

## ZAČETKI SLOVENSKE KNJIŽEVNOSTI MED PROTESTANTSKO IN KATOLIŠKO REFORMACIJO

Za vznik slovenske književnosti in njen značaj je bilo odločilnega pomena samosvoje sprejemanje načel protestantske reformacije pri humanistično izobraženem Primožu Trubarju. Začetek njene kontinuitete v 16. st. je povezan s prehodom slovenske protestantske reformacije v protestantizem luteranske usmeritve v redakciji Philippa Melanchthona (z ideološkim temeljem v Trubarjevih Artikulih, 1562, ter pravnim vodilom v njegovi Cerkovni ordningi, 1564, ki je bila prepovedana, vendar jo je nekako nadomestila Formula concordiae, 1581, če jo opazujemo v kontekstu določil notranjeavstrijske verske pomiritve v Brucku na Muri 1578), ohranitev njene tradicije pa je navezana na prakticistični pristop škofa Tomaža Hrena h katoliški reformaciji, ki ni bila le gola protiprotestantska protireformacija in tudi ne vrnitev na predreformski katolicizem.

The humanistically educated Primož Trubar's distinctive acceptance of the principles of the Protestant Reformation was decisive for the genesis and character of Slovene literature. The beginning of its continuous tradition in the 16th c. is connected with the transition from the Slovene Protestant Reformation to the Protestantism of Philipp Melanchthon (ideologically grounded in Trubar's *Artikuli* (1562) and the legal code in his *Cerkovna ordninga* (1564), which was censored, however, it was apparently replaced by the *Formula Concordiae* (1581) if it is observed in the context of the features of the Inner-Austrian religious reconciliation in Bruck an der Mur in 1578); the preservation of this tradition is connected with the practical approach of Bishop Tomaž Hren to the Catholic Reformation, which was not merely an anti-Protestant Counterreformation nor a return to pre-Reformation Catholicism.

Zdi se, da so raziskave začetkov slovenske književnosti že onstran kritične točke, do katere pomembnost odkritij upravičuje vrednost zanje porabljenega časa. Zahodni um je po Spenglerjevi neprekosljivo točni oznaki pač funkcijski<sup>1</sup> in to je kakor težnost, ki ji ni mogoče uiti; zato ni pričakovati, da bi katero koli zahodnjaško, torej tudi slovensko početje — pa naj bo še tako idealno humanistično — obšlo razmisleke o dovolj prozaičnih danostih oz. vsiljenostih bivanja, ki so jih v davnem Bizancu za nas nekoliko poetično, vendar še zmeraj docela razumljivo imenovali »taxis« in »oikonomia«. Redi našega življenja, ki — če govorimo v enostranskih ideoloških konotacij verjetno najbolj(e) osvobojeni terminologiji F. A. Hayeka — rasejo v veliki razširjeni red zahodne civilizacije, s svojimi standardi produktivnosti do neke mere celo objektivizirajo subjektivna občutenja takšne kaj nevesele stvarnosti. Tako je dandanes videti, kakor da so dejstva okoli nastanka naše literature v 16. stoletju bolj ali manj znana; razkrivanje novih bi se ne v dobesednem ne v prenesenem pomenu ne izplačalo: mogoče so potemtakem zgolj še kar najbolj duhovite ter potrebam, se pravi duhu aktualnega (ali pa tudi ne) časa ustrezajoče interpretacije obstoječe vednosti. To npr. dokazuje precej naključno odkritje edinega danes znanega primerka Trubarjeve Cerkovne ordninge 21. septembra 1971, za katerega je — nadvse značilno — zaslužen

<sup>1</sup>Mislimo kajpak na poglavje O smislu števil v prvi knjigi Propada Zahoda, kjer Spengler najnatančneje opiše razlike med različnimi umi oz. pojmovanji ter pojasnjuje funkcijski način zahodnjaškega doživljanja sveta na primeru razumevanja števil.

oz. iz perspektive drugih, predvsem za to stvar najpoklicanejših slovenskih učenjakov kriv nemški raziskovalec Christoph Weismann:<sup>2</sup> še danes je najtemeljitejša študija o tem, kakor bomo v teku pričujočega razpravljanja na več mestih videli, ključnem spisu slovenskih protestantov, ki predstavlja poskus odločilnega koraka na poti naše protestantske reformacije v protestantizem, tista izpod peresa Franca Kidriča, nastala kot njegovo habilitacijsko delo za docenturo na dunajski univerzi (po zaslugi Matije Murka je bila izdana v Heidelbergu v vse daljnjšem letu 1919).<sup>3</sup> Dragocena najdba niti tedaj niti pozneje ni resneje vznemirila domače znanstvene javnosti, ki še vedno živi le v medsebojnih bolj ali manj nevarnih razmerjih namesto v kar najvzpodbudnejših razmerah, čeprav ji je že čez dve leti sledil faksimilirani ponatis, katerega založnik dr. dr. Rudolf Trofenik je bil prepričan o izjemni pomembnosti omenjenega književnega podviga za celovito podobo ne le našega 16. stoletja, temveč vseh slovenskih časov:<sup>4</sup> kar je ugotovil Kidrič na podlagi leta 1945. uničenega izvoda cerkvenega reda Primoža Trubarja iz saške kraljevske knjižnice, je radovednost Slovencev povsem zadovoljevalo ali jo celo presevalo.<sup>5</sup>

Na drugi strani je pomenljiva sorazmerno velika gostota razpravljanj, ki v dneh dramatičnega nastajanja slovenske nacionalne države iščejo v reformacijski dobi anticipirajoče prapodobe svojega časa, se pravi rojstvo naroda, domnevno izražajoče se skozi ustanovitev najbolj kontinuirano razvijajočega se slovenskega reda, tj. nacionalne književnosti. Ta naj bi bila po doživljanjih našega 19. stoletja — a tudi pretežnega dela 20. — za marsikatero obdobje edini pričevalec o obstoju skupnosti Slovencev, ki so v stereotipnih predstavah tudi uglednih poznavalcev, denimo angleškega zgodovinarja A. J. P. Taylorja, kaj hitro postali pesniški narod, čeprav njihovo življenje pogosto ni bilo niti najmanj poetično in tudi iz tega razloga ni moglo biti pesniška izmišljija.<sup>6</sup>

V konstelaciji tako ustvarjenih kolektivnih podob resničnosti omenjena iskanja seveda ne presenečajo, čeprav noben narodov red ne more biti vsenarodni red in tudi ne edini pričevalec o njem (kar praviloma velja celo za pokopane kulture, o katerih

<sup>2</sup>Primož TRUBAR, *Cerkovna ordninga / Primus TRUBER, Slowenische Kirchenordnung* (Tübingen, 1564; München, 1973), VI.

<sup>3</sup>F. KIDRIČ, *Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert* (Heidelberg, 1919).

<sup>4</sup>P. TRUBAR, n. d., V–IX.

<sup>5</sup>Izjemo od tega pravila predstavljajo edino jezikoslovne študije: T. LOGAR, Glasoslovne in oblikoslovne variante Cerkovne ordninge, *XII. SSJLK, Zbornik predavanj* (Ljubljana, 1976), 17–25; J. RIGLER, Problematika glasoslovnih in oblikoslovnih variant v Trubarjevi Cerkovni ordningi, *SR XXV* (1977), 456–490; A. VIDOVIČ-MUHA, Struktura glagolskih tvorjenk v Trubarjevi Cerkovni ordningi, *SR XXXII* (1984), 245–256; A. VIDOVIČ-MUHA, Neglagolske tvorjenke v Trubarjevi Cerkovni ordningi, *Obdobja 6* (Ljubljana, 1986), 349–374. Spremna beseda k popularni izdaji tega spisa (P. TRUBAR, *Slovenska Cerkovna ordninga*, Ljubljana, 1975), ki jo je napisal D. ŠEGA, v bistvu ne presega kidričevskih obzorij: njena vloga je v ohranjanju obstoječe vednosti.

<sup>6</sup>TAYLOR v svojem znamenitem delu *Habsburška monarhija* (slovenski prevod je izšel v Ljubljani 1956) zatrdi, da so mnoge narode v podonavskem imperiju ustvarili pisatelji — pesniki in zgodovinarji. Iz konteksta je očitno, da pri tem misli tudi na Slovence.

redko najdevamo samo besedne dokaze). Kako gre v navedenem primeru zares zgolj za stereotipno predstavo, dokazujejo dejstva, ki govore o obstoju slovenskega reda že pred začetki slovenske književnosti. Na ravni družbenih slojev je tozadevno omeniti predvsem koseze, ki niso znani nikjer drugje kot v neitalskih, torej etnično slovenskih krajinah t. i. Velike Karantanije. Nadalje je tu nemška landsknechtovska pesem iz leta 1515, ki je sicer znamenita zavoljo tega, ker vsebuje prve slovenske tiskane besede. Naslovljena je kot *Ain neues lied von den krainerischen baueren*,<sup>7</sup> nanaša pa se na dogodke iz z izjemo dela Goriške, Istre in Trsta ves slovenski prostor zajemajoče kmečke vojne tistega leta. Toda v naslovu apostrofirani kmetje z geslom o stari pravdi in s klicem »leukhup, leukhup, leukhup, leukhup woga /= (u)boga/ gmaina« se v verzni »pripovedi« pojavljajo okoli Celja, kjer pa že od 1311. leta ni Kranjske oz. z njo združene Savinjske krajine, marveč Štajerska (z dvajsetletno medigro Celjske kneževine 1436–1456). To izpričuje, da oznaka Kranjec ne pomeni deželana Kranjske — saj je za vseslovensko kmečko vojno 1515 značilna samostojnost upornikov v posameznih zgodovinskih deželah ter njihovo nesodelovanje —, temveč je etnično poimenovanje nenemško govorečih prebivalcev jugovzhodnega roba Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti. Zanimivo vzporednico takšnemu stanju najdevamo na najvišjih klinih družbene lestvice: tudi koroški vojvoda, do leta 1414. slovesno umeščan v slovenščini skozi za srednjeveško Evropo edinstveni, družbeno pogodbo simbolizirajoči obred,<sup>8</sup> v Avstrijski rimani kroniki Otokarja iz Guele ni označen z deželnim, temveč etničnim imenom, saj se v tekstu pojavlja kot »windische herre«.<sup>9</sup>

Takšno naddeželno oz. nadpokrajinsko poimenovanje ljudstva v Vzhodnih Alpah in Panoniji med furlansko nižavo in Jadranom srečujemo v spisih srednjeveške učene kulture že od pred leta 1000: tako se v Zgodovini Langobardov Pavla Diakona (nastala v 2. pol. 8. st.) in v spisu o spreobrnitvi Bavarcev in Karantancev (871) pojavlja ljudstvo Sclavov, poseljujoče omenjeni prostor. Da oznake te skupnosti nato skozi čas variirajo, segajoč od slavskega do karantanskega ter pozneje slovenskega (nemško: windisch) in kranjskega imena, ni čudno; to izhaja iz različnih razmer in informiranosti včasih tudi zelo oddaljenih označevalcev (denimo kralj Alfred ali avtor t. i. Nestorjeve kronike). Je pa pomembno, da je ta slovanska etinja vsaj od 871. leta v srednjeveški učeni kulturi doživljana kot samosvoja glede na druge nanjo meječe Slovane (v Spreobrnitvi Bavarcev in Karantancev so Moravci jasno ločeni od ljudstva Sclavov kot njegovi severni sosedje; v smeri jugovzhoda, v Dalmaciji, pa okoli leta 880 nad tamkajšnjimi Slovani zavladajo Hrvatje, katerih ljudstvo se je najverjetneje — potegnjeno v tokove slovanskih razselitev — razbilo

<sup>7</sup>Faksimile dosegljiv v J. POGAČNIK, *Zgodovina slovenskega slovstva I* (Maribor, 1968), prva priloga med stranema 64 in 65.

<sup>8</sup>Obredi v tedanji Evropi, ki imajo posvetni javnopравни značaj, simbolizirajo v glavnem le fevdalno zvestobo; tudi zato je umeščanje na Gosposvetskem polju bilo tako tedaj kot pozneje (zlasti pri razsvetljencih) doživljano kot nekaj izrednega. J. Bodin v 16. st. o tem v *Six livres de la République* zapiše: »Koroški vojvodski obred nima para na svetu.«

<sup>9</sup>Odlomek v B. GRAFENAUER, *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev* (nemški vzporedni naslov je drugačen: *Die kärntner Herzogseinsetzung und der Staat der Karantanerslawen*) (Ljubljana, 1952), 85-90.

na več medsebojno povsem nepovezanih delov, in dajo tamkaj nastajajočemu etnosu svoje ime).<sup>10</sup>

Tako je očitno, da v reformacijskem 16. stoletju ne gre za rojstvo slovenskega naroda v etničnem smislu, saj skupnost, ki se tedaj v svojem jeziku začne izpričevati kot slovenska, obstaja že od prej, vse od »rojstva Srednje Evrope«, če si priključimo v spomin metaforično oznako zgodnjega srednjega veka v Vzhodnih Alpah izpod peresa Herwiga Wolframa (oz. njegovega založnika).<sup>11</sup>

Tudi ne gre za nastanek slovenskega naroda v kulturnem smislu: ljudska kultura Slovencev kaže na mnoge starejše, še čisto srednjeveške plasti,<sup>12</sup> medtem ko smo stanje v učeni kulturi že omenili. 16. stoletje tako pomeni »samo« začetek slovenske književnosti oz. točneje: začetek kontinuiranega razvoja učene kulture Slovencev v narodnem jeziku. Učena kultura našega prostora dotlej premore zgolj spomenike v nadnacionalnem latinskem idiomu učenjakov in v »nacionalnem« (seveda po sočasnem pojmovanju) jeziku države, se pravi v jeziku pretežnega dela plemstva (nemščina v naših osrednjih deželah, italijanščina na beneškem območju), z le

<sup>10</sup>Pradomovina Hrvatov je bila skladno z obvestili spisa De administrando imperio bizantskega cesarja Konstantina Porfirogeneta v Beli Hrvaški, ki jo je L. Hauptmann utemeljeno lociral v zgornje Povelje. Zajeti v vrtnec slovanskih razselitev, so se Hrvatje razdrobili in tako so njihovi drobci prišli tudi v Karantanijo in Dalmacijo. Njihov vzpon v Dalmaciji, kamor so se verjetno priselili s Slovani, bi mogel biti povezan z dinastičnimi spopadi (Trpimiroviči proti Domagoju in Branimirju; toda to je le del velikega boja za vpliv na zahodnem Balkanu med Zahodom in Romejskim cesarstvom) v tamkajšnji slovanski kneževini, ki so bili zlasti siloviti ok. 880. leta. Verjetno v teh prevratnih časih Hrvatje dobijo odločilen vpliv na življenje Slovanov v Dalmaciji in jim tudi vsilijo svoje ime. To se je očitno zgodilo za vlade kneza Branimirja, ki se imenuje tako »dux Sclavorum« (kakor se imenujejo tamkajšnji knezi dotlej), kot »dux Cruatorum« (kakor se poslej, tudi potem, ko se na prestol vrnejo Trpimiroviči).

<sup>11</sup>B. GRAFENAUER, Srednja Evropa? Zakaj ne preprosto Evropa?, *Srednja Evropa*, Zbornik, izbral in uredil P. Vodopivec (Ljubljana, 1991).

<sup>12</sup>Npr. pesem o Lepi Vidi kot spomin na mavrske napade v zgodnjem srednjem veku; pesmi o kralju Matjažu, v katerih je skrito ljudsko videnje Matije Korvina in knezov Celjskih, pri čemer je lik Ulrika II. prav lahko bil kontaminiran z likom kralja Matije, ker sta oba imela istega nasprotnika, Habsburžana Friderika III. Friderikovi porazi v bojih s Korvinom so bili v ljudskih očeh nekakšno maščevanje za cesarjevo polastitev celjske dediščine in kralj Matija je postal Ulrikov maščevalec — čeprav je bil brat morilca poslednjega Celjana — oz. ponovno oživiljeni Ulrik (značilno se pričakuje ponovni prihod kralja Matjaža, velikega odrešitelja, ki le spi in ni mrtev, čeprav je v okvirih ljudskega izročila umrl — in to v Celju, kar je tudi glavna sled iz pesmi o kralju Matjažu, ki vodi k Celjanom; pogreb Ulrika II. je vsekakor bil nepozaben!). Nadalje je opozoriti še na to, da je kralj Matjaž v ljudski pesmi (preko sinu Matjažiča, ki se poroči z Marjetico, hčerko turškega vladarja) v sorodu s turškim sultanom, kar je bil tudi Ulrik II. (preko soproge). Tudi zgodba o bobnarici in kralju Matjažu je precej sorodna ljudski tradiciji o smrti Ulrika Celjskega (upesnil jo je v dramatski obliki verjetno M. Schneider v danes izgubljenem rokopisu iz leta 1817). Tako pod vlado Ulrika Celjskega kot pod kraljem Matijem je vladalo sorazmerno blagostanje, ki je značilno za dobo legendarnega kralja Matjaža: Turki so se celjskih posesti izogibali zaradi sorodstvenih zvez med sultanom in celjskim dvorom (preko Brankovičev), medtem ko jih je Matija Korvin z uspehom odbijal.



nekaj fragmenti v slovenščini znotraj kleriške (Brižinski spomeniki, Celovski, Stiški, Beneškoslovenski, Starogorski rokopis, posamezni stavki ali besede tudi drugod)<sup>13</sup> in plemiške (Turjaški rokopis, večjezične verzifikacije Oswalda Wolkensteinskega, en verz »citat« Ulricha Lichtensteinskega) sfere. Vendar pa je pomembno, da je v slovenskih srednjeveških drobcih (zlasti v obrazcu Očenaša in Vere) moč ugotoviti sledove nadnarečnega značaja zapisanega jezika: ne gre za preproste zapise ljudskega govora, temveč za zapis kulturnega, nad ljudski idiom dvignjenega jezika, čeprav sta kultiviranost in umetelnost navzoči pri različnih besedilih v zelo neenaki intenziteti. Beseda bogastvo na mestu kraljestva v Očenašu Celovškega rokopisa govori tudi za zelo zgodnje, najpoznejše karolinške začetke izročila omenjenega kulturnega jezika (beseda kraljestvo nastane iz imena Karla Velikega v 9. stoletju).<sup>14</sup>

Nadalje gre tudi poudariti, da ni mogoče govoriti o slovenskih srednjeveških fragmentih kot o samo preprostemu ljudstvu namenjenih tekstih in torej le kot o učeni kulturi, ki je naslovljena na nosilce ljudske, med katere potemtakem na neki način nasilno vdira (čeprav učena in ljudska kultura srednjega veka še zdaleč nista tako brez stikov in zvez, celo stičišč, kakor se je mislilo pred za to stvar temeljnimi študijami J. Huizinga ter M. M. Bahtina):<sup>15</sup> takšna naslovljenost je v slovenskih spomenikih značilna le za besedila iz kleriške sfere, ne pa za primere našega Minnesanga, ki je izrazito plemiška vrsta pesnjenja tako v avtorskem kot recepcijskem pogledu. Vendar do pismenske kontinuitete med omenjenimi drobcami in začetki slovenske književnosti v 16. stoletju ni prišlo, saj Trubar v posvetilu k Ta celemu Novemu testamentu pravi: »Zakaj nam in vsakomur je znano, da ni bilo najti pred štiriintridesetimi leti nobenega pisma ne registra, nikaar knjige v našem slovenskem jeziku, ker so menili, da sta slovenski in ogrski jezik tako surova in barbarska, da se ne dasta ne pisati ne brati.«<sup>16</sup>

Tako postavljene besede ne izključujejo obstoja slovenskega kulturnega jezika v govorjeni varianti — celo na kakšne morebitne poprejšnje, a zamrle pismenske tradicije (ki pa je pri sedanjem poznavanju dejstev vendarle ni mogoče zagovarjati) —, ker je Trubar nedvomno zapisal stereotipno mnenje o barbarskosti in surovosti slovenščine in madžarščine (in stereotipi vselej le do neke mere držijo, pri čemer včasih zapeljejo v usodna nerazumevanja: to se je dogodilo tudi s stereotipom o barbarskosti madžarščine in njenih govorcev, ki je bil celo pri nas razširjen že vsaj stoletje pred Trubarjem, saj se je menda bil celjski knez Ulrik II. čutil poklicanega

<sup>13</sup>Opozoriti gre predvsem na najstarejše danes znane fragmente slovenskega jezika iz zadnje tretjine 9. st. v Clm 14008 (fol. 28<sup>v</sup>), prim. B. BISCHOFF, Über Einritzungen in Handschriften des frühen Mittelalters, *Zentralblatt für Bibliothekswesen* LIV, 4. zvezek (1937), 173-177, zlasti 175 in 176 (bibliografski podatek dolgujem g. dr. Janku Kosu).

<sup>14</sup>Bogastvo se je na mestu kraljestva v slovenskih obrazcih Očenaša očitno ohranilo še v Trubarjev čas, saj 1575. leta ta piše o napačnosti takšne formulacije v molitvi (prim. M. RUPEL, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana, 1966<sup>2</sup>, 221, 222).

<sup>15</sup>Mislimo predvsem na načelni Huizingov spis *Homo ludens* in Bahtinova razmišljanja o ljudski kulturi smeha in delu F. Rabelaisa.

<sup>16</sup>M. RUPEL, n. d., 274.

zatrei »ta pasji jezik«, kar ga je stalo glavo in uničilo celjsko dinastijo),<sup>17</sup> ga pa seveda močno problematizirajo (izključujejo le kakšno močnejšo zavest o njem pred letom 1548., ko je po navedenem pričevanju morala začeti nastajati prva knjiga v slovenščini — najverjetneje takoj po Trubarjevem begu v nemške dežele).

Hipotetično bi bilo oblikovanje slovenskega kulturnega jezika v smislu evropske civiliziranosti mogoče postaviti že v čas pokristjanjenja, o njegovem samostojnem življenju in razvoju, na katerega po l. 1000 nastajajoča narečja sicer vplivajo, vendar niso njegov temelj, pa najmočnejše pričuje Celovski rokopis z arhaičnimi oblikami v Očenašu in Veri. Zaradi dejstva, da se je med Slovenci pokristjanjevanje začelo pri vrhnji družbeni plasti, bi bilo mogoče misliti na to, da se je slovenski kulturni jezik ob svojih začetkih naslonil prav na idiom tega sloja, ki se je moral ohraniti tudi v posvetnem obredju umeščanja koroškega vojvode kot naslednika karantanskega kneza. Ker se vsi viri o tem obredu strinjajo, da gre v njem za ritualni pogovor in ne za nepovezane nizanje obrednih znakov, je utemeljeno sklepanje, da sta tako deželni oblastnik kot umeščevalec govorila en jezik, česar ne gre razumeti le glede na nacionalni (slovenski), temveč tudi socialni idiom (ustoličevalec ni bil kateri koli »slovenski mož«; ta funkcija je, kakor poroča Avstrijska rimana kronika, »po starem pravu« pripadala najstarejšemu moškemu članu točno določenega rodu, ki je ravno zaradi obrednega pogovarjanja z vojvodom moral izhajati iz vrst tistega sloja, iz katerega se je prvotno izbiral karantanski knez, saj je le-ta v teku umeščanja zasedel ustoličevalčevo mesto in ga tako v nekem smislu samo nadomestil). Vendar se je skozi čas socialna zaznamovanost jezika ustoličevalca spreminjala, ker je umeščevalec postajal vse navadnejši kmet (t. i. vojvodski kmet), slovenščina pa na Koroškem jezik kmetov (koroško plemstvo 1338. leta izjavi, da je njegova materinščina nemščina).<sup>18</sup> S tem je obred pridobil moč simbolizacije družbene pogodbe, ki pa jo je zaradi dejstva, da je deželni oblastnik zasedel mesto, na katerem je poprej bil zastopnik ljudi njegove bodoče vladavine, imel že od vsega začetka, torej že v staroslovenski zgodnjefevdalni družbi. Ustoličevanje na Gosposvetskem polju je tako vse bolj izstopalo iz poznosrednjeveške fevdalne tradicije — E. S. Piccolomini piše, da se o čem podobnem »ne sliši nikjer drugje«<sup>19</sup> —, zavoljo predsodkov katere je tudi ugasnil (plemstvu se zdi smešno, da vojvoda sede na mesto, kjer je prej bil kmet).

V meglo čistih domnev je dandanes zavito razlikovanje jezika ljudstva in stebrov družbe (knez, kosezi, župani) v staroslovenski predkrščanski Karantaniji: nedvomno

<sup>17</sup>Stereotip o barbarskosti slovenščine je bil nedvomno mlajši kot oni o barbarskosti madžarsčine, saj se je bil cesar Maksimilijan voljan učiti, pri tem pa naj bi mu pomagali humanistični učenjaki (Pavel Oberstein), ki so se z gnusom odvrčali od vsega barbarskega. A že Žiga Herberstein poroča, da je bil zaradi učenja slovenskega jezika, ki mu je nato v diplomaciji prišel zelo prav, predmet posmeha vrstnikov. Očitno je mlada (Herbersteinova) generacija okoli l. 1500 imela že čisto drugačen pogled na slovenščino kot starejša (Maksimilijanova).

<sup>18</sup>B. GRAFENAUER, *Ustoličevanje*, 304. Treba pa je poudariti, kako je v Švabskem zrcalu ustoličevanje koroškega vojvode opisano tako, da vsi pri obredu navzoči (torej tudi plemiči!) pojo slovenski kirielejson.

<sup>19</sup>B. GRAFENAUER, n. d., 129.

je obstajal nek kultni in tudi posvetnoobredni (umeščanje kneza!) jezik, vendar se je do kulturnosti v evropskem smislu jezik Slovencev — kakor tudi drugih barbarov (tj. ne grško ali latinsko govorečih Evropejcev) — mogel razviti šele s sprejemom krščanstva. Kako pa le-to na slovenskih tleh ni prišlo v duhovno prazen prostor, dokazuje dejstvo, da so bili nekateri starejši obredi le preobraženi v novemu času ustrezajočo obliko, kar je mogoče domnevati predvsem za ustoličevanje karantanskega kneza oz. koroškega vojvode. Stari kulturni običaji zavoljo svoje utrjenosti niso mogli biti odstranjeni, na drugi strani pa zaradi irsko-anglosaške metode kristjanizacije našega prostora težej po čem takim niti ni bilo. Zaradi silovitih protikrščanskih uporniških izbruhov jih tudi ni smelo biti. Celo nekateri posamični elementi davnih obredij so bili toliko ustaljeni, da se niso mogli zavreči oz. prilagoditi duhu novih časov, čeprav so skozi stoletja postali »nepraktični«:<sup>20</sup> tako nikoli ni bilo mogoče obiti slovenskega ustoličevalnega jezika, ki ga vojvoda večkrat ni razumel, saj se je mogel rešiti tožbe »slovenskega moža« — in to je bila edina mogoča tožba zoper njegovo ravnanje s strani ljudi nižjega družbenega položaja od njegovega — z zelo povednim izgovorom: »Ne vem, dragi prijatelj, kaj meniš, ne razumem tvojega jezika.«<sup>21</sup>

Vendar je tudi omenjeni izgovor, ki dokazuje posebne, dasi povsem nepraktične privilegije »slovenskega moža« in njegovega jezika na Koroškem, bil do določene mere pomensko izpraznjen, saj vemo, da je vojvoda Bernard Spanheimski sredi prve polovice 13. st. slovenščino uporabljal v formalnem protokolarnem položaju izven obredja umeščanja.<sup>22</sup> Verjetno predvsem zato, ker je bila najočitnejše znamenje edinstvenosti njegove oblasti med državnimi vojvodi.

Tako torej 16. stoletje Slovincem v resnici in zares prinese »zgolj« začetek nacionalne književnosti, ki se odtlej bolj ali manj poudarjeno kontinuirano razvija; nič znamenitejšega ali prelomnejšega ne predstavlja. Sicer pa je to dovolj velik dosežek in vedno vnovičnega spominjanja vreden dogodek, čeprav manj spektakularen kot rojstvo naroda, ki je potopljeno v manj razvidne čase in obsega več stoletij dolga obdobja, katerih meja ni vselej mogoče določiti z letnicami, služječimi toliko in toliko let pozneje le še pompozijским in simpozijским proslavljanjem.<sup>23</sup>

Čeprav rojstvo slovenske književnosti, kot smo že poudarili, ne pada na duhovno neobdelana tla — kakor praktično nobena nacionalna literatura, tudi slovenska ni spisana samo v nacionalnem jeziku, pri čemer imata nadnacionalna latinščina učenjakov

<sup>20</sup>Npr. slovensko ustoličevanje glede na izjavo o nemški materinščini koroškega plemstva iz l. 1338. Zanimivo pa še E. S. Piccolomini v spisu *De Europa* piše, da so Korošci Slovani.

<sup>21</sup>B. GRAFENAUER, n. d., 183, 184. Očitno je obtožba »slovenskega moža« mogla biti izrečena edino v slovenščini, prav tako pa tudi omenjeni vojvodov odgovor nanjo, ker bi drugače bil nerazumljiv.

<sup>22</sup>Prim. odlomek iz pesnitve *Vrouwen dienst* Ulricha Lichtensteinskega o sprejemu v Vratih 1227 (*Srednjeveško slovstvo*, Izbrano delo, Ljubljana, 1972, 281).

<sup>23</sup>Iz množice spisov, nastalih okoli 400. obletnice Dalmatinovega prevoda Biblije in smrti P. Trubarja, gre zaradi tehtnosti izpostaviti študije Jožeta Rajhmana in delo J. ROTARJA *Trubar in Južni Slovani* (Ljubljana, 1988), medtem ko mnoga druga razpravljanja in celo celi simpoziji v raziskave zadevne problematike ne prinašajo ničesar bistveno novega, kar dokazuje tudi usoda III. Trubarjevega zbornika, ki po govorni predstavitvi referatov sploh ni izšel.

in vrhov rimske cerkve ter plemiški in ljudski jezik največjega dela Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti (nemščina) pri nas v srednjem veku in še pozneje posebno ter zgodovinsko povsem razumljivo vlogo —, ni zato ta podvig nič manj veličasten. V 19. stoletju, ko se Slovenci na podlagi jezika in kulture oblikujejo v moderno narodno skupnost, si je celo pridobil posebno težo prelomnice v narodovi zavesti, točneje v njegovih kolektivnih predstavah. Seveda pa Slovenci že pred Trubarjem vedo, da so Slovenci oz. vsaj, da niso čisto običajni »Nemci« (tj. v historični perspektivi: podložniki Sv. rimskega cesarstva nemške narodnosti): sredi 15. stoletja tako Matevž Pečahar na Moravskem izjavi: »Carniolae genitus, natio zlava mea est,«<sup>24</sup> 1463 pa Franciscus de Pavonibus v Dubrovniku pove, da je »natione sclavus...de Lubiana« in pojasni, da ne zna govoriti tamkajšnjega slovanskega jezika, a dokaže, da ga razume.<sup>25</sup> Tudi diplomatskemu poslanstvu nemškega cesarja pod vodstvom Jožefa Lamberga se na poti k turškemu sultanu v Carigrad pripeti v Bosni, Srbiji in Bolgariji nekaj podobnega: čeprav so »Nemci«, prav dobro komunicirajo z lokalnim prebivalstvom, kar nato nadrobno opiše Benedikt Kuripečič<sup>26</sup> in s tem opozori na pomembnost slovenščine v diplomaciji, ki doživi še večjo afirmacijo s habsburškimi poslanstvi v Moskovijski oz. Rusiji, najbolj z Žigo Herbersteinom, verjetno pa tudi z Janezom Cobenzlom.

Če smo še natančnejši: 16. stoletje ne pomeni začetka slovenske književnosti v modernem smislu, se pravi književnosti, ki je zavezana predvsem estetskim kriterijem. To hotenje se v slovenščini pojavi šele konec 18. stoletja ter še v 19. redkokdaj uspe. Zgolj verskim namenom služeca, torej nekako pragmatična — čeprav v tem poduhovljena — literatura je pač samo eden izmed segmentov razvite nacionalne literature. Poleg tega od protestantov večini že tako maloštevilnih branja zmožnih Slovencev 17. in 18. stoletja ne ostane drugega kot prevod Biblije. Tako se ves dosežek naše reformacijske dobe v očeh literarne vede izkaže kot skrajno omejen, če ne celo problematičen, saj se, realno gledano, skrči bolj ali manj le na ustvaritev nacionalnega knjižnega jezika<sup>27</sup> in prevod knjige knjig civilizacijskega kroga, ki mu Slovenci kot

<sup>24</sup>Zgodovina Slovencev (Ljubljana, 1979), 262.

<sup>25</sup>I. VOJE, Dubrovniški arhiv kot vir za slovensko glasbeno zgodovino, ZČ XLII (1989), 193, 194.

<sup>26</sup>B. KURIPEČIČ, *Putopis kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rumeliju 1530* (Sarajevo, 1950). O tej poti je pisal v svojem verzificiranem življenjepisu tudi Jožef Lamberger (dosegljiv v 9. knjigi Valvasorjeve Slave vojvodine Kranjske). Zanimivo tudi nekateri turški sužnji v Sarajevu 1557 in 1566 povedo, da so slovenskega porekla (V. BOŠKOV — J. ŠAMIČ, *Turški dokumenti o slovenačkom roblju u Sarajevu u 16. vijeku*, ZČ XXXIII (1979), 5–11).

<sup>27</sup>Še ta dosežek pa so pozneje rojeni skušali razveljaviti: Stritar je v svojem znamenitem uvodu v PREŠERNOVE *Poezije* (1866) zapisal, kako se slovenska literatura od drugih razlikuje po tem, da njen vrhunski mojster Prešeren od predhodnikov ni dobil preizkušenega literarnega jezika, kar pa ne drži, saj se je v 2. pol. 18. st. o kulturni zmožnosti slovenščine laskavo izrazila ena največjih avtoritet tistega časa, dvorni pesnik Trapassi Metastasio. Potem, ko mu je ljubljanski kanonik Ricci zapel neko Linhartovo pesem, je veliki melodramatik dejal, kako v spevu ni njemu neprijetnega glasu. Celotitalijani torej niso vsi imeli našega jezika za strahoten koncert najbolj grozljivih samoglasnikov. Navsezadnje je bila literarna zmožnost predprešernovske slovenščine dokazana tako avantgardno (Dev, Linhart, Vodnik, Zois) kot retrogradno (Ruplova priredba Držičevega Dunda Maroja v jezik Svetokriškega pod naslovom Boter Andraž).



prvi Slovani pripadajo že od druge polovice 8. st. Takšno videnje utemeljuje tudi ponatiskovanje in prirejanje edinega dela naših protestantov v dveh stoletjih po njihovem izgonu iz domovine, Bohoričeve latinsko pisane slovnice *Arcticae horulae* (izdaji: malo prirejena Hipolitova 1715; temeljita priredba ter prevod v nemščino 1758), torej jezikovnega priročnika, ki v duhu aktualnega renesančnega in baročnega časa, se pravi glede na standarde novolatinskega humanističnega gramatičnega izročila, obravnava slovenski jezik. Iz perspektive poznejših časov se potemtakem kot osrednji dosežek našega 16. stoletja kaže nek onemu času drugoten pojav, ki je pa bil »conditio sine qua non« za tisto, kar se je zdelo tedanji sodobnosti bistveno, tj. za oznanjanje in razlaganje religiozne vere; hkrati je to seveda tudi »conditio sine qua non« vsake in vsakršne književnosti.<sup>28</sup>

Izročilo knjižnega jezika je edino ostalo, čeprav se je pozneje do določene mere spreminjalo — toda to je vselej bilo opredeljevanje med govorom in že navzočo tradicijo, ki predstavlja književni standard, ne več med govorom in njegovim zapisom, kakor do Trubarjevega nastopa.<sup>29</sup>

Niti ideološki nasprotniki slovenskega protestantizma se temu civilizacijskemu podvigu osovraženih tekmecev niso mogli izogniti; njegovo trdnost, ki je izhajala iz religioznost presegajoče kulturnosti, morda najlepše izpričuje celjski epigrafski spomenik: gre za nagrobnik v zidu katoliške opatijske cerkve iz leta 1653, torej iz časa popolnega triumfa rimske cerkve na veliki večini slovenskih tal. Prav na koncu omenjenega spomenika stoji vklesano: »BVG IEM DAI TA VEZHNI MYR«, kar se bere (tudi) kot najlepši epitaf slovenskim protestantom. Prva citirana beseda napisa izpričuje knjižnost njegove slovenščine (razumljivo gre za epigrafsko običajno odstopanje od pisanja na mehke materiale), ki je sicer značilna za celoten fragment. Dobrih dvesto let prej je Oswald Wolkensteinski za svojo visoko kultivirano rabo slovenščine pri besedi Bog<sup>30</sup> mogel (verjetno celo moral) konzultirati živi govor Slovencev okoli Bleda, kjer se je najverjetneje tudi osebno<sup>31</sup> mudil; če bi ustvarjalec celjskega epigrafskega spomenika storil enako, bi moral kritično mesto zapisati kakor Oswald, torej Bog, vendar je to storil drugače, tako, kot je terjalo izročilo knjižnega

<sup>28</sup>To je seveda treba razumeti relativno: do velikega zasuka v predromantiki lahko velja po sočasnem pojmovanju za literaturo zgolj ustvarjanje pismenstva znotraj učene kulture, ki potrebuje knjižni idiom, vse drugo pa ne. Pozneje je literatura vse, kar je vanjo kanonizirano (tudi retrogradno) iz območja prejšnje učene in ljudske kulture: slednja knjižnega jezika vsekakor ne potrebuje, kakor ga v novejšem času ne potrebuje (ali pa ga potrebuje le za negacijo) subkultura.

<sup>29</sup>V tem smislu je imel F. Kidrič povsem prav, ko je dobo pred 1550. letom imel za čas brez slovenske literarne tradicije: neprekinjene tradicije pismenstva zares ni bilo. To pa seveda ne pomeni, da je slovenščina do Trubarjevega književnega nastopa obstajala le kot ruralna podložniška govornica; obstajala je tudi v podobi kulturnega jezika, dvignjenega nad vsakdanjo govornico in je bila uporabljana tako v kleriški kot plemiški družbeni sferi.

<sup>30</sup>Verzifikacija z začetkom Bog de p(ri)mi — *Die Lieder Oswalds von Wolkenstein* (Tübingen, 1987<sup>3</sup>; *Altdeutsche Textbibliothek* 55), 305.

<sup>31</sup>Na to bi lahko kazalo dejstvo, da je Wolkensteinski bil eden od porokov pri zastavitvi gradu Bled s posestvom Gotharta von Kreyga brixenskemu škofu. O tem pričuje listina z dne 6. septembra 1421, izdana v Brixnu (original v Arhivu Slovenije); za podatek se zahvaljujem g. dr. Božu Otorepcu.

jezika, ki so ga ustvarili Trubar in njegovi. Ta tradicija je bila očitno močnejša instanca kot ljudski govor, ki je ponekod močno odstopal od knjižnojezikovnega standarda protestantov. Do Trubarja se je slovenščina zapisovala, od Trubarja se je pisala.

Da se je rojstvo naroda pri Slovencih iskalo v začetku nacionalne literature, po levstikovski redukciji narodove zavesti, ki je našim ljudem sčasoma uspela dopovedati, kako ni zgodovine — je pa zato literatura (in sicer le tista za »(pri)prosti narod«, ki še edini ni potujčen) in praktično nič drugega, kar neko etnijo dela za novodoben (tj. v terminologiji 19. st. politični) narod —, ni čudno in drugače tudi biti ni moglo.<sup>32</sup>

Nadalje gre reči, da so se s slovenskim 16. stoletjem in njegovimi literarnimi problemi zelo dosti ukvarjali tudi raziskovalci, ki jim t. i. starejša slovenska književnost ni bila osrednje delovno področje (od Prijatelja do Paternuja); tudi to ob že omenjenih obletničnih tematizacijah dosežkov naše reformacije govori, kako se dejstva štejejo za v kar največji meri znana in razkrita — celo do stopnje strokovne občnosti, ki ji ni treba specializacije. Tako je postalo ukvarjanje z začetki slovenske književnosti do neke mere že kar prestižno vprašanje naših literarnih zgodovinarjev, skoraj v prav tolikšni meri kot pisanje o Prešernu ali Cankarju. Vendar mimo Pogačnikovega načelnega poudarjanja razvojne (čeprav deloma v drugačnih obsegih duhovne kot slogovne) enotnosti fenomena, ki se mu pravi slovensko slovstvo, in Kmeclovega razkritja tudi že predliterarnega razvoja nekaterih narativnih struktur proze našega 19. stoletja (kontinuiteta sega po njegovi slikoviti oznaki kar »od pridige do kriminalke«), vidnejših prebojev oz. rezultatov vsega tega ukvarjanja že od časov Matije Murka in Franca Kidriča — z delno ponovitvijo in razširitvijo pri Mirku Ruplu — ni bilo.<sup>33</sup>

<sup>32</sup>Tu je tudi razlog, zakaj slovenski literarni zgodovinarji po vsej sili skušajo odkriti literarne vrednote v slovenskih srednjeveških tekstih, kar pa je precej brezupno početje; omenjena besedila premorejo neko umetelnost, običajno za svoj žanr in čas, in danes določeno patino, vendar to še ni literarnost. Slovenski narod pač ni proizvod literature in njegova nacionalna zgodovina ni zgodovina njegove literature, čeprav je naše litera(tu)rno zgodovino pisje bilo v 19. in 20. st. nekaj nadomestek za obče nacionalno zgodovino pisje.

<sup>33</sup>M. KMECL, *Od pridige do kriminalke* (Ljubljana, 1975); J. POGAČNIK, *Zgodovina slovenskega slovstva I* (Maribor, 1968). Ob že navedeni knjigi J. ROTARJA *Trubar in Južni Slovani* je treba omeniti predvsem študije J. RAJHMANA, ki zaobsegajo predvsem teološke vidike (npr. *Prva slovenska knjiga*, Ljubljana, 1977; *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana, 1986 — komentarji, razprave o Trubarjevem teološkem razvoju, zlasti sumarična *Razvoj Trubarjeve teološke misli 1557–1575*, zbornik simpozija *Slovenci v evropski reformaciji*, Ljubljana 1986, 165–172), saj prinašajo opazen napredek v našo vednost. Od poljudnejših spisov je navesti predvsem J. JAVORŠKA biografijo P. Trubarja (Ljubljana, 1977; 1986<sup>2</sup>). POGAČNIKOVA knjiga *Starejše slovensko slovstvo* (Ljubljana, 1990), ki naj bi bila »sklepni del avtorjevih raziskav« (n. d., 383) starejše slovenske književnosti, kljub pomembnim novim idejam in pobudam ne zadovoljuje zavoljo mnogih stvarnih napak; tako ostaja piščev osrednji sintetični dosežek za to obdobje naše literature prvi del njegove in ZADRAVČEVE *Zgodovine slovenskega slovstva*. Opozoriti je še na študije J. KORUZE o slovenskem književnem 16. stoletju (*Slovstvene študije*, Ljubljana, 1991: Pogledi na slovenski protestantizem v sodobni literarni vedi, 47–51; Programska utemeljenost književne dejavnosti slovenskih protestantov, 53–65; Pomen protestantizma za nastanek in razvoj slovenske književnosti, 67–77; zaradi prve izmed navedenih razprav v pričujočem pisanju opuščamo poseben pretres dosedanjih raziskav naših problemov, ker bi v veliki meri šlo za nepotrebno podvojitve).

Na načelni ravni je še potrebno poudariti, kako se je v dosedanjih pretresih slovenskega 16. stoletja zanemarjalo dejstvo, da reformacija ne zajame samo protestantskega duhovnega prostora, ampak tudi katoliško doživljanje vere, sveta in življenja. Šele iz medsebojnega razmerja obeh reformacijskih polov je mogoče pojasniti nepretrganost v razvoju slovenske literature ob koncu omenjene dobe. Omejevati katolicizem 2. pol. 16. st. na zgolj protireformacijo, je preozko; to bi bilo zoževanje tedanjih prizadevanj rimske cerkve na čisti negativni program in v tem primeru bi ne bilo mogoče pojasniti kontinuitete slovenske književnosti potem, ko je naš prostor po protestantski medigri spet postal katoliški. Potridentinski katolicizem ima nedvomno tudi svoj pozitivni program, ki bistveno spreminja versko življenje na območju vpliva rimske cerkve; glede na razmere v poznem srednjem veku in v renesančnem Quatro- in Cinquecentu ga izrazito zaostrojuje, tako do vernikov kot klerikov. Razmerje med protestantsko in katoliško versko reformo ni bilo samo boj za prevlado, ki bi se omejeval na spopad protestantske reformacije in protiprotostantske katoliške protireformacije: s takšnim zgodovinskim (ne)razumevanjem ne bi mogli razložiti uspešnega prizadevanja škofa Tomaža Hrena za tudi katoliško (sicer res samo duhovniško) uporabo Dalmatinove Biblije (brez predgovora), kar je bilo odobreno v Rimu 1602. leta. Hrenovo ravnanje je ravnanje katoliškega reformatorja, ki ne izhaja več le iz potreb protireformacije — ta ima za cilj pač le izkoreninjenje vseh sledov protestantske reformacije in protestantizma. Reformacija je splošno evropski pojav, ki zajame v 16. st. vso zahodno civilizacijo, vendar se razlikuje glede na protestantski revolucijski in katoliški evlucijski pristop k spremembam v doživljanju vere in v organizaciji cerkve. Protestantska reformacija izhaja iz 95 tez Martina Luthra, ki so, kakor ve povedati tradicija, bile dane med ljudi 31. oktobra 1517 v Wittenbergu, katoliška pa iz dela Tridentinskega koncila, ki zaseda 1545–1548, 1551–1552 in 1562–1563. Takratnega dogajanja v rimski cerkvi nikakor ni moč razlagati zgolj kot reakcijo na protestantske smeri reformacije: prav toliko kot one so velike novosti v katoliškem duhovnem prostoru izraz časa, ki ga Jean Delumeau nekoliko metaforično imenuje civilizacija renesanse.<sup>34</sup> Ta pojem označuje čas velikih sprememb na evropskem Zahodu: konec je tako z zlatim kot črnim, v veliki meri pa tudi resničnim in zaresnim srednjim vekom, ki se vse bolj seli v legendarnost.

Stvari okoli katoliške reformacije pri nas gre — ob dopustitvi nekoliko shematizacije — videti takole: Iz potreb predreformskega katolicizma izhaja protiprotostantska akcija škofa Urbana Textorja, ki se v času, ko so bila izdelana le teoretska izhodišča katoliške reformacije, more naslanjati samo na surovo policijsko silo. Te seveda ne zanemarjata niti poznejša ljubljanska škofa Tavčar in Hren, vendar se njuna dejavnost ne omejuje le na to raven. Celó Textor že čuti nujno dolgoročno neuspešnost svojih sredstev boja zoper protestantsko reformacijo, zato želi za svojega naslednika nekoga iz vrst Družbe Jezusove, ki so predhodnica in udarna pest reformiranega katolištva (Textor se zanima zlasti za Diega Laíneza, bodočega drugega generala jezuitskega reda, za Klavdija Jaya in Nikolaja Bobadilla — vsi trije so tesni sodelavci Ignacija Loyolskega — ter hoče, da bi eden izmed njih zasedel po Bonomovi smrti tržaški, po

<sup>34</sup>J. DELUMEAU, *La civilisation de la renaissance* (Pariz, 1984).

njegovi pa ljubljanski škofijski sedež, vendar so ti duhovni raje ostali zvesti načelom Ignacijevega reda;<sup>35</sup> 1552 se tudi po Textorjevem prizadevanju jezuitje ugnezdiijo na Dunaju). Značilno pa Textor sam ne zasnuje nikakih daljnosežnih načrtov v smislu reformskega katolištva, kakor pozneje Tomaž Hren (tiskarstvo, delo za književni repertorij v ljudskem jeziku, intenzivno vizitiranje); videti je, da kot človek starega reda kljub védenju o njegovi preseženosti sam ni sposoben slediti znamenjem novega časa, ki ga v rimski cerkvi napovedujejo jezuitje. Ti nato tudi poskrbe za prvo slovensko katoliško knjigo, za natis katekizma cistercijana Pacherneckerja v Gradcu 1574.

Čisto protiprotestantsko fazo katoliške reformacije, ki bi jo edino mogli pogojno (glede na protestantsko reformacijo) imenovati protireformacija, na Slovenskem poosebljajo ljubljanski škof Janez Tavčar ter njegova nadpastirska vrstnika, sekovski Brenner in lavantinski Stobej. Vsi vneto vizitirajo in reformirajo katoliško versko življenje v smislu vodil Tridentinskega koncila, hkrati pa tudi z najradikalnejšimi sredstvi preganjajo in onemogočajo protestante, kar je tudi glavni namen njihovih podvigov. Vendar bi v primeru, da bi se rimska cerkev zadovoljila s tem, ne prišlo do kontinuitete slovenske književnosti, kar se je zgodilo s Hrenom, v čigar času je pozitiven program katoliške reformacije že presegel negativnega, se pravi onega, ki se je omejeval le na zatrtje protestantizma. Do književne kontinuitete je najprej seveda prišlo na pragmatični ravni — s tem, ko se duhovnom rimske cerkve dovoli uporaba Dalmatinove Biblije in ko le-ta postane izhodišče jezika slovenskih katoliških knjig in drugih, zlasti pravnih spisov 17. in 18. stoletja —, na nivoju teoretiške zavesti pa se navezava na delo protestantov pojavi mnogo kasneje, šele v karlinski in terezijanski dobi, s ponatiskovanjem in prirejanjem Bohoričeve slovnice, tega religiozno najmanj zaznamovanega in torej najbolj čisto humanističnega spisa našega 16. stoletja. To je bilo mogoče zaradi zadovoljevanja v času nastanka in tudi pozneje običajnega standarda humanistične učenosti, ki ga ni bilo lahko doseči (o. Hipolit se tako 1715. leta odpove pisanju slovnice slovenskega jezika in z nekaj prireditvenimi posegi ponatisne Bohoričeve Zimske urice). Razumljivo pa do navezav na misel protestantskega 16. st. ni moglo priti v sferah, ki so se tedaj zdele bistvenejše in so razločevale religiozne duhovne prostore. Kljub temu pa ne gre spregledati, da so prekmurski protestantje 18. st. vedeli za podvige Trubarja in njegovih: tako je morebiti mogoče razpravljati celo o določeni kontinuiteti tudi na ravni verske teoretiške zavesti.<sup>36</sup>

Potemtakem za prihodnost še zdaleč ni bilo izgubljeno vse, kar je ustvarila naša protestantska reformacija in iz nje izšli slovenski protestantizem v 16. st. Največja

<sup>35</sup>P. BELIĆ, Prva tri desetletja Družbe Jezusove in Slovenci (1546–1569), ZČ XLIII (1989), 206–209. Glede Bonomovega in svojega naslednika Tekstor noče ničesar prepustiti naključju, saj zagotovo enako dobro kot Trubar ve, kako predreformski katolicizem ni zadovoljeval niti njegovega predhodnika Franca Kacijanarja.

<sup>36</sup>Seveda osrednjeslovenski protestantski spisi v Prekmurju niso prihajali v poštev kot zgled jezikovnega standarda, bili pa so zanimivi kot primer na istih idejnih temeljih zgrajene cerkvene literature. Tako morda ne gre le za negativno (jezikovno) kontinuiteto (Števan Kūzmič govori o tujosti jezika ogrskih Slovencev »med drugimi«; zato Trubarjevi in Dalmatinovi tiski v Prekmurju ne zadovoljujejo), temveč tudi za določen izrazito retrogradno (po skoraj 200 letih!) vzpostavljen stik z duhovnimi sorodniki, morda v kakšni posameznosti celo predniki).



zasluga za to paradoksalno pripada vodilnemu slovenskemu katoliškemu reformatorju, »kranjskemu apostolu«, 9. ljubljanskemu škofu Tomažu Hrenu, ki se je zavedal pomena »našega slovenskega jezika« in »našega slovenskega naroda.«<sup>37</sup> Ti dve oznaki izpod njegovega peresa očitno zaznamujeta predmet posebne Hrenove ljubezni, saj je tudi snoval podjetje za tiskanje knjig z zanj značilno motivacijo »v večjo čast domačega jezika«,<sup>38</sup> čemur je služila tudi 1602. leta v Rimu izposlovana ohranitev Dalmatinove Biblije v katoliški duhovniški uporabi.<sup>39</sup>

Seveda »kranjski apostol« ni bil edinstven v dopuščanju branja protestantskih spisov (vendar le s strani posebej trdnih in ideološko neoporečnih katolikov) — to je na naših tleh izpričano ob posebnem dovoljenju toleriral tudi škof Brenner<sup>40</sup> —, je pa nekaj posebnega zato, ker se je zavzemal za slovenske protestantske tiske, ki so bili vsaj v jezikovnem smislu celo izhodišče njegovih književnih prizadevanj. Kajpak so se dejanja kontinuitete mogla izvršiti šele potem, ko je bil kar najradikalnejše onemogočen konkurenčni koncept: škof Hren piše v Rim za ohranitev Dalmatinove Biblije šele 1602. leta, ko so pri nas protestantje legalno lahko le še plemiči, ti pa nedvomno toliko obvladujejo nemščino, da jim more služiti Luthrov nemški prevod Sv. pisma.

Pomenljivo se je Trubar najbolj bal jezuitov, ki so bili znanilci katoliške reformacije in poleg škofov tudi njeni glavni nosilci. Toda medtem ko se škofje niso izogibali nasilju in so se vezali na aparat državne prisile, v katerem so pogosto tudi zasedali visoke položaje, jezuitje niso čutili potrebe po tovrstnih sredstvih zavoljo svojega intelektualističnega pristopa k problemom življenja vere. Jezuitje niso hoteli le zmagati, temveč tudi prepričevati, kakor je to skušala tudi protestantska reformacija (za razliko od protestantizma, ki mu je bila dovolj zmaga — in te ni zagotavljala cerkev, temveč deželni knez, kar je kriterij, na katerega so v augsburškem verskem miru 1555 pristali tudi pristaši rimskega papeža, ki so se s sprejetjem pozneje v znamenito geslo zajetega načela *Cuius regio, eius religio* vse do nastopa verske tolerance oz. svobode v bistvu odpovedali vesoljnosti svoje cerkve). Očitno je Trubar vsaj instinktivno čutil, kako gre pri jezuitih za konkurenčno reformacijo s času primernimi in učinkovitimi sredstvi, ne pa za onemoglo, nujno zgolj nasilniško obrambo nečesa starega in preživelega, kakor pri Textorju.

Rimska cerkev se je v polni meri zavedala ključnosti pomena slovenskega ozemlja v primeru protestantske prevlade v vseh treh Avstrijah (Zgornji, Spodnji, Notranji) oz. širše v srednjeevropskih deželah pod habsburškim žezlom, saj bi s tem bil katoliški svet razcepljen na ogrsko-poljsko-litvanski vzhod (v II. pol. 16. st. že prepreden s trdnimi protestantskimi postojankami) ter pretežno romanski zahod. Po prodoru protestantizma na južne evropske obale bi vzhod, stisnjen med kladivo protestantov s severozahoda in nakovalo mohamedanskih Turkov z jugovzhoda, kaj hitro podlegel. Podobno zavedanje pomena slovenskih dežel izpričuje tudi ravnanje protestantov. Trubarjev zadnji obisk na domačih tleh 1567 je bil namenjen zbiranju informacij o evropskem jugovzhodu in njegovi tedaj vodilni sili Turčiji (v Nemčijo naj bi imel

<sup>37</sup>Zgodovina Cerkev na Slovenskem (Celje, 1991), 133, 134.

<sup>38</sup>Prav tam, 134.

<sup>39</sup>I. GRAFENAUER, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva* (Celje, 1973), 124.

<sup>40</sup>Zgodovina Cerkev na Slovenskem, 139.

nalogo prinesiti Koran),<sup>41</sup> torej o prostoru, ki naj bi v kratkem postal začasna meja zmagovitega protestantizma, nato pa tudi področje njegove ekspanzije. Še prej je v ta namen Flacius Illyricus snoval protestantsko visoko šolo v Regensburgu (z izpostavo v Celovcu — začetek 60. let 16. st.).<sup>42</sup>

Očitno je bil iz perspektive nemških protestantov kljub izgubljeni schmalkaldski vojni prodor na jug, vse do sredozemskih obal, in nato na vzhod, do turške meje, videti zagotovljen, saj se je tja že uspešno prebilo njihovo najmočnejše orožje, evangelijska beseda v narodnem jeziku. Da je to orožje tisti čas bilo zares učinkovito, je potrjevala že omenjena schmalkaldska vojna: rimski cerkvi zvesti cesar Karel V., v čigar imperiju sonce nikoli ni zašlo, kljub vojaški zmagi nemškemu severu ni mogel vsiliti katolicizma, celo več, protestantizem se je tudi po porazu na bojnem polju širil in razraščal vse globlje na jug... V vizijah nemških protestantov, zlasti württemberških, ki so bili najjužnejša luteranska kneževina v Cesarstvu in so zatorej bili najbolj zainteresirani za razvoj protestantizma na evropskem jugu — ni zaman vojvoda Krištof za svetovalca vzel poznavalca jugovzhodnega roba nemške države P. P. Vergerija ml., ki se je že kot diplomat papeške kurije zanimal za ta prostor in za jezikovne razmere vse do Carigrada<sup>43</sup> —, so bile slovenske dežele zanimive kot odskočnica za širitev protestantizma na Balkan. Trubar je bil že v obdobju prvega pregnanstva na Nemškem zaposlen v uraškem bibličnem zavodu, ki je skrbel za tiske, namenjene temu območju (glagolski, cirilski, latinični hrvaški tiski, komaj trije slovenski, pet italijanskih). Peter Pavel Vergerij ml. je v času, ko je zapustil koprski škofijski sedež in postal ugleden diplomat württemberškega vojvode Krištofa, gledal na Trubarjevo poslanstvo samo v širšem kontekstu protestantskega prodora na jug in jugovzhod. S tem je le nadaljeval načrte iz svojega zgodnejšega katoliškega razdobja, saj ga je očitno obsedala ideja krščanske prevlade na Balkanu. Trubar mu je veljal za praktičnega poznavalca evropskega jugovzhoda, kjer je osmanski imperij po vrhuncu pod sultanom Sulejmanom Veličastnim že kazal prva znamenja utrujenosti in pešanja. Kako je ravno

<sup>41</sup>J. JAVORŠEK, *Primož Trubar* (Ljubljana, 1986<sup>2</sup>), 208, 209.

<sup>42</sup>I. GRAFENAUER, *Kratka zgodovina*, 107.

<sup>43</sup>Zanimanje za to območje se je v Württembergu ohranilo tudi po Vergerijevi smrti 1565. leta; nadaljeval ga je zlasti Jakob Andreae preko P. Trubarja. Po izdaji slovenske verzije Augsburške veroizpovedi (Artikuli, 1562) je Andreae Trubarja nagovarjal k prevodu celotnega zbornika Concordia (Trije simboli, Augsburška veroizpoved, njena apologija, Schmalkaldski artikli, oba Luthrova katekizma in Formula Concordiae — prim. M. RUPEL, *Primož Trubar in Formula concordiae, II. Trubarjev zbornik*, Ljubljana, 1952, 65 in dalje) z motivacijo, da bi ga lahko bral tudi Turek v Carigradu (n. d., 67). A Trubar je prevedel le Formulo concordiae oz. Bergensko knjigo — le-ta je nastala iz Torgauske (1576), pri kateri je sodeloval tudi Andreae —, ki je bila zborniku dodana 1577. Celoten zbornik Concordia je bil razglašen 25. junija 1580 ob petdesetletnici Augsburške veroizpovedi v Dresdnu kot kodeks pravovernega filipansko doživljanega luteranstva, zlasti proti kalvincem. Andreae je po Vergeriju očitno podedoval tudi dokaj približno predstavo o jezikovnih razmerah na evropskem jugovzhodu (spraševal je celo, če nista slovenščina in češčina eno). V hrvaški prostor in še dlje v smeri proti Carigradu sta mogli seči le glagolska in cirilska verzija Trubarjevih Artikelov, ki sta jo pripravila Anton Dalmatin in Stipan Istrijan.

slovenski reformator bil ključna oseba ne le Vergerijevih, temveč vseh resnih tosmernih protestantskih prizadevanj, dokazuje hitro propadanje uraškega bibličnega zavoda po njegovem odhodu iz podjetja.<sup>44</sup>

Ni pa opaziti, da bi nemški protestantje v naših deželah videli odskočnico za razširitev v Italijo, od koder je pravzaprav prihajala zanje osrednja nevarnost: uraški biblični zavod je sicer natisnil nekaj italijanskih knjig (celo več kot slovenskih!), a to je bilo tudi vse luteransko prizadevanje, priti v domovino rimskega papeža iz severovzhodne, tj. slovenske smeri (morda so bili omenjeni tiski ustvarjeni bolj z mislijo širjenja protestantskih idej v Dalmaciji kot v Italiji). Povedno tudi P. P. Vergerij ml. beži na sever iz tedaj beneškega Kopra preko Italije in Švice, ne skozi notranje-avstrijske dežele: med njimi in italijanskimi pokrajinami je za protestante očitno tekla zelo čvrsta meja. Trubar razen v uraškem bibličnem zavodu — a še tu, kot smo rekli, morebiti ne — ni bil nikoli zaposlen z logistiko protestantskega pritiska proti Italiji; na Goriškem na njenih furlanskih vratih se je mudil le enkrat (1563) in od tam so se protestantje pustili izgnati že 1579. leta, kar pomeni, da v tej deželi niso imeli mnogo trdnih pristašev in ji niso pripisovali kakšnega posebnega pomena.<sup>45</sup>

Toliko zanimivejše je to zato, ker bi luteranci lahko v Italijo prodirali pravzaprav le preko habsburških dednih dežel v Srednji Evropi: v osrednji Švici so jim pot proti jugu zapirali protestantski zvinglijanci, še dlje proti zahodu pa kalvinci (1549. leta se zvinglijanci z njimi združijo). Tako je bila protestantska reformacija v Italiji odvisna samo od svojih šibkih moči in je kmalu podlegla premoči svoje katoliške tekmice, ki je tamkaj imela svoje središče (pečat ji je dajal milanski škof ter poznejši svetnik Karel Boromejski).

Silno pomembno je tudi ločevanje med protestantsko reformacijo in protestantizmom. Protestantizem je cerkev z izdelano doktrino in ideologijo pravovernih, ki se sklicuje zgolj na evangelijsko oznanilo (za razliko od katolicizma, ki ob tem prisega še na cerkveno tradicijo), medtem ko je protestantska reformacija revolucijski koncept sprememb v doživljanju vere in z njenim razumevanjem povezanih stvari v evropskem 16. stoletju. Da je bil tovrsten pristop k perečim religioznim problemom v odločnem nasprotju z evlucijskim modelom reformacije rimske cerkve, je odveč poudarjati; protestantska reformacija vodi v ustanovitev nove cerkve, medtem ko je katoliška le obdobje velikih preobrazb znotraj že obstoječe cerkve pod pritiskom znamenj renesančnega časa, ki terjajo predvsem individualizacijo vsega človeškega, od umetnosti do gospodarstva, od strahov do upanj.<sup>46</sup>

Tudi verovanje postane izrazito individualno in zadeva vsakega posamičnika, le da v katoliški cerkvi ostaja pod strogim nadzorom kleriške hierarhije, medtem ko je v

<sup>44</sup>Zavod po Ungnadovi smrti dokončno propade, vendar značilno ne zaradi pomanjkanja denarja, kar pomeni, da mu je tal zmanjkalo pri organizaciji slovstvenega dela, za katerega je prvotno skrbel Trubar. Po njegovem odhodu se delo uraškega podjetja vse bolj navezuje le na hrvaški prostor (z mislijo na ekspanzijo na Balkan), vendar takšna ozka repertoarna politika, ki je očitno nekaj drugega od Trubarjevega širokega slovstvenega programa za več južnoslovenskih literatur, ustanovi ne omogoča preživetja.

<sup>45</sup>To dokazuje tudi dejstvo, da na Goriškem postane protestantski pridigar minorni Tomaž Osterman, ki vsekakor ne sodi v prvo garnituro slovenskih luterancev.

<sup>46</sup>Glej DELUMEAU, n. d., zlasti tretji del.

protestantskem svetu stvar vernikov samih — ob razumljivi pomoči strokovnjakov, se pravi duhovnikov (saj po Luthrovem nauku o opravičevanju z vero in ne z deli ter še strožjem Calvinovem mnenju o izvirnem grehu ni svobodne volje; ker po sodbi rimske cerkve ta obstaja, je zelo logično, da je čvrsta hierarhija potrebna, saj nekdo vendarle mora bdeti nad pravovernostjo ljudi s takšno voljo). Renesančni čas ne prinese osvoboditve subjekta, kakor se tako pogosto misli — pravzaprav je redkokje subjektivnost toliko poudarjena kot v srednjeveški plemiški in ljudski kulturi, kjer kar mrgoli najrazličnejših subjektov, tako junakov kot njihovih inventivnih zoprnikov —, temveč osvoboditev individualizma:<sup>47</sup> subjektivizem in individualizem pa sta nedvomno dve različni stvari.

Lahko je pojasnjivo, zakaj je protestantska reformacija zgodnejša od katoliške in zakaj se časovni obseg obeh ne prekriva: protestantska reformacija je odgovor na zahtevo po reformi s stališča evangelija nevzdržnih razmer v poznosrednjeveški in renesančni zahodni cerkvi, medtem ko je katoliška reformacija ne le odgovor na omenjene razmere — ki naj bi bil v skladu tako s svetopisemskim sporočilom kot izročilom vesoljne cerkve —, ampak tudi odgovor na protestantski odgovor, ki je bil s stališča tradicije rimske cerkve nesprejemljiv. Zelo značilno katolicizem s svojo reformacijo do srede druge polovice 16. st. vsaj deklarativno odpravi večino slabosti, ki jih je njegovemu življenju od 1517 do sežiga papeške bule 10. decembra 1520 oz. izobčenja iz cerkve rimskega papeža 3. januarja 1521 očital Luther, a kljub temu od Erazma Rotterdamskega toliko priporočana pomiritev (razprava O slogi cerkve) ni bila mogoča, in to iz razloga, ker je tedaj že bil oblikovan protestantizem s svojimi cerkvami ter občestvi vernikov in je bila protestantska reformacija že končana. Protestantska reformacija je bila v času največjega vzpona katoliške večjidel že izvršeno in dovršeno dejstvo, vsaj v svojih žariščnih deželah Nemčije, Švice in na poseben način tudi Anglije vitalnega Henrika VIII. ter njegovega prišepetovalca Thomasa Cromwella. Tudi na Slovenskem je protestantska reformacija tedaj že končana; iz nje vsaj *via facti* izide samosvoja slovenska cerkev (de iure zavoljo čvrstega katolištva deželnega kneza na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem ne more: njen statut, Trubarjev cerkveni red, je 1564. leta kar najradikalneje onemogočen). Tako razcvet katoliške reformacije že pada v čas iz protestantske reformacije izšlega protestantizma, kakor je poprej protestantska reformacija naletevala na predreformski katolicizem. Za posamezne dežele so časovne meje, ki označujejo konec predreformacijskega katolicizma, začetek protestantske reformacije, njen prehod v protestantizem, začetek katoliške reformacije (ter v nje okvirih tudi protiprotestantske protireformacije) in njen prehod v reformirani katolicizem, kjer se razvije in zmaga katoliška reformacija, različne, v splošnem pa je mogoče reči, da pripada protestantski reformaciji obdobje od Luthrovega nastopa 31. oktobra 1517 do srede tridesetih let 16. st. v severni in do konca šestdesetih let v južni Evropi, medtem ko njeni katoliški tekmici druga polovica stoletja po zaključku dela

<sup>47</sup>To na ravni anekdote najdrastičneje izpričuje papeževa (Julij III., 1554) dovolitev opustitve postnih meniških zapovedi za cesarja Karla V. potem, ko je vstopil v samostan. Tudi izjeme so postale docela individualne, medtem, ko so prej bile kolektivne (npr. obhajanje pod obema podobama s strani čeških utrakvistov).



Tridentinskega koncila. Najzgodnejša je katoliška reformacija seveda v osrednjih papežu zvestih deželah in pokrajinah, ki mejijo na protestantski prostor. Reformirani katolicizem v glavnem nastopi z uveljavitvijo stilne formacije baroka v posameznih deželah. Toda »ecclesia triumphans«, ki se tedaj pojavi, postane kaj kmalu potrebna nove reforme. To ji vsilijo ali razsvetljenski vladarji, kakor pri nas Jožef II., ali meščanska revolucija, ali pa liberalizem 19. stoletja.

Znotraj takšnega razumevanja velikih premikov 16. st. gre uvidevati tudi takratne slovenske razmere, kar velja tako za obče zgodovinske pretrese kot za zadeve literature: rojstva slovenske književnosti si ni mogoče predstavljati brez protestantske reformacije; brez prehoda v protestantizem si je težko razložiti začetno fazo njene kontinuitete z razširitvijo repertorija na vse za verskim potrebam služeče slovstvo bistvene spise (prevod Sv. pisma, različni katekizmi, od velikih duhovniških do najmanjših otroških, pesmarica, postile, s cerkvenim letom povezani koledar, cerkveni red itd.) — ob nastavkih drugovrstnih (bolj avtorskih) besedilnih poskusov, zlasti znanostnih (Bohoričeva slovnica, Megiserjevo slovaropisje in zgodovinopisje), bibliografskih (Register und summarischer Inhalt 1561 za Trubarjeva dotedanja dela), didaktičnih (Trubarjevi abecedniki, Kreljeva Otročja biblija, Bohoričevi učbenik Elementale Labacense, Frischlinova dramatika, namenjena šolskim predstavam v latinščini), »časnikarskih« (Zeitung in Neue Zeitung) in biografskih (še v retorično-oratorskem okviru: Trostov prevod Andreaejevega govora za Primožem Trubarjem z latinskimi verzifikacijami v njegovo čast in slavo) —, medtem ko gre ohranitev dela tega izročila in nadaljevanje književnih prizadevanj na njegovih jezikovnih (a tudi tekstnih — evangeliji!) temeljih pripisati katoliški reformaciji v redakciji škofa Tomaža Hrena.<sup>48</sup> Ta je zaradi sorazmerne šibkosti in ranljivosti nasprotnika, ki ni imel podpore deželnega kneza, zadosti hitro zmagovito prešla fazo čiste protiprotestantske protireformacije in tako ni uničila vseh književnih podvigov osovraženih drugovercev.

Čas je odločil, da je najtrajnejši dosežek protestantske reformacije in protestantizma na Slovenskem postal začetek slovenskega književnega jezika. Trubar zapiše o njegovem značaju v nemškem posvetilu k Ta prvemu dejlu tiga Novega testameta v letu 1557 sledeče kaj znamenite vrstice:

Pri tem prevajanju sem se potrudil glede besed in sloga, da bi ga utegnil razumeti vsak Slovenec, bodisi Kranjec, Spodnji Štajerec, Korošec, Kraševce, Istran, Dolenjec ali Bežjak. Zaradi tega sem ostal kar pri kmečkem slovenskem jeziku, kakor se govori na Raščici, kjer sem se rodil. Nenavadnih in hrvaških besed nisem hotel primešati niti si novih izmišljati. /.../ Če sem pa nekatere besede nenatančno prevedel, se je zgodilo, kakor je zgoraj povedano, zaradi pomanjkanja slovenskih besed ali pa utegne biti tudi, da jih nisem znal, ali pa mi morda tedaj niso prišle na misel.<sup>49</sup>

Poudarjanje truda okoli sloga, ki bi mogel biti umljiv vsem rojakom (Trubar pomenljivo ne pravi, da bi ga pa vsakdo bil sposoben doseči, celo ne, da bi

<sup>48</sup>Seveda pa je bil književni koncept protestantizma razširjanje tradicije, medtem ko reformiranega katolicizma ožitev (glede na obstoječe stanje, za katerega je bila zaslužna luteranska konkurenca) ter poudarjanje stanovske razslojenosti v recepcijski namenjenosti posameznih spisov. To je močno zaznamovalo značaj celotne slovenske književnosti tudi v poznejšem času, ko se je že konstituirala na podlagi estetskih teženj in vrednot kot moderna noveška nacionalna literatura.

<sup>49</sup>M. RUPEL, *Slovenski protestantski pisci*, 80, 81.

moral biti razumljiv vsakemu Slovencu), moremo imeti za opazen odmev ne le jezikovnih, temveč tudi drugovrstnih humanističnih idej, ki jih je naš reformator spoznal v krogu škofa Bonoma, medtem ko izhaja še pomembnejše in primarnejše prizadevanje glede rabe vsakomur znanih besed iz reformacijskih hotenj. Humanistična razsežnost Trubarjeve misli je v službi reformacije:<sup>50</sup> slog ni samostojna vrednota, temveč je podrejen razumljivosti v okvirih vsakemu Slovencu sprejemljivega jezika, točneje besed, zakaj naš reformator značilno sodi, da se morejo prevajati le-te, ne pa tudi stil. To dokazuje njegovo pismo vojvodi Ludviku Württemberškemu z dne 19. marca 1584, kjer se opravičuje za svojo okorno nemščino, ki da je izvedena »nach dem windischen stylo«:<sup>51</sup> Trubarjev slog je torej vselej en sam, slovenski, ne glede na jezik, v katerem piše. Še najbolj čisto humanistična je Trubarjeva vnema za razvoj šolstva. O tem govori pasus iz Cerkovne ordninge: »Obena Deshela, ne meifto ne Gmaina, ne mogo pres Shul, pres Shularieu inu pres vuzhenih ludy biti, ne Deshelskih ne Duhouskih rizhy prou rounati ne obdershati. Tu vřaki řařtopni zhlouik more lahku řařtopiti.«<sup>52</sup> Toda vidimo, da ima ta humanizem, ki se zavoljo reformacijskosti ne more ustavljati niti pred »Gmaino«, zelo pragmatične razloge, ki zadevajo pravo ravnanje v posvetni in verski sferi življenja: gre torej za reformacijski humanizem, humanizem kot po sebi umljiv standard miselnih voditeljev tistega časa.

Ograjevanje od hrvaških besed v letu 1557. v bistvu ne pomeni nič drugega kot ograjevanje od hrvaškoglagolske tradicije. Trubar ve, da je 1550 leta ustanovil novo

<sup>50</sup>Da humanizem ni vrhovno vodilo Primoža Trubarja, na svoj način pričuje tudi njegov rokopis, ki predstavlja zelo izpisano gotsko kurzivo 16. st. (le posamezne naslove spisov piše s humanistiko). To dokazuje veliko konservativnost njegovega elementarnega šolanja. Celo Luthrova pisava je manj koservativna in vsebuje mnoge elemente kurzivne humanistike (v osnovi je seveda kurzivna gotica). V Trubarjevi generaciji naših protestantov sta s humanistiko pisala L. Budina in A. Bohorič (posvetilo v kostanjeviškem primerku Zimskih uric!). V drugi generaciji slovenskih protestantov se je humanistična pisava že povsem uveljavila (po vsem videzu Krelj, zagotovo Dalmatin). Tudi Khislov (prvi danes znani slovenski) razglas iz leta 1570 je pisan v humanistiki, kar pomeni, da se je do tedaj v Ljubljani vsaj do določene mere »prijela« in bila običajna. Za razliko od tega je ljubljanska protestantska matična knjiga spisana v kurzivni gotici, ki je po mnenju humanistov predstavljala najbolj izprijeno in sprevrženo pisavo, vendar jo je v nemškem pisanju zatrl šele Hitler, medtem ko se za zapis latinščine od humanizma naprej načeloma ni več rabila (z izjemo bullatice oz. črk sv. Petra v papeških listinah, ki je/so derivat gotice), po l. 1550 pa tudi za slovenščino ne. V I. zvezku *Zgodovine slovenskega slovstva* J. POGAČNIKA je pismo P. Trubarja z dne 1. avgusta 1565 (priloga pred stranjo 97) napačno pripisano roki avtorja teksta; gre namreč za spis v humanistiki, ki ga je, kakor je iz dokumenta na koncu razvidno, zapisal Krelj; vendar v ohranjeni verziji ne gre za original, temveč za sodobni prepis, ki bi ga tudi mogel narediti Krelj (to je celo najverjetnejše).

<sup>51</sup>J. RAJHMAN, *Pisma Primoža Trubarja*, 290.

<sup>52</sup>P. TRUBAR, *Cerkovna ordninga*, 78, 78<sup>o</sup>. Ob tem se velja spomniti zapisa E. S. Piccolominiya o naših deželah z dne 16. aprila 1444, ko je zatrdil, da so »barbarske in neomikane«. Treba pa je poudariti, da je tudi Luther mnogokrat opozarjal na pomen šol (spisa: Svétnikom vseh mest nemške dežele, naj ustanove krščanske šole, 1524, in Da je treba otroke šolati, 1530). Prim. še pismo P. Trubarja A. Bohoriču z dne 1. avgusta 1565 (J. RAJHMAN, *Pisma P. Trubarja*, Ljubljana 1986, 198, 199).

književno izročilo<sup>53</sup> in se sedem let pozneje jasno zamejuje glede na jezikovno najsorodnejšo že poprejšnjo literarno tradicijo, ki jo tudi praktično pozna vsaj iz svojega šolanja na Reki.<sup>54</sup> Zanimivo ima v podobnem, vendar slovenskem pasusu v predgovoru k Matejevemu evangeliju (1555) poleg zgoraj naštetih Kranjcev, (Spodnje)Štajercev, Korošcev, Kraševcev, Istranov, Dolenjcev in Bezjakov med Slovenci oz. govorniki slovenskega jezika navedene tudi »Krovate«, torej Hrvate,<sup>55</sup> ker to nasprotuje tako poprejšnjim kot poznejšim njegovim izjavam in ker je z inicialko pod omenjeni tekst podpisan tudi Vergerij, gre nedvomno za odmev idej slednjega o Trubarjevem pisanju za širši (južno)slovanski prostor od notranje-avstrijskega. Trubar po posvetovanju s kranjskimi deželnimi stanovni, ki mu sporoče, da hočejo imeti prevod Sv. pisma v lastnem jeziku in da mu ni treba skrbeti za »obogatitev« le-tega z elegantnejšimi besedami, razumljivimi vsem Slovanom,<sup>56</sup> takšno misel tedaj že uglednega protestantskega diplomata dejansko zavrne takoj, ko se pojavi (in tudi v omenjenem predgovoru k prevodu Matejevega evangelija, izdanega v družabništvu z bivšim koprskim škofom, piše posebej o prevajanju Sv. pisma v slovenski in posebej v hrvaški jezik, na kar je moral zavoljo svojega neznanja obeh jezikov pristati nekdanji Trubarjev Savel in tedanji Pavel,<sup>57</sup> čeprav so mu po glavi očitno rojile drugačne ideje).<sup>58</sup> Toliko trdnejši so stanovi in naš reformator mogli biti zato, ker je knjižni jezik, za katerega so se potegovali in ga imeli za svojega, 1550. leta dobro prestal preizkušnjo prakse, čeprav se slovenski jezik »prej ni pisal«.<sup>59</sup>

<sup>53</sup>Že v svoji prvi knjigi zapiše. »Da je v tej knjigi nekaj napak v besedah in črkah, izvira od tod, ker se ta jezik prej nikoli ni pisal niti tiskal.« Prim. M. RUPEL, n. d., 60.

<sup>54</sup>Prim. pasus iz nemškega posvetila v *Ta prvi dejl tega Novega testamenta* (1557) o tem, kaj je pred 36 leti »večkrat slišal« o prevodu Biblije v hrvaščino pod patronatom grofa Bernardina Frankopanskega (RUPEL, n. d., 79).

<sup>55</sup>M. RUPEL, n. d., 65. Na drugem mestu omenjenega dela pa Trubar jasno ločuje med Slovenci in Hrvati, saj pravi, da se dotlej slovenski jezik ni pisal, za razliko od hrvaškega, ki se je — a le s hrvaškimi črkami. (RUPEL, n. d., 67) Trubar torej 1555 še ne ve ničesar o kakršnem koli hrvaškem latiničnem pisanju; torej je nujno, da s hrvaškimi (zapisanimi) besedami tega leta misli glagolsko slovstvo. Da je vir prištevanja Hrvatov k Slovencem leta 1555 v resnici pri tedanjem Trubarjevem družabniku Vergeriju, dokazuje ob drugem tudi poznejše Trubarjevo zavračanje neznanega — morda je bil to Skalić — presojevalca njegovih spisov, ki jim je očital, da okoli Zagreba niso razumljivi. Trubar zelo točno ve, da to za njegovo pisanje ni nikakršno merilo, saj je namenjeno le ljubim Slovencem, ne pa tudi Hrvatom in drugim Slovanom (kajti čeprav sta tedaj Zagreb in njegova okolica pripadala Hrvaški, se tamkajšnji prebivalci etnično niso šteli za Hrvate — in kljub temu Trubar ni imel niti najmanjšega namena biti razumljiv v tistih krajih, saj niso bili slovenski! Prim. Trubarjevo pismo vojvodi Krištofu Württemberškemu z dne 8. marca 1560!). Po vsem videzu Vergerij vsaj v začetku ni ločeval med oznakama Slovenec in Slovan, ki sta v starejših tekstih pogosto izpričana kot homonima.

<sup>56</sup>F. KIDRIČ, *Zgodovina slovenskega slovstva* (Ljubljana, 1929–36), 29–32.

<sup>57</sup>J. RAJHMAN, *Pisma Primoža Trubarja*, 23.

<sup>58</sup>Glej op. 74.

<sup>59</sup>Glej op. 53.

Lahko pa si je predstavljati predloge druge strani, P. P. Vergerija ml. oz. koncept knjižnega jezika vsega slovanskega juga, kamor je omenjeni vidni diplomat protestantizma želel prodreti z evangelijskim tiskom: praktično niso mogli biti drugačni, kot so bili. Vergerij, ki nikoli ni bil protestantski reformator, temveč samo protestant (pomenljivo je po razcepu luterancev na večinske filipance — pristaše Philippa Melanchthona — in manjšinske flacijance — pristaše Flacija Ilirika — potegnil z močnejšimi, ne pa s tistimi, ki jih je vodil njegov istrski rojak, čigar bolj lutersko razlaganje protestantizma od Luthra samega ni imelo nikakršnih možnosti, da bi prevladalo), in v Padovi temeljito humanistično izobražen mož, predestiniran za kariero vrhunskega diplomata — značilno najprej papeške kurije —, je, kakor je poudarjal tudi Franc Kidrič, poznal ustvaritev italijanskega, španskega, francoskega knjižnega jezika ter si je razvoj na vzhodnih jadranskih obalah zamišljal nekako analogno.<sup>60</sup> Z južnoslovanskimi etničnimi razmerami kot rojen Italijan, ki ni znal ne slovensko ne hrvaško, čeprav se je z znanjem teh dveh jezikov hvalil, ni mogel biti dobro in natančno seznanjen, kljub občasnemu bivanju v Kopru. Šele Trubar bi mogel s svojimi temeljitimi praktičnimi poznavanjem dejanskega stanja vnesti več realizma v Vergerijeve tozadevne misli. Kako Vergerijeve ideje o knjižnem jeziku na slovanskem jugu niso bile identične s Trubarjevimi, jasno pričuje tudi sicer lažno zatrjevanje bivšega koprškega škofa, da je slovenski reformator njegov prevod delov Sv. pisma, ko ga je objavil, samo pokvaril.<sup>61</sup> Vergerijev ideal ni bil, kot Trubarjev, razumljivost vsem Slovencem, temveč elegantnost, po možnosti z naslonitvijo na že starejše književno izročilo, kar bi morda pomenilo razumljivost učenjakom širšega južnoslovanskega prostora, oddaljilo pa bi evangelijsko besedo od ljudstva, ki se pač že tedaj ni imelo ne volje ne časa ukvarjati s filološkimi kapricami ter jezikoslovnimi zdrahami. Da je Vergerij zares mislil na nekakšen skupni slovensko-hrvaški knjižni jezik, posredno potrjuje že omenjena sprememba v naštevanju razumevalcev slovenskega jezika pri Trubarjevih tiskih med letom 1555, ko je bil v še neskaljenem družabništvu z bivšim koprskim škofom, in v letu 1557, ko se je njuno sodelovanje že lomilo.<sup>62</sup> Tudi se Trubar 1557. leta pomenljivo strastno ograjuje od hrvaških besed, ki niso v isti kategoriji neustreznosti njegovim ljubim Slovencem kot nerazumljive — tem se je odpovedal že leta 1555 in jih označil kot »lepe, gladke, visoke, kunštne, nove oli /= tj./ neznane« —,<sup>63</sup> temveč so drugo književno izročilo. O zelo natančnem Trubarjevem ločevanju med Slovenci in Hrvati, ki je zamajano samo 1555. leta in to v tekstu, ki je podpisan z njegovo in Vergerijevo inicialko, kar, kot smo že rekli, jasno kaže na vir omenjenega izjemnega primera,

<sup>60</sup>Prim. F. KIDRIČ, Prof. Murko o »početkih jedinstvenega književnega jezika Hrvatov in Srbov«, LZ 1922, 188-190.

<sup>61</sup>J. JAVORŠEK, *Primož Trubar* (Ljubljana, 1986<sup>2</sup>), 109.

<sup>62</sup>Vendar se njuni odnosi kljub hudi krizi ne zlomijo dokončno: Vergerijev vnuk Lodovico piše, da je bil ob smrtni postelji njegovega deda »rojak« Primož Trubar in mu pomagal z duhovno tolažbo (1565). Tako je tudi ob koncu bleščeče kariere ta izvoljenec Fortune bil navezan na slovenstvo: ni bil le Pier Paolo Vergerio il giovane, temveč tudi Peter Pavel Vergerij mlajši.

<sup>63</sup>M. RUPEL, n. d., 65.



pričuje pozneje, v letu 1562., tudi njegovo nemško posvetilo k prvemu delu glagolskega Novega testamenta.<sup>64</sup>

Že leto poprej pa v nemškem posvetilu v glagolski katekizem glagoliske črke izrecno označi za hrvaške, kar dokazuje njegovo zavedanje razlik med slovensko in hrvaško književnostjo, ki se ločita že po pisavi.<sup>65</sup> Trubar nikoli ni mislil, kakor pozneje Valvasor in Linhart, da se je za slovenščino kdaj koli rabila glagolica, na drugi strani pa kot izjemnost 1557. leta omenja hrvaško knjigo, natisnjeno z latinskimi črkami v Benetkah.<sup>66</sup> Očitno se nanjo tudi nanaša pasus v posvetilu k prvemu delu Nove zaveze o pretirano veliki rabi črk za konsonante v bezjaščini, ki je tam izenačena s hrvaščino,<sup>67</sup> kajti kajkavskega latiničnega pismenstva — vrhu tega se njegovi nosilci naslovniki etnično tedaj ne prištevajo k Hrvatom! — tisti čas še ni bilo, saj ga je šele 1578. leta začel štajerski Slovenec Anton Vramec, rojen v Ormožu in še pozneje službujoč tudi med rojaki (Brežice!).<sup>68</sup> Zato je še toliko točnejša Trubarjeva trditev iz leta 1557, da Hrvatje pišejo s posebnimi hrvaškimi črkami.<sup>69</sup> S tem ko je naš reformator menil, da je v pisani bezjaščini preveč konsonantov (tj. črk zanje) — leta 1555 piše le o tovrstni češki pretiranosti, medtem ko dve leti pozneje tako o češki kot bezjaški (1550 govori le o bezjaškem izgovoru l, nič pa o pisanju!), kar pomeni, da se je s hrvaškim latiničnim pismenstvom seznanil šele po izdaji Matejevega evangelija, kajti na cirilično ali glagolsko pisanje se pasus o odvečnih bezjaških konsonantih ne

<sup>64</sup>M. RUPEL, n. d., 119–133, še posebej 127: »Poleg tega pa je treba še vedeti, kar je že povedano v nemškem predgovoru k slovenskemu novemu testamentu, da se prej slovenski jezik nikoli (!) ni ne pisal in ne bral in da je bil prvič šele pred desetimi leti napisan in natisnjen z latinskimi in nemškimi črkami katekizem, nato novi testament, loci theologici in postila. Te knjige bero zdaj, hvala Bogu, tudi slovenski kmetje in otroci dobro in gladko. Hrvati, Dalmatinci, Bosenci, Srbi in Bolgari imajo prav tako svoj (!) jezik, pisan z dvojno pisavo ali črkami...« Prim. še op. 69.

<sup>65</sup>M. RUPEL, n. d., 110–111: »Zatem bomo, ako Bog da, natisnili in izdali v imenu Vašega kr. veličanstva prvi del novega testamenta najprej s hrvatskimi in nato s cirilskimi črkami.«

<sup>66</sup>M. RUPEL, n. d., 77. Kidrič ugotavlja, da bi moglo iti le za 2. izdajo lektionarja Bernardina Splitskega iz leta 1543, ki pa je Trubarju očitno prišla v roke šele po dokončni redakciji knjig iz leta 1555, saj pred tiski iz leta 1557 v njegovih spisih ni zaslediti vednosti o tem, da bi se hrvaško pisalo še drugače, ne le s hrvaškimi (tj. glagolskimi) črkami. Edini problem takšne Kidričeve identifikacije predstavlja dejstvo, da Trubar govori o hrvaški knjigi v latinskih črkah, medtem ko frakturo praviloma označuje kot nemški črkopis (za latinskega ima pri tisku humanistično antiquo), kajti tudi druga, Zborofčičeva izdaja lektionarja Bernardina Splitskega je natisnjena v gotici (V. JAGIĆ, Zwei bibliographische Seltenheiten, *Archiv für slavische Philologie* II, Berlin 1877, 721).

<sup>67</sup>Še danes nekoliko skrivnostni Bežjaki so kot begunci pred Turki bezljali tako po Hrvaškem kot po slovenskih deželah in je zato Trubar ene štel k Hrvatom, druge pa k Slovencem.

<sup>68</sup>S tega stališča je zanimiva tudi ikonografska podoba naslovnice Vramčeve kronike, ki ne vsebuje nikakih hrvaških simbolov, so pa na nji grbi, ki se navezujejo na slovenski prostor (kranjski, ljubljanski itd.). Na to je opozoril že J. Rotar, ki je poudaril tudi odločilne Vramčeve zveze s slovenskim prostorom v njegovem drugem tisku, v postili.

<sup>69</sup>M. RUPEL, n. d., 72. Trubar tedaj še piše o dvojih hrvaških črkah, kar se nanaša na glagolico in cirilico, pozneje, v 60. letih, pa o hrvaških in cirilskih črkah, kar dokazuje, da si je medtem pridobil novo vednost o značaju cirilice, se pravi o tem, kako njeno težišče ni na Hrvaškem.

more nanašati —, je zavrnil vsako pomisel na kakršno koli slovensko slovstveno naslanjanje na hrvaški prostor, tudi v pravopisu.<sup>70</sup>

V začetku družabništva z Vergerijem je Trubar intenzivno premišljeval o pravopisnih vprašanjih, saj 1555 pravi: »Mi smo, Bug vej, dosti zmišlovali, s kakovimi puhštabi to našo besedo bi mogli prov po tej ortografiji, štaltno inu zastopno pisati.«<sup>71</sup> Ker je misel zapisana v množini in ker Trubar zase ne uporablja majestetičnega ali retoričnega plurala, je jasno, da je v teh razmislekih sodeloval še nekdo drug, predvsem Vergerij (s svojimi smernicami tudi kranjski deželni stanovi): rezultat je bil opustitev gotice in uvedba humanistike v slovenski tiskani knjigi. Da pa se je misel sukala tudi okoli glagolice, ni nobenega dvoma: Trubar 1557 obsežno elaborira stanje na Hrvaškem in ugotovi nerazumljivost mašnih knjig in brevirjev v hrvaških črkah ne le na Slovenskem, kjer se hrvaščina le za silo razume, temveč tudi med samimi Hrvati (celo med njihovimi duhovniki),<sup>72</sup> katerih slovstveni delavci so do takšnega sklepa glede svojega gagolskega pismenstva — da namreč ni prav nič porabno za njihovo novoveško literaturo, ki mora biti razumljiva tudi ubogim in preprostim — prišli nekaj stoletij pozneje. Kako je ravno Vergerij moral biti iniciator razmišljanja o morebitni določeni vlogi glagolskega slovstva v Trubarjevih tiskih, je moč domnevati iz dejstva, da le na vrhuncu zveze obeh mož, 1555. leta, najdemo v spisih našega reformatorja med Slovenci našete tudi Hrvate; ker do priprave prevoda prvega dela Nove zaveze, ki izide leta 1557, Trubar, kakor smo pokazali prej, ne pozna nobenega hrvaškega tiska v latinici, je vse, kar se v njegovih spisih do tedaj apostrofira kot hrvaško slovstvo ali hrvaški jezik, povezano z glagolskim pismenstvom. Ob Vergerijevem pomanjkanju protestantske reformacijske vneme in ob njegovi temeljiti humanistični izobraženosti si ni težko predstavljati, da je stara glagolska tradicija temu svetovljanskemu učenjaku že načeloma morala biti simpatična, medtem ko si ob težavah realnega, večkrat zaradi sitnih podrobnosti pritlehnega slovstvenega življenja na vzhodnih jadranskih obalah ni belil las: po njegovem bi morda črkovna reforma, prehod iz glagolice na humanistično latinico, povsem zadostovala...<sup>73</sup> Vendar natančnejših in nedvoumnih obvestil o tem nimamo; Vergerijeve nazore glede slovenskega in hrvaškega pisanja je zaenkrat mogoče rekonstruirati le iz Trubarjevih spisov, pri čemer pa je upoštevati tako eksplicitnost kot implicitnost njegovih izjav.<sup>74</sup>

<sup>70</sup>Prim. M. RUPEL, n. d., 62; 67; 73.

<sup>71</sup>Prav tam, 67.

<sup>72</sup>Prav tam, 72, 73.

<sup>73</sup>Vergerij je poročal, da je v času, ko je bil senjsko-modruški in nato koprski škof (od 1536), maševal deloma v latinskem jeziku, deloma pa po glagolskih knjigah; tedaj je tudi potoval po Dalmaciji in Bližnjem vzhodu (do 1539). Tako je z obstojem glagolske književnosti vsekakor bil dobro seznanjen.

<sup>74</sup>Glede na to, kaj piše VERGERIJ v svojem delu *Dialogi quatuor de libro, quem Stanislaus Hosyusz, Germano Polonus, episcopus varmiensis proximo superiore anno [= 1558], contra Brentium et Vergerium Coloniae edidit* (izšlo 1559), vendarle ni čisto jasno, kako je sodil o slovstvu za Slovence: slovanski jeziki naj bi po njegovem sledili literarnim zgledom »Germanije, Italije, Francije in Španije«, prevodi vanje pa bi se morali prilagoditi tistemu dialektu, ki je »bolj razširjen, da bi mogel prevod zadostiti obenem mnogim« /ne ve se, ali je »slovenski dialekt« po njegovem tak; vsaj na začetku ga verjetno ni štel za toliko pomembnega, po izkušnjah s Trubarjem pa bi mnenje utegnil spremeniti/ in »da bi jih mogli razumeti tudi drugi slovanski narodi, vsaj glavni /ali Slovenci sodijo mednje, ni jasno/, in sicer v prvem redu Dalmatinci«, kar bi »ne bilo težko doseči«. (F. KIDRIČ, Prof. M. Murko, 189, 190).

Trubarju za razliko od Vergerija humanistične vrednote, kakor npr. starost izročila, niso bile toliko pomembne, da bi mogle preglasiti imperATIVE reformacijskosti, ki jih je v literaturi videti predvsem v kar najširši razumljivosti.

Po povedanem moremo skleniti, da Trubarju hrvaške besede za razliko od novih, lepih, elegantnih itd. — na kratko: neznanih — pomenijo stare in tuje, torej na neki način znane besede, ki pa so enako kot prve nerazumljive, nerazumljive celo samim nosilcem njihovega izročila, tj. hrvaškim duhovnom. Zato so oboje za njegovo ljubim Slovincem namenjeno književnost neuporabne, zakaj zanj je edini kriterij stališče življenja, se pravi razumljivost pri naslovnih, kar je tipičen protestantskoreformacijski ideal, osvobojen dihotomije novo–stare, ki je kajpak ključna za čistejši humanizem (seveda je posebno vprašanje, ali je staro, kot si ga predstavljajo humanisti, zares staro!). Slej ko prej gre Trubarjev jezikovnonazorski humanizem najprej iskati, kakor smo že rekli, v poudarjanju sloga: njegove dolge in sorazmerno zapletene sintaktične periode z odvisniškimi grozdi ter z inteligentno uporabo retoričnih in v tekstih, namenjenih poleg branja tudi govorniški pripravi, čisto oratorskih sredstev (vendar vse to ni samo sebi namen, ker je v službi prepričevalnosti, kajpak ne na primitivnem nivoju),<sup>75</sup> so enake kot v sočasni drugojezični literarni prizadevanjih. Trubar se povedno pritožuje le nad besedno revščino materinščine (besede so pač dane: kakor razlaga evangelist Janez, prihajajo od Boga), s slogom pa nima težav (zakaj, kakor pravi Buffon, slog — to je človek). Te nastopijo šele, ko piše v drugem jeziku, kajti misli in stilizira očitno le v slovenščini: prav to sporoča v že citiranem pismu z dne 19. marca 1584. Seveda je Trubarjevo zatrjevanje, da je njegova nemščina okorna, do neke mere le retorika, kajti v resnici jo obvladuje povsem na ravni izobražencev svojega časa: tudi v nji najdemo izrazito zapletene odvisniške preplete in umetne sintaktične strukture. Ker pri njem retoričnost nikoli ni izven službe sporočilnosti, samokritični pasus o njegovi nemščini pomeni, kako sodi, da je raven njegove slovenščine višja, in to kljub temu, da ji manjka besed. Višja je pač zaradi sloga: v nji je sproščen. Zanimivo Trubar 13. marca 1557 v pismu Heinrichu Bullingerju piše o svojem večjem obvladovanju nemščine kot latinščine in se boji pregrešitev zoper Prisciana:<sup>76</sup> a kljub temu se more njegovo znanje tega jezika suvereno norčevati iz izpričanega neznanja povprečnih duhovnov tistega časa, kakor dokazuje ekzempel o nekem duhovniku s Planine pod Celjem v nemškem posvetilu k Prvem delu Novega testamenta 1557.<sup>77</sup>

Ko Trubar švicarskemu protestantu razlaga, kako prevaja Novo zavezo — ob latinski verziji uporablja še nemško in italijansko —, postane jasno, v kako zahteven in

<sup>75</sup>Prim. znameniti Trubarjev odlomek o »eni babi« iz leta 1558 (M. RUPEL, n. d., 93, 94): naš reformator nikjer ne pravi naravnost, da »baba« laže; tak sklep mora iz pripovedovanega ekzempla narediti bralec sam, šele potem lahko sledi intenci njegovih izvajanj — proti zidavi cerkva.

<sup>76</sup>J. RAJHMAN, *Pisma Primoža Trubarja*, 27. Tu je pomemben namig na Trubarjev humanizem, učitelj latinščine v poznoantičnem Bizancu cesarja Anastazija (začetek 6. st.), je bil s spisom *Institutio grammatica* (in z dodatkom o poetiki *Praexercitamina*) pomembna avtoriteta humanistov in njihovega jezikovnega stilnega nazora. Popularen je bil tudi v srednjem veku, vendar ne nesporno, saj ga Dante postavlja v Pekel (15, 109). Trubarju je očitno avtoriteta.

<sup>77</sup>M. RUPEL, n. d., 81.

mednarodno primerljiv položaj je postavljaj svoje književno delo ter ga ob najboljših tujejezičnih zgledih tudi nenehno preverjal.

Na tem mestu bi že skoraj mogli skleniti razpravljanje o Trubarjevi ustanovitvi slovenskega knjižnega jezika, vendar tega ne moremo, ker je nujno potrebno določiti naše razmerje do teze, ki jo je v 60. letih tega stoletja lansiral Jakob Rigler in govori o tem, da je Trubar pisal oz. zavestno hotel pisati v ljubljansčini:<sup>78</sup> ta naj bi torej ne bila le osnova našega knjižnega jezika, temveč naš prvotni knjižni jezik sam. Omenjena misel povsem nasprotuje tako Trubarjevim lastnim navedbam kot rezultatom preiskav vseh dotedanjih raziskovalcev te problematike. Rigler Trubarju očita »netočnost« (v izjavi o temelju njegovega knjižnega jezika na Raščici),<sup>79</sup> brez pridržkov pa zapiše — vsem Ramovševim predavanjem in knjigam navkljub — tudi neresnično trditve, da je bil »Trubarjev jezik res razmeroma malo raziskan«,<sup>80</sup> kar je v popolnem nasprotju z zelo hudo obtožbo, ki jo z vse prelahkim srcem takoj nato vrže med ljudi: »Včasih ima človek vtis, da so /Riglerjevi starejši kolegi/ prav iskali primere, ki so si jih želeli, ali pa si jih celo izmišljali.«<sup>81</sup> Torej se poprejšnji raziskovalci le niso tako malo ukvarjali s Trubarjevim jezikom, če so celo fabricirali falsifikate! Pomenljivo Rigler nikjer ne dokaže svoje trditve o izmišljanju s strani drugih, kar bi ob tako znanstveno kot osebno poštenih učenjakih, kot so bili Vatroslav Oblak, Fran Levec, Fran Ramovš, Mirko Rupel itd., le moral: nedokazane obtožbe, ki jemljejo čast delu drugih, pač govore le označevalcu, ne o tistih, ki se jim hoče vzeti znanstvena in osebna etika. Rigler zelo brezobzirno in znanstveno nečisto, zato pa toliko bolj gostobesedno »dokaže« svoje ideje; tako Franu Levcu prilepi kar etiketo »metodološke zgrešenosti« preučevanja Trubarjevega prevoda Matejevega evangelija, ker je uporabljal izdajo iz leta 1582, češ da je spričo »precej mešane« jezikovne podobe Ta celega Novega testamenta iz njega nemogoče razbrati kakšne zakonitosti jezika našega reformatorja.<sup>82</sup> Preprosto zato, ker ta knjiga ni uporabna za dokazovanje Riglerjevih izvajanj. A Levec je ravnal povsem pravilno, ko je izbral poslednjo Trubarjevo redakcijo Mateja, zakaj tekstna kritika in iz nje rastoča književna filologija sklepata iz »zadnje roke« avtorja, razlogi za odstopanje od tega metodološkega pravila pa morajo biti v vsakem takem primeru posebej utemeljeni. Pri tem seveda ni mogoče izhajati iz apriorističnih sodb, med katere spada tudi nikjer dokazana — zanimivo pa tudi doslej še nikjer problematizirana<sup>83</sup> — Riglerjeva podmena o nereprezentativnosti jezika Ta celega Novega testamenta za Trubarjeve filološke nazore in ideale, temveč le iz avtorskih okoliščin v smislu nemožnosti in nezmožnosti zavestne piščeve volje pri oblikovanju teksta. Za nič takega ne gre pri Trubarjevem Mateju iz leta 1582, celo nasprotno: naš

<sup>78</sup>J. RIGLER, *Začetki slovenskega knjižnega jezika* (Ljubljana, 1968), 234.

<sup>79</sup>Prav tam, 13.

<sup>80</sup>Prav tam, 11.

<sup>81</sup>Prav tam, 13.

<sup>82</sup>Prav tam, 12.

<sup>83</sup>To je jasno znamenje krize jezikoslovne stroke pri nas. Celotna Riglerjeva teza je bila z izjemo pri T. Logarju v naših lingvističnih krogih povsem nekritično sprejeta (B. Pogorelec jo je nekoliko modifikiral in jo navezala na svojo povsem nedokazano teorijo o obstoju slovenskih pismenskih jezikov v srednjem veku). Zoperstavljal se ji je pa ves čas zelo odločno zgodovinar B. Grafenauer. V literarni vedi jo je presenetljivo brez pripomb vzel na znanje J. Koruza, čeprav je njegovo delo sicer znano po veliki previdnosti in čvrsti utemeljenosti v kar najobširnejšem poznavanju dejstev.



reformatore v drugem delu Ta celega Novega testameta zapiše sledeče vrstice, ki pričajo, kako to izdajo šteje za še posebej reprezentativno tako zanj kot za književnost, ki jo je ustvaril. Poleg tega se zaveda, da je to zadnji podvig njegovega peresa, ki je ljubim Slovincem na ogled postavljen še za njegovega življenja, in tako predstavlja kar nekakšno duhovno oporoko:

Le-te (!) bukve z le-to predgovorjo vom, mujim lubim Slovenom, jest, kir sim 74 lejt star, 52 pridigar, h ti muji odhudni iz tiga svita za sabo pustim inu z Bugom inu z vami (!) se pričam, da z le-tejmi !/ — najprej torej s temi/ inu drugimi bukvami — suseb s to prvo dolgo predgovorjo čez Novi testament, s tejni izlagami čez vse jogrske listi, čez katekizme, v auspurgi veri, v cerkovni ordningi, v psalterji inu pesnah /naštel je vse svoje izvirne komentarje in priredbe ter jih vpel med dva ključna prevoda, prozni prevod Nove zaveze in poezijski starozaveznih psalmov, k čemur je pridal svoje verzne priredbe in stvaritve, ki predstavljajo velik del popolnega protestantskega pesemskega repertorija: gre torej za zelo premišljeno strukturo pri naštevanju! — sem vus skrivni, čudni svit božji rezodil inu dal na znane./ /... / Od tiga berite le-te /najprej ključni spis, prevod Nove zaveze! / inu te druge bukve, poslušajte inu slušajte te vaše zvezste pridigarje, imejte nje za lubu koker božje sle.<sup>84</sup>

Tu ni prostora za šale in norčije; nobenega dvoma ni, kako Trubar šteje pred Bogom in ljudmi prevod Nove zaveze iz leta 1582 za svoj najpomembnejši tekst. Zato je ta izdaja v vsakem pogledu nenadomestljiva za spoznavanje njegovih verskih in drugovrstnih, torej tudi jezikovnih idealov. O tem na svoj način pričuje tudi dejstvo, da je v nji dal objaviti svoj reprezentativni portret, ki ga je v lesorezu napravil Jakob Lederlein, najverjetneje že za *Formulo concordiae*; Trubar očitno želi, da se pri njegovih ljubih rojakih, na katere se obrača s skoraj enakimi besedami kot leta 1550 v svoji prvi knjigi, ohrani njegova telesna in duhovna podoba, kakršna se kaže skozi Ta celi Novi testament. Levec je potemtakem pri izbiri redakcije za raziskavo jezika Trubarjevega Mateja ravnal metodološko povsem pravilno; podoba tega spisa je jezikovno »precej mešana« le glede na Riglerjeve ideje, o katerih pa njegovi predhodniki iz razlogov zavezanosti metodološki neoporečnosti svoje znanosti niso mogli imeti najmanjšega pojma. Edini mogoči sklep, ki sledi iz navedenega, je: če je v starejših verzijah Matejevega evangelija Trubarjev jezik drugačen, bližji ljubljansčini, in so spremembe v vnovičnih izdajah tega teksta (s katerega podobo očitno ni bil zadovoljen, saj bi ga sicer ne spreminjal!) šle stran od nje, je to mogoče pojasniti le tako, da je bil jezikovni ideal našega reformatorja vse drugje, samo v ljubljansčini ne. Le bližanje ljubljansčini bi lahko nakazovalo možnost, da bi jezik kranjskega stolnega mesta bil podlaga slovenskega knjižnega jezika, ki ga je ustanovil Trubar (oz. celo ta jezik sam, kakor je mogoče razb(i)rati iz Riglerjevih izvajanj). Toliko bolj zato, ker celo sam Rigler vneto nastopa zoper »podcenjevanje /Trubarjevih/ filoloških prizadevanj in sposobnosti«<sup>85</sup> (v čemer ima popolnoma prav): kako bi to veljalo le za prva literarna dela našega reformatorja (do 1564/67), v katerih se domnevno potrjujejo Riglerjeve teze, za čas, v katerem je nastala vsaj polovica Trubarjevih ključnih spisov (celotna Nova zaveza, Hišna postila, izgubljena Formula concordiae nasproti prvemu katekizmu, Artikelom in Cerkovni ordningi, ki so temeljna dela obdobja, v katerem se menda kažejo ljubljanske značilnosti) pa ne?! V odgovoru na vprašanje, ki si ga

<sup>84</sup>M. RUPEL, n. d., 283, 284.

<sup>85</sup>J. RIGLER, n. d., 109; 234.

zastavlja Rigler, »ali naj v Trubarjevem jeziku vidimo samo neke vplive ljubljansčine ali Trubarjevo zavestno hotenje, da bi pisal v ljubljansčini«, <sup>86</sup> je po povedanem mogoče iti le po sledovih prve možnosti, ne pa v smeri druge, po kateri docela nekritično stopa nam zdaj že dodobra znani vpraševalec, ki navsezadnje mora za svoje teze dramatično priznati, da celo jezik zgodnjih del našega reformatorja, torej tistih iz časa, ko naj bi kar najzavestneje hotel in celo uspeval pisati v ljubljansčini, odstopa od nekaterih značilnosti jezika kranjskega stolnega mesta. <sup>87</sup> To pomeni, da je ljubljanski idiom s svojimi interferencami pravzaprav le motil Trubarjev ideal knjižnega jezika, v začetku bolj, skozi čas pa vse manj. Tako je resnična vloga ljubljansčine v Trubarjevi ustanovitvi slovenskega knjižnega jezika čisto drugačna, tj. mnogo skromnejša od tiste, ki jo je domneval Rigler: resda je morebiti delno vplivala nanj, vendar le kot eden mnogih elementov, <sup>88</sup> iz katerih je veliki kreator nove književnosti oblikoval njen jezikovni standard. Zavaljo dejstva, da zmore Rigler v podporo svojih majavih idej navesti le nekaj skrajno omejenih glasovnih pojavov, ki s prostorskim oddaljevanjem našega reformatorja od Ljubljane izgublajo svojo moč, ljubljansčina še zdaleč ne more predstavljati podstave prvotnega slovenskega knjižnega jezika oz. kar njegove govorne podobe, kakor je mogoče sklepati iz Riglerjeve ne le enkrat zapisane trditve, da si je Trubar prizadeval pisati v ljubljansčini. <sup>89</sup> Domnevno ljubljanske poteze v Trubarjevih zgodnejših spisih imajo vse značilnosti interferenc živega jezikovnega okolja v knjižnem jeziku, ne pa veljave njegovih nepogrešljivih elementov.

Seveda pa si tudi Trubarjeve izjave o podlagi njegovega knjižnega jezika v vaški Raščici (in ne v ljubljanskem mestu!) ne gre predstavljati na miselno preprost način. Naš reformator je kljub temu, da je bil v bistvu avtodidakt, vendarle premozel znatno humanistično izobrazbo tudi kar zadeva jezikovne stvari (boji se prestopkov zoper Prisciana v svoji pisani latinščini, ki po Kidričevem mnenju vendarle kaže znatno in ne ravno običajno oblikovalno zmožnost). Nadalje se je v času službe po različnih slovenskih deželah pred njim razprla vsa raznolikost jezika njegovih ljubih rojakov (od bivše knežje prestolnice Celje do svetovljanskega Bonomovega dvora v Trstu in deželnega stolnega mesta Ljubljane). Tako se je mogla pri Trubarju na podlagi praktičnega izkustva oblikovati idealna abstraktna podoba knjižnega jezika, ki ga vsak Slovenec — tudi najpreprostejši — »lehku more zastopiti« <sup>90</sup> (še enkrat: ne trdi, da ga more govoriti vsak izmed njih, še manj, da ga govori!). Takšen jezik seveda ni mogel biti zapis katerega obstoječih slovenskih govorov, ker bi bil na drugem koncu domovine nerazumljiv (kakor že vemo, Trubar 1555. leta pove, da različni Slovenci različno govore z dosti besedami — in ravno tu je implicitno opozorilo, da za njegov

<sup>86</sup>J. RIGLER, n. d., 234.

<sup>87</sup>Prav tam, 234.

<sup>88</sup>Med njimi še posebej ne gre spregledovati kulturnega jezika v religiozni sferi življenja, na katerega sledove v Trubarjevih spisih je opozoril M. Molè.

<sup>89</sup>Tako postavljena Riglerjeva trditev lahko pomeni samo to, da bi se Trubar v bistvu le trudil zapisati ljubljansčino in skušal s tem ustvariti knjižni jezik vseh Slovencev (ker se po Trubarjevih navedbah jezik njegovih rojakov prej ni pisal — to izpričuje, da takih zapisov ne iz Ljubljane ne od drugod ni poznal —, je jasno, da je nenemška ljubljansčina neposredno pred 1550. letom v vsakem primeru obstajala le v govornih obliki).

<sup>90</sup>M. RUPEL, n. d., 65.

knjižni jezik ne prihaja v poštev le zapis kakega etnografskega, bodisi vaškega bodisi mestnega govora, saj se s svojo knjigo obrača k vsem rojakom). Ker Trubar obenem poudarja razumljivost preprostim ljudem, je jasno, da tudi ne gre preprosto za zapis obstoječega slovenskega govora učenjakov, denimo z Bonomovega ali Kacijanarjevega škofovskega dvora. Treba se je zavedati, da v Trubarjevi izkušnji in predstavi kot preprosti Slovenci žive predvsem Raščičani njegovih otroških let, torej ljudje, iz vrst katerih je izšel in s katerimi se je v svoji reformacijski vnemi identificiral v mnogo večji meri kot s humanističnimi učenjaki. Že zaradi tega, ker je pisal za vse rojake, ne le za miselno elito. To pomeni, da je svoj knjižni jezik kaj lahko označil za jezik, ki se govori v njegovi rojstni vasi.<sup>91</sup>

Raščica je torej v nemškem posvetilu k Ta prvemu delu tiga Novega testameta iz leta 1557 mišljena do neke mere metaforično oz. retorično, vendar tudi dobesedno: če povemo s paradoksom, lahko rečemo, da je kot figura mišljena dobesedno in kot dobesednost figurativno. Kako Trubar govora Raščice v omenjenem primeru ne misli do absurda dobesedno, da slutiti že na mestu, kjer mu pripíše vlogo podlage slovenskega knjižnega jezika: v istem nemškem posvetilu iz leta 1557 namreč pripoveduje tudi o tem, da je »ave Marija« prevajal drugače, kakor pravijo Slovenci: ne s »češčena Marija«, temveč z »veseli se, Marija«,<sup>92</sup> kar pa je le ekzempelna ilustracija za njegov pristop k problemom književnosti. Ta mu očitno ni zapis tistega, kar se sliši med njegovimi rojaki — in to velja tako glede raščičine kot Riglerjeve ljubljansčine! —, temveč je konstrukt, ki ga je ustvaril po svojih predstavah o razumljivosti v vseh naših deželah. Rigler navsezadnje v brezupnem poskusu, da bi nad vodo obdržal svojo naglo tonečo tezo, popolnoma proti duhu Trubarjevih izjav razlaga, da se pasus o Raščici v posvetilu iz leta 1557 nanaša predvsem na leksiko in stil<sup>93</sup> (kajti totalne netočnosti oz. zavajanje Trubarja le ne more obtožiti potem, ko je raziskovalce njegovega jezika razglasil za fazifikatorje zgodovine: čudno bi bilo, da so vsi razen njega notorni lažnivci!). Toda vidimo, da si Trubar celo v ustaljeni, razširjeni in popularni molitvi drzne izvesti leksikalno predrugačenje glede na v ljudski zavesti globoko zakoreninjene formulacije, če je po njegovi prav novodobno samozavestni misli, ki temelji na srednjeveštva osvobojeni, se pravi suvereni individualiteti, to potrebno. Tu je torej še en dokaz, da ni ničesar samo zapisoval iz ust koga drugega, temveč je ustvarjal iz sebe, iz svojega samostojnega doživljanja vere in sveta.<sup>94</sup>

<sup>91</sup>Sicer pa Trubar ne pove, kdo na Raščici govori slovenski jezik tako, kot ga on piše: ker ga on, ki je od tam doma, govori, čeprav morda šele potem, ko ga napiše, za knjižnoretorično rabo vsekakor lahko reče, da se ta jezik govori na Raščici.

<sup>92</sup>M. RUPEL, n. d., 79.

<sup>93</sup>J. RIGLER, n. d., 97.

<sup>94</sup>Že načelno je treba razumeti, da je knjižni jezik nekaj drugega kot narečje tudi (morda celo predvsem) v leksiki in stilu. Leksikalne zahteve knjižnega jezika so drugačne od onih za narečje, čeprav sta oba jezika v svojem naravnem okolju popolna. Četudi je narečje v stiku z verskim življenjem, je absurdno misliti, da zadostuje za prevod Nove zaveze ali Luthrove Hišne postile, Augsburgske veroizpovedi in za ustvaritev cerkvenega reda. Še najmanj zadovoljuje leksikalno in stilno, medtem ko o glasovni in oblikoslovni zadovoljivosti ali nezadovoljivosti pravzaprav sploh ni mogoče govoriti na tako neposreden način, ker gre pri tovrstnih razlikah med dialektom in knjižnim jezikom pretežno za vprašanje estetike.

Kot praktičen in kulturni človek je seveda tudi prevzemal iz že obstoječe civiliziranosti, toda le tiste elemente, ki so se mu zdeli primerni za posvojitve. Njegova »jezikovna politika« se je izogibala vsakršnim skrajnostim; o tem pripovedujeta dva ekzempli v za nas tako zelo pomembnem nemškem posvetilu k Prvem delu Nove zaveze iz leta 1557: prvi, zgoraj pravkar omenjeni o prevodu fraze Ave Marija govori, kako ne gre za vsako ceno ostajati pri starem, drugi — nam tudi že znani — o neukem duhovniku na Planini pod Celjem pa, kako potrebna je (pre)izkušnost, ki se kajpada pridobi s poznavanjem tradicije in pomensko natančnim navezovanjem nanjo. Trubarju je bila vsakršna enostranskost v jezikovnih rečeh tuja, vsaka nepremišljenost pa odurna, kar dokazuje njegova velika nezadovoljnost ob Enih duhovnih peisnih iz leta 1563, ki so jih ljubljanski protestantski reformatorji napisali in zredigirali deloma mimo njegovega pravkar ustvarjenega književnega izročila (značilno so te pesmi bile bližje ljubljansčini, kot spisi začetnika naše literature: če bi bil jezik kranjskega stolnega mesta v resnici podlaga slovenskemu knjižnemu jeziku oz. celo njegova govorena podoba, kakor sodi Rigler, zakaj bi Trubar bil s to edicijo tako nezadovoljen!?).<sup>95</sup>

Že na prvi pogled pa je očitno, da Riglerjeve ideje o Trubarjevem slogu še manj držijo kot o njegovi knjižni leksiki: zapletene retorične stavčne periode našega reformatorja, ki slonijo na strukturi odstavka,<sup>96</sup> nikakor niso doma na Raščici; samo pri sintagmi je inverzni in torej zaznamovani besedni red praviloma nadomeščen z običajnim,<sup>97</sup> a to stilno opustitev glede na starejše stanje (v Brižinskih spomenikih — toda v tem Trubar le sledi globalnim slogovnim tendencam, ki so prišle do izraza že v Stiškem rokopisu, vendar je za tamkajšnjo retoriko značilna linearnost v »pripovedi« in torej sorazmerno ozek repertoar stavčnih struktur, kar je običajno za čas pred cvetno gotiko in pred prehodom v renesančno občutenje sveta, ki najde v slovenščini odmev šele v Trubarjevi retorični veščini) v repertoarju figuralnosti več kot nadomešča izrazna sinonimika, ki le malo manj kot pojasnjevanju služi tudi okraševanju (le da brez tozadevnega manierizma in pretiranega števila členov v formuli — kar vodi v barok; kot ugotavlja Breda Pogorelec, pri Trubarju v takih primerih prevladuje dvojna ali trojna formula). Trubarjev novi retorični slog je obogatil repertoar pogosto rabljenih stavčnih zvez predvsem s tistimi, ki razbijajo (časovno, prostorsko itd.) premočrtnost v »pripovedi«.

Presenetljivo je Rigler vso svojo na moč drzno in daljnosežno tezo kaj majavo postavil na le dva docela glasoslovna pojava, ki naj bi se razlikovala na Raščici in v Ljubljani 16. stoletja. Gre za refleksa dolgega jata in njegovega o-jevskega vzporednika, pri čemer ni na voljo nobenih pozitivnih sočasnih dokazov ne za govor Ljubljane ne za govor Raščice (ob tem je računati z govorom Raščice le do leta 1520, kajti odtlej Trubar ni več prebival v rojstni vasi, medtem ko se je v Ljubljani naselil petnajst let za tem, in bi bilo treba kot ljubljansčino, ki jo je poznal, upoštevati jezik kranjskega stolnega mesta šele od tega časa naprej). Rigler, ki na veliko dokazuje identičnost Trubarjevega knjižnega jezika z ljubljansčino, ne kaže nobenega entuzi-

<sup>95</sup>J. RIGLER, n. d., 111 in dalje.

<sup>96</sup>B. POGORELEC, Razvoj slovenskega knjižnega jezika, *SSJLK, Informativni zbornik, Dodatek* (Ljubljana, 1974), 7.

<sup>97</sup>Prav tam, 7.



azma za njegovo primerjavo jezikom na Raščici v kritičnem času (tudi to bi mogla biti zgolj predstava brez pozitivnih dokazov, kajpak mimo Trubarjevega knjižnega jezika in njegove trditve, da je le-ta tak kot govorica v njegovi rojstni vasi — vendar ne konkretna, ni navedeno, kdo je njen kompetentni nosilec); tako tudi ne zmore nedvoumnega dokaza za veljavnost svojih izvajanj.<sup>98</sup> Celó sam poudarja dolénjski značaj ljubljánščine 16. stoletja:<sup>99</sup> ta se torej glasoslovno ni bistveno razlikovala od raščičšine. Metodološko zelo nečisto je njegovo operiranje z dihotomijo ljubljánščina-govor Raščice: govoru Raščice je vzporednik kvečjemu (etnografski) govor Ljubljane, medtem ko je ljubljánščina kot govor Ljubljánčanov, tako avtohtonih kot prišlekov (ki so v niti za tedanje razmere ne preveliko mesto prinašali tudi jezikovne značilnosti od drugod: o veliki pomembnosti tovrstnih vplivov in potemtakem o veliki nestanovitnosti ljubljánščine priča še za mnogo poznejši čas Kopitarjevo pisanje o njeni sodobni podobi, ki da je bolj gorenjska kot dolénjska, medtem ko je poprej bila po vseh relevantnih sponiranjih dolénjska!), širši pojem. Vendar se tudi na Raščici v 16. st. ni slišal samo njen (etnografski) govor, kajti tamkaj niso živeli zgolj dobr(odušn)i divjaki razsvetljensko-predromantičnih predstav, ki bi do negibnosti konservirali — v največje zadovoljstvo strukturalnih jezikoslovcev in v svoje poneumljenje — svoj jezik, nasprotno: Anton Melik je opozoril na to, da je Raščica v Trubarjevi dobi bila prometno odprta,<sup>100</sup> o čemer priča tudi naš reformator sam, ki ve marsikaj povedati o neljubih obiskih Turkov in malovrednega »krovaškega malarja« (njegov oče je temu plačal z 20 ogrskimi zlatniki, kar spet po svoje govori o svetovljanskosti tistih krajev!),<sup>101</sup> še najbolj pa dejstvo, da se je tamkaj splečalo postaviti mitnico. O tem Rigler noče ničesar vedeti in pozna na eni strani samo »govor Raščice« (ter ne raščičšine), na drugi pa le »ljubljanščino« (in ne govora Ljubljane)... Toda že načelno je treba poudariti: krajevni govori v srednjem veku in v začetku novega niso mogli biti niti približno tako ustaljeni, kot so postali v zlatih časih absolutistične države ter samo njej lastnega čvrstega priveza podložnikov na zemljo; poprej so kuga in druge bolezni na en ter Turki in domači bojevitži na drug način zelo temeljito onemogočali preveliko stalnost prebivalstva (poleg tega je cvetela kmečka trgovina, katere oviranje je bilo eden glavnih vzrokov za velike kmečke upore v 16. st.: tudi iz tega razloga so naši kraji bili na nenehnem jezikovnem prepihu!). Slovenska narečja so tedaj mogla nastajati (in tudi so nastajala, za kar imamo danes — resda dokaj maloštevilne — dokaze od visokega srednjega veka naprej), vendar ne tudi dokončno nastati; šele

<sup>98</sup>Prim. še J. RIGLER, n. d., 96: »Omeniti je treba tudi pojave, ki jih je Trubar poznal iz svojega dialekta, toda po vsej verjetnosti tudi iz Ljubljane, pa jih je vseeno odpravljjal.« Kako je ob tej trditvi še mogoče govoriti o nekakšnem Trubarjevem zavestnem hotenju, pisati v ljubljánščini, ostaja uganka. Riglerjev rezultat torej ni — če parafraziramo J. M. Keynesa — niti veljaven (se pravi v skladu z dejstvi, ki jih pozna in iz katerih dela sklepe) —, kaj šele, da bi bil pravilen (glede na vsa odkrita in še neodkrita dejstva)!

<sup>99</sup>Prav tam, 100–110.

<sup>100</sup>A. MELIK, Prometni položaj Raščice v Trubarjevi dobi, II. *Trubarjev zbornik* (Ljubljana, 1952), 57 in dalje.

<sup>101</sup>M. RUPEL, n. d., 238.

življenjski slog 17. in 18. st. jih je omogočil v obliki, kot jo razumemo (in poznamo) dandanes.<sup>102</sup>

Čas je, da sklenemo razpravljanje o Riglerjevih hipotezah, ki se v njegovi knjigi Začetki slovenskega knjižnega jezika od sile obsežno, pa hkrati tudi na moč ekstenzivno in z malo uspeha dokazujejo. Proti njim govori tudi Hišna postila, ki jo je po Trubarjevem prevodu za tisk priredil Andrej Savinec. Rigler sam mora priznati, da je to delo izmed vseh Trubarjevih najbogatejše z neljubljanškimi značilnostmi.<sup>103</sup> Ker je bil Savinec Ljubljčan, bi morala njegova redakcija še posebej lepo in verno izražati duha ljubljansčine, če bi ta bila resnično temelj Trubarjevega knjižnega jezika in torej tudi slovenskega knjižnega jezika nasploh. Toda ideal tega jezika je očitno bil drugje, saj ljubljansčina celo na književno ustvarjanje rojenih Ljubljančev ni vplivala. Sklep o vlogi jezika kranjskega stolnega mesta v nastanku naše literature v 16. st. se torej more glasiti edino takole: morebiti je kot eden mnogih lingvističnih fenomenov, ki so obdajali Primoža Trubarja, v določeni meri interferenčno zaznamoval njegove zgodnejše spise, toda četudi je v slovstvenih podvigih našega vodilnega reformatorja imel kakšno vlogo, je ta bila docela nebitvena, saj se je ustanovitelj slovenskega protestantizma pozneje knjižnojezikovno izrazilo gibal v smeri stran od njegovih značilnosti (ki pa navsezadnje niso bile samo ljubljanske!), kar so aktivno podpirali tudi Ljubljčan, zlasti Savinec.<sup>104</sup> Če je ljubljansčina na Trubarjev knjižni

<sup>102</sup>Naši dialekti, kakor jih poznamo danes, se temeljito razlikujejo od nekaterih drugih, denimo italijanskih ali nemških: pri nas so narečja navezana na ruralno sfero življenja, drugod pa so širša in poudarjena nadstanovska (okvir nekdanjih kneževin ipd.; seveda znotraj takšnih dialektov obstaja še stanovska govorna razslojenost). Verjetno so na Slovenskem nastajajoča narečja v nekdanjosti, preden so naši ljudje po ideologiji poznega 18. (Zois piše Vodniku, naj strun ne uglesi previsoko, ker se mora ozirati na naslovnike slovenske poezije, ki so očitno precej preprosti) in 19. st. (Levstik in njegovi) postali le »prosti narod«, bila bolj podobna drugim (v smislu nadstanovskosti). Na to bi kazala jezikovna enakost spisov iz različnih stanov, npr. Khislovega (uradniškega) razglasa iz leta 1570 in besedil protestantskih duhovnov iz osrednjega dela Kranjske ter bistvena jezikovna neenotnost tekstnih podvigov ljudi istega stanu iz različnih slovenskih pokrajin (Vipavec Krelj nasproti drugim slovenskim protestantskim duhovnom; to pravilo nekoliko podira njegov rojak Trost, ki mu jezikovno ni soroden, toda treba se je zavedati, da gre pri njem za izrazitega učenjaka, ki je vstopal že v čvrsto kodificiran knjižni jezik); res je, da smo tu že na ravni knjižnega jezika, toda nadstanovska narečna razčlenjenost močno vpliva na njegovo variantnost v času, ko pismenstva še ne ustvarjajo nosilci ruralne narečne kulture kot nosilci lokalnih jezikovnih značilnosti, s katerimi hote ali nehote barvajo knjižni jezik. Torej so naši dialekti v nastajanju bili nadstanovski in ne, kakor v 19. in 20. stoletju, le idiom »prostega naroda«, medtem ko so prvaki govorili nemško, dokler se niso priučili vseslovenskega knjižnega jezika. Jezikoslovci ta zgodovinska dejstva prepogosto spregledujejo.

<sup>103</sup>J. RIGLER, n. d., 203, 204.

<sup>104</sup>Trubarjeva konstrukcija vseslovenskega knjižnega jezika je bila dovolj odprta, da je puščala dovolj prostora posameznim glasoslovnim in celo oblikoslovnim variantam ter spremembam v teku razvoja (denimo opustitev od Riglerja toliko poudarjenih glasoslovnih značilnosti spisov našega reformatorja do leta 1564/67, ki naj bi dokazovale ljubljansčino), medtem ko bi v primeru, da bi bile Riglerjeve razlage v Trubarjevem zavestnem hotenju po pisanju v ljubljansčini, katere razpoznavno znamenje so le nekateri glasoslovni refleksi, točne, prišlo do tega, da bi Trubar v prvem štirinajst- oz. sedemnajstletju pisal v enem, pozneje pa v drugem knjižnem jeziku, kar pa je absurdno misliti.

jezik vplivala, se je to moglo zgoditi le na ravni nekaterih interferenc živega jezikovnega okolja (na to kaže dejstvo, da je Rigler ljubljanske značilnosti mogel dokazovati le pri glasoslovnih pojavih!), ki so reformatorju utegnile ostajati v spominu tudi v času prvega pregnanstva v nemškem delu Cesarstva, ni pa bila nikar njegov književno-jezikovni ideal. Ta je veljal vsem Slovencem, ne le kranjskim in še manj samo ljubljanskim, o čemer izjemno jasno pričuje že večkrat apostrofirano nemško posvetilo k prvemu delu Nove zaveze iz leta 1557,<sup>105</sup> kjer Trubar prosi za dva bodisi kranjska bodisi spodnještajerska slovenska duhovna kot pomoč svoji prevajalski misiji: očitno so bili za njegov koncept vseslovenskega knjižnega jezika Kranjci enako uporabni kot Spodnještajerci, ki ljubljansčine pač niso mogli znati.

Proti Riglerju pa mimo Trubarja govorita tudi dve najpomembnejši knjigi drugih slovenskih protestantov, Dalmatinova Biblija in Bohoričeva slovnica. Slednja je delo človeka iz prve generacije naših protestantov. To pomeni, da se je Bohorič osebno oblikoval še pred Trubarjevim slovstvenim nastopom, vrhu vsega pa je bil po rodu s Štajerskega, torej iz druge (tedaj mnogo razvitejše, močnejše in bolj svetovljanske) dežele kot naš vodilni reformator. Vendar je kljub temu sprejel Trubarjev knjižni jezik kot svoj in ga preizkusil ob kriterijih Melanchthonove latinske slovnice, tisti čas naravnost zglednem teoretiškem merilu civiliziranosti in humanističnem standardu knjižnojezikovne kultiviranosti. Takšno Bohoričevo ravnanje dokazuje doživljanje Trubarjevega knjižnega jezika kot evropsko primerljive knjižnojezikovne strukture že pri tistih, ki jim ta jezik ni bil vcepljan skozi šolsko prisilo, in so ga lahko kritično motrili kot osebno stabilni inteligentje. Knjižnost Trubarjevega knjižnega jezika je torej bila opažena že v njegovi generaciji; še več, bila je še v času njegovega življenja ne le praktično, temveč tudi teoretično dokazana po v sočasni Evropi za to običajnih humanističnih merilih. Takšna ne na avtoriteti, temveč na svetovljanskem (ne lokalističnem!) kritičnem preizkusu utemeljena zavest sodobnikov pa govori, kako Trubar ni mogel biti preprosto zapisovalec kakšne ljudske govorice, tako tudi ljubljansčine ne. Rigler se tega zelo dobro zaveda in potem, ko je prisiljen v Bohoričevi slovnici ugotoviti odločno prevladovanje stanj, ki niso značilna za sočasno ljubljansčino, za svojo znanstveno metodo zelo značilno zatrdi, da to delo »verjetno«<sup>106</sup> — ko govori o svojih idejah, ni nič samo verjetno, temveč vse gotovo, tudi brez metodološko neoporečnih dokazov! — ni dosti vplivalo na razvoj slovenskega knjižnega jezika, kar je kaj nenavadna trditev, saj je prišlo do ponatiskovanja in prirejanja Zimskih uric še v 18. st., živahno pa se je ta knjiga omenjala (tudi s sklicevanji) še pozneje.

Dalmatinova Biblija prav tako nasprotuje značilnostim ljubljansčine kritičnega časa (in to je bila knjiga, skozi katero se je slovenski knjižni jezik 16. st. najdlje

<sup>105</sup>M. RUPEL, n. d., 75. Povedno Trubar za Spodnještajerca ne zahteva nikakega tečaja iz ljubljansčine! Nasploh se v literaturi za zgodnejša obdobja ljubljanske škofije preveč poudarja pomen Ljubljane: vsaj toliko časa kot v nji je episkopov dvor v 15. in 16. st. preživel v Gornjem Gradu. Zato je nedvomno tudi tamkajšnja lokalna govorica močno zaznamovala kultivirano slovenščino, ki je določeno vlogo v življenju omenjene škofije nedvomno imela že od vsega začetka.

<sup>106</sup>J. RIGLER, n. d., 200.

praktično ohranjal in izžareval svojo moč v prihodnost!):<sup>107</sup> Dalmatin bi kot učenjak, ki je vstopil v že oblikovan knjižni jezik, zlasti ob svojem bivanju v Ljubljani, kjer je prevedel večji del Sv. pisma, moral pisati izrazito ljubljansčino v primeru, da bi bila ideal oz. standard v okvirih književnosti, ki jo je ustanovil Trubar. Vsaj v svojih spisih bi jo uporabljal, če je že govoril zaradi rojstva v Krškem ne bi. Dalmatin se je držal koncepta slovenskega knjižnega jezika, kakor ga je začrtal njegov utemeljitelj in je dejansko povsem obšel poskus reforme »gospod Truberjove kranščine«<sup>108</sup> minornega Sebastjana Krelja (deloma se je na Krelja navezal le pri pisanju sičnikov in šumevcev). Kako Trubar nadaljevalcem svojega dela ni nič povedal o tem, da bi ljubljansčino bila slovenski književnojezikovni ideal,<sup>109</sup> kaže tudi revizijsko delo ob Dalmatinovi Bibliji: čeprav je potekalo v Ljubljani, se lokalna govorica vanjo ni mogla vtihotapiti. Toliko pomembnejše je to zato, ker Trubar svojega knjižnojezikovnega koncepta pred cvetom notranjeavstrijskega protestantizma ni mogel zagovarjati osebno, temveč samo posredno, preko svojega velikega duhovnega dediča Dalmatina.<sup>110</sup>

Riglerjeva domneva, da si je Trubar prizadeval pisati v ljubljansčini, kakor smo videli, ne vzdrži resnejšega kritičnega pretresa. Njegova želja po lansiranju izvirne teze, ki bi naravnost kopernikansko ali vicovsko na glavo preobrnila obstoječo zavest ter volja po historični utemeljitvi naslonitve (vsaj dela govorenega) modernega slovenskega knjižnega jezika na ljubljansčino (a to je v nasprotju tako s humanistično zasnovo našega knjižnega jezika kot tudi z njegovim nadaljnjim razvojem; značilno je bil podoben poskus o. Marka Pohlina odločno zavrnjen), kar se je, ne po naključju, začelo dogajati ravno v času, ko je nastajala knjiga Začetki slovenskega književnega jezika, sta bili le preveč očitni.

Če torej povzamemo: Trubarjev knjižni jezik ni prav nič preprost, čeprav hoče biti razumljiv tudi najpreprostejšemu Slovincu. Ne gre za zapis kakšnega govora (ne ljubljansčine ne raščiščine), temveč za izrazito knjižno strukturo.<sup>111</sup> Morebitnih

<sup>107</sup>J. RIGLER, n. d., 142 in dalje.

<sup>108</sup>M. RUPEL, n. d., 313.

<sup>109</sup>Ob tem ne gre pozabiti, da je Trubar vseskozi neutrudno skrbel za Dalmatinovo izobrazbo (priskrbel mu je Tiffernovo štipendijo in presojal njegovo slovensko pisanje), ki je bila vsa posvečena pridobitvi kompetentnosti za prevod celotnega Svetega pisma, torej nalogi, ki jo sam začetnik naše protestantske reformacije zaradi premajhnega znanja bibličnih jezikov ni mogel izpolniti. Reči je treba, da je Trubar Dalmatina štel za najlegitimnejšega nadaljevalca svojega književnega dela in ga za takšno vlogo tudi pripravljaval.

<sup>110</sup>Verjetno je tudi Bohorič odigral pri tem določeno vlogo, saj je iz njegovega dela pri biblijski revizijski komisiji zrasla slovnica *Articae horulae*. Zlasti pomembno je, da je bil Dalmatinovi Bibliji dodan register, kar jasno izpričuje zavest o tem, kako v trubarjanski knjižni jezik ne gre mešati pokrajinskih jezikovnih posebnosti. Temeljna zahteva po razumljivosti Sv. pisma kar najširšemu krogu ljudi, v našem primeru vsakemu znalcu slovenščine, tu torej ni bila upoštevana v okvirih knjižnojezikovnega standarda, temveč v svojevrstnem variantnem slovarju.

<sup>111</sup>Razlika med Trubarjevimi dejanskimi in Vergerijevimi hipotetičnimi knjižnojezikovnim konstruktom je bila v tem, da je Trubar svojo vizijo postavil na nacionalni oz. etnični in sinhroni, Vergerij pa na nadnacionalni oz. nadedetnični in diahroni temelj.



poprejšnjih slovenskih pismenskih jezikov, torej pismenske tradicije, ki jo za naš srednjeveški prostor domneva B. Pogorelec,<sup>112</sup> Trubar ni poznal. Glede na to, da je njegov književnojezikovni koncept zadovoljil tako ideološke somišljenike kot nasprotnike v vseh slovenskih deželah tudi v prihodnosti, je moralo pri njem iti za izrazito humanistično tvorbo, saj so bila tedaj in še dolgo pozneje humanistična izhodišča standard v doživljanju in razumevanju knjižnega jezika. Tudi zato je jasno, da Trubar ni mogel izhajati iz kakšne srednjeveške tradicije (od srednjeveškega »gotstva« so se ljudje s humanistično izobrazbo z gnusom odvrčali!), kar velja tako za ljudsko govorico kot za hipoteze o obstoju nekakšnih slovenskih pismenskih jezikov pred letom 1550. Njegova humanistična književnojezikovna konstrukcija pa je bila zavoljo vpetosti v protestantski reformacijski kontekst (težnja po razumljivosti) nekaj življenju med vsemi in vsakršnimi ljudmi, ne le med učenjaki namenjenega in razvoju, torej tudi spremembam zapisanega. Med Slovenci ni nikomur drugemu uspelo nič podobnega (le Trubarjevi prekmurski soverci se morejo v pokrajinskem merilu do neke mere primerjati z njim): ne Krelj, ne Pohlin, ne Metelko, ne Dajnko, ne ilirci, vseslovani in novoilirci niso zmogli ustvariti česa takega; njihove konstrukcije večinoma niso prestale niti preizkusa svoje dobe, še manj seveda raznočasje, čeprav so se šteli za duhovno superiornjše od našega vodilnega protestantskega reformatorja, ki tako ni bil samo prvi, kakor je govoril Župančič,<sup>113</sup> temveč v marsičem tudi edini. Večkrat so Slovenci lahkomišelnost zatrjevali, kako bi Trubarjevo vlogo v našem duhovnem razvoju mogel odigrati tudi kdo drug, vendar ni tako: vsi, ki smo jih prejle našteli, so to poskušali, vendar ni uspel nihče. Iz njihovega dela ni zrasla kontinuiteta, iz Trubarjevega je; to pove vse. Življenje je pač vselej bilo močnejše od samosilniške jeziko(slo)vne oblasti, ki je Slovincem tako pogosto grenila življenje z najbolj čudaškimi »črkarskimi pravdami«.

Ko je 31. oktobra 1517 brat Martin nabil svojih 95 tez na vrata cerkve v Wittenbergu, je duh verske in cerkvene reforme dokončno ušel iz steklenice katoliške hierarhije v kar najširši prostor renesančne civilizacije evropskega Zahoda. Luther, ki štiri leta pozneje na državnem zboru v Wormsu gromko oznani: »Tu stojim. Ne morem drugače. Bog mi pomaga. Amen«, 1529. leta razloži svojo reformatorsko nepopustljivost Ulrichu Zwingliju z besedami, ki si jih je vredno zapomniti: »In če bi

<sup>112</sup>Vendar so njene tovrstne ideje slabo utemeljene v zgodovinskih dejstvih, zakaj skoraj za vsak spomenik srednjeveške slovenščine najdeva drug tip ali podtip pismenskega jezika, kar je vendarle čudno, saj pismenski jezik terja predvsem neko ustaljenost v pisanju. Srednjeveški spomeniki slovenščine imajo pač le značaj posamičnih zapiskov, katerih jezik, kakor smo že poudarili na začetku naših izvajanj, ni dialekt, temveč vsaj na nekaterih mestih lepo razviden kulturni jezik (z bolj ali manj izrazitimi vplivi dialektalnega razvoja, vendar tudi z zelo dolgo tradicijo). Opozoriti pa gre še na nenavadno terminološko nihanje Pogorelčeve, ki v nekaterih svojih spisih o našem srednjem veku govori o pismenem (sic!), v drugih pa o pismenem jeziku, vendar ima pri tem vseskozi v mislih pravzaprav pismenski jezik, kar je razvidno iz dejstva, da v ohranjenih spomenikih slovenščine pred letom 1550 najdeva tradicijo z vsemi lastnostmi pismenstva (pozna varianti A in B tedanjega slovenskega kulturnega jezika, kajpak s podvariantami). V naši razpravi zato na kritičnih mestih vseskozi uporabljamo nedvoumni izraz pismenski jezik.

<sup>113</sup>*Dela Otona ŽUPANČIČA V* (Ljubljana, 1970<sup>2</sup>), 149.

Bog ukazal, naj jem govno, bi ga jedel!« (zgodovini je ostal v spominu tudi mirni Švicarjev odgovor: »Česa takega Bog ne ukazuje, resničen je in luč je, ne vodi nas v temo.«). Brž postane jasno, kako nič več ne bo tako, kot je bilo poprej, ko se včasih tudi zelo podobne reformne zahteve po spletu okoliščin — pogosto jim morebiti premalo premišljeno, vendar ne čisto neutemeljeno pravimo nujnost — nikoli niso razvile v nadnacionalno in hkrati nadstanovsko gibanje za njihovo udejanjenje, ki bi predstavljalo globalno konkurenčen koncept načelom katoliškega Zahoda pod duhovnim vodstvom rimske cerkve. Tega so dotlej sicer pretresale najrazličnejše shizme (veliki razkol Zahoda, bosenska verjetno le shizmatična in ne krivoverska cerkev) in bolj ali manj izprijene herezije (katari, valdenzi, husiti itd.), toda vsa tovrstna dogajanja so bila omejena bodisi prostorsko bodisi stanovsko (veliki razkol Zahoda je npr. ostajal na ravni visoke politike vrhov Cerkve in držav), medtem ko doživljanja življenja celotnega civilizacijskega kroga niso zajela v vrtince vsesplošnega opredeljevanja za in proti. Kaj takega se je lahko zgodilo šele po renesančni osvoboditvi individualnosti, ki se je iz Italije širila po vsem Zahodu in v 2. pol. 15. ter v zač. 16. st. sprožila velike duhovne premike od južnih do severnih evropskih obal. Je pa tudi Luther s svojimi spisi že pred ekskomunikacijo 3. januarja 1521 poskrbel tako za nadnacionalni značaj svojih idej — zlasti ko je z živimi barvami strastno slikal svojega sovražnika, ki je bil vsepovsod v vesoljni cerkvi, še posebej v njenem vrhu (spisa Krščanskemu plemstvu nemškega naroda, O babilonski sužnosti cerkve), in ko je razmišljal o človekovi veri (O svobodi kristjana) — kakor za širitev svojih misli izven enega, tj. kleriškega stanu (Luther povedno ne ostane samo pri Nemški teologiji, ki jo je izdal še pred 95 tezami, temveč se brž obrne k bojevnikom — predvsem knezom — z že omenjenim Pozivom krščanskemu plemstvu nemškega naroda). Luthrovo ravnanje se je temeljito razlikovalo od poprejšnjih reformatorskih poskusov po neizprosno, lahko bi rekli celo brutalnem realizmu oz. ozemljenosti: tudi Hus, Wycliffe in Savonarola so premogli globalne ideje, toda kljub temu je resonančni prostor njihovega dela zaradi neupoštevanja odločilnih dejavnikov moči (Hus je npr. utopično skušal enako globalno delovati kot misliti ter je prišel na konstanški koncil, kar je imelo zanj tragične posledice potem, ko je cesar Sigismund požrl dano besedo o zagotovljenem prostem odhodu) ostal omejen na posamezne dežele ali stanove, medtem ko je Luthrov klic k reformi verskega življenja do tal pretresel vso civilizacijo Zahoda. Tako je protestantska reformacija že na samem začetku postala družbeno in krajevno neomejeni, se pravi ne le cerkveni in ne samo enodržavni (kakor je tedaj vsaj deloma bila francoska ali angleška bolj po imenu kot dejansko katoliška cerkev) red: postala je globalni konkurent dotlej vsaj za pol Evrope vesoljnega reda katoliške cerkve. Tega se je v polni meri zavedal že Martin Luther, ki je samozavestno oznanjal: Prišel bom na koncil (mislil je na snujoči se koncil vesoljne cerkve, ki naj bi odpravil razkol med kristjani Zahoda in naj bi bil po volji papeža nekje izven Cesarstva, na kar so nemški knezi in Luther po posredovanju nuncija P. P. Vergerija ml. pristali — računali so na Mantovo ali Verono —, vendar je cesar Karel V. dosegel, da je zasedanje bilo na območju njegovega nadzora, v Tridentu, s čimer je za protestante postalo prenevarno — spomin na Husov primer je bil še preveč živ —; tako se je iz tega prizadevanja izcimil samo koncil rimske cerkve) in naj mi odsekajo glavo, če ne obranim svojega stališča pred celim svetom. Razumljivo je zatorej, da poznejša

pomiritev — kljub vsem erazmovskim poskusom zanjo — ni bila več mogoča v okvirih enega samega duhovnega reda. Rešitev je bila — vendar šele po grozljivi izkušnji prepиров, pobojev in izgonov 16. ter verskih vojn 17. stoletja — samo v sobivanju več evropskih duhovnih prostorov (rimskokatoliški, luteranski, kalvinski itd.), pa čeprav je rimska cerkev na Tridentinskem koncilu odpravila vrsto pomanjkljivosti, ki so jih ji v začetku očitali reformatorji.<sup>113</sup> Toda katolicizem je to naredil v skladu z naravo svojega reda evlucijsko, skozi daljše časovno razdobje v več desetletjih od srede 16. st. naprej. Do tedaj so reformirani redi v severni Evropi že zdavnaj bili vzpostavljeni na protestantski način — kar je pomenilo skoraj trenutno zelo odločno prekinitev kontinuitete s tradicijo — in so živeli svoje življenje, razvijajoč se znotraj svoje logike povsem neodvisno od rimskega cerkvenega in duhovnega prostora — celo proti njegovi volji — od dvajsetih let omenjenega stoletja. Zgodovinskost časa in časovnost zgodovine sta bili odločilni, ne toliko same ideološke postavke, ki se ustvarjajo sproti in se spreminjajo ter so mnogokdaj le izgovor. Značilno sredi 16. st. v okvirih rimskega reda, ki tudi v mejah Zahoda ni bil več niti prostorsko niti duhovno vesoljen — in poslej je Zahod v enoten civilizacijski krog združeval gospodarski razširjeni red, tisti, ki ga je Werner Sombart poimenoval kot kapitalizem<sup>114</sup> (v srednjem veku je bil razširjeni red Zahoda duhoven, šlo je seveda za krščanstvo pod papeževim vodstvom) —, niso bile več mogoče določene v omejenem obsegu tolerirane poznosrednjeveške ideološke sproščenosti, in to prav zaradi novonastale potrebe po ustvaritvi jasnih načelnih razločevanj od konkurence: obhajanja pod obema podobama, v času pred nastopom brata Martina dovoljenega češkimi utrakvistom, rimska kurija odtlej ni več dopuščala nikomur, ker je bilo preveč pri srcu Luthru in njegovim... To jasno pričuje, kako je poznem srednjem veku, ko se je svet že nagibal v civilizacijo renesanse, idejna trdnost temeljev starega sveta popuščala, v novih časih pa so ideološke postavke postale igrača v rokah ljudi z družbeno močjo (čez čas tudi onih, ki premorejo zgolj vpliv). Nadalje leta 1564 Pij IV. objavi prvi indeks prepovedanih avtorjev in knjig,

<sup>113</sup>Seveda vseh prvotnih zahtev brata Martina reformski katolicizem še ni sprejel na Tridentinskem koncilu; tako je šele v 2. polovici 20. stoletja vpeljal narodne jezike v bogoslužje, kjer vse dotlej vlada latinščina (z izjemo pri glagoljaših in uniatih — a tudi pri njih ne gre za narodni bogoslužni jezik, temveč za različne redakcije književne oz. »bukovske« starocerkvene slovanščine). Sicer pa to ni bilo prvo tovrstno načelno vijuganje rimske cerkve; poučno si je glede tega problema pogledati Voltairejev Filozofski slovar na mestu, kjer se govori o cerkvenih zborih.

<sup>114</sup>Verski prelom v 16. st. zato ni več pomenil civilizacijskega preloma, kakor tisti leta 1054. Prav to dokazuje, da je bil med tem časom izoblikovan nek drug temeljni oz. okostni red razširjenega reda: civilizacija renesanse je v ta položaj postavila kapitalski red, medtem ko ga je prej zasedal cerkveni. (Pomembno je, da srednjeveški razširjeni red zraste iz svojega okostnega reda, medtem ko je okostni red časa od renesanse naprej le esencialni izvleček iz spontano nastalega postsrednjeveškega reda — kajpak to velja le do socialističnih in fašističnih eksperimentov.) Videti je, da se protestantski reformatorji velike spremembe vsaj intuitivno zavedajo in zato ne težijo več za vsako ceno k vesoljni cerkvi. Tako je tudi povsem jasno, zakaj Jean Delumeau reformacijo vključuje v civilizacijo renesanse. Treba se je zavedati, da duh kapitalizma nikakor ni povezan le s protestantsko etiko (največji kapitalski mogotci tistega časa, Fuggerji, značilno ostanejo katoliki!).

na katerem se znajde z vsemi svojimi spisi med drugimi najodličnejšimi duhovi tudi Erazem Rotterdamski (celo s pripombo »damnatus primae classis«), pontifex maximus humanizma, ki mu je razsodnejši Petrov naslednik (Pavel III. Farnese) trideset let prej ponujal kardinalski klobuk. Na Medičejca Pija IV. in njegovo obskurantsko kurijo ne naredi nobenega vtisa dejstvo, da se je Erazem 1524/25. leta zaradi obrambe svobodne volje na smrt sprl z Luthrom (Erazmov spis *De libero arbitrio* ter Luthrov *De servo arbitrio*).<sup>115</sup>

Protestantizmu v slovenskem prostoru ni uspelo postati miselni oz. idejni izraz političnega in družbenega reda, četudi je bil že zelo blizu temu: samo deželni knez s svojim oblastnim aparatom, torej z močjo posvetne »auctoritas«, mu je še manjkal.<sup>116</sup> To je bilo usodno na točki, ko je protestantska reformacija iz razlogov svoje notranje razvojne dinamike prehajala v protestantizem: protestantizem brez knežjega varstva ni mogel biti zmagovit in se tudi obdržati ni mogel (vse do razsvetljenskih časov v nobeni katoliški deželi ni mogel biti niti toleriran), pač zavoljo v Svetem rimskem cesarstvu nemške narodnosti uveljavljenega načela augsburškega verskega miru (1555), pozneje kratko izgovorjenega s formulo *Cuius regio, eius religio*. V duhu, se pravi kolikor je bilo odvisno od protestantskih reformatorjev samih, je bil omenjeni prehod izveden s slovensko Cerkovno ordningo 1564. leta, ki je kot nekak statut slovenske protestantske cerkve skušala pravno določiti in urediti njen položaj v družbi. Ker je bila formalna pravna vloga tega spisa kar najradikalneje onemogočena z njegovo zaplembo s strani deželnega kneza, je protestantizem pri nas mogel biti uradno vzpostavljen šele 1578 s cerkvenim redom (spremljal ga je tudi šolski red), za katerega so se 20. februarja tega leta v Brucku na Muri dogovorili protestantje Štajerske, Kranjske in Koroške (v bistvu je šlo za prostorsko in nekoliko tudi stanovsko razširitev določb oz. veljavnosti štajerskega cerkvenega reda, ki ga je 1573, po graški pacifikaciji v prejšnjem letu, na podlagi württemberškega izdelal Chiträus, kajti bruški libel z dne 9. februarja 1578, ki je razglasil svobodo vesti in bogoslužja za plemstvo Notranje Avstrije ter za mesta Gradec, Ljubljana, Celovec in Judenburg, se je v svojem tekstu skliceval na določbe graške verske pomiritve — ta pa je med Slovenci zadevala le štajersko »plemstvo in njihove«). Skrb za urejanje protestantskih cerkvenih zadev je tedaj prevzel notranjeavstrijski ministerium s sedežem v Gradcu. Njegova naloga je bila tudi zagotavljanje protestantske pravovernosti v smislu filipanske redakcije luteranstva oz. Augsburške veroizpovedi, kajti svoboda vesti, ki je bila določena leta 1572 v Gradcu in 1578 v Brucku na Muri, je obsegala le izbiro med rimsko cerkvijo in cerkvijo Augsburške veroizpovedi. V tem smislu pa je bil izrednega pomena pristop notranjeavstrijskih protestantov k Formuli concordiae, za kar si je v letih 1579–1582

<sup>115</sup>Luther se kljub svoji strastni naravi skuša izogniti spopadu z Erazmom, vendar tajna diplomacija v tem smislu nima uspeha. Treba pa je reči, da je bil prvotno sestavljeni indeks mračnega papeža Caraffa oz. Pavla IV. (1559) v marsičem še trši kot objavljeni seznam Pija IV. (zlasti kar zadeva branje Sv. pisma v narodnih jezikih).

<sup>116</sup>Ker je bil deželni knez pri nas katolik, je protestantizem mogel staviti le na stanove, ki pa so bili v zatonu svoje moči, zakaj habsburške dedne dežele v srednji Evropi so že od časov Maksimilijana I. in njegovih centralnih uradov ter regimentov zavijale od države stanov k absolutistični državi.



uspešno prizadeval Primož Trubar. 1581. leta Formula v njegovem prevodu tudi izide v slovenščini, kajti leto pozneje se že omenja v nemškem posvetilu k Ta celemu Novemu testamentu. Tako je bil notranjeavstrijski protestantizem po Trubarjevi zaslugi čvrsto navezan na najmočnejšo smer protestantizma v Cesarstvu v času, ko mu je to najbolj koristilo. Moč je celo reči, da mu je s tem bila zaotovljena pomoč močnih in vplivnih sovercev ter ideološka trdnost in enostnost. To je bilo ključnega pomena za njegovo ohranjanje v letih, ki so prihajala in ki jih je zaznamovala katoliška reformacija, napredujoča ob pomoči vedno večjega pritiska deželnega kneza proti protestantom. 1578. leta (za Štajersko 1572) je za vso Notrano Avstrijo torej uspelo tisto, kar 1564 samo za slovenski prostor ni. Zato pa je tedaj bila svoboda protestantizma strogo — in usodno — omejena le na plemstvo in 4 mesta.

Augsburško veroizpoved je Trubar nekoliko problematično, s primesmi saške in württemberške, priredil že v Artikulih (1562), očitno z namenom, da bo predstavljala idejni temelj slovenske cerkve, ki naj bi svojo organizacijsko podobo, nekak statut, dobila v njegovem naslednjem spisu, v Cerkovni ordnigi. Videti je, kakor da Trubar intimno ni bil povsem zadovoljen s čisto Augsburško veroizpovedjo, ki je predstavljala osnovo filipanske redakcije luteranstva, zato je vanjo vključeval tudi drugovrstne elemente, ki pa so vsi bili neflacijansko luteranski. Zdi se, da je ob opustitvi zwinglijanskih primesi Trubar bil martinovec v najčistejšem smislu. Toda praktični razlogi so ga silili k luteranski pravovernosti v filipanski redakciji (nikoli pač ne smemo prezreti, da je Trubar vselej bil predvsem praktik): izmed vseh protestantov so le luteranci pod vodstvom Philippa Melanchthona mogli nuditi našemu protestantizmu učinkovito in stvarno pomoč. Od te pomoči je bil slovenski protestantizem življenjsko odvisen potem, ko se je v začetku šestdesetih let 16. stoletja duhovno razvil iz dokaj avtohtone slovenske reformacije, kajti kot cerkev bi v kontekstu tedanjega časa za samostojno življenje potreboval oporo deželnega kneza. Ker duhovni red od velikega renesančnega prevrata v občutenju življenja na Zahodu ni več bil okostni red razširjenega reda, in torej ideologija ni več določala oblasti, temveč oblast ideologijo, sama protestantska cerkev oz. sam protestantizem v boju s katolicizmom, ki se reformira in odpravlja svoje šibkosti (ne vselej tudi slabosti), kljub mnogo večji duhovni prodornosti na naših tleh iz lastnih moči ni mogel zmagati, niti se ni mogel obdržati — pač zaradi čvrstega katolištva štajersko-kranjsko-koroškega deželnega kneza, nadvojvode Karla. Ta je protestantom popuščal samo zaradi zunanjih okoliščin, se reče zaradi skrajne ogroženosti svoje posesti od Turkov.<sup>117</sup> Tako si Karel kljub veliki vnemi za rimsko cerkev prvič po Trubarjevem izgonu iz domovine šele 1579. leta upa — potem ko se je v Münchnu sestal in posvetoval z vrstnikoma z Bavarske in Tirolske — nekoliko odkriteje udariti po protestantih: za začetek so bili tistega leta izgnani iz Goriške, torej iz dežele, ki je izmed vseh slovenskih bila najbližja Rimu. Takšni policijski ukrepi so zoper protestantizem zalegli, medtem ko zoper protestantsko reformacijo,

<sup>117</sup>Značilno njegova oporoka terja od naslednikov, naj v Notranji Avstriji uveljavijo izključno katoliško vero ne glede na njegovo dopuščanje protestantizma, ki je bilo izsiljeno. Tega določila Karlove oporoke regentski režim večinoma še ne izvršuje, toliko vneteje pa se ga poprime vlada Ferdinanda II.

kakor vemo iz časa tovrstnih podvigov škofa Textorja, niso: protestantizem je kot cerkev in doktrina potreboval odkritega družbenega prostora, medtem ko ga protestantska reformacija kot gibanje ni. Stališče deželnega kneza za reformacijo niti ni bilo tako pomembno, njeno delo je lahko zaviral ali pospeševal, bilo pa odločilno za protestantizem, ki ga je lahko omogočal ali pa onemogočal, kar je občutil Trubar 1564. leta, ko je s Cerkovno ordningo slovenska protestantska cerkev hotela dokončno stopiti na družbeno sceno. 1580. leta se začena sistematična protiprotestantska akcija tudi na Kranjskem, toda drugače kot na Goriškem: tu ne ukrepa država, temveč za začetek udari rimska cerkev: po nesposobnem škofu Seebachu in miroljubnem Konradu Adamu Glušiču (ter po intermezzu z zgolj imenovanim in nikoli posvečenim Baltazarjem Radličem) dobi ljubljanski episkopat v roke Janez Tavčar, čigar katoliškoprenoviteljski, pretežno vizitacijski trud v času njegovega naslednika T. Hrena prerase v pravo katoliško reformacijo. Takšen razvoj dogodkov s svojo močjo pozneje seveda podpre tudi posvetna oblast, zlasti odločno potem, ko po smrti nadvojvode Karla, ki se je 1578 v Brucku moral zaradi zunanje ogroženosti odločiti za toleriranje protestantov med plemstvom in v štirih mestih na Štajerskem, Kranjskem in Koroškem, zavlada nov vladar, Ferdinand II. Tako ni nič čudnega, da protestantska akcija pri nas lahko pomeni le začetek slovenske književnosti, ne more pa inavgurirati protestantizma kot sublimiranega duhovnega izraza slovenskega nacionalnega reda, kar je rezultat dela katoliške reformacije. Pri tem je seveda jasno, da je imel škof Hren odprto tudi pot zadušitve slovenske književne tradicije, ki so jo ustvarili protestantje. Vse bi torej zelo lahko bilo čisto drugače, samo vloge v veliki igri zgodovine bi morale biti nekoliko drugače (morda lahko rečemo neoptimalno) zasedene...

Trubarjevo intenzivno prizadevanje za pristop notranjeavstrijskih protestantov k Formuli concordiae v letih 1579–1582 pomeni njegov najmočnejši poskus za zagotovitev ideološke, na ozadju določil bruškega libela pa posredno tudi pravne trdnosti slovenskega protestantizma potem, ko je prešel svojo reformacijsko fazo in ko prvo tovrstno prizadevanje — s Cerkovno ordningo 1564 — formalno ni uspelo. Sedaj so izgledi za to boljši: 1573. leta, po graški pacifikaciji 1572, je že mogel biti izdelan od deželnega kneza tolerirani štajerski luteranski cerkveni red, ki je bil temelj za notranjeavstrijski cerkveni red iz leta 1578. Ker se je Trubarjeva Cerkovna ordninga zgledovala po tovrstnem württemberškem dokumentu (Trubar v pismu baronu Ivanu Ungnadu z dne 5. oktobra 1563 govori o tem, pripominja pa, kako se je pri pisanju svoje usodne knjige ravnal tudi po mecklenburškem cerkvenem redu) in ker sta to počela tudi Chiträusov in notranjeavstrijski cerkveni red, med vsemi temi spisi ni moglo prihajati do občutnejših vsebinskih razlik mimo dejstva, da je bil red našega reformatorja mišljen kot red cerkve slovenskega jezika ne glede na deželne meje in stanovsko raslojenost, Chiträusov in notranjeavstrijski pa sta bila vezana na določila graške oz. bruške pacifikacije. Trubar torej na vsak način skuša izvesti tudi formalni prehod naše protestantske reformacije v protestantizem in za to ne zamudi nobene priložnosti, čeprav po 1564. letu idealne rešitve niso več mogoče: namesto v čisto samostojni slovenski cerkvi se morajo slovenski protestantje organizirati v širši notranjeavstrijski protestantski skupnosti Augsburgske veroizpovedi, katere del je njihova superintendentura (do 1564 je kazalo, da bo slovenska cerkev povsem samostojna

protestantska cerkev; Trubar je tudi deloval v tem smislu in njene akte prirejal po meri domovine ter jih ni le prevajal).<sup>118</sup>

Tako ravna, ker ve, da reformacija ne zadeva samo vere, temveč tudi cerkev in njeno doktrino. Pri filipanski redakciji luteranstva pristane zato, ker predstavlja največjo mogočo zunanjo sovsko podporo slovenskim protestantom, ki je potrebna zaradi zelo trd(n)ega katolištva štajersko-kranjsko-koroškega deželnega kneza. Kajti če kaj, potem le enotna naslonitev vseh notranjeavstrijskih protestantov na močno zunanjo oporo v tedanji konstelaciji političnih sil (protestantski stanovi proti katoliškemu deželnemu knezu) preprečuje kakšne prehude ekscese deželnega kneza proti drugovercem na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem (do tovrstnih ukrepov bi po določilih augsburškega verskega miru vsekakor imel pravico), kjer je zaradi ogroženosti od Turkov družbena stabilnost nujnost. Takšno računanje se je izkazovalo za pravilno vse dokler se v začetku »dolge vojne« z bitko pri Sisku 1593 nevarnost turške invazije ni zmanjšala. Do devetdesetih let 16. st. si je deželni knez upal ob filipanski redakciji luteranstva homogenizirane notranjeavstrijske protestante izgnati samo iz majhne Goriške, v Ljubljani pa je 1582 onemogočil protestantsko tiskarno ter pet let pozneje dosegel, da je brixenski škof mogel z blejskega gospostva izgnati protestantske podložnike kljub odporu stanov — to pa so bili le malo pomembni ukrepi glede na tiste, ki so sledili v zadnji dekadi stoletja, ko je nastopil vlado Ferdinand II.

Trubar je v slovenskem protestantskem prostoru realistično zadržal vse neluteranske smeri reformacije, čeprav tega očitno ni storil toliko iz prepričanja (preveč je bil reformator, da bi imel veselje s čim takim; tudi sam je opustil nekatere svoje prvotne zwinglijanske poglede in pozneje postal filipanec) kakor iz nuje, porojene iz razmi-

<sup>118</sup>Morda je s tem v zvezi do danes še ne zadovoljivo pojasnjen prehod Trubarjeve označitve za rojake od Slovencev k Slovenom (to se zgodi 1567, ko je dokončno postalo jasno, da s pravno legalnostjo slovenske cerkve ne bo nič in da je njen cerkveni red uradno prepovedan za vse večne čase): potem ko so bili slovenski protestantje povsem vključeni v notranjeavstrijsko protestantsko skupnost, jih je bilo dovolj označevati kot Slovence, se pravi Slovane, saj so bili z izjemo nepomembnih hrvaških drobcev v habsburški Istri v Notranji Avstriji edini Slovani. Prej, ko so bili izgledi za to, da se bo docela samostojna slovenska protestantska cerkev sčasoma (najprej de facto in nato tudi de iure) uveljavila, je bila potreba po nedvoumni besedni oznaki že na transparentni, ne le kontekstni ravni (kajti oznaka Sloven, uporabljena pri Trubarju v pomenu Slovenec od 1567 naprej, je nedvoumna le iz konteksta pripadnosti slovenskega protestantizma notranjeavstrijskemu, ne naravnost in sama po sebi). Poslej je ta nuja — kakor smo rekli, zaradi popolne vpetosti slovenskih protestantov v notranjeavstrijski okvir — odpadla in Trubar je lahko uporabil oznako, ki ni bila lastna le njegovim rojakom in ni bila brez nevarnosti nejasnosti. Zaradi tudi humanistične narave njegovega dela je razumljivo, zakaj mu je izraz Slovan oz. Sloven bil blizu: humanisti so ga poznali kot oznako pripadnika njegovega naroda (seveda v latinizirani obliki). Uporabil pa ga je šele tedaj, ko vsaj iz konteksta označevanja ni več mogel biti večpomenski. Trubarjevo označevanje rojakov je torej vseskozi jasno in ob upoštevanju navedene hipoteze pri njem ni mešanja pojma Slovenec in Slovan. Glede razumevanja položaja Cerkovne ordinge v razvoju slovenskega protestantizma pa je treba reči še tole: Že poprejšnji razpravljalci so poudarjali zvezo med omenjenim spisom in Formulo concordiae v smislu, da oba dokumenta pomenita poskus določitve legalnega mesta in vloge protestantske cerkve v družbenem prostoru na naših tleh, vendar ne uvidevajo tudi bistvenih razlik med obema deloma, na katere tu opozarjamo.

slekov o dejanskem stanju tedanjega sveta (značilno se s tiskom *Formule concordiae* ne hvali; poleg tega se pri njem še sredi šestdesetih let 16. st., torej še po tem, ko priredi Augsburško veroizpoved za slovensko cerkev, v pisnih pojavljajo posamezni sledovi zwinglijanskih pojmovanj, kar pomeni, da so le-ta bila v tisku namenjenih delih docela racionalno udušena). Vendar se povsem zaveda pomembnosti takšnega svojega ravnanja; tako z neskrivanim ponosom v nemškem posvetilu k Ta celemu Novemu testamentu 1582, kjer poda nekak obračun o svojem hiševanju, zapiše: »Tudi ni pri njih [=Slovincih/ doslej, hvala Bogu, nastala nobena sekta ali razkol, ne kalvinska /predvsem zoper kalvinizem naj bi učinkovala Concordia/ ne flacijanska ne kaka druga kakor pri Nemcih, le neumno papeštvo morajo gledati pri sebi, ga prenašati in trpeti od njega preganjanje.«<sup>119</sup> Seveda je to idealizirano, naslovniku (vojvodi Ludviku Württemberškemu) prilagojeno diplomatsko zatrjevanje, saj je bil Trubar v svojih reformacijskih začetkih v pisemskih stikih s Heinrichom Bullingerjem, Zwinglijevim naslednikom, švicarska reformacijska misel pa je zapustila sledove tudi v prvi slovenski knjigi (kjer je ob tem najti celo naslanjanje na Flacija Ilirika). Toda že tedaj, že sredi 16. st., je Trubarju jasno, da je za praktični uspeh njegovega dela odločilen stik z luteranstvom, ki je v Cesarstvu najmočnejša reformacijska smer: tako se 1548. leta zateče na luteransko območje, k Veitu Dietrichu v Nürnberg, čeprav na Bonomovem dvoru, ki je najpomembnejše, čeprav docela neformalno vzgojevališče srca našega reformatorja, teče beseda predvsem o švicarskih reformacijskih nazorih (Pellican, Calvin), saj so ti izmed vseh protestantskih bili najbližji mislim v Trstu ravno tako upoštevane humanistične avtoritete Erazma Rotterdamskega. Tako ni čudno, da je Trubarju vsaj sprva v nekaterih posamičnostih bil intimno bližji humanist Zwingli kot menih Luther.<sup>120</sup> Švicarska zwinglijanska reformacija se je tudi prva srečala z omejenostjo svoje moči in z ujetostjo v realnost: smrt njenega prvobornika v kappelski bitki 1531 (šlo je za nekak poskus »izvoza revolucije« z ognjem in mečem) je bila tozadevno kruta, a dobra šola (kmalu, že 1549. leta, se zwinglijanci s Consensus Tigurinus združijo s kalvinci: njihova pot je torej pot reformacijskega sporazuma, ki leta 1529 na srečanju Luther–Zwingli zaradi Nemčeve strastne in togotne nepopustljivosti ni uspel in tako se Švicarjevi pristaši pač povežejo s kalvinci, ne z luteranci, kar postane dokončno z 2. helvetsko veroizpovedjo 1566. leta). V Trubarjevi slovenski domovini so protestantje naleteli na podobne težave: skrajno omejenemu prostoru delovanja, s kakršnim so se že zgodaj soočili zwinglijanski teologi, se je kmalu pridružilo preganjanje, ki so mu bili kalvinci (in kajpak tudi z njimi združeni Zwinglijevi dediči) izpostavljeni ne le s strani papežniških, temveč tudi luteranskih deželnih knezov. Tako so celo same razmere in razmerja v družbeni stvarnosti našega reformatorja silile k zanimanju za švicarsko, predvsem žüriško reformacijsko prakso

<sup>119</sup>M. RUPEL, n. d., 278. Prim. še str. 274, kjer je vest o tem, da je prevedel tudi *Formulo concordiae*, ki za zdaj ni znana v nobenem izvodu.

<sup>120</sup>Vendar kljub Luthrovemu gorečemu podpiranju plemičev proti kmečkim upornikom, katerih prelito kri prevzame nase, v njegovi cerkvi ni — kakor še pri Calvinu (Servetov primer!) — sežiganja heretikov ali postopanja, ki je navadno pri papežnikih, kjer se hierarhija neprijetnežev znebi tako, da jih izroči posvetni justici, pri čemer tudi ni zanemarljivo dejstva, da 1542. leta svet obogati s posebno znamenito ustanovo, imenovano inkvizicija. Tako niti Luthru v kontekstu 16. stoletja ni mogoče odreči določenega humanizma.



in izkušnje: kakšnih ideoloških diferenciacij v Luthrovem (proti Müntzerju) ali Calvinovem (proti Servetu) slogu si Trubar že zaradi ujetosti v domovinsko stvarnost ne more privoščiti (zato tudi trenj s flacijanci — s Kreljem in Klombnerjem — ne obeša na veliki zvon). Toda zgodovinske okoliščine so Trubarja nagibale od zelo osebnega reformacijskega sinkretizma, ki ga pri njem srečujemo okoli 1550, k čistemu martinovskemu stališču v šestdesetih letih (v času nastanka Artikulov in Cerkovne ordninge) in potem še naprej k filipanski redakciji luteranstva (v času zavzemanja za Formulo concordiae). V takšnem razvoju našega reformatorja ne gre videti zavijanja v sterilni dogmatizem, kar mu je očital zlasti M. Rupel, temveč upoštevanje znamenj in zahtev časa! Trubar se je nenehno spreminjal, toda vseskozi logično (razvoj od protestantskega reformatorja v protestanta in voditelja reformirane cerkve); tako v njegovem ravnanju ni videti opurtunizma, temveč samo življenjski realizem. Povsem drugačen razvoj srečujemo pri nekaterih drugih slovenskih protestantskih reformatorjih prve generacije (npr. pri Klombnerju), ki iz reformacijskosti zavijajo v docela nerealistični (kar zadeva možnost za družbeni uspeh) flacijanizem. Njihovo pristajanje pri tem idealističnem stališču, ki v nobeni deželi ne more prevladati, ni brez sence idejnega dogmatizma okoli nekaterih reformacijskih zahtev — kakor da se časi ne spreminjajo in ne ljudje z njimi — in je znamenje duhovne utesnjenosti na prvi bojni črti, ki ne pušča prostora za premisleke o potrebah in možnostih razvoja: v siloviti protipapežniški vnemi vsi naši reformatorji niso zmogli slediti miselni zaobrnitvi od impulzivnih začetkov protestantske reformacije do preudarne treznosti protestantizma — kar seveda ne pomeni ideološkega popuščanja, kvečjemu zaostrovanje v izčiščevanju —, ki jo izvede (bivši?) humanist Melanchthon v času, ko je dokončno postalo jasno, da je protestantska reformacija prostorsko omejen pojav in da ji je začela konkurirati katoliška reformacija. Tako se flacijanističnim tendencam pri nekaterih naših protestantih ne gre čuditi: vsi pač niso premoogli Trubarjeve daljnovidnosti v vprašanih strategije preživetja slovenskega protestantizma. V zgodovini slovenskega 16. st. zato naletimo na zanimiv pojav obračanja poslednje generacije naših protestantov od filipanizma k flacijanizmu (zadnji protestantski katekizem 16. st. pri nas je flacijanski!), ki je po svojih temeljnih premisah bližji izvorni reformacijskosti, kar je v letih največjega vzpona katoliške reformacije pomenilo iskanje napredka in rešitve v retrogradni smeri, v svojevrstni regresiji, v vrnitvi čim bliže k reformacijskim koreninam — saj je flacijanstvo slovelo kot luteranstvo, ki je bolj luteransko od martinovske reformacijskosti (kajti Luther je navsezadnje sam odobril prve korake Philippa Melanchthona k idejni umiritvi in k vzpostavitvi čvrste cerkve, ki naj bi bila, kakor sledi iz Augsburgske veroizpovedi 1530, le pravilno pojmovan katolicizem in nič drugega, vendar se katoliški teologi s takšno zastavitvijo tega Melanchthonovega dokumenta niso strinjali; najkasneje tedaj se je pokazalo, da papeži 16. st. niso le nekakšni stečajni upravitelji rimske cerkve, kakor se je mislilo v dvajsetih letih, saj so očitno snovali ne le ideološki odpor, temveč tudi reformacijsko protiakcijo z vsemi sredstvi) —, vendar poti nazaj ni bilo.<sup>121</sup> Slovenska protestantska reformacija je pač že

<sup>121</sup>Preučiti pa bi bilo treba, ali je dejstvo, da so se slovenski protestantje na Koroškem (na Dobraču) ohranili vse do jožefinskega Tolerančnega patenta, povezano z vplivnostjo flacijanizma v tistih krajih (okoli Beljaka!) v 16. st., ali pa gre le za naključje.

v svoji prvi, trubarjanski generaciji nepovratno prešla v protestantizem, toda iz tega nekaterniki, kot Klombner, niso potegnili časa ustreznih sklepov. Velikega premika v idejnem smislu morda celo opazili niso. Tako se je še enkrat pokazala čudna moč zgodovinskosti časa in časovnosti zgodovine: ideje, ki so bile v nekem obdobju žive spreminjevalke sveta, so v drugem bile le dogmatičen ideološki konstrukt. Kajti v resnici flacijanstvo ni bilo reformacijskost, temveč samo njena ideološka iluzija; ravno tako kot filipanstvo je bilo protestantizem, le da zaradi svoje manjšinskosti ni moglo odkrito zaživeti kot cerkev, temveč samo kot doktrina. Trubar je bil na Melanchthonovo redakcijo luteranstva z vsaj deloma erazmovsko vzgojo srca pri Bonomu pripravljen (Erazem zahteva slogu cerkve, Melanchthon pojmuje protestantizem kot pravilni katolicizem, torej vesoljno krščanstvo); poleg tega je kot človek najširših razgledov — kar mu je priznal eden vodilnih postmelanchthonskih teologov filipanske redakcije luteranstva Jakob Andreae, ki se mu je o tem zdelo potrebno spregovoriti na grobu našega reformatorja — realno uvedeval tudi globalne zahteve in potrebe razvoja. Te so bojevnikom na prvi frontni liniji, ki so nenehno bili v ognju akcije in sredi boja za obstanek, večkrat ostale nerazumljive.

Čeprav je Matija Trost v eni svojih latinskih verzifikacij primerjal Trubarja z Luthrom in v vsem najdeval njuno enakost oz. vzporednost — le da je eden zaslužen za Slovence, drugi pa za Nemce —, je vendarle treba videti tudi razlike med obema. Trubar je v večji meri kot Luther prešel iz protestantske reformacije v protestantizem, torej iz faze definiranja novega doživljanja krščanske vere in ustanavljanja takšnemu razumevanju ustrežajoče cerkve v fazo ohranjanja novih izročil in ustanov.<sup>122</sup> Luther je pač v glavnem bil le ustanovitelj in utemeljitelj nemškega protestantizma ter veliki začetnik cerkvene in verske reforme v času civilizacije renesanse. Tako je povsem razumljivo, zakaj se je Luther v večji meri kot Trubar mogel izpostaviti v medstanovskih sporih in spopadih z nedvoumnimi stališči ter si privoščiti načelno zagovarjanje samo plemiških interesov, kadar so bili navzkriž s težnjami plebejskega stanu (kmete, ki se upirajo, je treba pobiti kot stekle pse, njihova kri pa naj pade nanj; podobno radikalno je treba rešiti tudi židovsko vprašanje): ni še imel skrbi z iskanjem za vse stanove vsaj znosnega družbenega ravno-

<sup>122</sup>Res je Trubar bil izgnan s Kranjskega tedaj, ko je nastopil čas ohranjanja slovenske cerkve, toda tudi iz nemškega prostora je njegov močni duh zagotavljal pravo smer v domovini in tako je Flacijev človek Krelj ostal minorna epizoda v vodenju našega protestantizma, ki mu je edino filipansko razumljeno luteranstvo s podporo od zunaj podaljševalo življenje ter omogočilo preživetje do konca stoletja, s čemer je dobil možnost stvaritve svojih najpomembnejših knjig. Takšna usmeritev slovenskega protestantizma ni bila samoumevna: Krelj je za naslednika želel svojega sošolca in somišljenika, nemškega flacijanca Melissandra, ki so ga deželni stanovi že poklicali na Kranjsko (verjetno zlasti po zaslugi Matije Klomberja, ki je bil v stalnih pisemskih stikih z regenburškim žariščem flacijanizma), vendar so zmagali Trubar in njegovi s Spindlerjem in Dalmatinom (za njimi je stal sam Andreae!), ki sta nato v naši protestantski srenji utrdila uradno luteransko, se pravi filipansko stališče. Ker se je celo sam Flacius potrudil priti v Ljubljano, si lahko predstavljamo, da je boj med filipansko in flacijansko strujo bil zelo trd. Niso pa slovenski protestantje svojih ideoloških razprtij glasno poudarjali, ker bi vesti o njihovi razdeljenosti mogle vplivati na večji pritisk katolikov in na zmanjšano pomoč najmočnejših sovcecev, tj. nemških filipanskih luterancev.

vesja, ki je za normalno življenje neke cerkve nujno, in je zato lahko bil prav idealno na strani tistih, ki so s svojim pokroviteljstvom omogočali njegovo delo. Trubar je v nasprotju z njim — kot ohranjevalec cerkve — iskal družbenega ravnotežja (čeprav je bil življenjsko odvisen od deželnih stanov, tj. od plemstva); tako je ravnal iz pragmatizma in iz prepričanja — njegovo delo je bilo namenjeno vsem Slovencem<sup>123</sup> in zato je nujno moral biti veliki svečenik sporazumevanja med njimi (v kolikor niso bili papežniki). Znosnost v medstanovskih odnosih naj po njegovem mnenju zagotavlja beseda, ki ima magično moč ne le v razmerju med Bogom in človekom, temveč tudi v razmerjih med samimi ljudmi, kar je hudo humanistična oz. točneje erasmovska ideja. Življenje vsakogar v skladu s svetopisemskim sporočilom od Geneze do Apokalipse naj bi torej kar samo po sebi onemogočilo družbene boje: medtem ko podrejeni nimajo pravice zoperstavljanja se oblasti in se upirati, se morajo gospodujoči odlikovati z vrlinami, ki so po humanističnih predstavah vodilo vsakega bolj ali manj idealnega zapovedovalca oz. vladarja (pravičnost, velikodušnost itd.). Trubar si ne more privoščiti izgube podpore v nobenem stanu: to zahteva ohranitev slovenske cerkve, ki od onemogočitve Cerkovne ordninge živi v negotovosti le *via facti*, v bistvu pa nelegalno, torej proti volji deželnega kneza, ki bi jo po določilih augsburškega verskega miru edini mogel vsiliti vsem slojem na določenem prostoru in jo tudi *de iure* uveljaviti. Od tod si je moč razložiti njegove sicer precej utopične misli o razreševanju družbenih nasprotij, ki jim ni botroval le evangelij, temveč tudi čistejši humanizem na eni in pragmatizem na drugi strani.<sup>124</sup>

Podoben prakticism ohranjanja kot Trubar na Slovenskem mora v globalnih protestantskih razsejih pokazati Melanchthon, seveda pa je njegovo delo lažje, saj za njim stoji realna moč prisile, moč državnih knezov, nad katerimi je po imenu le cesar, ki je še vedno — kakor v srednjem veku — daleč, in Bog, ki je še zmerom visoko. Njegovim idejam zato ni potrebna za Trubarja včasih naravnost nujna »platoničnost« in previdnost v posvetnih rečeh. Za Melanchthonom je bila tudi Luthrova avtoriteta, saj je brat Martin sam določil humanista Philippa za ohranjevalca svoje cerkve, ko ga je pošiljal v diplomatske dispute s katoliki, za katere sam v poznejših letih ni imel živcev. Flacius Illyricus more v nasprotju z Melanchthonom ostajati v nekakšni idealni permanentni protestantski reformacijskosti oz. točneje: pri njenem videzu, kar se je še

<sup>123</sup>To dokazuje tudi njegovo pisanje v slovenščini: plemstvo je bilo vsaj načeloma večče tako nemškega kot slovenskega jezika, medtem ko se je Trubar oziral na vse stanove, torej tudi na pretežno samo slovenske meščane in plebejce. Če bi gledal le na svoje plemiške podpornike, bi lahko pisal zgolj nemško, kakor je v pismih (seveda kadar zavoljo naslovnika, npr. Vergerija, ki nemško ni znal, ni uporabljal latinščine). Ker je pismo intimna vrsta pisanja, je jasno, kako je bil nemški jezik plemiškim krogom pri nas vendarle mnogo bližji kot slovenski (toda veliko vprašanje je, kako je v moški in kako v ženski sferi plemiškega življenja; morda so med njima glede tega tudi določene razlike).

<sup>124</sup>Trubar je v iskanju družbenega ravnotežja pravzaprav zrcalna podoba katoliškega deželnega kneza (nadvojvode Karla): čeprav je le-ta enako goreč pristaš svoje cerkve, si tudi on — zaradi svojih (zunanjepolitičnih) razlogov (Turki!) — ne more privoščiti idealnega ukrepanja, ki bi terjalo skrajnostne posege.

posebej kazalo v vedno novih napadih na rimsko cerkev. Flacijanizem je najmočnejše živel iz negativnega luteranskega programa, iz nasprotovanja Rimu ter razumevanjem vere in cerkve, kakršna je le-ta zagovarjal. Na tem temelju je tudi paradoksalno zgradil svoja pozitivna načela in filipinizem značilno obtoževal popuščanja katolicizmu ali že kar prikritega katolištva. Moč je celo reči, da je flacijanizem bolj kot iz sebe živel iz živosti sovražnika, kar se kaže tudi na naših tleh v nezanemarljivih flacijanskih tokovih ob somraku protestantizma v osrednjih slovenskih deželah, ko so se skrajno ogroženi protestantje zbirali pod praporom negativnega programa, se pravi ob nasprotovanju rimski cerkvi. Tako ni čudno, da je ostal za zgodovino Flacijev delež v znanosti mnogo daljnosežnejšega pomena kot v verstvu, zakaj znanost živi od kritičnega, pogosto tudi negatorskega, vera pa od nekritičnega uma. Flacijeva znanost, ki je bila integralni del njegove verske ideologije, je bila v bistvu ena sama velika kritika psevdoidozidorskih dekretov ter mnogih drugih falzifikatov, na katerih je slonela moč papeštva (Magdeburške centurije oz. *Historia, integram ecclesiae Christi ideam... secundum singulas centurias... complectens*, Magdeburg, 1559–1574). Kar je Lorenzo Valla počel iz humanističnih pobud in povsem brez želje po uničenju rimske cerkve (dokončno razkrinkanje ponarejene Konstantinove darovnice, ki je bila sumljiva že učenjakom dvora cesarja Otona III.), je Flacius iz verskih. Vendar na takšnih poudarkih ni bilo mogoče trajneje graditi pozitivne vere, čeprav je šlo za Rimu nasprotujočo religioznost. Po povedanem se ne moremo izogniti sledečemu sklepu: razmerje med Luthrom in Melancthonom je tipološko podobno razmerju med Zwinglijem in Bullingerjem, medtem ko je Trubarju med vsemi velikimi evropskimi protestantskimi reformatorji najpodobnejši Jean Calvin; tako pri luterancih kot zwinglijancih je razločitev med fazo reformacijskosti in reformiranosti vsaj na ravni simbolne shematike povezana s personalno spremembo na krmilu, zato pa ničesar podobnega ne najdemo niti pri kalvincih niti pri slovenskih protestantih. To je seveda zgolj morfološka vzporednost, čeprav bi Trubar mogel biti pripravljen na takšno calvinovsko vlogo ustanovitelja in ohranjevalca cerkve v eni osebi tudi zaradi poznavanja spisov ženevskega reformatorja, s katerimi se je seznanil že pri Bonomu.

Za značaj slovenske protestantske reformacije je posebej pomembno, da Trubar kot njen začetnik ni bil fanatični dogmatik, temveč iščoči in nenehno razvijajoči se religiozni mislec z znatno humanistično izobrazbo ter bogatimi življenjskimi izkušnjami; poznal je tako luteranske (martinovske, filipanske, flacijanske) kot zwinglijanske in kalvinske pobude. To je širina, s kakršno se ne more pohvaliti noben drug slovenski protestant ali protestant na Slovenskem (kajti to dvoje zlasti pri Nikodemu Frischlinu ni eno — vendar imenovani kljub temu sodi tudi v slovensko zgodovino in celo v slovensko slovstveno zgodovino —: čeprav Trubar ni bil prvi protestant v naših deželah, je nedvomno bil prvi slovenski protestant in je s sinkretizmom v svojem prvem reformatorskem obdobju, ko je zajemal tako pri luteranskih kot zwinglijanskih virih, skušal slovenskemu protestantizmu dati samosvojo podobo; po njegovih vizijah bi naj le-ta bil docela samostojna cerkev, kar pa je 1564. leta dokončno onemogočeno). Trubar, ki je nazadnje evoluiral do luteranstva v filipanski redakciji, se je za svoje poglede vselej boril odkrito, kar velja za njegove nastope v sporih in spopadih z nasprotniki tako v somišljeniških kot sovražnih vrstah, vendar zmerom tudi kolikor mogoče diplomatsko; v tem je bistveno drugačen denimo od Kombnerja ali Krelja,



ki je s perfidnim besedovanjem čez »gospod Truberjovo kranščino« hotel lansirati svoje z latentnim flacijanizmom prepojene nazore.<sup>125</sup>

Slovenska cerkev s svojim tretjim voditeljem, superintendentom Krištofom Spindlerjem, po minorni Kreljevi medigri ponovno afirmira svoje trdno trubarjansko stališče, kar pomeni, da poudari svojo pripadnost luteranskim načelom v filipanski redakciji. Dejstvo, da je za njenega voditelja moral priti duhoven iz Württemberga in da uglednega superintendentskega položaja ni zasedel kdo iz domačih vrst,<sup>126</sup> samo po sebi govori, kako po Trubarjevem izgonu v ljubljanski protestantski srenji ni bilo (več) prave ideološke jasnosti, morda pa tudi ne organizacijske discipline. Glede tega se je Spindler povsem ravnal po Trubarju<sup>127</sup> in je zato — čeprav Nemeč — izjemno pomemben za zgodovino slovenskega 16. stoletja (ne le 16. st. na Slovenskem).

Trubarjev korak k usodnemu spisu Cerkovna ordninga je bil notranje in zunanje neizogiben. Ta knjiga je imela namen biti vsem in vsakomur očitni prehod od reformacijskosti k reformiranosti, vendar se je poskus zunanje razbil ob družbeni stvarnosti, medtem ko je, kakor smo že videli, duhovno uspel, pri čemer je imelo ključno vlogo Trubarjevo doktrinarno delo Articvli oli deili te prave stare vere kerszhanske (1562). To je bila nekaka veroizpoved slovenske cerkve, ki naj bi svojo vlogo v družbenem prostoru in lastno organiziranost določila v Cerkovni ordningi. Ker je izdaja cerkvene-ga reda bila v pristojnosti deželnega kneza in ker je ta pri nas bil katolik, je slovenska cerkev lahko svoj red uveljavila le praktično, ne pa tudi formalno kot pravni dokument. To se je zgodilo skozi Trubarjevo superintendentstvo, nato pa tudi skozi Spindlerjevo, saj je v njegovi posesti bil, kakor smo že rekli: ne brez osebnega tveganja in ne brez tehtnega uporabnostnega razloga, edini danes ohranjeni primerek Cerkovne ordninge. Tako vidimo, da je Trubarjev cerkveni red določeno vlogo v protestantski cerkvi le

<sup>125</sup>Značilno je od Kreljevih spisov bila v uradni repertorij slovenske reformatorske literature uvrščena le Otročja biblija kot knjiga, ki so jo rabili v protestantskem šolstvu — bila je bolj specializirana kot tovrstni Trubarjevi pripomočki, ki so stregli tako »didaktičnim« kot »andragoškim« potrebam. Predvsem pa je bila s svojo petjezičnostjo naravnost idealna za tedanje izobrazbene cilje. Kreljeva postila se ni prijela (in v nji je tudi nastopil zoper »gospod Truberjovo kranščino«): tako Savinec ob izidu Hišne postile 1595 govori o tem, da Slovenci poprej niso imeli tovrstnega dela, kar pomeni, da Kreljeva postila v slovenski cerkvi ni služila svojemu namenu. Zavoljo boja med flacijanci in filipanci za vodstvo slovenske cerkve (Melissander — Spindler), ki je bil ne le notranjeavstrijskega, temveč širšega pomena (za protestantizem v Cesarstvu, kajti za omenjenima kandidatoma stojita Gallus na flacijanski in Andreae na filipanski strani, torej Regensburg nasproti Tübingenu) ter zaradi zmage filipancev s Trubarjem na čelu, to tudi ne čudi.

<sup>126</sup>Celo Dalmatin, ki je bil skrbno izobražen pod budnim Trubarjevim očesom, ni mogel sam postati šef slovenske protestantske cerkve in je bil vselej za Spindlerjem (verjetno se je računalo, da mu prevajanje Biblije, ki mu je bilo namenjeno že od očeta naše protestantske reformacije, onemogoča še organizacijsko delo).

<sup>127</sup>To vemo predvsem iz dejstva, da je Spindler posedoval edini danes znani izvod originalne izdaje TRUBARJEVE *Cerkovne ordninge*: lastništvo zaplenjene knjige je bilo zvezano z velikim tveganjem in ni bilo le uživanje v posedovanju; moralo je imeti zelo tehtne uporabnostne razloge. O praktičnih učinkih Trubarjeve Cerkovne ordninge pa priča tudi to, da se od 1575. leta njene določbe uporabljajo tudi med Slovenci na Štajerskem in Koroškem, ne le na Kranjskem (*Zgodovina Slovencev*, 294).

imel, čeprav je bil kot javni cerkvenopravni dokument onemogočen tako s prepovedjo kot zaplembo. Značilno pa je bil spis Articvli oli deili te prave stare vere kerszhanske kot doktrinarno delo slovenske cerkve Trubarjeva največja uspešnica in je doživel prevod v hrvaščino ter natis tako v glagolici kot cirilici, kar kaže na duhovno odvisnost vsega drugega južnoslovenskega protestantizma od slovenskega. Pri tem ne gre pozabljati, da sta tako Artikuli kakor Cerkovna ordninga kot ključni knjigi slovenske cerkve samosvoji, do neke mere vsaj osebni, če ne tudi izvorni priredbi in ne le prevoda Augsburške veroizpovedi oz. württemberškega cerkvenega reda; zaradi nedogmatskega prirejanja je Trubar v dogmatičnih krogih luteranske cerkve tudi imel težave, še posebej pri cerkvenem redu, kjer je moral izpasti njegov predgovor, tisk pa se je nato usodno zavlekel.

Katoliška reformacija, ki se pri nas začinja s protiprotestantsko protireformacijo škofa Janeza Tavčarja, potemtakem naleti na protestantizem, ki ga je Trubar uveljavil v protestantski reformacijski srenji: potem ko prvi poskus, z organizacijsko samostojno in idejno relativno samosvojo slovensko cerkvijo ni uspel, ker ni postal legalen, drugi v notranjeavstrijskih okvirih filipanskega luteranstva je (čeprav ne neomejeno, saj od deželnega kneza tolerirani red protestantske cerkve velja samo v okvirih določil bruškega libela, ki za Goriško nima učinka, stanovsko pa se nanaša le na plemstvo in nekatera mesta). Pri nas je torej po uspehu protestantske reformacije prišlo le do delnega, se pravi prostorsko in stanovsko (1572 in 1578) omejenega uspeha protestantizma, kar je zelo vplivalo na njegov sorazmerno hiter zaton v vseh notranjeavstrijskih deželah v času odločnega in na oblast deželnega kneza oprtega nastopa katoliške reformacije pod konec 16. st. Tako se med Slovenci protestantizem obdrži le v posebnih razmerah ogrskih dežel svetoš Stefanske krone, za katere velja dunajski verski mir 1606 (Prekmurje, za hrvaške in sclavonske dežele ne velja). Sicer pa se Trubarjevemu prehodu iz protestantske reformacije v protestantizem upirajo celo nekateri njegovi soverci, ki ali ne opazijo razvojne nuje tega koraka ali se ne strinjajo z njegovo smerjo (k martinovstvu in naprej k filipanstvu, ker jim je bližje flacijanstvo). Vendar Trubar do 1582. leta protestante na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem — tako tudi one med rojaki — prepriča v pravilnost svoje smeri razvoja.

Zoper zunanje nasprotnike in sovražnike slovenske cerkve Trubar ni mogel učinkovito ukrepati, ker ni imel opore v štajersko-kranjsko-koroškem deželnem knezu, ki je bil nepokvarljiv oz. nepoboljšljiv katolik. Morda je tudi iz tega razloga svojo cerkev skušal postaviti na etnični in ne deželni temelj, saj dežela Slovenija formalnopravno ni obstajala (tako je kljub načelu Cuius regio, eius religio vendarle ostajalo nekaj vsaj spekulativno legalnega prostora na etnijo oz. narodni jezik vezani slovenski cerkvi, pač skozi silogizem, da ne obstaja katoliški knez, ki bi vladal deželi Sloveniji in bi to cerkev lahko prepovedal; nadalje tudi v več zgodovinskih deželah segajoča reformirana cerkev ni odvisna zgolj od moči protestantov in nemoči katoliškega kneza v eni sami,<sup>128</sup> kar je bilo nadvse pomembno: medtem ko so protestantje morali

<sup>128</sup>Trubar zato diplomatsko tudi ni napisal, v kateri deželi velja njegov cerkveni red: le iz dejstva, da je bil ustvarjen in objavljen v slovenščini, je to bilo jasno tudi brez eksplicitnih izjav. Deželnoknežja zaplemba tega spisa dokazuje povsem pravilno razumevanje njegove intence in njegovega pomena pri avtorjevih nasprotnikih. Tudi izločitev prvotnega Trubarjevega predgovora, ki ga dosežejo na württemberškem dvoru in ki bi naravnost govoril o namenih ter

iz Goriške že 1579, so se na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem obdržali še dve, za prihodnost izjemno pomembni desetletji, v katerih so bili natisnjeni tako znameniti spisi, kot so Dalmatinova Biblija, Bohoričeve Zimske urice in Trubarjev prevod Luthrove Hišne postile). Takšna nevezanost na zgodovinske deželne tvorbe ni bila samo znak samozavedanja etnosa in njegove pomembnosti, temveč je bila tudi praktična; Trubar se tudi v tem momentu kaže kot velik diplomat. Še prej seveda kot najbolj novodoben Slovenec našega predmodernega časa.

Zdi se, da je bil časovni razkorak med protestantsko in katoliško reformacijo odločilna zgodovinska okoliščina, ki je omogočila začetek slovenske književnosti in nadaljevanje njenega izročila. Naša književnost je nastala, ko se je sredi 16. st. zastavljalo vprašanje, ali protestantska reformacija ali predreformski katolicizem. Da se je tedaj mogla roditi le iz duha protestantske reformacije, je odveč razlagati, saj je edino ta koncept vnašal novosti in tako tudi književno ambicijo v dotlej glede materinščine velike večine prebivalstva skoraj brezpismenski slovenski prostor. Kontinuiteto slovenske književnosti je nato zagotovil prehod v protestantizem: ta je kot doktrina in cerkev moral sistematično poskrbeti za praktično popolno cerkveno in versko literaturo, še zlasti zato, ker je protestantizem pri nas vsaj sprva skušal biti tako organizacijsko kot idejno vsaj relativno samosvoj (sprva v širših reformacijskih okvirih, nato v martinovskih), kar izpričuje delo Primoža Trubarja do dokončnega izгона iz domovine 1565. leta. Toda tudi pozneje, ko se je slovenski protestantizem zaradi katoliškega pritiska bil prisiljen nasloniti na nemškega, se ni utopil v tujstvu. To velja celo za čas, ko se naši protestantje zaradi legalnosti svojega delovanja povezujejo v notranje-avstrijskem okviru, zakaj v Ljubljani je tedaj superintendent zvesti Trubarjev somišljenik in v okviru možnosti uspešen nadaljevalec njegovih organizacijskih vizij Krištof Spindler, ki mu ob strani stoji Dalmatin, najbolj trubarjanski slovenski protestant druge generacije.

Hkrati začne nastajati slovenska katoliška književnost, ki jo inavgurira katoliška reformacija s svojo jezuitsko prapodobno: jeseni 1574 v Gradcu izide Pacherneckerjev katoliški (kajpak reformiranokatoliški) katekizem. Ko na večer življenja škofa Hrena tudi katoliška reformacija pri nas preide v reformiranost, od njenega književnega repertorija ostanejo v glavnem le načrti; zahteve reformiranega katolicizma glede cerkvene književnosti v narodnem jeziku so kajpak znatno manjše in ožje od tovrstnih protestantskih standardov... Vendar je bil zavoljo praktičizma omenjenega škofa, ki je izposloval ohranitev Dalmatinove Biblije za duhovniško uporabo v rimski cerkvi, slovenski katoliški književni korpus okrepljen čez najnujnejše potrebe svojega časa in ideologije. To je bil podvig pasivne kontinuitete, toda v razmerah prehoda 16. st. v 17. prav nič nujen ali samoumeven, zato ima posebno težo in je navezan na ime ene same

---

veljavi tega dela (verjetno bi z jasno besedo posegal v pristojnost deželnega kneza, ki je edini imel pravico razglašati cerkveni red v posamezni deželi Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti), pričuje o tem, kako so vsi vedeli, kaj Trubarjeva Cerkovna ordninga pomeni. Formalno se je tako slovenska protestantska srenja mogla upravljati le po določilih štajerskega cerkvenega reda iz leta 1573 in notranjeavstrijskega z dne 20. februarja 1578, ki sta bila tudi s strani deželnega kneza tolerirana za urejanje luteranskih verskih zadev in organizacije cerkve Augsburgske veroizpovedi na Štajerskem (med »plemiči in njihovimi«) oz. v Notranji Avstriji (med plemiči in meščani v Gradcu, Ljubljani, Celovcu in Judenburgu).

osebe, škofa Tomaža Hrena. Nadalje je pomembno, da je »kranjski apostol« s svojimi sodelavci jezik katoliških tiskov oblikoval v kritičnem razmerju do knjižnega jezika protestantov, kar je aktivno dejanje kontinuitete slovenske književnosti v najkritičnejšem trenutku, v času popolnega trionfa ideoloških nasprotnikov tistih nepozabno velikih mož, ki so jo ustanovili in vzpostavili njeno tradicijo. Nedvomno pa si je 9. ljubljanski škof takšno prakticistično širino lahko dovolil šele potem, ko je bil protestantizem v Notranji Avstriji za vse neplemiče že prepovedan in je bilo povsem jasno, da v ilegali ne more preživeti.

Osamljeni slovenski katoliški tisk iz leta 1574, Pacherneckerjev katekizem,<sup>129</sup> ki je bil morda bolj izsiljen od mrzlične dejavnosti protestantske konkurence kot iz pobud samega rimskega katolicizma — čeprav tudi potreba reformiranega katolicizma v narodnih jezikih ne gre spregledovati —, je edini pričevalec pozitivno usmerjenega truda katoliške reformacije za slovensko knjigo, ki ni povezan z imenom škofa Tomaža Hrena. Toda to je, vsaj po današnji vednosti, poskus brez kontinuitete (zanimivo bi bilo videti njegovo jezikovno podobo in razmerje do knjižnega jezika protestantov), kar dokazuje nepomembnost književnih sredstev za prenovitelje notranjeavstrijske katoliške vernosti v fazi protiprotestantske protireformacije, torej v dobi pred nastopom »kranjskega apostola«, ki se tako vse bolj kaže kot za slovensko kulturno, še posebej literarno zgodovino izjemno srečno personalno dejstvo, v katerem je bila usoda. Ker se je Hren v svojih prizadevanjih »v večjo čast domačega jezika« naslonil na protestantsko knjižnojezikovno tradicijo, je videti, da tovrstno katoliško izročilo ni zadovoljevalo tisti čas običajnih humanističnih standardov ne po količini ne po kvaliteti, kar ne velja le za osamljeni tisk iz leta 1574, temveč tudi za rokopise.

V 16. st. je zgodovina, ki je Slovincem redkokdaj kaj omogočala, ker jih je vselej predvsem onemogočala, poskrbela za personalno optimalno zasedbo vlog, ki jih je bilo treba odigrati na odru menjajočih se svetov: ker škofu Textorju sredi stoletja niso uspeli poskusi, da bi v notranjeavstrijske dežele pripeljal učinkovite katoliške reformatorje jezuite (vabil jih je pač v starem slogu: namesto zanje edino sprejemljivega prostora za kolegij jim je ponujal slave in časti tedanje škofovske službe, kar je bilo pripadnikom reda sv. Ignacija popolnoma tuje), je protestantska reformacija v vseh pogledih izjemnega Primoža Trubarja imela dovolj časa in prostora, da je ustanovila slovensko književnost in nato prešla v protestantizem, ki je poskrbel za kontinuiteto in bogastvo naše cerkvene literature (več izdaj in verzij protestantskega katekizma, od najmanjšega — Bohoričev (?) prevod Luthrovega Malega katekizma v Otročji tabli — do velikega duhovniškega (1575), pesmaric, bibličnih tekstov z razlagami, predgovori, uvodi, koledarji (v zvezi s cerkvenim letom) ter dogmatskimi (Artikuli) in organizacijskimi (cerkveni red) deli itd.), nakar je v 80. in 90. letih prišlo celo že do širjenja repertorija izven prevodov, prireditvev in razlag ključnih verskih spisov, npr. Bohoričevi učni knjigi *Elementale Labacense* in *Nomenclatura trium linguarum*, njegova slovnica, Megiserjevo slovaro- in zgodovinopisje, Frischlinova latinska

<sup>129</sup>Zdi se, da o tem tisku lahko govorimo kot o jezuitskem, čeprav je bil Pachernecker cistercijan, saj Trubar ob njem zapiše, da so »tudi jezuiti začeli slovensko pisati.« Značilno je omenjeni katekizem izšel le dve leti po prihodu jezuitov v Gradec.



šolska dramatika, Trostov prevod Andreaejevega govora za Trubarjem in latinske verzifikacije v njegovo čast in slavo, Spindlerjev nagrobni govor za Herbardom Turjaškim v nemščini (to je nekak začetek razvoja v smeri biografske literature pri nas, ki se je v katoliški sferi prelevila v hagiografsko; pravi življenjepis Herbarda VIII. Auersperga pa objavi Jurij Khisl v latinščini), propagandna retorika (Spindlerjev govor zoper Turke, v nemščini), zametki časnikarstva... Mimo tolikšne tradicije slovenske književnosti — iz konteksta tedanjega časa je povsem razumljivo, da vsa ni ne mogla ne hotela biti v slovenščini — tudi zmaga le protestantov, 9. ljubljanski škof Tomaž Hren, ni mogel; njegov izobraženi praktikizem se je preprosto moral opredeliti do nje. Ker je očitno ugotovil, da njeno poslanstvo ni le protestantsko ideološko, se je preudarno odločil za ohranitveni koncept. Ta je razumljivo bil silno ozek, pač zavoljo sovražnosti do razumevanj vere, ki so se izražala skozi spise Trubarja in njegovih. Tako je mogel v kolikor toliko živi rabi ostati samo Dalmatinov prevod Svetega pisma. Značilno ne tudi Trubarjevi biblični prevodi; verjetno je že samo ime našega vodilnega protestantskega reformatorja pristaše rimske cerkve navdajalo s tolikšno grozo, da si njegovih spisov niso drznili jemati v roke.

Tako se ne gre čuditi, da je prišlo do velikega repertorijskega (namesto celotne Biblije oz. vsaj celotne Nove zaveze so v narodnem jeziku postali zares potrebni le evangeliji s pismi apostolov) in recepcijskega (1602 in 1621 si Hren v pismih v Rim prizadeva le za duhovniško uporabo katolikom »neškodljivih« protestantskih del) nazadovanja, toda pomembno je bilo, da kontinuiteta ni bila pretrgana v trenutku, ko je visela na najtanjši nitki, se pravi tedaj, ko je bil protestantski razširitveni koncept, ki je v 80. in 90. letih 16. st. dal tako pomembne rezultate, onemogočen z najradikalnejšimi sredstvi.

V odnosu do slovenske knjige, ki je po spletu zgodovinskih okoliščin tako postala za prihodnost najpomembnejši dosežek slovenskega 16. st., je bil reformirani katolicizem v eni celi veliki generaciji po Hrenu skoraj povsem enak predreformskemu:<sup>130</sup> le število rokopisov se je povečalo, po tisku pa se dolgo časa ni čutila nikaka potreba. Vse to samo še bolj poudarja neobičajnost katoliškega reformatorja Tomaža Hrena med soverci svojega časa in prostora. Toda tej izjemnosti je ime samo praktikizem, ki pa seveda ni primitiven, temveč kar zadeva knjige vsaj približno na ravni razumevanja humanizma v najlucidnejših vrhovih katolicizma. Glede ljudi in njihovih duš je Hren kajpak nepopustljivo trd in fanatičen katolik, saj z naravnost zgledno temeljitostjo preganja protestante. Izkaže se, da rimska cerkev v praksi priznava le katoliško svobodno voljo... Hren vneto zažiga protestantske spise, ki jih ne more vpreči v svoj ideološki voz — in takšnih je velika večina —, razstreljuje nekatoliška, a vendar

<sup>130</sup>Razlika je bila samo v tem, da so se rokopisi od začetka 17. st. naprej pretežno pisali v bolj ali manj samosvojih redakcijah knjižnega jezika in ne gre več le za zapise govora. Nasploh pa je treba reči, da srednjeevropski reformni katolicizem hitro pozabi na lekcije Tridentinskega koncila, zato se ni čuditi, da pride v drugi polovici 18. st. do novih verskih reform, le da jih tokrat izvaja država razsvetljenega absolutista Jožefa II., ki mu je menda spodletelo vse, česar se je lotil, in je vse samo hotel. Vendar so vsaj na cerkvenem področju njegovi posegi nekaj uspeha le imeli, če ne drugega, vsaj škodljivega (razpust samostanov in velika izguba starih spisov).

krščanska svetišča (27. januarja 1601 v Kamniku do tal poruši protestantsko molilnico, nato še v Begunjah in drugod), jemlje mir mrtvim protestantom, ko skruni njihova pokopališča in razbija krstne kamne itd., kar je (ali pa navsezadnje tudi ne) kaj čudno početje za nekoga, ki si je, kakor poroča Valvasor, v očeh in besedah prihodnje rojenih pridobil vzdevek »kranjski apostol«... Žive protestante, ki se nočejo odpovedati svoji veri in vesti, izganja iz domov in jim jemlje domovino. Slovenska književnost, ki je bila našim protestantom razumljivo le orodje vere in ne cilj, je preživela samo zato, ker je mogla postati sredstvo, pravicato orožje vere v rokah praktičnega katoliškega reformatorja, ki se ni ustavljal niti pred ideološko zlorabo oz. duhovno krajo dela pregnanih verskih konkurentov. Seveda je takšno intelektualno polastitev mogel izvesti le brezskrupulozno inteligenten in brutalno realističen pristaš rimske cerkve, ki si ni delal nikakršnih iluzij o sposobnostih svojih sovercev: Hren je že vedel, da podobnega podviga, kot je bila Dalmatinova Biblija, njegovi divjaški priganjači prirojene in privzgojene surovosti ne bodo zmogli, zato mu je ostala edino pot ohranjanja knjige knjig našega 16. st.

Ko se v slovenskem prostoru 1628. leta dokončno unese protireformacijska vnema katoliških reformatorjev — z izgonom poslednjih (plemiških) protestantov je naša zemlja za dolgo časa spet narejena za povsem katoliško, drugoverci pa so v notranje-avstrijskih deželah potisnjeni v ilegalo in se med Slovenci odkrito ohranjajo le v Prekmurju, v posebnih razmerah ogrskih dežel svetoštefanske krone —, se pokaže, kako majhne so resnične potrebe reformiranega katolicizma po literaturi v narodnem jeziku, kadar njegovo pojmovanje vere, ki mu v končni posledici gre za popolno prevlado in je v bistvu netoleranten do kakršne koli konkurence, ni v nevarnosti: za zelo mnogo let povsem zadostujejo rokopisi in neudejanjeni tiskarski načrti... Toda to je že čisto drug čas, čas novih idealov, čas novega sveta: za Evropo v splošnem velja, da si v trenutku praške defenestracije 23. maja 1618, ki je povod za izbruh tridesetletne vojne, že stojita nasproti dva doktrinarno in organizacijsko povsem izoblikovana ideološko-verska tabora, oba brez reformacijske strasti prepričevanja: gre za hladno preračunljiva kolosa z voljo po zmagi za vsako ceno, z željo po celinski prevladi in z oporo v državah. Vera je sedaj kajpak le še pretveza za politiko posameznih držav. Sčasoma izgubi celo to vlogo: kardinal Richelieu in njegov naslednik v enako škrlatni opravi, Mazarin, pod katerima v Franciji kraljuje Ludvik XIII., najprej prikrito, nato pa odkrito podpreta protestantsko Švedsko kralja Gustava Adolfa, ki po Wallensteinovih zmagah reši poloma nemške protestante. Na drugi strani bojujočega se hriba katoliški potomec protestantskih prednikov Wallenstein brez predsodkov jemlje v službo svoje bolj ali manj le po imenu osebne cesarjeve armade tudi protestante, če so le učinkoviti na bojnem polju; zato tudi ni čudno, da je mnogo učinkovitejši od Tillyjeve vojske katoliške Lige, ki zmaguje edino s številčno premočjo. Tudi na Slovenskem nastopi nova doba, v kateri reformatorji niso več potrebni, in značilno v desetletju 1620–1630 dokončno zamro slovstveni načrti škofa Hrena »v večjo čast domačega jezika«, kakor še prej rekatolizacijska vnema, ki jo vse bolj nadomeščajo najdrastičnejši policijski ukrepi. Čas smrti v Evropi 17. stoletja je pri nas čas življenja: po dolgih letih negotovosti in pretresov — od črne smrti sredi 14. st. preko celjsko-habsburških bojev v prvi in kmečkih uporov ter habsburško-beneških spopadov v drugi pol. 15. st. in v 16., kar spremljajo od okoli 1410 do 1550

vse močnejši turški vpadi ter po 1520 razplamtevajoči se verski spori — je bilo poklicanim in izvoljenim, se pravi pravovernim, zlasti premožnejšim, mogoče nekoliko sproščeneje zadihati v srednjeevropski baročni maniri, kajti tridesetletna vojna je bila sorazmerno daleč, Turki pa tudi ne več tako blizu. Toda že so se na obzoru kazali novi nerazveseljivi pojavi, ki so obetali kratkost ideološko sicer hudo omejenega veselja do življenja: absolutistična država je dobivala vse realnejše obrise in začela kazati svoje zobe, ki so šele v 2. pol. 18. st. za desetletje samostojne vlade Jožefa II. postali zares razsvetljsko orožje zoper mračnjaštvo in nevednost. Vendar je to orožje ob strahotah preteklosti uničevalo tudi njene vrline, njene kulturne spomenike. Kot epitaf minulosti pa je bilo v meddobju miru med dvema prelomnima časoma, med reformacijskim 16. in razsvetljskim 18. st., mogoče zapisati nekaj, česar si prej, preden se je 1550. leta izkazalo, da Bog navsezadnje razume tudi slovensko, ni bilo mogoče predstavljati:

REQVIEM DA CHRISTE S<sup>P</sup>PVLTI  
 DIO, GLI DY IL RIPOSO FELICE  
 Gott gib Ihnen die Ewige Ruhe  
 BVG IEM DAI TA VEZHNI MYR.

#### ZUSAMMENFASSUNG

Die Abhandlung setzt mit einer kritischen Durchleuchtung der Forschungsergebnisse ein, wie sie zu den Anfängen der slowenischen Literatur im 16. Jahrhundert bislang vorliegen. Dabei läßt sich ein beachtlicher Qualitätsschwund seit den Zeiten Matija Murkos, Franc Kidričs und Mirko Rupels registrieren; auch seitens der Literaturwissenschaft und ihrer Erforscher widmete man sich in erster Linie allgemein historischen Problemen, was lediglich bei J. Rotar (vgl. die Buchveröffentlichung *Trubar in Južni Slovani*, 1988) sichtbarere positive Ergebnisse erbrachte, und zwar auf dem Gebiet der Feststellung ethnischer Bewußtseinsbildung am südöstlichen Rand Mitteleuropas. Die Suche, ob die Geburtsstunde der slowenischen Nation in der Zeit der Reformation anzusetzen sei, erwies sich als wenig produktiv, denn aus historischen Quellen (über die Einsetzung der Kärntner Fürsten usw.) und historiographischen Forschungsergebnissen ist ersichtlich, daß zu jenem Zeitpunkt lediglich die slowenische Literatur beginnt (und dies im genannten Sinn von ihrer Funktion her fast ausschließlich als eine auf die religiöse und kirchliche — nur ganz wenig noch auf die didaktische — Sphäre begrenzte Nationalliteratur), während die slowenische Nation als ethnisches Phänomen eine ältere Tatsache darstellt (als neuzeitliche Nation hingegen eine jüngere). Der Kritik fällt vor allem jene Wissenschaftsproduktion anheim, die sich auf das Slowenische des 16. Jahrhunderts nur anläßlich der verschiedensten Jahrestage und entsprechender Feiern besinnt, in letzter Zeit bot etwa der vierhundertste Jahrestag von Dalmatins Bibelübersetzung (1984) und von Trubars Tod (1986) einen Anlaß dazu. Diese Arbeiten sind mit Ausnahme der bereits erwähnten Studie Rotars und der Schriften Jože Rajhmans (bedeutend ist seine Analyse von Trubars theologischer Entwicklung sowie die moderne historisch-kritische Ausgabe der Briefe Trubars) vorwiegend lediglich eine Rekapitulation schon bekannter Resultate.

Danach wird die Bedeutung der slowenischen protestantischen Reformation für die Entstehung der slowenischen Literatur und deren Eigenart untersucht: mit einer detaillierten Analyse der Niederschriften Trubars wird die These Jakob Righlers verworfen, die Ljubljanaer Mundart sei die ursprüngliche Schriftsprache Trubars gewesen und damit auch diejenige des Slowenischen. (Diesen Gedanken lancierte Rigler in seinem umfassenden Werk *Začetki slovenskega knjižnega jezika*, 1968.) Als — im übrigen ziemlich autodidaktisch — humanistisch gebildeter Gelehrter, für den die protestantischen Reformationsideale auch in Angelegenheit der Schriftsprache die höchste Richtlinie darstellten (Verständlichkeit der Gottesbotschaft von der Genesis bis zur Apokalypse für einen möglichst breiten Gläubigenkreis, jedoch nicht nur ungefähr und oberflächlich, sondern so genau als

möglich!), formte Trubar ein schriftsprachliches Konstrukt, das allen Slowenen zugehört war. Dieses ist seine persönliche Schöpfung, wobei er sich freilich an verschiedene Elemente der damals dialektal und gesellschaftlich stark gegliederten slowenischen Sprache anlehnte, deren Vielfalt er aus eigener Erfahrung kannte. (Die dörfliche Umgebung und ihre Redeweise kannte er aus seinem Geburtsort Raščica und später aus Steiermark und Dolenjska, die städtischen Idiome lernte er in der einstmaligen Fürstenhauptstadt Celje, in Triest und in Ljubljana kennen, die Sprache der höchsten Stände hingegen auf Bonomos und Kazianers Bischofshof in Triest bzw. in Ljubljana.) — In einem längeren Exkurs wird das Bestehen einer vor Trubar existierenden Kultursprache erörtert und registriert, die sich bereits über die Dialekte erhob. (Diese übten zwar darauf einen starken, von Ort zu Ort verschiedenen Einfluß aus, was aus den bis dato erhaltenen, seltenen Denkmälern ersichtlich ist. Diese Sprachdenkmäler weisen jedoch weder Abschreibtraditionen noch die Überlieferung der Vorschriftsprache bzw. der Vorschriftsprachen auf, wie sie B. Pogorelec für den slowenischen mittelalterlichen Raum annimmt.) Eine derart gestaltete Kultursprache genügte jedoch bei weitem nicht den Bedürfnissen von Trubars literarischem Opus. Vor allem existierte keine in wie geringem Maße auch immer standardisierte gesamtslowenische Sprache — diese wurde erst von Trubar geschaffen, der vor 1550 nur mit den verschiedensten Varianten des gesprochenen Slowenisch zu tun hatte, jedoch dürfte ihn keine einzelne davon in Rücksicht auf seine Ziele zufriedengestellt haben, d.h. es war nicht möglich, eine auszuwählen, einfach niederzuschreiben und daraus eine gesamtslowenische Schriftsprache zu bilden. Trubar war sich der Einmaligkeit seiner Sprachschöpfung im slowenischen Raum durchaus bewußt, die Geschichte stellte indes unter Beweis, wie sehr es sich bei seiner schriftsprachlichen Struktur um einen lebendigen Organismus handelte. (Die Bedingung dafür bildet freilich das entsprechende Kulturniveau, wofür er sich unablässig in seinen Aktivitäten für seine Landsleute einsetzte — darin äußert sich auch die humanistische Dimension seines Wirkens.) In verschiedenen Epochen gab es unter den Slowenen so manche Sprachneuer (etwa Krelj, Pohlin, Metelko, Dajnko, die Illyrer, Panslavisten, Neoillyrer), die die nationale Schriftsprache von Trubars Grundfesten stürzen und auf andere stellen wollten, jedoch gelang das keinem, während sich die Konstruktion Trubars organisch weiterentwickelte. Trubar gestaltete sein Konzept einer gesamtslowenischen Schriftsprache innerhalb einer kritischen Auseinandersetzung mit den Auffassungen des humanistisch (und auch formal) gebildeten P. P. Vergerio, dem Jüngeren: er lehnte dessen gänzlich humanistische, schriftsprachliche Gelehrtenideale ab und nahm den Standpunkt der Reformationsbestrebungen ein, nämlich deneiner möglichst breiten Verständlichkeit der Schriftsprache. Auch sein ideologischer Gegner, der Bischof Tomaž Hren, bewahrte die Schriftsprachtradition Trubars und setzte sie fort, was wiederum beweist, wie tief verankert und stark begründet Trubars Konzept war.

Für den Beginn der slowenischen Literatur und ihre Gestalt war die protestantische Reformation ausschlaggebend, wie sie ganz persönlich von Primož Trubar verstanden wurde. Er schöpfte aus lutheranischen und zwinglianischen Anregungen und war auch mit Calvins Ideen vertraut. Für ihre Entwicklung zu einer literarischen Tradition war indes der Übergang zum Protestantismus notwendig, der als Doktrin ihr Repertorium bestimmte und der die organisatorischen Grundfesten für dieslowenischen literarischen Bestrebungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts legte. (Die Kirche, die sich systematisch um die Ausbildung der Schreiber, für eine zielgerichtete Systematik in der Herausgeber politik kümmert, stützt die Buchdistribution, bestimmteren ideologische Gestalt, beeinflußt folglich alle, von den Druckern bis zu den Mäzenen und den Schirmherren). In der vorliegenden Abhandlung wird die protestantische Reformation als ein besonderer Begriff verstanden, der zwar mit dem Protestantismus zusammenhängt, sich jedoch davon wesentlich unterscheidet, da eine protestantische Kirche als Kirche mit eigener Organisation und Doktrin in ihrem Rahmen noch nicht existiert. Die Entwicklung wird konsequent im europäischen Kontext betrachtet, was notwendig ist, um sämtliche Veränderungen in Trubars Anschauungen zu verstehen. (Zunächst als eigenwilliger Reformator, der mit H. Bullinger korrespondiert, jedoch in der Heimat verfolgt wird und daraufhin auf lutheranisches Gebiet flüchtet. Danach ist er ein Anhänger der Martinisten, jedoch entwickelt er sich allmählich zu den Standpunkten der Phillipisten — die Bedürfnisse der Entfaltung des Protestantismus in der Heimat diktiert ein solches Verhalten: Da der Landesfürst in Krain, der Steiermark und in Kärnten ein Katholik ist, müssen sich die Protestanten in Innerösterreich mit anderen Protestanten verbinden, die stärksten und benachbarten sind in der zweiten Hälfte des 16.



Jahrhunderts die Lutheraner Phillipisten, infolgedessen tritt Trubar auch gegen die flacianischen Tendenzen auf, die bei der Frage der Nachfolge des Superintendenten S. Krelj zum Ausdruck kommen.) Der Übergang von der protestantischen Reformation zum Protestantismus ist in Slowenien mit einigen Schlüsselwerken Trubars verbunden: ihre ideologische Begründung findet die slowenische protestantische Kirche 1562 im Buch *Artikuli*, das auf dem Augsburger Glaubensbekenntnis beruht, jedoch auch andere lutheranische Elemente enthält; rechtlich versucht sich die slowenische Kirche mit der *Cerkovna ordninga* 1564 zu konstituieren, jedoch wird dieser Versuch vereitelt, da er in die Kompetenz des Landesfürsten eingreift. Jedoch in der Praxis leben Trubars Organisationsideen (in der Zeit des Superintendententums Christoph Spindlers) unter den slowenischen Protestanten in Krain, zum Teil aber auch in den benachbarten Ländern. Eine begrenzte Legalisierung des Protestantismus in Innerösterreich gelingt 1578 mit dem Brucker Religionsfrieden (für die Steiermark mit dem Grazer Religionsfrieden von 1572), jedoch wird lediglich das Lutheranertum des Augsburger Glaubensbekenntnisses toleriert. Infolgedessen setzt Trubar alle seine Kräfte ein, um den slowenischen Protestantismus auf dem Standpunkt des erwähnten Glaubensbekenntnisses zu vereinigen. Dieses wird von Theologen vertreten, die die Erben des Melanchthonschen Gedankenguts sind und die ihre Anschauungen über den Protestantismus des Augsburger Glaubensbekenntnisses in der Sammelschrift *Concordia* bzw. in seinem Werk *Formula concordiae* niederlegen. Die Konkordienformel übersetzte Trubar ins Slowenische, vermutlich 1581, jedoch blieb kein Exemplar erhalten.

Der Protestantismus entwickelt die slowenische Literatur systematisch bis zur Stufe einer vollständigen Kirchenliteratur des protestantischen Typus, d.h. mit der Bibelübersetzung, der Postille, kirchenrechtlichen, kirchenideologischen Schriften, Kommentaren, Erläuterungen, Einleitungen, einem Kirchenjahrkalender, einem Liederbuch etc.; in den achtziger und neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts beginnt sich ihr Repertoire auszuweiten, auch außerhalb der kirchlichen und religiösen Sphäre, etwa mit didaktischen Schriften, die in enger Verbindung mit den Bedürfnissen der Religion bereits von Trubar herausgegeben wurden, Panegyrika und Flugschriften usw. All dies wurde in Übereinstimmung mit den humanistischen Bildungsstandards, die bei den leitenden slowenischen Protestanten selbstverständlich waren, nicht nur in der Nationalsprache verfaßt, sondern auch in Latein und Deutsch als Sprachen des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation, in dessen Rahmen die zentralen slowenischen Länder gehörten. Wegen der siegreichen katholischen Reformation, die aus dem Tridentinischen Konzil hervorging und die in Slowenien auf einen schon ausgestalteten Protestantismus bzw. eine protestantische Kirche stieß — diese hätte für ihr Bestehen und ihre Übermacht den Landesfürsten auf ihrer Seite gebraucht, der jedoch in den innerösterreichischen Ländern ein strenger Katholik war —, wie auch wegen des Sieges eines solchen Landesfürsten über die protestantischen Landstände stagnierte die Entwicklung der slowenischen Literatur, ihr Konzept hingegen wurde auf die Bedürfnisse der katholischen Reformation und daraufhin auf diejenigen des reformierten Katholizismus zugeschnitten. Diese waren freilich viel bescheidener als die vergleichbaren der protestantischen Konkurrenten. Indes wurde wegen des Pragmatismus des Ljubljanaer Bischofs Tomaž Hren, der sich der Bedeutung »unserer slowenischen Sprache« (wie er selbst schreibt) bewußt war, die Kontinuität der slowenischen protestantischen und katholischen Literatur in der kritischsten Zeit weitergeführt, in einer Zeit, als die Protestanten aus den slowenischen Ländern verbannt waren. Bischof Hren handelte nämlich in Rom die weitere Verwendung der Bibelübersetzung Dalmatins für die Priester aus, seine literarischen Pläne baute er ganz überlegt auf den Grundfesten der protestantischen Schriftsprache auf, wie sie von Trubar begründet worden war. Insofern verkehrte sich der Sieg der Katholiken vom Standpunkt der slowenischen Literatur aus nicht in eine reine gegenprotestantische Gegenreformation, sondern es handelte sich um eine wahre katholische Reformation, die viele Änderungen in religiösen und kirchlichen Belangen brachte und ein im Vergleich sowohl zur Zeit der protestantischen Reformation und des Protestantismus wie auch zu jener des vorreformatorischen Katholizismus andersgeartetes Leben in Slowenien schuf.