

Zapiski, ocene in poročila

ŠE ENKRAT O PROBLEMIH OB STAROGORSKEM ROKOPISU

0.0.1 Proti koncu lanskega in v začetku letošnjega koledarskega leta je beneško-slovenski duhovnik Angel Cracina s spremnim člankom objavil novo odkriti slovenski rokopis iz konca 15. stoletja, najprej v Koledarju Goriške Mohorjeve družbe, nato še posebej v italijansko pisani brošurici. Ker gre za izredno pomembno najdbo, o njej pa je razen slabo poznanega zamejskega tiska poročal le verski tehnik Družina, se je uredništvo JiS na pobudo prof. Franceta Bezljaja odločilo seznaniti z njo slovenske slaviste. Najprej je bil v načrtu le informativen članek, ki naj bi ga napisal podpisani (nekako v obsegu prvih petih odstavkov kasnejšega članka), ko pa je rokopis pritegnil pozornost prof. Tineta Logarja, je uredništvo JiS po analogiji z že planiranim kolektivnim komentarjem k pesmim iz začetka 18. stoletja razširilo svoj program tudi v zvezi s starogorskim rokopisom, k čemur se je pridružila še urednica jezikovnega dela. Tako so v št. 6/7 prejšnjega letnika JiS, tematizirani na nova odkritja v starejšem slovenskem slovstvu, izšli članki Tineta Logarja *Grafika in jezik starogorskega rokopisa* (str. 192-8), Brede Pogorelec *Pomen starogorskega spomenika za zgodovino slovenskega knjižnega jezika* (str. 198—203) in podpisanega *Starogorski rokopis in oživitve vprašanja pismenske tradicije v srednjem veku* (str. 204-11) pod skupnim naslovom *Starogorski slovenski rokopis iz konca 15. stoletja*. Ta skopi historiat se mi je zdelo potrebno nakazati iz dveh razlogov. Najprej zato, ker so članki nastajali vzporedno in ločeno; podobna mnenja in zaključki v njih niso plod medsebojnega dogovora ali povzemanja (še za tehnično usklajevanje ni bilo časa, zaradi česar se povzetki in citati iz Cracine po nepotrebnem ponavljajo iz članka v članek). To je pomembno, saj so prišli avtorji do njih po različnih potih svojih ožjih strok. Drugačen pomen pa ima historiat za članek podpisanega, ki se je širil od prvotne informacije v smer literarnozgodovinskega komentarja in zato ni enovit.

0.0.2 Med tiskom zadnje številke lanskega letnika JiS je prejelo uredništvo že dva kritična oz. polemična zapisa, ki ju je izzvala skupina člankov o starogorskem rokopisu. Glavnemu uredniku ju je še uspelo

vstaviti v št. 8, nadaljnjo razpravo pa je moral prenesti v letošnji letnik (gl. op. k str. 309). To sta Borisa Paternuja *Nekaj pripomb ob starogorskem rokopisu* (str. 309, 310) in Pavla Merkušja *Nekaj pripomb po objavi starogorskega rokopisa v JiS* (str. 311-3). Prve pripombe so v celoti neposredno naslovljene na članka Brede Pogorelčeve in mene, vendar tako, da ni povsem razvidno, kaj sodi v območje enega ali drugega članka; ker sta si kljub nekaterim skupnim točkam članek Pogorelčeve in moj dokaj različna, in to ne le v metodoloških izhodiščih in ožjemu strokovnemu pristopu, ampak tudi v postavkah, bom v nadaljnjem izločil vse, kar zadeva raziskovalno področje Brede Pogorelec. Medtem ko Paternujeve pripombe zadevajo osrednjo problematiko mojega članka (vprašanje pismenske tradicije v srednjem veku), pa se je Merkuš ustavil ob pisavi beneškoslovenskih krajevnih imen in ob tako imenovanem »beneškoslovenskem ali čedadskem rokopisu«, ki sem ga mimogrede pritegnil v svoja izvajanja.

0.0.3 Preden preidem h konkretnim odgovorom in pojasnilom na omenjene pripombe, naj še kratko povzamem vsebino svojega članka. Po uvodni informaciji in orisu Cracinovega članka sem poskušal v glavnih potezah nakazati osrednjo slovstveno zgodovinsko problematiko v zvezi s srednjim vekom — ali je med ohranjenimi teksti obstajala kakšna tradicijska zveza ali so bili zgolj slučajni pojavi —, pri čemer sem bil nekoliko podrobnejši pri navajanju dognanj za južnozahodno obrobje slovenskega nacionalnega prostora, medtem ko sem podal osrednjo problematiko v skrajno poenostavljeni in shematizirani obliki dileme med pogledi naših najzaslužnejših raziskovalcev najstarejše književnosti Franceta Kidriča in Ivana Grafenauerja. Prav tako shematično in zgolj nakazano sem podal primerjavo doslej znanih slovenskih molitvenih obrazcev iz poznega srednjega veka in se pri tem zaustavil zgolj ob najbolj opaznih razlikah in splošni podobnosti. V zaključku sem opozoril, da že ta bežna opažanja podpirajo rezultate Grafenauerjevih filoloških raziskav o zgodovini slovenskih obrazcev očenaša (oratio dominica), apostolske vere (symbolum aposto-

licum) in zdravemarije (angelica salutatio) v srednjem veku (ne pa njegovih skrajnostnih pogledov v nekaterih polemičnih člankih, na katere sem opozarjal poprej kot na protipol Kidričevi skepsi). Tako sem končno tudi zapisal trditev, da so se trije osnovni krščanski verski obrazci, ki jih obsega tudi starogorski rokopis (vendar najbrž res samo ti), »ohranjali s prepisovanjem več kakor verjetno skozi ves srednji vek, pri čemer so se nekoliko spreminjali v času in v nekaterih pokrajinah« (str. 211). Ta teza seveda ni dovolj podprta v samem mojem pisanju. Ko sem jo zapisal, sem suponiral poznavanje obeh Grafenauerjevih temeljnih razprav, ki ju navajam v zadnji opombi, opiral pa sem se tudi na nekatera spoznanja, ki jih zaradi pomanjkanja razpoložljivega prostora nisem mogel razviti v svojem članku in ki jih bom iz istega razloga tudi v pričujočem zapisu le bežno nakazal. Morda mi bo dana še kdaj priložnost, da jih bom lahko razvil in utemeljil v polnem obsegu. To lahkost pa sem si dovolil zato, ker s člankom nisem nameraval (zaradi prekratkega roka) niti mogel (zaradi prostorske omejenosti) *dokazovati* pismenske tradicije v srednjem veku, pač pa ob novem važnem rokopisu »oživiti vprašanje«, kakor sem zapisal v naslovu.

1.0.0 Nimam občutka, da se moj članek o starogorskem rokopisu giblje zgolj v »starem dilemskem krogu Kidrič—Grafenauer«. To dilemo sem sicer kratko omenil kot zgodovinsko dejstvo, vendar je nisem hotel obnavljati v njenih nekdanjih dimenzijah, sicer bi ji posvetil v članku večjo pozornost. Sem namreč mnenja, da dandanašnji niso več važni zaslužni možje kot taki, še manj njihovi svetovni nazori, posebej če se jih že drži rahla zgodovinska patina; važna so njihova znanstvena dognanja in njihova prepričljivost. Zato se nisem in se tudi ne nameravam »odločiti v prid Grafenauerjevi tezi«, pač pa cenim rezultate njegovih filoloških in kulturno zgodovinskih raziskav, kakor jih je kljub nekaterim stvarnim ugovorom cenil tudi France Kidrič. Tako sem se v opombi ob zaključku svojega članka skliceval le na dve tehtni razpravi *Poglavje iz najstarejšega slovenskega pismenstva* (ČJKZ 1931) in *Celovski rokopis iz Rateč, podružnice beljaške prafare pri Mariji na Zilji* (Razprave SAZU, 2. razr. 3, Lj. 1958), izpustil sem pa polemično pristransko razpravo *O pokristjanjevanju Slovencev in početkih slovenskega pismenstva* (DS 1934), čeprav prinaša nekaj no-

vega gradiva in pogledov. Pri tem pa ni nepomembno dejstvo, da je Ivan Grafenauer z izjemo že zastarelega Gregorja Kreka (*O novoslovenskem rokopisu zgodovinskega društva koroškega*, Kres 1881) edini, ki se je z znanstveno akribijo poglobljal v vprašanja celovškega oz. rateškega rokopa in v zgodovino obrazcev očenaša, apostolske vere in zdravemarije v srednjem veku pri nas. Drugi literarni zgodovinarji so dali takšne ali drugačne strnjene sodbe bodisi na osnovi Krekovih in kasneje Grafenauerjevih raziskav in zaključkov oziroma v kritičnem odnosu do njih ali pa po analitično nepreverenih lastnih sodbah. Posebno mesto zavzema France Kidrič, ki se v vprašanja srednjeveškega slovenskega slovstva ni posebej poglobljal in ki je to dobo presojal »samo kot literarni in kulturni zgodovinar, ki beleži sumande, napravi črto in mirno čaka, kaj pokaže račun«, kakor je svojo metodo sam označil (*Stoletja beležk brez literarne tradicije* v *slovenski literarni zgodovini*, LZ 1935, str. 290). Ne glede na to, da se s tako pozitivistično dosledno metodo dandanašnji ne moremo več zadovoljevati pri preučevanju tako zapletenega in v temo zagrnjenega obdobja, kot je srednji vek, tudi v okviru Kidričeve metode predstavlja starogorski rokopis pomemben nov »sumand«.

1.1.0 Tradicionalno ohranjanje obravnavanih verskih obrazcev v srednjem veku ni več odprto vprašanje, saj ga je po polemikah priznal tudi France Kidrič, in to brez poznavanja starogorskega rokopa, ki množi dokaze zanj. Nepremagana pa je še vedno dilema med možnostjo pismenske, torej prepisovalne tradicije in med ustim izročilom pod »cerkveno institucionalizirano „cenzuro kolektivne tvornosti“«. Tu neposrednih dokazov za eno ali drugo stran tudi z najdbo starogorskega rokopa skorajda ni. Tudi Grafenauerjeva dokazovanja so se zadovoljila z nekakšno kombinirano rešitvijo: »*nepretrgano pismensko-ustno tradicijo* od najstarejše dobe slovenske zgodovine in pisemstva do dobe tiska« (ČJKZ 1931, str. 102). V svojem članku sem pustil vprašanje ustne tradicije namenoma ob strani (prim. str. 205) in iskal znake pismenske tradicije. Da je celovski rokopis prepis in ne zapis, je na osnovi pomot, ki lahko nastanejo le pri prepisovanju, dokazal že Krek; Grafenauer je v citiranih razpravah to sprejel in podprl z novimi dokazi. Velika podobnost ohranjenih zapisov molitev, ki sem jo ponazoril z vzporednim natisom besedil, vključuje tudi starogorski rokopis v okvir možnosti prepisovalne tra-

dicije, ki jo je na temelju Alasiinih tekstov domneval za južnozahodni del slovenskega ozemlja Oblak in zaradi najdbe zapiskov z Goriškega sprejel tudi Kidrič. Tudi sam starogorski rokopis je očitno prepis (relativno dosledno zapisovanje besedila pri drugače slovstveno ne delujočem duhovniku, redki znaki duhovnikovega rodnega dialekta v besedilu). Na temelju teh ugotovitev pač niso preuranjeni zaključki o pismenski praksi, če že ne tradiciji na zahodnem delu slovenskega ozemlja in v času poznega srednjega veka. Kako pa je s starejšimi obdobji, na katera kažejo leksikalni, oblikoslovnii in sintaktični arhaizmi predvsem v celovškem oziroma rateškem rokopisu, pa ostaja še vedno domena posrednih domnev.

1.1.1 Ustno prenašanje molitvenih obrazcev iz roda v rod pod kontrolo duhovščine je gotovo najbolj vabljiva in na videz najbolj prepričljiva rešitev. Posebej v okoliščinah, ko nimamo izdelanih kolikor toliko zanesljivih kriterijev za spremembe v besedilih, prenašanih po ustni tradiciji, in na drugi strani za spremembe, ki jih vnašajo v prepise pisarji, za naše ozemlje bo v pomanjkanju gradiva za drugo skupino takšne kriterije tudi težko postaviti. So pa neka dejstva, ki posredno govore zoper možnost ohranjanja oficialnih, cerkveno priznanih slovenskih molitvenih obrazcev zgolj po ustnem izročilu in za nujnost nekakšne pismenske tradicije. Napredovanje krščanstva med Slovenci je bilo spocetka moteno z odporom družbeno najvišje stoejih pripadnikov stare slovske vere; po likvidaciji večine domačega plemstva lahko štejjemo višje sloje za povsem pokristjajnene, drugače pa je bilo s preprostim ljudstvom, ki se je ponekod še vse v 16. stoletje oklepalo poganskega praznovanja, če že ni vztrajalo pri stari veri; cerkvena organizacija se je le počasi utrjevala na slovenskem ozemlju; duhovščina je pogosto zanemarjala versko vzgojo najširših slojev; šole so bile omejene le na nekatere večje kraje, ljudstvo ni bilo le nepismeno, ampak tudi neizobraženo zunaj lastnih starih tradicij, v katere še ne moremo zanesljivo šteti krščanskega predstavnega sveta. Takšnih in podobnih dejavnikov, ki niso v prid podmeni o ljudskem ustnem ohranjanju krščanskih molitev, bi še lahko naštevati. Najbolj zgovoren pa se mi zdi naslednji primer: Šele po stoletju protireformacijskih gonj in intenzivnega utrjevanja katoliške cerkve na Slovenskem, ko lahko dokumentirano beležimo versko najbolj intenzivno življenje vseh

družbenih slojev, se je sprožila akcija za splošno in načrtno katehezo med katoliškimi duhovniki. Sprožil jo je cerkveni zbor v Rimu leta 1725, na katerem je papež Benedikt XIII. zapovedal »podvučenje eniga kristjana u tih štukih te vere... nikar li samu u tim otročim navuku, ampak dostikrat, inu po gostu tudi po pridigi, ja tudi per juternih mašah naprej nesti« (Paglovec, Zvesti tovarš, Lj. 1767, str. 4). Med devetimi »štuki« tega krščanskega nauka najdemo tudi »3. Oča naš, 4. Češena si Marija, 5. Apostolska vera« (prav tam). Torej je bil še v tem času potreben pouk teh molitev zunaj družinskega kroga, dasi jih je velika večina nedvomno že znala. Tem bolj pa je bil tak ali podoben pouk potreben v najrazličnejših obdobjih srednjega veka. Tu pa pridemo do vprašanja »cenzorja« ljudskega izročila, ki mu ni bilo le treba bedeti nad pravilnostjo obrazcev, katere so ljudje uporabljali, ampak tudi širiti njih znanje, ki bi bilo sicer omejeno na nižji kler, ki je imel neposreden stik z ljudstvom; ta pa je bil, čeprav pogosto slabo izobražen, pismen. Ker pa je bilo med njim dosti tujcev pa tudi nesuverenih poznavalcev teoloških vprašanj, je verjetneje, da so si vsaj najpotrebnejše verske obrazce raje zapisovali, kakor da bi se zanesli na svoj spomin. Seveda ne moremo pričakovati, da bi se nam kaj dosti takšnih beležk za vsakdanjo rabo ohranilo skozi stoletja.

1.1.2 Zelo verjetno lahko ustaljeno obliko takšnih beležk vidimo tako v bolj prazni obliki celovškega oz. rateškega rokopisa, še bolj pa v bolj vsakdanji zunanjščini starogorskega rokopisa. V to smer nam daje misliti tako obseg obeh rokopisov, ki zajema samo tri verske obrazce, prav tako pa enako zapovrstje, v katerem je na prvem mestu očenaš, sledi mu zdravamarija, njej pa apostolska vera (zapisovalec bi si molitve lahko zabeležil tudi v drugačnem zaporedju). Ni brez pomena, da najdemo iste obrazce v enakem zaporedju tudi v Alasijevi knjižnici. Vzorec za to zaporedje seveda ni domač, prišel je od zunaj. V istem zaporedju so zapisani obrazci v rokopisnem kodeksu admontskega samostana iz 14. stoletja, ki so nekoč veljali za slovske, pa je Kidrič dognal, da gre za nemške tekste (Kidrič, *Pomote in potvare za razne potrebe*, NZ 1909). Takšno obliko duhovnikovega priročnega zapiska najdemo pri nas še v rokopisu iz konca 17. stoletja (negotova datacija), privezanemu Čandekovim Evangelijem inu listuvom (NUK, sign.

13096). Seveda lahko sega takšna oblika zapiskov nazaj najdlje v 11. stoletje, ko se je z Marijinim kultom širil tudi tako imenovani angelski pozdrav kot molitev. Poprej bi lahko obstajali zapiski očenaša in vere le v samostojni obliki ali v povezavi z drugimi obrazci (npr. z obrazcem za splošno spoved, zapisom desetih zapovedi).

1.2.0 Vprašanje, če na temelju nekaj verskih obrazcev in drugih ohranjenih zapisov iz srednjega veka že lahko govorimo o formiranem pismenem jeziku, je jezikoslovno teoretične narave in nisem zanj kompetenten. V mojem članku se pojavi le v citatu iz Cracine (str. 205), ki mi je bil le izhodišče za razpravljanje v drugo smer, v smer pismenske tradicije.

1.3.0 Nedvomno obrazci, ki so prevodi tujejezičnih oficialnih tekstov, narekujejo primerjalne študije. Toda te so dolgotrajne in jih ne more vključevati priložnostno pogojen informativno-problemski članek. Brez gradiva bi bilo takšno pisanje dosti bolj problematično kakor takšno, ki se dosledno drži poznanih domačih okvirov. Pa tudi tisti, ki se bo problema slovenskih verskih obrazcev lotil monografsko, bo verjetno težko primerjalno reševal vprašanje, zakaj se je v Prekmurju in na bližnjem Štajerskem še vse do konca 18. stoletja ohranil očenaš v sintaktično arhaični podobi, ki je še najbližja celovškemu oz. rateškemu rokopisu (prim. Temlinov katekizem iz 1715 ali Abecedarium slovensko iz 1725 in Fr. Plešič, *Početki štajersko-slovenske književnosti v 18. stoletju*, ČZN 1906, str. 8).

1.4.0 Analiza sloga teh verskih obrazcev je tudi še dolgoročna, a nujna naloga prihodnosti, pri kateri bodo morali sodelovati lingvisti in literarni zgodovinarji. Glede različnih izrazov za »skušnjavo« v obrazcu očenaša bi po bežnih primerjavah pripomnil le to, da imajo obrazci del besedišča, ki se močno bliža narečjem in ki predstavlja bolj vsebinsko problematične izraze. Gre za semantično široke pojme iz tujejezičnega izvornika, ki jim je bilo težko najti ustrezen adekvat v slovenskem jeziku; mislim, da je »skušnjavo« ustalila in semantično razširila šele dolgotrajna raba v obrazcu ter komentariji katehetov in pridigarjev. Temu problematičnemu besedišču nasproti pa stoje nekakšni integralni deli besedila, npr. prva polovica očenaša, ki jo v cerkvi navadno »moli naprej« duhovnik, zlasti pa začetek te molitve; sintagma »oča naš« se je dolgo ohranila na čelu slovenskega besedila molitve po vsem etničnem

ozemlju nasproti cerkvenoslovanski »otčče naš6« ali kajkavsko-hrvaški »otec naš«.

2.0.1 Pri pisanju beneškoslovenskih krajevnih imen sem se ravnal po *Slovenskem pravopisu* (Lj. 1962) in po ustaljeni rabi. Pavle Merkù se je v JiS že večkrat zavezal za pisavo, ki bi ustrezala narečni jezikovni rabi, in sicer v dopisih *Ob imenih slovenskih krajev v Italiji* (1969), *Pisava in raba slovenskih krajevnih imen v Italiji* (1970/71), *Staro in novo gradivo za terska krajevna imena* (1970/71). Vendar je to njegovo stališče le en pravopisni aspekt, ki ne upošteva zahtev po enotnosti jezika in ustaljene knjižne rabe. Zato čakam na zaključek dela nove pravopisne komisije pri SAZU ali na vsestransko pretehtan slovar slovenskih krajevnih imen za zamejstvo (morda četrti zvezek Krajevnega leksikona Slovenije), ki bo določil novo, bolj utemeljeno pisavo, in se ravnam po sedaj veljavnem pravopisu.

2.0.2 Oznaka »beneškoslovenski rokopis« me sicer ne moti, dasi ne poznam še zdaleč toliko beneškoslovenskih rokopisov kot Merkù, če pač slovenska literarna zgodovina tako označuje bratovščinske zapiske iz Gorenje Černjeje. Tudi stiških rokopisov je veliko (v oznaki ni poudarjeno, da morajo biti slovenski), pa z oznako že dolgo mislimo le na slovenske zapiske iz prve polovice 15. stoletja, ki so jih nekoč označevali po Miklošiču za ljubljanski rokopis. Sem pa za utemeljen Merkùjev predlog, da oznako »beneškoslovenski rokopis« opustimo in jo nadomestimo s točnejšo »černjejski rokopis«.

2.0.3 Kar zadeva jezik černjejskega rokopisa, želim, da ga slovenski lingvisti kmalu znova temeljito preučijo oziroma publicirajo že obstoječe nove izsledke. Doslej se Oblakova oznaka izpred osemdeset let ponavlja v vseh literarnozgodovinskih delih in priročnikih, ki rokopis upošteva, in ne le pri Tomšiču in v mojem citatu iz njegovega poglavja kolektivne Zgodovine slovenskega slovstva. Če pa je Merkù pazno prebral tekst mojega članka, je lahko opazil, da me ne zanima čakavščina, pač pa poudarjam dialekt v rokopisu (»pisan v jeziku ljudstva«, str. 206) za razliko od naddialektičnega jezika v starogorskem rokopisu. Prav tako bo treba na novo preučiti provenienco pisca černjejskega rokopisa. Vendar ne eno ne drugo ni bila naloga mojega članka o starogorskem rokopisu.

Jože Koruza
Filozofska fakulteta v Ljubljani