščina, op. A. M.]: Vzbudila je cerkveno in narodno književnost ter jo pospeševala, dokler se ni živi jezik narodov ločil in si osnoval lastno slovstvo. Izpremenjena po njem je ostala v liturgiji, a ondi se postarala in deloma zamrla; le deloma še živi pri Bolgarjih, Srbih in Rusih po cirilici v pravoslavju, dokler se še to vzdrži.«<sup>24</sup> Nespregljivo v Fekonjevi pripombi odzvanja sočasno vsaj blago opozorilo, da je stara cerkvena slovanščina v prvi vrsti vendarle vezana na pravoslavje.

Omenjeno sicer ni skrbelo liberalnega dolgoletnega trnovskega župnika Ivana Vrhovnika, ko je staroslovansko liturgijo branil po prvi svetovni vojni. Njeno mesto med pravoslavniimi se mu je v novi državi zdelo prej še dodaten razlog za njeno uvedbo: »Svojim slovanskim pravoslavnim bratom se približamo, ako vsaj deloma obnovimo dediščino sv. solunskih bratov s sprejemom staroslovenščine v bogoslužje. [...] Bržkone vstane kleveta: prehod v pravoslavje tiči za agitacijo v prid slovenskega bogoslužja, a pribito bodi, da so nam tuje sleherne novotarije v verskem oziru, tudi obreda ne kanimo izpremeniti – samo staroslovanski jezik, ljubljene naših pravoslavniih bratov, nam je pri srcu.«<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Marn, Pabrki III., str. 1.

<sup>22</sup> Prim. Čurkina, Davorin Hostnik, str. 278.

<sup>23</sup> Fekonja, Slovenska liturgija, str. 606.

<sup>24</sup> Prav tam, str. 532.

<sup>25</sup> Cirilmetodar (= Ivan Vrhovnik), O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja II, str. 2.

Enako dobro kot Fekonja ali še bolje pa se je Vrhovnik zavedal precejšnje odmaknjenosti obredne slovanščine od vsakdanje slovenščine. Zato je ob koncu svojih izvajanj v *Slovenskem narodu* posegel po še radikalnejših premislekih, ki jih je – očitno na vrhuncu navdušenja zaradi Leonove okrožnice – izoblikoval frančiškan in jezikoslovec Stanislav Škrabec. Po njem je povzel naslednje misli: »O. Stanko je deloval na to, da bi se uvel v bogoslužje sedanji živi slovenski jezik in bi se opravljala sv. maša po slovensko. [...] Kateri je tisti slovenski jezik, ki ga je papež tako počastil? To je pač tedanja navadna slovenščina, ne pa kaka mrtva ljudem nerazumljiva stara slovenščina. [...] Svoja izvajanja, povzeta tu po klasičnem članku »Častimo sv. Cirila in Metoda« (Cvetje 1882), je sklenil o. Stanko Škrabec z izjavo: Tudi pri nas želimo potemtakem slovenski jezik pri sveti maši, in sicer po zgledu sv. Cirila in Metoda prav ta slovenski jezik, ki ga mi umemo in govorimo.«<sup>26</sup>

A s tem že nekoliko prehitavam. Do objave tega prispevka je namreč od začetka stoletja preteklo kar precej vode in vprašanje bogoslužnega jezika je doživljalo različne preobrate, tako, kar zadeva rimska navodila,<sup>27</sup> kot razmisleke in predloge slovenskega in hrvaškega episkopata. Da je vsaj del Slovencev »tujost« latinščine močno žulila, je najbolje izpričal upor, ki je nazadnje res (skoraj) povezal rabo stare cerkvene slovanščine v cerkvi z zamenjavo obreda.

### III

Šlo je seveda za »ricmanjsko afero«, do katere je prišlo na zahodnem robu slovenskega etničnega ozemlja.<sup>28</sup> Čeprav se je v njej prepletalo več dejavnikov, med katerimi ni bil najmanj pomemben preprosto prizadevanje za lastno župnijo, je bila zgolj najvidnejši odraz širšega gibanja na Primorskem za zamenjavo latinskega bogoslužnega jezika s starocerkvenoslovanskim. Na mizi je bila večkrat celo možnost prestopa v pravoslavje, čeprav so Ricmanjci pravzaprav želeli pod jurisdikcijo grkokatoliške škofije v Križevcih pod vodstvom škofa Julija Drohobeckega.<sup>29</sup> Razlog, da je slovensko nezadovoljstvo z latinščino v Cerkvi tako razvnelo strasti prav na slovenskem jugozahodu, je bržčas v tem, da je latinščina blizu italijanščini, ki je bila tam konkurenčni jezik slovenščini tudi v vsakdanu. Svoje je dodalo še nespretno postopanje nemško govorečega tržaškega škofa Franza Xaverja Nagla in seveda ravnanje italijanskih krogov.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Isti, O obnovitvi staroslovenskega bogoslužja XI, str. 2.

<sup>27</sup> Prim. Smolik, Glagoljaštvo, str. 268–269.

<sup>28</sup> O njej glej mdr. Peklič, Život i djelo, zlasti str. 77–79, Simčič, Anton B. Jeglič.

<sup>29</sup> Gl. Simčič, Anton B. Jeglič, str. 142, zlasti op. 3.

<sup>30</sup> Prim. Peklič, Život i djelo, str. 78.

Zanimivo je spremljati spreminjanje pogledov ljubljanskega škofa Jegliča na vprašanje staroslovanskega bogoslužja. Ricmanjski dogodki so mu nedvomno šli precej do srca, kajti: »Skrbi me gibanje ricmansko v unijo. [...] Bila je velika razburjenost in razdraženost proti "latincem", da, čuli so se glasovi o "razkolu". Zdi se mi, da se gibanje tiho neti in da talijanizem cerkvene oblasti v Trstu hujškovalcem daje dobre prilike in uspeha. Naš Narod [mišljen je list *Slovenski narod*, op. A. M.] je to koj izkoristil. Paziti moramo, da se gibanje ne zanesa v našo škofijo. Ravno tako je nevarno gibanje po vsem Hrvaškem za staro slovensko liturgijo povsod, tudi po Kranjskem, kakor se je to ob času Cirila in Metoda dopustilo.«<sup>31</sup> Razvidno je, da so na tej točki knezoškofa v veliki meri skrbele notranjepolitične posledice afere, predvsem za Kranjsko, saj naj bi bila po njegovem mnenju nepopustljivost cerkvenih oblasti v Trstu voda na mlin liberalcem, ki so med Slovenci na Tržaškem že tako izrazito prevladovali.<sup>32</sup> Čez tri leta, ko se je spor še kar zaostroval, se je tem premislekom pridružil še izrazito pastoralni, ki je nazadnje tehtnico pri Jegliču domala povsem prevesil v prid zahteve Ricmanjcev: »Nazadnje jim je Plantan napovedal ultimatum: naj se še enkrat v Rim obrnejo in prosijo, da se jim dovoli prestop v uniatsko cerkev pod jurisdikcijo "Drohobetskega"; ako ne dovoli Rim, onda gredo v razkolništvo. [...] Zadeve so strašno nevarne. Zdi se mi, da škof Nagel vendarle prav ne postopa in da Rim nevarnosti ne pozna. Razdraženost je na vrhuncu: okoli šestindvajset parov ni poročenih, sto otrok nekrščenih, umira se brez zakramentov, pokopava brez duhovna. Ali bi ne bilo prav, da se popusti? Mislim, da ni nobene nevarnosti, da bi jim drugi Slovenci sledili.«<sup>33</sup>

Ob tem je potrebno poudariti, da v tem času ljubljanski škof očitno ni bil načelni zagovornik stare cerkvene slovanščine v bogoslužju. Med posvetovanjem v Rimu z avstrijskimi škofi, pristojnimi za južnoslovanske škofije, se mu je nekaj mesecev pred zgornjo lamentacijo o Ricmanju namreč utrnila misel: »Naša posvetovanja o glagolsko-rimski službi božji lepo napredujejo. Sedaj vso zadevo dobro razumem. O, koliko razlike in zmešanosti je v Dalmaciji in Istri! Hvala Bogu, da imamo v naši škofiji čisto latinsko-rimski obred!«<sup>34</sup> Za vsaj začasno spremembo mišljenja je poskrbel jesenski prevrat leta 1918, ko se je zdelo, da bo vsesplošna uvedba stare cerkvene slovanščine v liturgijo sodila v paket slovesa od habsburškega okvira. Jeglič je bil na neki točki, ko poroča o konferenci škofov konec novembra v Zagrebu, ekspliciten: »Prosili

<sup>31</sup> *Jegličev dnevnik*, str. 142 (vpis z dne 17. 3. 1902).

<sup>32</sup> Prim. Simčič, Anton B. Jeglič, str. 141.

<sup>33</sup> *Jegličev dnevnik*, str. 320 s. (vpis z dne 22. 9. 1905).

<sup>34</sup> Prav tam, str. 305 (vpis z dne 25. 5. 1905).

smo Sveto stolico za slovensko liturgijo. Stranke jo žele, za njo se agitira; skušali smo jih prehiteti.«<sup>35</sup>

Vendar se juha vsaj v tem primeru ni pojedla tako vroča, kot je bila skuhana. Kot je počasi pešalo navdušenje nad južnoslovansko tvorbo, se je pokazalo, da želja po spremembi bogoslužnega jezika očitno ni enako močna pri vseh. Ljubljanski škof je namreč po še eni konferenci škofov iz mlade kraljevine aprila 1922 ugotavljal: »V tem je velika razlika. V Dalmaciji zahtevajo verniki in razni duhovniki glagoljaštvo s tako silo, da se je zares bati odpada v pravoslavje, ako se ne dovoli. V hrvaških pokrajinah se pa vpeljati za sedaj absolutno ne more, ker je sovraštvo med Hrvati in Srbi grozno, pa bi se katoličani pobunili, ako bi se vpeljala staroslovanščina. Pri nas smo bolj indiferentni, vendar razen izobražencev bolj proti, kakor za.«<sup>36</sup> Porodni krči južnoslovanske državne tvorbe so torej prispevali k temu, da je paradokсно prav na območju največjega Strossmayerjevega vpliva navdušenje za enega njegovih priljubljenih projektov drastično upadlo, medtem ko Jegličev zapis potrjuje, da je med Slovenci to vprašanje najbolj zaposlovalo izobražence.

Zato je mogočna apologija staroslovanske liturgije izpod peresa Ivana Vrhovnika, ki je že leta 1905 Jegliču pred odhodom v Rim poslal pismo, v katerem je predlagal, naj doseže, da »se staroslovenska služba božja po rimskem obredu dovoli načeloma za vso ljubljansko škofijo«,<sup>37</sup> padla v čas, ko se je val evforije že umiril. Program nekdanjega trnovskega župnika je bil sicer jasen: »Skrajno neumestno je dejstvo, da se verska dejanja, že sama na sebi polna skrivnosti, odevajo s skrivnostno, tujo obleko. Pred par leti se je uvedla slovenščina pri procesiji sv. Rešnjega Telesa. Ljudje, ki so prej raztreseno prisostvovali telovskemu obhodu, so mahoma pozorni postali na mašnikovo molitev, prej opravljano v latinščini, a sedaj kličejo božjo pomoč v domačem jeziku. Prav tako bi se pomnožila pozornost in z njo vred pobožnost pri sv. maši in pri drugih bogoslužnih opravilih, ako bi se latinščina zamenjala s slovenščino. [...] Naš narodni obstoj zahteva, da se obnovi staroslovensko bogoslužje. Zapadni Slovenci, dasi deloma osvobojeni, smo v večji nevarnosti, kakor so bili naši predniki v 9. stoletju. Od vseh strani smo zagozdeni med mogočne sovražnike. V duhu sv. Cirila in Metoda poslovenjena cerkev bodi naša bramba v pretečih nevarnostih.«<sup>38</sup> Vlak je vsaj začasno odpeljal in tudi navdušenje *Slovenskega naroda* nad množičnim prestopanjem ljudi v Dalmaciji v pravoslavje se je izkazalo za preuranjeno. Enako velja za vznesene misli iz

<sup>35</sup> Prav tam, str. 770 (vpis z dne 30. 11. 1918).

<sup>36</sup> Prav tam, str. 857 (vpis z dne 25. 4. 1922).

<sup>37</sup> Prav tam, str. 304 (vpis z dne 23. 5. 1905).

<sup>38</sup> Cirilmetodar (= Ivan Vrhovnik), O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja I, str. 2.



istega lista o dogajanju na otoku Visu, v ospredju katerih je znova bogoslužni jezik: »Prva pravoslavna služba napravila je na prebivalstvo, ki je bilo vajeno katoliških obredov v latinskem jeziku, silen vtis. Mnogi so plakali od sreče, da se lahko vračajo v vero svojih pradedov. [...] Tudi med ostalim prebivalstvom se širi pokret za povratek v pravoslavje. Z drugih dalmatinskih otokov javljajo, da se tudi tamkaj širi pokret za pravoslavje.«<sup>39</sup> Če nič drugega, pa taki zapisi pričajo o tem, da se je za katoliško manj zagrete Slovence in Slovenke pod Karadjordjevićevo krono prvič pojavila na obzorju verska alternativa.

Pred koncem je zanimivo opozoriti, da na severovzhodu slovenskega etničnega ozemlja, kjer je imel Strossmayer ravno tako veliko zagretilih privržencev, izгона latinščine iz Cerkve niso občutili kot podobno nujno nalogo kakor na Primorskem. Nič čudnega, tam je bila glavna tekunica slovenščine germanska nemščina. Zato je štajerski prelat in zgodovinar Franc Kovačič ob vsem navdušenju nad južnoslovanskim združevanjem in na njegovem vrhuncu vseeno videl prostor pod soncem za cerkveno različico latinskega jezika, ker je bila, drugače kot na slovenskem zahodu, vseeno nekak branik pred potujčenjem: »Ta orientalska miselnost je napotila naša sv. blagovestnika, da sta nam prevedla v staroslovenščino sv. knjige in ustanovila slovanski bogoslužni jezik. Ko je pa sila zgodovinskih dogodkov nam zapadnim Slovanom po Nemcih porušila to delo, je bil latinizem zapadne cerkve za nas pravo manjše zlo. Če bi bila rimska cerkev stala na jezikovnem stališču Vzhoda, bi se bil v območju nemške države vpeljal staronemški jezik in germanizacija bi bila imela v njem mogočno sredstvo za svoje delo. [...] Zgodovina tudi kaže, da je bila na Vzhodu cerkvena slovanščina veliko večja ovira razvitju narodnega slovstva v živem jeziku, kakor latinščina na Zapadu, kjer se je poleg latinizma tako lepo razvilo narodno slovstvo ne le pri Angležih, marveč tudi pri Hrvatih (Dubrovnik!), Čehih in Poljaki. Dandanes seveda ni mogoče več kolesa svetovne povestnice obrniti nazaj in latinščine napraviti za svetovni mednarodni jezik, a pri vseh tozadevnih poskusih pride zopet in zopet v poštev.«<sup>40</sup>

Postopnemu vstopanju slovenščine v obredje od konca prve svetovne vojne do leta 1967 je sledilo popolno poslovenjenje katoliškega obredja ob koncu šestdesetih let 20. stoletja. Zdi se, da so slovenski katoličani ta proces še bolj kot kje drugje razumeli kot priložnost za poravnavo starih zgodovinskih računov. Da je bila latinščina kdaj prevladujoči bogoslužni jezik, se na Slovenskem danes namreč ne vidi. In ni pretirano reči, da se slovenski katoličan in katoličanka na latinščino v cerkvi danes odzivata kot na izrazit tujek, kar govori za podmeno, da sta njeno dominacijo skozi stoletja težko prenašala.

<sup>39</sup> Prebivalstvo Visa kolektivno prestopa v pravoslavje, str. 2.

<sup>40</sup> Kovačič, Evropski jezikovni problem, str. 115.

## VIRI IN LITERATURA

- Bosinski, Gerhard: *Das Schrifttum des Rostocker Reformators Joachim Slüter*. Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht, 1971.
- Cirilmetodar (= Ivan Vrhovnik): O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja I. *Slovenski narod*, 27. 9. 1925.
- Cirilmetodar (= Ivan Vrhovnik): O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja II. *Slovenski narod*, 4. 10. 1925.
- Cirilmetodar (= Ivan Vrhovnik): O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja VII. *Slovenski narod*, 22. 11. 1925.
- Cirilmetodar (= Ivan Vrhovnik): O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja XI. *Slovenski narod*, 30. 1. 1926.
- Čurkina, Iskra V.: Davorin Hostnik. *Zgodovinski časopis*, 22/3–4, 1968, str. 261–309.
- Fekonja, Andrej: Slovenska liturgija pri Južnih Slovenih. *Dom in svet*, 11, 1898.
- Finžgar, Fran Saleški: *Zbrano delo: Dvanajsta knjiga: Leta mojega popotovanja* (ur. Jože Šifrer). Ljubljana: DZS, 1992.
- Grdina, Igor: *Ivan Hribar: »Jedini resnični radikalec slovenski«*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2010.
- Jegličev dnevnik: Znanstvenokritična izdaja* (ur. Blaž Otrin in Marija Čipić-Rehar). Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015.
- Juhant, Janez: Andrej Einspieler – liberalec? *Einspielerjev simpozij v Rimu* (ur. Edo Škulj). Celje: Mohorjeva družba, 1997, str. 201–210.
- Kovačič, Franc: Evropski jezikovni problem. *Čas*, 15, 1921, str. 108–118.
- Krutorogov (= Davorin Hostnik): Nemško vohonstvo. *Slovenski narod*, 4. 6. 1887.
- Lah, Avguštin: Sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji. *V prelomnih časih: Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000): Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000)* (ur. Peter Kvaternik). Ljubljana: Družina, 2001, str. 9–31.
- Marn, Josip: Pabrki III. *Slovenec*, 7. 9. 1887.
- Maver, Aleš: Dolgi rekviem za cerkveno latinščino. *Keria*, 11/1, 2009, str. 131–135.
- Peklič, Ivan: Život i djelo križevačkoga biskupa Julija Drohobeckog. *Podravina*, 3, 2004, str. 71–88.
- Prebivalstvo Visa kolektivno prestopa v pravoslavje. *Slovenski narod*, 30. 1. 1926.
- Schulze Wessel, Martin: Zwischen kirchlichem Aggiornamento und außerkirchlicher Nationalisierung der Religion: 1848 als Schlüsseljahr in Tschechien. *Religion und Nation: Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts* (ur. Urs Altermatt in Franziska Metzger). Stuttgart: Kohlhammer, 2007, str. 203–213.
- Simčič, Tomaž: Anton B. Jeglič – slovenski Strossmayer. *Tretji dan*, 40/1–2, 2011, str. 139–142.
- Smolik, Marijan: Glagoljaštvo v luči cerkvenih dokumentov. *Mahničev simpozij v Rimu* (ur. Edo Škulj). Celje: Mohorjeva družba, 1990, str. 263–274.
- Trubar, Primož: *Slovenska cerkovna ordnina: Izbor* (ur. Drago Šega). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975.
- Ušeničnik, Franc: *Katoliška liturgika*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 1933.
- Valvasor, Janez Vajkard: Čast in slava vojvodine Kranjske. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska, 2009–2013.

## The Long Slovenian Escape From Ecclesiastical Latin

### Summary

Although Latin was used as nearly exclusive language of the Roman Catholic liturgy until the 1960s, there are nowadays only few traces of this situation left in Slovenia. It seems that enthusiasm over replacement of the previously privileged language with vernacular was even greater than elsewhere, leaving little room for perseveration of Latin as part of liturgical services. Already Primož Trubar in the 16th century regarded use of the ancient language as something unuseful, although the Protestant Reformation only gradually introduced vernacular languages to religious rites, as seen from several controversies during the early decades of the movement. But the existing position of Latin in Catholic liturgy was in Slovenian case mainly undermined since the 19th century by the initiatives aiming at introduction of religious services in Old Church Slavonic, with some advocating even use of vernacular Slovene. This movement never gained a widespread popular support and remained mainly limited to intellectual élite. It nevertheless intensified after the publication of the papal encyclical *Grande munus* by Leo XIII in 1880, reaching its peak with series of articles in the *Slovenski narod* newspaper during 1886 and 1887, arguing for replacement of Latin script with Cyrillic and even of the Latin Rite liturgy with the Eastern rite, something that never enjoyed any kind of support among Slovenes in the 19th century. The importance of the question of liturgical language was, however, underlined by the events in Ricmanje near Trieste where intransigent stance of the local bishop actually provoked moves towards Orthodoxy. The last wave of enthusiasm for the liturgy in Old Church Slavonic was associated with the political changes after the World War I, but lost momentum already in the 1920s. Nevertheless, the high esteem for the liturgy in Old Church Slavonic among some parts of Slovenian population since the 19th century undoubtedly contributed to the quick demise of Latin after the reforms introduced in the aftermath of the Second Vatican Council.

# Zahodnoslovensko naravoverstvo

## *Raziskovalna dognanja in izzivi*

CIRILA TOPLAK\*

### IZVLEČEK\*\*

Zahodnoslovensko naravoverstvo je nedavno odkrito znanstvenoraziskovalno polje, katerega primarni vir so zapisi ustnega izročila in materialna etnološka zbirka Pavla Medveščka Klančarja. Vir prča o obstoju marginalne skupnosti na območju zahodne Slovenije, ki izkazuje predkrščanske in predmoderne kulturne prvine. Zato se na osnovi dosedanjih analiz in terenskih raziskav domneva, da gre za doslej nezaznan element kompleksnega substrata slovenske kulture.

### KLJUČNE BESEDE

naravoverstvo, Zahodna Slovenija, kontrakultura

### ABSTRACT

Nature Worshipers' community of Western Slovenia is a recently discovered field of scientific research based on transcripts of oral tradition and a collection of objects conserved by Pavel Medvešek Klančar. This primary source provides evidence of existence of a secret community with pre-Christian and pre-modern features. Based on current analyses and fieldwork it has been supposed that this community is a hitherto undetected element of the complex substrate of Slovenian culture.

### KEY WORDS

Nature Worship, Western Slovenia, Counter-culture

## **Naravoverstvo? Na Slovenskem?**

### **Naravoverska dežela**

Konec leta 2015 je pri založbi ZRC SAZU izšla knjiga *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva* Pavla Medveščka Klančarja in v splošni javnosti takoj odjeknila, medtem ko pozornosti znanstvene javnosti tudi po petih letih še ni vzbudila v sorazmerju s svojo pomembnostjo. Avtor je v tej knjigi na 577 straneh razkril ekskluzivno in dosledno dokumentirano etnografsko gradivo, pretežno sestavljeno iz intervjujev, opravljenih s prebivalci odročnih krajev Zahodne Slovenije, zlasti Posočja, v obdobju od 1950 do 1980. Gradiva ni mogel objaviti prej zaradi prisege molčečnosti, ki so jo od

\* Cirila Toplak, FDV Univerze v Ljubljani in AMEU-ISH, [cirila.toplak@fdv.uni-lj.si](mailto:cirila.toplak@fdv.uni-lj.si)

\*\* Članek je bil oddan za objavo avgusta 2018.

njega zahtevali njegovi intervjuvanci. *Iz nevidne strani neba* priča o obstoju skrivne skupnosti s predkrščanskimi verovanji in predmodernim načinom kmečkega življenja na območju, na severu zamejenem s Triglavskim narodnim parkom, na vzhodu s Cerknim in Idrijo, na jugu z robom Banjške planote in na zahodu z dolino mejne reke Idrije, do koder je v hladnovojnih razmerah lahko še seglo Medveščkovo poizvedovanje. Kot kažejo aktualne preliminarne poizvedbe, je spomin na naravoverstvo še živ tudi na italijanski strani meje v Furlaniji - Julijski krajini. Iz še neobjavljenega dela Medveščkovega arhiva pa je razvidno, da so se člani skupnosti v začetku 19. stoletja šteli za potomce prvotnih naseljencev celotnega prostora med Alpami in hrvaško Istro, saj naj bi po pričevanjih »naravoverska dežela« v zgodnjem 19. stoletju zaobjemala prostor med Triglavom, Snežnikom in izlivom reke Mirne blizu današnjega Novigrada.<sup>1</sup>

»Zahodnoslovensko« naravoverstvo geografsko ustreza današnjemu poimenovanju prostora, v katerem se izročilo, kljub samoumevnim lokalnim specifikam, po vsebini kaže kot precej enotno. Upošteva je čas, v katerem naj bi ocena obsega naravoverskega življenjskega prostora nastala, bi »naravoverska dežela« bila precej natančna ustreznica avstro-ogrskega Primorju (*Küstenland*), kronski avstrijski deželi, ki je obsegala današnje Bovško, Tolminsko, Goriško, sežanski Kras, slovensko in hrvaško Istro ter del Kvarnerja. Tudi avstrijsko Primorje je bilo na severu zamejeno s Triglavom, na vzhodu s Snežniškim, vendar pa je na jugu segalo precej dlje kot spomin Medveščkovih sogovornikov, kar je morebiti moč pojasniti z oblikovanjem in združevanjem delov Primorja v kronsko deželo pod različnimi cerkvenimi in posvetnimi vladarji v različnih zgodovinskih obdobjih. Vendar pa bi raba izraza *primorsko* naravoverstvo danes napeljevala k sodobnemu razumevanju obsega Primorske in bi torej zmanjševala obseg zgodovinskega življenjskega prostora naravoverske skupnosti, kolikor ga že poznamo. Od tod torej poimenovanje *zahodnoslovensko naravoverstvo* v nadaljevanju tega prispevka in drugih mojih javnih intervencijah o tej raziskovalni materiji.

### **Nomen est omen**

Na osnovi doslej zbranih podatkov sem se odločila raziskovalne subjekte imenovati *naravoverci*. Čeprav se je poimenovanje *staroverci* v javnosti že dodobra uveljavilo, ne gre pozabiti, da je to ime »določil« Goriški muzej z objavo kataloga *Staroverstvo in staroverci* k razstavi Medveščkove etnološke zbirke leta 2014. Pripadniki skupnosti, ki jo je odkril Pavel Medvešček Klančar, se sami niso imenovali tako. Ime *staroverci* so šteli za slabšalo, ker so

<sup>1</sup> Medvešček, neobjavljen osebni arhiv (z dovoljenjem avtorja).

jim ga pripisovali krščanski sosedje, tako kot tudi *pogani*, *kačarji*, čudaki itd., medtem ko so se sami imeli preprosto za pripadnike »naše vere«. Na tem mestu velja izpostaviti, da odsotnost potrebe po vzpostavljanju kulturne razlike z nominalnim diferenciranjem od »drugih« morebiti tudi kaže na starost in nekdanjo razprostranjenost te kulture v sorazmerju z nekdanjo mobilnostjo prebivalcev tega prostora. V pogovorih s Pavlom Medveščkom Klančarjem je nekaj »naševcev« zase uporabilo izraz *naravoverci*, ohranilo pa se je tudi še nekaj lokalnih samoimenovanj nejasne etimologije, kot sta *cerjani* in *daunci*. Na osnovi navedenih možnosti je bilo zato izbrano poimenovanje *naravoverci*, saj je z vidika kulturnega relativizma najkorektnjša raba samoimenovanja. Naravoverstvo, v angleškem prevodu *nature religion*, je tudi v tuji znanstveni literaturi uveljavljen izraz za verovanja tradicionalnih družb, s katerimi si naravoverci pri nas delijo številne značilnosti. Proti izrazu *staroverci* govori še dejstvo, da se je izraz prvotno uporabljal za reformatorsko ortodoksno krščansko skupnost v Rusiji v 17. stoletju, medtem ko so naravoverci pri nas dosledno zavračali krščanstvo. *Stara vera* je sedaj splošno poimenovanje za prežitke predkrščanskih izročil na območju današnje Slovenije, kar je morda dovolj natančen opisni termin, zakriva pa dejstvo, da se ta izročila vsebinsko razlikujejo in najverjetneje nimajo identičnega kulturnega izvora oziroma so nasledek specifičnih lokalnih zgodovinskih migracij in kulturnih vplivov.<sup>2</sup> Še posebej neustrezna v tem kontekstu je besedna zveza *slovenski staroverci*, saj navaja na enotnost predkrščanskega izročila po vsej današnji Sloveniji. S tem utrjuje mit slovenstva, a sočasno odvrta od raziskovanja in priznavanja sinkretizmov znotraj danes z državnostjo poenotene slovenske kulture, ki pa je v primerjavi s starostjo procesov pokristjanjevanja v tem prostoru in torej predhodnimi kulturami zelo mlada. Lokalizirani predkrščanski prežitki se dokumentirajo drugod v Sloveniji zlasti v kontekstu postsocialistične duhovne renesanse,<sup>3</sup> medtem ko je zahodnoslovensko naravoversko izročilo očitno zgodovinsko kontinuirano, neprimerljivo obsežnejše, predvsem pa celovitejše v svojem zaobjemu arhaičnih verovanj, skupnostnih družbenih struktur, praks in politik. Znanstveno neutemeljeni so tudi poskusi uveljavljanja poimenovanj, kot je *pravera*, ki brez dokazov napeljuje, da gre za najstarejše verovanje v tem prostoru, ali *rodna vera* s precej izrecno biološko-nacionalistično konotacijo.

### Način življenja in verovanja

Obstoj naravoverske skupnosti je bil zmeraj prikrit zaradi stalnega preгона in nasilja krščanske večine nad to manjšino. Prav skrajna prikritost in

<sup>2</sup> Krščanska vera naj bi bila po analogiji torej *nova vera*, čemur oporeka vsaj en predstavnik Rimskokatoliške Cerkve. Toplak, Osebni arhiv – korespondenca, 2019.

<sup>3</sup> Čok, *V soju mesečine*.

geografska izolacija v težko dostopnih, najpogosteje hribovitih, območjih sta odločilno pripomogli, da je skupnost obstala domnevno vsaj večstoletno obdobje, pri čemer so Medveščkovi informatorji ohranili tudi izročilo, da je naravoverstvo »stranska veja nekega širšega verovanja«<sup>4</sup> in da je obstajalo vsaj že v antiki. Po izročilu naj bi bili pripadniki skupnosti ob procesu pokristjanjevanja, ki so ga začeli Franki v 9. stoletju in nadaljevali oglejski misijonarji vsaj do 14. stoletja, soočeni s tremi možnostmi: da se odpovedo »naši veri« in sprejmejo krščansko vero, ki so jo zavračali iz etičnih razlogov in zaradi njene »tujosti«; da pred nasiljem pod motom »krst ali smrt« pobegnejo v neznane kraje, kjer bi svojo vero prav tako izgubili, saj je bila izrazito prostorsko umeščena (glej v nadaljevanju), ali da se pritajijo, navidezno sprejmejo krščanstvo, skrivoma pa še naprej vztrajajo v naravoverstvu. Slednja možnost, za katero naj bi se povečini odločili, jim je omogočila preživetje v znatnem številu, odnose naravoverske manjšine s krščansko večino pa so odtlej zaznamovali pretvarjanje, prikrivanje, preživetveni kompromisi, bojkot, aktiven odpor in nasilje.

1. svetovna vojna je bila usodna prelomnica v obstoju skupnosti: naravoverske družine je razkropila na fronto in v begunstvo, artilerijsko vojskovanje je uničilo naravoverske svete kraje. Ti so bili prizadeti že pred vojno z gradnjo železnice, po vojni pa je industrializacija še povečala okoljsko škodo, mladino pa dokončno zvalila v doline in odtegnila tradicionalni družini, ključni za medgeneracijski prenos naravoverskega izročila. Od naravoverske skupnosti je sredi 20. stoletja, ko se je razkrila Pavlu Medveščku Klančarju, tako ostalo samo še nekaj deset priletnih moških pripadnikov, po ustnem izročilu pa naj bi pred 1. svetovno vojno obsegala več tisoč ljudi. Ta ocena je nastala posredno na osnovi podatkov o številu naravoverskih voditeljev, številu družin, za katere je posamezni voditelj skrbel, in povprečnem številu družinskih članov na kmečko gospodinjstvo pred 1. svetovno vojno na Slovenskem.

Temeljni elementi naravoverske ideologije zajemajo prasilo in pračas, čaščenje lune in sonca, verovanje v varovalno moč trojstva oziroma prostorskih in energetskih trikotnih polj – tročanov, obredno opolnomočene varovalne kamne – kačje glave, svete megalite – matjarje, kakor tudi izrazit biocentrizem, lokalni patriotizem, pravičnost, recipročnost, skromnost, strpnost in solidarnost. Naravoverci v imenu svojih vrednot niso zavračali tehnološkega napredka, razen v kolikor je ogrožal obstoj njihove skupnosti. Ta je v teku 20. stoletja prav zaradi modernizacijskih procesov (izgradnja infrastrukture, obe svetovni vojni, industrializacija in urbanizacija) relativno hitro izginila in tako delila tragično usodo številnih tradicionalnih družb po svetu.

Naravoverska skupnost je bila biološko-kulturna, a tudi kooptivna, zlasti v

<sup>4</sup> Medvešček, *Iz nevidne strani neba*, str. 42.

primeru otrok s posebnimi sposobnostmi, ki so, četudi iz krščanskih družin, šli k naravovercem v dolgoletni uk, da bi postali *vidoni*, neke vrste vidci, in *veduni*, proizvajalci znanja, oboji pa pomočniki naravoverskih voditeljev. Skupnost je bila nadalje izrazito ruralna ali, z besedami Medveščkovih sogovornikov: »Za razumevanje in predvsem občutenje vsega [naravoverskega] se moraš v tej skupnosti roditi in v njej vsaj nekaj časa tudi živeti. S terminom "živeti" mislim na to, da si vse, kar potrebuješ za življenje, iztisneš iz te skope zemlje, ki pa ti daje zgolj preživetje.«<sup>5</sup> Naravoverska ritualizirana, a neinstitucionalizirana religija je vključevala čaščenje henoteističnega ženskega božanskega počela odsotne stvarnice Nikrmane, ki so jo nekateri naravoverci istovetili z Veliko materjo (naravo),<sup>6</sup> animizem, čaščenje svetih rečnih strug, gorskih vrhov in podzemnih brezen ter koncept transmigracije duše po smrti telesa. Naravoverci so po drugi strani zavračali značilno krščanske religiozne prvine, kot so upodabljanje boga, greh, krivda, pokora, molitev, malikovanje, posredništvo duhovnikov med človekom in božjim ter množični obredi. Zaradi geografske izoliranosti in zgolj ustnega izročila so v naravoverstvu nastajale tudi manjše razlike od kraja do kraja, kar pa ni povzročilo interpretacijskih konfliktov, morda zato, ker so se naravoverski voditelji redno sestajali in verjetno tudi usklajevali svoje politike in doktrine.

Naravoverska skupnost je imela skrivno paralelno teritorialno administracijo soobstoječim oblastnim strukturam in svoje voditelje – *dehnarje*. Ti so bili izbrani za dosmrtni mandat po načelih meritokracije, posamezne skupnostne enote, *hoste*, pa so avtonomno vodili s pomočjo še treh zaupnikov in svetovalcev – zapriseženih. Naravoverska skupnost je ohranila spomin na arhaične skupnostne biopolitike. Imela je lasten neinstitucionaliziran in nedogmatski izobraževalni sistem, poznala je koordinacijo javnega zdravja, ki so ga zagotavljali nenehno potujoči zdravilci. Dehnarji so vodili ekonomske politike (blagovna menjava, banke semen, vzajemne posojilnice) in uveljavljali preživetvene strategije v skupnostnem interesu. Dehnarji so razsojali po recipročnosti in lotokratskih načelih in iz varnostnih potreb uporabljali represivni aparat, imenovan črna vahta. Tabuizirana črna vahta, ki so jo sestavljali trije neporočeni možje, je združevala naloge preiskovalcev, obveščevalcev, preganjalcev in izvrševalcev kazni za tiste, ki so ogrožali pripadnike naravoverske skupnosti, po potrebi pa je na zahtevo dehnarja posredovala tudi znotraj skupnosti. Znotraj skupnosti so delovali tudi prej omenjeni vidoni in veduni, ki so se osredotočali na produkcijo vedenja, medtem ko so dehnarji opravljali vodstvene in obredne funkcije. Dehnarjem so ob zapriseženih ter

<sup>5</sup> Medvešček, *Iz nevidne strani neba*, str. 69.

<sup>6</sup> *Indigenous Peoples* (ur. Hillary in Kemf)



vidonih in vedunih pomagali še *bratisti*, s katerimi se je občasno posvetoval, in pa po trije *laufarji* ali *zletači*, ki so skrbeli za komunikacijo znotraj skupnosti po navodilih dehnarja.<sup>7</sup>

O socialnih funkcijah v ženskem delu skupnosti imamo veliko manj podatkov, ker se je Pavel Medvešček Klančar pogovarjal večinoma z moškimi, domnevamo pa lahko, da so bile za razliko od moških osredotočene na družinsko in zasebno in prav tako številčne. Naravoverska skupnost je bila sicer nedvomno patriarhalna, a obenem tudi feminilna kultura<sup>8</sup> v svojem izrazitem kolektivizmu ter osredotočenosti na odnose in kakovost življenja.

## Viri in teoretska dognanja

### Temeljne predpostavke

Jedrna materija znanstvenega raziskovanja zahodnoslovenskega naravoverstva je etnološki opus solkanskega zbiralca in zapisovalca kulturne dediščine Pavla Medveščka Klančarja. Opus zajema nesnovno dediščino v obliki Medveščkovih etnografskih zapisov ustnega izročila, doslej objavljenih v štirih knjigah in številnih strokovnih in poljudnih člankih, deloma pa še neobjavljenih. Nadalje opus zajema snovno dediščino v obliki približno 800 predmetov religiozne in vsakodnevne namembnosti, ki so jih Pavlu Medveščku Klančarju zaupali njegovi pripovedovalci. Zbirka snovne dediščine je ključni dokaz pristnosti Medveščkovih etnografskih zapisov. Slednji so nastajali od 50. let 20. stoletja naprej, ko je avtor pričel s terenskim delom na tedanjem Zavodu za kulturno dediščino Nova Gorica, in se še danes dopolnjujejo z novimi pričevanji in predmeti. Avtor je v nedavnem javnem pogovoru tudi natančno opisal, kako sta arhiv in zbirka nastajala in kako se je dosledno trudil za preverjanje objavljenih podatkov, čeprav po izobrazbi ni bil etnolog.<sup>9</sup> Primarne pisne in materialne vire, ki so osnova za moje raziskovalno delo, zato štejem za verodostojne, kar potrjuje avtorjeva konsistentnost v navajanju in razlagi zbranih informacij v številnih doslej opravljenih intervjujih z njim, kakor tudi materialno stanje njegovega arhiva in zbirke. Konsistentnost informacij o naravoverstvu je bila dokazana tudi z dokumentiranimi arheološkimi najdbami. Seveda je pri obravnavi teh informacij še zmeraj potrebna kontekstualizacija in upoštevanje osnov delovanja kolektivnega spomina, posebej zanimiv interpretativni izziv pa je, da imamo za razliko od številnih primerov raziskovanja

---

<sup>7</sup> Medvešček, neobjavljen osebni arhiv (z dovoljenjem avtorja).

<sup>8</sup> Hofstede, *Culture's Consequences*, str. 297.

<sup>9</sup> Gl. Iz nevidne strani neba: Javni pogovor s Pavlom Medveščkom Klančarjem, ki ga je organiziralo društvo Matjar.

tradicionalnih skupnosti po svetu tukaj opraviti s skoraj popolno odsotnostjo pogleda zunanjih opazovalcev, Drugih, in torej večinoma s samopercepcijo in subjektivno selekcijo posredovanih informacij. Pavla Medveška Klančarja težko štejem za Drugega kljub začetni nezaupljivosti naravovercev, saj je bil v skupnost tudi formalno/obredno kooptiran.

Na osnovi doslej analiziranega gradiva je moč postaviti naslednje utemeljene splošne predpostavke:

- V specifičnih pogojih geografske odmaknjenosti, striktni prikritosti in učinkovitega upravljanja izrazito tradicionalna družba očitno lahko stoletja sobiva z modern(izirajočo) družbo tudi v Evropi.
- Antagonistično sobivanje, ki sproža vzajemen refleks kulturne obrambe,<sup>10</sup> ima kljub neizogibni hibridizaciji za posledico ohranitev ogrožene manjšinske kulture v veliko bolj prvotni obliki, kot bi bila mogoča v strpnejši družbeni klimi.
- Obstoje naravoverstva utemeljuje slovensko zgodovino kot dopolnitev potrebno vsoto lokalnih zgodovin, ki redefinira razmerji večina : manjšina in center : periferija.
- Naravoverstvo pri nas spreminja tudi dosedanja dognanja o zgodovinski teritorialni in ideološki kolonizaciji današnje Slovenije in Evrope.

### **Teoretizacija**

Naravoverce je mogoče v kontekstu interdisciplinarnega raziskovanja umestiti v veliko teoretskih okvirov. Ker je bila naravoverska skupnost očitno veliko več kot verska manjšina,<sup>11</sup> skrivna družba<sup>12</sup> ali namerna skupnost,<sup>13</sup> je najustreznejši sociološki teoretski okvir subkulturnost,<sup>14</sup> saj so se naravoverci šteli za Slovence in govorili slovensko narečje; razlikovanje od večinske skupnosti so utemeljili na religiji in vrednotah, ne na etnični razliki. Ker so bile omenjene vrednote, predvsem pa njihovo udejanjanje v vsakdanjem življenju, v veliki meri nasprotne večinskim, je natančnejša delovna definicija fenomena **teritorializirana zgodovinska kontrakultura**.<sup>15</sup> Obrambna religijska mimikrija<sup>16</sup> naravovercev predstavlja religiološki teoretski okvir, na katerega se navezuje tudi koncept »nevidne družbe«,<sup>17</sup> doslej omejen predvsem na

<sup>10</sup> Bruce, *God Is Dead*.

<sup>11</sup> *Zakon o verski svobodi Republike Slovenije*.

<sup>12</sup> Axelrod, *International Encyclopedia*; Barrett, *Secret Societies*.

<sup>13</sup> Schehr, *Dynamic Utopia*.

<sup>14</sup> Stankovič, *Urbana plemena*.

<sup>15</sup> Yinger, *Contraculture and Subculture*, str. 626.

<sup>16</sup> Smrke, *Družbena mimikrija*.

<sup>17</sup> Pleterski, *Invisible Slavs*, ter Panjek in Lazarevič, *Preživetje in podjetnost*.

polje ekonomije. O naravoverski skupnosti je v socio-ekonomskem smislu moč teoretizirati tudi kot o fizičnem in idejnem prostoru eksila,<sup>18</sup> v ekonomiji religije pa kot o ogrožajoči konkurenci krščanskemu monopolu.<sup>19</sup> V času, ko se je naravoverska skupnost razkrila Pavlu Medveščku Klančarju, je bila tudi heterotopija, tj. prostor uveljavljanja nehegemonske družbene paradigme oz. »prostor v odnosu z vsemi ostalimi prostori, a na način, ki suspendira, nevtralizira ali sprevača celoto odnosov, ki jih prostor ustvarja, odraža in misli«. <sup>20</sup> Naravoverska skupnost izpolnjuje vse kriterije foucaultovske heterotopologije, najbolj dobesedno pa kriterij o soobstoju različnih realnosti brez medsebojne povezave, saj so naravoverci med drugim obredno vzdrževali trikotna krajinska energetska polja – tročane, znotraj katerih so bivali tudi njihovi krščanski sosedje, ki za konkretne tročane niso vedeli in za katere je imel isti prostor povsem drugačen pomen. Prostor in čas se sploh zdita ključni razsežnosti (interpretiranja) naravoverstva, saj nam preučevanje naravoverske misli iz sedanje perspektive percepcije časa in prostora zamegli, če ne onemogoči razumevanja naravoverstva, katerega pomen je neločljiv od konteksta »njegovega« časa in prostora. Četudi si tradicionalne družbe povsod po svetu delijo določene kulturne prvine, ki izhajajo iz njihovega odnosa do narave, je ta univerzalizem izražen v izrazito lokaliziranih praksah, saj je vsaka skupnost vpeta v specifično lokalno naravno okolje. Naravoverski čas je univerzalen v tem, da je značilno ciklični, ekspanziven in »počasen« v primerjavi s sodobnim komprimiranim časom, zlato dobo pa postavlja na začetek človekovega obstoja. Naravoverska koncepcija prostora je, nasprotno od časa, komprimirana zaradi zelo omejene mobilnosti, ki je posledica revščine in stalnega boja za preživetje na majhnem koščku zemlje. Večina naravovercev ni nikoli videla morja, četudi so živeli v Primorju, in Triglav je, kljub zgovornemu imenu, morebiti igral tako nepomembno vlogo v njihovem verovanju zato, ker za večino ni bil v njihovem vidnem polju in potovalnem dometu.<sup>21</sup>

Za sodobno zahodno družbo še prav posebej relevanten politološki teoretski okvir je biocentrični odnos naravovercev do narave, znotraj katerega imajo vse žive vrste inherentno in enako vrednost in so del soodvisne skupnosti ekosistema, v katerem vsak posameznik zasleduje svoje interese.<sup>22</sup> Naravoverska koncepcija državljanstva je prav tako pomenljiva za (zahodno) sodobnost, saj iz dostopnih virov izhaja, da so naravoverci živeli t. i. globoko državljanstvo,<sup>23</sup> ki

<sup>18</sup> Grubačić in O'Hearn, *Living at the Edges of Capitalism*.

<sup>19</sup> Ekelund, *The Marketplace of Christianity*.

<sup>20</sup> Foucault, *Des espaces autres*, str. 48.

<sup>21</sup> Lefebvre, *Produkcija prostora*.

<sup>22</sup> Taylor, *Respect of Nature*.

<sup>23</sup> Clarke, *Deep Citizenship*.

zavrača meje med ljudmi in vrstami in je skrajno lokalizirano v svoji lojalnosti zemlji, a obenem univerzalno zaradi globalne povezanosti ekosistema.

Prav tako relevanten politološki teoretski okvir naravoverstva predstavljajo sodobne postkolonialne študije subalternosti, saj lahko s teoretskimi orodji, ki so jih razvili avtorji z drugih, od Evropejcev koloniziranih celin, na novo osvetlimo tudi zgodovinske interne kolonizacijske procese v Evropi. Zaradi svoje domnevne starosti naravoverska skupnost morda celo predstavlja primordialno formo<sup>24</sup> organskosti kulture, ki po stopnji (ne)ujemanja med subnacionalnimi tradicionalnimi oblikami kulturnega življenja in moderno »nacionalno« kulturo določa zmožnosti upiranja družbe zunanjim ideološkim in epistemološkim vplivom. Te je moč povzeti kot antitradicionalni liberalni zahodni model mišljenja in življenja, ki ni strategija spoznavanja realnosti, ampak dejansko strategija (pre)urejanja realnosti. Zahodna epistemologija, utemeljena na hierarhiziranju na osnovi kolonialne razlike in na naturalizaciji slednje, izpostavlja univerzalno mesto izjavljanja, mesto, ki je na videz nevtralnno, enotno, nedeljivo, brez razlike, vzvišeno. Takšno »univerzalno« mesto izjavljanja je dejansko sublimirano izvorno nasilje kolonizacije.<sup>25</sup> Celovitost in kompleksnost naravoverskega izročila pa po drugi strani dokazuje, da se je bila ta lokaliteta kljub vsem zgodovinskim kolonizacijskim pritiskom (in morda prav zaradi njih) zmožna misliti iz sebe; to je počela na način »mejnega mišljenja«,<sup>26</sup> ki predstavlja epistemološko mesto izjavljanja s hegemonkega centra na margino in ga povsem kontekstualizira v času, prostoru in ekosistemu.

Kolonialna razlika hierarhizira človeško inteligenco in civilizacije glede na posedovanje pisane abecede v 16. stoletju, kasneje glede na posedovanje zgodovine in z Maxom Webrom glede na posedovanje resnične vednosti.<sup>27</sup> Zato je med drugim pomembno zgoraj že omenjeno upoštevanje drugačne koncepcije časa in datiranja v ustnih (mikro)zgodovinah, kot je naravoverska, ki ju moderna zahodna etnologija relativizira,<sup>28</sup> avtorji subalternih študij pa rehabilitirajo.<sup>29</sup> Naravoverska biocentrična epistemologija se je razvila v svetu, kjer je vse oseba in kjer ima vsaka entiteta namen, zato je tu spoznavanje nekaj povsem drugega kot v svetu, ki spoznava z objektiviranjem in odstranjanjem vsega subjektivnega in namenskega. Cilj perspektivističnega prevajanja kolonialnih ali kulturnih razlik v zahodni epistemološki okvir tako ni iskanje *sinonimov* v našem človeškem konceptualnem jeziku za reprezentacije, ki jih uporabljajo

<sup>24</sup> Tapia, *Modernity*. Glej tudi Toplak, *Utjecaj primordialnih društvenih formi*, 2019.

<sup>25</sup> Kurnik, *Zastiranje lokalnih konceptov*.

<sup>26</sup> Mignolo, *Local Histories*.

<sup>27</sup> Prav tam.

<sup>28</sup> Šmitek, *Mitološko izročilo*.

<sup>29</sup> Mignolo, *The Darker Side*, str. viii.

Drugi. Bistveno je ne spregledati razlike, ki je skrita v varljivih *homonimih*, ki navidezno povezujejo naš jezik z jeziki Drugih.<sup>30</sup> Raziskovanje naravoverstva tozadevno predstavlja še prav poseben epistemološki izziv, saj se je že do zdaj pokazalo, kako težko se je vživeti ne le v druge kulture v prostoru, ampak tudi v lastno kulturo v času in jo korektno razumeti.

Četudi historična, naravoverska skupnost ustreza definiciji staroselstva OZN, po kateri »staroselske skupnosti izpričujejo zgodovinsko kontinuiteto z družbami pred invazijo in kolonizacijo ozemelj poselitve in se razlikujejo od zdaj večinskih skupnosti na teh ozemljih«. <sup>31</sup> Značilno staroselski so pri naravovercih še odsotnost pisnih virov in kompleksno ustno izročilo, animizem, antropomorfiziranje narave, raba tabujev in obrednih halucinogenov. Dehnarji so kot verski voditelji, politični vodje, razsodniki in mediatorji ter učitelji asociirali na funkcije staroselskih šamanov.<sup>32</sup> Zato bi bilo s komparativno raziskavo zgodovinskih virov in snovne dediščine v območju Alp moč interpretirati naravoverstvo tudi kot hibriden – saj je zelo težko opredeliti, katere kulturne prvine so izvirne, katere pa so preživetvene strategije zaradi preganjanja katoliške Cerkve – in lokaliziran relikv staroselske alpske kulture.<sup>33</sup> O obstoju tovrstne kulture na celotnem območju Alp najdemo potrditve tako v starejšem zgodovinopisju,<sup>34</sup> kakor tudi v sodobnih antropoloških, zgodovinskih in arheoloških študijah.<sup>35</sup> Ob dokazanih staroselskih prežitkih na območju Alp v Avstriji, Italiji, Švici in Franciji se zahodnoslovensko naravoverstvo kljub izraziti lokaliziranosti tako vrisuje tudi na zemljevid evropske kulturne dediščine.

## Metodološki izzivi

Odkar sem se pred tremi leti seznanila z vsebino knjige *Iz nevidne strani neba* Pavla Medveščka Klančarja, sem se izključno posvetila samoiniciativnemu raziskovanju naravoverstva. Po prvem branju temeljnega vira sem navezala stik s Pavlom Medveščkom Klančarjem, s katerim odtlej intenzivno raziskovalno sodelujeva. S preučevanjem njegovih zapisov sem nadaljevala s pomočjo metode hermenevtičnih ciklov in si jih sproti razjasnjevala v številnih posnetih in zapisanih pogovorih z avtorjem. Ker v visoki starosti več

<sup>30</sup> De Castro, *Métaphysiques cannibales*.

<sup>31</sup> Márquez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination*, str. 10, odst. 25.

<sup>32</sup> *Shamanism* (ur. Harvey).

<sup>33</sup> Gimbutas, *Living Goddesses*.

<sup>34</sup> Linhart, *Poskus zgodovine*; Rutar, *Zgodovina Tolminskega*.

<sup>35</sup> Burns, *The Circum-Alpine Culture Area*, str. 130–155; Šašel, *Opera selecta*; Šmitek, *Mitoško izročilo*; Bizjak, *Ostaline megalitske kulture*; Luthar idr., *The Land Between*.

ne opravlja terenskega raziskovanja, sem namesto njega opravila številne intervjuje s starejšimi prebivalci Zahodne Slovenije in Benečije, ki še hranijo drobce spomina na obstoj naravoverstva pri prejšnjih generacijah svojih rodov, maloštevilni v najbolj odročnih krajih pa celo še danes sledijo nekaterim prvinam naravoverskega načina življenja. Tovrstno intervjuvanje je psihološko zahtevno, saj neogibno posega v največjo intimo nezaupljivih intervjuvancev. Natančno sem preučila Medveščkovo predmetno zbirko, kakor tudi vse pogloblitve znane svete kraje naravovercev. S ciljem razumevanja izvora in čim več vidikov naravoverske skupnosti sem v teku raziskovanja doslej preštudirala približno 250 enot znanstvene literature. Opravila sem empirične komparativne raziskave na študijskih terenih v Makedoniji, Kirgiziji in Kaliforniji, kjer sem raziskovala korelacijo med hibridizacijo manjšinske vere in represijo s strani večinskih verskih institucij ter javne politike zaščite tovrstne nesnovne dediščine. Izvedla sem več predavanj na temo naravoverstva za splošno in znanstveno javnost v Sloveniji in tujini in se aktivno udeležila več strokovnih simpozijev na isto temo. Različne vidike naravoverstva sem doslej predstavila na treh mednarodnih politoloških konferencah. S Pavlom Medveščkom Klančarjem sva ustanovila Društvo za raziskovanje posoškega naravoverstva Matjar, da bi se v raziskovalno delo aktivno vključile tudi lokalne skupnosti Posočja, kjer je Pavel Medvešček Klančar najintenzivneje raziskoval. Društvo Matjar si v sodelovanju z relevantnimi občinami npr. prizadeva za ohranjanje naravoverskih svetih krajev in ob največjem naravoverskem prazniku – zimskem solsticiju – organizira simpozij z namenom informiranja lokalne javnosti o napredku raziskovanja naravoverstva. Društvo Matjar ni le vzvod za terensko delo in iskanje podatkov v lokalnem okolju, ampak medij osveščanja in sploh konstituiranja lokalne dediščinske skupnosti. Moje delovanje v tem okviru bi bilo moč opredeliti kot aktivistično raziskovanje, saj dajem sprotne izsledke svojih raziskav ažurno na voljo skupnosti, ki je posreden subjekt raziskav in ki jo želim z informiranjem o mojem delu tudi opolnomočiti. Kot radikalni participativni metodološki pristop pa bi lahko označila svojo nedavno selitev na severno Primorsko, ki je bila motivirana izključno z raziskovanjem naravoverstva. Ne gre zgolj za vzpostavitev priročne raziskovalne baze za terensko delo, ampak tudi za priložnost izkustvenega učenja, saj sem se za stalno umestila v bivanjske razmere, ki so kolikor mogoče blizu tistim, v katerih so nekdaj živeli naravoverci in ki so pogojevale njihov odnos do narave, ljudi in svetega.

## Namesto sklepa

Prihodnje interdisciplinarno raziskovanje zahodnoslovenskega naravoverstva bi vsekakor moralo zajeti naslednje vsebine:

- primerjalno analizo, interdisciplinarno teoretizacijo in kontekstualizacijo celotnega etnografskega gradiva Pavla Medveščka Klančarja, ki je neposredno povezano z naravoverstvom, s poudarkom na socioloških, politoloških in kulturoloških aspektih;
- terensko posnemanje zadnjih sledov obstoja skupnosti z intervjuji z relevantnimi prebivalci Zahodne Slovenije, identificiranimi na osnovi indecev v gradivu Pavla Medveščka Klančarja;
- evidentiranje potencialnih arheoloških najdišč, katerih lokacije so Pavlu Medveščku Klančarju navedli člani skupnosti, in še posebej tistih, katerih lokacije še niso bile javno objavljene in potencialno kontaminirane v sodobnosti;
- jezikoslovno analizo specifičnega besednjaka skupnosti in znakov v rabi naravovercev, ki bi utegnili predstavljati črke predlatinične abecede oz. pisave;
- koroboracijo v gradivu navedenih zgodovinskih dogodkov z razpoložljivimi »zunanji« pisnimi viri;
- datiranje naravoverskih predmetov in primerjavo datacij z navedbami naravovercev o starosti predmetov;
- primerjalno analizo in teoretizacijo odzivov različnih sodobnih javnosti na razkritje in obstoj naravoverstva;
- konceptualizacijo zaščite naravoverskih svetih krajev v naravi, ki bo omogočila ohranitev snovne dediščine in obenem njene izvorne funkcije;
- konceptualizacijo trajnega hranjenja zbirke snovne dediščine Pavla Medveščka.

Pri uresničevanju navedenih raziskovalnih ciljev se nadejam povečanja interesa slovenske znanstvenoraziskovalne sfere za naravoverstvo kot legitimno in v sodobnih okoljskih in družbenih razmerah zelo aktualno raziskovalno temo. Samo z interdisciplinarnim pristopom bo mogoče osvetliti tako kompleksen fenomen, kot je izginula kontrakultura. Pri tem se bo slovensko družboslovje moralo otresti omejitev omalovaževanja lastnih tradicij in njihovih posrednikov v primerjavi z Drugimi, ne da se pri tem zapade v narodnoubuditeljsko samopoveličevanje ali romantiziranje t. i. plemenitih divjakov. S ciljem povečanja znanja bo moralo postati strpnejše do pluralnosti raziskovalnih pristopov in raziskovalk in raziskovalcev. Predvsem pa bo potrebno zavedanje o alternativnih

oblikah produkcije vednosti in epistemologijah, ki imajo potencial osvobajanja od hegemonkega zahodnega determiniranja, kaj sploh sta znanje in znanost.

V naravoverskem dojetanju narave so za sodobno družbo ključna sporočila, ki morebiti lahko pripomorejo k preobratu v aktualni (samo)uničevalni družbenoekonomski paradigmi, če bomo našli dovolj prepričljiv jezik, v katerega jih je treba prevesti, da bodo slišana in razumljena. Odras te paradigme je tudi domet, s katerim je javnost za zdaj zmožna interpretirati naravoverstvo. Te interpretacije v veliki večini ostajajo znotraj okvirov desakralizacije in povezane komercializacije in zajemajo »kreativno« rabo naravoverskega besednjaka za poimenovanje podjetij in umetniških produktov ter turistične izlete na naravoverske svete kraje. Naravoverstvo nam zrcali tudi razpon definicij kulturne dediščine ter legitimnost odločevalcev o njej.<sup>36</sup> Po drugi strani ostaja za zdaj spregledano, da oživlja lokalne identitete, spodbuja antiglobalizem in sili k streznitvenemu premisleku o svetosti sveta, ki ni okoli nas, ampak smo ljudje v njem. Nimamo več veliko časa, da prisluhnemo naravoverskim spoznanjem, kako živeti z naravo in v njej, ne le od nje in proti njej.

## VIRI

- Medvešček Klančar, Pavel: *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva*. Ljubljana: Založba ZRC, 2015.
- Medvešček Klančar, Pavel in Darja Skrt: *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. Nova Gorica: Goriški muzej, 2014.
- Medvešček Klančar, Pavel in Darja Skrt: *Staroverstvo in staroverci 2: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. Nova Gorica: Goriški muzej, 2016.
- Medvešček Klančar, Pavel: Neobjavljen osebni arhiv.
- Toplak, Cirila: Osebni arhiv.

## LITERATURA

- Axelrod, Alan: *International Encyclopedia of Secret Societies and Fraternal Orders*. New York: Checkmark Books, 1998.
- Barrett, David V.: *Secret Societies: From the Ancient and Arcane to the Modern and Clandestine*. London: Blandford Press, 1999.
- Bizjak, Janez idr.: *Ostaline megalitske kulture v slovenskih Alpah ali Odmevi megalitske kulture v slovenski krajini in v njenem kulturnem izročilu*. Bled: Inštitut Alpe, 2011.
- Bruce, Steve: *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Burns, Robert K. Jr.: The Circum-Alpine Culture Area: A Preliminary View. *Anthropological Quarterly*, 36/3, *Europe and Its Cultures* (Special Issue), 1963, str. 130–155.

<sup>36</sup> *Dediščina v očeh znanosti* (ur. Hudales).



- Clarke, Paul Barry: *Deep Citizenship*. London: Pluto Press, 1996.
- Čok, Boris: *V soju mesečine: Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. Ljubljana: Založba ZRC, 2012.
- De Castro, Eduardo Viveiros: *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses universitaires de France, 2009.
- Dediščina v očeh znanosti* (ur. Jože Hudales). Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2005.
- Ekelund, Robert, Robert Hebert in Robert Tollison: *The Marketplace of Christianity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
- Foucault, Michel: Des espaces autres: Hétérotopies. *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, 1984, str. 46–49.
- Gimbutas, Marija: *The Living Goddesses*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Grubačič, Andrej in Denis O'Hearn: *Living at the Edges of Capitalism – Adventures in Exile and Mutual Aid*. Oakland: University of California Press, 2016.
- Hofstede, Geert: *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001.
- Indigenous Peoples and Protected Areas – The Law of Mother Earth* (ur. Edmund Hillary in Elizabeth Kerm) London: Earthscan Publications Ltd., 1993.
- Iz nevidne strani neba: Javni pogovor s Pavlom Medveščkom Klančarjem. *Društvo Matjar: Društvo za raziskovanje posoškega naravoverstva*. Dostopno na: <<http://matjar.si/javni-pogovor-s-pavlom-medvesckom-klancarjem/>>, 20. oktober 2019.
- Kurnik, Andrej: Zastiranje lokalnih konceptov, kot je samoupravljanje, in potencial njihovega odstiranja. *Teorija in praksa*, 56/1, 2019, str. 250–268.
- Lefebvre, Henri: *Produkcija prostora*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2013.
- Linhart, Anton Tomaž: *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije (1788)*. Ljubljana: Slovenska matica, 1981.
- Luthar, Oto idr.: *The Land Between: A History of Slovenia*. Frankfurt am Main: P. Lang, 2013.
- Mártinez Cobo, José R.: *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations: Final Report*. United Nations, Economic and Social Council, 30. julij 1981. Dostopno na: <[https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/MCS\\_intro\\_1981\\_en.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/MCS_intro_1981_en.pdf)>, 20. oktober 2019.
- Mignolo, Walter D.: *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- Mignolo, Walter D.: *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Panjek, Aleksander in Žarko Lazarevič: *Preživetje in podjetnost: Integrirana kmečka ekonomija na Slovenskem od srednjega veka do danes*. Koper: Založba Univerze na Primorskem, 2018.
- Pleterski, Andrej: *The Invisible Slavs*. Ljubljana: Založba ZRC, 2013.
- Rutar, Simon: *Zgodovina Tolminskega, to je: zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bovec in Cerčno z njih prirodznanskim in statističnim opisom*. Gorica: J. Devetak, 1882.
- Schehr, Robert, C.: *Dynamic Utopia: Establishing Intentional Communities as a New Social Movement*. Westport, Connecticut, London: Bergin & Garvey, 1997.
- Shamanism: A Reader* (ur. Graham Harvey). New York: Routledge, 2003.
- Smrke, Marjan: *Družbena mimikrija*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2007.

- Stankovič, Peter idr.: *Urbana plemena: Subkulture v Sloveniji v devetdesetih*. Ljubljana: ŠOU, 1999.
- Šašel, Jaroslav: *Opera selecta*. Ljubljana: Narodni muzej, 1992.
- Šmitek, Zmago: *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba, 2011.
- Tapia, Luis: Modernity, Cultural Diversity, and Social Contestation. *Global Modernity and Social Contestation* (ur. Breno M. Bringel in José Mauricio Domingues). London: Sage Publications Ltd, 2015, str. 169–182.
- Taylor, Paul: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- Toplak, Cirila: Utjecaj primordijalnih društvenih formi na suvremene interpretacije demokracije na zapadnom Balkanu. *Političke perspektive: Časopis za istraživanje politike*, 9/3, 2019, str. 29–42.
- Yinger, Milton: Contraculture and Subculture. *American Sociological Review*, 25/5, 1960, str. 625–635.
- Zakon o verski svobodi Republike Slovenije (ZVS)*, Neuradno prečiščeno besedilo št. 3, 2007. Dostopno na: <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO4008>, 20. oktober 2019.

## Nature Worshippers of Western Slovenia

### Summary

The core subject of this new field of research is the ethnological opus of the Slovenian collector from Solkan, Pavel Medvešček Klančar. The opus includes intangible heritage in the form of extensive ethnographic records of the oral tradition of Western Slovenia, published so far in four books and numerous professional and popular articles, and partly unpublished archives. Furthermore, there is tangible heritage of about 800 objects for ritual and everyday use, which Pavel Medvešček Klančar had been entrusted with by his informers. The collection of tangible heritage is key evidence for the authenticity of Medvešček's ethnography. The latter has been compiled from the 1950s onwards when Pavel Medvešček Klančar began his fieldwork at the regional Institute for Cultural Heritage, and at present is still being completed by new testimonies and objects.

Ethnographic work by Pavel Medvešček Klančar testifies to the existence of a hitherto unknown, unique religious and cultural minority in Western Slovenia with pre-Christian and pre-modern cultural features. Based on preliminary analyses and field work, it has been hypothesized that this community could represent a so far undetected segment of the complex substrate of Slovenian culture. In the context of the post-Socialist spiritual renaissance, pre-Christian

remnants have been detected elsewhere in Slovenia, yet the Western Slovenian nature worshippers appear to be historically continuous, incomparably more substantial and above all, integral in their conservation of archaic beliefs, communal social structures, practices and policies.

Based on available data, it has been hypothesized that in specific conditions of geographic isolation, strict secrecy and effective governance, a traditional community could co-exist for centuries within the modern(izing) society, even in Europe. Despite unavoidable hybridization, the antagonistic coexistence which triggers a mutual culture defence reflex results in the conservation of an endangered minority culture in a much more original form than it would have been possible in a more tolerant social atmosphere. The discovery of the nature worshippers provides further evidence for history of Slovenia being a sum of local histories in need of completion, and a necessity of redefining majority vs minority and centre vs periphery relations. The nature religion of Western Slovenia also sheds a new light onto historical processes of physical and ideological colonization of Slovenian speaking lands and Europe as a whole.

# Jugoslovanska socialistična javna sfera in nacionalna kategorija »Jugoslovan« v popisu prebivalstva leta 1971

TOMAŽ IVEŠIČ\*

## IZVLEČEK\*\*

Avtor se je v članku posvetil delovanju jugoslovanske socialistične javne sfere in nacionalni kategoriji »Jugoslovan« na primeru popisa prebivalstva leta 1971. Zaostrovanje nacionalnega vprašanja je v Jugoslaviji doseglo vrhunec v začetku sedemdesetih, ko so potekale debate na temo nacionalnih kategorij za popis prebivalstva. Tisti, ki so se identificirali kot Jugoslovani v narodnostnem smislu, niso sprejeli odločitve Zveze komunistov Jugoslavije, da se njihov odgovor prikaže v skupini »ostali« in kot kategorija »Jugoslovani neopredeljeni«. Pritisk javne sfere s pismi bralcev in javnimi debatami je bil tako močan, da je bila jugoslovanska kategorija še pred popisom spremenjena v »Jugoslovani«, vendar pod skupino »ostali«.

## KLJUČNE BESEDE

javna sfera, jugoslovanstvo, popis prebivalstva, Zveza komunistov Jugoslavije, narod

## ABSTRACT

In the article, the author focuses on the activities of the Yugoslav socialist public sphere and the "Yugoslav" national category, using the 1971 census as an example. Tightening of the national question in Yugoslavia reached its peak in the early 1970s, when debates about national categories in the census began. Those who identified themselves as Yugoslavs in the national sense could not accept the decision of the League of Communists of Yugoslavia to put their answer in the results in the group of "others" and in the category of "Yugoslavs undetermined". The pressure from the public sphere, with letters to the editor and public debates, was so strong that the Yugoslav category was changed to "Yugoslavs" but under the "Others" group even before the census.

**KEYWORDS** public sphere, Yugoslavism, census, League of Communists of Yugoslavia, nation

## Uvod

Namen pričujoče razprave je pokazati, kako so se Jugoslovani borili za svoje nacionalne pravice, da bi bili priznani kot ena izmed nacionalnih kategorij

\* Dr. Tomaž Ivešič; Študijski center za narodno spravo; e-pošta: [tomaz.ivesic@scnr.si](mailto:tomaz.ivesic@scnr.si); ORCID: 0000-0002-7456-7726

\*\* Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0380, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

v popisu prebivalstva leta 1971. Na primeru istega popisa želim pokazati tudi, kako se je člane nekega naroda mobiliziralo v obdobju pred popisom ter kako so polnadzorovane javne debate pustile ravno dovolj prostora, da je socialistična javna sfera lahko delovala. Konstanten pritisk od spodaj je imel neposreden vpliv na odločitev, ki so jo sprejele vse republiške in zvezne institucije glede nacionalnih kategorij v popisu leta 1971. Sprva je bilo določeno, da bo jugoslovanska kategorija ena izmed 3 oz. 4 posebnih kategorij, ki bodo zabeležene ločeno pod skupnim imenovalcem »ostali« oz. niso se narodnostno opredelili. Sem so spadali: 1) Jugoslovani – neopredeljeni; 2) regijska identiteta; 3) niso se opredelili po 41. členu ustave; 4) ni znano. S to odločitvijo je bila jugoslovanska kategorija tudi vizualno ločena od nacionalnih kategorij, kar je seveda jezilo tiste, ki so se v popisu opredelili kot Jugoslovani v nacionalnem smislu. Zaradi močnega pritiska od spodaj je bila kategorija za Jugoslovane nekaj mesecev pred popisom spremenjena. Salomonska odločitev je bila ta, da bo kategorija spremenjena v »Jugoslovani«, vendar bo ostala vidno ločena od ostalih nacionalnih kategorij.

K raziskovanju sem pristopil v podobnem metodološkem in teoretičnem okviru kot avtorji zbornika *The Ambiguous Nation*, ki so kombinirali pristop »od zgoraj« s pristopom »od spodaj« s fokusom na »politiki moči, vlogi intelektualcev, borbi za nadzor nad narodovo preteklostjo, popularni kulturi in umetnosti ter zastopstvom naroda«.<sup>1</sup> Pristop »od zgoraj« se v tem članku osredotoča na spremenljivost politike Zveze komunistov Jugoslavije (ZKJ) do nacionalnega vprašanja, določanje in definiranje nacionalnih kategorij v popisih prebivalstva ter uporabo specifičnega komunističnega političnega jezika, ki ga je intelektualni zgodovinar J. G. A. Pocock opisal kot »idiomi, retorika, način govorenja o politiki, jasno razložljive jezikovne igre in implikacije, ton in stil«.<sup>2</sup>

V povezavi s političnim jezikom bo pristop »od spodaj« osredotočen na odziv »navadnih ljudi«, predvsem tistih, ki so se identificirali kot Jugoslovani v nacionalnem smislu, na »javne zapise«<sup>3</sup> (org. *public transcripts*) socialističnega jugoslovanstva v pozitivnem in negativnem pomenu. V ospredju razprave je vprašanje, kako so navadni državljani prilagodili in uporabljali specifičen politični jezik za nasprotovanje režimu, ne da bi bili označeni za nacionaliste. Kot glavni vir bodo uporabljena pisma bralcev ter pisma, poslana predsedniku Jugoslavije Josipu Brozu Titu oz. ZKJ. Pristopa »od zgoraj« in »od spodaj« omogočata zgodovinarju, da razišče pomen socialističnega nacionalnega

<sup>1</sup> Grandits in Brunnbauer, *The Ambiguous Nation*, str. 25.

<sup>2</sup> Pocock, *The Concept of a Language*, str. 21.

<sup>3</sup> Palmowski, *Inventing a Socialist Nation*, str. 15. Za koncept glej: Scott, *Domination and the Arts of Resistance*.

jugoslovanstva v kontekstu časa, v katerem se je o njem debatiralo, ko je bil (re)definiran in je kot posledica interakcije obeh pristopov pripomogel k reprodukciji določene »zamišljene skupnosti«.4

Oba pristopa bosta v tej razpravi uporabljena pri raziskovanju socialistične javne sfere in še posebej pri popisu prebivalstva ter določitvi nacionalnih kategorij, ko so slednje lahko spremenjene, zamenjane ali popravljene. Vse od »kulturnega obrata« v anglosaksonskem zgodovinoписju v osemdesetih in pri zgodovinoписju drugod desetletje kasneje so raziskovalci v humanistiki in družboslovnih vedah pričeli ostro kritizirati biološke fundacije statistike prebivalstva in uporabljene kategorije ter dvomiti o njih. Kot je zapisal nemški zgodovinar Axel C. Hüntelmann, so se po omenjenem obratu »kulturni zgodovinarji [glede popisov prebivalstva] usmerili v diskurze glede populacije ter politične in družbene implikacije statistik prebivalstva. Vseobsegajoča široka kritika uveljavljenih metod in domnev je imela močan vpliv na zgodovino demografij, ki je danes v dobri meri postala kulturna zgodovina demografije.«5 V to historiografsko podzvrst sodi tudi pričujoči članek.

## O socialistični javni sferi

Je v Jugoslaviji obstajala specifična javna sfera? Jürgen Habermas je javno sfero definiral kot »sfero med civilno družbo in državo, v kateri so kritične javne razprave o zadevah splošnega interesa ustavno zajamčene. Liberalna javna sfera se je izoblikovala v specifičnih zgodovinskih okoliščinah ob razvoju tržnega gospodarstva.«6 Ravno zaradi specifikke zgodovinskih okoliščin bi bilo narobe vzeti Habermasov koncept kot tak in ga aplicirati na socialistične režime. Toda, kot pravi Larrisa Zakharova, bi bilo narobe tudi v celoti pozabiti oz. odvreči koncept, saj je Habermas razlikoval med različnimi zgodovinskimi tipi javne sfere. Zadnjo sfero, značilno za 20. stoletje, je Habermas poimenoval postlitterarna plebiscitarno-aklamativna javna sfera, kjer vlada zakon javnega mnenja, toda brez javnih diskusij.7 Zakharova zazna to sfero v Sovjetski zvezi, v času med obema svetovnjima vojnoma, ko boljšeвики prevzamejo oblast:

A priori opazovan proces v Rusiji, ko boljšeвики prevzamejo oblast, predstavlja vse znake plebiscitarno-aklamativne javne sfere: volitve, referendumi, javna zaslišanja, sestanki strokovnih združenj in partije, ulične demonstracije, časopisje, gledališka zastopstva in znanstvene debate. Lahko bi rekli, da

4 Anderson, *Zamišljene skupnosti*.

5 Hüntelmann, *Statistics, Nationhood, and the State*, str. 13–14.

6 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, str. xi.

7 Zakharova, *Soviet Public Spheres*.

so boljševiki čisto zares načrtovali vzpostavitev socialistične javne sfere, z maksimalno kapaciteto integracije, ki bi omogočala vsem, da sodelujejo v javnih debatah kot prostoru, kjer bi bila izražena volja ljudi kot orientacija politične odločitve.<sup>8</sup>

Kot bo pokazano v nadaljevanju, lahko vse opisane znake plebiscitarno-aklamativne javne sfere z lahkoto najdemo v debatah ob popisu prebivalstva leta 1971: javna srečanja (čeprav pod streho Socialistične zveze delovnega ljudstva – SZDL), dobro medijsko poročanje itd. Kot je Maria Todorova zabeležila pri raziskovanju ponovnega pokopa bolgarskega narodnega heroja Vasila Levskega iz konca osemdesetih, je »neverjetna odprtost za diskusijo« v medijih ali sestankih predstavljala civilno družbo.<sup>9</sup> Z raziskavami Moshe Lewina o fenomenu Gorbačova, Todorova trdi, da je civilna družba ustvarila ideologije in javno mnenje z »govorjenjem, opravljanjem, zahtevanjem, s kuhanjem mule, z izražanjem svojih interesov na mnogo različnih načinov ...«<sup>10</sup>

Zato pisma bralcev in časopisje predstavljata tako ključno vlogo pri tem. K temu bi se dalo priključiti celo koncept »zamišljene skupnosti« Benedicta Andersona,<sup>11</sup> toda na opisu »javnosti« francoskega zgodovinarja Antoine Liltija. Argument, ki ga zagovarja tudi Zakharova, je, da je javnost »skupina anonimnih bralcev«, ki berejo iste knjige in časopisje. »Javnost je definirana, ne z racionalnimi argumenti, ampak z delitvijo skupnega zanimanja in istih prepričanj, s tem, da se zanimajo za iste stvari in da se tega istočasno zavedajo.«<sup>12</sup>

Todorova trdi, da lahko uporabljamo oba koncepta – javna sfera in civilna družba. Pomembno je, da ne zanikamo njunega obstoja, in to hkrati z vsemi pomanjkljivostmi in omejitvami, ki jih predstavlja: »Bolje bi bilo govoriti o specifičnih karakteristikah deformacije civilne družbe in javne sfere pod različnimi režimi.«<sup>13</sup>

Na podlagi do sedaj povedanega Zakharova razlikuje med tremi tipi javne socialistične sfere:

Prvič, povsem uradna plebiscitarno-aklamativna javna sfera, ki se ujema s sovjetsko idejo *obshchestvennost*, kjer je bila kritika izražena zgolj v podporo režimu in ne proti. Drugič, polnadzorovana javna sfera, ki omogoča zaobiti [popoln] nadzor, zahvaljujoč uradnim okvirjem, ki omogočajo njen obstoj. Te polnadzorovane javne sfere so zagotavljale ohranitev režima in so bile prostor prikrite kritike, z uporabo šifriranega jezika, prepletenega s sklepi in

<sup>8</sup> Prav tam.

<sup>9</sup> Todorova, *Bones of Contention*, str. 97.

<sup>10</sup> Prav tam, str. 102.

<sup>11</sup> Anderson, *Zamišljene skupnosti*.

<sup>12</sup> Lilti, *The Invention of Celebrity*, str. 7.

<sup>13</sup> Todorova, *Bones of Contention*, 105.

namigovanji, dostopnimi tistemu, ki je to [kritiko] sprejemal [oz. razumel]. Tretji in zadnji tip javne sfere je obstajal v nišah opozicije režimu, kjer se je razvila odkrita kritika. Od tod torej njihov status tajne skupine.<sup>14</sup>

Jugoslovanskemu primeru ustreza druga polnadzorovana javna sfera. Debate, ki jih je organizirala SZDL, ter debate, ki so potekale v časopisju, so sicer zagotavljale ohranitev režima oz. ga niso ogrožale. Toda že sama možnost participacije v takšnih debatah je odprla dovolj prostora za kritiziranje režima z uporabo skrbnega nabora besed. Kot se bo pokazalo v nadaljevanju, je pritisk od spodaj vplival na politične odločevalce. Zato trdim, da je v Jugoslaviji obstajala socialistična polnadzorovana javna sfera. V tem okviru razumem vse javne debate, ki se odvijajo v medijih ali organizacijsko kot del družbeno-politične organizacije (npr. SZDL) ob pogoju, da so bile organizirane kot javni posvet in da se je teh debat lahko udeležil vsak. Seveda je na tem mestu nemudoma treba pripomniti, da je bila v socialistični Jugoslaviji v različnih obdobjih in v različnih republikah stopnja tolerance oblasti do kritike precej različna.<sup>15</sup>

## **Nacionalno jugoslovanstvo od II. AVNOJA do konca šestdesetih let 20. stoletja**

Komunistična partija Jugoslavije (KPJ) je s prevzemom oblasti po letu 1945 in izvedbo socialistične revolucije verjela, da je bilo nacionalno vprašanje med vojno rešeno enkrat za vselej. Na drugem zasedanju AVNOJ-a (Antifašistični svet narodne osvoboditve Jugoslavije), je to najvišje predstavniško telo partizanskega gibanja priznalo petim narodom (Slovencem, Hrvatom, Srbom, Črnogorcem ter Makedoncem) pravico do narodne samoodločbe – vključno s pravico do odcepitve. Izražena je bila volja, da bi bila nova Jugoslavija osnovana na zveznem principu (kot federacija), toda dokončna odločitev o ustroju države (monarhija ali republika) bi naj bila prepuščena volji ljudstva po koncu vojne. Vsekakor pa bi znotraj države nastale nove teritorialne in upravne enote, ki bi izražale voljo narodne samoodločbe, kakor so o tem glasovali že partizanski parlamenti v Sloveniji, na Hrvaškem, v Bosni in Hercegovini (ne kot en narod, ampak kot bratska skupnost Srbov, Hrvatov in Muslimanov), v Črni gori z Boko ter v Sandžaku.<sup>16</sup> Po končani vojni se je Politbiro KPJ novembra

<sup>14</sup> Zakharova, *Soviet Public Spheres*.

<sup>15</sup> Primerjaj npr. odnos do kritičnih študentov, ki je bil v prvi polovici sedemdesetih v Beogradu, Zagrebu in Ljubljani precej različen. Glej: Ivešič, *Monopol kritike*.

<sup>16</sup> Petranović in Zečević, *Jugoslavija 1918–1984*, str. 595–811; Pleterski, *Nacije, Jugoslavija, revolucija*, str. 254.



1945 odločil, da bo prvotno ime nove države »Federacija ljudskih republik« preimenoval v Federativno ljudsko republiko Jugoslavijo (FLRJ), s čimer pa je posegel tudi v sam karakter države, ki je sedaj postala centralizirana zvezna država in ne zveza držav.<sup>17</sup>

Od leta 1945 pa do začetka šestdesetih let 20. stoletja je v Jugoslaviji potekal mehak način nacionalne gradnje, ko je bilo jugoslovanstvo aktivno promovirano, teza o stapljanju narodov živa ter možnost jugoslovanske etnične skupnosti ali pa jugoslovanske socialistične nacije realna.<sup>18</sup> Pri tem je KPJ sledila trem fazam izgradnje socialističnih nacij: 1) likvidacija vseh antagonizmov med narodi, kar bi naj dosegli s socialistično revolucijo ob garanciji načela enakosti med narodi; 2) nadaljnji razvoj socialističnih nacij, dokler ne dosežejo iste stopnje razvitosti v političnem, ekonomskem in kulturnem smislu; 3) stapljanje nacij, ki bi vodilo v zametke svetovne komunistične družbe.<sup>19</sup>

Kakor je v svoji študiji pokazal Aleksa Đilas (Djilas), je jugoslovanstvo v prvih povojnih letih imelo več pomenov. Jugoslovanstvo je pomenilo anti-nacionalizem (opozicija vsem nacionalizmom v Jugoslaviji), patriotizem (nastal v borbi proti okupatorju oz. tujcem) in internacionalizem (povezovanje delovnih ljudi na neki višji ravni).<sup>20</sup> Pri promociji jugoslovanstva si je partija pomagala tudi s sloganom »bratstva in enotnosti«,<sup>21</sup> ki bi, tako Aleksa Đilas, ob intenzivnem povezovanju in sodelovanju jugoslovanskih narodov pripeljal do nastanka jugoslovanske nacionalne zavesti.<sup>22</sup> Po sporu Tito – Stalin<sup>23</sup> je projekt jugoslovanske nacionalne gradnje dobil pospešek. Socialistični patriotizem je KPJ nadgradila v jugoslovanski socialistični patriotizem, ki pa naj ne bi eliminiral »nacionalnih čustev« in bi naj pomenil ljubezen ter pripadnost Jugoslaviji onkraj »buržoaznega nacionalizma«. <sup>24</sup> Boris Zihelr je tako v svoji knjižici trdil, da ima jugoslovanski delavski razred po socialistični revoluciji svojo lastno socialistično domovino, ki je predstavljala višjo sintezo posamičnih nacionalnih domovin.<sup>25</sup> Razmere so bile torej bistveno drugačne kot pred drugo svetovno vojno, ko je proletariat imel samo eno domovino (Sovjetsko zvezo), do katere je gojil patriotizem.

V petdesetih letih so v Jugoslaviji potekale korenite spremembe ustavnega,

<sup>17</sup> *Zapiski sa sednica politburoa Centralnog komiteta KPJ*, str. 87.

<sup>18</sup> Ivešić, *Jugoslovanska socialistična nacija*; Grandits, *Dynamics of Socialist Nation-Building*.

<sup>19</sup> Kopeček, *Historical studies of Nation-Building*, str. 131.

<sup>20</sup> Djilas, *The Contested Country*, str. 163–180.

<sup>21</sup> Jović, *Jugoslavija – država koja je odumrla*, str. 119–134.

<sup>22</sup> Djilas, *The Contested Country*, str. 164.

<sup>23</sup> Banac, *With Stalin against Tito*.

<sup>24</sup> *V. kongres komunistične partije Jugoslavije*, str. 268–269.

<sup>25</sup> Zihelr, *Komunizam i otadžbina*, str. 14–15.

državnega ter socialističnega sistema kot del mehkega načina jugoslovanske nacionalne gradnje. S konceptom »mehko« razumem latentno spodbujanje jugoslovanske nacionalne zavesti, ko je le-ta bila ponujena kot možnost. S tem se je socialistično jugoslovanstvo bistveno razlikovalo od integralne prisilne različice jugoslovanstva kralja Aleksandra Karađorđevića.<sup>26</sup> To opcijsko jugoslovanstvo je sovpadalo tudi z odločitvijo VI. kongresa KPJ leta 1952, da se partija preimenuje v Zvezo komunistov Jugoslavije (ZKJ) ter spremeni svojo vlogo. Partija naj sedaj ne bi bila več arbiter in sodnik ljudstvu, ampak naj bi vladala s pomočjo »prepričevanja«.<sup>27</sup>

Spremembe v jugoslovanski družbi so bile vidne predvsem na področjih, ki so po definiciji Edvarda Kardelja predstavljale objektivne kriterije za narod, predvsem jezik in kultura.<sup>28</sup> Ustavni in socialistični sistem se je pričel spreminjati z uzakonitvijo samoupravljanja v začetku petdesetih ter sprejetjem ustavnega zakona leta 1953, ki je nosilce suverenosti z narodov prestavil na delovne množice in podredil Zbor narodov (ki je bil kot Svet narodov ustanovljen z ustavo leta 1946 po vzoru Sovjetske zveze kot porok nacionalne enakopravnosti) Zveznemu svetu.<sup>29</sup> Ob predstavitvi ustavnega zakona je njegov kreator Edvard Kardelj dejal, da v Jugoslaviji nastaja nova socialistična skupnost, v kateri bosta kultura in jezik drugotnega pomena.<sup>30</sup> Kljub temu je ZKJ leta 1954 posredovala pri Novosadskem dogovoru ter nastanku srbsko-hrvaškega jezika, kar je bilo popolnoma v nasprotju z ustavo iz leta 1946, ki je kot uradna jezika Jugoslavije priznavala poleg omenjenih dveh jezikov še slovenskega in makedonskega.<sup>31</sup>

Sredi petdesetih se je odvijala tudi javna debata med srbskim pisateljem Zoranom Mišićem in slovenskim literarnim kritikom in zgodovinarjem Dragom Šego o tako imenovanem »jugoslovanskem kriteriju« v kulturi. Šega, ki je takšnemu kriteriju nasprotoval, je bil prepričan, da bi ta na koncu peljal po poti enotne jugoslovanske kulture.<sup>32</sup> Mišičevo zagovarjanje jugoslovanskega kriterija so podprli pri zvezni Ideološki komisiji, kar je razkrilo želje ZKJ, da se princip »nacionalna oblika ter socialistične vsebine« spreminja. Bilo je pomembno, da je nacionalna oblika jugoslovanska.

Leta 1957 je Kardelj objavil drugo izdajo *Speransa oz. Razvoja slovenskega*

<sup>26</sup> Friedman, *The Bosnian Muslims*, str. 153–154.

<sup>27</sup> Đilas, *Vlast i pobuna*, str. 237–241.

<sup>28</sup> Kardelj, *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, str. 34.

<sup>29</sup> Režek, Jugoslovanski federalizem in ustavni zakon leta 1953, str. 153.

<sup>30</sup> ARS, SI AS 1521, fond Edvarda Kardelja, šk. 8, Poročilo Kardelja o Ustavnem zakonu, 12. 1. 1953.

<sup>31</sup> Ivešič, *Jugoslovanska socialistična nacija*, str. 95–100.

<sup>32</sup> Peković, *Ni rat ni mir*, str. 242–243.

*narodnega vprašanja*, v katerega je dodal dolg predgovor. Kljub dvoumnim zapisom je Kardelj v knjigi poudaril, da je prihajajoča epoha epoha stapljanja nacij, toda ne v klasičnem smislu asimilacije 19. stoletja, ampak skozi proces odmiranja narodov.<sup>33</sup> Kardelj je v knjigi dopuščal možnost nastanka socialistične nacije, nastale na temelju državne identitete in enotnega jugoslovanskega tržišča.<sup>34</sup> Le leto dni kasneje je ZKJ na svojem VII. kongresu sprejela nov partijski program, prvi po letu 1945. V programu so se znašli celi pasusi iz Kardeljevega predgovora druge izdaje *Razvoja*, sam kongres pa je predstavljal vrhunec »ustvarjanja jugoslovanskemu nacionalizmu naklonjenega vzdušja«.<sup>35</sup>

Pomembno vlogo pri nastanku bodoče jugoslovanske socialistične nacije so igrali tudi popisi prebivalstev. Kakor ugotavljata Grandits in Brunnbauer, so narodi od daleč nevidni, lahko pa jih vidimo na zemljevidih in popisih prebivalstva.<sup>36</sup> Ob prvem povojnem popisu, leta 1948, bosanski Muslimani niso imeli posebne nacionalne kategorije oz. so bili prisiljeni izbirati med kategorijami: »Hrvat – musliman«, »Srb – musliman« ali »Musliman – neopredeljen«. Zaradi tega so jugoslovanske oblasti prejele mnogo pritožb. Za popis leta 1953 je ZKJ predstavila novo nacionalno kategorijo »Jugoslovan – neopredeljen«, za vse tiste (predvsem Muslimane v BiH), ki se ne deklarirajo v ožjem nacionalnem smislu, ampak zagotovo pripadajo »jugoslovanski etnični skupnosti«, kakor je to razložil visoki partijski funkcionar Moša Pijade. S tem je Pijade povezal Muslimane in Jugoslovane ter priznal njihov etnični karakter.<sup>37</sup> Med popisom leta 1953 je malce manj kot milijon ljudi izbralo novo jugoslovansko kategorijo. Večina (89 %) »Jugoslovanov« je prihajalo iz BiH in so bili večinsko islamske veroizpovedi.<sup>38</sup> V naslednjem popisu prebivalstva leta 1961 so Muslimani pridobili »etnično« kategorijo, s katero se je število tistih, ki so se opredelili kot »Jugoslovan – nacionalno neopredeljen«, kakor se je po novem imenovala kategorija, spustil na približno 317.000 prebivalcev Jugoslavije.<sup>39</sup> Pri kreiranju etnične kategorije in kasnejšemu priznanju Muslimanov leta 1968 kot šestega naroda SFRJ je pomembno vlogo odigral pozitiven odnos jugoslovanskega predsednika Josipa Broza Tita do Muslimanov ter spremenjen odnos bosanskih komunističnih elit do tega vprašanja.<sup>40</sup>

V začetku šestdesetih je ZKJ opustila idejo »talilnega lonca« oz. teorijo

<sup>33</sup> Kardelj, *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, str. 349.

<sup>34</sup> Ramet, *Nationalism and Federalism in Yugoslavia*, str. 54.

<sup>35</sup> Shoup, *Communism and the Yugoslav National Question*, str. 206–207.

<sup>36</sup> Grandits in Brunnbauer, *The Ambiguous Nation*, str. 30.

<sup>37</sup> Lučić, *Making the 'Nation' Visible*, str. 427–428.

<sup>38</sup> *Popis stanovništva 1953*, Knjiga 1, str. 278–287; *Popis stanovništva 1953*, Knjiga 8, str. 1–19.

<sup>39</sup> Lučić, *Making the 'Nation' Visible*, str. 429–430.

<sup>40</sup> Kamberović, Josip Broz Tito i nacionalni identitet Muslimana, str. 275–277; Glej tudi:

spajanja nacij. Za to obstajajo vsaj štirje argumenti. Prvič, slovensko in kosovsko partijsko vodstvo je leta 1959 sprožilo vprašanje zaščite narodnih manjšin v Jugoslaviji ter jugoslovanskih manjšin izven matice. Centralni komite (CK) ZKJ je na podlagi iniciative sprejel nove usmeritve in priznal nacionalnim manjšinam njihov pravni status, kar je bila majhna, a pomembna zmaga nasprotnikov spajanja nacij, saj so manjšine sedaj dobile posebno pravno zaščito.<sup>41</sup> Drugič, odpor proti jugoslovanstvu je rasel, kar je bilo še posebej vidno v znameniti javni polemiki med srbskim pisateljem Dobrico Ćosićem ter slovenskim literarnim kritikom Dušanom Pirjevcom.<sup>42</sup> Tretjič, zaradi slabega ekonomskega stanja države je potekal znotraj partije spopad med centralisti in »liberalci«. Prva struja pod vodstvom Tita ter zveznega notranjega ministra Aleksandra Rankovića si je želela vrnitve na stari sovjetski način ekonomije, medtem ko je druga struja s Kardeljem in Vladimirjem Bakarićem (vodja hrvaških komunistov) želela okrepiti samoupravljanje.<sup>43</sup> Zaradi trdne podpore slovenskih komunistov Edvardu Kardelju<sup>44</sup> se začetna premoč centralistov ni realizirala v Kardeljevi odstranitvi. Enotnost partije je bila že pod vprašajem, te pa Tito ni želel žrtvovati. Dogajanje v teh usodnih letih od 1962 do 1964 je na Kardelja vplivalo v tolikšni meri, da je v osnutku nove ustave za leto 1963 predvidel vrnitev Sveta narodov kot samostojnega organa Zvezne skupščine ter pričel zagovarjati pravice republik, saj so se slednje zaradi obrambe nacionalnih pravic pričele zatekati k nacionalizmu.<sup>45</sup>

Na VIII. kongresu ZKJ leta 1964 je Tito javno zavrnil idejo o nastajanju jugoslovanske nacije.<sup>46</sup> Zaradi prejšnjih nasprotujočih si izjav Tita o tej isti temi<sup>47</sup> je na terenu zavladała precejšnja zmeda. Je opustitev ideje o jugoslovanski naciji nova politika ZKJ do nacionalnega ali ne?<sup>48</sup> Novo nastala zvezna Komisija za vprašanja mednacionalnih in medrepubliških odnosov (KMMO) je nato sredi šestdesetih definirala socialistično jugoslovanstvo brez nacionalne

---

Kamberović, Bošnjaci 1968: Politički kontekst priznanja nacionalnog identiteta; Kamberović, Between Muslimdom, Bosniandom, Yugoslavdom and Bosniakdom.

<sup>41</sup> Kristen, Od Manjšinskega inštituta, str. 107–108.

<sup>42</sup> Miller, *The Nonconformists*, str. 95–98; Cosovschi, Between the Nation and Socialism in Yugoslavia.

<sup>43</sup> Grandits, Dynamics of Socialist Nation–Building, str. 22.

<sup>44</sup> Perovšek, *Moja resnica*, str. 285–289.

<sup>45</sup> Haug, *Creating a Socialist Yugoslavia*, str. 175–182.

<sup>46</sup> Rusinow, *The Yugoslav Experiment 1948–1974*, str. 167.

<sup>47</sup> Glej npr. Titove govore v petdesetih in izjavo mladim na VII. kongresu: Marković, Odnos partije i Tita prema Jugoslovenskom i nacionalnom identitetu; *Sedmi kongres Saveza omladine Jugoslavije*, str. 10–11.

<sup>48</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, Ideološka komisija A-CK SKJ; VIII, II/2-b-(205–2018), šk. K-17, mapa 212, Sten. bele. KMMO CK SKJ, 5. 6. 1965, str. 5–18.

oz. etnične konotacije, kot pripadnost državi ter samoupravnemu sistemu socializma. Takšna formulacija je pomenila, da je jugoslovanstvo bilo odprto za vse, tudi za neslovanske manjšine.<sup>49</sup>

Opustitev jugoslovanske nacionalne ideje je tiste posameznike, ki so se identificirali kot Jugoslovani v nacionalnem smislu, silila bodisi k vrnitvi k starim nacionalnim identitetam<sup>50</sup> bodisi v javni protest. V drugi polovici šestdesetih jugoslovanski mediji objavljajo pisma bralcev, v katerih je izražena želja po priznanju nacionalnega statusa Jugoslovanov.<sup>51</sup> Kot posledica opustitve jugoslovanskega projekta nacionalne gradnje se od srede šestdesetih dalje vrstijo narodni preporodi pod socializmom, ki zapolnijo nastali vakuum. Največji in najbolj silovit je bil na Hrvaškem (Maspok), najuspešnejši pa v Bosni in Hercegovini (BiH), kjer so bili Muslimani leta 1968 priznani kot šesti narod SFRJ. Vzporedno s tem procesom se v Jugoslaviji uveljavlja nacionalni ključ kot nediskriminacijski in pravični način razdelitve služb ali funkcij glede na narodno pripadnost znotraj partije, v državnem aparatu, predstavniških telesih, različnih komisijah itd.<sup>52</sup> Ta novi sistem pa je dajal prednost stabilnim nacionalnim kategorijam z jasnimi objektivnimi kriteriji (npr. skupen teritorij, etničnost, jezik in kultura), saj bi drugače prihajalo do zlorab sistema. Posameznik bi lahko prehajal med srbsko, črnogorsko ali hrvaško narodno identiteto glede na to, katera bi mu prinesla zaželeno funkcijo.

V ta politični zid, zgrajen na nacionalnem ključu, so v drugi polovici šestdesetih naleteli tudi nacionalni Jugoslovani. Zaradi redefinicije socialističnega jugoslovanstva in trdnega načela partije, da ne nastaja nova jugoslovanska nacija, ZKJ ni nikoli priznala Jugoslovanom nacionalnih pravic in posledično tudi ne njihove udeležbe v razdelitvi pozicij glede na nacionalni ključ. Na IX. kongresu ZKJ marca 1969 je nekaj delegatov želelo znotraj dela Komisije za razvoj družbeno-političnega sistema ter mednacionalnih in medrepubliških odnosov diskutirati tudi o problematiki nacionalnega jugoslovanstva, a so bile njihove zahteve zavrjene.<sup>53</sup>

V javnosti je poleg občasnih objav pisem bralcev temo o pomenu (nacionalnega) jugoslovanstva odprl srbski tednik *NIN*, ki je med junijem in novembrom 1969 objavil mnenja (pisma) 80 bralcev na vprašanje »Jugoslovan, kdo je to?« Kljub temu, da je *NIN* poskrbel za znanstveno tolmačenje rezultatov

<sup>49</sup> Prav tam, mapa 214, Sten. bele. KMMO CK SKJ, 18. 4. 1966, SKJ i problemi nacionalnih odnosa, str. 14–15.

<sup>50</sup> Budding, *Yugoslavs into Serbs*.

<sup>51</sup> Npr. ARS, SI AS 1164, INV, Podserija 0, Časopisna zbirka, šk. 18, Milan Polić, »Želim biti Jugosloven«, *Telegram*, 31. 3. 1967.

<sup>52</sup> Pearson, *The 'National Key' in Bosnia and Herzegovina*.

<sup>53</sup> *Deveti kongres Saveza komunista Jugoslavije*, str. 438–460.

(komentirala jih je sociologinja Ruža Petrović),<sup>54</sup> je Zveza komunistov Srbije tednik partijsko kaznovala ter v preostalih medijih (*Borba*, *Politika*, itd.) kritizirala *NIN*-ovo odločitev, da objavi vsa pisma bralcev, tudi takšna, ki so bila proti partijski liniji (npr. podpornikov nacionalnega jugoslovanstva ali celo integralnega jugoslovanstva).<sup>55</sup> Ker je partija vsaj za nekaj časa utišala zagovornike nacionalnega jugoslovanstva, se je njihov boj za priznanje nacionalnih pravic prestavil do naslednje »bitke«, ki se je odvila ob popisu prebivalstva leta 1971, ko je bilo potrebno (ponovno) določiti nacionalne kategorije, med njimi tudi jugoslovansko.

## Priprave na popis prebivalstva

Po obračunu z *NIN*-om jeseni 1969 se je Komisija predsedništva ZKJ za razvoj družbeno-političnih skupnosti in mednacionalne odnose (naslednica Komisije za vprašanja mednacionalnih in medrepubliških odnosov) odločila določiti nacionalne kategorije za popis prebivalstva leta 1971. Kot trdi Iva Lučić, so debate ob popisu predstavljale vrhunec tako imenovanega vertikalnega spora med politično elito in ljudi od spodaj.<sup>56</sup> Če pristopimo k raziskovanju nacionalnih kategorij v zgodovinski perspektivi, Paul Schor, specialist za zgodovino popisov prebivalstva, trdi, da lahko popise razumemo kot »prizorišča notranje in zunanje mobilizacije« in kot »ogledalo, v katerem narod vidi samega sebe«.<sup>57</sup> Obdobje med najavo ter izvedbo popisa velja za še posebno napet čas mobilizacije, ko so agitacijska pisma (pozitivna, kritična, ideološka, itd.) poslana partiji ter v medije za objavo, na prostem pa se delijo letaki.<sup>58</sup>

Januarja 1970 se je zvezna KMMO sestala z Ibrahimom Latifićem, direktorjem Zveznega zavoda za statistiko, ki je bdel nad izvedbo popisa. Ta sestanek se je odvil na iniciativo CK Zveze komunistov (ZK) BiH in Zveznega zavoda za statistiko. Na sestanku je Latifić odprl vrsto vprašanj, povezanih z nacionalnimi kategorijami, še posebej za Jugoslovane, Muslimane, Albance, Rome itd., kakor tudi vprašanje glede pisave in religije. Latifić je pojasnil komisiji, da so pri zadnjem popisu leta 1961 ljudem dovolili, da se deklarirajo kot »Jugoslovani« kakor tudi »Jugoslovani – neopredeljeni«. Toda ko so objavili rezultate, so vsi skupaj pristali v eni kategoriji: »Jugoslovani – neopredeljeni«.

<sup>54</sup> Petrović, *Promene u etničkoj strukturi Jugoslavije*.

<sup>55</sup> Wachtel, *Making a Nation, Breaking a Nation*, str. 189–192.

<sup>56</sup> Lučić, *Političke kontroverze o popisu stanovništva 1971. godine*, str. 234.

<sup>57</sup> Schor, *Counting Americans*, str. 1–2.

<sup>58</sup> Hirsch, *Empire of Nations*, str. 104; Kertzer in Arel, *Censuses, Identity Formation*, str. 28 in 32.

Trdil je, da obstaja možnost popolnega izbrisa jugoslovanske kategorije, če bi muslimanska kategorija postala nacionalna (leta 1961 je bila zgolj etnična). Toda takšna odločitev ne bi rešila vprašanja otrok iz etnično mešanih zakonov, za katere so do 10. leta starosti starši določili narodnost. To je bilo še posebej problematično v BiH in Vojvodini. Prav tako bi se vprašanje Jugoslovanov lahko maščevalo za nazaj kot prvovrstno politično vprašanje.<sup>59</sup>

Rezultati poskusnega popisa prebivalstva, izvedenega na vzorcu 40.000 posameznikov, so bili objavljeni v marcu 1970. Toda to so bili prvi neuradni rezultati, ki so operirali s številko nacionalnih Jugoslovanov. V anketnem vprašalniku so namreč anketiranci na vprašanje o narodnosti odgovarjali na prazni črti brez vnaprej določenih kategorij, ki jih je izpolnil popisovalec, rezultati pa so bili odvisni od teh odgovorov. To je bila velika razlika v primerjavi s popisi v »emigrantskih« državah (ZDA, Kanada, itd.), kjer je etnična pripadnost bila navedena. Dejstvo, da so vprašalnike izpolnjevali popisovalci, kaže na to, da identitete niso bile nekaj, kar bi posamezniku pripadalo oz. bi posameznik identiteto posedoval – ne, identiteta jim je bila dodeljena.<sup>60</sup> To je sicer v nasprotju s tem, kako je ZKJ popis interpretirala. Popisovalci so bili zgolj mediatorji. Kar se tiče nacionalnih kategorij, je popis sledil principu subjektivnih kriterijev (kako se posameznik opiše, identificira) in ne objektivnih kriterijev, kadar država sprašuje in glede na odgovore ljudi uvrsti v ustrezno kategorijo, kot npr. v emigrantskih državah.<sup>61</sup>

Kot že omenjeno, je popis leta 1961 sicer omogočal možnost deklarirati se za »Jugoslavana«, vendar ti v rezultatih popisa niso obstajali. Poskusni popis iz leta 1970 je tako pokazal, da se je zgolj 0,5 % posameznikov identificiralo z »Jugoslovan – neopredeljen« ter 3 % kot »Jugoslovan«, večina (75 %) v BiH in Vojvodini ter nato na Hrvaškem v Slavoniji. Ta odločitev je bila seveda privlačna tudi za starše otrok iz nacionalno mešanih zakonov.<sup>62</sup>

Dejstvo, da je bilo več »Jugoslovanov« kot »Jugoslovanov – neopredeljenih«, ne bi smelo biti presenečenje, saj se, kot pravi David Abramson na primeru iz centralne Azije, ljudje redkeje odločajo za uradno »določene« identitete. Nagnjeni so k bolj fluidnemu identificiranju glede na dano situacijo.<sup>63</sup> V januarju 1970 se je komisija odločila, da jugoslovanska nacionalna identifikacija ne bo dovoljena, saj bi to vodilo k tendenci, da se prizna jugoslovanska nacija. Še vedno pa ni bilo konsenza, ali bo ime kategorije »Jugoslovan – neopredeljen«

<sup>59</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIII-C-K.4, šk. 4, sednica Komisije za medjunacionalne odnose, 16. 1. 1970, str. 4–11.

<sup>60</sup> Kertzer in Arel, *Censuses, Identity Formation*, str. 25 in 34.

<sup>61</sup> *Federalizam i nacionalno pitanje*, str. 331.

<sup>62</sup> ARS, SI AS 1164, INV, Podserija 0, Časopisna zbirka, šk. 30, *Vjesnik*, 9. 3. 1970.

<sup>63</sup> Abramson, *Identity Counts*, str. 186.



ali pa »Jugoslovan – narodnostno neopredeljen«, kot je predlagala bosanska delegacija.<sup>64</sup>

Druga problematična kategorija so bili Muslimani. V primerjavi z jugoslovansko kategorijo tukaj ni bila težava v imenu, ampak v številu kategorij. Nekaj intelektualcev in partijcev si je namreč želelo dve muslimanski kategoriji. Ena bi bila etnična, kakor leta 1961, druga pa bi bila geografsko omejena samo na Muslimane v BiH.<sup>65</sup> Vse od sredine šestdesetih je bil projekt muslimanske nacionalne gradnje pospešen do točke, da so bili leta 1968 priznani kot šesti narod SFRJ. ZK BiH je težila k enakosti med narodi ne samo v teoriji, ampak tudi v praksi. Da bi ta cilj lahko dosegli, je bilo rekrutiranih kar nekaj intelektualcev ter odlična medijska propaganda. To se je izkazalo kot ključno pri popisu leta 1971, ko se je pričakovalo, da bo muslimanska kategorija postala nacionalna.<sup>66</sup>

Če je pri jugoslovanski kategoriji Iva Lučić pisala o vertikalnem sporu, gre pri muslimanski kategoriji za horizontalni spor med republiškiimi političnimi elitami.<sup>67</sup> Na januarskem sestanku leta 1970 je bilo jasno, da tisti, ki zagovarjajo dve muslimanski kategoriji, prihajajo iz republik z veliko islamsko populacijo, iz Makedonije in Črne gore, zraven so bili tudi predstavniki Kosovega. Njihov strah je namreč bil, da bi samo ena muslimanska kategorija ogrozila njihov nacionalni status na domačem terenu.<sup>68</sup> Po njihovem mnenju je bilo potrebno muslimansko kategorijo geografsko oz. teritorialno omejiti.

Poleg jugoslovanske in muslimanske kategorije so bile problematične tudi nekatere druge, npr. turška ter albanska kategorija, ki je doživela velike številčne spremembe v prvem desetletju in pol po drugi svetovni vojni. Na podlagi Balkanskega pakta iz leta 1954 in zavezništva s Turčijo je bila jugoslovanskim Turkom omogočena emigracija v Turčijo. Tako so se mnogi Albanci pričeli identificirati kot Turki v upanju na možno selitev.<sup>69</sup> Obstajala sta tudi problem Ukrajincev in Rusinov (ena ali dve kategoriji) ter problem Romov, ki so bili prav tako servirani na političnem meniju popisa prebivalstva 1971.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIC-K.4, šk. 4, Komisija za medjunacionalne odnose, 16. 1. 1970, str. 18.

<sup>65</sup> Prav tam, str. 31.

<sup>66</sup> Lučić, *In the Service of the Nation*, str. 32–37.

<sup>67</sup> Lučić, *Političke kontroverze o popisu stanovništva 1971. godine*, str. 237.

<sup>68</sup> Tipičen predstavnik bi bil Makedonec Kiro Hadži Vasilev ali Fazlija Arslan iz Kosovega. Glej: AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIC-K.4, šk. 4, Komisija za medjunacionalne odnose, 16. 1. 1970, str. 13–31.

<sup>69</sup> Pezo, *Emigration and Policy in Yugoslavia*, str. 283–313.

<sup>70</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIC-K.4, šk. 4, Komisija za medjunacionalne odnose, 16. 1. 1970, str. 24 in 68–77; prav tam, Bilješka o nekim problemima položaja Roma, 17. 9. 1970, str. 1–4.



Ker je bila torej še kopica vprašanj odprtih, je bilo sklenjeno, da bo naslednji sestanek potekal februarja v Sarajevu ob prisotnosti delegacij iz vseh republik in pokrajin, saj je odločitev morala biti sprejeta še pred marcem 1970, ko bi zvezna skupščina sprejela zakon o popisu prebivalstva, katerega priloga bi moral biti tudi formular za popis.<sup>71</sup> Zakon je bil sprejet, toda kategorije so se še naknadno spreminjale.

Februarski sestanek se je začel podobno kot januarski, z obrazložitvijo direktorja Zveznega zavoda za statistiko o zgodovini povojnih popisov. Čeprav je bila jugoslovanska nacionalna kategorija odločno zavrnjena, je bil to tudi edini obstoječi konsenz znotraj ZKJ. Srbska delegacija je trdila, da je potrebno jugoslovansko kategorijo, čeprav ne nacionalno, dovoliti v popisu in da mora biti kot taka tudi v rezultatih popisa. Bosanska delegacija si je želela bodisi popolne odprave jugoslovanske kategorije (s tem bi okrepili muslimansko) ali pa, da se doda podkategorija o etničnosti ter poroki, da bi se na znanstven način ugotovilo, kdo so Jugoslovani.

Črnogorski delegati so zagovarjali definiranje kategorije kot »Jugoslovan – narodnostno neopredeljen« ali »Jugoslovan – brez nacionalne pripadnosti«, medtem ko je hrvaška delegacija poudarjala, da mora popisovalec obrazložiti anketirancem, da bodo »Jugoslovani« v rezultatih popisa prikazani v kategoriji »Jugoslovan – neopredeljen«. Hrvati so bili sicer bolj zaskrbljeni nad popisovanjem regionalnih identitet, kot sta Dalmatincev in Slavoncev, ki bi številčno škodili hrvaški kategoriji. Na drugi strani so Makedonci zagovarjali ohranitev jugoslovanske kategorije, ki pa bi morala biti vidno ločena od ostalih nacionalnih kategorij. Kot edina narodnostno homogena republika so Slovenci poročali, da o jugoslovanski kategoriji sploh niso posebej razpravljali.<sup>72</sup> Slednje je razumljivo, saj je v Sloveniji živel zanemarljiv del Jugoslovanov.

Dva delegata iz Vojvodine sta bila še posebej vznemirjena zaradi jugoslovanske kategorije, najverjetneje zaradi dejstva, da je poskusni popis pokazal porast Jugoslovanov v Vojvodini. Prvi je opozoril prisotne, da so se v poskusnem popisu mnogi študenti in izobraženci deklarirali kot nacionalni Jugoslovani ter da je njihov materni jezik »jugoslovanski«, kar je bila zanj neumnost. Toda to neumnost je bilo potrebno imeti v mislih, da ne bi prišlo do težav po popisu. Drugi delegat Vojvodine je zato predlagal, da je potrebno dovoliti posameznikom, da se izrečejo za Jugoslovane, toda v rezultatih naj bodo del kategorije »Jugoslovan – narodnostno neopredeljen«. Na ta način Jugoslovani ne bodo

<sup>71</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIC-K.4, š.k. 4, Komisija za medjunacionalne odnose, 16. 1. 1970, str. 37.

<sup>72</sup> Prav tam, š.k. 1, Komisija za medjunacionalne odnose, 18. 2. 1970, str. 1–75.

užaljeni med popisom, medtem ko bo ZKJ poskrbela, da v rezultatih ne bodo vidni, saj bi to pomenilo priznanje jugoslovanske nacije.<sup>73</sup>

Na sestanku je bila izražena tudi zaskrbljenost nad fluidnostjo jugoslovanske kategorije (delegati komunisti, ki so se deklarirali kot Jugoslovani na zveznem kongresu, toda kot Srbi na srbskem kongresu), obenem pa so težavo predstavljale zahteve po pozicijah na podlagi nacionalnega ključa. Kar se tiče podkategorij, je Latifić ta predlog nemudoma zavrnil, saj bi vsako dodajanje podkategorij privedlo do višjih stroškov popisa, kar da ne pride v poštev.<sup>74</sup> Razen odločitve, da je potrebna velika »politična akcija/mobilizacija« ter da je preko SZDL in medijev potrebno pojasniti, da jugoslovanska nacija ne obstaja, na sestanku ni prišlo do nobene končne odločitve glede jugoslovanske kategorije. Kot bo vidno v nadaljevanju, pa je ta »politična akcija« sprožila nadaljnji odpor od spodaj. Do tega je preprosto moralo priti, saj se, kot trdita Kertzer in Arel, skupine »bojijo sprememb, ki bi jim v razmerju poslabšale položaj, saj to pogostokrat vpliva na delitev politične in ekonomske moči,«<sup>75</sup> oz. – v našem primeru – delitev pozicij glede na nacionalni ključ.

Tudi glede muslimanske kategorije ni bilo nobene resolucije. Bosanska delegacija je trdila, da 1.) ne obstaja nobena natančna statistična baza podatkov glede števila Muslimanov, saj da so ljudje zmedeni zaradi ločevanja med religijo in nacionalno identiteto; 2.) geografska oz. teritorialna omejitev kategorije (Muslimani – BiH) ne pride v poštev, saj narod ni vedno zamejen z mejami svoje države/republike. Medtem ko so se Muslimani še vedno identificirali tudi z drugimi kategorijami, je obstajal tudi problem Romov, ki so se v BiH leta 1961 pričeli identificirati z muslimansko kategorijo. Od približno 30.000 Romov jih je bilo v BiH uradno zgolj 588. Delegat Kosovega je tako predlagal, da – če je zmeda zaradi romske oz. ciganske kategorije –, bi bilo potrebno dovoliti obe ter v rezultatih vse skupaj umestiti v romsko kategorijo.<sup>76</sup> Nadalje so bile težave tudi z vlaško kategorijo (Vlahi govorijo poseben romunski dialekt), ki je skoraj prenehala obstajati. Drastični padec Vlahov z 200.000 leta 1953 na 40.000 v letu 1961, ko je bila njihova posebna kategorija izločena, je odmeval v tujini, kjer je bila Jugoslavija zaradi tega močno kritizirana.<sup>77</sup> Tudi zato so tokrat v Jugoslaviji bili tako pozorni pri definicijah in klasifikacijah

<sup>73</sup> Prav tam, str. 33–37 in 82.

<sup>74</sup> Prav tam, str. 55, 77 in 102.

<sup>75</sup> Kertzer in Arel, *Censuses, Identity Formation*, str. 30.

<sup>76</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIIIC-K.4, šk. 4, Komisija za Medju nacionalne odnose, 16. 1. 1970, Bilješka o nekim problemima položaja Roma, 17. 9. 1970, str. 1–4.

<sup>77</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIIIC-K.1, šk. 1, Komisija za medjunacionalne odnose, 18. 2. 1970, str. 32–63.

nacionalnih kategorij pri najbolj neodvisnem, demokratičnem in svobodnem popisu prebivalstva kar jih je bilo,<sup>78</sup> kakor je popis propagirala ZKJ.<sup>79</sup>

## Tito in pritisk jugoslovanske socialistične javne sfere

Zdaj, ko so bila mnenja republik in pokrajin znana, je bil na vrsti Tito. Aprila 1970 sta predsednica zvezne Komisije za mednacionalne odnose Vida Tomšič ter član Predsedstva ZKJ Krsto Crvenkovski obiskala jugoslovanskega predsednika. Toda nihče ni vnaprej vedel, kakšno pozicijo bo zavzel Tito, saj so se njegovi pogledi do nacionalnega jugoslovanstva v zadnjih dveh desetletjih precej spreminjali.

Med aprilskim sestankom je Tito menil, da »Jugoslovan« ne more biti nacionalna oznaka. Hkrati se ni strinjal z oznako »narodnostno neopredeljen«, saj da ima negativno konotacijo. Prav tako Tito ni želel biti arbiter o jugoslovanski kategoriji. Menil je, da bi bilo narobe siliti ljudi, da se nacionalno deklarirajo, če tega ne želijo. Menil je tudi, da popis ne sme voditi v politiko štetja, kjer bi se tekmovalo, kateri narod je številčnejši, ali da bi se na podlagi številke pojavile kakršnekoli zahteve. Pod plaščem jugoslovanstva, je menil Tito, pa da se skrivajo mnogi nacionalisti. Toda mladina, ki se identificira z oznako »Jugoslovan«, dela to iz poštenih namenov. Na koncu se je strinjal z možno rešitvijo, da se jugoslovanska kategorija uvrsti pod skupino »ostali« oz. »niso se narodnostno opredelili«, toda hkrati je še enkrat poudaril, da ne želi, da bi se kdorkoli pri končni odločitvi skliceval nanj. Na koncu sestanka je Tito oba tovariša pozval, da bi morali storiti več pri raziskovanju nacionalnega vprašanja, kajti »narod ni dan za vedno«.<sup>80</sup> S tem je ponovno namignil, da bodo narodi kot zgodovinski produkt izginili v prihodnosti.

Vendar dokončne odločitve o nacionalnih kategorijah še vedno ni bilo. Politična akcija, ki je bila prej omenjena, je dosegla vrhunec maja 1970 na odprtem sestanku SZDL. Takšni sestanki so bili ključnega pomena za režim. Kot za Stalinov sovjetski režim piše nemški zgodovinar Lorenz Erren, je bil namen teh sestankov politična javna sfera: »pritožbe so bile naslovljene ustno in konflikti so se reševali javno. [...] [Sestanki] so služili kot [gledališki] oder, kjer so subjekti morali 'govoriti boljševiško' ali 'igrati Sovjeta', to pomeni

<sup>78</sup> Ideja o svobodnem in demokratičnem popisu prebivalstva je ostala pomembna do danes. Popis prebivalstva v BiH leta 2013 je dovoljeval in v rezultatih objavil prav vse odgovore. Tako so med drugimi našli 441 kategorij in njihovih kombinacij, med drugimi 43 marsovcev, 35 Eskimov, 12 vesoljcev, 7 aboriginov itd. Glej: Konačni rezultati Popisa 2013.

<sup>79</sup> Lučić, Političke kontroverze o popisu stanovništva 1971. godine, str. 234.

<sup>80</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIII-C-K.1, šk. 1, Razgovor Tita, 24. 4. 1970, str. 1–3.

artikulirati posameznikovo stališče v politično korektnem jeziku.«<sup>81</sup> V primeru, da so posamezniki izrabili sestanek za to, da so diskutirali brez omejitev oz. svobodno, morda celo z opozicijskega zornega kota, je bilo z njimi obračunano v medijih, kot bo prikazano v nadaljevanju. Takšni sestanki so služili kot polnadzorovana javna sfera, ki je dala ravno dovolj prostora posameznikom, da so obelodanili svoje nestrinjanje.

Sestanek SZDL maja 1970 je trajal kar pet ur. Bil je trk množice različnih mnenj in argumentov glede jugoslovanstva: zakaj je sploh potrebno spreminjati jugoslovansko kategorijo, zakaj morajo biti pod oznako »ostali«, kako naj bodo predstavljeni rezultati (dve kategoriji ali ena) itd. Zaradi velikega števila diskutantov je, tako kot na prejšnjih sestankih zvezne Komisije za mednacionalne odnose, bil konsenz samo en: jugoslovanska nacija ne obstaja, kakor tudi ne jugoslovanska etnična skupnost.<sup>82</sup>

Medijsko poročanje o debatah glede nacionalnih kategorij v popisu prebivalstva je ponovno spodbudilo odziv od spodaj, kjer se je vertikalni spor nadaljeval. Srbski tednik *NIN* je objavil pismo bralca, ki je protestiral, da ga bodo uvrstili pod oznako »ostali«. Bil je »globoko prepričan, da se jugoslovanska nacija sedaj gradi že desetletja, da je živa in da se širi, pa če mi to hočemo ali ne«.<sup>83</sup> Poleti je hrvaški tednik *VUS (Vjesnik u srijedu)* napadel dva intelektualca, bosanskega zgodovinarja Enverja Redžića in črnogorskega generala Punišo Perovića, z interpretacijo njihovih izjav na majskem sestanku SZDL, češ da sta zagovarjala obstoj jugoslovanske nacije.<sup>84</sup> Ker je od sestanka do objave članka minil mesec in pol, lahko ta napad razumemo kot načrtno konfrontacijo s tistimi, ki so izkoristili polnadzorovano javno sfero, da so predstavili svoja nasprotna stališča v prirejenem partijskem jeziku.

Obtoženi general Perović se je odzval z dolgim odgovorom. Zanikal je, da bi zagovarjal jugoslovansko nacijo. Samo izrazil je dejstvo, da obstajajo mnogi posamezniki, ki se identificirajo kot nacionalni Jugoslovani. Svoj odgovor je nadaljeval s podporo mladini pri jugoslovanstvu ter da je za otroke nacionalno mešanih zakonov jugoslovanstvo ne samo koristno, ampak celo edina možnost. Izpostavil je, da na Jugoslovane ne bi smeli gledati sumničavo ali s predpostavko, da imajo slabe namene. K temu je še dodal:

Zagotovo tukaj ne gre za zagovarjanje nastanka nove »jugoslovanske nacije« ali »nadnacije«, ampak za občutek, ki daje jugoslovanstvu poleg ostalega tudi nenačuden nacionalen karakter, brez zanikanja avtonomije in neodvisnosti

<sup>81</sup> Erren, *Stalinist Rule*, str. 47–48.

<sup>82</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIC-K.4, šk. 4, Informacija o diskusiji SKSSRNJ, 14. 5. 1970, str. 1–3.

<sup>83</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIC-K.4, šk. 4, *NIN*, 7. 6. 1970.

<sup>84</sup> Prav tam, *VUS*, 1. 7. 1970.

jugoslovanskih narodov. To »nacionalno« obarvano jugoslovanstvo torej ni nadnacionalno niti anacionalno, ampak bi lahko rekli, da je vsenacionalno. Da je nenavaden izraz naklonjenosti in višja raven bratstva in enotnosti vseh jugoslovanskih narodov izraz aspiracije, da bi živeli skupaj v harmoniji, da pride do večje integracije naših narodov.<sup>85</sup>

Drugoobtoženi Redžić se na pisanje očitno ni odzval. Najverjetneje zaradi tega, ker je že imel pomembno vlogo pri definiranju jugoslovanske kategorije znotraj CK ZKBiH,<sup>86</sup> kjer je, tudi v medijih, bil velike bitke s prominentnim intelektualcem Salimom Čerićem. Redžić je podpiral bosansko nacionalno identiteto, ki je poudarjala geografsko lokacijo Muslimanov in ne, kot Čerić, versko osnovo.<sup>87</sup>

Debate v medijih se niso končale niti po tem, ko je dokončna odločitev jeseni 1970 že bila sprejeta. Muslimanska kategorija je bila »Musliman – v smislu narodnosti«, medtem ko je bilo za jugoslovansko kategorijo določeno, da mora popisovalec sprejeti kakršenkoli odgovor (tudi Jugoslovan v nacionalnem smislu), toda v rezultatih bodo prikazani v skupini »ostali« kot »Jugoslovani«, tako kot tisti, ki niso podali odgovora ali so navedli regionalno oz. pokrajinsko (historično) identiteto.<sup>88</sup> Iz tega je moč zaključiti, da so za obe kategoriji – jugoslovansko in muslimansko – bili sprejeti predlogi bosanske Komisije za mednacionalne odnose, ki so bili poslani zvezni komisiji poleti 1970.<sup>89</sup>

Razvrščanje odgovorov, da ustrezajo državno definiranim kategorijam, že tedaj ni bila nenavadna praksa. V Sovjetski zvezi je popis prebivalstva leta 1926 zabeležil 530 identitet, ki so jih razvrstili v 194 kategorij. Popis leta 1937 je zabeležil 769 identitet, ki so bile razvrščene v 169 kategorij, medtem ko je zadnji sovjetski popis leta 1989 zabeležil 823 identitet, ki so jih razvrstili v 123 uradnih kategorij.<sup>90</sup> Raznolikost identitet je tako naraščala, uradne kategorije pa so se manjšale. V glavnem gre za moč države/partije, da določi kategorije in v skladu z njimi popredalčka prebivalstvo tako, da to ustreza njenim ideološkim, političnim ali teoretičnim pogledom.

Odločitev, da se jugoslovanska kategorija pri končnih rezultatih uvrsti pod skupino »ostali«, je znova izzvala pritisk od spodaj. Seveda niso vsi protestirali takšni odločitvi. Med pismi bralcev lahko najdemo tudi takšni

<sup>85</sup> ARS, SI AS 1164, INV, Podserija 0, Časopisna zbirka, šk. 30, *Borba*, 16. 8. 1970.

<sup>86</sup> Lučić, *Making the 'Nation' Visible*, str. 442–443.

<sup>87</sup> Lučić, *In the Service of the Nation*, str. 34.

<sup>88</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIHC-K.4, šk. 4, Predlog Izvršnog biroa Predsedništva SKJ, 28. 9. 1970.

<sup>89</sup> ABiH, CK SKBiH, 1970, šk. 17a, Pismo bosanske Komisije za mednacionalne odnose, 1. 7. 1970.

<sup>90</sup> Abramson, *Identity Counts*, str. 185.

rešitvi naklonjena mnenja.<sup>91</sup> Največji odpor do jugoslovanske kategorije sta predstavljala bosanska politična elita ter Matica hrvatska, v tem času jedro hrvaškega narodnega preporoda pod socializmom. Oboji so pričeli z izrazito antijugoslovansko medijsko kampanjo. Zaradi obstoja jugoslovanske kategorije je Matica hrvatska poslala hrvaškemu CK-ju protestni telegram.<sup>92</sup> Na drugi strani so bosanske politične elite rekrutirale prej omenjenega Čerića kot promotorja muslimanske identitete ter posledično nasprotnika jugoslovanske kategorije. Čerić je bil celo prepričan, da je jugoslovanstvo grožnja za »same temelje jugoslovanske države«.<sup>93</sup>

V seriji člankov, ki jih je objavil v največjem bosanskem časopisu *Oslobođenje* jeseni 1970 je Čerić do potankosti pojasnil zgodovino jugoslovanstva ter zakaj jugoslovanstvo ni bilo več sprejemljiva možnost. Za to je našel šest glavnih argumentov: 1) nedokončan razvoj nedavno priznanih narodov; 2) zanikanje neslovanskih narodov; 3) ker je skupni jezik eden izmed kriterijev naroda, bi se svojemu morali odpovedati Slovenci in Makedonci; 4) neobstoj skupnih predpogojev (ni skupnega pogleda na zgodovino in kulturo); 5) strah pred starim integralnim jugoslovanstvom; in 6) posledice štetja Jugoslovanov bi se odražale v boju »kdo ima državo raje«.<sup>94</sup> Slednje je bilo ravno tisto, česar se je Tito bal.

Kot vedno je akcija rodila reakcijo. Prvič po letu 1964 je eden od glavnih ideologov jugoslovanske nacije, pravnik in zgodovinar Milan Bulajić, javno zagovarjal tezo o jugoslovanski naciji na simpoziju v Novem Sadu.<sup>95</sup> Zanj je bila uvrstitev Jugoslovanov v skupino »ostali« velik poraz. Na simpoziju se je tako spraševal, kdo ima pravico uvrstiti posameznika, ki se je nacionalno opredelil, v kategorijo tistih, ki so neopredeljeni.<sup>96</sup>

Podobno, toda mnogo bolj ostro, kritično pismo pisatelja in pesnika Marka Ristića je bilo objavljeno v srbskem časopisu *Politika*. Javno je napadel izjave Crvenkovskega, člana predsedstva ZKJ, da deklarirati se za Jugoslovana med popisom prebivalstva pomeni ustvarjanje pritiska na druge, da opustijo svoje nacionalne identitete. Ristić se je spraševal, kako je sploh mogoče, da bi lahko nekdo ustvarjal pritisk s svojimi odgovori med popisom, saj se vse izvaja ob istem času. V tem slogu je tudi nadaljeval:

<sup>91</sup> ARS, SI AS 1164, INV, Podserija 0, Časopisna zbirka, šk. 30, *VUS*, 26. 8. 1970; Prav tam, šk. 33, *Vjesnik*, 27. 4. 1971.

<sup>92</sup> Prav tam, šk. 33, *Ekonomski politika*, 8. 3. 1971.

<sup>93</sup> Buric, *Becoming mixed*, str. 161.

<sup>94</sup> ARS, SI AS 1164, INV, Podserija 0, Časopisna zbirka, šk. 30, *Oslobođenje*, 29. 9.–4. 10. 1970.

<sup>95</sup> Bulajić, *Problemi samoopredeljenja*, str. 264–268.

<sup>96</sup> ARS, SI AS 1164, INV, Podserija 0, Časopisna zbirka, šk. 33, *Oslobođenje*, 7. 4. 1971.

Moje vprašanje je namenjeno – ne vem točno komu – in se glasi: Po kakšni politični dialektiki, po kakšni leksiki, terminologiji, torej semantiki, zagotovo semiotiki logiki, je moja deklaracija za jugoslovanstvo, torej da sem član jugoslovanske skupnosti, jugoslovanskega naroda, lahko in tudi je klasificirana v kategorijo ali vržena v koš z neopredeljenimi, če je ravno, po definiciji, znak IZBIRE.<sup>97</sup>

Pritisk od spodaj ter nato še rezultati popisa leta 1971 so prisilili ZKJ, da še pred popisom prebivalstva premisli svoje odločitve glede jugoslovanske kategorije. Število pisem, ki jih je Tito prejel v zvezi z nacionalnim vprašanjem, je iz 41 leta 1970 poskočilo na 96 leto kasneje. V prvih treh mesecih pred popisom leta 1971 je Tito prejel in osebno prebral kar nekaj pisem, v katerih so se pisci pritoževali glede neobstoja nacionalne jugoslovanske kategorije.<sup>98</sup> Maria Todorova na primeru prekopa bolgarskega narodnega heroja Vasilija Levskega trdi, da se je bolgarski režim odzival na pritiske od spodaj in da dokler pritisk ni neposredno izzval obstoja režima, so bile diskusije ne samo tolerirane, ampak tudi zaželeni.<sup>99</sup> S tem se je moč strinjati tudi za jugoslovanski primer.

## Rezultati popisa prebivalstva leta 1971

Pred popisom prebivalstva je bila torej jugoslovanska kategorija določena kot »Jugoslovani«, in sicer pod skupino »ostali«. Šlo je za to, da se, po eni strani, zadovolji birokratski proces standardizacije,<sup>100</sup> po drugi strani pa, da se zadovolji ljudi, ki so se med popisom deklarirali kot Jugoslovani brez dodatnih pridevnikov. ZKJ je bila v spremembo kategorije prisiljena zaradi pritiska od spodaj in glede na realno sliko stanja, ki jo je pokazal popis prebivalstva. Rezultati so vodstvo presenetili, saj so bili precej drugačni od pričakovanj.<sup>101</sup> Antijugoslovanska kampanja pred popisom je dobila široko zaslombo v BiH in je bila glede na rezultate (glej tabelo 1) uspešna. Popis je naštel 273.077 Jugoslovanov. Torej približno 45.000 Jugoslovanov manj kot leta 1961. Toda večina Jugoslovanov (84 %) je leta 1961 živela v BiH, medtem ko je leta 1971 večina Jugoslovanov (45 %) živela v Srbiji, nato na Hrvaškem (31 %) in šele nato v BiH (16 %). V drugih republikah številke niso bile tako visoke, čeprav so bili Jugoslovani povsod v porastu. Največji vzpon Jugoslovanov se je zgodil

<sup>97</sup> Prav tam, *Oslobođenje*, 28. 4. 1971. Pismo je bilo prvotno objavljeno v *Politiki*.

<sup>98</sup> AJ, Fond 837, Kabinet predsednika republike, KMJ II, šk. leto 1971.

<sup>99</sup> Todorova, *Bones of Contention*, str. 107.

<sup>100</sup> Schor, *From National Demographic Traditions*, str. 323.

<sup>101</sup> AJ, Fond 507, CK SKJ, XXIIC-K.4, šk. 4, Komisija za medjunacionalne odnose, 30. 6. 1971, str. 37–52.

v Vojvodini (iz 0,2 % prebivalstva leta 1961 do 2,4 % prebivalstva leta 1971). Špekuliram, da gre takšen dvig pripisati nacionalno mešanim zakonom v regiji, ki je bila najbolj nacionalno mešana, ter da je bila Vojvodina tudi področje, kjer se je ustalilo največ notranjih kolonizatorjev po letu 1945 (9.000 iz Makedonije in 13.000 iz Črne gore). Tisti, ki so te kolonizatorje raziskovali v petdesetih letih 20. stoletja, so že tedaj pisali o izjemno uspešni integraciji in hkrati napovedovali izbris vseh narodnostnih specifik.<sup>102</sup> Mnogo so k spremembi nacionalne identitete Jugoslovanov pripomogle tudi migracije. 18 % Jugoslovanov v Črni gori in prav tako 18 % na Hrvaškem, se je preselilo med regijami oz. republikami. Kar 25 % Jugoslovanov, ki so se selili med regijami oz. republikami, pa je moč zaslediti v Vojvodini, še več, in sicer 36 %, pa v osrednji Srbiji (Srbija brez Vojvodine in Kosovega).<sup>103</sup>

V tabeli št. 1 je moč razbrati, da so bili Jugoslovani večinoma mlajši. Temelj sta bili skupina otrok do 10. leta starosti (približno med 15 % in 20 %, v bolj homogenih republikah, kot sta bili Slovenija in Makedonija, pa 25 %), za katere so narodnost določali starši, in skupina mlajših od 25 let (dijaki in študentje). Skupaj so mladi do 25 let predstavljali približno polovico vseh Jugoslovanov. To ne velja zgolj za osrednjo Srbijo, kjer sta skupini predstavljali zgolj 35 % Jugoslovanov, čeprav jih je tam živelo veliko. Moja hipoteza je, da je vzrok to, da je večina Jugoslovanov živela v prestolnici, kjer so bile tudi vse zvezne institucije. Beograd je tako imel ne samo srbski, ampak tudi jugoslovanski značaj.

---

<sup>102</sup> Trifunovski, *O posleratnom naseljavanju stanovništva*; Rusić, *Beleške o najnovijim naseljenicima iz Makedonije*; Vasović, *Najnovije naseljavanje Crnogoraca*.

<sup>103</sup> *Demografska kretanja*, str. 75–80.



**Tabela 1:** Jugoslovani v popisu prebivalstva leta 1971 glede na starost in v primerjavi s popisom iz leta 1961.<sup>104</sup>

	Prebivalstvo leta 1971	Jugoslovani v številu in odstotkih leta 1961	Jugoslovani v številu in odstotkih leta 1971	Jugoslovani do 10. leta starosti v številu in odstotkih leta 1971	Jugoslovani do 25. leta starosti v številu in odstotkih leta 1971
SFR Jugoslavija	20.522.972	317.124 (1,7 %)	273.077 (1,3 %)	48.335 (17,7 %)	138.918 (50,9 %)
SR Srbija	8.446.591	20.079 (0,3 %)	123.824 (1,5 %)	19.027 (15,4 %)	60.279 (48,7 %)
centralna Srbija*	5.250.365	11.699 (0,2 %)	75.976 (1,4 %)	10.030 (13 %)	26.993 (35 %)
SAP Vojvodina	1.952.533	3.174 (0,2 %)	46.928 (2,4 %)	8.788 (18,7 %)	23.700 (50,5 %)
SAP Kosovo	1.243.693	5.206 (0,5 %)	920 (0,1 %)	209 (22,7 %)	586 (63,7 %)
SR Hrvaška	4.426.221	15.559 (0,4 %)	84.118 (1,9 %)	15.504 (18,4 %)	42.434 (50,4 %)
SR BiH	3.746.111	275.883 (8,4 %)	43.796 (1,2 %)	9.142 (20,9 %)	25.417 (58 %)
SR Slovenija	1.727.137	2.784 (0,2 %)	6.744 (0,4 %)	1.717 (25,5 %)	3.572 (53 %)
SR Makedonija	1.647.308	1.260 (0,1 %)	3.652 (0,2 %)	994 (27,2 %)	2.168 (59,4 %)
SR Črna gora	529.604	1.559 (0,3 %)	10.943 (2,1 %)	1.951 (17,8 %)	5.138 (47 %)

\* Centralna Srbija je statistična oznaka za Srbijo brez Vojvodine in Kosovega.

## Zaključek

Popis prebivalstva leta 1971 je pokazal na obstoj polnadzorovane socialistične javne sfere. Kritike so bile omejene, ampak vseeno mogoče znotraj utečenih srečanj ter javnih debat v jugoslovanskem časopisju. Te sicer niso ogrožale obstoja režima in njihov namen ni bila svobodna diskusija, ampak obrazložitev partijske linije. Pritisk od spodaj je bil, vsaj v tem primeru, ne samo mogoč, ampak celo uspešen. Rezultati popisa prebivalstva iz leta 1971 so bili precej drugačni od tistega iz leta 1961, vsaj kar se tiče prebivališča Jugoslovanov. Če so Jugoslovani leta 1961 večinoma še živeli v BiH, jih je

<sup>104</sup> Nacionalni sastav stanovništva SFR Jugoslavije, str. 11–12; Popis prebivalstva in stanovanj v letu 1971, str. 1–48.

bila sedaj večina v Srbiji ter na Hrvaškem. Leta 1971 se religija ni vpisovala v popisne obrazce, zato je težko reči, koliko Jugoslovanov je bilo islamske veroizpovedi. Toda sama sprememba prebivališča Jugoslovanov daje precej dober argument za trditev, da je v šestdesetih prišlo do velikega porasta tistih, ki so se identificirali kot Jugoslovani v nacionalnem smislu.

## VIRI

### **Arhiv Bosne in Hercegovine (ABiH)**

Fond CK SKBiH.

### **Arhiv Jugoslavije (AJ)**

Fond 507, SKJ CK SKJ, XXIIIC, Komisija PSKJ za razvoj društveno političkih zajednica i medjunacionalnih odnosa.

Fond 507, CK SKJ, Ideološka komisija A-CK-SKJ; VIII.

Fond 837, Kabinet predsednika republike, KMJ II – društvena pitanja.

### **Arhiv Republike Slovenija (ARS)**

SI AS 1164, Inštitut za narodnostna vprašanja (INV), Podserija 0, časopisna zbirka.

SI AS 1521, fond Edvarda Kardelja (osebna zbirka).

### **Tiskani in spletni viri**

*Deveti kongres Saveza komunista Jugoslavije: Beograd, 11.–13. III 1969: stenografske beleške* (ur. Savo Martinović). Beograd: Komunist, 1970.

Konačni rezultati Popisa 2013. *Federalni zavod za statistiku*. Dostopno na: <<http://fzs.ba/index.php/popis-stanovnistva/popis-stanovnistva-2013/konacni-rezultati-popisa-2013/>>, 16. februar 2019.

*Nacionalni sastav stanovništva SFR Jugoslavije: podaci po naseljima i opštinama* (ur. Dragana Grabeljšek). Beograd: Savezni zavod za statistiku, 1994.

Petranović, Branko in Momčilo Zečević: *Jugoslavija 1918–1984: zbirka dokumenata*. Beograd: Izdavačka radna organizacija »Rad«, 1985.

*Popis prebivalstva in stanovanj v letu 1971: prebivalstvo: rezultati po republikah in pokrajinah*. Knjiga 1. Beograd: Zvezni zavod za statistiko, 1974.

*Popis stanovništva 1953*. Knjiga 1. Beograd: Savezni zavod za statistiku, 1959.

*Popis stanovništva 1953*. Knjiga 8. Beograd: Savezni zavod za statistiku, 1959.

*Sedmi kongres Saveza omladine Jugoslavije*. Beograd: Komunist, 1963.

*V. kongres komunistične partije Jugoslavije: Beograd od 21. do 28. jul. 1948*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1948.

*VII. kongres Saveza komunista Jugoslavije: Ljubljana 22–26 aprila 1958 (stenografske beleške)*. Beograd: Kultura, 1958.

*Zapiski sa sednice politbiroa Centralnog komiteta KPJ: (11. jun 1945–7. jul 1948)* (ur. Branko Petranović). Beograd: Arhiv Jugoslavije; Službeni list SRJ, 1995.

## LITERATURA

Abramson, David: *Identity Counts: The Soviet Legacy and the Census in Uzbekistan. Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National*

- Censuses* (ur. David I. Kertzer in Dominique Arel). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, str. 1–42.
- Anderson, Benedict: *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2007.
- Banac, Ivo: *With Stalin against Tito: Cominformist Splits in Yugoslav Communism*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Budding, Audrey Helfant: Yugoslavs into Serbs: Serbian National Identity, 1961–1971. *Nationalities Papers*, 25/3, 1997, str. 407–426.
- Bulajić, Milan: Problemi samoopredeljenja nacija i čovjeka i jugoslovenski federalizam. *Federalizam i nacionalno pitanje: Zbirka radova* (ur. Jovan Đorđević). Beograd: Savez udruženja za političke nauke Beograd, 1971, str. 264–268.
- Buric, Fedja: *Becoming mixed: Mixed marriages of Bosnia-Herzegovina during the life and death of Yugoslavia* (doktorska disertacija). Illinois: University of Illinois, 2012. Dostopno na: <<http://hdl.handle.net/2142/31178>>, 16. februar 2019.
- Cosovschi, Augustin: Between the Nation and Socialism in Yugoslavia: The Debate between Dobrica Ćosić and Dušan Pirjevec in the 1960s. *Slovanský Přehled*, 101/2, 2015, str. 41–65.
- Demografska kretanja i karakteristike stanovništva Jugoslavije prema nacionalnoj pripadnosti*. Beograd: Centar za demografska istraživanja IDN, 1978.
- Djilas, Aleksa: *The Contested Country: Yugoslav Unity and Communist Revolution, 1919–1953*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Đilas, Milovan: *Vlast i pobuna*. Beograd: Književne novine, 1991.
- Erren, Lorenz: Stalinist Rule and Its Communication Practices. *Totalitarian Communication: Hierarchies, Codes and Messages* (ur. Kirill Postoutenko). Bielefeld: Transcript-Verlag, 2010, str. 43–66.
- Federalizam i nacionalno pitanje: Zbirka radova* (ur. Jovan Đorđević). Beograd: Savez udruženja za političke nauke Jugoslavije, 1971.
- Friedman, Francine: *The Bosnian Muslims: Denial of a Nation*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1996.
- Grandits, Hannes in Ulf Brunnbauer: The Ambiguous Nation: Socialist and Post-Socialist Nation-Building in Southeastern Europe in Perspective. *The Ambiguous Nation: The Case Studies from Southeastern Europe in the 20th Century* (ur. Hannes Grandits in Ulf Brunnbauer). München: Oldenbourg, 2013, str. 9–42.
- Grandits, Hannes: Dynamics of Socialist Nation-Building: The Short Lived Programme of Promoting a Yugoslav National Identity and Some Comparative Perspectives. *Dve domovini*, 27, 2008, str. 15–28.
- Habermas, Jürgen: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.
- Haug, Hilde Katrine: *Creating a Socialist Yugoslavia: Tito, Communist Leadership and the National Question*. London: I.B. Tauris, 2012.
- Hirsch, Francine: *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge & the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Hüntelmann, Axel C.: Statistics, Nationhood, and the State. *Twentieth Century Population Thinking: A Critical Reader of Primary Sources* (ur. The Population Knowledge Network). New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016.
- Ivešić, Tomaž: *Jugoslovenska socialistična nacija: ideja in realizacija (1952–1958)*. Nova Gorica: Založba Univerze v Novi Gorici, 2016.

- Ivešić, Tomaž: Monopol kritike: ljubljansko sojenje študentom leta 1974. *Arhivi: Glasi-  
lo Arhivskega društva in arhivov Slovenije*, 40/1, 2017, str. 47–57.
- Jović, Dejan: *Jugoslavija – država koja je odumrla: uspon, kriza i pad četvrtje Jugosla-  
vije (1974–1990)*. Zagreb; Beograd: Prometej; Samizdat B92, 2003.
- Kamberović, Husnija: Between Muslimdom, Bosniandom, Yugoslavdom and Bisniak-  
dom: The Political Elite in Bosnia-Herzegovina in the late 1960s and early 1970s. *The Ambiguous Nation: The Case Studies from Southeastern Europe in the 20th  
Century* (ur. Hannes Grandits in Ulf Brunnbauer). München: Oldenbourg, 2013,  
str. 57–76.
- Kamberović, Husnija: Bošnjaci 1968: Politički kontekst priznanja nacionalnog iden-  
tитета. *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka: Zbornik radova* (ur. Husnija  
Kamberović). Sarajevo: Institut za istoriju, 2009, str. 59–82.
- Kamberović, Husnija: Josip Broz Tito i nacionalni identitet Muslimana u Bosni i Her-  
cegovini – dva viđenja. *Tito – viđenja i tumačenja: zbornik radova* (ur. Olga Ma-  
nojlović Pintar). Beograd: INIS, 2011, str. 274–282.
- Kardelj, Edvard: *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana: DZS, 1957.
- Kertzer, David I. in Dominique Arel. Censuses, Identity Formation, and the Struggle  
for Political Power. *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Lan-  
guage in National Censuses* (ur. David I. Kertzer in Dominique Arel). Cambridge:  
Cambridge University Press, 2002, str. 1–42.
- Kopeček, Michal: Historical Studies of Nation-Building and the Concept of Socialist  
Patriotism in East Central Europe 1956–1970. *Historische Nationsforschung im  
geteilten Europa 1945–1989* (ur. Pavel Kolář in Miloš Rezník). Köln: SH-Verlag,  
2012, str. 121–136.
- Kristen, Samo: Od Manjšinskega inštituta do Inštituta za narodnostna vprašanja (1925–  
2015): ob devetdesetletnici začetkov institucionaliziranega preučevanja etnične  
problematike na Slovenskem. *90 let Inštituta za narodnostna vprašanja* (ur. Mojca  
Medvešek in Janez Pirc). Ljubljana: INV, 2015, str. 53–131.
- Lilti, Antoine: *The Invention of Celebrity*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Lučić, Iva: In the Service of the Nation: Intellectuals’ Articulation of the Muslim Nati-  
onal Identity. *Nationalities Papers*, 40/1, 2012, str. 23–44.
- Lučić, Iva: Making the ‘Nation’ Visible: Socialist Census Policy in Bosnia in the early  
1970s. *The Ambiguous Nation: Case Studies from Southeastern Europe in the 20th  
Century* (ur. Ulf Brunnbauer in Hannes Grandits). München: Oldenbourg Verlag,  
2013, str. 423–48.
- Lučić, Iva: Političke kontroverze o popisu stanovništva 1971. godine. *Hrvatsko pro-  
ljeće 40 godina poslije* (ur. Tvrtko Jakovina). Zagreb: Centar za demokratizaciju  
i pravo Miko Tripalo; Filozofski fakultet Sveučilišta; Fakultet političkih znanosti  
Sveučilišta; Pravni Fakultet Sveučilišta, 2012, str. 225–244.
- Marković, Predrag J.: Odnos partije i Tita prema jugoslovenskom i nacionalnom iden-  
titetu. *Identitet: Srbi i/ili Jugosloveni* (ur. Svetlana Ljuboja in Laslo Sekelj). Beo-  
grad: Institut za evropske studije, 2001, str. 13–62.
- Miller, Nick: *The Nonconformists: Culture, Politics and Nationalism in a Serbian Intel-  
lectual Circle, 1944–1991*. New York: CEU Press, 2007.
- Palmowski, Jan: *Inventing a Socialist Nation: Heimat and the Politics of Everyday Life  
in the GDR 1945–1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Pearson, Sevan: The 'National Key' in Bosnia and Herzegovina: A Historical Perspective. *Nationalities Papers*, 43/2, 2015, str. 213–232.
- Peković, Ratko: *Ni rat ni mir: Panorama književnih polemika: 1945–1965*. Beograd: Zavod za izdav. Delatnost Filip Višnjić, 1986.
- Perovšek, France: *Moja resnica: Spominski utrinki iz delovanja po letu 1945 na Primorskem in v Ljubljani*. Ljubljana: Društvo piscev zgodovine NOB Slovenije, 1945.
- Petrović, Ruža: Promene u etničkoj strukturi Jugoslavije 1961–1971. *Sociologija*, 2, 1971, str. 275–286.
- Pezo, Edwin: Emigration and Policy in Yugoslavia: Dynamics and Constraints within the Process of Muslim Emigration to Turkey during the 1950s. *European History Quarterly*, 48/2, 2018, str. 283–313.
- Pleterski, Janko: *Nacije, Jugoslavija, revolucija*. Beograd: Komunist, 1985.
- Pocock, John Greville Agard: The Concept of a Language and the Métier d'historien: Some Considerations on Practice. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, str. 19–38.
- Ramet, Sabrina P.: *Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1963–1983*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Režek, Mateja: Jugoslovanski federalizem in ustavni zakon leta 1953. *Prispevki za novejšo zgodovino*, 38/1–2, 1998, str. 151–160.
- Rusić, Branislav: *Beleške o najnovijim naseljenicima iz Makedonije u sedam sela vršačkog dela Banata*. Novi Sad: Matica srpska, 1958.
- Rusinow, Dennison: *The Yugoslav Experiment 1948–1974*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Schor, Paul: *Counting Americans: How the US Census Classified the Nation*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Schor, Paul: From National Demographic Traditions to Transnational Expertise: The History of Demography, Expertise, and Population Control; Reflections on the Articles by Axelsson, Necochea López, Berg, and Silies. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 33/3, 2010, str. 321–328.
- Scott, James C.: *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Shoup, Paul: *Communism and the Yugoslav National Question*. New York: Columbia University Press, 1968.
- Todorova, Maria N.: *Bones of Contention: The Living Archive of Vasil Levski and the Making of Bulgaria's National Hero*. Budapest; New York: Central European University Press, 2011.
- Trifunovski, Jovan F.: *O posleratnom naseljavanju stanovništva iz NR Makedonije u tri banatska naselja-Jabuka Kačarevo i Glogonj*. Novi Sad: Matica srpska, 1958.
- Vasović, Milorad S.: *Najnovije naseljavanje Crnogoraca u nekim bačkim selima*. Novi Sad: Matica srpska, 1959.
- Wachtel, Andrew: *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Zakharova, Larissa: Soviet Public Spheres. *Politika*, 2017. Dostopno na: <<https://www.politika.io/en/notice/soviet-public-spheres>>, 14. februar 2019.
- Ziherl, Boris: *Komunizam i otadžbina: Prilog pitanju o komunističkom moralu*. Beograd: Kultura, 1950.

## **The Yugoslav Socialist Public Sphere and the “Yugoslav” National Category in the Census of 1971**

### *Summary*

In 1969, the League of Communists of Yugoslavia (LCY) was angered by the Serbian weekly NIN's poll on the topic who was a Yugoslav, when it published, without censorship, approximately 80 letters to the editor. In the same year, the LCY refused to discuss national Yugoslavism during its IX. Congress. When preparations for the 1971 census began in Yugoslavia, the public wanted clarification of national categories. The most burning issue was Yugoslavs, whom the Party wanted as in previous censuses, to fit them in the census results under the category of “Yugoslav undetermined” and in a group of “others”. Letter-writing and public debates on the subject created a semi-controlled public sphere, whose intention was not to endanger the regime. However, some individuals took the opportunity to raise issues and problems publicly. As long as the regime was not endangered, the debates were even initiated. Some other national categories were also a serious problem, such as Muslims, who were recognized as the sixth nation of Yugoslavia in 1968, Roma and Rusyns (two or one category), Vlachs, etc. The article argues and shows through many sources the confusion of the Yugoslav leadership, which was not able to deal with the pressure from below. The results of the 1971 census showed that although the total number of Yugoslavs had decreased compared to the 1961 census, their geographical distribution was completely different. The majority of Yugoslavs who had lived in Bosnia and Herzegovina in earlier years now lived in Serbia and Croatia.



# From Epic to Memic

## *Balkan National Heroes and Villains across Time, Space, and Genres*

ALEKSANDAR TAKOVSKI\*

### ABSTRACT

Heroes and villains are universal archetypes that, until the fragmented and chaotic nineteenth century, were expressions of the same collective fears and desires: fear of extinction, striving for survival and perpetuation, and expression of collective identity. Despite the universal nature of these functions, different geographical and temporal circumstances have affected the processes of hero and villain construction. Using various genres (epic folk poetry, folklorized art, and internet images), this study traces contingencies and continuities in the hero and villain creation processes in four different countries: North Macedonia, Serbia, Croatia, and Slovenia.

### KEYWORDS

former Yugoslavia, national heroes and villains, epic poetry, folklorized art, internet memes

### IZVLEČEK

Junaki in zlobneži so univerzalni arhetipi, ki so se vse do fragmentiranega in kaotičnega 21. stoletja navezovali na iste kolektivne strahove in želje, na strah pred uničenjem in prizadevanje po preživetju, trajanje in kolektivno identiteto. Čeprav so junaki in zlobneži glede na svoje funkcije univerzalni, so različne geografske in časovne okoliščine vplivale na proces njihovega izoblikovanja. Pričujoča študija na podlagi različnih žanrov (epška ljudska poezija, folklorizirana umetnost in internetne podobe) išče naključne okoliščine in kontinuitete v izoblikovanju teh dveh tipov v štirih državah: Sloveniji, Hrvaški, Severni Makedoniji in Srbiji.

### KLJUČNE BESEDE

nekdanja Jugoslavija, narodni junaki in zlobneži, epška poezija, folklorizirana umetnost, internetni meme

## Introduction<sup>1</sup>

Heroes are universal embodiments of people's basic needs and anxieties related to the material, social, and political existence of a community. They protect the land and its livelihood, establish and maintain social cohesion and order,<sup>2</sup> perpetuate social values and ideals, and serve as symbols of the

\* Aleksandar Takovski, PhD; AAB College, Kosovo; e-mail: [aleksandar.takovski@universitetiaab.com](mailto:aleksandar.takovski@universitetiaab.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5797-2404>

<sup>1</sup> Thanks to Saša Babič, a researcher at ZRC SAZU, who made this project possible.

<sup>2</sup> In this sense, heroization is the attempt to overcome death: material, social, and political



community and building blocks of its collective identity.<sup>3</sup> Given that the focus of this study is national identity and considering that each nationhood is a unique result of a specific net of sociopolitical and historical circumstances, the initial assumption is that national hero systems reflect these idiosyncratic circumstances. Moreover, considering that hero systems are produced through various semiotic patterns (genres in particular) specific to different periods of time, this study claims that there is a strong link between the semiotic production of heroes and villains (the manners in which historical figures are glorified and/or vilified) and the time in which the hero systems are produced.

In this respect, the study has two objectives: a) to account for differences in national hero systems related to the specifics of the underlying sociopolitical and historical circumstances of the national context, and b) to identify and analyze changes in hero systems related to the temporal context of their production. To do so, it asks the following questions: a) How do the content and manners of glorification and/or vilification relate to specific national context(s) and differ from one another? and b) How has time, seen from the perspective of changing social mores and values, new media, and genres of communication, affected change in hero and villain systems?

To trace variations in the production of national heroes and villains and their contingency on geographic and temporal factors, the study analyzes material from several genres and from three different periods, collected from four national contexts: Slovenia, Croatia, Serbia, and North Macedonia. The three periods considered are the pre-nation period between the fourteenth and nineteenth centuries, the nation-formation period of the nineteenth century, and the post-1991 sovereign nationhood period. The samples are representative of folk genres popular in these periods: epic poetry from the fourteenth to nineteenth century, and the computer-generated images and memes produced in the twenty-first century.

## **National heroes through times and genres**

Although true national heroes emerged in the turbulent nineteenth century, one should not dismiss the fact that nationally important and celebrated figures such as King Matthias (in Slovenia, Sln. *Kralj Matjaž*), General Nikola Zrinski (in Croatia), Tsar Lazar (in Serbia), and King Marko (in North Macedonia),

---

alike. See Becker, *The Denial of Death*, pp. 5 and 11–24; Asch, *The Hero in the Early Modern Period and Beyond*, p. 5.

<sup>3</sup> Povedák, *From Heroes to Celebrities*, p. 13.

emerging as early as the fourteenth century, form a significant stratum of the national identity that was established and institutionalized much later. They may not be the founding fathers of the modern nations, but, through folklore and epic poetry in particular, they were made inseparable from the nations' memories, history, and nationhood,<sup>4</sup> hand in hand with nineteenth- and twentieth-century national heroes such as France Prešeren,<sup>5</sup> Josip Jelačić, Đorđe Petrović (a.k.a. Karađorđe), and Goce Delčev.

The nationalism that arose in the late nineteenth and early twentieth centuries and was built upon these figures had to be submerged in 1945 for the greater good of the newly formed supranational Yugoslav identity, ideologically centered on a single figure: Josip Broz Tito. This was an untroubled period for heroization because there was one figure, one hero – and that was Tito. With the dissolution of Yugoslavia and the reemergence of the nation states, the political pluralization of these countries affected the processes of hero creation. Although reinvented national figures continued to be revered, new national heroes (or hero-like figures) emerged in the face of the new national leaders, the politicians, who, in a similar manner to old heroes, promised economic, political, and cultural salvation and perpetuation of the nation. However, the absence of a single unifying leader, political pluralization, and the formation of politically divergent and divided audiences (conservatives, democrats, socialists, etc.) brought forth conflicting visions of the nation, and consequently conflicting hero systems. Moreover, the advent of the internet and new digital technologies allowed tech-savvy individuals to assume a role like that of medieval folk singers, producing new genres of glorification and vilification such as cropped images and internet memes. It is this path from the lofty epic language about the medieval king to the ridiculing or cynical vernacular of the meme that this study presents, while also accounting for

---

<sup>4</sup> In this respect, an interesting and illustrative case is Slovenia, where, in the absence of military heroes and actual historical figures, literary and folk characters such as King Matthias, Peter Klepec, and Martin Krpan were elevated through the writings of Ivan Cankar, France Bevk, and Ferdo Kozak to the status of national heroes. Simoniti, *Fanfare nasilja*, p. 76; Moric, Peter Klepec, p. 215.

<sup>5</sup> Although Prešeren is more of a cultural hero, rather than a martial or national hero in the strict sense – as are Josip Jelačić, Đorđe Petrović, and Goce Delčev, all represented as freedom fighters – Prešeren and other Slovenian culture heroes are taken as subjects of analysis to illustrate the difference in the hero systems based on different sociohistorical circumstances. Such figures may not be revered as epic heroes per se, but they nonetheless occupy a significant position in the nation's history, memory, consciousness, and perception of itself.

geographical variations in hero systems, thus adding to the research on the changing nature of heroes, herodom, and hero worship.<sup>6</sup>

The premise is based on a previous study that traced continuities and changes in hero systems.<sup>7</sup> Focusing on the individual case of North Macedonia, that study pointed out that heroization did not undergo major changes, whereas vilification, once elaborate and respectful, has degraded into ad hominem insults. Moving beyond that previous effort, this study first expands the scope by adding material from four national contexts to trace spatial variations. At the same time, it offers a diachronic account of the changing nature of heroization and vilification.

### **Data, methods, and objectives**

To achieve these objectives, three data corpuses were collected from the internet, each corresponding to one of the periods under consideration and consisting of material from the four national contexts. The data sets consist of epic folk poems and stories depicting fourteenth- to nineteenth-century heroes and villains, folklorized music portraying nineteenth-century national heroes, and twenty-first-century internet memes representing political leaders. The first corpus (epic folk poems) was collected by using the names of fourteenth- to nineteenth-century heroes as keywords, first looking into the national e-libraries (the “dlibs”) of the four countries in order to identify relevant collections and anthologies of folk poems. A corpus of sixteen volumes with eighty-six poems of interest was created, and then further narrowed to twenty-four, using only materials that were readily available on the internet. The folklorized music pieces were gathered from YouTube by using the names of nineteenth-century heroes for a keyword search. The search resulted in eleven videos, two about Josip Jelačić, four about Đorđe Petrović, and five about Goce Delčev.<sup>8</sup> All the material used in the analysis was translated by the researcher.

Finally, memes were gathered from Google Images by using the names of modern-day politicians as keywords. That search led to other pages, such as Facebook pages, news portals, and so on as sources of material. The initial number of images was 101. The capacity in which politicians were represented

---

<sup>6</sup> Kendrick, *The Heroic Ideal*, pp. 2–3.

<sup>7</sup> Takovski and Muhić, *When the Old Meets the New*, pp. 59–108.

<sup>8</sup> Unfortunately, I was unable to identify any Slovenian samples of folklorized music celebrating national heroes.

was used to organize the data, and several categories were created, facilitating the choice of nineteen pieces for the final analysis.

## Studying heroes, genres, and language

### Epic heroes and villains

The study of heroes is inseparable from the genres they were constructed through, such as myths, epic poems, folktales, historical narratives, national anthems, and even memes. Hence, studying these genres provides significant insight into the hero and villain construction processes. The proto-genres of hero construction, those of myth and epic, have been analyzed from various theoretical standpoints such as the functions of traditional stories,<sup>9</sup> and the manners in which myths validate and support social institutions,<sup>10</sup> reproduce social order, and maintain social control.<sup>11</sup> Regardless of the analytical approach, there is broad consensus that mythic heroes are characters that stood out in many respects, such as their preannounced birth, status of demigods, superhuman strength, and so on. Their mission is to set out on a journey, face and successfully overcome dangers, and return to society, transfigured and able to teach the lesson of life renewed.<sup>12</sup> Other researchers highlight this to be the vital function of the hero: to face death and danger in order to protect the society and restore peace,<sup>13</sup> which are acts for which the hero is worshipped and turned into a collective symbol. In this respect, heroization through hero narratives, as noted by May, is important because “it reflects our sense of identity, making the hero a symbol of such identity.”<sup>14</sup> Following the same line of logic, villains are generally a threat, obstacle, or danger to the communal wellbeing that jeopardize the material and social existence and order.

Given their importance, it is not surprising that the language used to construct heroes is marked by a lofty, dignified style filled with elaborate descriptions, winged words, hyperboles, similes, and ornamental epithets combined with names.<sup>15</sup> Odysseus is “shining,” “godlike,” “great-hearted,” and “like Zeus in counsel.”<sup>16</sup> Villains, on the other hand, are described with

<sup>9</sup> *Interpretations of Greek Mythology* (ed. Bremmer), pp. 6–7.

<sup>10</sup> Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, pp. 1–13.

<sup>11</sup> Klapp, *Heroes, Villains and Fools*, pp. 56–62.

<sup>12</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*.

<sup>13</sup> Kirk, *The Nature of Greek Myths*, pp.10–13; Leeming, *The World of Myth*, pp. 3–10; Raglan, *The Hero*, p. 120.

<sup>14</sup> May, *The Cry for Myth*, p. 54.

<sup>15</sup> Beye, *Ancient Epic Poetry*.

<sup>16</sup> *Ibid.*

awe-inspiring attributes such as “ferocious,” “abominable,” “ghastly,” “flaming,” and “devouring monsters.” Although there is no specific language act that can be ascribed to villains, heroes are most often associated with words of thinking, making plans, proposals, and giving counsel<sup>17</sup> manifested in a few genres, among which are prayer, lament, supplication, commanding, and insulting. The last is of special interest because it is not only a *modus operandi* in the praise and blame system within Homeric society,<sup>18</sup> but intriguingly enough is the dominant principle of villain construction in the twenty-first century.

### Folk heroes and villains

Although endowed with great strength and determination like the mythic heroes, folk heroes are not demigods with a preannounced birth. Instead, many of them were real historical figures that became fictionalized through folk genres such as tales, legends, poems, and so on. The heroes of particular interest to this study include King Matthias and Peter Klepec (Slovenia), Nikola Zrinski (Croatia), Tsar Lazar and Miloš Obilić (Serbia), and King Marko (North Macedonia).<sup>19</sup> Although these figures are not national heroes *per se*, their later appropriation in nationhood discourses has been discussed,<sup>20</sup> especially in light of the idea that nationalism, under the influence of romanticism, has reached into folklore for the building blocks of the nation’s unifying myth, thus creating a necessary continuity in the process of history construction and the underpinning process of inventing tradition.<sup>21</sup> Research in folklore, literary studies, and ethnology has examined the disparity and conflict between historical and fictional elements in texts about folk heroes<sup>22</sup> such as King Matthias<sup>23</sup> or King Marko,<sup>24</sup> the representations of the demonized other, the Arab or its variant

<sup>17</sup> Martin, *The Language of Heroes*, p. 43

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>19</sup> It should be noted that some of these figures, such as King Marko and Peter Klepec, occur in the folk traditions of more than one country. Klepec, in particular, is part of both the Croatian and Slovenian traditions, and King Marko occurs in Serbian and Macedonian folklore on an equal footing.

<sup>20</sup> Moric and Perinić Lewis, Petar Klepac / Peter Klepec / Pitr Kljpec, pp. 135–137 and 150–153.

<sup>21</sup> Hobsbawm, Introduction, pp. 6–7.

<sup>22</sup> Деретић [Deretić], *Загонетка Марка Краљевућа [Zagonetka Marka Kraljevića]*, pp. 51–52; Димовска [Dimovska], *Фикционалниот Наспрема Историскиот Крале Марко [Fikcionalnost nasprema istoriskit Krale Marko]*, pp. 79–92.

<sup>23</sup> Šmitek, *Kralj Matjaž*, pp. 127–140.

<sup>24</sup> Djurić, Prince Marko in Epic Poetry, pp. 315–330; Penušliski, *Macedonian Local Traditions*, pp. 331–340.

the Turk,<sup>25</sup> the classification of folk epic poems into cycles,<sup>26</sup> and narrative patterns and versification in oral folk poetry.<sup>27</sup>

This research has revealed much about the poetic and mythic structuring of folk literature and the fictionalized presentations of heroes and anti-heroes, but very little about the exact manners in which these figures were semiotically constructed, and the social processes of popular heroization and vilification. Similar observations can be made about the nation-formation heroes of the nineteenth century, praised through various genres including history books, memorial speeches, national anthems, and monumental architecture, and studied by history, political science, and sociology, paying less attention to the linguistic, semiotic, and discursive modes of construction.

## **National heroes, modern-day politicians, and popular representations**

### **National heroes**

A plethora of national heroes emerged in the former Yugoslav countries in the nation-formation period of the nineteenth century. Figures such as France Prešeren (Slovenia), Ljudevit Gaj and Josip Jelačić (Croatia), Đorđe Petrović (Serbia), and Goce Delčev (North Macedonia) all contributed to the national movements and independence, setting the foundations of modern nationhood. Various genres such as poems, stories, national anthems, popular songs, cinema, literature, architecture, and the linguistic landscape praise their roles and significance in national identity discourses, and allow the nation to imagine and perpetuate itself.<sup>28</sup> Theories of nationalism have also recognized their role and significance in national discourses and in creating the continuity necessary for perpetuating national identity and unity,<sup>29</sup> while at the same time recognizing the importance of folklore and folklorized art in constructing heroes and imagining a nation.

<sup>25</sup> Božović, *Arapi u usmenoj narodnoj pesmi*; Стојановиќ [Stojanović], *Арапот во Македонската Народна Книжевност* [Arapot vo makedonskata narodna kniževnost, pp. 195–211; Mlakar, *Krvoločni osvajači in hudičevi vojaki*, pp. 221–242.

<sup>26</sup> Banašević, *Ciklus Marka Kraljevića*; Čubelić, *Sustav, raspon i primjeri*, pp. 125–205; Grgec, *Ciklus narodnih pjesama o hrvatskim banovima*, pp. 257–274; Grafenauer, *Hrvatske inačice praobrazcu balade*, pp. 241–272.

<sup>27</sup> Banov, *Naracija o junaštvu*, pp. 111–133.

<sup>28</sup> Anderson, *Imagined Communities*.

<sup>29</sup> *The Invention of Tradition* (ed. Hobsbawn and Ranger).

### Modern-day politicians and means of representation

The dissolution of Yugoslavia in 1991 affected the reemergence of previously subjugated historical figures, and the emergence of new political leaders that led the fight for national independence. Figures such as Rudolf Maister in Slovenia,<sup>30</sup> Franjo Tuđman in Croatia,<sup>31</sup> and Slobodan Milošević and Draža Mihajlović in Serbia,<sup>32</sup> but also more radical figures such as the Serbian paramilitary leader Željko Ražnatović (a.k.a. Arkan), or Croatia's General Ante Gotovina, convicted at The Hague,<sup>33</sup> were dramatically politicized and received mixed reception and ambivalent social judgement, being heroes and independence fighters for some, but dictators or anti-heroes for others.<sup>34</sup> Although the post-1991 political leaders and hero celebrities are not heroes in epic sense of the term,<sup>35</sup> their popular reception, the manner in which they are constructed, and the fact that they have also served as unifying symbols of the community (being a powerful mobilizing tool) make them heroic figures no less than their glorious predecessors.

Mass media have played a seminal role in constructing the praise and blame system surrounding these figures. Television in particular has acted as a key storytelling medium relaying archetypal images of heroes and villains alike. The processes of heroization and vilification are processes, Klapp argues,<sup>36</sup> in which confusing or unknown factors are simplified by ascription to one great man and complex issues are personified as conflicts between champions and villains. Heroes are praised for achievement, held up as an example, and converted into a cherished collective symbol, whereas villains are amoral, symbols of aggression, traitors, or persecutors.<sup>37</sup> With the advent of the internet, and as a consequence the emergence of the participatory culture,<sup>38</sup> the processes

<sup>30</sup> Velikonja, *Contested Heroes*, pp. 1–17.

<sup>31</sup> Belaj and Alempijević, *Remembering “the Father of the Contemporary State,”* pp. 79–91.

<sup>32</sup> Sindbæk, *The Fall and Rise of a National Hero*, pp. 47–59.

<sup>33</sup> Pletenac, *From Conviction to Heroism*, pp. 111–123.

<sup>34</sup> The ambiguous reception and production of heroes is also present as related to heroes such as Yugoslav King Alexander I (Špelec, Alexander I of Yugoslavia), Hungarian General Secretary Kádár (Povedák, “Survivor Heroes”), and Yugoslav President Josip Broz Tito (Stevanović, Josip Broz Tito).

<sup>35</sup> The ambiguous character of modern political leaders is comprehensively discussed by the Hungarian scholar István Povedák, who identifies them as celebrities (from heroes to celebrities, yet shows how Hungarian Prime Minister Viktor Orbán receives no different a popular perception as a messiah and protector than the ancient and medieval folk heroes). Povedák, *One from Us, One for Us*, pp. 153–171.

<sup>36</sup> Klapp, *Heroes, Villains and Fools*, p. 61.

<sup>37</sup> Klapp, *Notes toward the Study of Vilification*, pp. 72.

<sup>38</sup> Jenkins, *Convergence Culture*.

of producing heroes and villains have been made accessible to anyone with minimum technological knowhow. One of the most popular internet genres of political expression is internet memes, whose composition reduces a complex political issue into in a brief, powerful, and effective statement that engages people. As such, they a perfectly viable instrument for producing the reductions so necessary to the mass-media production of heroes and villains as described by Klapp.

As forms of political participation, memes serve three distinct functions: those of persuasion, grassroots action, and political discussion.<sup>39</sup> The last one is facilitated by what Milner has termed as memes' "polyvocal" nature, referring to their potential to express multiple opinions.<sup>40</sup> In some national contexts, such as China, this potential is mobilized to challenge official (hegemonic) discourses, circumvent internet censorship, and allow free expression of political ideas.<sup>41</sup> In other political circumstances, memes are a modern means of interparty dialogue<sup>42</sup> that can engage audiences in political debate and participation<sup>43</sup> or can be used as dry, sardonic tools to ridicule or delegitimize an opponent.<sup>44</sup> Very rarely, memes can help construct and perpetuate a positive image of a politician.<sup>45</sup>

Given the difference in the four political contexts, their common history, the post-1991 developments, the scope and strength of the interparty conflicts, and the general political apathy occurring in the four states with varying degrees, the memes produced can be taken as indicators of the social reception of politicians that tend to portray them more critically rather than serve as boosters of their image. To examine this diagnostic potential, I look into two aspects of memes, content and stance<sup>46</sup> – in other words, who is represented and how.

## Data presentation

To help understand the data, each of the three subsections opens with a short overview of the socio-historical circumstances underpinning the hero

<sup>39</sup> Shifman, *Memes in Digital Culture*, p. 110.

<sup>40</sup> Milner, Pop Polyvocality, pp. 2362–2363.

<sup>41</sup> Li, Parody and Resistance, pp. 71–88; Nooney et al., Batman, Pandaman and the Blind Man, pp. 359–375.

<sup>42</sup> Martínez-Rolán and Otero, The Use of Memes, pp. 150–156.

<sup>43</sup> Heiskanen, Meme-ing Electoral Participation.

<sup>44</sup> Ross and Rivers, Digital Cultures, pp. 1–11.

<sup>45</sup> Bebić and Volarevic, Do Not Mess with a Meme, pp. 43–56.

<sup>46</sup> Shifman, Memes in a Digital World, pp. 367.



systems. The data are given in tables to make geographical differences and similarities more visible.

### Fourteenth–nineteenth centuries

The spread of the Ottoman Empire in the Balkans was the most significant event in the fourteenth century. Although Slovenia was part of the Habsburg Empire, the Ottoman incursions caused the mobilization of Slovenian noblemen to fight against the Ottomans, a fact registered in Slovenian folklore even though it produced no heroes. Instead, historical figures such as Hungarian King Matthias Corvinus (1458–1490) popularly known as *Kralj Matjaž*, and the fictional figure Peter Klepec were folklorized and promoted as national heroes. Croatia, also part of the Habsburg Monarchy (1527–1918), enjoyed greater autonomy and offered a significant contribution to the Habsburg fight against the Turks. This promoted Nikola Šubić Zrinski, a nobleman and general that lost his life at the Battle of Sziget, into a national hero materialized in Croatian folklore.

Around the same time, the Serbian kingdom had its golden age, which gradually ceased to exist with the Battle of Kosovo in 1389 and the Ottomans taking control of central Serbia in 1455. The battle of Kosovo became a historic and folkloristic platform for the heroization of noblemen such as Tsar Lazar of Serbia, Miloš Obilić, and Vuk Branković. The Battle of Maritsa (1371) between the Serbian nobleman Vukašin Mrnjavčević and his brother Despot Jovan Uglješa against the Turks had a significant impact on the territorial division of present-day North Macedonia and its epic folklore. After the defeat of the Serbian army, Vukašin's son King Marko inherited the small kingdom of Prilep (present-day North Macedonia) and became one of the most popular fictionalized characters in both Serbian and Macedonian folklore. In addition to these noblemen, the folklore of the Balkans has also sung about brave local fighters known as the Uskoks (literally, 'fugitives') and Haiduks (literally, 'bandits'), such as Ivo Senjanin (Croatia), Bajo Pivljanin, Dete Golomeshe, and *Bolen Dojčin* (North Macedonia), and Sluga Milutin, Mali Radojica, and Stari Vukadin (Serbia).

Given the historical significance of the spread of the Ottoman Empire in the Balkans, it is not surprising that many of the events depicted in medieval epic poetry, folk tales, and legends are about the kings, princes, rulers, and Haiduks or Uskoks, and their fight against the Turks. The antagonism between the rulers as the protectors of people and the terrifying, merciless, tax-collecting Turks was the structuring principle of the hero systems. Within this dichotomy, the most common literary motifs are fights, expression of courage, determination, and fearlessness, and verbal duels of self-praise intended to challenge the

opponent. Table 1 presents the heroes and the villains from each of the countries and the capacity in which they have been glorified or vilified.

**Table 1:** National heroes and villains from the fourteenth to nineteenth centuries.

Hero	Capacity	Villain	Capacity
<b>Country: Slovenia</b>			
King Matthias (1443–1490)	Cunning, brave, intelligent, sleeping hero that will revive the nation	Turks	Savage, merciless, faithless, bloodthirsty, barbaric, burning down villages, dangerous invaders, threat to God-fearing civilized world
Peter Klepec	Feeble boy turned into super-powerful human fighting legions of Turks to protect his people	Turks	See above
<b>Country: Croatia</b>			
Nikola Šubić Zrinski (1508–1566)	Defender of people and Christianity; brave, fearless warrior	Turks	Threat, madmen, infidels, cowards
<b>Country: Serbia</b>			
Tsar Lazar (1329–1389)	Courage, determination, physical strength	Turks	Always in great number but not heroes, craftsmen and apprentices
<b>Country: North Macedonia</b>			
King Marko (1335–1395)	Great strength, courage, determination, but also ambiguous, short-tempered	Turks	Cursed, black demons

Although the Turks carried out only sporadic incursions into the Slovenian lands, their presence was registered and preserved in Slovenian folklore. In the absence of any other threat felt by the Slovenians, they were convenient actors to fill the position of the demonized other, depicted as barbaric invaders threatening the land and religion, which were protected by fictionalized figures such as King Matthias and Peter Klepec. Protection, both popular and religious, is also a common motif in poems about Nikola Šubić Zrinski, such as the one composed by his great-grandson Nikola VII Zrinski in 1647.<sup>47</sup> In it he describes Zrinski's final battle against the Ottomans in 1566. Some decades later (1684), Pavao Ritter Vitezović, a Croatian writer, published *Odiljenje Sigetsko* (*The*

<sup>47</sup> Zrinyi, *The Siege of Sziget*.

*Siege of Sziget*). That poem depicts Zrinski in his role as a notable warrior, a protector of the people and Christendom:

Never was there (in any place of the world)  
 A tomb worthier of tears  
 But here where a world wonder lies  
 A blossom of a warrior flower  
 Count Mikula Zrinski, the golden knight  
 Famous ban of the Slavs, Dalmatians, and Croats.<sup>48</sup>

The image of Zrinski as a glorious warrior is juxtaposed to the denigrating depiction of the Turks, as in *Zrinović i Sulejman (Zrinović and Sulejman)*, written in the nineteenth century by Luka Ilić Oriovčanin:

The Ban fell, rest his soul, he fell at the hands of the Ottoman sultan, dead is the Sultan, so is the Ban, the Sultan out of grief, the Ban from a weapon, The sultan as a woman, Zrinović as a hero.<sup>49</sup>

A similar dichotomy between the brave heroes and the cowardly Turks marks the Kosovo battle cycle of epic poems. The majority of the poems describe Serbian noblemen's unyielding determination and confidence to fight the non-heroic Turks, standing in sharp contrast with the brave, physically superior, strong Serbian men, as these lines from *Kosančić Ivan uhodi Turke (Kosančić Ivan Captures the Turks)* and *Tri dobra junaka (Three Good Heroes)* show:

We can fight with them,  
 And force them apart easily  
 Because their army is not of heroes  
 But old hodjas and pilgrims  
 Craftsman and young apprentices  
 Who have not seen a fight<sup>50</sup>

and

Who is this hero  
 Who strikes but once with the sword  
 Sharp sword in his right hand  
 And cuts off twenty heads  
 It is *Banović Strahinja*.<sup>51</sup>

Falling outside of this black-and-white dichotomy, the figure of King

<sup>48</sup> Vitezović, *Odiljenje sigetsko*.

<sup>49</sup> Oriovčanin, *Zrinović i Sulejman*, taken from *Usmene epske pjesme I* (arr. Dukić).

<sup>50</sup> *Антологија народних јуначких песама [Antologija narodnih junačkih pesama]* (ed. Ђурић [Džurić]), *Косанчић Иван уходи Турке [Kosančić Ivan uhodi Turke]*, p. 272.

<sup>51</sup> *Антологија народних јуначких песама [Antologija narodnih junačkih pesama]* (ed. Ђурић [Džurić]), *Три добра јунака [Tri dobra junaka]*, p. 278.

Marko from North Macedonia is portrayed ambiguously. On the one hand, he is endowed with great physical strength (he throws rocks and beats hundreds of Ottoman soldiers) like King Matthias, Peter Klepec, *Banović Strahinja*, and many others, but on the other hand he is a short-tempered, unyielding, capricious wine lover capable of committing crimes. The ambiguity is also present in Marko's relation with the Turks. He is a disobedient Ottoman subject that drinks wine for Ramadan and fights the Ottoman agas, while at the same time he is a loyal Ottoman vassal that addresses the Sultan as "my father," helps him in fights, and even protects his daughter from an Arab, constructed as the demonized other, a gluttonous, pleasure-driven criminal that, a threat to the community, as portrayed in the poem *Marko Krале i crna Arapina* (*King Marko and the Black Arab*):<sup>52</sup>

Beneath the village, down at the fields  
 There came the black Arab  
 Demanding great gifts  
 Nine kilograms of white wheat  
 Nine furnaces of white bread  
 Nine barren cows  
 But also a lovely lass  
 A little lass for a night kiss  
 Kissing her all night  
 In the dawn, bury her down.

The Arab symbolizes a threat to the biological existence of the people (depriving them of their food), and to their survival (kidnapping young girls threatens reproduction). Under such circumstances, both mythological reasoning and narrative structuring presuppose the existence of the hero to confront this villain and, by defeating him, to save the suffering people.

In summary, the heroes from before the nineteenth century were born out of conflict. Endowed with great physical strength, courage, confidence, determination, and no fear of death, they protect the lands and Christendom from the Turks – who are savage, ravaging, barbaric, and at times cowards.

### **The nineteenth and twentieth centuries: The birth of nationalism**

The leaders of the national movements occurring throughout Europe in the nineteenth century were historicized as the founding fathers of the nation and used as building blocks of national narratives discursively constructed through a variety of genres such as folklore, folklorized art, popular songs, history books, monuments, museum exhibitions, national anthems, political

<sup>52</sup> *Јунак над јунаци* [*Junak nad junaci*] (ed. Бошковски [Boskovski]), *Марко Крале и црна Арапина* [*Marko Krале i crna Arapina*], pp. 55–60, translated by the author.

campaigns, and postcards. Their roles in the national movements (intellectual leaders or army generals), the specifics of the state transformations into independence, and the historical opponents (the Austrian or Ottoman Empire) all contributed to the rise of different hero types and forms of heroization.

In the nineteenth century, Slovenia, then part of the Austro-Hungarian Empire, witnessed the emergence of the movement United Slovenia (*Združena Slovenija*). The movement demanded the unification of all Slovenian-speaking territories into an autonomous Slovenian kingdom within the Austrian Empire, and recognition of the Slovenian language, one of the key foundations upon which Slovenian national consciousness was forged.<sup>53</sup> In circumstances of strong political allegiance to the Austrian emperor, Jezernik observes, national identity could only be built upon great, learned men<sup>54</sup> such as Valentin Vodnik (a poet), Janez Vesel (a poet), France Prešeren (a lawyer and poet), Janez Bleiweis (a publisher), and others that became the building blocks of Slovenian national identity praised and revered through history and schoolbooks, the built environment, the linguistic landscape, and public ceremonies.

Similarly to Slovenia, Croatia witnessed the emergence of two national movements underpinning the rise of Croatian nationalism. The Illyrian movement and the Croatian people's rebirth fought to create a Croatian national establishment in Austria-Hungary through linguistic and ethnic unity. Some of the notable young intellectuals involved include Ljudevit Gaj (a writer and philologist), and Janko Drašković, Ivan Mažuranić, and Petar Preradović (poets). A different type of engagement with nationalism and history was embodied by Josip Jelačić, who supported independence for Croatia from the Austrian throne but, due to the higher goal of Croatian independence, actively supported Austrian interests in opposing the Hungarian Revolution of 1848–1849. His struggle against the Magyarization of the country was glorified in Ognjeslav Utješinović Ostrožinski's 1866 poem *Uskrsnuće Jelačića bana* (*The Resurrection of Ban Jelačić*), which in 1906 inspired a certain "B. Županjac" to write the poem *Ustaj bane* (*Arise Count*), relying on Ostrožinski's earlier poem, which was turned into a popular piece of music in the twentieth century.<sup>55</sup>

Unlike the other former Yugoslav Balkan countries, Serbia was the only one to gain independence in the nineteenth century, as early as 1817 following the First Serbian Uprising in 1804, led by Đorđe Petrović (a.k.a. Karađorđe), and the second uprising, led by Miloš Obrenović in 1815. The events are depicted in what is known as poems about the liberation of Serbia and Montenegro,

---

<sup>53</sup> Hroch, *Social Preconditions*.

<sup>54</sup> Jezernik, *The Role of Great Men*, pp. 73–74.

<sup>55</sup> Anonymous, *Ustani bane Jelačiću*.

including *Lazar Mutap and the Arab*, *The Battle of Mišar*, *The Battle of Salaš*, *The Beginning of the Uprising against the Dahis*, and *The Departure of Black George from Serbia*.

Finally, North Macedonia had the different and unfortunate fate of being subsumed in the national movements of its neighbors Serbia, Bulgaria, and Greece. After the unsuccessful 1903 Ilinden uprising against the Turks and the fragmentation of IMRO, the revolutionary organization fighting for national liberation, the territory of modern-day North Macedonia was divided in 1913 between these neighbors. The Ilinden uprising is a hallmark of Macedonian nationhood, and some of the revolutionaries that participated, such as Goce Delčev, Nikola Karev, and Pitu Guli, are considered the fathers of Macedonian nationhood. The cornerstone figure is Goce Delčev, considered the founding father of the modern Macedonian nation, whose status as a national hero has been evidenced through a variety of genres, such as the national anthem, history books, and modern literature, to more banal forms of nationalism such as tourist paraphernalia, sports cheers, and komitadji<sup>56</sup> songs, mostly created after the Second World War, performed by Macedonian folk music singers and ensembles. Table 2 lists some of the national heroes and villains that emerged in the nineteenth century, their type of historical engagement, and the manner of their presentation.

**Table 2:** National heroes and villains of the nineteenth and twentieth centuries.

Hero	Type of engagement	Representation	Villain	Representation
<b>Country: Slovenia</b>				
Valentin Vodnik, France Prešeren, Janez Bleiweis	Poet, publisher, political activist	X	X	X
<b>Country: Croatia</b>				
Ljudevit Gaj, Janko Drašković, Ivan Mažuran, Josip Jelačić	Philologists, poets, general	X, fearless warriors (of the past)	Hungarians	Threat
<b>Country: Serbia</b>				
Đorđe Petrović, Lazar Mutap	Military leaders	Brave, victorious, symbols of the nation	Turks	Defeated

<sup>56</sup> Komitadjis (literally, ‘committee members’), were members of revolutionary organizations such as the Internal Macedonian Revolutionary Organization, which fought for the liberation of Macedonia.

Hero	Type of engagement	Representation	Villain	Representation
<b>Country: North Macedonia</b>				
Goce Delčev, Nikola Karev, Dame Gruev	Revolutionaries, komitadjis	Brave, committed, unfortunate	Turks	Greedy, uncivilized, cursed

As Table 2 shows, the circumstances of the Slovenian struggle for ethnic and linguistic autonomy and independence produced different types of heroes, such as political activists, intellectuals, and literary figures that were glorified differently than their counterparts in the other three countries, where military leaders were the hero norm. The same may be said of the Croatian linguists and poets, with the exception of Josip Jelačić, whose involvement in the military campaign against the Hungarians promoted him into a national hero. His role as a courageous hero and protector of the people united with the land is manifested in the poem *Ustaj bane (Arise Count)* by “B. Županjac” and its later folklorized version *Ustani, bane, Hrvatska te zove (Arise Count, Croatia is calling)*:

Arise Count  
 Arise Count, Croatia is calling  
 Arise Count, from your tomb  
 Arise Count, Croatia is waking you  
 Arise Count, let the sword pass judgement.<sup>57</sup>  
 Arise Count, Croatia Is Calling  
 It was the year nineteen hundred and three  
 When misfortune fell upon Croatia  
 Héderváry raised Hungarian flags  
 By force they want to Magyarize Croatia  
 Arise Count, Croatia is calling  
 Arise Count Jelačić!  
 Arise Count (Jelačić), Croatia is calling  
 Arise Count (Jelačić) save your people!  
 There is no hero, no Croatian,  
 Like Count Jelačić was!  
 Dark soil hides him now  
 And green grass covers his grave.<sup>58</sup>

The poem represents Jelačić as an unparalleled hero (“there is no hero like ...”) that protected the people from an imminent national danger: Magyarization. Interestingly, the hero is presented not in his heroic presence, as a

<sup>57</sup> Marks, Lilijana: Povijesne osobe u hrvatskim usmenim predajama.

<sup>58</sup> Anonymous, *Ustani bane Jelačiću*, translated by the author.

brave warrior fighting the Hungarians, but in his absence, as a hero of the past, almost a shadow-like figure summoned in a time of grave danger. As such he symbolizes the Croatian cry for help and a sense of helplessness, rather than an actively mobilizing power, as is the case with the Serbian heroes presented in almost a cinematic manner, diegetically constructed rather than mimetically depicted, shown in action rather than constructed in memory as in the poem *Boj na Mišaru* (*The Battle of Mišar*), which signifies the first great Serbian victory against the Turks:

The Battle of Mišar: The First Serbian Uprising  
 We saw your master  
 Master Kulin Captain  
 And we saw Black George  
 At Mišar, the wide field  
 With George fifteen thousand Serbs  
 And with your Kulin Captain  
 There were a hundred thousand Turks  
 There we were, seeing with our own eyes  
 The clash of the two armies  
 At Mišar, the wide field,  
 One Serbian one Turkish  
 Kulin Captain at the head of the Turkish  
 Black George at the head of the Serbian  
 The Serbian army defeated the Turkish  
 Slain was Kulin Captain  
 Slain by Black George  
 Along with him another thirty thousand Turks  
 And the best chieftains among them  
 All slain<sup>59</sup>

The battle is presented from an eyewitness perspective as if to legitimize its ontological status. Intense dramatization is achieved by the juxtaposition of the two armies, and the heroic undertaking is highlighted by the common topos of being outnumbered, dramatized by the repetitive use of the verb 'slain'. The significance and the hero-like character of Black George (Đorđe Petrović or Karađorđe) is also evidenced in a later folklorized song titled *Karađorđe Petroviću* or *Mi smo s tobom Karađorđe Petroviću* (*We Are with You Karađorđe Petrović*). Compared to the presentation of Jelačić in *Rise Count*, Black George's character as a unifying force and a symbol of the nation becomes evident:

An eagle screams in the sky, a voice emerges from the depth  
 Worry not, you gray bird  
 We are with you, Black George

<sup>59</sup> Anonymous, *Boj na Mišaru*.



When the hour of need strikes, summon us and there we are!  
 We have been slaves for too long, now free at last  
 Worry not, gray bird, we are with you  
 Black George, Black George, Serbian son, our great pride  
 Worry not, you gray bird, we are with you Black George.<sup>60</sup>

The lyrics do not represent Black George as a hero in action, but more as a mobilizing force, symbolically a bird watching over his people, his respectful and united descendants. He is revered as an object of national pride, and homage is paid to him by the unspoken oath to commitment and loyalty.

A completely different depiction of Goce Delčev, the founding father of the modern Macedonian nation, is witnessed in nineteenth- and twentieth-century folklore, popular folklorized songs, and elsewhere. In history books, Delčev is presented in the capacity of a revolutionary, a brave komitadji leader, a protector of the people that resolutely fought against the Turks. The same depiction can be found in folk songs. However, unlike the representation of Serbian lords as directly involved in battle, whose heroism is built diegetically, many of these texts construct Delčev as a hero in a mimetic manner, often in the form of a verbal duel in which he expresses his lack of fear of the Sultan, as a popular folk song by the Bapchorki women's choir called *Aber mi dojde od Goce Delčev* (*News Has Come from Goce Delčev*) shows. In it, Delčev demands that the sultan liberate Macedonia, saying:

If you do not free Macedonia,  
 I will come to you in Istanbul  
 And will walk into your harems  
 And will poison all your wives  
 To which the sultan's response is:  
 I (will) not give up a single meter of the land  
 Let knee-deep blood be shed  
 Not a foot shall I give from the land  
 Until knee-deep blood is shed there.<sup>61</sup>

The dialogue vaguely resembles boxers' pre-match exchanges of dialog. Even though the analogy is far-fetched, there is an unspoken grain of truth in the assumption that Macedonian revolutionary heroism is more a result of fragmented resistance and small-scale confrontations with the Turks, which in the absence of a great historic victory can only give rise to heroes that are committed to ideals, are lamented for their brave deaths, and are cherished in the nostalgic memory of the nation. In Macedonian folklore, Turks are

<sup>60</sup> Serbian Urban Music Ensemble, *Ми смо с тобом Карађорђе Петровићу* [*Mi smo s tobom Karađorđe Petroviću*].

<sup>61</sup> Бaпчoрки [Bapchorki], *Абер ми дојде од Гоце Делчев* [*Aber mi dojde od Goce Delčev*].

presented in a similar way as the Arab in the earlier poems about King Marko: unyielding, gluttonous, robbing the land of goods and young women, repeatedly called “cursed.”

All things considered, the depictions of the three national heroes – Josip Jelačić, Đorđe Petrović (Black George), and Goce Delčev – may be taken as representations of historical circumstances and popular constructions thereof. The Croats lament the absence of Jelačić in times of threat (the fear of Magyarization) with faith that the dead hero may help once again, whereas the Macedonians, having failed to organize a successful attempt at national liberation, construct heroes declaratively committed to the act of resistance and confrontation rather than involved in open confrontation. These heroes are not represented in action like the Serbian national heroes, whose construction takes place diegetically, by their involvement in battle. In this manner, historical experiences and success of the four nations, defined vis-à-vis the more powerful other (the Austrian Empire and the Ottoman Empire), frame and provide content for the national hero systems. The Slovenian reliance on the great learned man, the Croatian ambivalent use of learned men and military heroes, the Serbian pride in and commitment to great warriors, and the Macedonian verbalized herodrom are all shaped by historical forces.

#### **Post-Yugoslav national heroes: The good, the bad, and the meme**

After Tito’s death, it was a matter of time until suppressed nationalisms came to surface. Unfortunately, some resulted in armed conflicts and thousands of deaths. What accompanied these events was the fragmentation of a once-unified political space kept stable by the figure of Tito, and the production of conflicting hero-like figures in the face of modern politicians, the leaders of the reborn nations. The newly created national political spaces were inhabited by former communists, now social democrats, and nationalists, former victims of the communist regime, now demo-Christians and conservatives. A bipartisan system was thus created, promoting a bi-hero system. However, in circumstances in which there is only a “single” national discourse, the most pressing questions are: Who is to be its legitimate voice? Who is the leader of the nation, and who is the enemy? Democratic pluralism, unfortunately, allows the coexistence of several mutually opposing leaders.

The advent of mass media and the internet gave this millennium-old struggle new dimensions, offering new forms of communication and construction of saviors and foes. People may not be interested in folk poetry, but they are nonetheless interested in expressing emotions of admiration and support, or scorn and ridicule toward those whom they perceive as their leaders or enemies. The new participatory opportunities of the internet made heroization

and vilification more accessible to anyone with minimal knowhow. The lack of censorship consequently resulted in more vulgar forms of hero and villain construction. As mentioned, memes may have helped certain political actors and citizens circumvent censorship, express divergent opinions, and contribute to a vivid online political debate, but, more often than not, under circumstances of extreme political polarization, heavy-handed rule, and weak democratic state capacities, as is the case for the four former Yugoslav countries, memes are stereotype-based reductions that usually criticize and ridicule a politician. As such, they are a cynical means of creating negative images and impressions, rather than constructive tools for creating positive ones. Therefore, they function more as a modern means of vilifying rather than constructing and praising heroes. To demonstrate the assumptions made, let us look at few examples from each country, each preceded by brief information about the politician memed.

The modern meme-lore in Slovenia is represented by samples of memes of President Borut Pahor, former Prime Minister Marjan Šarec and one of the most controversial politicians in the country, Janez Janša (currently prime minister, a former minister of defense at the time of Yugoslav dissolution, arrested and court-marshalled in 1988, and again arrested and imprisoned in 2014). The memes present President Pahor as an incompetent leader of the nation more concerned about his public image and physical appearance than the presidency, hence his popular nickname “Barbie.” The first meme presents Borut Pahor in a beauty salon; the highlighted comment reads “While Pahor is turning into Barbie, thousands of refugees are freezing to death. Yes, you are a scoundrel ... Barbie. You, ignoring every problem, are definitely a Barbie.”<sup>62</sup>

The young former Prime Minister Šarec is presented as a communist affiliated with the figures of Marx, Engels, Lenin, Stalin, and Mao. One meme summarizes Šarec’s political positions on several issues: “Legalization of marijuana: Yes, but the matter has to be completely regulated. / Abortion: Yes. / Teaching religion in schools: No. / Euthanasia: Yes. / Other sexual orientations: Sexual orientation plays no role. / Migrant issue: People that would rather stay at home if they had a decent life. / Candidate trusts in: People.”<sup>63</sup> Finally, the Slovenian memes present current Prime Minister Janez Janša in the capacity

---

<sup>62</sup> Source: Borut Pahor opozarja na slabšanje politične kulture / resno? [Borut Pahor Warns against Weakening of Political Culture / Really?]. *Had*, available at: <<https://tinyurl.com/2uw7ubcf>>, February 14, 2021.

<sup>63</sup> Source: Edgy Šarec memes for existentialist teens, available at: <<https://tinyurl.com/2tjxalnw>>, February 14, 2021.

of a thief (“Scoundrel of the millennium”)<sup>64</sup> and a moral hypocrite (saying to the people “These are only your assumptions”).<sup>65</sup>

The Croatian meme-lore shows some interesting divergences regarding all three positions (the president, the prime minister, and the former prime minister). In this respect, the memes of former Croatian President Kolinda Grabar-Kitarović are framed in a masculine, sexist discourse highlighting her physical appearance and presenting her in an intimate fashion, rather than as a public political figure. One meme juxtaposes the physical appearance of English Queen Elisabeth II, German Chancellor Angela Merkel, and former President Grabar-Kitarović.<sup>66</sup> Another one voices the unjust yet popular opinion that the Croatian constituents, at least some, are more interested in the former president’s physical appearance than her political persona, with Kermit voicing the unspoken assumption that appearance is what draws people’s attention to her.<sup>67</sup>

Croatian Prime Minister Andrej Plenković is ridiculed for not embracing his patriotic duty of joining the army allegedly because of his congenital anemia, as he stated in 2017. He is shown with the hash tag Croatian Tragedies and the caption “Everybody goes to the front to defend the motherland, while I have to go to Brussels because I have an anemia.”<sup>68</sup> In a strip of photos presenting a dialog between Plenković and former Croatian Prime Minister Ivo Sanader, the same subject of criticism is reworked into the frame of a playful comment by Sanader, popularly called Čaća ‘Papa’, to whom the current Minister Plenković complains of not being able to go to the army because of his anemia, only to receive the mocking comment by Sanader that a bullet is rich in iron, implying that a possible injury will boost Plenković’s blood iron level.<sup>69</sup> Sanader, on the other hand – except for being associated with his criminal indictment, and resulting imprisonment (shown with a hit and run gun)<sup>70</sup> – is also considered a

<sup>64</sup> Source: Lopov tisočletja [Scoundrel of the Millennium], *Meme generator net*, available at: <<http://memegenerator.net/instance/31393192/janez-jana-lopov-tisoletja>>, February 14, 2021.

<sup>65</sup> Source: To so le vaše domneve [These Are Only Your Assumptions], *Meme generator net*, available at: <<http://memegenerator.net/instance/42053467/janez-jana-to-so-le-vae-domneve>>, February 14, 2021.

<sup>66</sup> Source: My New Favourite Female Leader, *Imgur*, available at: <<https://imgur.com/T9WhcV2>>, February 14, 2021.

<sup>67</sup> Source: The Croatian President Kolinda Grabar-Kitarović, *Imgur*, available at: <<https://imgur.com/gallery/yvNEl8w/comment/1239906849>>, February 14, 2021.

<sup>68</sup> Source: Everybody goes to the front, available at: <<https://tinyurl.com/17z4poin>>, February 14, 2021.

<sup>69</sup> Source: Doktor Ivo Sanader, Čaća se vraća Facebook Website, available at: <<https://tinyurl.com/194qoby5>>, February 14, 2021.

<sup>70</sup> Source: How to Rob a Country: Tutorial by Ivo Sanader, MemeCenter, available at: <<https://www.memecenter.com/fun/221741/ivo-sanader>>, February 14, 2021.

cunning and very influential person obeyed by politicians and non-politicians alike. The last meme shows two dialogues, first between Ivano Balić, a former Croatian handball player, who asks Papa to “fix” a medal for the national team, and a second dialogue between Sanader and Jesus, in which Sanader asks Jesus for a bronze medal, only to be complimented by Jesus for his modesty.<sup>71</sup>

Criticizing politicians for corruption and laughing at their incompetence seems like a widespread pattern in the Balkans. However, unlike Slovenia and Croatia, the political circumstances in Serbia and North Macedonia marked by authoritarian regimes orchestrated by a single politician have resulted in the creation of memes that criticize the likes of Serbian President Aleksandar Vučić and former Macedonian Prime Minister Nikola Gruevski for their authoritarian rule. Interestingly, visual metaphors symbolizing authoritarian power draw on the same source domain, the unchallenged political rule of Kim Jong-un, applied to the Serbian context (showing the Serbian president presented as North Korean President Kim Jong-un)<sup>72</sup> and the Macedonian context (showing President Vučić as an authoritarian figure celebrated in a similar manner as Kim Jong-un).<sup>73</sup> An intriguing difference can be noticed between the public veneration of President Vučić parodically framed in the celebratory discourse typical of communist regimes such as North Korea, Soviet Russia, Yugoslavia, and others (Nikola Gruevski as Kim Jong-un),<sup>74</sup> and the individualized expression of loyalty and hero-like praise inscribed on someone’s skin in the form of two tattoos. The first is a Christian cross with the Cyrillic letters *BMPO* (*VMRO*, *IMRO*) written in its inside corners, and the name of the name of Nikola Gruevski encircling the lower left part of the cross, and the second is an image of Gruevski with the comment “Loyal to the grave.”<sup>75</sup>

Unlike the cultlike presentation of some political leaders, Vučić and Gruevski in this case, others are made butts of the public joke, regardless of the state office they occupy. In Serbia, the former minister of foreign affairs,

<sup>71</sup> Source: Skromni naš čaća, *Čaća se vraća Facebook Website*, available at: <<https://tinyurl.com/5899tn8s>>, February 14, 2021.

<sup>72</sup> Source: Вучић: Одлажем митинг подршке СЕБИ – Пошто ће ту бити и ЖУТИ, а издајници смо и ми и они (тако да је свеједно) ... [Vučić: I am postponing the meeting in support of MYSELF – Because of the YELLOW, yet we are both traitors (so it is the same) ...], *FBR Monitor*, available at: <<https://tinyurl.com/pz6c8w80>>, accessed February 14, 2021.

<sup>73</sup> Source: Celebrating Vučić, available at: <<https://tinyurl.com/gjgdizfp>>, February 14, 2021.

<sup>74</sup> Source : Eastern Europe Roundup June 14th, *The Vostokian*, available at: <<http://vostokian.com/page/14/?author>>, February 14, 2021.

<sup>75</sup> Source: Balkan Nationalists Bring Back Personality Cults in Tattoos of Ruling Politicians, *Global voices*, available at: <<https://globalvoices.org/2014/11/09/balkan-nationalists-bring-back-personality-cults-in-tattoos-of-ruling-politicians/>>, February 14, 2021.

now speaker of the national assembly, Ivica Dačić, is often ridiculed for his controversial behavior resulting from his incontrollable drinking. In this respect, Dačić is notoriously known for his habit of entertaining guests at official receptions, including the prime ministers of Turkey, Greece, and Russia, among others. One image shows him eagerly replying to someone's comment "I don't know this song," with: "I do."<sup>76</sup> Dačić is made to appear a laughing-stock not only among the general audience but among his associates, as seen the meme where President Vučić calls him a little piglet in the presence of an Arab sheikh. President Vučić talking to a sheikh, is saying: "Don't be afraid, it's not a piglet. It's Ivica [Dačić], I told you about him."<sup>77</sup>

The representation of former Macedonian President George Ivanov is also marked by ridicule and denigration. He was laughed at for his political insignificance, incompetence, and buffoonery, as was President Dačić. The Macedonian president is infamously remembered for his confusing, tautological answers, such as "A reasonable compromise is a reasonable compromise," when asked by a journalist about his own interpretation of what "reasonable compromise" means regarding the twenty-seven-year name dispute with Greece. It is upon this tautology that the next meme builds by replacing "reasonable compromise" with the hashtag #Ж, a popular reference to former Prime Minister Nikola Gruevski.<sup>78</sup> However, this ridicule, when compared to that of the former leader of the opposition, now acting Prime Minister Zoran Zaev, seems benign. The political opponents of acting Prime Minister Zaev consider him a national traitor, a homosexual, and an incompetent political figure based on his involvement in many political processes and events that have altered the Macedonian domestic political landscape. One such event was the Colorful Revolution, a 2016 social movement that accelerated the fall of Gruevski. Zaev's support of the protesters earned him the label "faggot" (his participation in the 2016 mass protest was commented on with "brainless faggots"),<sup>79</sup> a term that Gruevski's patriotic and religiously conservative supporters used to label all the movement's supporters. In addition, his unconditional, even submissive,

<sup>76</sup> Source: Lepi Jovica [The Beautiful Jovica], *Demonajzer Tweeter Website*, accessed at: <<https://twitter.com/demonajzer/status/977901561602076672>>, February 14, 2021; currently not available.

<sup>77</sup> Source: What scared the sheikh, accessed at: <<https://zokstersomething.com/2013/01/11/sta-je-uplasilo-seika/nije-prase/>>, February 15, 2021; currently not available.

<sup>78</sup> Source: Македонија: Твитер-хаштаг за премиерот – #Ж [Makedonija: Twiter-hashtag za premierot, Macedonia: Twitter Hashtag for the Prime Minister], *Global voices*, available at: <<https://mk.globalvoices.org/03/13/13277/>>, February 15, 2021.

<sup>79</sup> Source: Gruevski drzavnik broj 1 [Gruevski: Politican No. 1], accessed at: <<https://tinyurl.com/2sgpn3dh>>, February 15, 2021; currently not available.

political support of foreign diplomats and policies, especially his non-patriotic attitude toward the name dispute with Greece, resulted in him and his supporters being labelled traitors and sellouts. In one meme he is compared to a donkey (or ass) with the caption “I promised my ass, no running away from it now.”<sup>80</sup>

Bearing all this in mind, the meme constructions of the politicians in the four countries are summarized in Table 3.

**Table 3:** Meme presentations of nations’ presidents, prime ministers, and politicians.

Country	President	Prime minister	Opposition leader, former prime ministers, politicians
<b>Slovenia</b>	Incompetent, obsessed with physical appearance	Marxist	Thief, self-interest, hypocrite, incompetent
<b>Croatia</b>	Object of sexuality	Coward	Corrupt and influential
<b>Serbia</b>	Authoritarian	X	Buffoon
<b>North Macedonia</b>	Incompetent, uninfluential	Sexual deviant, traitor, sellout	Authoritarian, cult of personality

According to the meme-lore selected, the language used reveals a rather negative, even insulting, attribution of present-day politicians. In this respect, one may rightfully consider memes to be instruments of negative presentation, vilification in a sense, rather than heroization. The exception to this assumption is former Macedonian Prime Minister Gruevski, whose figure is religiously celebrated (see Figure 14). However, his persona, like that of Serbian President Vučić, is criticized for being authoritative. Such criticism cannot be identified in the Croatian and Slovenian meme-lore. What underlies this difference is the political circumstances (levels and scope of democratization, political governance, independent state institutions, free media, and other elements) in the four countries. Slovenia and Croatia are reported to be (semi)consolidated democracies, whereas Serbia and North Macedonia are authoritarian states.<sup>81</sup> It is no wonder, then, that the memes produced are reflections of the otherwise institutionally diagnosed state of political affairs. In addition, politicians worldwide, the Balkan states not being an exception, are accused of corruption and embezzlement. Such is the case with Slovenian Prime Minister Janša, former Croatian Prime Minister Sanader, and to an extent Serbian President

<sup>80</sup> Source: *Gjorgji skrsenio Facebook Website*, accessed at: <<https://tinyurl.com/2sgpn3dh>>, February 12, 2021; currently not available.

<sup>81</sup> Freedom World Scores.

Vučić and former Macedonian Prime Minister Gruevski, who are additionally targeted for abuse of power and authoritarian rule. Incompetence, inefficiency, and scandalous behavior are also among the qualities often ascribed to modern-day politicians. Such is the case with Slovenian President Pahor and his obsession with his physical appearance, Croatian Prime Minister Plenković and his lack of courage and a firm political attitude, former Serbian Minister of Foreign Affairs Dačić and his publicly unacceptable behavior, and former Macedonian President Ivanov and his politically insignificant persona. Finally, the theme of sexuality also appears in close relation to politicians from the four countries. In this respect, presenting former Croatian President Kitarović in the capacity of a sex object rather than a political figure can be seen as a way of symbolically removing her political power, even the potential to have power, by substituting her public figure as a politician with the private one of her own body. Somewhat differently, Macedonian Prime Minister Zaev is labeled a homosexual to denigrate his involvement in the social movement that brought Gruevski's regime down in 2016. In this respect, denigrating a public figure by labelling him negatively with non-heterosexual pejorative terms is a reoccurring topos of criticism in the Macedonian meme-lore produced by rightwing conservatives.

Finally, it seems that the twenty-first century is not a century of heroes. Except for the religious reverence toward Gruevski, due to his cult figure among his followers, who have worshiped and praised him through more than one genre,<sup>82</sup> all other political figures are satirically constructed, either vilified as thieves or ridiculed as incompetent buffoons. However, the assumption that twenty-first-century politicians are not elevated to the position of heroes may be misleading. On the one hand, I considered only one genre of modern-day expression of political attitudes – memes – which rarely if ever communicate positive information about their targets. On the other hand, there is strong reason to believe that the political followers of Janša, Sanader, Vučić, and Zaev speak of their leaders with truly heroic language in genres such as political polls, news reports, interviews with supporters, spontaneous conversations at the local store, dinner-table conversations, and so on, which unfortunately lie beyond the scope of this study. Based on the discussion so far, Table 4 summarizes the potential continuities and discontinuities in hero and villain construction in the four countries.

---

<sup>82</sup> For more comprehensive insight into Gruevski's cult, see Takovski and Muhić, *When the Old Meets the New*.



**Table 4:** Cross-comparison of heroes and villains across geographical and historical contexts.

Country	Category					
	14th–19th c.: heroes (noblemen, warriors)	19th c.: heroes (warriors)	21st c.: heroes	14th–19th c.: villains (Turks)	19th c.: villains	21st c.: villains
Slovenia	Cunning, brave, intelligent, super-powerful humans	X	X	Uncivilized, merciless, faithless, barbaric, infidels	X	Incompetent, obsessed with physical looks, thieves, hypocrites
Croatia	Defenders of people and Christianity, brave, fearless, determined	Brave, fearless warriors	X	Threat, infidels, cowards	Threat	Sexual objects, cowards, corrupt, influential
Serbia	Courage, determination, physical strength, warriors	Brave, victorious, symbols of the nation	X	Great number but non-heroic	Defeated	Incompetent, low intelligence, buffoons, authoritarian
North Macedonia	Great strength, courage, determination but also ambiguous	Brave, committed, misfortunate	Revered	Cursed, black demons	Greedy, uncivilized, cursed	Unintelligent, sexual deviants, sell outs, traitors, authoritarian

Seen from the horizontal (geographical) perspective, all the heroes from the fourteenth to the nineteenth century are presented as noble warriors, protectors of people and Christianity, endowed with great physical strength, courage, and determination. At the same time, the Turks are the demonized others, presented as uncivilized, barbaric, and a threat to peace, prosperity, and Christendom. Major differences in the hero systems exist in the representation of nineteenth-century heroes. These divergences can be presented in relation to the underpinning historical circumstances. Thus, the Slovenian national movement, and partly the Croatian movements, based on a struggle for cultural transformation and peaceful political transition to nationhood, resulted in the absence of warlike figures more typical of the other three contexts. The history-based divergences between Croatia, Serbia, and North Macedonia (the unsuccessful Croatian fight against the Hungarians, the successful Serbian overthrow of the Turks, and the unsuccessful Macedonian attempt at national liberation) are also reflected in the hero systems and manners of heroization. Whereas the Croatian poet feels helpless regarding the return of Josip Jelačić, and the Macedonian bard expresses hopelessness after the death of the beloved

komitadji Goce Delčev or places him in a duel with the Turks (“News Has Come from Goce Delčev”), the successful Serbian nationalist project, and the independence gained as a result, are reflected in nationalist folklore in which the heroes are the symbols of the collective and a mobilizing force of the proud nation, as is the case with Đorđe Petrović. The representation of the nineteenth-century villains (Hungarians and Turks) follows the same historical contingencies. The Hungarians are a threat to the Croats, against whom the national hero should stand. The Serbian defeat of the Turks resulted in their presentation as defeated and unworthy of heroic deeds, and so they are women. For the Macedonians, the same Turks appear as greedy and cursed because they were not overthrown.

Unlike these binary hero and villain systems, organized around the principle of positive presentation of heroes and negative presentation of villains, the twenty-first-century hero-like figures, politicians, are constructed in a rather negative fashion judging from the modern meme-lore, which is more critical and cynical than praising. Citizens of the four countries equally ridicule and criticize their politicians for power abuse, financial embezzlement, political incompetence, unacceptable public behavior, sexuality (including deviance), and political threats. The most pronounced differences are the critique of the authoritarian rule of Serbian and Macedonian politicians; this is a line of criticism not noticed in Slovenia and Croatia, which are characterized as countries with a higher index of liberty, democracy, and human rights by organizations such as Freedom House<sup>83</sup> or Reporters without Borders,<sup>84</sup> and also reflected in the meme-lore. Although Slovenians and Croats criticize their leaders for corruption and immorality, they never do so on the grounds of authoritarian rule, as is the case in Serbia and North Macedonia. North Macedonia seems to be an interesting case in two aspects. First, former Macedonian Prime Minister Nikola Gruevski is the only politician religiously praised, and current Prime Minister Zaev is the only figure depicted as a traitor, which is not surprising given the very sensitive issue of Macedonian national identity and the recent change of the country’s constitutional name. Be this as it may, the general tone of the meme-lore is rather sardonic, and even insulting, and has no polyvocal nature, as discussed in literature.<sup>85</sup> This finding does not completely undermine the assumption that memes can contribute to political debate and politically balanced representation. It simply points to the fact that political memes in the Balkans are tools of negative ridicule rather than constituents of positive

---

<sup>83</sup> Freedom World Scores.

<sup>84</sup> Slovenia, Croatia, Serbia, and North Macedonia on the *Reporters without Borders* website.

<sup>85</sup> Shifman, *Memes in Digital Culture*, p. 110. Milner, *Pop Polyvocality*, pp. 2357–2390.

discursive constructions of politicians. Such elements may be sought in other genres such as polls, interviews, and everyday interactions, to name a few.

Diachronically, the heroes of the fourteenth to nineteenth centuries were brave, strong, determined warrior-protectors of the people, revered and celebrated in epic poetry and other genres in a lofty manner. Similarly, the construction of the national fathers as heroes follows the same pattern of glorification. Despite the history-based difference in the tone of representation (lamentation in the Croatian case, glorifying pride in the Serbian case, and hope in the Macedonian context), the heroes of the nineteenth century are also ascribed the qualities of courage, determination, and acting as beloved symbols of the nation praised not only in epic poetry, but also in later folklorized genres such as folk-pop music and other non-folk genres such as history books, national anthems, and the linguistic landscape. The villains in the past, mostly Turks, were barbaric, aggressive, self-interest driven, and cowardly, but never lacking intelligence, obsessed with physical appearance, or denigrated on the basis of sexual deviance. Neither are the heroes of the twenty-first century unanimously praised for their bravery and determination, or celebrated as symbols of unity. Instead, these figures are more anti-heroes than heroes, at least judging from the ridiculing tone of their depiction. Thus, the languages of heroization have changed from laudable, praising, and epic-like in the centuries preceding the twenty-first, to the language of the heroes of the twenty-first century lacking such epithets. On the other hand, the language of the villains has also changed from representing villains as a threat to constructing them as corrupt, immoral, unintelligent, and sexualized.

## Conclusion

The hero and villain systems are shaped by geographical and temporal forces. Their creation is a result of the sociohistorical circumstances lived and experienced by the community that produces them. Historically significant events such as military confrontations and the struggle for national independence are indivisible from the historical figures that took part in them. The outcome of these processes and the figures' involvement are reflected in the hero systems produced. Victorious heroes such as Đorđe Petrović are laudably celebrated, whereas less fortunate heroes such as Jelačić or Delčev are nonetheless praised, but with the use of a different, more lamenting tone. The same may be said of villains.

In addition, hero and villain systems are also contingent on the time of their production. The lofty, elevated, epic style of praising fourteenth- to

nineteenth-century heroes only slightly changed in the language of nineteenth-century folk artists praising the nations' founding fathers, finally acquiring rather cynical overtones in twenty-first-century meme-lore. This assumption is embedded in the title of this study, referring to the transformation of the hero systems from "epic to memic," the later marking the loss of dignified language typical of the former.

Finally, it seems that modern times and the inner struggles within nations, unlike the unifying fight against an external enemy in past centuries, have abolished one of the most necessary conditions of hero construction: the capacity of a figure to serve as a unifying symbol of the entire collective. The conflicting forces in modern societies, expressive of social divisions, and people's disillusionment in modern leaders are reflected in modern hero systems, which actually lack heroes. The lack of faith, a necessary psychological hero system prerequisite, has resulted in a cynical construction of the modern alleged protectors and leaders. From epic praise of their heroes (real historical figures), these societies have shifted to fragmentary, recycled reproductions of the images of people – serving not to unify, but to be laughed at.

## BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Антологија народних јуначких песама [*Antologija narodnih junačkih pesama*] (ed. Војислав Ђурић [Vojislav Djurić]). Београд: Учитељски факултет Универзитета у Београду, 2009.
- Asch, Ronald G.: The Hero in the Early Modern Period and Beyond: An Elusive Cultural Construct and an Indispensable Focus of Social Identity? *helden. heroes. héros: E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, 2014. Available at: <<https://www.sfb948.uni-freiburg.de/Members/andreas/qm1>>, February 10, 2021.
- Banašević, Nikola: *Ciklus Marka Kraljevića i odjeci francusko-talijanske viteške književnosti*. Skopje, 1935.
- Banov, Estela: Naracija o junaštvu kao dio kolektivnog pamćenja: Nikola Zrinski u usmenim i pučkim povjesnim pjesmama. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Splitu*, 11, 2018, pp. 113–133.
- Bebić, Domagoj, and Marija Volarević: Do Not Mess with a Meme: The Use of Viral Content in Communicating Politics. *Communication & Society*, 31/3, 2018, pp. 43–56.
- Becker, Ernest: *The Denial of Death*. New York & London: The Free Press, 1973.
- Belaj, Marijana, and Nevena Škrbić Alempijević: Remembering "the Father of the Contemporary State of Croatia": The Celebration of Tudman's Birthday in his Birthplace. *Traditiones*, 43/1, 2014, pp. 79–109.
- Beye, Charles Rowan: *Ancient Epic Poetry: Homer, Apollonius, Virgil; With a Chapter on the Gilgamesh Poems*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 2006.

- Božović, Rade: *Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet Beogradskog univerziteta, 1977.
- Campbell, Joseph: *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Pantheon Books, 1949.
- Čubelić, Tvrtko: Sustav, raspon i primjeri epske narodne pjesme. *Povijest i historija usmene narodne književnosti*. Zagreb: Tvrtko Čubelić Edition, 1990, pp. 125–205.
- Деретић, Јован [Deretić, Jovan]: *Загонетка Марка Краљевића – О природу историчности у српској народној епизици* [*Zagonetka Marka Kraljevića – O prirodi istoričnosti u srpskoj narodnoj epici*]. Београд: Српска књижевна задруга, 1995.
- Димовска, Кристина [Dimovska, Kristina]: Фикционалниот наспрема историскиот Крале Марко во избор на балканските епски песни [Fikcionalnost nasprema istoriskit Krale Marko vo izbor na balkanskite epski pesni]. *Filološke studije*, 13/2, 2015, pp. 79–92.
- Djurić, Vojislav: Prince Marko in Epic Poetry. *Journal of the Folklore Institute*, 3/3 (Special Issue: The Yugoslav-American Folklore Seminar), 1966, pp. 315–330.
- Grafenauer, Ivan: Hrvatske inačice praobrazcu balade “Kralj Matjaž v turški ječi”. *Slovenski etnograf*, 6/7, 1953–1954, pp. 241–272.
- Grgec, Petar: Ciklus narodnih pjesama o hrvatskim banovima. *Hrvatsko kolo*, XXIII, 1942, pp. 257–274.
- Heiskanen, Benita: Meme-ing Electoral Participation. *European Journal of American Studies*, 12/2, 2017. Available at: <<https://doi.org/10.4000/ejas.12158>>, February 14, 2021.
- Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions. *The Invention of Tradition* (ed. Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hroch, Miroslav: *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Translated by Ben Fawkes. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Interpretations of Greek Mythology* (ed. Jan N. Bremmer). London, Croom Helm, 1987.
- The Invention of Tradition* (ed. Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Jenkins, Henry: *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press, 2006.
- Jezernik, Božidar: The Role of Great Men as the Pillars of Slovenian Nationalism. *Traditiones*, 45/1, 2016, pp. 65–82.
- Јунак над јунаци – епски песни за Марка Крале* [*Junak nad junaci – epski pesni za Marka Krale*] (прир. Јован Бошковски [ed. Jovan Boskovski]). Скопје: Култура, 1967.
- Kendrick, M. Gregory: *The Heroic Ideal: Western Archetypes from the Greeks to the Present*. Jefferson: McFarland & Company, 2010.
- Kirk, Geoffrey Stephen: *The Nature of Greek Myths*. Harmondsworth: Penguin, 1974.
- Klapp, Orrin E.: Heroes, Villains and Fools, as Agents of Social Control. *American Sociological Review*, 19/1, 1954, pp. 56–62.
- Klapp, Orrin E.: Notes toward the Study of Vilification as a Social Process. *The Pacific Sociological Review*, 2/2, 1959, pp. 71–76.

- Leeming, David Adams: *The World of Myth: An Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Li, Hongmei: Parody and Resistance on the Chinese Internet. *Online Society in China: Creating, Celebrating, and Instrumentalizing the Online Carnival* (ed. David Kurt Herold and Peter Marolt). London: Routledge, 2011, pp. 71–88.
- Malinowski, Bronislaw: *Myth in Primitive Psychology*. London: Norton, 1926.
- Martin, Richard P.: *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1989.
- Martínez-Rolán, Xabier, and Teresa Piñeiro-Otero: The Use of Memes in the Discourse of Political Parties on Twitter: Analysing the 2015 State of the Nation Debate. *Communication & Society*, 29/1, 2016, pp. 145–159.
- May, Rollo: *The Cry for Myth*. New York: W. W. Norton & Company, 1991.
- Milner, Ryan: Pop Polyvocality: Internet Memes, Public Participation, and the Occupy Wall Street Movement. *International Journal of Communication*, 7, 2013, pp. 2357–2390.
- Mlakar, Anja: Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: Turki kot barbari v ideoloških diskurzih in slovenski folklori. *Studia Mythologica Slavica*, 17, 2014, pp. 221–242.
- Moric, Anja: Peter Klepec: From a (Local) Hero to an Allegory (National) of Weakness. *Ars & Humanitas*, 9/1, 2015, pp. 204–226.
- Moric, Anja, and Ana Perinić Lewis: Petar Klepac / Peter Klepec / Pirt Kljpec: A Borderland Hero and the Manifestations of his Strength. *Narodna umjetnost*, 55/1, 2018, pp. 135–158.
- Nooney, Laine, Laure Portwood-Stacer Mina, and An Xiao Mina: Batman, Pandaman and the Blind Man: A Case Study in Social Change Memes and Internet Censorship in China. *Journal of Visual Culture*, 13/3, 2014, pp. 359–375.
- Penušliski, Kiril: Macedonian Local Traditions of Prince Marko. *Journal of the Folklore Institute*, 3/3, 1966, pp. 331–340.
- Pletenac, Tomislav: From Conviction to Heroism: The Case of a Croatian War General. *Traditiones*, 43/1, 2014, pp. 111–123.
- Povedák, István: From Heroes to Celebrities: Problems of Definition and Potential Solutions. *Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe* (ed. István Povedák). Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2014, pp. 7–17.
- Povedák, István: One from Us, One for Us: Viktor Orbán in Vernacular Culture. *Heroes and Celebrities in Central and Eastern Europe* (ed. István Povedák). Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2014, pp. 153–171.
- Povedák, István: “Survivor Heroes” and Rising Heroes: Discrepancies in the Contemporary Hero Cult. *Traditiones*, 43/1, 2014, pp. 65–77.
- Raglan, Lord: *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. New York: Dover Publications, 1936.
- Ross, Andrew S., and Damian J. Rivers: Digital Cultures of Political Participation: Internet Memes and the Discursive Delegitimization of the 2016 U.S. Presidential Candidates. *Discourse, Context & Media*, 16, 2017, pp. 1–11.
- Shifman, Limor: Memes in a Digital World: Reconciling with a Conceptual Troublemaker. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 18, 2013, pp. 362–377.

- Shifman, Limor: *Memes in Digital Culture*. Cambridge, US: MIT Press, 2014.
- Simoniti, Vasko: *Fanfare nasilja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.
- Sindbæk, Tea: The Fall and Rise of a National Hero: Interpretations of Draža Mihailović and the Chetniks in Yugoslavia and Serbia since 1945. *Journal of Contemporary European Studies*, 17/1, 2009, pp. 47–59.
- Stevanović, Lada: Josip Broz Tito: Hero of the Nation or Traitor. *Traditiones*, 45/1, 2016, pp. 105–116.
- Стојановиќ, Лидија [Stojanović, Lidija]: Арапот во македонската народна книжевност и негови паралели на медитеранот [Arapot vo makedonskata narodna kniževnost i negovi paraleli na mediteranot]. *Studia Mythologica Slavica*, 14, 2011, pp. 195–211.
- Šmitek, Zmago: Kralj Matjaž: Mavrični sij ljudskega junaka. *Acta Histriae*, 17, 2009, pp. 127–140.
- Špelec, Sara: Alexander I of Yugoslavia and the Metamorphosis of his Portrayal in Leading Slovenian Newspapers. *Traditiones*, 45/1, 2016, pp. 83–104.
- Takovski, Aleksandar, and Maja Muhić: When the Old Meets the New: Heroization, Vilification, New Media, and Modern Day Politics. *Etnicke komuniti: Hrdinove, Sibalove, a antagoniste Balkanu* (ed. Dana Bittnerová and Mirjam Moravcová). Prague: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2017, pp. 59–108.
- Usmene epske pjesme I* (ed. Davor Dukić). Zagreb: Matica hrvatska, 2004. Available at: <<https://www.matica.hr/knjige/usmene-epske-pjesme-i-668/>>, April 4, 2019.
- Velikonja, Mitja: Contested Heroes – Gavriilo Princip and Rudolf Maister as Subcultural Icons. *Traditiones*, 47/1, 2018, pp. 1–17.
- Vitezović, Ritter Pavao: *Odiljenje Sigetsko [The Siege of Sziget]*. Vienna: Ivan Gelenich, 1685. Available at: <<http://dzs.ffzg.unizg.hr/html/Ritter.htm>>, April 4, 2019.
- Zrínyi, Miklós: *The Siege of Sziget* (translated by László Kőrössi). Washington: The Catholic University of America Press, 2012.

## WEB SOURCES

- Anonymous: *Ustani bane Jelačiću* (Hrvatske domoljubne pjesme). Available at: <<https://www.youtube.com/watch?v=kriMqN7NSVM>>, February 14, 2021.
- Anonymous: *Boj na Mišaru. Boske Kragujevac website*. Available at: <[http://www.boske.rs/stranice/boj\\_na\\_misaru.html](http://www.boske.rs/stranice/boj_na_misaru.html)>, January 24, 2020.
- Бапчорки [Barchorki]: *Абер ми дојде од Гоце Делчев [Aber mi dojde od Goce Delčev]*. Available at: <<http://www.1903.musicofmacedonia.com/2011/12/aber-mi-dojde-od-goce-delchev.html>>, January 24, 2020.
- Croatia. *Reporters without Borders*. Available at: <<https://rsf.org/en/croatia>>, February 4, 2021.
- Freedom World Scores: Countries and Territories (Freedom World Report). *Freedom House*. Available at: <<https://freedomhouse.org/countries/freedom-world/scores>>, February 4, 2021.
- Marks, Lilijana: Povijesne osobe u hrvatskim usmenim predajama: između povijesti i mita. *Zagrebačka slavistička škola: Anagram – Čitanje proze*, October 15, 2005. Available at: <<http://www.hrvatskiplus.org/article.php?id=1900&naslov=povijesne-osobe-u-hrvatskim-usmenim-predajama-između-povijesti-i-mita>>, February 4, 2021.

- North Macedonia. *Reporters without Borders*. Available at: <<https://rsf.org/en/north-macedonia>>, February 4, 2021.
- Oriovčanin, Luka Ilić: *Zrinović i Sulejman god. 1566*. Available at: <<https://www.sss-makarska.hr/spisi/velikani/kacic/razgovor/54.htm>>, April 4, 2019.
- Serbia. *Reporters without Borders*. Available at: <<https://rsf.org/en/serbia>>, February 4, 2021.
- Serbian Urban Music Ensemble: *Mu smo s tobom Karađorđe Petroviću! Srpska patriotska pesma [Mi smo s tobom Karađorđe Petroviću! Sprska patriotska pesma]*. Available at: <<https://www.youtube.com/watch?v=OQuseSGq-jE>>, February, 2021.
- Slovenia. *Reporters without Borders*. Available at: <<https://rsf.org/en/slovenia>>, February 4, 2021.

## Od epov do memov

*Balkanski narodni junaki in zlobneži skozi čas, prostor in žanr*

### *Povzetek*

Materialno, družbeno in politično preživetje se je od nekdaj izražalo v liku narodnega junaka – nekoga, ki varuje in/ali osvobodi deželo in je simbol kolektivne identitete. Različne družbeno-politične razmere ustvarjajo različne junake in zlobneže, odvisno od žanrov, ki so takrat na razpolago. Na podlagi teh izhodišč avtor v študiji išče kontinuitete in razlike v sistemih junakov, oblikovanih v treh različnih obdobjih in štirih različnih državah na Balkanu. Obravnava obdobje otomanskega cesarstva (14.–19. stoletje), obdobje oblikovanja držav (19. stoletje) in obdobje po letu 1991 v Sloveniji, Hrvaški, Srbiji in Severni Makedoniji. Prvi cilj študije je pokazati, kako se specifične družbeno-politične razmere v treh različnih obdobjih odražajo v posameznih sistemih junakov in zlobnežev. V ta namen je podan pregled zgodovinskih okoliščin in vseh štirih državah ter njihovega vpliva na zgodovinske osebnosti in njihovo prikazovanje v vlogi junakov in zlobnežev. Drugi cilj je prikazati, kako se je proces heroiziranja spreminjal skozi čas, od procesa poveličevanja v obdobju, ko je bila narodna enotnost dovolj močna za ustvarjanje junakov v epskem smislu, do procesa posmehovanja in preziranja v sedanjem obdobju razdrobljene narodne in politične enotnosti ter razkroja človeške komunikacije. V študiji torej avtor sledi »nazadovanju« od junaških epov preteklosti do sarkastičnih in ciničnih memov sedanjosti na Balkanu.



hs

SCHÖN  
Theologiae Doctoris,

Fasten-Freytag = Freytag = Freytag

Das ist

I. Geistliche

S E S W

Dem Angstleydenden We  
Olivetii auffg

Und durch fünff andächtige  
fünff Fasten-Freytag der S

15 €



9 789610 505433

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Historični seminar 14

<http://hs.zrc-sazu.si/eknjiga/HS14.pdf>