



adelma von vay



Ddr. Igor Grdina

KRALJESTVO DUHOV NA SLOVENSKEM

Mednarodni simpozij o življenju in delu Adelme von Vay - Ljubljana, 03. december 2012

Med mnogimi obrazi emancipacijske dobe meščanov je tisti, ki je izražal vero, da lahko tudi duhovnost sledi nenehnemu razširjanju možnosti človekovega bivanja, eden najznačilnejših. V osnovi je šlo za optimistično občutenje posameznikove in kolektivne samozavesti in moči, ki se je odlepilo od pozno-razsvetljenske resignacije nad možnostjo spreminjanja vsega in iskanja rešitve v regresijah. Rousseaujev klic *Nazaj k naravi!* je postal bodisi neaktualen bodisi znamenje življenja v preteklosti. Dobrodušni "divjaki", ki so bili tako ljubi 18. stoletju, so romali v zakladnico mitov. Predstave o starodavnih matriarhalnih kraljestvih, ki so bile v emancipacijski epohi nekak njihov podaljšek – krivda za vse zlo med ljudmi se je pripisovala avtoritarnemu patriarhatu, ki je postal nekak sinonim za izkoriščanje in uveljavljanje volje s premočjo –, so bile nekoliko trdoživejše, vendar zato nič manj fantastične. Dejansko so se izkazale za ideologijo brez prave zveze z zgodovinsko stvarnostjo.

Neuspeh revolucije meščanov v Srednji Evropi 1848/49, ki ni mogla uresničiti vseh svojih emancipacijskih zamisli – zaradi odprave fevdalnih razmerij se nikakor ni iztekla v polom, a ker ni privedla do oblikovanja toliko zelenih nacionalnih kraljestev Nemcev, Italijanov, Madžarov itd. tudi o njenem zmagoslavju ni mogoče govoriti –, je za nekaj časa sicer odprl prostor pesimističnim občutenjem, toda to je bil le intermezzo med romantično ero, ki je na eni strani postavljala spomenik preteklosti, na drugi pa vendarle živela tudi kot dedinja razsvetljenskega vere v možnost izboljševanja sveta,¹ in pozitivističnim obdobjem, ko se je zdelo, da vse lahko gre samo še navzgor in naprej. Ker prekucusko vrenje ni izzvenelo v postopnem prehodu v vsakodnevno normalnost, ampak je bilo zatrto z intervencijo oboroženih sil (v nemških, avstrijskih in italijanskih deželah), se je na prehodu iz prvo v drugo polovico 19. stoletja zdelo, da je prav tedaj prišlo do velikega preloma. Toda to je bila v veliki meri

¹ V Srednji Evropi se je srečevanje romantične zagledanosti v preteklost in razsvetljenske vere v izboljševanje sveta amalgamiralo v bidermajersko občutenje, ki je uspelo združiti drugod neamalgamirana mišljenjska tokova. Razlog za to, da sta se slednja za mejami Avstrijskega cesarstva lahko zedinila, je bil v omejeni recepciji obeh: Metternichov režim, ki je prisegal na zlato srednjo mero in državljansko privatnosti, je strigel peruti skrajnostim, s tem pa se je relativiziral pomen razlik med nasprotnostmi. Slednje so se tako omilile v kontraste.

optična prevara. Navsezadnje je na mesto romantike in bidermajerja pred realizmom stopila postromantika. Na realizem je bilo treba še malo počakati.

Postromantika, ki se je zavedala svoje umeščeniosti za opojno, marsikdaj že kar zanosno zagledanost v davno minulo zlato dobo,² je trenutno občutenje strčnosti kril tedaj pravzaprav gojila močnejše kakor njegov najznačilnejši intelektualni emblema – schopenhauerjanstvo. Slednje je bila pesimistično le s stališča okoli leta 1800 cvetočih sistemov mišljenja, ki so rešitev videvali v sporočilih za vse. Dejansko je naravnost k edinstvenosti osebni misli, ki je (lahko) zadeva vsakogar, Schopenhauerjevo mišljenje dvigala nad vprašanje osrčevanja oziroma nevzpodbudnosti. Če narave in njene razprtosti tako v linearnost kot v cikličnost ne dojemamo predvsem ali celo izključno z brega kulture – prav slednji način odpira vrata številnim oblikam dramatičnosti (predvsem tragiki) –, pesimizem v teh obzorjih izgubi tla pod nogami. Na njegovo mesto stopi ustvarjalno pobudna sprostitvev edinstvene osebnosti. Kjer je samo misel na neponovljivega človeka, je schopenhauerjanska filozofija prej opora kot omejevanje. Vsi za to, da so ustvarjalni, ne potrebujejo vzpodbude; nekaterim je dovolj že samo zgled, ki jim pripoveduje, da je mogoče priti do svojih najosebnjših globin (kakršne koli že so). Kar nekaj umetnikov – od Richarda Wagnerja do danes že pozabljenih pesnikov srednjeevropskih narodov – je z izstopom iz službe drugim, ki se je kazal predvsem kot ukinitvev obveznosti s konvencijami vzpostavljenih “samo-umevnosti” oziroma “nujnosti” (optimizem je marsikje, zlasti pri narodih brez lastne države, sodil mednje), pokazalo, da so razumeli pomen edninskosti in edinstvenosti.³ Tudi malo mlajša filozofija Maxa Stirnerja, ki ju je poudarjala na drugačen način, se je lahko pohvalila z odmevom pri vidnih ustvarjalcih v mnogih deželah.

A to je mogla biti pot le za posameznike, ki so v sebi čutili izjemno stvariteljsko moč in niso plavali s tokom, ki je v ospredje naplavljal človeka družbe, se pravi bitje, ki se mu večinoma godi podobno, kot se drugim. Prav to pa je bil v 2. polovici 19. stoletja splošen trend. Potem ko so vprašanja, ki jih je zastavljial izid revolucije meščanov 1848/1849, izginila z dnevnega reda in se je po ukinitvi zadnjih fevdalnih razmerij in institucij začela ponaglana modernizacija gospodarstva, je nastopila doba optimizma. Slednji je sam sebi nadel ime realizem – a prihodnost je pokazala, da to dejansko ni bil. Da so se tedaj okrepile tendence, ki so poudarjale skupno usodo ljudi, je razumljivo: življenje se je spreminjalo vsem. Vsaj edukalizacijski in higienizacijski procesi, ki so omogočali so-bivanje raznolikih množic na razmeroma majhnih prostorih, so predrugačitve uvrščali v okvir nedvoumnih izboljšav.⁴

Mišljenje skupne usode ljudi je okoli 1860 hitro dobivalo svoj zalet. To se je izražalo tudi v vzponu socioloških koncepcij. Po 1880 so celo patentirani liberalci, ki so bili nosilci individualističnih koncepcij, začeli spreminjati kurz. Tako je sir William Vernon Harcourt, ki je po vsej pravici užival sloves enega

² Jean-Jacques Rousseau je kot zastopnik (poznorazsvetljske) filozofije zlato dobo človeštva postavljial v naravno prastanje ljudi, s čimer je nasprotoval krščanskemu poudarjanju pomena izvirnega greha za slehernika. Romantiki so z rehabilitacijo srednjega veka epoho sijaja in čistosti samo časovno premestili. Natura in kultura sta si po njihovem razumevanju edino v okolju, ki so ga zaznamovali vitezi in njihove nesmrtno ljubljene izvoljenke, podajali roke; v drugih dobah naj bi bil med njima nepremostljiv prepad. Postromantika se je zavedala, da je takšno razumevanje stvar pogleda oziroma distance; zato je prenesla oziroma zmogla tudi dobršno mero ironizma.

³ Na Slovenskem je Anton Mahnič kot veliki revizor literarnih ustvarjalcev in mislecev najpomembnejše sočasne odmike od vzgojnosti videl v opusih tistih avtorjev, ki so bili pod Schopenhauerjevim vplivom.

⁴ Drugi modernizacijski procesi – npr. deagrarizacija in urbanizacija – sami na sebi niso avtomatsko pomenili izboljšanja življenja; izražali pa so veliko upanje, da do njega pride.

osrednjih stebrov Gladstonejevih vladnih posadk, izjavljal: “Vsi smo zdaj socialisti.”⁵ Iz krščanskih in razsvetljenskih temeljev izvedena zamisel družbe kot skupnega prostora vseh in vsakogar, ki je v časih organicistično koncipiranega stanovskega reda sploh ni bila miseljiva, je slavila skoraj popolno zmago. Šele totalitarni eliminacionizmi 20. stoletja,⁶ ki so se pojavili ob zatonu svojih starejših – npr. na spolnih razlikah utemeljenih – sorodnikov, so jo ponovno problematizirali po vsej širini.

Na takšnem intelektualnem ozadju se je odvijal vzpon in zaton nove duhovnosti 19. stoletja, ki je prodrla tudi v slovenski prostor. Tendence, ki so vplivale nanjo, so bile vsekakor zelo raznolike in deloma tudi divergentne. Premikanje Srednje Evrope od stanovsko razdeljenega sveta, v katerem so posamezni grajski oskrbniki kmetom še na predvečer marčne revolucije oznanjali, da so četrta Božja oseba na Zemlji,⁷ k elitističnemu liberalizmu, ki je v času “državnega ministra” Antona viteza von Schmerlinga uveljavila kurialni parlamentarizem (samo na državnem nivoju se je ta 1905–1907 demokratiziral do splošne, enake, neposredne in tajne volilne pravice za polnoletne moške, medtem ko je na deželni ravni ostal razparceliran do razpada habsburške monarhije 1918), in nato k mišljenju družbe – tj. k socializmu v smislu besed in pojmovanj sira W. V. Harcourta⁸ ter zelo postopoma še avstromarksistov – jo je pomagalo delati za specifičnost izbranega kroga ljudi. Tudi stvari in pojavi, ki so bili drugod namenjeni vsem, so se v Francjožefovem (pol)imperiju neredko razplastili. Tod so bili še revolucionarji elitistični in nenaklonjeni egalitarnosti.⁹ Značilno se je tudi mišljenje družbe pojavilo v obliki socialnega darvinizma v najbolj neusmiljeni, a s preteklostjo tudi najbolj zaznamovani obliki, ki jo je promoviral “le terrible Autrichien”, Ludwik/Ludwig Gumpłowicz. Habsburška monarhija je bila pač starosvetna država, ki se je spremembam prilagajala, ni pa jih inicirala. Tako ni čudno, da celo z največjimi inovacijami oziroma izumi svojih prebivalcev – npr. z Resslerim ladijskim vijakom – ni imela česa početi. Podobno nenaklonjenost do sprememb je intelektualno podnebje v Srednji Evropi kazalo tudi v razmerju do ženske emancipacije. Celotista njena plat, ki je zadevala zgolj izobrazbo lepšega spola, je bila zaradi psevdoznanstvenih nazorov anatoma Carla von Rokitanskega, postavljena na stranski tir. Tako je bila v avstro-ogrski monarhiji prva ženska – Gabriele Barbara Marie Possanner von Ehrenthal (ki

⁵ T. Hunt, *Marx's General. The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, New York 2009, str. 319.

⁶ Eliminacionizem komunistov je imel svojega sorodnika v stanovskem redu, nacionalsocialistično izključevanje, izločanje in izničevanje pa v starejših oblikah rasizma.

⁷ I. Lapajne, *Politična in kulturna zgodovina štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884, str. 231.

⁸ Mišljenje v okvirih koncepcije družbe se na Slovenskem najprej uveljavi v podobi emancipacijsko usmerjenega narodnega gibanja, ki za eno svojih temeljnih nalog šteje preobrazbo kmetov v rodoljubne državljane. Prim. J. Vošnjak, *Spomini*, Ljubljana 1982, 101, 102: “Spoznal sem [...], da ne mestno, ampak kmetsko prebivalstvo reprezentuje maso naroda in da iz kmetkega stanu se regenerira prebivalstvo v mestih in trgih. Temelj in opora vsakega naroda je kmetsko ljudstvo. Tu je treba pričeti, njemu vdehniti narodno zavest in narodni ponos. Treba je hoditi med prosti narod, podučevati ga, zbujati iz stoletnega spanja, dokazovati mu, da ima tudi on pravice v javnem življenju itd. itd.” Mladoslavenski voditelj, ki na tem mestu tematizira razmere okoli 1860, pravi, da se je kot dotlej v trgih in mestih živeči človek, moral otestiti svojih predsodkov in si priznati, “da so kmetje ravnopravni in ne kak nižji sloj človeške družbe.”

⁹ Značilno je bil fevdalizem v habsburški monarhiji odpravljen šele septembra 1848, se pravi pol leta po izbruhu revolucije meščanov. Prej ga je samo na Hrvaškem odpravil dvoru zvesti ban Josip Jelačić baron Bužimski. Značilno se tudi zdi, da je eden od glasnejših meščanskih prekucuhov – Alexander (von) Bach – po umiritvi razmer postal steber neoabsolutizma. Prim. P. M. Judson, *Exclusive Revolutionaries. Liberal Politics, Social Experience, and National Identity in the Austrian Empire, 1848–1914*, Ann Arbor 1996, zlasti 29–115.

je nekaj časa preživela tudi v Ljubljani) – promovirana za doktorico šele 2. aprila 1897.¹⁰ Vse novo se je v Srednji Evropi mešalo s starim in marsikdaj ohranjalo presenetljive sledi včerajšnjosti. Omejenost nove duhovnosti na ožje kroge se je vsekakor zdela v skladu z duhom časa; pod žezlom Franca Jožefa še boj kot drugod. Ljudje so v njegovih deželah sprejemali misel, da vse ni za vsakogar, kot naravno nadaljevanje stanovskega reda.

Novo duhovnost je tudi na Slovenskem mogoče razumeti na podlagi pravkar tematiziranih splošnejših srednjeevropskih značilnosti. Njen vzpon je potekal na ozadju vere v širitev človekovega razumevanja sveta, ki jo je sejalo na terezijanski, še zdaleč ne samo racionalistični tradiciji utemeljeno prosvetljenstvo v habsburški monarhiji. Znanost je bila v tem okviru pojmovana samo kot eden od instrumentov spoznavanja. Čeprav je bila dojemana kot sredstvo, ki je tozadevno zanesljivejše od drugih, pa ji zaradi spremenljivosti v razvoju ni bila podeljena popolna vera. Ljudje so si predstavljali, da bo marsikaj, kar jim je pristopno na drugačne načine, nekoč tudi njeno. Odnos do nje je dejansko temeljil na zaupanju, ne na kritičnem spoznanju.

Josip Vošnjak, ki je bil v obdobju meščanov edini vidnejši javno znani promotor nove duhovnosti med Slovenci, v svojih *Spominih* poroča, da se je z njeno najbolj razširjeno obliko, tj. s spiritizmom, srečal v študentskih letih na Dunaju. Zanimiv je predvsem prostor, kjer se je seznanil z rečmi med nebom in zemljo, o katerih se učenjakom še sanja ne:¹¹ šlo je za stanovanje člana – in celo poznejšega predsednika – Akademije znanosti Theodorja Georga viteza von Karajana. Znameniti germanist, ki je bil praded še bolj slovitega dirigenta Herberta von Karajana, je pod svojo streho oziroma stropom najkasneje od leta 1852 dalje izvajal poskuse s premikanjem miz, “avtomatskim” pisanjem in trkanjem. Rezultati eksperimentov niso bili ohrabrujoči; še več: prišlo je do prave polomije. Vošnjak, ki se je kot prijatelj Theodorjevega sina Ludwiga – skupaj sta obiskovala dunajsko medicinsko fakulteto – udeleževal teh seans, je kot razlog za neuspeh navedel odsotnost “dovolj krepkega mediuma”. Posebej pomembna je terminologija, ki jo uporablja Vošnjak v *Spominih*: govori namreč o “poskusih”, kar pomeni, da je dogajanje v Karajanovem stanovanju dojemal kot vsaj potencialno znanstveno. Prav tako pravi, da je bila diagnoza neuspeha – tj. odsotnost močnejšega medija – delo “zvedencev”, se pravi strokovnjakov.¹²

Na dlani je, da Vošnjak spiritizma nikakor ni doživljal kot nečesa, kar bi nasprotovalo njegovi zdravniški izobrazbi. Enako stališče oziroma razumevanje je mogoče pripisati tudi vitezu von Karajanu. Ker je šlo za pripadnika dunajske intelektualne elite, je mogoče domnevati, da se je v prestolnici ob lepi modri Donavi na “kraljestvo duhov” med vrhunskimi učenjaki na splošno gledalo na tak način. Tudi pozneje se je Vošnjak vseskozi zanimal za spiritizem; v svojih memoarskih pričevanjih je celo na kratko povzel njegove bistvene postavke. Dovolj dobro je bil seznanjen s podvigi škotskega medija Daniela Dunghlase Homea na dvoru Napoleona III. Z neskrivano simpatijo je v orisu svojega življenja priporočal branje knjige Aleksandra Nikolajeviča Aksakova o animizmu; posebej značilno se zdi, da je bralcem navedel celo njeno ceno (v nemškem prevodu: 12 mark za 52 tiskarskih pol). Omenjal je tudi hrvaško

¹⁰ V. Melik, “Habsburška monarhija na prelomu stoletja”, v: I. Grdina (ur.), *Josip Ipavec in njegov čas*, Ljubljana 2000, str. 19.

¹¹ Prav na to Shakespearovo misel se je Vošnjak skliceval na koncu kratkega poglavja svojih *Spominov*, v katerem je predstavil *spiritizem*. Prim. J. Vošnjak, n. d., str. 41.

¹² J. Vošnjak, n. d., str. 41.

revijo *Novo sunce*, ki jo je izdajal eden poznejših ustvarjalcev skupne slovensko-hrvaško-srbske nacionalne države Hinko Hinković, ter tožil nad tem, da se le na Slovenskem “nikdo ne briga za velezanimive spiritistične pojave”.¹³

Vošnjak, ki se je dovolj uspešno ukvarjal še s pisateljstvom – v literarno zgodovino svojih rojakov se je zapisal kot prvi moderni dramatik, pri čemer je prehodil kar dolgo pot od postromantike do ibsenizma –, se ni mogel upreti skušnjavi, da ne bi lastnih spoznanj o “kraljestvu duhov” tematiziral v svojih književnih spisih. Roman *Pobratimi*, ki ga je njegovo najobsežnejše delo – začel ga je ustvarjati po 1870, končal pa ga je najkasneje do 1888,¹⁴ je bil nemara prav zaradi svoje tovrstne ekstravagantnosti zavržen pri Slovenski matici. Anton Mahnič, ki je prav tedaj začel postajati pomemben faktor na intelektualni in politični sceni alpsko-jadranskega prostora, je kot svoji sodobnosti ustrezajoči katoliški filozof, ideolog in aktivist namreč ostro nastopal proti vsem drugim nazorskim usmeritvam. Vošnjaka je močno kritiziral zaradi zaupanja v spiritizem. Mahnič je pisal, da gre v tem primeru za malovreden nadomestek tradicionalne vere pri preprostem ljudstvu – medtem ko bi schopenhauerjanska miselnost zaposlila razumnike –, čeprav zagovorniki nove duhovnosti le-to prikazujejo kot dopolnitev krščanstva.¹⁵ Slovenska matica, ki je tedaj zagovarjala politiko narodne sloge, vsekakor ni hotela izzivati katoliških narodnjakov. *Pobratime* je zato avtor dal natisniti kar sam: 1200 izvodov je potem s pomočjo številnih prijateljev in znancev spravil do kupcev oziroma bralcev. Pri tem pa je bil zaradi literarnega opisa spiritistične seanse tudi od svojih liberalnih prijateljev – zlasti od svetovljanskega vzgojitelja plemiških (celo cesarskih) mladcev Pavla Turnerja in neutrudno beročega pesnika Antona Aškerca deležen hudo kritičnih besed.¹⁶

Poleg pro(to)znanstvenega razumevanja nove duhovnosti pa je na Slovenskem tako v 19. kot v 20. stoletju očitna tudi privatnost zanimanja zanjo. Tradicionalna, v okviru katoliške cerkve izražajoča se (pravo)vernost, ki je zaradi uspešnega posvetnega (društvenega, gospodarskega, političnega) delovanja katoliških duhovnikov – slednji so bili zlasti v podeželskem okolju pomemben faktor modernizacije – po veliki oseki vpliva sredi 19. stoletja ponovno pridobivala ugleden položaj v javnem življenju,¹⁷ ji ni puščala praktično nikakršnega javnega prostora. Značilno je Anton Mahnič, kot smo že omenili, spiritizem štel kot nekaj ljudstvu namenjen ekvivalent elitističnemu schopenhauerjanstvu. Priklicevanje duhov umrlih se mu je potemtakem zdelo ne samo versko neustrezno, temveč tudi neoptimistično. V primerjavi s krščanskim vstajenjem je dejansko bilo skrajno neobetavna delna vrnitev pokojnih med žive. O prihodnosti vseh in vsakogar spiritizem ni govoril neposredno: trudil se je odgovoriti samo na vprašanje posmrtni usode že umrlega posameznika.

Ugotovili smo že, da je bilo mogoče pesimizem – ki je bil v običajnih predstavah pripisovan schopenhauerjanski paradigmi mišljenja – v okolju, prisegajočem na razumevanje človeškega sveta kot družbe,

¹³ J. Vošnjak, n. d., str. 41.

¹⁴ Vošnjak se je z romanom *Pobratimi* potegoval za nagrado Tomšič-Jurčičeve ustanove, vendar je na razpisu zanjo zmagal Fran Detela (pod psevdonimom Fr. Dolinar) s povestjo *Prihajač*. Prim. J. Vošnjak, n. d., str. 218.

¹⁵ V. Melik, “Josip Vošnjak in njegovi spomini”, v: J. Vošnjak, n. d., str. 670.

¹⁶ V. Melik, n. d., str. 670.

¹⁷ Leta 1848 na Slovenskem ni bil za poslanca izvoljen noben duhovnik; cerkvene osebnosti so bile tedaj deležne tudi povsem očitnih izrazov neprijaznosti, ki so močno presegali zgolj osebno raven.

navezovati na individualiteto. (To se je spremenilo šele na večer 19. stoletja s širšo recepcijo spisov Friedricha Nietzscheja.) Mahnič se na tej ravni vsekakor ni motil, ko je nekatere poteze nove duhovnosti 19. stoletja videl kot vzporedne nazorom avtorja *Volje in predstave*. Gotovo pa ni imel prav, ko je spiritizmu pripisoval izrecno namenjenost množici. V njegovem pogledu je bila ta misel izrazito propagandistična oziroma kulturnobojna. Toda močno gre dvomiti, ali je ostoumni in peresni Mahnič, ki se je odlikoval po zelo sugestivnem izražanju in je briljantno obvladal polemično retoriko, zares verjel v večji mobilizacijski potencial spiritizma. Čeprav so zagovorniki slednjega izdajali lepo število listov v “skoro v vseh omikanih jezikih”,¹⁸ svojih nazorov, ki so vseskozi nezgrešljivo nagovarjali individualiteto, niso mogli pomembneje razširiti. Resda je spiritistična seansa na neki način imela obredni značaj – “krepki medium” (se pravi človek posebnih kvalitiet) naj bi stopal na mesto duhovnika – in se je kot takšna zdela tekunica maši, toda možnosti za širšo popularnost tovrstnega vstopanja v “kraljestvo duhov” ni bilo. O občestvenosti tu pač ni moglo biti govora. Nova duhovnost 19. stoletja je bila stvar elite denarja, moči in srca. Vzpenjajoči se meščani, propadajoči aristokrati in umetniški ustvarjalci – okoli Daniela Dunglasa Homea so se drenjali sir Edward Bulwer-Lytton, Thomas Adolpus Trollope in Elizabeth Barrett Browning –, so zaradi opazno različnih razlogov prodirali vanjo. Šlo je pač za ljudi, ki so tudi v dobi vse višjega plimovanja mišljenja družbe ostajali individu(alist)i. Ko je socializem sira W. V. Harcourta in II. internacionale v razpenjenih valovih prve svetovne vojne začel nadomeščati kolektivizem, jim ni samo zmanjkalo tal pod nogami, ampak tudi zraka. Podobno se je zgodilo tudi schopenhauerjanstvu, ki ga je že prej začelo izpodrivati nietzschejanstvo.

Baronica Adelma Vay de Vaya, ki je bila leta 1840 rojena v galicijskem Ternopilu, umrla pa je 1925 v Slovenskih Konjicah, se je s priselitvijo v spodnještajerski prostor znašla v novi duhovnosti vse prej kot naklonjenem okolju. Josip Vošnjak, ki je bil nemara ne samo med rodoljubi, marveč tudi med vsemi prebivalci alpsko-jadranskega prostora (z izjemo Trsta) njen prvi promotor, je – kot smo videli – tožil nad nezanimanjem za spiritizem. Baronica Vayeva mu kot potencialna somišljenica ni bila znana, čeprav bi v času pisanja *Spominov* zanjo vsekakor lahko vedel. Potem ko se je Vošnjak 1895 politično “upokojil”, sta namreč živela v zračni razdalji okoli 10 km: nekdanji “nadbobnar mladoslovencev” se je namreč naselil v Visolah pri Slovenski Bistrici, kjer mu je premožni oče 1866 kupil vinogradniško posestvo. Čeprav je bil nekdanji državni in deležni – tako štajerski kot kranjski – poslanec velik rodoljub, nikakor ni bil človek omejenih nazorov (razen kar zadeva antisemitizem): kot liberalec in kot spiritist je bil odprt proti krščanstvu oziroma katolicizmu (zlasti proti tistemu, ki se je zavedalo znamenj družbenega časa; v habsburški monarhiji ga je poosebljal Karl baron von Vogelsang¹⁹). Zagotovo bi baronice Vayeve, ki bi mu bila nazorsko kakor koli blizu, ne zamolčal samo zaradi drugačne narodnostne pripadnosti (tako je v svojih *Spominih* omenjal filozofa in politika Bartholomäusa von Carnerija, ki se je naselil v Viltušu pri Mariboru, čeprav je bil njegov nasprotnik).²⁰ Iz tega je moč sklepati, da je bila nova duhovnost pri konjiški plemkinji, ki je bila v svojem času dovolj znana osebnost, opazno drugačna kot pri Homeovem občudovalcu Vošnjaku.

¹⁸ J. Vošnjak, n. d., str. 41.

¹⁹ Vošnjaku je bil simpatičen tudi Vogelsangov pristaš, dunajski ljudski tribun Karl Lueger. Z njim ga je ob zanimanju za krščanskosocialna načela družil predvsem mračni antisemitizem, s katerim se je mladoslovenski prvak srečal v študijskih letih v prestolnici ob lepi modri Donavi. Prim. J. Vošnjak, n. d., str. 43, 44.)

²⁰ J. Vošnjak, n. d., str. 203.

Kljub temu pa baronica Vayeva med Slovenci v svojem času ni bila popolnoma neznana. Njena dovolj dobra znanka je bila Karolina Ipavec (poročena Artman), ki jo je nova duhovnost močno vznemirjala. Kot soproga župana trške občine Sveti Jurij (Šentjur), katere središče je bilo od Slovenskih Konjic – prav tako kot Vošnjakove Visole – oddaljeno kakšnih 10 km (le da v drugi smeri), ter sorodnica več skladateljev in pevk²¹ s kar najširše razpredenimi prijateljskimi stiki po Srednji Evropi, je lahko bila na tekočem z marsičem, kar se je dogajalo v velikem svetu. Na njenemu domu so standardi, kakršnega so v življenjski slog – še zdaleč ne samo večjih urbaniziranih naselij – vpeljali meščanski lastniki kapitala oziroma njihov habitus homologizirajoči intelektualci, samoumevni. Karolinin oče Gustav in stric Benjamin Ipavec sta bila v študijskih letih najboljša prijatelja Josipa Vošnjaka, kar pomeni, da jima spiritizem ni mogel ostati povsem neznan.

Toda po drugi strani za nobenega od njiju ni mogoče reči, da bi bil njegov pristaš. Še več: če Josip Vošnjak pravi, da se na Slovenskem nihče ne zanima zanj, je na dlani, da se za vstop v “kraljestvo duhov” v svojih zrelih letih njegova prijatelja nista navduševala. Pričevanje Karolininega nečaka Jožeta, da je njegova teta večkrat obiskala Adelmo Vay in da sta bili v pisemskih stikih z Annie Besant, preko katere sta izvedeli tudi za Džidduja Krišnamurtija, je pravzaprav edina zanesljiva sled za novo duhovnostjo v Ipavčevi družini.²² Čisto gotovo je, da ju znamenita Angležinja ni zanimala kot socialistka – v čemer je bila mnogo radikalnejša od W. V. Harcourta, saj je zajadrala tudi v marksistične vode –, marveč kot promotorica ezoterike (natančneje: teozofije). Krišnamurtija je Karolina Ipavec predstavljala svojemu nečaku kot nekakšno sodobno utelešenje Mesije vseh ver. Kolikšen je bil pri takšnem razumevanju oziroma tolmačenju delež baronice Vayeve, je nemogoče reči. Sploh pa to ne pričuje nujno o njenih najintimnejših nazorih – kajti konjiška plemkinja se gotovo ni zanimala samo za tiste tokove nove duhovnosti, ki so bile povsem identične njenim mislim. Težko si je predstavljati, da bi ne bila na tekočem tudi z delom “konkurence”.

Čisto gotovo pa je nekaj: med Ipavci je vpliv baronice Vayeve zapustil mnogo opaznejšo sled v območju nove duhovnosti kakor mračna teozoologija bivšega cistercijana Jörga Lanza von Liebenfelsa. Slednja se je pojavila v začetku 20. stoletja in si je potem hitro pridobila nekaj vplivnih pristašev. Član njenega *Ordo Novi Templi* je zanesljivo bil – pod psevdonomimom fra Gotthard – podmaršal Blasius Schemua, ki je nekaj časa zasedal položaj načelnika generalštaba oboroženih sil habsburške monarhije,²³ medtem ko je vest o Augustu Strindbergu privržencu Liebenfelsovih idej verjetno mistifikacija. Teozoologija, ki je bila odkrito rasistična – arijska (v to kategorijo so po pojmovanjih Stewarta Houstona Chamberlaina sodili Germani in Slovani) –, je pritegovala tudi mladega Adolfa Hitlerja.

Z Liebenfelsovimi nazori je bil prek svojega gimnazijskega sošolca v Celju Ot(t)marja Hoisla prav tako (vsaj v grobem) seznanjen Karolinin brat Josip Ipavec, vendar se je po pričevanju njegovega sina Jožeta zanj ni posebej ogrel. Vsekakor pa to ni oviralo intenzivni prijateljskih stikov med obema. Hoisel, ki

²¹ Sestre Čampa, izmed katerih so bile tri članice Prvega avstrijskega damskega kvar- teta, so bile v tesnih stikih zlasti s skladateljema Johannesom Brahmsom in Wilhelmom Kienzlom. V glasbeno zgodovino so se zapisale tudi po prvih izvedbah posameznih del prvega. Sestre Čampa so bile mrzle tete Karoline Ipavec (tj. sestrične njenega očeta Gustava).

²² Jože Ipavec (1910–1997) mi je v času nastajanja študije o svojih skladateljskih in siceršnjih prednikih večkrat pripovedoval o baronici Vayevi (kolikor sem lahko ugotovil pozneje, je bilo napačno edino črkovanje njenega priimka – Wai) in o zanimanju svojih sorodnikov za teozofijo in teozoologijo.

²³ L. Sondhaus, *Franz Conrad von Hötzendorf: Architect of the Apocalypse*, Boston, Leiden, Köln 2000, str. 117.

je v teozološki družini nastopal kot fra Otmar, je Josipu Ipavcu v začetku marca 1921 napisal nekrolog, toda kakšnega večjega zanimanja za delo malo prej tragično preminulega skladatelja z njim – kljub objavi v uglednem *Slovenskem narodu* – ni vzbudil.²⁴ Toliko bolj zanimivo pa je to, da so se podatki o vsem tem ohranili v izročilu družine Ipavec – kar pomeni, da je šlo za pomembno postavko v njej. Potemtakem ni mogoče reči, da je bila baronica Vayeva v slovenskem okolju ni bila povsem osamljena.

Šibko možnost stika s konjiško plemkinjo in njenim razumevanjem nove duhovnosti razpira tudi literarni opus Antona Novačana, ki se je po 1. svetovni vojni mudil v Slovenskih Konjicah, kjer je kot nekakšen emisar utrdil pripadnost kraja novi južnoslovanski kraljevini. V pesmi *Očetu*, ki je nastala leta 1924, uporablja spiritistično terminologijo. Zaradi časovne bližine nastanka besedila pesnikovemu bivanju v Konjicah bi bilo mogoče domnevati, da je navdih skrajno nenavadno evokacijo “astralnega telesa” v slovenski literaturi Novačan dobil prav ob morebitnih srečanjih z baronico Vayevo – čeprav so zaradi njegovega svetovnega popotništva mogoče tudi drugačne interpretacije (z navezavami na njegovo bivanje v Zagrebu, Moskvi, Parizu in Pragi). Potemtakem lahko samo ugibamo, ali je ustvarjalka in promotorka nove duhovnosti tedaj, ko se je že poslavljal od sveta, še najdevala tvoren stik z njim – kajti sklepalo se ni samo njeno življenje, marveč tudi epoha, ki jo je razumela. Na obzorju zgodovine so se zarisovali povsem drugačni, mnogo trši časi. Doba meščanov, ki je še dopuščala individualizem – zaradi česar so v njej kljub vse večji anahronističnosti še lahko domovali tudi aristokrati –, se je umikala kolektivistični dobi, ki sta jo ne glede na vladajoči red pospeševali splošna birokratizacija in tehnizacija življenja. Nova duhovnost je s tem izgubljala tla pod nogami. Tudi spomini na njene nosilce so se razpršili. Njihova zgodovina je še bolj kot kakšna druga postala nekakšna legenda – četudi je bila v svojem času, kot sedanost, še kako dejanska.

²⁴ Hoislov nekrolog je bil v *Slovenskem narodu* objavljen 1. aprila 1921. Po vsebini je močno zaostajal za podobnim tekstom ing. M. Schiffrerja v *Slovcu* 22. februarja. Hoisel je zanesljivo napačno navedel podatek, da so predniki Josipa Ipavca okoli leta 1800 prišli v Sv. Jurij iz Idrije; dejansko so bili iz belokranjskega Grad(a)ca. Zaradi pomanjkanja jasnih zvez pa ni mogoče vedeti, ali ni rod nekaj časa pred tem bival v rudarskem mestu na meji Kranjske in Goriške; njegove najstarejše korenine so slej ko prej na Vipavskem. Nekrolog Ot(t)marja Hoisla je zanimiv predvsem zato, ker ob koncu izraža vero v takojšnje posmrtno snidenje nekdanjih sošolcev. Pisec skladatelja izrecno nagovarja »zdaj in v večnosti«. Podobno – le da še bolj eksplicitno (govori o posmrtnem pozdravu »Beppove [tj. Josipove] duše«) – je intonirano tudi Hoislovo pismo iz Adriach-Frochenleitna na avstrijskem Štajerskem vdovi Albertini Ipavec (rojeni Novoszad) z dne 14. februarja 1921. Prim. I. Grdina, *Ipavci. Zgodovina slovenske meščanske dinastije*, Ljubljana 2001, str. 443.