

✠ ✠

KROGOZOR

SLOVANSKE BESEDE

✠ ✠ ✠ ✠ ✠ ✠ ✠ ✠

PREIZKUŠNJA RENESANČNEGA HUMANIZMA SKOZI PREREZ
OPUSOV BESEDIL PRIMOŽA TRUBARJA IN MAKSIMA GREKA

NEŽA ZAJC





Neža Zajc

Krogozor slovanske Besede

Preizkušnja renesančnega humanizma

skozi prerez opusov besedil Primoža Trubarja in Maksima Greka

Recenzenta: ddr. Igor Grdina, dr. Luka Vidmar

Oblikovanje in prelom: Brane Vidmar

Idzal: Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU

Založila: Založba ZRC, ZRC SAZU

Za založbo: Oto Luthar

Glavni urednik: Aleš Pogačnik

Tiskarna: DZS d. d., Ljubljana

Naklada: 300

Izid knjige je podprla Javna agencija za knjigo.

Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna: <https://doi.org/10.3986/9789612543129>

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

821.163.6.091Trubar:821.161.1.091Grek

27-277.2"15"

929Trubar P.

929Grek M.

ZAJC, Neža

Krogozor slovanske besede : preizkušnja renesančnega humanizma skozi prerez opusov besedil Primoža Trubarja in Maksima Greka / Neža Zajc. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011

ISBN 978-961-254-312-9

257990912

© 2011, Založba ZRC, ZRC SAZU

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

NEŽA ZAJC

KROGOZOR SLOVANSKE BESEDE

PREIZKUŠNJA RENESANČNEGA HUMANIZMA
SKOZI PREREZ OPUSOV BESEDIL
PRIMOŽA TRUBARJA IN MAKSIMA GREKA

Ljubljana 2011

KAZALO

Predgovor	7	
I.		
1. Zgodovinsko obdobje: konec XV. in začetek XVI. stoletja	13	
2. Biografija: Maksim Grek	25	
Primož Trubar	38	
3. Jezik	49	
II.		
1. Stoletje (»Vek«):	69	
Knjižna pravda	72	
Preplet znanja	87	
Sedanja resničnost XVI. stoletja	108	
2. Poslednja dihotomičnost: Razmerje tuzemsko/Vladar/prošnja/molitev	119	
Patristika (»očetje naši«)	134	
3. Sveto: Zgodovina cerkve (cerkveni zbori)	147	
Osebnost: Spoved	158	
Večerja	162	
Sveta Trojica	166	
Razrešitev (Predah)	177	
III. Teologija Besede:		179
Vere izpoved: Bog Oče	179	
Božji brat	181	
Sveti Duh	190	
Mož (predgovor k 1. psalmu):	191	
Pridižno-nravstveni nauk	197	
Dvojnost- je že-Troj(ič)nost	199	
Dogmatika-nedotakljivost	207	
Glosarij absoluta (Bogu (u)služnost)	222	
Posvetitev/vsečloveškost/popolnost (idealnost; khatolike)	226	
ON/»V NJEGA«	249	
<i>Post Scriptum</i>	308	
KONEC (In summa)	311	
Slikovno gradivo		335
Povzetek		351

Conclusion: Slavic Wordscope	361
РЕЗЮМЕ: Кругозор славянского Слова.....	371
Viri in literatura.....	387
Imensko kazalo	395

PREDGOVOR

Obravnava, ki je bila sprva zamišljena kot t. i. tipološka primerjava dveh piscev, Primoža Trubarja in Maksima Greka, njunih nazorskih pogledov ter biografsko-kulturnega sebevpisovanja v zgodovinsko obdobje XVI. stoletja, se je morala vnaprej zastavljene- mu načrtu odpovedati iz dveh razlogov.

Po proučevanju dosedanjih podrobnih in obsežnih razprav o besedilnem opusu Primoža Trubarja in Maksima Greka smo se znašli v nezavidljivem položaju, ki je zdru- ževal neko zaprto vedenje dosedanjih dognanj ter navdihujočo odprtost »neraziskane- ga«. Glede biografskih dognanj o življenju Primoža Trubarja se nismo s podrobnim proučevanjem raziskovalcev Mirka Rupla in faktografsko doslednega Franceta Kidriča niti drznili kosati.¹ Višina znanstvene natančnosti Kozme Ahačiča analitično-kompara- tivnih raziskav Trubarjevega jezika se bo verjetno vedno zdela dobesedno nedosegljiva (skromno rečeno pohvalna).² Medtem pa smo v slogovnih posebnostih Trubarjevega pi- sanja pogrešali zadostno (ne toliko zaznavanje, temveč) razumevanje piščevega odnosa do jezikovne pojavnosti oziroma kar svetovnega nazora. Ustrezno opredeljen teološki

¹ Neprecenljive zgodovinske vrednosti so tudi spisi ljubljanskega pastorja Theodorja Elzeja (Primus Trubers Briefe. Tübingen, 1897) ter historiografa XIX. stoletja Augusta Dimitza (Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813: Erster Theil: Von der Urzeit bis zum Tode Kaiser Friedrichs III. 1493, Ljubljana).

² Pri razumevanju posebnosti Trubarjevega jezika so nam pomagali prispevki F. Ramovša (Zbrano delo: prva knjiga, Ljubljana 1971), F. Tomšiča (Poglavje iz slovenske historične sintakse, SR VIII (1955), 57–60; Podoba najstarejše pisne slovenščine, SR XI (1958), 19–34) ter nemške slavistke Elizabeth Seitz (Govorniško stilno sredstvo ali pomoč pri prevajanju? Dvojično vezniško priredbe v izbranih besedilih Primoža Trubarja, Martina Luthra in njenih sodobnikov, SR 43/4 (1995), 469–489). Pri proučevanju posebnosti Trubarjevih predgovorov je potrebno omeniti tudi izdajo »nemških« poslanc in posvetil Oskarja Sakrauskega (1989). Glede pesniških in prevodno psalmičnih potez je bilo koristno branje razprav G. Giesemana (G. Giesemann, Sovražnik v protestantski cerkveni pesmi (1984); Teologija in poezija: variante kombinacij v Trubarjevih, Dalmatinovih in Kreljevih pesemskih modelih (1986); Trubarjeve, Dalmatinove in Kreljeve prepesnitve psalmov (1985) – vsa nav. dela v: Novejši pogledi na slovensko književnost, Ljubljana 1991, 19–53) ter J. Čerina; v odnosu do liturgič- no-religiozne značilnosti Trubarjevega delovanja in dela je bil nepogrešljiv študij razprav M. Smolika (Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi, Disertacija, Ljubljana 1963), Fr. Ušeničnika, F. Kidriča ter I. Grafenauerja (O Trubarjevem prevodu evangelijev, Dom in svet 27–1914, 297–303; I. Grafenauer, Literanzgodovinski spisi, Ljubljana 1989).

(s poudarkom na »germanski« recepciji in protestantskem konceptu) okvir prvega obdobja Trubarjavega delovanja je poglobljeno prikazal Jože Rajhman. O pomenu dela Primoža Trubarja za »slovenstvo« se je dosti pisalo, vendar pa je bilo pri tem pogosto izpuščeno širše miselno-nazorsko zaledje, ki – če se zvesto preselimo v čas XVI. stoletja – nikakor ni bilo omejeno z »nacionalno« pripadnostjo. Dotakniti se sočasnega evropskega (zgodovinsko, politično, kulturno, umetnostno opredeljenega) dogajanja, se zdi, sta si drznila le dva slovenska proučevalca zgodovinske pojavnosti. Mislimo na prodorno raziskovanje dveh slovenskih kulturnih zgodovinarjev: Primoža Simonitija,³ ki je v svojih delih osvetlil tudi manj znana dejstva učenih prebivalcev slovenskega ozemlja v XVI. stoletju, ter ddr. Igorja Grdine, ki je v svojem prelomnem delu »Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva« pogosto (tudi med vrsticami) neprizanesljivo izrekel poziv k nujnosti »reform« razmerja »slovenstva« do Primoža Trubarja kot ključne osebnosti slovenske kulture.

Delo in življenje Maksima Greka se z vodilnimi ruskimi znanstveniki vpisuje v najzahtevnejše proučevanje, ki se je prepogosto zaključevalo brez dokončnih spoznanj, ostajalo pa zato tvegano in vablivo odprto. Tako v rokopisnem⁴ kot v biografskem proučevanju se Nini Vasiljevni Sinicini⁵ ni bilo moč približati, saj se je zgodovinarica v krogih staroruskih znanstvenikov že znatno odlikovala. Kodikološko-tekstološko znanje, ki je pri obravnavi rokopisnega gradiva Maksima Greka nespregledljivo, je moč črpati iz raziskav Ljudmile Ivanovne Žurove.⁶ Na stopnji zgolj nedovršenih opisov prevajalskega in pisemskega opusa Maksima Greka se je ustavil Dmitrij Bulanin. Raziskave slednjega je dopolnil ameriški slavist Ihor Ševčenko. Dodati je treba še prispevek vrhunskega proučevalca (grških) rokopisov B. L. Fonkiča, ki je med drugim tudi avtor prepoznanja avtografov Maksima Greka. Jezikovno posebnost Maksima Greka je skušala v različnih delih osvetliti L. S. Kovtun.⁷ Zadovoljivih rešitev v razmerju do teologije in svetovnega nazora Maksima Greka nismo zasledili, saj se večina razprav omejuje zgolj na bežno ali fragmentarno omembo sicer nespornega doprinosa k staroruski kuturni zavesti v obliki besedil Maksima Greka. Umestitev v kulturno-zgodovinski okvir pa se dozdeva, da ni uspela še nobenemu od naštetih,⁸ še več: bile so ugotovljene precejšnje neraziskane »slepe pege« tako v opisovanju besedil kot tudi v sledenju življenjske usode Maksima Greka.

V procesu proučevanja in izpolnjevanja zastavljene naloge smiselne kategorizacije besedilnega opusa (prevod, eksegeza, polemičnost, itd.) se je pokazalo, da so potrebne

³ P. Simoniti, Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja, Ljubljana 1979; P. Simoniti, Med humanisti in starimi knjigami (razprave in eseji), Ljubljana 2007.

⁴ Opus Maksima Greka prav zaradi »nepregledne« mreže rokopisnih različic (med katerimi je še vedno več ponaredkov kot izvornikov) predstavlja svojevrsten problem raziskovalcu, nevarjenem »trdega« rokopisnega proučevanja.

⁵ Ki je dopolnila biografsko delo E. Denisoffa, *Maxime le Grec et l'Occident...*, Paris 1943.

⁶ Kateri se na tem mestu tudi zahvaljujemo za posredovanje kopij nekaterih rokopisov.

⁷ Južnoslovanske poteze sta opazili Mietta Baracchi, *La lingua di Maksim Grek*, Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Rendiconti, Classe di Lettere e Scienza Morali e Storiche, I. vol. 105, fasc. II (1971): 253–280; II. vol. 106, fasc. II (1972): 243–267; ter Elena V. Kravec, *Knjižnaja sprava: perevody Maksima Greka kak opyt normalizacii cerkovnoslavjanskogo jazyka XVI. veka*, *Russian Linguistics* 15 (1991): 247–278.

⁸ Morda italijanskemu zgodovinarju Richardu Picchiju (Richardo Picchio, *Istorija drevnerusskoj literatury*, Moskva 2002).

radikalne premene na ravni metodološkega pristopa, ki naj bi usmerjal tako (bralčevo) doumevanje, kot tudi vzpostavljaj razmerje do obravnavanega. Zato se zdi neogibno še enkrat poudariti naslednje: soočenje z besednim izrazom⁹ Primoža Trubarja in Maksima Greka nas je vodilo do vsega, kar sledi v pričujočem delu (od razporeditve kazala do ključnih dognanj o zgodovini človeške kulture). Šele in samo takšno izhodišče je lahko zagotovilo doumevanje izhodiščnega namena pisanja vsakega (posameznega) avtorja posebej.

Ob zavedanju odsotnosti povezav ali vplivov med slovensko in rusko staroveško kulturo in upoštevanju povsem različne kulturne vpetosti v isto zgodovinsko obdobje je sleherna povezava sporna. Kljub dozdevni enostavnosti primere kot ene izmed osnovnih retoričnih figur (ali okrasij slogovne pojavnosti nekega jezika) njena težavnost leži v enovitosti vsake primerjane celote: brez možnosti premešanja, zlitja ali vsaj prepleta naj bi v stiku ohranjala celostnost, ob tem pa ne bi smela izgubiti svoje posebnosti (bistva neke posameznosti). Poetiki navkljub se je komparacija kot metoda v znanstveni vedi ustalila kot nazorno sredstvo prikaza podobnosti in razlik med proučevanima pojavoma, ki v razkriti stičnosti (bodisi ujemanja bodisi nasprotnosti) išče splošne črte nekega zgodovinsko neosvobojenega dogodka. Od njegove kvantitativne kategoričnosti (enkratnosti, ponavljajnosti ali stalnosti) je odvisno nadaljnje sklepanje o povednosti tistega, kar je edinstveno (a vrhunsko), ponavljano (arhetipsko) ali stalno (splošno človeško). Skupne točke stičnosti so tako raziskovalcem predstavljale osnovo mogočega predpostavljajanja o značilnem (t. i. tipološke primerjave), medtem ko stični trenutki, ki jih omogoča sopostavitev ponujajo več: prodor v zaznamovanost slednjega s časom, pomen katerega je v nepovratnosti minljivega življenja človeške osebnosti.

Dve življenjski usodi, stebra »tertium comparationis« v metafori sodobnosti ali sočasnosti, sta v enkratni in razviti sopostavitvi¹⁰ dveh med seboj popolnoma neprimerljivih enkratnih osebnosti nenadoma začeli medsebojno osvetljevati druga drugo, hkrati pa sta razkrili težko ulovljivo poduhovljeno kulturo zgodovinskega obdobja, v katerem sta dejavno živeli in delovali. Soočenje z osebnostnima pojavitvama Maksima Greka in Primoža Trubarja, ki napotuje k nerazklenjenosti osebnosti in dela, je vodilo v nujno zavrnitev slehernih vnaprej načrtovanih ali ustaljenih kategorij, razen občečloveških, v tem smislu tudi XVI. stoletja, ki je kot kulturnozgodovinski pojav t. i. preporoda pod težo njenih osebnosti postal porozen in ovrgljiv. Pri tem smo se držali »najvišje posta-

⁹ Zato so nam na koncu najbolj pomagale sodbe splošnoslovanskih teoretikov in znastvenikov jezika, živečih v predpreteklem ali preteklem stoletju. Med njimi izpostavljamo dela: F. Buslaev, Istoričeskaja grammatika russkogo jazyka v II. tomah (Sintaksis; Etimologija), Moskva 2009; I. I. Sreznjevski, Mysli ob istorii russkogo jazyka, Moskva 2007; V. Jagić, Codex Slovenicus. Rerum Grammaticarum, Imper. Academiae Petropolitanae socius, Petropoli, 1896; V. V. Vinogradov, Osnovnye problemy izučeniya obrazovanija i razvitija drevnerusskogo jazyka, Moskva 1958; R. Jakobson, Selected Writings VII, compl. vol., N. Y. 1988; F. Miklošič, Vitae Methodii.

¹⁰ Prim. kot eden izmed najrepzentativnejših mislecev XVI. stoletja Erazem Rotterdamski je svoj znamenit traktat Svoboda volje zaključil z naslednjimi besedami: »Jaz sem *sopostavil*. Naj se drugi odločijo.« (E. Rotterdamski, Svoboda voli, Harkov 2010, 247).

vljenega« vzorca (tj. ideala takšnega razumevanja), ki bi bil piscema kar najbolj zvest, veren in podrejen. Šele dopuščena in dosledno izvršena drugačnost opazovanja njune vpetosti v XVI. stoletje nam je omogočila obravnavo, prosto od ponovitev dognanj prejšnjih raziskovalcev njunega opusa. Mere premenitve tako znanstvenega pristopa kot tudi (ne invencije, temveč) poskusa izgraditve celostnega instrumentarija znanstvenega opazovanja, proučevanja, razumevanja (zgodovinskega obdobja), so bile vpeljane v procesu doumevanja poglobljenih nazorov Primoža Trubarja in Maksima Greka, ki sta (nam) neposredno narekovala (njima edino dostojno) terminologijo opredeljevanja nekega duhovnega prispevka h kulturni zgodovini človeštva, razumljene v bistveni pripadnosti krščanskemu pojmu »vsega ustvarjenega«.

Dogodki, ki so zgolj na ozadju nekega kulturnega razvoja bili lahko doslej pojmovani kot marginalni, predstavljeni v besedilih Primoža Trubarja in Maksima Greka, pomenijo odraz resničnosti XVI. stoletja, ki v »prelomljeni obliki« njunega samoizraza soočajo z nepredvidenimi problemi, ki so se pokazali kot srž globljih trenj znotraj človečanske zavesti. V tem leži odgovor na vprašanje, zakaj je t. i. renesančno obdobje v marsičem pripomoglo k temeljnemu protislovju človeške umetnosti: k neuresničljivosti t. i. ideala renesančnega človeka. Vendar pa obravnava renesančnega obdobja ni bila ne naš, ne obeh piscev izhodiščni namen. Bil je zgolj izvršen poskus najbolj zvestega sledenja zapisu ne samoumevnega jezika Primoža Trubarja in Maksima Greka. Osebnosti posebnosti njunih »govorov«, ki so za časa življenja osmišljemale njuno bivanje, so z brisanjem robov duševnosti in osebnosti omogočile težko doumljivo biografsko-kulturno nenaključno zarezo v omenjeno zgodovinsko obdobje. Zato je dozdevno anahronistično vztrajanje na proučevanju zgolj izvirnih besedil posameznega pisatelja (tj. tistega, ki posluša Božji imperativ in prime za pisalo) nasledek naše življenjske poti znanstvenega pristopa h gradivu. Pisna zapuščina Maksima Greka in Primoža Trubarja kot materialna osnova in edino metodološko vodilo v novem opomenjanju XVI. stoletja je postala prostor uresničevanja osnovnega namena proučevanja: prisluškovanje razodevanju globljega sporočila, položenega v človeški samoizraz. Sleherno dognanje, zapisano ob izvirnih besedilih, je plod naše duhovne izkušnje približanja oziroma soudeležnosti v izrazu njune duhovne izkušnje. Zato so prevodi besed Maksima Greka, storjeni od našega neznatnega uma, v prizadevanju za ohranitev pomena, čim bolj verodostojnega pravoslavni teologiji, zavestno okorni in morda bralcu neprijazni, vendar pa poslušni v poskušanju čim bolj vernega prenosa slovanske besedne tvarine. Različice, ki se pojavljajo v nadaljnjem, ponazarjajo naš trud zaobseči vso kalejdoskopsko paletto neizbirnih, a pomenonosnih oblik – slovanske Besede: v tem trenutku zblížane s Trubarjevim iskanjem izvirnih rešitev za Božjo nedoumljivost – v slovenskem jeziku. Prav tako se ne čutimo sposobni dostojno ubesediti pisno-knjižno dejanje Primoža Trubarja, pa vendar nas je vodila iskrena težnja kar najbolj njemu ustrezno poimenovati njegove jezikovne posege in stvaritve. Omenjeno pa je odraz naše neznatnosti – sled le-te, ki je nismo uspeli zbrisati, pa verjamemo, da je ostala z namenom: povzdigniti dragočnost individualnega pisanja, ki je hkrati tudi »sebe-izpis«, kateremu je delo posvečeno. Po tej poti smo skušali (vrniti) razkriti pojmovno polje jezika (vstopanja posameznika vanj; intimnosti maternege; priprave človeškega jezika pred pragom t. i. treh svetih jezikov), ki se je v trenutku osamljene zavesti zlil z duhovnim izročilom človeštva, ki ni nikdar prenehalo stremeti k Višjemu – samotno Edinemu. Slovanska Beseda, zave-

stno približana grškemu Logosu, je tako ena sama začela pomeniti tudi vse od Boga stvarjeno stvarstvo, zato je tudi besednjak verujočega moral odražati tuzemsko pričujočnost. Slednja je v raziskavo neogibno pritegnila znanja podpodročij (arheologije, paleografije, umetnostne zgodovine, celo sodobnih teorij umetnosti nasploh), ki pa ne pomeni navezanosti raziskave na t. i. meddisciplinarno (interaktivno) metodo, temveč smo na pobudo obeh pisateljev bili seznanjeni z izhodiščem človekovega znanstvenega proučevanja, kjer je bil obseg raziskovalčevega miselno-duhovnega obzorja zahtevan. Zato smo želeli zaobseči širino njunega opomenjanja (»krogo-«), prodreti v globino njune zavesti (»-zor«) ter posredovati vsaj delne oprimke tistega neizrekljivega in pogosto nevidnega bogastva, ki sta ga onadva dala tistemu, ki se je izkazal, da je sposoben razumeti njun jezik. Z zornega kota mlade krščanske zavesti v slovanskem jeziku se je v XVI. stoletju humanizem zazdel zgolj približek krščanskemu čustvu Božjega človekoljublja. Doumetje, da videnje sveta v jeziku ni razodeto samodejno, temveč mora biti darovano samo od Najvišjega, se zgodi v veri, da niti ena Beseda ne propade (tj. ni in ni nikdar bila zapisana zaman).

I.

1. ZGODOVINSKO OBDOBJE: KONEC XV. IN ZAČETEK XVI. STOLETJA

Ko se je oglejski patriarh Ludvik leta 1420 pod vtisom okrepljenih turških vpadov obrnil na madžarskega kralja Sigismunda, ta pa je bil prezaposlen s husitskim rovarjenjem, je najprej pobegnil v Gorico. Zato je bilo beneško prevzetje¹ njegove propadle patriarhije neogibno. Odslej je postalo jasno, da ni dovolj zgolj vojna zmaga, temveč je potrebna še uradna potrditev ne le s strani papeškega, ampak tudi s cesarskega prestola, saj so Benetke šele po srečanju s cesarjem Sigismundom² dosegle izpolnitev prošnje o določitvi zahodne meje beneške republike na reki Addi.³ Zato je beneško strmoglavljenje⁴ oglejskega patriarha z mesta v Furlaniji in Istri leta 1420, ki je vplivalo tudi na slovensko cerkveno ureditev, moralo biti potrjeno na čeprav od papeške države neodvisno sklicanem baselskem cerkvenem zboru leta 1433, na katerem so se zbrali zmernejši nasprotovalci popolne avtoritete papeškega središča in bi lahko predstavljal celo zgled mogoče sprave med katoliškimi in drugimi zmernimi krščanskimi strujami,⁵ a je postal mesto prerekanj. Tam je nastopil tudi oglejski patriarh Ludvik II. Tecki ali Teški (1412–1439), goreč nasprotnik papeža Evgenija IV. (po rodu Benečana, nečaka Gregorja XII.), pa tudi vojak in knez, ki je s poskusom obtožbe benečanske cerkvene oblasti, sam sebe »obglavil«. Ludvik je moral bežati, zatekel pa se je v Celje, ki je postalo za deset let sestavni del njegove dieceze. Nekoliko kasneje je s svojim vikarjem Martinom iz istrskega Pična (tudi njegovim namestnikom v Ljubljani) celotno slovensko ozemlje vzel pod svoje okrilje. Dvojnost potrjevanja je bila ohranjana: po Ludvikovi smrti leta 1439 so bili na oglejsko stolico imenovani dvojni patriarhi: od baselskega koncila in od papeža. Šele pogodba med papežem in habsburškim cesarjem Friderikom III. iz leta 1446, ki je utrdila tudi premoč posvetne (dovoljeno obdavčenje duhovščine, imenovanje na

¹ Od leta 1077, ko je cesar Henrik IV. podedoval oglejsko ozemlje v začasno varstvo, so se oglejski patriarhi, vedno bolj pronemško usmerjeni, počutili ogrožene in so pritiskali na Beneško republiko (J. J. Norwich, *History of Venice*, London 2003, 295).

² To se je odločil šele po svojem potovanju na rimsko okronanje leta 1435, ko se je ustavil tudi v Milanu, kjer je doživel razočaranje: zavržen je bil njegov napovedan obisk pri Fillippu Marii (prim. Norwich, n. d., 313).

³ Šele nato so Benetke sklenile delni mir s Ferraro, pridobile pa so tudi nekatera pravkar osvojena milanska ozemlja (prim. Norwich, n. d., 313–314).

⁴ Prim. M. Kos, *Zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1955, 351–352.

⁵ Prim. Tam so se pogajali zmerni husiti (ultravisti) in katoliški prelati (I. Grdina, *Reformacijski tokovi na Slovenskem*, v: *ZČ*, 61, 1–2 (135) 2007, 60).

izpraznjene škofijske stolice ter imenovanje vizitatorjev⁶ samostanov) nad sveto oblastjo, je nekako zagotovila status quo oglejskega patriarhata. Po izumrtju celjskih grofov leta 1456 in po tistem, ko se je izkazalo, da je zadnji goriški grof Leonhard umrl brez naslednikov,⁷ so Habsburžani čutili le še beneško oviro na poti svojega širjenja oblasti nad slovenskimi deželami.

10. januarja 1438 se je začelo zasedanje cerkvenih dostojanstvenikov v Ferrari, ki ga je sklical papež Evgenij IV., uradni začetek pa je bil šele po prihodu bizantinskega basilevs in avtokratorja Rimljanov Janeza VIII.,⁸ ki je skupaj s svojim bratom Dimitrijem in patriarhom Jožefom II. (v spremstvu metropolitov, igumenov in škofov) prispel šele 9. aprila. Ker se je zasedanje zaradi kuge v mestu in preišljenega vabila Cosima Medičejskega že februarja naslednje leto preselilo v Firence (med leti 1439 in 1442), in kljub temu, da se je zbor vesoljnih cerkvenih veljakov za končno besedo umaknil še v rimsko srčiko (med leti 1443 in 1445), se je v zgodovinskem izročilu ohranil pod nazivom florentinska unija, ki jo za XVII. svetovni cerkveni zbor priznava le rimokatoliška cerkev. Vzhodni cerkveni veljaki z betežnim Jožefom konstantinopelskim ter z bizantinskim cesarjem Janezom VIII. Paleologom na čelu (Marko Eugenik Efeški, kijevsko-moskovski in moldavsko-romunski metropolit Grk Izidor,⁹ Abramij Suzdalski), že vnaprej protikatoliško nastrojeni (z izjemo nikajskega nadškofa Bessariona, ki je od nekdanj povezoval stari Rim z Romeji/Grki),¹⁰ so si prišli italijanski pejsaž očitno bolj ogledovat kot pa se pogajat, še vedno povsem zadovoljni s sklepi o pomoči z zadnje unije leta 1274.¹¹ Ker je bilo samo bizantinsko prebivalstvo proti Rimski cerkvi, je bila razglasitev priznanja nadvlade papeškega primata 6. julija, v latinskem in grškem jeziku, čeprav sprejeta v upu vojaške pomoči v boju proti Turkom, kot slutnja bližajočega se konca. Bizantinski liturgični obred je ostal nedotaknjen. K splošnemu neodobravanju unije je pripomogla verjetno tudi prepirljivost papeža Evgenija IV., ki je prišla do izraza že na baselskem pa tudi na cerkvenem zboru v Constanzi. Kljub danes očitnemu neuspehu zbora, saj je poslednja možnost unije ostala za vedno neizrečena, in čeprav je patriarh Jožef v Firencah tudi preminil (pokopan v cerkvi Santa Maria Novella), je takrat v Italiji vladal vtis uspešne gostitve vzhodnih učenjakov (med njimi je na povabilo Cosima Medičejskega prišel tudi Gemisto Pletone, ki se je še posebej vključil v mestno florentinsko vzdušje), ki so se odtlej začeli vračati prav v Firence.

Za hip se je zdelo, da se je z mladim Konstantinom vrnil prvi in edini konstantinopelski cesar, saj so se za dvajset let umirili tudi boji med Grki in Latinci na bizantinskem ozemlju. Vendar se je bil pritisk južnogrške despotovine vedno bolj krepil.

⁶ Prim. Kot spremljevalec vizitatorja oglejske cerkve caorlskega škofa Petra Carla je Paolo Santonini o svojem potovanju poročal, da je opazil številne »nepopoljšljive prekrške« predvsem v dominikanskem ženskem samostanu v Velesovem (Grdina, Reformacijski tokovi, 60–61). V resnici je šlo za »prestopke«, kot so: obiskovanje sorodnikov, odsotnost pri skupni večerji ipd.

⁷ Grdina, Reformacijski tokovi, op. 6, str. 61.

⁸ Vladal med 1425–1448.

⁹ Rodil se je ok. leta 1389 (umrl 27. aprila leta 1463 v Rimu, saj je bil kardinal rimo-katoliške cerkve), kijevski metropolit je bil med leti 1437 in 1442.

¹⁰ Janezov oče, Manuel II. je baje na smrtni postelji sinu hladnokrvno namignil, da zveza Grkov z »latinci« že davno ni več mogoča, zato je poskušanje doseganja nemogočega kot brušenje že tako ostrega rezila (prim. Ostrogorski, Zgodovina Bizanca, Ljubljana 1961, 515).

¹¹ Ki je sledila bizantinski restavraciji leta 1271.

Zavzetje bizantinske prestolnice ter islamizacija pričevalke bizantinskega imperija Hagije Sofije sta se leta 1453 zdela kljub morebitnim pričakovanjem nepričakovana in nezaslišana – kajti rane so bile nezaceljive in so prizadele tudi navidezni prenos znanj iz vzhoda na zahod, ki naj bi tudi zaradi premešanja z arabskim modrostnim izročilom že takoj postalo sredstvo širjenja človeku škodljivih učenj in vraževerja.

Tragične, tem bolj pa misteriozne usode t. i. italijanskih humanistov so se izmenjavale z začasnimi vladavinami lokalnih mest, ki so svoj razcvet ponujala javnosti, da bi prikrla notranje pešanje razumskih sil. Rasla sta ugled in napuh vzhodnoslovanskega carstva ruskega, ki je kategorično zaničevalo vse zahodno, katoliško in ne-rusko, pove-ličevalo pa preživele attribute nekdanjih svetovnih moči (od Cezarja do Džingiskana). Po vrnitvi metropolita Izidorja (»Bolgara«) iz Firenc, je med liturgijo v stolnici Vnebov-zetja najprej imenoval rimskega papeža, nato pa prebral odločbe florentinske unije, ter predal listino papeža Evgenija VI. o prošnji podpore pri navezovanju združitve katoliške in moskovske metropolije. Čez tri dni je veliki knez Vasilij II. Temni metropolita Izidorja z veseljem (sam ga je še leta 1437 neprijazno sprejel, češ da ni bil nastavljen po njegovi volji) končno odstavil, zaprl v Čudov samostan, nekoliko kasneje v Tverski samostan, od koder pa je zbežal preko Litve¹² v Rim in se leta 1458 dokončno odpovedal ruski metropoliji. S tem je sprožil cepitev znotraj ruske cerkve: na Zahodnorusko in Velikorusko. V Rimu je papež Kalist III. istega leta dosegel odvzem litvanske metropolije Joni ter njeno predajo Izidorju, ki pa je zaradi starosti to zavrnil; namesto njega je na litvansko stolico njegovega učenca Gregorija v Rimu posvetil konstantinopelski patriarh Gregorij Mamma, kar je potrdil pisni dokument naslednjega papeža Pija II. Kljub moskovskim poskusom, da bi preprečili dokočno realizacijo sproženega procesa (vztrajne svarilne okrožnice Jone), je kmalu po prihodu v Litvo Gregorij nastavil zahodnoevropske metropolite, tokrat že neodvisno od Moskve.¹³

Zamere, ki so vzniknile med verskimi pogajanji, so odražale pomanjkljivo zave-danje ruskih oblasti o realnem stanju bizantinskega propada,¹⁴ posledica velikoknežje vasezagledanosti je bila ruska odpoved konstantinopelskemu imenovanju, potrjevanju

¹² Leta 1385 je bila sklenjena poljsko-litvanska zveza. Vladal ji je litvanski knez in poljski kralj Vladislav Jagellon, ki je stremel k izgradnji »velikega slovanskega imperija«, ki bi se razpro-stiral od nemške meje prek vseh pravoslavniških dežel (t. i. Slavia Orthodoxa) – pod okriljem katoliške Cerkve. Ozemlje nekdanje Kijevske države je bilo do konca XV. st. razdeljeno med Zlato ordo in Litovsko kneževino. Moskva (z zmago nad Tatari: bitka na reki Voži leta 1378 ter kulikovska bitka leta 1380) – na geografskem križišču političnih interesov obeh dežel – je tako predstavljala obrambni zid pravoslavja in ruske nacionalnosti.

¹³ Zaradi dozdevnega uspeha je navdušeni poljski kralj Kazimir (ki je imel za seboj pokrovi-teljstvo papeške bule) celo predlagal moskovskemu knezu Vasiliju Vasiljeviču, da bi namesto priletnega Jone tudi v Moskvi posvetil Gregorija. Užaljeni Jona je leta 1459 takoj sklical zbor vseh episkopov moskovske metropolije in jih »prisilil«, da so prisegli, da ne bodo nobene-mu drugemu metropolitu podrejeni, samo njemu. V tem dokumentu je prvič ruska Cerkev imenovana kot »Cerkev moskovska«, kar je označevalo Vzhodnorusko cerkev (prim. A. V. Kartašov, Očerki po istorii Ruskoj Cerkvi, t. I, Minsk 2007, 381–382).

¹⁴ Videti so hotele le nerazumljivo popustljivost, šibkost in odpadništvo, kar je v naslednjem stoletju oslabilo pomen nadaljnjih pogajanj med rusko metropolijo in rimokatoliškim sedežem kot odraz lažnega videza ruske spravljalivosti (v resnici pa vzdrževanje privilegija so-udeleženo-sti, ne pa tudi realne pripravljenosti vstopanja v vsekrščansko skupnost).

in izbiranju metropolitov (leta 1448 je bila razglašena avtokefalija ruske cerkve Moskvske metropolije).¹⁵ Zato je lahko odslej moskovski metropolit zavrnil rimskega delegata, ki je poljubil križ tako, da se je srečanju ognil: videz je bil enak pobegu skozi zadnja vrata, govorilo pa se je o izogibu rokovanja z orokavičeno roko papeško, ki je še ravnokar držala katoliški križ. Vendar pa je obstajala uradna cerkvena konstantinopelska prepoved moskovskega samostojnega imenovanja metropolitov (do leta 1589), s čimer se v Moskvi nikakor niso mogli sprijazniti.¹⁶

Tudi v moskovski deželi so lokalna verska in politična gibanja ogrožala enotnost pravoslavne staroruskega verovanja. Leta 1478 je veliki knez moskovski Ivan III. izpeljal konfiskacijo samostanske lastnine ozemelj Novgoroda, kar je v moskovske zakladnice po priprtju zadnjega izbranega nadškofa Teofila leta 1480 pripeljalo še okrasje novgorodske stolnice Svete Sofije. To pa je bilo posledica naraščajoče zaskrbljenosti moskovskega središča nad pojavi krivoverskih ločin, med katerimi so nekateri nenaključno nosili poimenovanje »svobodno mislečih«. Pravzaprav pa je šlo za načrten moskovski pritisk na sosedske tekmece, saj so omenjeni novgorodski »premišljevalci o drugačnem« izhajali iz različnega zgodovinsko-kulturnega okolja.¹⁷ Po pomračitvi uma prvega moskovskega nadškofa Sergija, ki je bil napoten v Novgorod z nalogo pokoriti nepokorne, ga je zamenjal Gennadij, ki pa je nasprotnike na cerkvenem zboru leta 1490, kjer so uporabljali tudi mučilna sredstva, nekoliko pre nagljeno obsodil herezije,¹⁸ saj je s tem nakopal moskovskemu dvoru nevšečnosti v dogovarjanjih z bojarsko skupščino Dumo. Zato je Genadij ostal novgorodski metropolit, moskovsko mesto pa je zasedel Zosima,¹⁹ ki je bil kasneje zaradi popustljivosti do »drugače mislečih«²⁰ sam obtožen herezije. Verske ločine, znane tudi pod obtožbo »židovskih«²¹ ali »strigolnikov«, pa so bile naravnane ne samo proti moskovski cerkveni hierarhiji, temveč tudi proti plačilnim davkom, ki so jih morali menihi dajati cerkvenim (samostanskim in metropolitiskim) oblastem. Poostren nadzor je poskušal biti izvršen tudi nad drugimi duhovnimi podro-

¹⁵ Razdelitev znotraj ruske Cerkve se je zgodila potemtakem šele takrat, ko je postala ruska metropolija »Moskovska«. Če so že prej obstajali razlogi za razdelitev, se to ni moglo zgoditi, zato ker je moskovski metropolit moral biti potrjen tudi s strani konstantinopelskega cesarja in patriarha. Od Jone naprej so bili ruski metropoliti izbirani tudi v skladu z voljo velikega kneza – v Moskvi, kjer so tudi živeli in bili moskovski dvorni ljudje (Kartašov, n. d., 382).

¹⁶ Zato se je leta 1464 v Rusijo nameril prvič pripotovati vzhodni patriarh Joakim Jeruzalemski – po miloščino in odvzem prepovedi – vendar je dejanje ostalo neuresničeno (Kartašov, n. d., 394–395).

¹⁷ T. i. novgorodska ortodoksija je imela svoje »svetnike-čudotvorce« (niso priznavali moskovskih: Petra in Aleksija), drugačno križanje, nekoliko drugačen potek bogoslužja. Novgorod je imel svoj parlamentarni organ (veče), ki je volil po starodavni tradiciji tudi nadškofa (R. G. Skrynnikov, *Ecclesiastical Thought in Russia*. Oxford Slavonic Paper, 35).

¹⁸ Obtožili so jih: bogokletnega govorjenja proti Kristusu in Bogorodici, proti moskovskim svetnikom in »vsem sedmim zborom cerkvenih očetov« (Skrynnikov, n. d., 38).

¹⁹ V svoji homiliji proti hereziji, naslovljeni na »vse pravoslavne kristjane«, imenuje Novgorodce za krivoverce, Moskovčane pa zgolj za priče (Skrynnikov, n. d., 36).

²⁰ Prim. »Verjetneje je, da heretične skupnosti sploh ni bilo, bili so le pojavi vraževerja in svobodnega mišljenja« (tako razmišlja G. Florovski, *Puti ruskogo bogoslovja*, Paris 1983, 15).

²¹ Obtožnice so dogmatično razlikovale med židovskim modrovanjem ter židovskimi zadevami in obredi (Skrynnikov, n. d., 38).

čji; pskovski menih je bil na primer zaradi kritiziranja moskovskih denarnih dajatev bojarjem, kar je bilo v nasprotju s preteklim konstantinopolskim zakonom, obsojen in iz Cerkve izobčen. Posledice takšnih premen v ruski Cerkvi²² je bilo opaziti v zavesti ljudstva, ki odslej ni več vedelo, v kaj naj verjame, in je dvomilo o (pre)mnogem. Zato je Gennadij uvedel vrsto sprememb v bogoslužje, ki se je kazalo v tipično novgorodski Procesiji križa, kjer so, prvič po dvajsetih letih priključitve Novgoroda k Moskvi, imenovali v skupni molitvi tudi moskovske svetnike. Novgorodci in Pskovčani pa so še naprej izražali spornost posvetne ureditve moskovske oblasti, saj so govorili tudi zoper imenovanje sina velikega kneza iz drugega zakona. Vendar pa se zdrahe niso dotaknile globljih osnov vere: novgorodsko ljudstvo (pa tudi nižja duhovščina) je ostajalo zvesto prejšnjim običajem in verovanju v svoje svetnike in svetinje.

V tistem času pa so se pojavili tudi katoliško usmerjeni pravoslavni Rusi, med njimi Veniamin, dominikanski menih, ki se je – po zahodnoevropskem običaju – skliceval na zloglasno Konstantinovo darovnico papežu²³ in zagovarjal cerkveno lastnino.

Namesto mučilnih naprav (kakor v Novgorodu) so moskovski samostanski veljaki hoteli doseči svojo voljo s prepričevanjem in drugačno prisilo: zahtevali so dajatve od menihov. Ponovno razplameneli spor med avtokracijo moskovske velikoknežje in cerkvene oblasti na eni strani ter bojarskim plemstvom na drugi strani, ki je kazal na dinastično in politično krizo,²⁴ je imel krvavo nadaljevanje:²⁵ nasprotnost interesov monarhične in duhovniške oblasti je vodila do naslednjega cerkvenega zbora leta 1503. Po porazu državnega programa o sekularizaciji na zboru je Ivan III. nenadoma resno zbolel, zato je cerkveni zbor leta 1503 ostal nezaključen. Nadškof Gennadij je s privolitvijo velikega kneza Vasilija okrepljeno začel pobirati dajatve, naslednje leto pa je bil odstranjen v Čudov samostan, kjer je umrl osemnajst mesecev kasneje. Zapis o slednjem, ki govori tudi o prepovedi vodenja liturgije in neupravičenosti ovdovelih škofov do priležnic ter o reševanju problema sekularizacije samostanskega posedovanja zemlje, namreč o glavnem problemu ne poroča (govor obeh glavnih protagonistov Nila Sorskega in Josifa Volockeja je zastranjen: prvi ne govori neposredno o cerkvenem imetju, drugi pa je bil na obrobju), dvoumen pa je še iz dveh razlogov: ker je bila polemika o cerkveni lastnini takrat aktualna, v aktu ni omenjena, glavne postavke sekularizacije pa so bile prepovedane, zato so se ohranile v zapisu 52 let po cerkvenem zboru;²⁶

²² Eden od vzrokov za nastalo nezaupanje je bilo tudi vztrajno ponavljanje metropolita Gennadija, da bo kmalu nastopil konec sveta. Ker se to »leta 7000« ni zgodilo, je Josif Sanin opisal moskovsko situacijo takole: »Zdaj doma in na trgih menihi in navadni ljudje dvomijo v vse, ne sprašujejo o njihovi veri prerokov, ampak duhovnike in nadškofe, ki so bili obtoženi na zboru, ki pa jih napotujejo k satanu in hudičevemu metropolitu (tj. Zosimi)« (Skrynnikov, n. d., 39).

²³ Potrjeno s Karlom Velikim in Otonom I., ki je odslej prešla tudi v starorusko pisno izročilo. Veniamin hvali Karla Velikega, ki naj bi ščitil tudi pravoslavno vero, in ga primerja celo s prvim kijevskim velikim knezom Vladimirjem.

²⁴ Nekaj let so deželo vodili trije veliki knezi: Ivan III., njegov vnuk Dmitrij in njegov sin Vasilij III.

²⁵ Na smrt sta bila obsojena dva kneza: knez Patrikejev in knez Riapolovski (prvi se je kazni izognil). Leta 1504 so bili v leseni kletki v Moskvi sežgani Ivan Volk Kuricin, Mitja Konoplev in Ivan Maksimov. Sledile so nadaljnje kazni v Novgorodu.

²⁶ Medtem pa je bil Vasilij III. prvič oklican za velikega kneza moskovskega in novgorodskega. Omenjeni zapis se je lahko pojavil šele po smrti Vasilija III.

menih Serapion²⁷ iz samostana Trojice Sergijeve Lavre je leta 1551 zapisal besedilo, ki obnavlja cerkveni zbor iz leta 1503: v neteološkem jeziku menih spregovori o tem, da je »prišel iz samostana s svojimi rečmi, rokami in telesnimi navadami, zato nima ničesar, kar bi lahko dal samostanom«. V arhivu metropolita Makarija (1540), nekdanjega novgorodskega metropolita, pa je bil odkrit zapis, v katerem je poudarjeno, da je imetje Cerkev tudi imetje Boga. Zarezo v cerkveno zavest stare Rusije je z govorom o najbolj odvečnem, tj. materialnem, storil cerkveni zbor leta 1503, ki je še danes ostal nejasen, nedorečen in je bil v marsičem poguben, in ki je Rusijo za vedno kulturno-zgodovinsko in veroizpovedno oddelil od preostalega sveta.

Tudi na stičišču evropskih poti, na slovenskem ozemlju, so verski²⁸ spori pretresali predvsem lokalno duhovščino, pa tudi ljudstvo, že tako opešano v kmečkih uporih, dvignjenih zaradi davkov v prid neuspešni protiturški obrambi. Up na »staro praudo« bridko zadušen s tistim, proti čemur naj bi se borilo celotno krščanstvo (položaj na Koroškem leta 1478 so razrešili Turki, ki so zatrli kmečki upor: ni izključeno, da se je to zgodilo vsaj deloma sporazumno s plemiči),²⁹ na začetku XV. stoletja, pa je, po novih vpadih uskokov leta 1515, ponovno zajel skoraj dve tretjini slovenskega ozemlja (od Drave, Mure do Krasa).

Versko življenje slovenskega prebivalstva je bilo neurejeno: tudi med slovenskimi prebivalci je bilo vedno več verskih ločin (najopaznejši so bili prekrščevalci in štiftarji),³⁰ zapirala so se samostanska središča sicer izrazito kontemplativnih redov (z izjemo Žič in Bistre), duhovniki naj bi se vdajali posvetnim užitek (»konkubinatu«, celo lov in hazarderstvo so jim očitali), kupčijam z beneficiji,³¹ v bogoslužju pa je bilo razširjeno plačevanje zakramentov. Ureditev razmerja med cerkveno in državno oblastjo v slovenskih deželah XV. stoletja je šele sledila oglejskemu razkolu: cerkvene reforme duhovniškega in verskega življenja je uzakonila sinoda, sklicana leta 1448 v Ljubljani. Reformno sinodo je obhajal škof Martin (1436–1456) v ljubljanski stolnici, kjer je tudi pokopan pod nagrobnikom pod pevskim korom.

Morda se je tudi zaradi tega cesar Friderik III., »ljubitelj grbov«,³² odločil, da je (v Gradcu na god sv. Nikolaja 6. decembra) leta 1461 ustanovil ljubljansko škofijo, sprva razmeroma neobsežno in razdeljeno na tri dele, nad katero je tudi prevzel patronat.³³ Pri tem mu je pomagal biši tajnik Enej Silvij Piccolomini, tedaj (od leta 1458) pa že papež Pij II., ki je ljubljansko škofijo s posebno bulo potrdil v svojem rodnem trgu Corsignano, kjer je v istem času (1460–1464) prav tako dal sezidati novo stolnico, mesto pa preimenoval sebi v čast (v Pienzo). Navdahnjeni papež, ki se je večkrat mudil v Ljubljani

²⁷ Njegovo žitje pove, da je imel govor na zboru, kjer je omenil, da: »Samostani ne smejo imeti svojih vasi in vinogradov.« (Skrynnikov, n. d., 48).

²⁸ Tudi v posvetni oblasti so bili pogostejši prepiri med knezi (Habsburžani, Celjani, Goričani, Benečani) in nižjimi fevdalci (Erazem Jamski, Andrej Baumkirchner) (Grdina, Reformacijski tokovi, 61).

²⁹ Prim. M. Kos, *Zgodovina Slovencev*, 346.

³⁰ Podroben opis pojava verskih ločin gl. F. Gestrin, *Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija*, ur. M. Rupel, *Drugi Trubarjev zbornik* 39, Ljubljana 1952, 54 op. 181.

³¹ Ena oseba ima več cerkvenih služb, a jih ne opravlja sama, prejema pa od njih večji del dohodkov (Kos, n. d., 353).

³² »Der wappenfreudige Friedrich« (J. Veider, *Stara ljubljanska stolnica*, Ljubljana 1947, 23).

³³ M. Kos, *Zgodovina Slovencev*, 351–354.

(na primer že leta 1444), je opazil romansko-gotsko neskladnost stolnice, zato je že leto pred potrditvijo prvega škofa Žige (Sigismunda) Lamberga (1464) dovolil odpustek desetih let nameniti za novo t. i. fridericiansko prezidavo ljubljanskega hrama, ki je z dolgim korom in obokanimi ladjami postal svetlejša stolnica. Že v XIV. stoletju začeto šolanje dečkov v čitanju in petju se je lahko neovirano nadaljevalo pod novim škofom Krištofom Ravbarjem (od leta 1488) do leta 1511, ko je Ljubljano prizadel močan potres.³⁴

Vendar pa tudi v Evropi ni bilo več čutiti svežega zraka; med severnimi in južnimi deželami Evrope je pritekala zavist od zgoraj; Benečanom so sposobnost večjezičnega in posledično tudi mednarodnega sporazumevanja, trdnost institucionalnih zakonov ter »čudežno« pokroviteljstvo republike zavidala nemška mesta, saj so 6. junija 1506 v Nürnbergu zahtevali prepis določenih mestnih statutov.³⁵ Vsiljena sprva nelegalna beneško-francoska zveza (»cambraiska«) je sicer kazala na nezamenljivost geografsko-političnega pristanišča, ki pa je začelo dobesedno toniti. Francoska vojska se je utaborila v predmestju Mestre ter povzročila, da se je še razprt duhovni cvet v dvajsetih dneh spremenil v obžalovanja vredno krčenje zaradi strahu in nemira. 14. maja leta 1509 so Benetke izgubile bitko pri Agnadellu, kar je zaznamovalo konec političnega širjenja ozemlja. Iste leta je ob pristanišču Diu na Indijskem oceanu portugalska vojska premagala Benečane in s tem slednjim prevzela vodilno vlogo v mediteransko-mednarodnem trgovskem svetu. Beneška republika pa ni imela spodrezanih udov niti jezika, zato je takoj po t. i. bolonjskem miru 23. decembra leta 1529, ki se je zaključil že čez mesec dni, izkoristila francoska sredstva za nadaljevanje zapletene diplomatske politike Serenissime, ki je sicer bila prisiljena vstopati v pogojne zveze, vendar pa usmerjena zgolj v dva cilja: utrditev svoje domovine in ohranitev premirja.

Medtem pa se je podobno godilo tudi v papeškem središču, ki je leta 1527 doživelo svoj »Il sacco di Roma«.³⁶ Glede na to, da so na italijanskem polotoku, kakor bi se že privadili španskih (sodelovanje Benetk in Rima med februarjem 1525 in jesenjo 1529) in francoskih nasilnih intervencij, pravzaprav pa zlaganih trgovsko-političnih ponudb, s t. i. nacionalnim ali patriotističnim čustvom operirali kot z nekim demokratičnim objektom neparlamentarnih izgrediv znotraj zidov pogajalskih zaupnih sestankov, bi bilo neizprosno odtekanje občutja mogoče vzpostavitev povezanosti in enostnosti med italijanskimi republikami (»italianita«) sicer lahko nekoliko upočasnjeno, zaustavljeno pa ne. Kljub sramotnim neuspehom na vojaškem polju³⁷ so Italijani sami pospeševali dokončno akcijo zableme rimskega mesta. Posmeh se je širil na vse mogoče relikte čaščenja, zlorabljena je bila vsaka prispodoba (starozavezne) šibkosti, osovraženi papež Hadrijan VI. (med letoma 1522 in 1523) je »svoj dom« imel za »s poganstvom okužen«, sam pa si je zaradi tega zaslužil vzdevek »barbar«, ki je Sikstinsko kapelo razglasil za »dvorano term, polno golote«³⁸ in jo celo predlagal porušiti. Pravzaprav pa je kritiziral

³⁴ Prim. J. Veider, n. d. 18–29.

³⁵ A. Grabar, *Les Tresors de Venise*, Geneve 1963, 167.

³⁶ Leto pred tem je deželnoknežja oblast poslala na Kranjsko 160 primerkov tiskanega patenta s prepovedjo Luthrovih knjig (Grdina, Reformacijski tokovi, 63).

³⁷ Pavel Giovio je v svojih *Historie sui temporis* zapisal, da so »nas tuji narodi, ki smo jim prej vlivali strah, začeli prezirati« (Grdina, Reformacijski tokovi, 64).

³⁸ G. Vasari, *Življenje umetnikov*, Ljubljana 2006, 240.

tisto stran rimske cerkvene ceremonialnosti, ki je za seboj potegnila neizgovorjen poziv k reformi rimske kurije, o kateri so sicer od nekdanj govorniki,³⁹ ki pa je tako italijanski sodobniki kot evropski monarhi nikdar niso hoteli do konca uslišati.

Karel V. je že zbiral vojsko, da bi rešil reformatorsko zmedo v Nemčiji,⁴⁰ vendar so se nasprotovanja med nemškimi deželnimi knezi še povečevala (celo zaveznika Filip Hessenski, ki je terjal naglo delovanje, in Janez Fridrik Saški s svojim predlogom premirja se med seboj nista razumela). Sebastian Schertling von Burtenbach je ponudil, da bi v Regensburgu ujel cesarja in združene katoliške kneze, kar bi se morda še posrečilo, če se ne bi preusmeril na Tirolsko, kjer je hotel zaustaviti italijansko vojsko, ki je prodirala na pomoč imperatorju. Naposled si je Karel podredil zahodno in južno Nemčijo, v katero je vstopil z velikim številom španskih in francoskih vojakov, ter začel pobirati visoke davke od nemških mest.

Medtem je že mladi kardinal Giulio de Medici ali Klement VII., ki sta ga podpirala cesar Karel V. in Henrik VIII. Angleški, po najdaljšem volilnem impromptu bil izvoljen za novega papeža. Od leta 1529 je Karel V. vztrajno pritiskal na papeško državo, da naj se že opredelijo glede verskih pretresov, ki so doleteli nemška mesta, vendar se je papež Julijan III. tedaj cesarja bal bolj kot ločin, zato si je za svoj »bojni pohod« zamislil cerkveni zbor na nemških tleh, da pa bi ustregel tudi rimskim željam, je bil kot kompromisno področje izbran Trident, kjer so se zbrali cerkveni delegati januarja leta 1546⁴¹ in tam »zasedali« do leta 1563 (z vmesno postojanko v Bologni, med letoma 1547 in 1551). Karel je bil nadvse nezadovoljen z dotedanjsimi odločitvami in je svojim verskim predstavnikom prepovedal, da bi se udeležili nadaljevanja.⁴² Celo več: prišla je do izraza cesarjeva velika želja vzpostaviti zmerno srednjo stranko, s katero bi nadvladal tako papeža kot reformatorje, zato je septembra leta 1547 sklical zbor zmernih struj v Augsburgu. Tam so določili precej omejeno oblast papeža, dovoljenje duhovnikom za zakonski stan, evharistijo pod obema podobama, ohranitev oblasti škofov in katoliško bogoslužno obredje. Od katolikov je bil navzoč Julij Pflug, naumberški škof, od protestantov brandenburški teolog Agrikola: skupaj sta sestavila augsburški interim, ki je s svojimi nejasnimi formulacijami dopuščal različne interpretacije, s čimer je metal zgolj šibko luč tudi na odločitve augsburškega zbora. Ker je cesar postal glavni na tem zboru, papež njihovih zahtev ni sprejel. Temu so se pridružili tudi bavarski in nekateri drugi ozko katoliško usmerjeni nemški vojvode, najodločneje se je upiralo mesto Magdeburg.

Nadarjen, a politično nesposoben Mauritz Saški je kolebal o sprejetju, zato pa je sklical teologe v Leipzigu (leipziški interim), kjer so z odločilno besedo Filipa Melancthona sprejeli papeško oblast. Tako je »Nemec izdal Nemca«. To zborovanje, ki je pod predsedovanjem papeških legatov potekalo v treh sekcijah, je bilo prvi jasen, čeprav

³⁹ Prim. A. Chastel, *Il Sacco di Roma, 1527* (Od prvega manierizma do protireformacije), Ljubljana 1994, 164.

⁴⁰ Česar sprva nemški knezi niso verjeli, pripravljati so se začeli šele po prestreženem Karlovem pismu katoliškim redovom v Švici (T. Granovski, *Lekcii po istorii srednevekovja* (1848–1850), Moskva 1986, 121).

⁴¹ Leto smrti Martina Luthra.

⁴² Če se ne bi zborovanje razdelilo ravno v trenutku, ko je cesar dobil Schmalkaldensko vojno in bil torej na višku moči, bi odločitve v Tridentu morda imele drugačne posledice (prim. Granovski, n. d., 126).

zapoznel odgovor papeškega sedeža na več kot polstoletne dogodke, ki jih je povzročilo versko gibanje, sproženo »od udarcev železnega kladiva Martina Luthra na lesena vrata stare wittenberške Cerkve«. Tridentinski cerkveni zbor je tako predstavljal tudi neogiben odziv na ponovno ovrženo načelo čaščenja svetih podob s strani protestantske reformatorske pridige: morda je zgolj zaradi oponiranja sicer potrdil s Cerkvijo složno posvečevanje cerkvenih podob, vendar pa tega ni zadostno teološko (dogmatično) utemeljil. Če VII. svetovni cerkveni zbor še ni poznal posvetitve ikon kot posebnega cerkvenega dejanja, niti odkrito imenovanega nauka o »sili« delovanja ikone (izražen zgolj pomen ikone kot spomina na prvotno podobo Božjo), potem so v Trentu, kjer naj bi dokončno in za vselej prepovedali izobčenje zaradi čaščenja svetinj, poudarili predvsem podobo kot sredstvo opomina v korist izobraževanja ljudstva o osnovni evangeljski zgodovini, odločilno pa zavrnilo podobo kot mesto nahajanja ali prisotnosti Božjega. Na ta način pa je Pij IV. ne samo deloval preveč očitno spravlljivo (saj je ustrezno Luthrovi t. i. teologiji križa namesto ikon predlagal čaščenja upodobitve svetega Križa, ki naj bi imel neposredno posvetitveno moč),⁴³ temveč je obsodil tudi katoliški poskus reorganizacije že v začetnem zaletu: pešala je sila svetih podob tudi v katoliški cerkvi. Medtem ko so bili protestantski teologi zastopani v manjšini ter so nosili vlogo zgolj konzultantov, so se katoliški poslanci ponosno držali ob strani, češ da so tam samo kot opazovalci; takšna pristranskost udeležencev pa jih ni odvrnila od popadljive prepirljivosti, saj je prvi agresivni prepir med papeštvom in cesarstvom vzplamenel že prvem obdobju zasedanja. Karel V. je vztrajal pri reformi cerkve, pri tem pa se je želel izogniti dogmatičnim spornim vprašanjem, ki bi Nemčijo pripeljala v še bolj neznosnen položaj. Zborovanje, katerega namen je bil preseganje meja med doktrinalnimi in reformatorskimi problemi, je dogmatična nesoglasja še pomnožilo (protestantov že izhodiščno ni moglo zadovoljiti, saj so bili na zboru »evangeličanski veri« nasprotujoči redovi v večini). Novembra leta 1563, ko so se nastali konflikti med papeškimi in škofijskimi predstavniki (tudi o prostoru rezidence ter avtoriteti Boga ali papeža) zdeli povsem nerešljivi, so vstopili v pogajanje še francoski delegati. Poslanec Morone je nastopil z jukstapozicijo predlogov o reformi regionalne razdelitve na deželne stanove. Volitve v decembru leta 1563 so prinesle naslednje odločbe, ki so še okrepile vse katoliške nauke, ki so jih napadali reformatorji: za kanoničnega je bil razglašen latinski prevod Biblije Vulgata; čaščenje svetnikov je bilo veliko jasneje potrjeno kot čaščenje ikon: tisto, kar so povedali za svetnike oz. vse možne vrste relikvij (da so nosilci in svetišča Sv. Duha), so ikonam odrekli; dominacija papeštva ni bila potrjena; sprejet je bil sklep o dovoljenju ukrepanja znotraj posamezne škofije, še posebej na področju preнове pastoralne ureditve, zaradi česar se je tridentinski koncil kljub vsemu izkazal za resnično reformnega.

»Nesrečni pripetljaj« v rimski prestolnici je že tri leta kasneje vstopil v fazo popravljanja: načrt urbane reorganizacije z namenom ponovnega vzpostavljanja »novega« blišča ni bil povsem neodvisen od kronanja Karla V. februarja leta 1530 v Rimu ter oklica temu nasproti postavljenega novega papeža Pavla III. (3. novembra leta 1534 do 1549), ki je s svojo sumničavostjo na tridentinskem zboru videl reformo zgolj znotraj svojih pravic. Pij IV. (Caraffa), predstavnik stroge katoliške usmerjenosti, ki je za inkvizicijske ukrepe⁴⁴ proti verskim upornikom v Italiji ponudil celo svoj dom (ku-

⁴³ Prim. S. Bulgakov, *Ikona i ikonopočitanie*, Moskva 1996, 34, 109, op. 84.

⁴⁴ Čeprav je bila v Italiji inkvizicija šibkejša kot v Španiji, je bilo sprva za to zadolženih

pil orodja in druge pripomočke), je januarja 1564 potrdil odločitve.⁴⁵ Z reaktualizacijo katoliškega središča in papeževega primata se je začela pripravljati kasnejša protireformacija. Ko so bile teze sprejete na tridentinskem koncilu tudi v Rimu natisnjene⁴⁶ (v Nemčiji pa tudi v nemškem jeziku), se je zdelo, da so samo nekateri potešeni. Vendar pa je bil v bitki pri Innsbrucku Karel tudi ranjen, kar je poslabšalo njegove preganjavnice, njegov brat Ferdinand pa se je vedno bolj zavedal, da je ob takšnih nemirih deželi nemogoče vladati in jo še varovati pred turškimi vpadi. Premirje v Passu je v desetih točkah določilo enakovrednost pravic protestantov in katolikov do zaključka zasedanja. Kljub bolezni je Karel leta 1552 napadel Francoze, vendar so bile izgube mož znatne.⁴⁷

Leta 1555 je bil v Augsburgu na novem zborovanju, kjer so protestantski knezi še pred zaljučkom cerkvenega zbora v Trentu poskušali vzpostaviti red, namesto njega navzoč deželni knez Ferdinand I. O vprašanju t. i. duhovnih knezov je bilo potrjeno katoliško določanje⁴⁸ glede odločanja deželnega kneza o veroizpovedi prebivalcev. S posredovanjem katolika in pozneje cesarja Ferdinanda so sprejeli odločitev, da ima vsak katoliški prelat pravico do prehoda v protestantsko vero, vendar ob tem izgubi svoje imetje, ne pa tudi svojega naziva in časti. A takšna retorična *reservatio ecclesiastica* je bila prazna in augsburški mir ni imel pričakovanega učinka. Izraz »svoboda« je potemtakem še vedno iskal vsebino v očeh plemenitih nazivov, podložniki pa so viseli s celotnim trupom na niti.

S cesarjem Maksimilijanom I. (1493–1519) so se tudi s pritegnitvijo rimskega prava ustalile nekatere upravne določbe v korist centralizacije oblasti: utrditev deželno-knežje oblasti, razvejana uradovalna praksa, partikularna sodišča, davki neposredno državi (tudi ločitev finančne in državne uprave), najemniška vojska je zamenjala fevdalno-vazalno, sproščene trgovske poti so omogočale svobodnejši in zato povečan promet. Eden od poglobitvinih vzrokov, da se je ustalila narodnostna meja, kakršna se je ohranila do XIX. stoletja, je bila tudi odstranitev načrtnega naseljevanja nemških kmetov na slovensko ozemlje.⁴⁹ Augsburški mir pa je pomenil sekularizacijo slovenske zemlje in slovenske veroizpovedi. Tridentinski koncil je bil zavržen.

Z okronanjem Ferdinanda se je razdelil tudi habsburški dvor: na špansko strujo (s Karlovim sinom Filipom na čelu, ki je od od brata⁵⁰ prejel tudi Nizozemsko in ita-

šest kardinalov, najbolj zagrizenih zagovornikov »starih naukov«, ki jim je bilo naročeno ne posvečati pozornosti niti družbenemu položaju niti kakršnim koli drugim zunanjim dejavnikom. Pogosto so tudi sami morali odgovarjati pred inkvizicijskim sodiščem, čeprav je sojenje kardinalom potekalo v strogi skritosti (med njimi je bil zaslišan tudi kardinal Pavel, eden najbolj gorečih borcev za katolicizem). Sodili so ne le dejanja, temveč tudi misli in prepričanja (Granovski, n. d., 159–160).

⁴⁵ DRI: 115–116.

⁴⁶ Natisnil jih je Benečan Paolo Manuzio, sin slavnega Aldusa, ki ga je sam Pij IV. prepričal, da je leta 1561 svojo tiskarsko delavnico preselil v Rim (prim. Norwich, n. d., 463).

⁴⁷ Karel je izjavil: »Ni več mož v Evropi, generacija se je izrodila« (Granovski, n. d., 128).

⁴⁸ Protestanti so zahtevali, da bi škof ali kak drug »duhovni knez« pri osebnem prehodu v protestantstvo lahko tudi vplival na veroizpoved podložnikov; katoliki so odgovarjali, da imajo deželni gospodje zemljo v lasti le do smrti, njihovo imetje pa pripada cerkvi, ki pa se ne more odpovedati svoji lastnini (prim. Granovski, n. d., 129).

⁴⁹ Prim. Kos, n. d., 354–356.

⁵⁰ Karel se je umaknil v samostan, s čimer je užalil papeža Pavla III., ker ga ni vprašal za na-

lijanska ozemlja) ter avstrijsko. Inkvizijsko nasilje z rimskim spiskom prepovedanih knjig (sloviti »Index« papeža Pavla IV.), kamor so bili uvrščeni tudi spisi kardinalov in nekaterih drugih rimskih cerkvenih dostojanstvenikov, je v Italiji povzročilo zaprtje številnih šol in univerz, izgon učiteljev (ki so jim pripisovali protestansko učenje)⁵¹ ter razširjeno vznemirjenost, še povečevano z vznikom verskih ločin, vendar pa tudi novih meniških redov (teatincev, kapucinov, pavlincev, in seveda jezuitov). Do leta 1565 je bila Beneška republika edina, ki je, kljub prav tako zaostreni cenzuri⁵² in nadzoru nad mestnim življenjem, omogočala izobrazbo (razen študija prava, medicine in umetnosti) tudi Judom, Grkom in protestantom, ne da bi od njih zahtevala katoliško veroizpoved. Odprtost je bila nevarna in ogrožujoča, naskoki z vzhoda so pustošili. V središču križišča evropskih trgovsko-kulturnih poti ni bilo mogoče več mirno spat.

Na Slovenskem je Primož Trubar, z nenadno zavrtnitvijo vseh verskih ločin in odločilno protikatoliško nastrojenostjo, imel jasno predstavo o samostojni slovenski cerkvi. Ko je postal protestantski pastor, je uresničil tudi realnejšo različico Augsburgske veroizpovedi, saj je v *Cerkovni ordningi*, leta 1564 tudi natisnjeni, slovenski cerkveni red utemeljil na podlagi wurtenberškega, mecklenburškega in nekaterih drugih. A leta 1563 je opravil poslednjo pridigo (na Goriškem) na domačih tleh; sledil je doživljenjski izgon.

V Rusijo je leta 1518 pripotoval težko pričakovani bizantinski menih grškega rodu naravnost s svete gore Atos, uradno poklican za prevajalca, na prošnjo v pismu velikega kneza Vasilija III. Moskvske cerkvene in dvorne oblasti so vanj polagale up na dejavno podporo njihove cerkvene neodvisnosti. Vendar je učeni prišlek sprva vse osupnil z raznolikostjo svojega znanja in elokventnostjo besedovanja, a za ruski problem ni imel pravega posluha. Nasprotno: do smrti je vztrajal na nujnosti upoštevanja konstantinopelskega temelja pravoslavne Cerkve. Potemtakem je resno ogrožal rusko avtokefalijo. Še več: Maksim Grek je odkrito povedal, da tudi mnogo drugih navad v najvišjih krogih ni v skladu s krščansko pobožnostjo, še najbolj pa slednji nasprotuje cerkveno imetje oziroma samostansko lastninjenje celotnih vasi, polj, vinogradov, s pobiranjem davkov in dajatev pa tudi ljudskih duš. Pri tem se je skliceval na svojo izkušnjo iz atoškega samostana, pa tudi na teološko utemeljene npravstveno neoporečne razloge, zapisane v Svetem pismu in potrjene na »vseh sedmih pravoslavnih svetovnih cerkvenih zborih«. Po sedmih letih je bil obtožen pred ruskim cerkvenim sodiščem; sledila je doživljenjska osamitev, dosmrtno priprtje ter gluhost celo za prošnje z Atosa po vrnitvi »njihovega meniha«.

svet. Njegova pisma duhovniku govorijo o obžalovanju, kesanju vsega mogočega, kar ga je privedlo do zelo šibkega duševnega zdravja (morda celo pomračenega uma), saj je še za časa življenja sam izvrševal svojo pogrebno ceremonijo in sam sebe odpeval. Umril je star 58 let, nesrečen in poražen, ki s svojimi prizadevanji ni Nemčiji z ničemer koristil in je njenim prebivalcem za vedno ostal tuj« (prim. Granovski, n. d., 132–133).

⁵¹ Kar priča o tem, da so se katoliki bali prav visoke stopnje izobraženosti mnogih protestantskih teologov (prim. Granovski, n. d., 62), pa tudi o tem, da so se v tistem času (»nove«) ideje Cerkve širile najhitreje preko šolskih ustanov.

⁵² Vsi beneški tiskarji so morali izročiti vladi kopijo ali reprint vsake izdane knjige (gl. P. F. Grendler, *The universities of the Italian Renaissance*, London 2004, 506).

1.

2. BIOGRAFIJA¹

MAKSIM GREK

Maksim Grek se je kot Mihail Trivolis očetu Emanuilu² in materi Irini³ leta 1470 rodil v mestecu Arta v grškem Epiru (zahodni del takratne Grčije, današnja grška Albanija). Ker so na nekdanjih bizantinskih tleh šteli leta od dokončne turške nadvlade, je bilo v osveščenih družinah še bolj kot v preteklosti poudarjeno domače izobraževanje, katerega namen ni bil le nudenje osnovne ravni znanja, temveč tudi ohranitev domovinskega (antičnega in krščanskega) izročila. A v tistem času ohranjanje tega ni bilo abstraktno, saj je bil materialni obstoj grških rokopisov resnično ogrožen, medtem ko je prevladovalo prepričanje, da je skrb za bizantinsko zapuščino upoštevana drugje: v Italiji. Že Mihailov stric Dimitrij Trivolis je bil kot otrok sam vključen v majhno skupino dečkov, vzgajanih v bodoče intelektualce, ki jo je za svoje spremstvo leta 1460 ustanovil despot Tommaso Paleolog med svojim izgnanstvom v Mistri. Dimitrij je nekoliko kasneje (leta 1462) obiskal Krf in Kreto, kjer se je v letih 1464–1465 srečal z bodočim kardinalom in beneškim mecenom Bessarionom (kasnejšim pokroviteljem in ustanoviteljem beneške Biblioteke Marciane), za katerega je prepisoval in prevajal njegove znanstvene traktate v »romansko pisavo« (vsaj do leta 1471–1472). Bessarionova smrt naj bi bila tudi razlog za Dimitrijevo vrnitev v Arto.

Dimitrij Trivolis je v Arti imel tudi nekakšno (trgovsko) delavnico s knjigami, Mihail se je zato že zgodaj lahko priučil pisne spretnosti, sprva prepisovanja (kot »kopist«), nato kaligrafskega okraševanja rokopisov ter po vsej verjetnosti tudi sposobnosti posnemanja in samostojnega tvorjenja (verznih?) besedil. Po stričevem priporočilu je bil Mihail tudi napoten od doma: ko je zapustil svoje starše je nameraval (sprva samo?) na Krf, takratno grško središče zbiranja eruditov pa tudi nekakšen kulturni most do

¹ Zaradi obsežnosti biografskega gradiva, katerega celoten prikaz bi preprečil pričujoči raziskavi osredotočenost na problematiko jezikovnega doprinesevanja ter besedilnega korpusa Maksima Greka in Primoža Trubarja, se bomo v tem poglavju omejili na točno določen izsek iz njune biografije, natančneje tisti geografsko-kronološki delež možnega stikanja nazorskih tokov v začetku XVI. stoletja. Slednji nam namreč omogoča nadaljen razmislek o njenem duhovno-intelektualnem obzorju.

² Tako je tudi zapisano v vpisnem listu v dominikanski samostan Sv. Marka v Firencah.

³ Maksimov bližnji znanec in prevajalski sodelavec v Moskvi Nil Kurljatov ga je opisal kot »sina vojvodskega« (Kartašov, n. d., 484).

italijanske obale. Rimska duhovščina, ki od časa florentinske unije ni izpustila izpod nadzora tamkajšnjih učenjakov, se je ustalila na otoku, kjer je bilo tudi razširjeno bogoslužje dveh obredov (vzhodnega in zahodnega) in je celotno cerkveno (versko) življenje postajalo že: grško-latinsko. Mihail Trivolis se je (»v hlepenju za poganskim znanjem«, kot se je sam izrazil) okoli leta 1490 znašel na italijanski obali, kamor je pripotoval verjetno prek Jonskih otokov.⁴ Očitno je na poti spoznal Marcusa Musurusa⁵ (bodočega profesorja in prvega predavatelja grškega jezika v Italiji, na univerzi v Padovi). Na italijanski obali je oba pričakal učenjak Ianos Laskaris Rindacenus,⁶ s katerega filološko (jezikoslovno) dejavnostjo je bil Mihail tudi v prihodnosti tesno povezan (skupaj sta zbrala »spise apostola Mihe«, ki jih je napisal Michele Suliardo). I. Laskaris je skupaj z njegovim stricem Dimitrijem je načrtoval »skupno« knjižnico, kjer so bili shranjeni primerki rokopisov iz tesaloniške knjižnice Ianosovega sorodnika Emanuila Laskarisa: Aristotelovi *Problemi fizike*, Eustatijevi komentarji k Iliadi, prepis *Alesiade* Anne Komnene, nekaj religioznih besedil iz Dimitrijeve knjižnice, veliko knjig z medicinsko vsebino.⁷ To je moč sklepati na podlagi rokopisa Pisem Ivana Zonare, prepisanega 24. januarja leta 1488, istočasno z *Biografijo* Teodoret Kirrskega⁸ (vključenih v širši opus Plutarha, kateremu je bilo dodano še šest molitev):⁹ slednjo je verjetno po Laskarisovem naročilu prepisal Mihail leta 1491, v Arti. Prepisal je tudi slovito *Geoponiko* Konstantina VII. Porfirogeneta (»Dvakrat deset in dvakrat štiri dni sem jaz, Mihail, prepisoval to besedilo Geoponike¹⁰ za Laskarisa«), ki je bila odkrita v knjižnici metropolita Neofita

⁴ Prim. David Speranzi, Michele Trivolise Giano Laskaris (Še neobjavljen prispevek h konferenci o Maksimu Greku leta 2007 v Firencah), Firenze 2010, 5.

⁵ Marcus Musurus, rojen ok. leta 1470, u. l. 1517. Leta 1503 ga je beneški senat določil za cenzorja izdanih grških knjig v Benetkah, istega leta pa je bil izbran za profesorja grščine na padovanski univerzi, kjer se je že leta 1485 kot študent srečal s Conradom Celtisem.

⁶ I. Laskaris se je rodil leta 1445 v vasi Ryndakos v Frigiji (odtod še nadimek Rhyndacenus), v plemeniti bizantinski družini Paleologov (»ambasadorjev Trakije«). Prvič je prispel v Italijo na povabilo Lorenza Magnifica Medičejskega, ki naj bi ga gostil v Firencah leta 1475, kjer bi mu pomagal oblikovati medičejsko knjižnico, pretežno medicinskih knjig. Kasneje (med leti 1490–1492) je potoval na jug, pa tudi v Benetke, služil na dvoru francoskih kraljev Karla VIII. in Ludvika XII. med leti 1503–1509 bil kot ambasador v Benetkah. Verjetno pa je bil tudi gost kardinala Bessarioneja v Rimu, kjer se je družil s Mihailovim stricem Dimitrijem Trivolisom, s katerim sta posledično oblikovala skupno biblioteko (D. Speranzi, n. d., 5–6). Umril v Rimu ok. leta 1535.

⁷ Takšna predvidevanja so osnovana na pisnih oznakah in opombah k seznamu knjig iz omenjene knjižnice, ki razkrijejo J. Laskarisa kot skrbnega knjižničarja in filologa (prim. D. Speranzi, n. d., 9). Z njim se je Mihail Trivolis verjetno spoznal že v Grčiji, v Italiji pa je bil njegov predavatelj, tj. učenec in učitelj obenem (Sinicina, Rannee tvorčestvo Maksima Greka, v: MG 2008, 26).

⁸ Danes v Oxfordu (Canon. gr. 27, fol. 1–24).

⁹ Verjetno gre za prepis, ki ga je I. Laskaris odkril na poti v Konstantinopol (prim. Speranzi, n. d., 11–12).

¹⁰ To besedilo naj bi, sodeč po pripisani opombi na robu, bilo prepisano 21. junija leta 1498 (terminus ante quem). Vendar pa je dvomiti o istovetnosti avtorstva prepisovalca in opombe na robu, zato je verjetno, da je bil rokopis napisan med leti 1492–95 v Firencah, vodni znaki napeljujejo na začetek 90. let XV. stoletja. Prvi lastnik rokopisa je bil I. Laskaris (ok. 1483–1535), a je še za časa njegovega življenja knjiga prešla v roke italijanskega pesnika, diplomata in

(v katero je imel vstop I. Laskaris), primerek brez opomb, prepisan izpod roke Marka Musurusa, pa tudi v knjižnici beneškega samostana S. Zanipolo,¹¹ zadnje popravke je vnesel vanjo Mihail (danes v Pariški nacionalni biblioteki). »Skupni ali dvojni« prepisi govorijo o izobraževanju dveh grških eruditov pod okriljem znanega »gramatika« Ianosa Laskarisa, ki pa je ponujalo več kot osnovno prepisovalno urjenje: Mihail Trivolis je skupaj z M. Muzurosom in M. Suliardom uredil tudi *Zbirko pregovorov* Zenobija,¹² kamor se je podpisal kot »Anonymus Vindabonensis«, prepisoval pa je še Strabonejevo *Geografijo*,¹³ v kateri je namesto podpisa epigram v elegičnem distihu:

»... O človeku, ki je hodil po zemlji in prelistal neskončno število človeških prigod v čast in slavo znanja, ki pomeni modrost ...«¹⁴

Novo odkriti prepis pridižnih besedil zgodnjekrščanskih grških cerkvenih očetov izpod roke Mihaila Trivolisa v florentinski Biblioteki Laurenziani, ki je nekoč predstavljal sestavni del starejšega avtoritarnega kodeksa (verjetno last Mihailovega očeta Emanuila), prepisanega z roko I. Laskarisa, z umetelno ornamentiranimi inicialkami ter zaključki govorov posameznih pridigarjev, govori o Mihailovi precejšnji kaligrafski sposobnosti.¹⁵ Zagotovo je prepisoval skupaj z Georgijem Moskom, Dimitrijem Moskom in Zahariasom Kalliergisom naslednja verzificirana besedila: *Zgodovino* Jožefa Flavija,¹⁶ Teokritovo¹⁷ *Idilo* (ki vsebuje tudi genealoško drevo po Dioskoridu), *Tetrastich* Ignatija Diakona, Kalimahove *Hvalnice* v štirih delih.¹⁸

Ianos Laskaris je tako postal neke vrste Mihailov »duhovni oče«, bil pa je tudi sestavni del širše zamišljenega »humanistično-renesančnega« načrta preselitve, obuditve ter vzpostavitve ogrožene bizantinsko-antične dediščine v italijanskih mestih (»Studio grške pisave«¹⁹ med leti 1492–1496 v Firencah, plod katerega je bila tudi tiskarna Lorenza d'Allope). Še več: po I. Laskarisu naj bi omenjeni Mihailovi sodelavci prevzeli način pisave, medtem ko jim je bil za prevajalski vzor v času svojega prvega florentin-

filologa Andreae Naugerii, o čemer priča inicialka na robu »A«, ki pa jo je zapisal Matej de Varii, kar govori o tem, da je pesnikov rokopis romal v knjižnico kardinala Nikolaja Ridolfi-ja (um. 1550), ki je hranil mnogo rokopisov iz zapuščine I. laskarisa. Kardinalova knjižnica je po njegovi smrti prešla v last francoskega maršala Pierra Strozzi (1550–1558), takoj zatem pa bila vključena v knjižnico Katerine Medičejske (1558–89), po kateri je postala last francoske kraljeve knjižnice (kasneje Pariške nacionalne knjižnice), kjer je bila 1604. leta katalogizirana (prim. Fonkič, *Novyj avtograf Maksima Greka, 78–79*) (danes se nahaja v Pariški biblioteki pod sign. Parisinus gr. 1994).

¹¹ Naročilo prepisa gršega rokopisa naj bi financiral florentinski dominikanski kardinal Gioacchino Turriano.

¹² V Dunajski nacionalni biblioteki: ms Phil.gr.185.

¹³ V Pariški biblioteki: Par. Gr. 1994. Ista roka še v Vat. Reg., gr. 83.

¹⁴ Speranzi, n. d., op. 77.

¹⁵ Morda je bil celo eden od udeležencev ozkega »kročka« pesnikov, ki so se podpisovali pod psevdonimom »Anonymus Florentinus« (med njimi so bili: Pietro Candido, Pietro da Portico, Aristobilo Apostolio, G. Lascari) (Speranzi, n. d., 19, op. 92).

¹⁶ Vaticanus Barb.100.

¹⁷ Danes v vatikanski knjižnici (Vaticanus gr. 1379)

¹⁸ Prvič prepisane na Krfu leta 1496 od G. Moska.

¹⁹ Tako se je izrazil Angelo Poliziano, ko je poročal o takratnem florentinskem dogajanju (prim. G. da Pozzo, *Storia letteraria d'Italia, Padova 2007, 138–139*).

skega bivanja prav Mihail Trivolis. Dejstvo, da je bil soudeležen v družbeno najvišjih (ne zaman rečeno elitnih) krogih, saj je pobuda za težavno potovanje grških rokopisov – okoli katerih se je v resnici osrediščila celotna dejavnost tako italijanskih vedoželj- nežev kot bizantinskih prišlekov – ležala v zamisli kardinala in nicejskega metropolita Bessariona, I. Laskarisa pa je financiral sam Lorenzo Magnifico Medici, ki si je prizadeval oblikovati privatno medičejsko knjižnico, govori tudi o pomembni namembnosti takšnega ukvarjanja z rokopisi, ki je v tistem času v mestih severne Italiji predstavljalo nekakšno duhovno pripravo na boj oziroma obrambo (pobeg-osvobajanje skozi znanje) pred turškim jarmom.

V Laskarisovem stanovanju v Firencah, kjer je Mihail Trivolis bival dalj časa, je verjetno srečeval takrat vodilne italijanske intelektualce, Angela Poliziana, Marsilia Ficina; tu je februarja leta 1492 spoznal Aldusa Manuzia, kateremu je izročil izvornik ali že prepisano verzijo Pridig poznoantičnih avtorjev. A. Manuzio je v Firencah zasnovano tiskarsko delavnico, kjer so tiskali tudi starogrške in grške knjige ter njihove prevode v latinščino, kmalu preselil v Benetke,²⁰ kjer je takrat cvetela nova, ne le obrtniška dejavnost tiskanja. Že februarja leta 1496 je v Benetkah ponatisnil Teokritovo *Idilo*, v obogateni različici in z dodatnimi (Mihailovimi?) popravki. M. Trivolis je jeseni leta 1496 že sodeloval z A. Manuziem pri njegovem tiskarskem opravilu (»svojeega« Teokrita, kot je zapisano na robu tiska), konec oktobra leta 1497 pa je tudi prvič bival v Benetkah, kjer se je takrat začela oblikovati prva grška ortodoksna občina (morda je imel stik z moldavsko-romunskimi priseljenci).

V naslednjih letih (1495–1498) se je Mihail Trivolis gibal med Ferraro, Padovo, Bologno, Milanom, Firencami in Benetkami. S prijateljem M. Muzurosom sta se razšla, a ohranila stike: M. Muzuros je odšel na padovansko univerzo, kjer se je družil z Andrejem Paleologom, sinom despota Tommasa, pregledoval prvotiske v Manuzievi beneški tiskarni, Mihail pa je vsaj dvakrat bival na gradu Mirandola blizu Mantove. Tu se je okoli Giovannija Francesca Pica della Mirandole zbirala italijanska intelektualna elita, med drugimi tudi bodoči papež (španskega rodu) Aleksander Borgia. Njegova pisma iz Mirandole v Benetke (ohranjena korespondenca z Janezom Grigoropulosom, ki se je takrat nahajal v Benetkah) pričajo o tem, da je zavrnil vabilo profesorja Antonia Urcea Codro, ki ga je vabil na bolonjsko univerzo (»Vedi, da sem dobil še drug predlog iz Bologne«). Gianfranca della Mirandola, nečaka Pica della Mirandole, je Mihail Trivolis učil gramatičnih osnov rodnega grškega jezika, poleg tega pa zbiral, prepisoval in urejal bogoslužna besedila vzhodne patristike in klasičnih antičnih filozofov.

O vzdušju na gradu Mirandola je Mihail pisal Nikolaju Tarsskemu, kanoniku v Vercelli:

»Vedi, da sem prispel k vladarju Mirandoli po nagrado, o kateri sem ti pisal prej. Pri njem sem zadostno obdan z ljubeznijo in spoštovanjem, zato se ne bi spodobilo, da bi ga zapustil in odšel služiti drugim, tem bolj, ker sem mu obljubil svoje zvesto služenje za vedno. Ker pa je vladar Deciane takšen ljubitelj grščine, kot vemo, sem mu želel storiti uslugo in poslati k njemu že nekega drugega mladeniča, nič manj izobraženega, po rodu s Krete, ki se odlikuje tako po npravstvenosti kot po znanju, ki je čudovito osvojil ljudski jezik latincev pa tudi bistvo knjižnega jezika« (MG 2008, 87).

²⁰ Razcvet tiskarske obrti se je po letu 1521 preselil iz Benetk v Basel.

Mihail Trivolis je v tem pismu govoril o prijatelju Janezu Gregoropulosu, pri katerem je tudi skušal izvedeti o tveganju načrtovanega potovanja poleti leta 1499 na Krf; pomenljivo je, da je navidezno spraševal za »znanca«, pravzaprav pa je Mihail poizvedoval zase:²¹

»Prosim te, če me imaš rad, pošlji mi odgovor z isitim kurirjem, ne spreglej te prošnje, saj vendar čakam odprtih ust, podobno kot mladi ptički, ki čakajo, kdaj se bo pojavila mati in jim prinesla hrano. Poslušaj, kaj te prosim, da mi sporočiš: sporoči mi čim prej, ali namerava to poletje poglavar nepravilnih²² poslati ladjeve na morje ali ne, ter ali ni nevarno za plovbo Jadransko morje, saj eden od mojih tukajšnjih prijateljev želi pluti do Kerkire« (MG 2008, 93).

Pod tistem, ko se je Pico della Mirandola zaradi francoskih vojn umaknil v Nemčijo, se je Mihail Trivolis ponovno vrnil v Firence. Globok vtis²³ so nanj naredile florentinske pridige Hieronima Savonarole,²⁴ ki so ga leta 1498 zažgali na grmadi. Po njegovi smrti so se razmere v italijanski družbi in kulturni zavesti še poslabševale. Štiri leta kasneje (1502) je vstopil v dominikanski samostan Sv. Marka v Firencah, a ga je verjetno kmalu (1503) tudi zapustil: v samostanu je bival kot novic (pripravnik), v dominikanski meniški red pa M. Trivolis ni bil posvečen (v pismih kot razlog za to navaja različne »bolezni«). Morda je bil povod za njegovo odločitev tudi poziv nekdanjega patriarha Nifonta.

Pod pritiskom nasilnega preganjanja drugače mislečih s strani rimske cerkve ter drugih ne povsem jasnih razlogov se je odločil zapustiti Italijo. V tistem času so bile Benetke že znano središče grške skupnosti in glavni vir »vzhodno-mediteranskih« znanj na knjižnem trgu, kjer je Mihail Trivolis preživel zadnje mesece (1504–1505) pred zapustitvijo italijanske obale v krogu grških učenjakov, ki so se zbirali okoli Alda »Rimljanac«: I. Grigoropulos (redaktor), Zaharias Kalliergis (uvedel je tisk grških knjig v Benetkah in imel načrt natisniti vrsto liturgičnih knjig v Benetkah in v Rimu),²⁵ Nikolaos Vlastos ter Scipion Karteromah, pisec programskega spisa »Neakademia«, ki je načrtno znanstveno (»filološko«) spoštljiv odnos do grškega jezika,²⁶ ki je deloval tudi kot avtor uvodnih predgovorov k Manuzievim publikacijam in s katerim se je Mihail dopisoval že, ko je bival na gradu Mirandola.

²¹ Prim. MG 2008: 93, op. 4.

²² Turški sultan Bajazid II. (1481–1512).

²³ Kasneje je Maksim Grek (že v Rusiji) napisal svoje edino zaokroženo pripovedno delo »Povest strašljivo in verodostojno«, v kateri poda oris dejavnosti H. Savonarole.

²⁴ Hieronim Savonarola naj bi bil po nekaterih interpretacijah renesančne Evrope tudi »prerok protestantske doktrine«, ki je zaznamoval svetovni nazor Erazma Rotterdamskega in Martina Luthra. Prim.: o odnosu dominikanskega reda do bodoče protestantske »ločine« govori tudi podatek, da je v magdeburški škofiji dominikanec Johann Tetzel trgoval z odpustki, domačini pa so se zatekli k avguštincu M. Luthru. To naj bi slednjega dokončno spodbudilo k odločitvi za ločitev od rimokatoliške veroizpovedi. (prim. M. Rupel, Primož Trubar – življenje in delo, Ljubljana 1962, 15).

²⁵ To ni bilo izvršeno (prim. E. Layton, Notes on some printers and publishers of 16th century modern Greek books in Venice, v: Thesaurismata 18 (1981), 119–123).

²⁶ Prim. Ant. Aug. Renouard, Annales de l'Imprimerie des Alde. 3 vols. Paris: Chez Antoine-Augustin Renouard, 1825 (druga dopolnjena izdaja s pismi), 500–503.

V rodni Grčiji je Mihail Trivolis na gori Atos vstopil v Vatopedski samostan,²⁷ takrat enega najpomembnejših, nekoč pod pokroviteljstvom bizantinskih imperatorjev. Prejel je meniško ime Maksim²⁸ (po cerkvenem očetu Maksimu Izpovedniku oz. Spoznavalcu), iz lastnih korenin izvirajoča odločitev za pravoslavje je bila dokončna.²⁹ Na Atosu je obiskoval tudi Dionizijev samostan, posvečen Janezu Krstniku, ki ga je opisoval kot zgled meniškega življenja (»podobnega angelskemu«), svetniku pa je napisal dolgo molitev (Kanon). Prvo verzno besedilo, ki ga je napisal na gori Atos, je bil epitaf, posvečen konstantinopelskemu patriarhu Iokimu I., ki je umrl 8. maja leta 1505. Prepisal je tudi stari akt Teofilakta iz leta 1042, ki je govoril o sporu med samostanoma Kastamonit in Zograf zaradi sosednjih posestev:

»Prepisano od Maksima meniha iz Vatopedskega samostana v letu 7021 od stvarjenja sveta, na prošnjo najpoštenejših menihov spoštovanega samostana Kastamonita. Tam, kjer je zaradi poškodb izvirnika kaj manjkalo in je bilo porušeno nadaljevanje besedila, sem pustil prazno mesto« (MG 2008: 97).

O tem obdobju je ohranjenih najmanj podatkov, zagotovo pa je Maksim Trivolis prisegel zvestobo bivšemu patriarhu Nifontu, saj mu je po patriarhovem sporu z Vatopedskim samostanom tudi sledil,³⁰ ga spremljal na potovanjih (v Romunijo) ter mu ob smrti posvetil dva hvalilna nadgrobna epitafa v verzih.

Leta 1515 je veliki knez moskovski Vasilij III. poslal na goro Atos pismo, v katerem sta bili dve prošnji: da bi poslali k njim v Rusijo (»za določen čas«) dobrega prevajalca ter, da bi v atoškem samostanu molili, da bi dobil dediča (njegov zakon s Solomoniado je bil namreč več kot deset let brez otrok, kar je opisal tudi slovenski poslanec na moskovskem dvoru, Sigismund Herberstein). Spomladi leta 1516 je v Vatopedski samostan prispel moskovski poslanec Vasilij Kopil³¹ z obilnimi darovi (denarno miloščino so pred njegovimi očmi takoj razdali): s srebrno čašo, svilenimi resastimi trakovi in z okvirjem za ikono Marijinega oznanjenja. Igumen Vatopedskega samostana Anfimij je namesto že betežnega Savve poslal meniha Maksima, ki je bil po njegovih besedah »poznavalec božanskega Pisanja (tj. svetega Pisma) in sposoben pisanja in govora o vsakršnih knjigah, tako cerkvenih kot tudi teh, ki jih imenujejo helenske« (tj. antične, poganske). Na dolgi poti, ki se je začela verjetno spomladi leta 1516, ju je spremljal tudi neofitski menih bolgarskega rodu, Lavrentij, pri katerem se je Maksim med potjo verjetno učil

²⁷ Posvečen Marijinemu oznanjenju – tako kot mesto Firenze.

²⁸ Na podlagi originalnih podpisov (t. i. avtografov) grških rokopisov je bila potrjena njegova istovetnost z Mihailom Trivolisom, ki je po padcu Konstantinopla odpotoval v Italijo, kjer je kot grški profesionalni pisec prepisoval dela antičnih avtorjev in vzhodnokršćanskih cerkvenih očetov (več o tem gl. E. L. Fonkič, *Grečeskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XVI-XVII v.*, Moskva 2003).

²⁹ Samo kot zanimivost podajamo »osamljeno« mnenje ruskega zgodovinarja Cerkve Antona Vladimiroviča Kartašova (1875–1960): »Maksimu, človeku nenavadne širine in zahodne izobrazbene izkušnje, na enem mestu zakoreninjena atonska bratovščina ni povsem ustrezala« (Kartašov, n. d., 486).

³⁰ Prim. Kartašov, n. d., 486.

³¹ Ivan Varavin, ki se je tudi odpravil z njim, se je zadržal v Konstantinoplu. Skupaj z diplomatskim poslanstvom Vasilija Andrejeviča Korobova so bili namenjeni v Turčijo: kot odgovor na turško poslanstvo v Moskvo Teodorita Kamale.

slovanskega jezika. Aprila leta 1517 (verjetno v Konstantinoplu) jih je prestregla vojska Sulejmana Lepega (Selima I.), ki se je triumfalno vračal s sirsko-egiptovskega pohoda; šele maja so odrinili naprej in pri tem sledili delegaciji konstantinopelskega patriarha Teolipta.

4. marca, leta 1518 je osemindesetletni Maksim na prošnjo velikega kneza Vasilija III. prispel v Moskvo kot »prevajalec iz grščine«: Rusi so mu kmalu pridali nadimek Grek. Ta dogodek je nosil za rusko politiko dopolnilni namen, saj so se tako obnovili stiki s Konstantinoplom. Maksim Grek je najprej je prevedel razlagalno verzijo *Apostola* (Apostolska dela, Pisma evangelistov) takoj zatem pa razlagalno *Knjigo psalmov*, ki je doživela veliko odobravanje ruskih izobražencev in moskovskega dvora. Njegova naloga je bila tudi pregledovanje ruskih knjig na podlagi primerjave z grškimi izvirniki. Po končanem prevajanju je skupina menihov iz Atosa prosila za odhod: Moskvo so dovolili zapustiti dvema, Maksimu Greku pa ne, saj je moskovska dvorno-patriarhova elita, ki je podtalno vztrajno skušala vzpostaviti temelj svoje cerkvene neodvisnosti, želela vedeti, kakšne ideje vznemirjajo sodobni krščanski svet.³² V Maksimovo celico so se začeli zgrinjati takratni ruski izobraženci in dvorni dostojanstveniki, da bi od njega izvedeli odgovore, ki so jih iskali. Pravzaprav pa so se pri izobraženem Grku in teologu zbirali pripadniki vladne opozicije: knez Andrej Holmski, bojar V. M. Tučkov, ki je najbolj nasprotoval carju Vasiliju III., ter Ivan Nikitin Bersen, ki ga je veliki knez zaradi omembe spornega Smolenska izgnal iz Moskve.

Kmalu je Maksim Grek zaznal posebnosti ruske družbe, še posebej višjih slojev duhovščine in dvora, ki niso bile nravstveno opravičljive, ter jih odkrito obojal. Ker se je v religioznem sporu o cerkveni lastnini zavzel za cerkveno revščino (stališče Nila Sorskega), je s tem nasprotoval oblastem. V nekem popotnem pismu je priznaval:

»Kot pokornemu Božanskemu nauku, mi je ukazano pred carji govoriti in se ne sramovati, drzno pisati, in zato zaradi gorečnosti do Boga vstajam, da bi razkril brate, ki nečistujejo in nasprotujejo Božji prisegi vseh živečih in razmišljujočih«.

Celo takšno publico »nič ni osebnega, vse je skupno« je kritiziral z zavračanjem, da »to ni drugače od tistega, ki živi s prešuštnico, in pravi, da ne greši, češ da je ona last vseh«, ter zaključil z doslednim zagovorom stališča »nestjažateljstva«:

»Najbolje in odrešilno je v imenu Kristusa reven potovati in obhajati mesta in dežele. In če se zgodi, da si osramočen ali zavržen, hvaležno trpiš, zapoved Kristusovo spoštujesh ter pravila meniškega življenja, to je bolje, kakor obdati se s srebrom in zlatom kot tudi s posestmi in vasmi – namesto z zapovedjo Gospodovo«.³³

Že februarja 1522 je Maksim Grek pisal velikemu knezu Vasiliju III. pismo, v katerem ga je prosil, da bi ga pustili »domov« in dodal še: da se ga na Atosu spominjajo. Čeprav so ga mnogi bojarji, takratni »intelektualci«, menihi, celo veliki knez visoko cenili, so njegovo prošnjo obravnavali tako, da so ga okoli 15. februarja sprva pripravili, kmalu pa se je pričel proti njemu sodni proces,³⁴ ki se je izvršil na cerkvenem zboru

³² Prim.Kartašov, n. d., 488.

³³ Prim.Kartašov, n. d., 489–90.

³⁴ Skupaj z njim so sodili tudi Fjodorju Žarenemu (obsojen na odrez jezika), Ivanu Nikitiču Bersenu Beklemiševu (bil tudi obsojen na zapor), arhimandritu Savi in Petru Muhu Karpovu (obsojena na telesne kazni).

24. maja leta 1525. Tisti dan so Maksimu Greku, ki so ga obsodili,³⁵ odvzeli prostost za nadaljnjih skoraj trideset let. Iz dokumentov o sodnem procesu je razvidno, da so porotniki obtožence (poleg Maksima še Fjodor Žareni, Ivan Nikitič Bersen Beklemešev, arhimandrit Sava in Peter Muh Karpov) hujskali, da bi drug drugega ovajali (pričali drug proti drugemu). Maksim Grek je izjavil, da je z I. Beklemeševim govoril le o »knjigah« in o »carigrajskih običajih« (»drugih reči ni govoril«). Na Bersenovo vprašanje (»kako Grki živijo /.../ pod muslimanskimi vladarji-tirani /.../ v težkih časih«) naj bi Maksim Grek odgovoril: »Vladarji so pri nas zlobni, vendar pa se v patriarhove in metropolitove sodbe ne vtikajo«. Zatem očitno manjka Maksimova replika, saj je zapisana Bersenova³⁶: »Tudi če so pri vas vladarji zlobni, še vedno postopajo tako, kakor bi pri vas še Bog bil«. Iz tega sledi, da v Moskvi »Boga več ni«.

»Intimni politični pogovor«³⁷ udeleženi, ki se je na ta način ohranil v dokumentih o sodnih procesih, pa je pomenljiv tudi v naslednjih replikah, ki kažejo na tipično ruski odnos do tujcev v odvisnosti do naziranja lastne staroruske tradicije: »Tudi tebe, gospod Maksim, smo vzeli s Svete gore, a kakšno korist imamo od tebe?«. Maksim je odgovoril: »Jaz sem sirota, kako naj bo kakšna korist od mene?«

Bersen mu je ugovarjal: »Ne, ti si razumni človek in lahko bi nam prinesel korist in bi te lahko vprašali, kako naj vladar zemljo razdeli, kako naj ljudi nagradi, kako naj se metropolit vede«. Maksim Grek je odvrnil izrazito netendenciozno: »Saj imate svoje knjige in pravila, lahko sami sebe urejate«. Bersen se je pritoževal prav nad vzvišeno samovoljo carjev in njihovim neupoštevanjem nasvetov drugih, pri čemer je razpredal »celotno filozofijo konzervatizma«.³⁸ »Sam veš, da smo tudi mi slišali od pametnih ljudi, da tista zemlja, ki pozabi na svoje običaje, ne bo dolgo obstala, tu pa je pri nas stare običaje veliki knez spremenil, kako naj potem pričakujemo kaj dobrega«.

Maksim je odgovoril kot teolog in filozof – kratkobesedno:

»Bog kaznuje ljudstva za kršitve Njegovih zapovedi, carske in posvetne navade pa se spreminjajo, odvisno od okoliščin in državnih interesov«.

Bersen je priznal, da imajo v Moskvi za prvo kršiteljico staroruskega reda/ureditve carjevo mater, po rodu Grkinjo:

»Ko so k nam prišli Grki, se je naša zemlja (tj. dežela) zmedla (premešala), pred tem

³⁵ Ohranjeni so nepopolni sezname t. i. Posolskega prikaza (poročila o obravnavah), kjer je obširno popisano, kako so mu dokazali heretične namere, ter »Sodna poročila«, ki jih je v popolni rokopisni različici iz konca XVI. st. našel N. N. Pokrovski, v altajskem mestecu (za katere ni dokazano, da niso ponarejeni), v njih je njegov proces imenovan »Довод«, ki nosi pomen »procesa, zaključenega«. Oba dokumenta kažeta sledi popravkov ter dodatnih vnašanj, tj. poneverb in zlorab, iz česar je moč razbrati, da so obsodili predvsem besede, ne pa resnična dejanja. Sprva je Maksim Grek orisan zgolj kot priča, črprav je bil v resnici obsojenec. Vendar pa tudi besedam, zapisanim v tovrstnih dokumentih ne gre vedno zaupati (prim. N. N. Pokrovski, *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki*, Moskva 1971, 212).

³⁶ Z njim naj bi – po pričevanju oskrbovalca meniških celic Afanasija – Maksim Grek tudi na samem govoril, z ostalimi pa je odkrito besedoval o »knjižnih« rečeh (prim. Sinicina, Maksim Grek, 162).

³⁷ V. Ključevski, *Kurs russoj isstorii I. del. (3. izd.)*, Petrograd 1923, 198–202.

³⁸ Ključevski, n. d., 200.

pa je živela v miru in tišini, ko je prišla sem mati velikega kneza Sofja z vašimi Grki, smo doživeli velike pretrse, kakor tudi v Carju-mestu pri vaših carjih«.

Ob tem Maksim Grek ni več mogel biti zadržan:

»Velika kneginja Sofja je bila po obeh vejah svojega rodu plemenita: po očetu cesarskega rodu carigrskega, po materi pa iz rodu velikega duksa ferrarskega iz italijanske dežele«.

Zdaj je Bersen izrekel obsodbo (tudi prišleka Maksima Grka):

»Gospod! Kakršna je pač že bila, v naš nered je prišla«.

Maksimova nezapisana (neizrečena) obsodba ruske resničnosti je bila pretežka za vzvišenost ruskih dostojanstvenikov. Pravzaprav je bil primer težaven tudi za rusko cerkveno sodišče: javno so morali oprati krivdo s sebe. Če je Fjodor Žareni priznal, da je »car prišel okruten in bil do ljudi neusmiljen«, je o učenem Grku povedal: »In Maksim je govoril: resnično, gospodje, vam povem, kaj mi leži v srcu, od nikogar nisem ničesar takšnega slišal in z nikomer nisem govoril, svoje mnenje sem varoval v srcu. Vdove jočejo, vladar pa stopa proti cerkvi, in vdove jočejo, ko hodijo za njim, in oni jih tepejo, in jaz za vladarja molim k Bogu, da bi vladarju Bog v srce položil tudi milost, ki bi jo nad njimi izkazal«.

Maksim Grek je bil obtožen in obsojen zaradi napak pri prevajanju oziroma popravljanja predvsem liturgičnih knjig (pri tem tudi glagolskih oblik – »sedel na desnici Očeta« – v Simbolu vere ali osnovnem obrazcu pravoslavne Veroizpovedi), ki so bile v moskovski Rusiji izenačene z zlorabami »svetega« jezika v krivoverske namene. Zapri so ga v Josifo-Volokolamski samostan (imen. po voditelju zagovornikov cerkvene lastnine Josifu Volockemu) pod strogim nadzorom: »da mora sedeti v ječi molče, nima izhoda, da ne sme z nikomer spregovoriti (niti z duhovniki, niti s posvetnimi, niti z menihi istega samostana, niti s komer koli drugim), ker bi s tem lahko škodil drugim, ne sme pisati pisem niti jih prejemati /.../ se kesati svojega brezumja in herezije«. Prepovedano mu je bilo obiskovati cerkev, biti navzoč pri liturgiji ter prejemati evharistijo. Tudi brati ni smel drugega kot le nekaj hagiografskih spisov in osnovnih bogoslužno-molitvenih t. i. molitvoslovov. Obstaja tudi predpostavka, da so ga nekoč hoteli z dimom umoriti. Takrat naj bi se mu prikazal angel in mu rekel: »O kalugerij! S temi mukami se boš rešil večnih muk«, na stene svoje samice pa je z ogljem zapisal molitveno pesem »Kanon Sv. Duhu Parakletu«, poglobljeno in teološko-dogmatično daljšo verzno pesnitev, napisano v (ruski) starocerkvenislovanščini, ki predstavlja eno od vrhuncev antirenesančno-renesančne umetnosti v zgodovini svetovne književnosti.

Čeprav se je leta 1530 velikemu knezu Vasiliju III. rodil sin, so pomladi leta 1531 Maksimu Greku ponovno sodili.³⁹ Prejšnjim obtožbam so dodali nova krivoverstva: proti »Gospodu Bogu in Prečisti Bogorodici, proti samostanom, proti cerkvenim pravilnikom in zakonom, proti svetim čudodelcem«. Očitali so mu tudi kršitev prepovedi učenja in pisanja (sebi in drugim), poleg tega so soglašali, da »ni dovolj kazal kesanja«,

³⁹ Sodni zapisi o drugi obsodbi so še manj verodostojni (ne »dejanski«: brez znamenj pridihov) in še bolj skopi. Med opisi Posolskega prikaza je bila opažena neohranjena pergamentna listina atoškega igumena (takrat še prota) Anfimija, naslovljenega na Vasilija III.

temveč je celo govoril, da »ni v ničemer kriv«, in »modroval o prepovedanem ter pisal pisma«. ⁴⁰

Tokrat so mu sodili kar v Josifo-Volokolamskem samostanu, pred cerkvenim sodiščem, brez navzočnosti velikega kneza, le pod budnim očesom metropolita Daniila, episkopata in »svetega zbor« (tj. zboru svečenikov). Vzporedno s procesom proti Maksimu Greku in menihu Savvi se je odvijal tudi sodni proces proti Vassianu Patrikejevu (11. maja 1531), ki je ponovno prevedel starorusko Kormčo, ⁴¹ v kateri je bila obravnavana tema samostanske lastnine (cerkvenega imetja); poleg tega je vodil skupino piscev, ki so pomagali Maksimu Greku na začetni stopnji prevajanja. Prvo naročilo, ki ga je Maksim Grek prejel »o pregledu knjig«, je bilo morda od istega naročnika, ki je V. Patrikejevu naročil ponovno pripravo Kormče – a naročniki so bili trije: metropolit Varlaam, Simeon Suzdalski ter Dosifej Kruticki.

Podlaga za obtožbo (ki je bila že pri prvi obsodbi navzoča, a očitno »nezadostno dokazana«) državne izdaje oziroma hujskanja ter vohunjenja za turški dvor, so bile netemeljene govorice. ⁴² Edino, kar bi se lahko zdelo kočljivo, je bila neka listina, ki jo je imel Maksim Grek: to je bil (verjetno njegov) prevod pisma turškega sultana Sulejmana I. (Kanuni) Prečudovitega beneškemu dožu Antoniu Grimani (z dne 28. januarja leta 1522), v katerem je pisalo o turški osvojitvi Rodosa. Morda se je zdelo moskovskim oblastem sporno tudi domnevno znanstvo s turškim diplomatskim poslancalem Iskanderjem, zaradi česar so Maksimu Greku očitali, da ni opozoril ruskega carja o turških namerah napada ruske prestolnice. Obtožili so ga tudi zoperstavljanja samostojnosti Ruske Cerkve, saj naj bi govoril:

»Velikemu knezu vzklikajo »na mnoga leta« in heretike obsojajo na prekletstvo. Vendar pa sami sebe obsojajo na prekletstvo, ker ne postopajo niti po Pisanju niti po Pravilih: metropolita imenujejo moskovski episkopi in ne carigrabski patriarh«.

Tega Maksim Grek ni zanikal, temveč je celo pristavil:

»V tem sem kriv, govoril sem te reči, in vse to, da iz ponosa sami imenujejo metropolite od svojih episkopov v Moskvi, v tem sem kriv«.

Obtožen je bil še krivoverskega govorjenja zoper ruske svetnike oziroma nepriznavanja njih svetosti, ker so imeli v času cerkvenega načelovanja (metropolije) tudi velike količine posesti oziroma cele vasi, ki so skupaj s prebivalci pripadale posameznemu metropolitu. Maksim Grek je glede na svoje v osnovi netendenciozno stališče kritiziral ruske moskovske svetnike, natančneje metropolite, ki so kot samostanski voditelji posedovali tudi obsežna zemljišča in materialno korist vasi, njim podložnih. Svetništvo in imetje pa naj ne bi bila združljiva, je iskreno povedal Maksim celo pred sodniki, česar

⁴⁰ Pokrovski, n. d., 96–97.

⁴¹ Zbir bizantinskih zakonov, znanih po imenoma »Nomokanon«, ki naj bi ga prevedla že brata Ciril in Metod, potem pa so s časom v Rusiji vanjo vključevali tudi ruske zakonodajne spise.

⁴² Arsenij Serbin in ječar Arsenij Grek sta sporočila, da je neki starec Fjodor, ki se je odpravljaj v Carigrad, rekel Arseniju, da je Savva, obsojen skupaj z Maksimom, z nekimi »gosti« (trgovci?) poslal sultanu neke »zaprate listine«. Potem pa je ječar Arsenij spremenil svojo pripoved: Maksim in Savva sta skupaj pisala listine (a ne sultanu) »paši katinskemu« (turški komendant Kafe, sedanje Teodozije), ki naj bi bile poslone preko dijaka Fjodorja; to naj bi Arsenij izvedel od starca Okateja (prim. Sinicina, Maksim Grek, 175–177).

ruski cerkveni dostojanstveniki niso hoteli slišati, obtoženčevu »nepokorščino« pa so takoj izkoristili kot nov razlog za dokazovanje njegove krivde.

Obtožen je bil tudi krivoverskega prevoda nekaterih izrazov v Žitju Bogorodice Simeona Metafrasta, med drugim pa tudi postopkov čaranja:

»Ti, Maksim, ki si s čarovniškim rokohitrstvom po helensko pisal z vodico na svojih dlaneh, in jih razširjal proti velikemu knezu, pa tudi proti mnogim drugim, si copral«.

Resnica je brž ko ne bila, da je Maksim Grek preprosto vedel preveč, hkrati pa imel še vedno pomemben položaj tudi v Grčiji – potemtakem je ogrožal vzpostavljanje samostojne ruske pravoslavne cerkve (njegovo bivanje v Rusiji naj bi bilo povezano s problemom ruske cerkvene avtokefalije). Zavrtnjen je bil celo iz Atosa poslan posrednik s prošnjo o Maksimovi vrnitvi v domovino. Po drugi obsodbi je bil ponovno vkljen in sprva odveden nazaj v Volokolamski samostan. Šele jeseni leta 1532 so ga premestili v tverski Otročji samostan, kjer so mu (morda zaradi protovega pisma) ublažili strogo kazen: dovolili so mu pisati. Za slednje je bil zaslužen tverski škof Akakij, za katerega je leta 1537 v Tverskem samostanu napisal spis *O tverskem požaru* (ki se je zgodil 22. julija 1537). Po razrešitvi z metropolitovega mesta Daniila (leta 1539) je bil Maksim pod metropolitom Iosifom sicer izpuščen iz samice, vendar pa še vedno zadržan v priprtju, v kletih tverskega samostana. Med triletnim vladanjem metropolita Iosifa (1539–1542) je začel upati na osvoboditev, čeprav se je vrnitev na Atos zdela že nezamisljiva.

V pismu knezu P. I. Šujskemu je leta 1542 zapisal:

»Ne prosim tega, da bi bil odpuščen tja, na tisto spoštovano in od vseh pravoslavnih željeno Sveto Goro – vem tudi sam, da takšna moja prošnja vam ni ljuba, niti prijetna«.

V pismu novemu metropolitu Makariju (1542–1563) je zato prosil le še, da bi mu omogočili prejetje evharistije: »Prosim Vašo veliko najlepšo svetlost, da me stori spodobnega prejeti prečiste in življenje ustvarjajoče Kristusove skrivnosti, do katerih nimam pravice že 17 let«. Vendar je Makarij kolebal: nekdanji metropolit Daniil je bil še vedno zaprt v Volokolamskem samostanu, zato bi ga moral prositi za razrešitev njegove prepovedi. Naposled je Makarij Maksimu Greku odgovoril z znamenito okrutno opredelitvijo njegovega položaja v Rusiji: »Okove tvoje poljubljam kakor edinega med svetniki, ne morem pa kršiti zakona, ker je tisti, ki je to zvezal še živ«. Maksim Grek pa ni izgubil upanja in se je pisno obrnil celo na Daniila z iskreno prošnjo:

»Vi, človekoljubni Gospodar, rotim vas zaradi vaše neizmerne dobrote /.../ Preberite s krotkostjo, ta Kristopodobni zapisan odgovor o živeči v meni pravoslavni veri /.../ zavrnite vaše do mene, grešnega, dolgoletno negotovanje. Kajti, če želite razumeti vso nižjo in višjo resnico, mi dovolite popravljen biti v sveti ljubezni, vi pa ne bivajte v tem, da ste mi prepovedali deleženja božanskih skrivnosti – pa bom jaz umolknil /.../ Sam, gospodar moj boš uzrl, ko bova oba stala pred Poslednjo sodbo, besedo, ki bo vsakemu vse povrnila. Govorim o tem zato, ker me po krivem obtožujejo krivoverstva in mi prepovedujejo, da bi bil deležen Njega svetih božanskih darov«. ⁴³

S poslednjo mislijo je Maksim Grek ponovno užalil metropolita, saj mu je ta od-

⁴³ Kodikološka analiza slednjega pisma gl. L. I. Žurova, Avtorski tekst Maksima Greka: Rukopisnaja i literaturnaja tradicija, Novosibirsk 2008, 243–271. To pismo je povezano še s tremi Maksimovimi spisi: Izpoved vere, Pismo Makariju, Odgovor svetemu zboru (Žurova, n. d., 366–369).

govoril s podlim, v zgodovini ruske cerkve pa sramotnim⁴⁴ predlogom: Maksim Grek naj bi se, sklicujoč na 13. pravilo I. svetovnega cerkvenega zbora, pretvarjal, da je na smrt bolan. Za časa življenja tako rekoč (od metropolitovih besed) priznan za svetnika, ni smel biti v cerkvi obhajan in navzoč pri liturgiji, izobčen tudi iz cerkvene skupnosti Maksim Grek do ruske družbe in države ni mogel več imeti odobritvenega odnosa. To je moral skrivati v svoji notranjosti. Še enkrat je pisal Makariju, da ne prosi nikakršnih sodnih odločb, samo »hieararhove milosti«. Na Makarijevo sklicevanje na še živo prisotnost Daniila, je Maksim odvrnil, da se takšen argument ponavadi dotika tistega, kar »je z Bogom in z Resnico zvezano«:

»Kar pa je po krivici in iz strasti in v gnevu nerazumnem zvezano, ne le da je ustrezno razvezati, temveč sploh nima moči zveze⁴⁵ /.../⁴⁶ Ne le, da sem pisal proti latincem, ki so najmočnejši v Svetem pismu pa tudi v zunanjih modrostih, temveč tudi proti judom in muslimanom in celo proti helenom in proti zvezdopreracunljivcem, ki z mnogim mešajo pravoslavne, katere je ne le ne upoštevati, temveč se jih tudi sramovati (zati-rati) z vso dušo in ločiti se od njih, ki so poneverjeni, in popačeni v umu in misli. /.../ A ker sem bil poslan od svete skupnosti Vatopedske po ukazu pobožnih mojih očetov za miloščino, blagoslovljen z dobroto/blagostjo Svetega Duha Parakleta, sem lahko svetlo mogel prosvetljevati, zato bi moral biti s spoštovanjem poslan nazaj na Sveto Goro. Tako ne bi v okove padel, niti ne bi bil zaprt v temnico, niti mraza, dima in lakote morilske velike ne bi doživel tukaj, jaz bi pravično sodbo Božjo zaradi grehov mojih, ne pa zaradi nekkih krivoverstev prejel«.

Metropolit Makarij je pokazal usmiljenje: bil je tisti, ki je Maksimu Greku vrnil pravico do navzočnosti pri liturgiji ter prejetanja zakramentov. Kljub temu, da je bilo v celotnem postopku sodnega procesa posredno izraženo tudi visoko spoštovanje do Maksima Greka, je v ruskih oblasteh prevladal brezumni strah pred odkritostjo ter razkritostjo resnice o njihovem ravnanju z Maksimom Grekom (tudi onkraj ruskih meja).⁴⁷ Zato mu ni bilo nikdar dovoljeno vrniti se domov.⁴⁸ Ruske oblasti so naravnost prezrle pisno prošnjo dveh bizantinskih patriarhov: aleksandrijski patriarh Jeremij je v pismu leta 1545 Maksima Greka imenoval »veliki učitelj pravoslavne vere«, konstantinopelski

⁴⁴ Prim. »Ni bilo v Maksimovem duhu slediti takšnemu zvijačno-jezuitskemu predlogu« (A. V. Kartašov, n. d., 501–502).

⁴⁵ Kartašov, n. d., 502.

⁴⁶ Nadaljevanje pisma citirano po A.V. Gorski, K. I. Nevostruev, *Opisanie slavjanskih rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*, T.III, Moskva 1855, 564.

⁴⁷ Iz Moskovskih zapiskov S. Herbersteina lahko izvemo: »V Moskvi smo slišali, da je carigranski patriarh poslal na prošnjo velikega kneza nekega meniha z imenom Maksimilijan, da bi pregledal knjige, kanone in posamezne obrede, ki se tičejo vere, in jih preizkusil. Ko je to izvršil in zapazil dokaj hudih zmot, je knezu v obraz povedal, da je popoln razkolnik, katere-mu ni mar niti rimski niti grški obred. Pripovedujejo, da je kmalu nato, ko je to povedal, izginil, in čeprav ga je knez častil na vse načine, so ga baje utopili« (S. Herberstein, *Moskovski zapiski*, Moskva 2001, 57–8).

⁴⁸ Prim. »Moskva se je zavedala, da se je osramotila s pregonom Maksima in se je bala mednarodnega hrupa«. Z Maksimom skupaj obsojeni bojar I. N. Bersen Beklemišev mu je govoril: »Ni ti iti od nas /.../ Ti imaš svoje mnenje, prišel si sem, videl si naše dobre in slabe strani, ker si pa človek razumni, če bi odšel, bi drugim povedal, vse, kar si videl« (Kartašov, n. d., 502).

Dionizij II. pa je naslednje leto v pismu izrazil ne le spoštovanje do njihovega meniha, izkazano s podpisom petnajstih metropolitov, temveč opozoril tudi na očitno moskovsko nespametnost, neupoštevanje običajne človeške pravice do smrti na rodnih tleh:

»Klanjam in zahvaljujem se o njem, jaz in sveti patriarh svetega mesta Jeruzalema tvojemu velikemu carstvu. /.../ skupaj zbrani metropoliti v cesarskem mestu mojem in bogoljubnih škofov mnogih prosimo, da izpustite nesrečnega in ubogega in izgubljenega Maksima meniha, ki je že prestopil prag starosti, in je blizu resnične smrti.«⁴⁹

Pogosto je tudi prosil, da bi mu bile vrnjene knjige, ki jih je prinesel s seboj s Svete gore in so bile njegova last, med katerimi je omeniti tiste, ki jih je tudi prevedel: Besede Janeza Zlatousta o Janezovem in Matejevem evangeliju ter Apostolska dela; tri krajši Metafrastovi spisi: o apostolu Tomažu, o čudežu svetega nadangela Mihaila iz Honije ter o mučeništvu svetega Dionizija Areopagita; Pohvalna beseda Svetega Bazilija mučencu Barlaamu; Beseda Kirilla Aleksandrijskega o izhodu duše in o drugem prihodu. Metropolit Daniil naj bi vztrajal pri prevodu *Zgodovine* Teodoreta Kirrskega, kar pa je Maksim Grek (čeprav je bila knjiga njegova) zavrnil, ker je predpostavljal, da bi teološka zapletenost lahko bila med ruskimi bralci napačno (»krivoversko«) razumljena. O tem je pisal Maksim Grek v pismu Daniilu nekaj let pred smrtjo:

»Resnico povem o tem, da nisem zaradi drugega preslišal ukaza, kakor zaradi tega, da prevod ne bi postal predmet spotike kot primer Makedonijevih in Arijevih in drugih herezij, zato sem poslal k enako modrim svojim /.../ Zaradi tega, ker sem se bal preprostosti pobožnih in šibkosti, ki je prisotna pri deleženju pisanja. Nisem pa vedel, da sem si s takšnim varovalnim opozorilom pred prevodom namesto blagoslova prekletstvo zaslužil«.

V svojih spisih je omenjal še naslednje knjige: *Originum sive Etymologiarum lib. XX* Izidorja Seviljskega; J. Ludovica Vivesa o tolmačenju Avguštinove *De civitate Dei*. V pismu Petru Šujskemu je tožil o pogrešanih knjigah: »Drugo milost prosim pri vaši največji lepoti, vrnite mi, saj sem jih jaz s seboj od tam prinesel, knjige grške, ki prosvetljujejo ter obenem predstavljajo uteho duhovno za mojo nesrečno dušo«. V najstarejših rokopisih je zapisano, da naj bi se z Maksimom Grekom v Rusiji pojavili še rokopisna (»v listih«) knjiga Stefanita in Ihnilata (besedilo, ki so ga pomotoma pripisovali Janezu Damaščanu). V pismu Alekseju Adaševu je Maksim Grek rotil: »Molim k Vam, zaradi Boga, pošljite mi Gregorja Bogoslova, knjigo grško s tolmačenjem«. Morda je šlo za izdajo pri Aldu Manuziu v Benetkah leta 1516, saj je Maksim s seboj v Rusijo prinesel tudi tiskane knjige, ki pa so mu jih verjetno še prej odtegnili.⁵⁰

Iz tverskega Otročjega samostana je bil leta 1551 premeščen v samostan Trojice Sergija Lavro. Takrat je pogosto občeval z mladim Ivanom IV., na katerega razumevanje ne le teološkega⁵¹ in filozofskega znanja, temveč tudi jezika je odločilno vplival.⁵²

⁴⁹ Gorskij-Nevostruev, n. d., 565.

⁵⁰ Zato za naslednje knjige ni točnih podatkov o izdajah: Časoslov (v Benetkah 1509 ali v Firencah 1520), Trioda (Benetke 1522 ali 1538), leksikon Suidas (Mediolan 1499). Več o tem gl. C. A. Belokurov, O biblioteke moskovskih gosudarej v XVI. stoletii, Moskva 1899, 296–305.

⁵¹ Car Ivan IV. je prvi v zgodovini ruske cerkve izvršil t. i. reformo bogoslužja.

⁵² Za njun odnos je poveden naslednji primer obračanja na takrat že priletnega modreca, ki pa

Maksim Grek je umrl okoli 12. decembra leta 1556, v najpomembnejšem samostanu moskovske Rusije, kjer danes ležijo njegovi posmrtni ostanki. V rusko zgodovino se je vpisal kot prevajalec in »filozof«, zaradi svoje tragične usode pa tudi kot »mučenec za vero«, leta 1982 tudi skromno ovenčan z nazivom enega od svetnikov ruske pravoslavne cerkve.

Na podlagi novo odkritih grških rokopisov v dunajski Nacionalni biblioteki,⁵³ za katera je potrjeno, da so pisani z roko Maksima Greka po letu 1550, je moč predvidevati,⁵⁴ da je imel Maksim Grek kljub vsemu tudi stike z nekaterimi zahodnoevropskimi (grške verzifikacije so namreč naslovljene na nekega »Makrobija«) osebam v poslednjih letih svojega življenja. Omenjeni rokopisi so bili sestavni del zbirke znanega madžarskega zbiratelja Johannes Sambucusa (slovaškega rodu?, rojenega v Trnavu), ki je študiral na Dunaju, v Wittembergu in v Parizu (med leti 1542–49) ter živel tudi v Italiji (med leti 1553–64), potem pa postal državni cesarski historiograf na Dunaju (med drugim sestavil tudi poslovljni govor ruskemu poslancu za imperatorski dvor, slovenskega rodu, Sigismundu Herbersteinu). Vendar pa zbiratelj ni vedel ničesar o avtorju rokopisa, ne navadno pa se zdi tudi dejstvo, da so med njegovo zbirko bile tudi tri kratke pesmi, podpisane z imenom Mihaila Trivolisa.

PRIMOŽ TRUBAR

Rojen je bil leta 1508 (okoli godovanja Sv. Primoža) na Raščici, ki je v XVI. stoletju spadala pod graščino Turjak in škocjanskega župnika, očetu Mihu, cerkvenemu ključarju in tesarju ter materi Jeri (Gertrudi). Strica mlinarja Gregorja, ki je živel nedaleč stran, se je Primož Trubar spominjal kot štiftarja.⁵⁵ Z dvanajstimi leti (1520–21) so Primoža domači poslali (verjetno s kakšnim potujočim hrvaškim trgovcem) »šolovati« na Reko, kjer je obiskoval mestno šolo, ki je vzgajala v latinski pismenosti, pogovorni jezik pa

je bil ponovno omejen in zato samopoguben zaradi vladarjevega napuha: ko se je Ivan IV. po zavzetju Astrahana in Kazana, v boju za katera je padlo ogromno število ruskih mož, zmagoslavno domislil odpotovati na skrajni sever Rusije, v Kirillo-Belozerski samostan – pokloniti se posmrtnim ostankom ruskega meniha Cirila – se je ustavil tudi v Trojici Sergija Lavre. V pogovoru z Maksimom Grekom, mu je starec odsvetoval tvegano potovanje (češ da pot za mlado ženo in slabotnega sina ni primerno), Ivan Grozni pa se je razhudil in vztrajal pri svoji odločitvi. Maksim mu je odvrnil, da naj se raje zahvaljuje Bogu (»ki je povsod«) za zmago, moli pa naj za nesrečne vdove in po bitki novonastale sirote (»svetniku se spodobi moliti kjer koli«) ter ga še enkrat posvaril (»če bo odrinil na sever, bo pogubil sina«). Car je trmasto vztrajal pri svojem in na poti nazaj izgubil lastnega sina. (prim. M. Gromov, Maksim Grek, 1983: 9).

⁵³ Prim. P. Buškovič, Maksim Grek – poet – »hiperborejec«, TODRL 47, 1993, 215–228. Prim še I. Ševčenko, On the Greek Poetic Output of Maksim Grek, v: Byzantinoslavica LVIII, Cambridge 1997, 1–70.

⁵⁴ Raziskovalec P. Buškovič celo (napačno) sklepa, da je morda J. Sambucus dobil rokopis od S. Herbersteina. (Buškovič, n. d., 216).

⁵⁵ Ob tem omenja tudi cerkev na Silevici, katere slikarije naj bi mladega Primoža motile upodobitve apostolov, spominjajoče na Turke, morda naslikane po vzorcih mogočnih beneških svetnikov (prim. M. Rupel, P. Trubar, 16).

naj bi bil italijanski.⁵⁶ V neposredni bližini se je nahajala kapiteljska šola, kjer so se učili bodoči duhovniki-glagoljaši, zato je tudi v reški stolnici potekala slovanska liturgija. Znano je, da se je na Reki takrat ustalil avguštinski red eremitov. Trubarjevo sicer edino pričevanje o tem obdobju (»da je grof Bernardin Frankopan v Grobniku na svoje stroške dal prevesti celotno Biblijo za pet duhovnikov«)⁵⁷ pa govori o njegovih stikih z omejneno hrvaško skupnostjo, zato je njegovemu nadaljnjemu zanikanju znanja glagolice navkljub (to pa pripisati Trubarjevi znani izobraženski skromnosti), mogoče poslušanje slovanskega bogoslužja v slušno-podzavestni recepciji dovtetnega in za bogoslužje občutljivega mladostnika izpostaviti. Po manj kot letu dni (1521) je Reko zapustil in nadaljeval šolanje v Solnogradu (Salzburg),⁵⁸ kjer se je vpisal v učilišče samostana Sv. Petra, katerega opat je bil dr. Johann Staupitz, nekdanji učitelj in prijatelj Martina Luthra. V šentpeterski šoli so poučevali v nižjih razredih gramatiko, dialektiko in osnove retorike (šola mlajših bratov ali schola juniorum fratrum) v zunanji deški šoli (schola puerorum exterior ali »kurz za eksterniste«), kjer se je verjetno šolal Primož, pa so se učili latinščine, nemščine in glasbe. Iz mandata salzburškega nadškofa Matevža Langa (izdanega marca 1522) je razbrati o navadah tamkajšnjih duhovnikov, ki naj bi spregledovali redno molitev brevirja, se oblačili posvetno, nosili orožje, trgovali in pijančevali.⁵⁹ Na Avstrijskem študija ni zaključil, živel je pretežno od miloščine, različnih uslužnih poslov ter petja pred vrati hiš. Tu se je srečal z neprijetnimi izgredi ljudskega vraževerja, kot so ga »uprizarjali« prekrščevalci.

Pevska nadarjenost in priporočila M. Langa so pripomogla k temu, da je zadnja Trubarjeva »šolska« postaja bila že njegova služba: med pevci in dvorniki v stolnici škofa Petra Bonoma Tržaškega, člana krožka Conrada Celtisa.⁶⁰ Nekaj mesecev po avgustovski razglasitvi predaje sleherne knjige privržencev Martina Luthra oblastem v Trstu, je novembra leta 1523 šestnajstletni Trubar postal servitor, komornik ali osebni služabnik Bonoma,⁶¹ ki se je takrat v Trstu šele ustalil: po študiju v Bologni se je posvetil službi na avstrijskem dvoru, poleg številnih cerkvenih beneficij si je najbolj želel dunajske – ko je ni dobil, se je preselil v Trst.⁶²

S svojim bratom Francescom, ki je poleg grškega jezika znal tudi »slovanski idioma«, je Peter Bonomo skušal, s podporo cesarja Maksimilijana I. in sina papeža Inocenca VIII., sprožiti protiturško kampanjo. V Benetkah se je Francesco Bonomo srečal s turško delegacijo, ki mu je ponudila potovanje v Konstantinopol. Ko pa so se 26. avgusta 1497 v Innsbrucku zbrali švicarski poslaniki na Maksimilijanovem dvoru, kjer je cesar vsem svetoval vstopiti v protifrancosko koalicijo, je za oživitev takšne naloge določil

⁵⁶ Vendar Trubarjevo zatrjevanje o neznanju hrvaščine in glagolice ne more biti povsem verodostojno, prav tako ne, da se je italijanščine naučil šele v Trstu. Verjetno pa je res, da se je na Reki več zadrževal med Hrvati kot med slovensko-italijansko sredo. (Prim. Rupel, n. d., 23).

⁵⁷ Prim. Rupel, n. d., 19.

⁵⁸ Solnograški meščani so se v tistem času preživljali z obrtjo, trgovali pa so predvsem z Benetkami (prim. Rupel, n. d., 19).

⁵⁹ Prim. Rupel, n. d., 20.

⁶⁰ Družba, imenovana Sodalitas literaria Danubiana, delovala med leti 1497–1508.

⁶¹ Med drugim imel tudi župnijo v Dolini pri Trstu, oglejski in tržaški kanonikat, župnijo v Vipavi in v Ribnici, tržaško škofijo, župnijo sv. Martina na Laškem, patronat sv. Helene v Loki (prim. Rupel, n. d., 22).

⁶² Prim. F. Kidrič, *Izbrani spisi I.*, Ljubljana 1987, 62–64.

februarja naslednje leto prvokrat Petra Bonoma, ki se je ob tem izkazal kot ustrezen cesarjev svetovalec (to je uradno postal po drugem milanskem poslanstvu).⁶³ Takrat v Benetkah pa sta brata Bonomo verjetno spoznala tudi Scipiona Karteromaha (ki je Francescu posvetil epigram), Alda Manuzia ter rojaka Conrada Celtisa (ki je takrat imel enkratno predavanje), že oktobra pa je P. Bonomo iz Dunaja, kjer je dobil profesorsko stolico na katedri za poezijo in retoriko na tamkajšnji univerzi, hotel privabiti literate (podobno, kot je to storil v Heidelbergu leta 1492), da bi združil humanistično usmerjene prijatelje v literarni krožek, pri čemer se je navdihoval pri t. i. rimski akademiji (ki jo je ustanovil Pomponio Leto).⁶⁴

Peter Bonomo, ki je 10. aprila leta 1519 položil temeljni kamen za kapelo ljubljanske stolnice,⁶⁵ je na svojem tržaškem dvoru očitno začel uresničevati svoje še neuresničene nekoliko utopične humanistično-reformatorske načrte. Krog ljudi, ki se je oblikoval okoli njega v Trstu, namenoma neuradne narave, so povezovali skupni napredni in široki pogledi na takratno intelektualno-religiozno dogajanje. Takšno vzdušje »blagoprijetne« in hkrati kritično teološke ostrine je bilo odločilno za oblikovanje zamisli o (slovansko) slovenskem prosvetljevanju. Med triletnim bivanjem P. Trubarja je poleg uvajanja v vodenje cerkvene liturgije in pridižne umetnosti Peter Bonomo bdel tudi nad njegovim študijem: znano je, da je razlagal verze Vergilija in Erazmove parafraze v laškem, nemškem in slovenskem jeziku. Zato ni bilo naključje, da se je prav z Vergilijevimi besedami zdelo P. Trubarju ustrezno počastiti spomin na Petra Bonoma: »Et bene apud memores veteris stat gratia facti.«⁶⁶ Leta 1527 je škof Peter Bonomo Primožu Trubarju še pred njegovo posvetitvijo (tri leta pred ordinacijo, tj. ni imel tonzure) med duhovnike kot (še maloletnemu) župniku dal župnijo Sv. Helene v Loki pri Radečah; to je bila distriktna lokalna cerkvena enota, ki je spadala pod oglejski patriarhat, oziroma pod arhidiakona Savinjske doline, po vsej verjetnosti Grabschopfa (umrl 5. marca 1554).⁶⁷ V Trstu je tako kot diskantist in Bonomov komornik ostal približno tri leta, do jeseni 1527, potem pa je po Bonomovem nasvetu »absenco ali penzijo« sklenil porabiti za študij teologije na Dunaju.

Primož Trubar se je potem odpravil na Dunaj, kjer je bil 14. aprila, leta 1528 imatrikuliran na tamkajšnji univerzi,⁶⁸ kar pomeni, da ni bil vpisan, temveč se je izobraževal v meščanski šoli pri Sv. Štefanu, kjer se je vzgajala duhovščina (s poudarkom na

⁶³ Že leta 1497 je Petra Bonoma Maksimilijan zadolžil, da odgovori na pisma milanskega vojvode Mora glede rešitve iz Rima, v obliki denarnega prispevka k protifrancoski zvezi, kar je bilo poslano preko tajnika slavnega Sforze in skupaj z Brascom. Ob tem se je moral Peter Bonomo ustaviti v Trentu, da bi uredil nevšečnost z Ulrichom von Liechtensteinom, tamkajšnjim škofom, princem in županom (S. di Brazzano, Pietro Bonomo (1458–1546), *Diplomatico, umanista e vescovo di Trieste: La vita e l'opera letteraria*, Trieste 2005, 70–71).

⁶⁴ Prim. Brazzano, n. d., 68–70.

⁶⁵ Veider, n. d., 30.

⁶⁶ Rupel, n. d., 23).

⁶⁷ Na področju župnije je bil tudi kartuzijski samostan v Jurkloštru. Patronat nad obsežno župnijo v Laškem je imel vsakokratni župnik, ki ga je imenoval cesar, potrdil pa patriarh. Peter Bonomo si je pridobil Laško skupaj (leta 1533 pa še nekaj okoliških posesti) s tržaško škofijo, zato je tam nameščal »svoje« vikarje, ki župniki (še) niso mogli postati. Prim. Orožen; prim. Kidrič, n. d. I, 68–70.

⁶⁸ J. Rajhman, SBL (13. zvezek), Ljubljana 1982, 206.

cerkvenem petju in biblični zgodovini, v nadaljevanju pa na dialektiki ter kvadriviju). Bil je navzoč pri javnemu sežigu novokrščenca Hubmaierja in utopitvi njegove žene (10. in 13. marca 1528). Še istega leta je mesto zajela kuga, 21. septembra je sultan poslal svojo vojsko nad Dunaj. Primož Trubar se ji je pravočasno ognil; kljub nedokončanemu študiju se je odpravil v Trst. V tem letu se je pojavila oznaka za tiste, ki so nasprotovali sklepom o cerkvenih reformah na državnem zboru v Speierju – »protestanti«.

Leta 1530 je škof Bonomo, ki naj bi se leta 1545 z arhidiakonom Savinjske doline pred samim patriarhom prepiral, komu pripada župnija Sv. Helene v Loki, P. Trubarja posvetil v duhovnika (mašnika) ter ga poslal za vikarja v Laško pri Zidanem Mostu, kjer pa se ni pogosto nahajal in je le občasno pridigal;⁶⁹ to je bila njegova prva duhovniška praksa, ki jo je začel najprej v grofiji Celjski, kjer so imeli Celjani v zakupu grad in verjetno tudi Loko. Istega leta je Philipp Melancthon napisal t. i. protestantsko veroizpoved, ki jo je odobril M. Luther, cesar Maksimilijan I. pa sprva zavrnil. Na naslednjem državnem zboru v Augsburgu so jo podpisali deželni stanovi, ki so se izrekli za protestante, in kjer so bili navzoči tudi takratni ljubljanski škof Krištof Ravbar, Jurij Turjaški in Žiga Višnjegorski. Augsburška veroizpoved se je v latinskem in nemškem prevodu naglo razširila po nemških in avstrijskih deželah.

Primož Trubar se je ob sprva nezahtevnem pridiganju v Laškem začel poglobljati v spise takrat dveh vodilnih, še živčih protestantskih teologov: individualni študij komentarjev k Evangelijem Heinricha Bullingerja in Conrada Pellicana je bil tisti, ki je tudi vplival na Trubarjevo dokončno zavrnitev katoliške veroizpovedi. Preučevanje omenjenih spisov, verjetno v izvirniku, priča tudi o njegovem že takratnem znanju jezikov: znal je menda tudi pridigati v italijanskem jeziku, več kot le razumel je hrvaščino,⁷⁰ večš je bil nemščine, o njegovem znanju latinščine pa največ pove njegova izjava, da ga skrbi, da bi med pisanjem napravil kak »solecizem« in se pregrešil zoper Prisciana.⁷¹

Z Bonomovo dobro besedo je bil leta 1542 P. Trubar poklican kot kanonik v Ljubljano. V času škofovanja Krištofa Ravbarja,⁷² okoli katerega so se zbirali »matični humanisti« (poglavitni predstavnik je bil antikvar, arhitekt in literat August Tyfern),⁷³ je postal eden od štirih ljubljanskih vikarjev.⁷⁴ V kapitlju je našel med kanoniki družbo

⁶⁹ Tri poročila govorijo o Trubarjevi odsotnosti (prim. Kidrič, n. d. I, 69).

⁷⁰ Saj se je je priučil že v šoli na Reki, kljub temu, da kasneje zanika njeno znanje. Vendar je predvidevati, da misli predvsem na glagolico, saj izjavlja, da je hrvaški jezik skoraj enak slovenskemu, in da ga razumejo Kranjci in Metličani (»mnogo bolje kot češki, poljski in lužiški jezik«). Prim. raziskovalčeva oznaka »srbohrvaški« je na tem mestu neustrezna. Prim. Rupel, n. d., 31.

⁷¹ Prim. Rupel, n. d., 31.

⁷² P. Trubar je l. 1561 pisal škofu Petru Seebachu, da je bil K. Ravbar pred smrtjo obhajan pod obema podobama, čeprav sam ob tem ni bil prisoten (prim. J. Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, Ljubljana 1986, 86; prim. I. Grdina, Reformacijski tokovi na Slovenskem, 64, op. 22)

⁷³ Simoniti, Med humanisti, 29.

⁷⁴ Za začetek t. i. ljubljanskega protestantizma se šteje že leto 1527, ko je kralj Ferdinand izdal v Budimpešti patent, v katerem so bile predpisane okrutne kazni proti prekrščevalcem in luternom, ki so bili pojmovani kot krivoverci. Leta 1528 pa je bil, posebej za Kranjsko, na prošnjo oglejskega patriarha izdan še dopolnilni mandat, ki je predpisoval smrtno kazen za širjenje antikatoliških naukov ter za zavračanje plačila desetine. Leta 1529 je postal Matija Klombner pisar deželnih stanov ter vodja protestantskega krožka, kar priča o tisti za protestantizem

somišljenikov: zastopnika duhovščine v deželnem odboru (in bodočega prvega evangeličanskega škofa) Pavla Wienerja, generalnega vikarja (škofovega namestnika) Lenarta Mertlica ter Jurija Dragoliča. Omenjeni so leta 1533 sestavili kapiteljski statut, v katerem so bile postavljene temeljne protestantske določbe. Srečeval se je tudi z necerkvenimi učenjaki: s sodnikom Vidom Khislom, že z omenjenim M. Klombnerjem, z učiteljem Lenartom Budino. P. Trubarju je bil naklonjen tudi novi ljubljanski škof Frančišek Kacijanar, katerega spovednik je postal. Ob njegovi smrti, kjer je bil že navzoč kot izvrševalec oporoke kanonik Pavel Wiener ob Sigismundu Weixelbergerju,⁷⁵ je Primož Trubar hvaležno prejel Kacijanarjev dar iz njegove knjižnice: zbrana dela Janeza Zlatousta⁷⁶ ter Johanna Brenza⁷⁷ (poleg »črnega plašča iz kamelovine, podloženega s črno jagnječevino«), kar govori tudi o Kacijanarjevem poznem protestantskem nazoru. Naslednji škof Urban Tekstor mu je sprva celo naročil pridigati proti prekrščevalcem.

V tem obdobju je Primož Trubar začel preučevati najnovejše študije k Novemu testamentu že omenjenih dveh protestantskih mislecev.⁷⁸ Zaradi ostrih besed v pridigah proti romanjem in zidavi novih cerkva (natančneje proti cerkvi na Skalnici, ali Sveti Gori) si je leta 1539 nakopal sovraštvo bosonogih frančiškanov, ki so kot red v Ljubljani slabeli, in oglejskega arhidiakona (saj je nasprotoval cerkveni propagandi); Primoža Trubarja so ovadili pri deželnem glavarju Nikolaju Jurišiću, ki je februarja leta 1540 sporočil nadvojvodi in kralju Ferdinandu o lastnem in spreobrnjenju še petih prekrščevalcev, pa tudi novice o novem širjenju luteranskega nauka v pridigah Primoža Trubarja. Izgubil je službo v Ljubljani, ostala mu je še loška župnija; umaknil se je v Trst.

Prelomno se zato zdi Trubarjevo drugo, čeprav le dvoletno bivanje v Trstu (1540–42): tu je mladi P. Trubar verjetno v cerkvi Madonna del mare, kjer se je zadrževala slovenska manjšinska bratovščina, pridigal v slovenskem jeziku (po njegovih besedah med leti 1539 in 1546),⁷⁹ o čemer govori korespondenca med Melhiorjem Cerronim in

neobičajni povezanosti t. i. nastajajočega srednjega sloja, sestavljenega iz deleža plemstva in ljubljanske elite ter dela nižje duhovščine (prim. Rupel, P. Trubar, 34–35).

⁷⁵ Ki je leta 1541 kot zastopnik Kranjske na sestanku odposlancev deželnih zborov v Pragi odkrito terjal svobodo protestantske veroizpovedi. (prim. M. Rupel, Trubar in škof Kacijanar, SR VIII 1955, 250).

⁷⁶ Verjetno gre za izdajo »Imnia opera divi Ioannis Chrysostomi... in septem tomos divisa... Basilae, apus Andream Cratandrum, an. MDXXV«, ki je bila takrat razširjena, kasneje tudi last »Johannisa Baptistae a Seepach«, sorodnika škofa Petra Seebacha, v katerega gornjegrajsko knjižnico je prešla (prim. M. Rupel, Trubar in škof Kacijanar, SR VIII, 1955, 249–250.)

⁷⁷ Resno se strinjamo z zgodovinarjem F. Kidričem, ki zavestni opazki P. Trubarja češ, da je bila odločilna pobuda za odstop od rimokatoliške veroizpovedi doumeta neposredno od zapisane »besede«, tj. v knjigi obstoječe, in ne »pod vplivom govora, ki bi ga bil slišal npr. raz pridiznico«, dodaja še podzavestne razloge, ki jih izvaja iz naslednjih avtobiografskih opisov biografskih dogodkov: spomin na romarje v Regensburgu iz solnograškega obdobja šolanja; spomin na Hubmaierja in njegove žene »hudo smrt«, ki ji je bil priča na Dunaju; spomin na ganljivo predsmrtno obhajanje škofa Bonoma in škofa Kacijanarja – pod obema podobama (prim. Kidrič, n. d. I, 80–81).

⁷⁸ Raziskave Trubarjevega razmerja s t. i. švicarskimi protestanti je temeljito popisal in poskušal opredeliti teolog Jože Rajhman (»Prva slovenska knjiga«, in številne študije, na katere se bomo sklicevali v nadaljnje) in drugi (Kidrič, Rupel, Sakrausky, itd.). Zato to ne bo predmet tudi naše raziskave.

⁷⁹ Prim. še Trubarjeva oznaka »windischer Pridiger in Laibach« dne 12. novembra 1543.

eremitom Giuliom da Milano (dne 7. aprila 1541), ki o njem pravi, da je bil Bonomov zaupnik (»familiar del veschovo«) in slovenski pridigar (»ha la lingua schiavona«).⁸⁰ Pri dvainosemdesetletnem škofu Bonomu, ki mu je odstopil še kaplanski beneficij Sv. Maksimilijana v Celju, je zdaj nadomeščal tajnika, bil pa je tudi nekakšen verodostojen »porotnik« oziroma simbolični izvrševalec uradnih zadev, kot so podpisovanje listin, pogodb, dokumentov, o čemer pričajo notice in podpisi na listinah.⁸¹ Primož Trubar je zavzeto poslušal Bonomove razlage o Calvinovi doktrini Institutio in izkusil mejne poglede na krščansko vero tudi preko neposrednih znanstev. V škofovi bližini so se lahko srečavali takrat že od katoliških oblasti preganjani vodilni italijanski protestantski reformatorji. Izpričano je, da se je Primož Trubar srečal z omenjenim M. Cerronijem, filozofom, zdravnikom in enim od glavnih tržaških zagovornikov cerkvene reforme; v adventu je z zanimanjem poslušal pridige avguštince Giulia Terenzianija (Guiseppe della Rovere), v katerih se je posebej na Bonomovo željo dotikal problematike zakramentov in osnovne molitve Očenaš, in ki je ravno prestal dvoletno preiskavo pod obtožbo, da je v Bologni širil herezijo, v Trstu pa javno blatil ljudsko praznoverje in razkrival oderuštvo in nemoralno življenje meščanov; zato je tudi moral zapustiti Trst. Ko se je odzval na prošnjo Bonoma, so ga v Benetkah ujeli in zaprli v ječo. P. Bonomo naj bi bil tudi podpornik profesorja teologije Giovannija Mollia (grof Moncalvi) ali Montalcina, ki ga je nekaj let kasneje v Rimu inkvizicija sežgala na grmadi. Leta 1540 je bil v Wormsu verski kolikvij, ki se ga je udeležil tudi koprski škof in Trubarjev znanec Pavel Vergerij, ki je bil naslednje leto v Rimu že osumljen širjenja protestantskih nazorov in ki je nato začel, ne povsem pojasnjeno kako in zakaj, rovariti proti Trubarju (bodisi v Ogleju bodisi v Trstu). V lažno samoopravičevanje je napisal spis *Adversus apostatas Germaniae*, kjer naj bi se nahajalo nekakšno svarilo pred Trubarjevo »protestantsko osebnostjo«.⁸²

Leta 1541 se tudi v Trstu Primož Trubar ni več počutil varno (vendar je 9. avgusta 1541 še pridigal). Leta 1542 se je vrnil v Ljubljano, saj ga je (verjetno na priporočilo Bonoma in Kacijanarja) škof Urban Tekstor potrdil kot pridigarja stolnice, izgubil pa je župnijo v Loki. Leta 1547 je marca od postave kapitlja bil poslan za vikarja v Šentjerneji, kjer je dal obnoviti tudi mlin. Poleg kanoniške službe (v stolnici vodil jutranjice, branje brevirja in večerno bogoslužje) je bil sedaj pooblaščen tudi za javno pridiganje v slovenskem jeziku. Sam je spregovoril o svojih prvih zamislih glede književne dejavnosti pa tudi o svojih prvih nastopih pridiganja v slovenskem jeziku z naslednjimi besedami (Novi testament I, posvetilo): »Bog ve, da sem že dvakrat, kot sem že pri Vas iz latinskih in nemških knjig v slovenskem jeziku pridigal (leta 1530 in 1547), često k Bogu zdigoval in klical, naj bi on radi posvečenja svojega imena in razširjenja svojega kraljestva tudi na naše sirotijnsko, preprosto, dobrsrdno slovensko ljudstvo blagoslovil milostivo pogledati inu ga obuaruati s to veliko milostjo in darom, da bi se i njegov jezik kakor jezik drugih narodov pisal inu čital. In da bi se Sveto pismo in druge dobre krščanske knjige v slovenskem in hrvaškem jeziku prav raztolmačile.«⁸³ Primož Trubar je potemtakem v slovenskem jeziku pridigal že pred odhodom na Nemško (pred letom 1547), ko je bil

⁸⁰ Prim. Rupel, P. Trubar., 49–50.

⁸¹ Kidrič, n. d. I, 72–73).

⁸² Prim. Kidrič I, n. d., 74; prim. Rajhman, SBL: 408.

⁸³ Iz rokopisne zapuščine F. Kidriča (Ška.19). prim. še Kidrič, n. d. I, 106.

nedvomno še močno pod vtisom Bonomovega nazora (tudi Erazmovega)⁸⁴ o apostolski pravici vseh jezikov za slavljenje Boga, o čemer neposredno pričuje naveden odlomek (»često k Bogu zdigoval in klicak«). Da P. Trubarju ni šlo zgolj za opismenjevanje slovenskega ljudstva, temveč je imel v mislih tudi načrt širše krščanskega izobraževanja, o možnostih uresničevanja katerega je razmišljal vsaj od leta 1542 (vprašanje tiska je bilo neogibno in problematično). Že v drugi polovici 40. let je imel Primož Trubar razvito »ideologijo o etnografski delitvi slovanskega«⁸⁵ prebivalstva, ki ga je delil na dve skupini: gornje slovenske dežele (»obere windische Lander«), med katere je uvrščal Kranjsko, južno Štajersko, Koroško, Goriško in Istro, ter spodnji del kajkavske, hrvaške glagolske pismenosti, ki pa jo je sprva tudi imel namen s tiskano besedo obogatiti.

V Ljubljani je škofov namestnik Nikolaj Škofic ovajal dejavnost protestantov, tako da je škof Urban Tekstor (tudi spovednik kralja Ferdinanda, s katerim je tisto leto potoval ter popisoval razmerja v deželah: v Pragi, v Wittenbergu in v Augsburgu) junija 1547 dobil ovadbo zoper Primoža Trubarja, kjer je bilo sedem »mest«, ki so na podlagi takrat sprejetih sklepov tridentinskega kocila zahtevala poostren nadzor. Primož Trubar je res morda že leta 1531 pridigal proti celibatu, leta 1547 pa proti romanju na Sveto goro,⁸⁶ vendar je maševal in živel v splošnem tako, da se niso mogli pojaviti očitki. Razlika med osebno ideologijo in javno pridigo je bila torej pot, ki ga je vsaj delno varovala pred preganjanjem. Omenjeni sporni postopki so tako bili odraz in izraz njegove vere; zato je v tistem času prenehal pripogibati koleno pri Marijini pesmi,⁸⁷ krstil brez krizme in blagoslovljene vode, zanemarjal kanonične ure ter jedel ob postih meso.⁸⁸ Neposredni povod ovadbi je bila sporna delitev obhajila, odklonitev petja za zadušnico kraljice Ane ter druga poroka P. Wienerja. Da bi preveril utemeljenost in aktualnost obtožnice, je Urban Tekstor poslal Waldisa (?) Burkharda (lektorja Dunajske univerze, nizozemskega rodu, prisotnega v Tridentu) v Bologno po koncilске dekrete, po prejetju katerih bi škof šele lahko sprožil postopek.

Urban Textor (»škof Kalc«, kot ga imenuje Primož Trubar)⁸⁹ je tako s kraljevo voljo dosegel javno obtožnico pridigarske dejavnosti Primoža Trubarja, na katero sta ga opozorila M. Klombner in J. Seyerle, zato se je začel skrivati. Sledil je vlom v njegovo ljubljansko stanovanje in zaplomba knjig ter zaslišanje njegovih znancev Janeza Varaždina, Jakoba Schererja, Filipa Straussa. Najprej so septembra zaprli Pavla Wienerja, prav tako Dragoliča in Mertlica, Primoža Trubarja niso ujeli, vendar pa so mu odvzeli tri službe (ljubljski kanonikat, šentjernejsko župnijo in celjski beneficiat) ter izdali nalog za priprtje (pod pretvezo: zaradi prepovedanega skrivanja). Petega oktobra leta 1547 se je začelo zaslišanje. Naslednje leto so Primoža Trubarja iz Cerkve izobčili. Odpravil se je na Nemško. P. Wiener je bil več kot pol leta zaprt na ljubljanskem gradu,

⁸⁴ Na Bonomovem dvoru je torej P. Trubar bival kar trikrat: prvi med 1525–27, drugič med 1530–1539, tretjič med 1540–1542.

⁸⁵ Prim. izraz F. Kidriča, iz rokopisne zapuščine.

⁸⁶ Kidrič, n. d., 85–90.

⁸⁷ Pesem Quae est Maria Mater gratiae.

⁸⁸ Kidrič, n. d., 91.

⁸⁹ M. Rupel, P. Trubar, 182.

od koder je pisal P. Trubarju v Nemčijo, potem je bil prestavljen v dunajsko ječo, kjer je napisal (leta 1549?) Memorial kralju Ferdinandu.⁹⁰

Primož Trubar je najprej bival v Nürnbergu, pri predikantu V. Dietrichu, ki ga je priporočil za pridigarja v Rothenburg nad Taubero. Tam je maševal v špitalski cerkvi. Očitno je takrat in tam v njem dozorela misel o t. i. slovenski knjigi, saj je tu napisal rokopis za tiskani izdaji iz leta 1550: Katekizma in Abecednika. Leta po zavrtnitvi interima (1552) se je P. Trubar preselil v Kempten (podpisal pogodbo z županom o dovoljenem pridiganju, napisal novo liturgijo), kjer je imel tudi dva pomočnika, diakona Jurija Majerja in Jakoba Segerja, na domu je sprejel tudi v nekaj mesečno bivanje glagoljškega pridigarja in bodočega prevajalca Trubarjevih del v glagolico Štefana Konzula. Konec leta 1562 se jim je na Trubarjevo ponovno prošnjo pridružil še Anton Dalmata.

Verjetno se je v Tübingenu prvokrat srečal s Pavlom Vergerijem ml. (tudi podpornikom južnoslovanskega opismenjevanja),⁹¹ takratnim svetovalcem vojvode Krištofa (z njegovim posredovanjem, so bili stroški za tisk kriti od deželnega glavarja), ki ga je postopno (sprva v pismih) prepričal v tako pomembno dejanje, kot je bil prevod Biblije v slovenski jezik (leta 1550). Prvi del prevoda (»Matevžev Evangelij«) sta leta 1555 skupaj pregledala, Vergerij pa naj bi ga primerjal tudi z grškim izvirnikom ter P. Trubarju svetoval zamenjati pisavo: gotico z latinično, kar se je izkazalo za slovenski jezik neprimerno ustrežnejše. Plod njunega druženja so bili štirje prvotiski v slovenskem jeziku. Pavel Vergerij, Jakob Andreae⁹² ter Primož Trubar so v Ulmu sestankovali tri dni, med 24. in 27. januarjem leta 1555. Takrat je Primož Trubar uradno sprejel nase ne le odgovornost za širjenje vere in opismenjevanja, temveč je prevzel tudi višjo nalogo *obuditve* knjižnosti slovenskega jezika.

Leta 1561 je postal protestantski pastor v Kemptnu, kjer je napisal tudi »Cerkveni red za Kempten«, v katerem je dopolnil württemberškega,⁹³ po slednjem pa prevzel branje večernic (»je treba začeti z nemškim in latinskim psalmom, nato prebrati ljudstvu poglavje ali odlomek iz Stare zaveze /.../ po katekizmu naj se poje Magnificat«) in se zavezaval za pogostejše⁹⁴ obhajanje Gospodove večerje:

»Kadar je sveta večerja Gospoda Kristusa (kar naj bi se, če bo Bog hotel, v prihodnje pogosteje dogajalo), naj pridejo vsi, ki hočejo pristopiti h Gospodovi mizi, v soboto

⁹⁰ Kralj Ferdinand naj bi ga je (po njegovih besedah) obtožil s sklicevanjem na podtaknjene augsburške konfesije. (Kidričeva rokopisna zapuščina).

⁹¹ Bivši koprski škof, prišel v Trst leta 1536, tj. 6 let poTrubarjevi ordinaciji. Od leta1550 je živel v Švici (prim. Kidrič, n. d. I, 73. Prim. Rajhman, SBL, 407–409).

⁹² Kancler univerze v Tübingenu in generalni superintendent evangeličanske cerkve, tudi pesnik in bodoči biograf Primoža Trubarja, ki je imel na Trubarjevem pogrebu »obsežno, biografsko izčrpno in teološko oziroma doktrinarno »priostreno« pridigo o njegovih podvigih« (I. Grdina, Uvod k Zbranim delom Primoža Trubarja, I. del, Ljubljana 2004, 9).

⁹³ Tridentinski koncil, ki se je ponovno zbral leta 1551, ni obravnaval ne saške ne augsburške veroizpovedi (slednjo preložil šele P. Melanchthon); bila pa je predstavljena wurtemberška (dne 24. januarja 1552) (prim. J. Rajhman, PPT, 358, op. 4).

⁹⁴ V Kemptnu je verjetno veljal t. i. memminški cerkveni red, ki je predpisoval štirikratno obhajanje v letu (prim. J. Rajhman, PPT, str. 359, op. 7).

večer v faro k večernicam; tu se bo namesto poglavja prebral nauk svetega Pavla o večerji in na kratko razložil.«⁹⁵

Še isto leto je na povabilo deželnih stanov odšel v Ljubljano na zaslišanje (oziroma tudi v opravičenje svojega odhoda), kjer so se odnosi s tedanjim škofom Petrom Seebachom, ki je 12. oktobra 1559 nasledil U. Tekstorja, še zaostri, saj je nov položaj skušal takoj izkoristiti za rekapitulacijo Ferdinandovega ukaza iz leta 1547. Ko je P. Trubar prispel v Ljubljano, se je 29. junija 1561 obrnil na deželne stanovne s prošnjo odobritve uporabe cerkve Sv. Elizabete, ene najbolj obiskovanih v mestu,⁹⁶ za nemoteno opravljanje bogoslužja. Že nekaj dni po Trubarjevi vrnitvi v Ljubljano, julija 1561, je škof začel delovati proti njemu, tako da ni minilo pol leta, ko je P. Trubar moral pisno odgovarjati na kočljiva vprašanja, ki pa jim je bil večje kos, poleg tega so bili na njegovi strani tudi deželni stanovni, zato se je pregon začasno zaustavil.

Leta 1563 je opravil še poslednje pridigarsko poslanstvo na Goriškem. P. Seebach je kmalu namreč habsburškemu nadvojvodi javil, »da so dali (kranjski stanovni) sestaviti nov cerkveni red, ki ga hočejo natisniti.«⁹⁷ Neposredni povod za Trubarjev izgon je bil torej natek Cerkovne ordninge (avtor ga je opremil z navodili tiskanja, med katerimi je bil na primer: »po nemškem predgovoru naj postavijo kratki slovenski s črkami, kot je postavljen in tiskan cerkveni red«),⁹⁸ ki jo je nadvojvoda Karel 6. septembra 1564 takoj prepovedal razdeljevati v cerkvah in objavljati njeno vsebino. Da je bil Karel opozorjen, priča njegova takojšnja izdaja protiukrepa. Na Karlov ukaz (15. decembra) so morali vse tiskane izvode izročiti deželnemu glavarju Jakobu Lambergu (kar se je februarja leta 1565 tudi zgodilo). Naslednje leto je bil Primož Trubar že izgnan. Sledila je še milostna kretnja nadvojvode: 8. maja 1565 je izdal odlok, da lahko Primož Trubar (pod pogojem, da ne bo opravil niti ene pridizne službe) ostane v Ljubljani do konca julija 1565. V pismu kranjskim deželnim stanovom 13. januarja 1564 je poročal:

»Doktor Andreae (je) zaradi dveh mojih besed, ki sem jih v naglici nepremišljeno in zaupno zapisal v pismu gospodu Gravenecku, čutil je potrebo, da me vnaprej obsodi. Mojega premilostnega kneza in gospoda je zapeljal v takšno sumničenje in nejevoljo zoper mene in ga pripravil do tega, da je njegova knežja milost prepovedala tiskati našo slovensko cerkveno ordningo in zagrozila, da bo mene naznanila rimsko kraljevemu veličanstvu itd. Če bi se to zgodilo, moj Bog, kako bi bilo z našo ubogo cerkvijo, ki jo od vseh strani nadlegujejo in preganjajo.«⁹⁹

Pomenljivo pa je, da Primož Trubar vzrok nevšečnostim odkrival v sumničenju svojega prijatelja Jakoba Andreaeja, glede ozko teoloških vprašanj o zvinglijanski usmerjenosti, katero pa je P. Trubar odločno zanikoval. Takrat je poslednjič bival na Kranjskem. Po slovesu od slovenskih krajev je bil 4. oktobra v Tübingenu, kjer so ravno tiskali¹⁰⁰ njegovo Knjigo psalmov, navzoč ob smrtni postelji P. Vergerija. Leta 1566 se je

⁹⁵ J. Rajhman, PPT, 307.

⁹⁶ Cerkev je ostala v protestantski uporabi do protireformatorske katoliške akcije (prim. Kidrič, n. d., 101).

⁹⁷ F. Kidrič, n. d. I, 102.

⁹⁸ J. Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, Ljubljana 1986, 178.

⁹⁹ J. Rajhman, PPT, 181.

¹⁰⁰ Takrat je Ungnadova tiskarna že propadla.

nastanil v Derendingenu, kjer je postal evangeličanski superintendent. Štiri leta kasneje je moral prodati svojo ljubljansko hišo, kjer je bilo še veliko njegovih knjig, ki jih je zapustil »vsej častiti deželi in cerkvi na Kranjskem«. Trubarjeva knjižna lastninska zapuščina je tako skupaj z zasebnimi knjižnicami Jurija Dalmatina, Jerneja Simpliciussa, Felicijana Trubarja in Jurija Klementa postala osnova prihodnje ljubljanske stanovske knjižnice.¹⁰¹

Biblijski zavod v Urachu¹⁰² je pod Trubarjevim okriljem do leta 1568 izdajal tudi glagolsko, cirilsko in latinično tiskano protestantiko namenjeno Slovanom, živečim južno od slovenskih meja. Pri tem je P. Trubar ponudil svojo besedilno osnovo, katero sta prevajala predvsem Štefan Konzul in Anoton Dalmata, napisal pa je tudi veliko posvetil. Vendar pa je po tistem, ko sta I. Ungnad in Š. Konzul slovenske tiske odrinila na rob, prekinil tudi vezi s kranjskimi deželnimi stanovi in slovensko cerkvijo, posredno zaradi česar je biblijski zavod v Urachu propadel (neposredni razlog je bila Ungnadova smrt).

V poslednjih letih svojega življenja je veliko časa namenil tudi organiziranju pomoči slovenskim študentom pri študiju na Nemškem, predvsem pri doseganju denarne podpore, t. i. Tyffernove štipendije,¹⁰³ pa tudi z lastnimi prispevki. Juriju Dalmatinu je tako omogočil, da je dovršil bakalavreat (marca leta 1569), poleg njega so bili deležni Trubarjeve širokosrčnosti še ljubljčan Andrej Savinec, Bernard Steiner, Blaž Budina, Mavric Fašank, Matija Bohema, Matija Maura, morda tudi tipograf Lenart Mravlja. S smrtjo nadvojvode Krištofa leta 1568 je P. Trubar izgubil zaščitnika, saj naslednji oblastnik vojvoda Ludvik ni imel posluha za slovenske verske delovalce. Vendar pa je P. Trubar dosegel, da je magister Spindler dobil dovoljenje za pridigarja na Kranjskem.

Konec leta 1579 je v nekem pismu Primož Trubar izrazil željo, da si samo želi videti ponovni natisk Novega zakona in dovršiti svoj prevod Hišne postile M. Luthra. To se je uresničilo (leta 1582 je izšel Novi testament), čeprav je prevod izšel po prevajalčevi smrti. Petega oktobra 1585 je pisal nadvojvodi Ludviku pismo, v katerem se je predstavil kot »ubog, star, bolan, nevreden, nezaslužen slovenski duhovnik in berač uboge slovenske cerkve«, razmere v domovini na podlagi pričevanja sina Felicijana Trubarja, ki je pet let na Slovenskem pridigal v slovenskem in nemškem jeziku, pa je opisal z naslednjimi besedami:

»Cerkev se trikrat napolni: zgodaj zjutraj, ko se slovensko pridiga; ob osmih, ko je nemška pridiga /.../ pridejo gospodje deželani z ženami pa meščani in rokodelci, ki znajo nemško; po kosilu, ko je spet slovenska pridiga, pridejo v cerkev posli in slovenski otroci. Tudi za pogrebom gre veliko ljudstva in »vsi šolarji iz latinske, nemške in slovenske šole.«¹⁰⁴

Primož Trubar je umrl 28. junija leta 1586. Naslednjega dne, 29. junija, je bil svečan pogreb.

Naj naslednje poslovilne besede študenta Danijela Lesnika (Xylanderja), za ka-

¹⁰¹ L.1616 prevzeli jezuiti (prim. Rupel, P. Trubar, 182).

¹⁰² V Urachu je izšlo tudi pet knjig v italijanščini (Rupel, P. Trubar, 183).

¹⁰³ V utemeljevanju razloga, zakaj naj bi bili deležni štipendije prav slovenski študenti, P. Trubar izgrajuje slovensko poreklo Tyffernovega rodu (prim. M. Rupel, Trubarjeva skrb za študente, Razprave VI, Ljubljana 1965, 26).

¹⁰⁴ Po M. Rupel, Trubarjeva skrb, 25.

terega izobrazbo se je Primož Trubar tudi prizadeval, ponazorijo odnos »Trubarjevih gojencev« do »duhovnega očeta«:

»Bil je mož (s kolikšno bolečino ga omenjam prepuščam ugibanju drugih), katerega iskrenosti, varstvu in zavetništvu sem izročal /.../ vse, kar sem imel, da, celo samega sebe; ki sem se zatekel k njemu kakor k posvečenemu sidru, v pristanišče in zavetje; in ki mi je nadomestoval očeta«.¹⁰⁵

¹⁰⁵ M. M. Rupel, Trubarjeva skrb, 19.

1.

3. JEZIK

Obsežno rokopisno delo Maksima Greka (več kot 150 besedil) se je ohranilo v izvirnih izvodih, v prepisih njegovih ožjih sodelavcev in v prepisih iz kasnejših stoletij.¹ Po odvzemu prostosti je moral svoja pravovernna stališča ter zagovor svojih dejanj izražati zgolj s pisanjem. Poskuse distribucije njegovih spisov bi bilo morda navajati odveč, saj sintetična narava njegove misli v posameznem traktatu zajema vse, doslej poskusne žanrske kvalifikacije besedil: tako eksegetsko, polemično-bogoslovno (proti katolikom, protestantom, muslimanom, judom, Armencem, poganom) ter nravstveno tematiko. Prevladujoče ubesedovanje in utrjevanje stališč v pismih in poslanicah ne more biti označeno kot »korespondenčno«, saj je naslovnik v najštevilnejših primerih neznan, anonimen ali pa skrit pod psevdonimom, kar omenjenemu delu rokopisnega gradiva odvzema možnost verodostojnosti, obenem pa priča o drugačni namembnosti tovrstnih spisov, ki korenini v politično-polemičnih besedilih osrednjih bizantinskih mislecev ter v takšnih obračanjih na duhovno sorodne somišljenike, kakršne je najti v zapuščinah vzhodnokrščanskih in tudi zahodnih cerkvenih očetov.²

Primož Trubar v predgovoru k prevodu *Ta evangeli Sv. Matevzha* (1555) pravi (ob tem, da je imel »na mizi« grški izvirnik ter iz njega prevajal v latinščino, nemščino in italijanščino), da je v največji meri prevajal po latinskem prevodu *Nove zaveze* Erazma Rotterdamskega,³ skupaj z njegovimi teološko-filozofskimi *Annotationes* in *Paraphra-*

¹ V XVII. stoletju so privrženci nasprotujočih si strani cerkvenega razkola teološke in jezikoslovne argumente M. Greka skušali uporabiti za lastne namene (opažene tudi oporečne poneverbe njegovih besed s strani zagovornikov novih reform).

² V strokovni literaturi velja, da je bil Maksim Grek deležen nekakšne humanistične izobrazbe, čeprav se naj ne bi s humanizmom nikdar poistovetil, kljub temu pa je bil v zgodovini staroruske pismenosti prvi, ki je prepletal staroruski jezikovni izraz z izkušnjo zahodnoevropske znanstvene šole.

³ Erazem Rotterdamski je v takratnih miselno-religioznih trenjih nastopil kot oponent vsem: z zavzetjem v osnovi katoliške pozicije je postal zagovornik vsekrščanske doktrine, ki jo je vedno bolj občutil kot neoddeljivo od čistega evangeljskega temelja – posameznikove svobodne volje. Erazmov filološki pristop k prevajanju svetopisemskih besedil in cerkvenih očetov pa naj bi koreninil v izrazito osvobajajoči sintagmi »scriptura sacra sui ipsius interpretes«, na kateri je svojo »biblično filologijo« utemeljil italijanski humanist Lorenzo Valla (prim. Simoni, *Med humanisti*, 22–25). Takšno načelo, ki ne zavezuje več, bi utegnilo vplivati morda še bolj kot na prevodno prakso, na miselnost mladega Trubarja.

sis Nove zaveze,⁴ čeprav je imel ob sebi še prevod M. Luthra.⁵ Morda se Erazmov vpliv »zadnjič« in najbolj značilno odraža prav v *Ta celem psaltru Davidovem* (1566) in v predgovorih k le-temu. V nemškem posvetilu, namenjenem »vsem pobožnim kristjanom«, je Primož Trubar opredelil razmerje med krščansko vero in cerkveno institucijo. V kratkem slovenskem predgovoru (»vsem bogaboječim vernim Krajncem inu Slovenom«) skuša Slovence tešiti z vestjo o že zapisanem, zatorej prerokovanem trpljenju, a tudi »oblubljeni milosti«. ⁶ V drugem slovenskem »Predgovoru čez ta psalter«, ki ga začinja z znamenito razlago Psalterja (»Lete bukve, vkaterih so sto inu petdeset molitev inu duhovnih peisen zapisane, se imenuje Psalterium«), se Primož Trubar poleg sklicevanja na cerkvene očete Hieronima, Avgušтина in Atanazija sklicuje tudi na Janeza Zlatousta in Erazma Rotterdamskega.⁷ Kljub temu, da je bila Trubarjeva književna dejavnost v drugi polovici XVI. stoletja vedno bolj vezana tudi na nemške dežele, pa vračanje k izvoru njegovega teološkega nazora vodi v dežele italijanskega humanizma.

Teza o tem, da se je izvornost slovenske protestantike (kot tihi odzven avtorjevega glasu in tudi njegovega osebnega izraza) preselila v neprevodne sestavne dele prevodnih besedil, ni nova, potrebno pa ji je zagotoviti slovansko zaledje. V zgodnjem srednjem veku vzpostavljen znotrajjezikovni privilegij, določujoč načelo t. i. le treh svetih jezikov (mestoma celo le dveh),⁸ je bil posledica neevangeljske samozavesti o nujnosti misijonarske dejavnosti ter nasilne politike rimske cerkve s papežem na oblasti, ki si je neprestano prizadeval zagotoviti podporo nemških fevdalnih knezov. Odtlej se je pritisk nad posameznimi, osamosvajajočimi se jezikovnimi skupnostmi zgolj povečeval. Podobno se je zgodilo v XVI. stoletju, ko je vzhodnim Slovanom ponovno grozila rimskokatoliška roka ekspanzionističnega kulta. A tokrat je bila pripravljenost na boj že iz preteklosti utemeljena: eshatološke, v smrtnem snu utemeljene razlage sveta, so se naposled zdele preveč blizu vsakdanjiku.

Predgovori k izdajam (nekakšni za-govori) traktatov, ki so sledili na koncu besedila, so se v takšnih okoliščinah pokazali kot najbolj primerni za dolgo pričakovan izraz točno določenih pogledov na jezik, zato so bili apologetske narave: vendar ne zagovora lastnih načel, temveč pravzaprav opravičilo za zapis nekega jezika. Dokazovanje preteklega obstoja se je izkazalo za neogibno; pionirsko dejanje potrjevanja nekega življenja

⁴ Erazmove Parafraze Novega Testamenta so bile na razpolago že pred letom 1530 (od leta 1517 so v Baslu izhajali posamezni zvezki, leta 1524 je sledila zbrana izdaja, od leta 1521 pa so se posamezni deli prevajali tudi v nemščino). Knjiga ni bila razglašena za protestantsko, zato ni bila prepovedana; po Erazmovem nastopu proti M. Luthru (1524) se je njen sloves celo približal neoporečno katoliškemu čtivu (prim. Kidrič, n. d., 82).

⁵ Povedna je ugotovitev K. Ahačiča, da se celo pri dogmatično spornih (»teološko pomembnejših«) mestih Nove zaveze – za katere so pogosto obveljala tudi Pavlova pisma – P. Trubar ni naslonil na Luthrov, temveč na Erazmov prevod (K. Ahačič, *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*, Ljubljana 2007, 268–269, 273–274, 315–319). Kljub nespornosti rezultatov analize pa raziskovalec skupaj s predhodnikom (F. Barbarič, P. Simoniti) pripominja, »da bi veljalo ponovno preveriti Erazmov vpliv na Trubarjevo izvorno in prevodno delo« (Ahačič, n. d., 274, op. 547).

⁶ Rupel, SPP, 185.

⁷ Prim. oznaka: literarno zgodovinski in teološki »predgovor o psaltru« (Simoniti, *Med humanisti*, 31)

⁸ Tako je trdil Peter Skarga.

je tako zadobilo razsežnosti znanstvenega traktata: pisci so si morali namreč prizadevati za čim večjo objektivnost in natančnost lastnega upovedovanja, pri tem pa podvreči lastno znanje številnim neusmiljenim preverjanjem. Resničnost povedanega je bila potemtakem kot nekakšen uvod na Poslednjo sodbo: postopno razkrivanje samoobtožnice; ne razgaljenje, temveč preizkus vere v lastno besedo.

Zato se je v predgovorih najpogosteje kazal retorično vzvišeni, poslanstvo trpeči duh odkrivanja fenomena (»čudeža«) jezika (»ves čas vsem na oče«), tisti politično-govorniški poziv k ohranjanju govora matere in očetovsko patetično izpostavljanje narodove samobitnosti – slednje je bilo v slovenski pismenosti šele v povojih poimenovanja. A če je bilo to v vzhodnoslovanskem svetu, točneje v Rusiji, ponovno oživiljeno argumentiranje pomnjenja slovanskega rodu, upravičeno vzpodbujanje razvoja izraza nazorov in pogledov na jezikoslovne poraze, ozaveščenje nacionalnosti jezika, domovinskega izročila o izvoru jezika (legendah) ter postopnega prigovarjanja ljudstvu, da tisk ne bo ogrozil njihovega obstoja, potem je bilo v slovenski deželi vse omenjeno položeno nenadoma hkrati in na eno mesto: v prvo slovensko tiskano knjigo.

Ugotovljeno je bilo, da so posvetila Primoža Trubarja, naslovljena na družbeno hierarhično višje osebe, v nemškem ali latinskem jeziku, slogovno enakovredna tistim v slovenskem jeziku,⁹ kar naj bi govorilo o t. i. enotnem ključu Trubarjevih ne le predgovorov, temveč celotnega opusa. Prav tako bi obsežni Predgovor k Psaltru ali Pismo k velikemu knezu Vasiliju III. ob prevodu Pojasnjevalnega Psaltra, v katerem Maksim Grek kot prevajalec podaja svoje teološke poglede ne le na umetnost prevajanja, temveč tudi na mišljenje Božjega stvarstva, s težavo uvrstili med tipične primerke žanrsko opredeljenih predgovorov. Zato ne gre iskati jezikovne izvirnosti zgolj v omenjenih delih piščevega opusa. Če je bilo XVI. stoletje za vso slovansko pismenost prelomno obdobje, v katerem se je šele do konca izvršil prehod od tradicije pisne dejavnosti Cirila in Metoda (apogeja v Ostrožski bibliji) do vzpostavitve posamičnih jezikov cerkvenih besedil na »lingvo-nacionalnem« temelju, se zdi v govoru o delu Primoža Trubarja v okviru slovenske protestantike in o knjižnem doprinosu Maksima Greka k staroruski književnosti – nujno spremeniti jezik znanstvene terminologije.

Kljub temu, da je preteklost staroruske pismene dejavnosti povsem drugačna, ali natančneje že s svojim obstojem nasprotna znani odsotnosti (kontinuiranega oziroma redno uvajanega in v vadbi prakticiranega, tj. učečega in zmožnega nuditi nadaljnje učenje) zapisa slovenskega jezika, ki je kakor brezusoden vstopil v trdo okrilje pogosto krivičnega tiska, pa je vseeno moč zaslediti sorodno razvojno pot, ki je pravzaprav korak (ne naprej), lasten ne le slovanskim jezikom, temveč še bolj evropskim: širše gledano so se namreč v XVI. stoletju začeli procesi vzpostavljanja in oblikovanja nacionalnih jezikov pod vplivom dejavnega klica in nič več zamolčanega krika (ne toliko pogovornega kakor) govorne oblike, tj. ustno predajane jezika vsakodnevnega življenja.

Če je v staroruski pismenosti bila močno prisotna dejavna zaloga urjenja v pisanju in načitanosti (ne izobraženosti), tj. dobesedno branja Svetega pisma in vzhodnokrščanske patristike, potem je bil Primož Trubar, zaznamovan z duhom časa, tisti, ki je dejavno zalogo ustne oblike slovenskega jezika *prevedel* v pisno, nemudoma istovetno s knjižno

⁹ I. Grdina, Uvod k Zbranim delom Primoža Trubarja, 11–12, 16.

– zato tudi normirano. Takšen jezikovni položaj je bila drugod po Evropi in tudi v Rusiji pogojen z nekaj dejavniki, med katerimi je izpostaviti vsaj dva:

1. povečana prevodna dejavnost, tokrat pomnogoterjena in obogatena s komentarji in obširnimi načini tolmačenja; svetopisemska eksegeza je postajala vedno bolj osebna (čeprav tudi izvirna), zato še bolj sporna, otežena in polemična;

2. izum tiska, ki je predočil še večji razkorak med osebnim, družbenim in vladajočim mnenjem o tem, kaj je vredno ne le zapisati, temveč tokrat tudi natisniti, pa tudi o tem, kaj sploh ubesediti. Godilo se je neogibno prevrednotenje razmerja do preteklosti in ponovno ocenjevanje izročila. V slednjem je gnezdila srž zavisti z možnostjo smrtnega izida.

Vsrkanje splošnoslovanskih jezikovnih lastnosti je bilo pogojeno s prostorsko zakoreninjenostjo v samobitnosti: staro praslovansko jedro (na primerih samostalniških sklanjatev in staroslovanskih spregatvenih oblik) se je namreč tudi v prvem zapisu slovenskega jezika ohranjalo, ostajalo celo nespremenjeno (nove oblike so nastajale kot posledica morfoloških sprememb, redkeje vpliva narečij). Odstopanja slovenskih besedil XVI. stoletja od starocerkvenoslovanskega morfološkega sistema drugih slovanskih besedil v obdobju, ko se je starocerkvenoslovansčina južnih in vzhodnih pravoslavnih besedil naglo razvijala se kažejo v naslednjih značilnostih: manjši nabor splošno produktivnih oblik imen; kompleksnih besed skoraj ni; popolna odsotnost podaljšav osebnih zaimkov; pogosto značilne južnoslovanske leksikalne nove tvorbe, tvorjene na način priključitve starih praslovanskih pripon k novim osnovam. Našteto potrjuje, da so »se slovenska protestantska besedila razvijala po povsem drugačni poti«. ¹⁰ Pojavitev zapisa-natis(k)a slovenske besede izpod roke Primoža Trubarja je sicer edinstveno dejanje med slovanskimi jeziki, vendar pa odstopanje od vseslovanskega ozadja ni namerno, temveč nenaključni odraz pasivne zaloge jezikovnega znanja, potrjen z mogočo primerljivostjo jezika njegovih besedil (in prevodov J. Dalmatina) s slovanskimi besedili iz XI.-XIII. stoletja, tj. spomeniki Mariinskega, Zografskega in Dobromirovega evangelijev, v čemer P. Trubar izstopa v pogosti rabi besed, tvorjenih s samostalniško oblikotvorno osnovo -stvo (sledijo: -anie, -ost, -telj). ¹¹ Za tvorjenje besed v slovenskih besedilih Primoža Trubarja naj bi bilo značilno (v primerjavi z J. Dalmatinom) tudi nagnjenje k samostadni ustvarjalnosti (na primer sklanjatvena in spregatvena paradigma, nove oblike s pomočjo starih pripon in pritegnitev arhaičnih besednih korenov; samo v slovenskih besedilih najdena beseda »nishter/nistar«; posamične oblike, kot so: mano, tebo, nej, nee, sebo, sabo, tei, tiga, zhim, vseim). ¹² Trubarjeva težnja k izvirnim (celo individualnim) ¹³ besednim razrešitvam pa ni bila mišljena toliko kot vzpostavitev nor-

¹⁰ Takšne raziskave predstavlja metodološki pristop k obravnavi historične gramatike ruskega jezikoslovca Aleksandra Sergejeviča Gerda (Lingvističeskaja tipologija drevneslavjanskih tekstov, Sankt Peterburg 2008, 109 – 111).

¹¹ Prim. A. S. Gerd, Imennoe slovoobrazovanie v slovenskom jazyke XVI-XVIII. vv., Sankt Peterburg 2010, 22–29.

¹² Prim. A. Gerd, Imennoe sklonenie v slovenskom jazyke XVI. v., Sankt Peterburg 2003, 65.

¹³ P. Trubarjeva jezikovna dejavnost naj bi bila celo nadvse primerljiva z jezikoslovno dejavnostjo t. i. Tyrnovske šole (bolgarskega knjižnika E. Tyrnovskega XIV. st. in njegovih učencev iz XV. st. K. Kostenečevskega, D. Kantakuzina ter ruskih moskovskih piscev XV. st. P. Logofeta in E. Premodrega) (prim. Gerd, Imennoe sklonenie, 64–66).

me (kot na primer pri J. Dalmatinu) niti v izogib redundance variantnih in sopomenskih oblik v eni sklanjatvi (kot je bilo pogosto v bolgarskih, ruskih in srbskih rokopisih XVI. stoletja), temveč predvsem (kot bi se zavedal, da se čas zapisa v eshatološki svetlobi izteka) z namenom upoštevanja glasu v slovenskem jeziku.

V jeziku Maksima Greka skupaj z zapletenimi sentencami teološke argumentacije nastopajo besede in inverzije iz živega jezika in celo pogovorna intonacija.¹⁴ Značilno je, da besedno enoto (tj. ne najmanjšo besedno zvezo kot nosilko nerazklenjenega pomena) imenuje s staroruskim izrazom »poslovica«, ki pomeni: »besedni dogovor, soglasje, skupna misel«.¹⁵ Slovanske ustreznice grškim svetopisemskim besedam v prevodih Maksima Greka je moč najti že v najstarejših prevodih Svetega pisma,¹⁶ kar govori o posrednem učinkovanju ali pasivni zalogi znanja jezika iz pismene preteklosti, ki nosi v sebi sposobnost oživitve v trenutku procesa intenzivnega ukvarjanja z jezikovnim gradivom. Skupaj s ponovnim preverjanjem pretekle pismene tradicije se je omenjeno proučevanje jezika (jezikoslovna dejavnost) v XVI. stoletju začelo boleče udejanjati.

Tako Primožu Trubarju kot Maksimu Greku sta bili lastni (ne ravnanje po bližnje preteklem običaju) prisluškovanje reliktom najstarejših jezikovnih oblik in budna čuječnost do govorcev maternega jezika. Vendar je bila pri tem potrebna povečana previdnost, saj je občutljivo besedno gradivo naposled odražalo tudi ne le zavestno hotenje.

Kljub temu, da staroslovenskih t. i. azbukovnikov¹⁷ ne gre prevajati z naslovom druge slovenske knjige Abecednik, je zaradi znane in izjemne okoliščinam prilagojene kulturne edinstvenosti vzporejanje obeh jezikovnih dejanj M. Greka in P. Trubarja mogoče. Trubarjev *Abecednik* iz leta 1550, namenjen »vsem mladim in preprostim Slovincem« (zadnji iz leta 1566: »Vsem slovenskim lubim otročičom h dobrimu«), ima petdelno vsebino (Predgovor, Abecednik, Katekizem s kratkim uvodom, Molitve, Rimske in arabske številke),¹⁸ ohranjeno tudi v dveh naslednjih dopolnjenih in le malo spremenjenih izdajah (1555, 1566). Čeprav je bil prvi namen izdaje poučevanje splošnih

¹⁴ O katerih beremo v njegovem spisu »Besede o popravljanju ruskih knjig«, kjer govori o svoji težnji, da bi zapisoval ruski jezik – takšnega, da bi »ga imeli bralci za svojega«.

¹⁵ Zdi se, kot bi Maksim Grek rus. »poslovici« pridal poseben pomen, da bi tudi Slovani začeli razlikovati »lexis« (besedo kot slovnično-slovarsko enoto) in »logos« (kot besedo nasploh, ki ima tudi pomen govora, pridige, itd.); ker sta lexis in logos iz istega korena, je v slovanščini našel primeren izraz (za tako pronicljivo vednost smo hvaležni mag. Alenu Novaliji).

¹⁶ Prim. L. S. Kovtun, Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI. – načala XVI.v., Leningrad 1975, 59–61.

¹⁷ Termin »Azbukovnik ali Abecednik« so pisci Moskovske Rusije uporabljali za poimenovanje razširjenega slovarskega gradiva, urejenega po abecednem vrstnem redu, pa tudi za oznako rokopisnih kodeksov, ki so vsebovali podobno gradivo. Nastali so kot posledica preoblikovanja tematsko neopredeljenih zbornikov (tudi s s slovarskimi enotami) v jezikoslovne zbirke, ki so združevale slovnično in slovarsko tradicijo Kijevske in Moskovske Rusije, temelječo predvsem na prevodni pismenosti. Azbukovniki so tako na nek način predstavljali poseben predžanr staroruske znanstvene literature (prim. Kovtun, n. d., 256, 159).

¹⁸ Prim. Ponavadi so vključevali pet vrst besedil: slovnične traktate (še le pogostnost slednjih naj bi zadostovala za naziv žanrske vrste t. i. azbukovnikov ali alfabetov; prim. Kovtun, n. d., 221 – 223), abecedna kazala besed, slovarska gesla glede rabe slovničnih oblik (tudi prozodične lastnosti), slovarska gesla z različnimi razlagami besed (sporadično skupaj z neabecednimi kazali in nerazporejenimi razlagami), traktate nejezikovnega značaja.

verskih resnic in šele ob branju (»čitanju«) tudi (pri)uče(va)nje maternega jezika, nam Trubarjevi izvodi (z vsemi sledečimi izdajami *Katekizma*) kažejo neoddeljivost posameznih področij in strok – v pisni dejavnosti XVI. stoletja. Združevanje učenja osnovne abecede z osnovnimi Kristusovimi zapovedmi, vključitev v učenje vsakodnevnih molitev, tudi nauka o osnovnih krščanskih resnicah – t. i. sinkretizem osnovnih namenov knjige – ni dopuščal suhoparne pragmatične razporeditve, pač pa tisto prepletenost (ne prekrivnost!) misli, ki je sama zahtevala razlago. Pojasnilo je vedno uvajalo tudi osebno razumevanje oziroma tolmačenje svetopisemske vsebine. Tri izdaje Trubarjevih Abecednikov je potrebno razumevati skupaj s tremi Katekizmi, saj v njih leži, po P. Trubarju, »kratka islaga« krščanskega nauka. Trubarjev *Abecednik* pa je na ozadju takratnih slovanskih jezikoslovnih stremeljenj sodoben pojav, saj so v Rusiji podobni zborniki nastajali šele kot nekakšen povzetek rokopisne tradicije¹⁹ (šestih stoletij),²⁰ dopolnjen s spoznanji o neogibnosti okrepitve pisne oblike.

Povečan pritisk ustnega govora²¹ na pisno normo²² ter rusifikacija pisne tradicije (s postopnim oblikovanjem ruskega nacionalnega jezika) so pozivali k nujnosti okrepitve pisnega izraza. Potreba po tisku, v osnovi zahodnoevropskem (zato »heretičnem«) izumu, je postala očitna.²³ Po obdobju med leti 1539 in 1542 (politična kriza vladavine regenstva Jelene Glinske po smrti Vasilija III) so ruski azbukovniki vključevali tudi slovansko-latinsko (poleg bizantinsko-grškega) leksikografsko gradivo in tako postajali zbirke »slovarske dejavnosti«. Tako niso bili le slovarji ali slovnice, temveč tudi svojevrstni zborniki, združujoči različna vsebinska gesla, nekakšni pokazatelji prosvetljene širine znanja in predhodniki povezujoče medpodročnosti raznovrstnih pojmov, značilnih zgolj za enciklopedični podobno izobraženost; preplet namenov (ne pa vlog/funkcij!) torej ni bil posledica izobrazbe, temveč plod razgledanosti in jasnovidnosti posamičnega duha.²⁴ Zahvaljujoč dejstvu, da so bili praviloma anonimni, se je vanje zapisalo poleg gramatičnih opažanj tudi osebno mnenje z namenom vplivnosti, še toliko bolj, ker so se pisci na svojo nezna(t)nost tokrat zanašali. Anonimnost (v tem edinstvenem in tudi sodobnem pomenu) kot porok varovanja in nasledek posameznikove težnje po samoohranitvi je pričala še o nečem: o zavedanju spornosti oziroma skrite polemičnosti znotraj jezikovne problematike. Zato so bili Azbukovniki pogosto polje ognjevitih ideoloških bojev. Slovnična vprašanja so bila tista, zaradi katerih je lahko najbolj preprost

¹⁹ Prim. »Nastanek Azbukovnika kot posebnega slovarskega žanra, ki je predstavljal osrednje mesto v ruski leksikografiji skoraj poldrugo stoletje, se lahko pojmuje kot najbolj interesanten pojav duhovnega življenja Moskovske Rusije« (Kovtun, n. d., 259).

²⁰ Kar pomeni, da je poleg knjižnega obsega bralcev še posebno pasivno zalogo jezikovnega znanja literatura do XVIII. stoletja črpala iz obdobja med IX. in XVII. stoletjem (prim. Kovtun, n. d., 260).

²¹ Pojavljali so se tudi t. i. slovarji pogovornega jezika (na primer: »židovskega govora«).

²² Hkrati s t. i. drugim južnoslovanskim vplivom – zaradi izrabljenosti in v veliki meri neaktualnosti v pomenu nepovednosti se bomo tega jezikoslovnega termina ognili.

²³ Najpomembnejša leksikografa in tiskarja jugozahodne Rusije, Lavrentij Zizanj in Pamva Berynda, sta bila tudi urednika, redaktorja (lektorja) ter tipografa – prav kakor Primož Trubar.

²⁴ Vredno je opozoriti, da termin »azbukovnik« kot splošna oznaka za vse stare slovarje, tudi neabecedno urejene, ki se ne-strokovno srečuje v t. i. znanstvenih jezikoslovnih razpravah, vnaša predvsem glede kronološke določljivosti gradiva zmedo (prim. Kovtun, n. d., op. 1, str. 261).

odgovor izzvenel krivoversko – zato, ker so se lotevala ustaljenih, vajenih obrazcev, in zahtevala prodreti pod obliko in se zazreti v večpomensko, protislovno in živo vsebino.

Slogovna privilegiranost t. i. predgovorov (neanonimnih posvetilnih uvodov) ter jezikoslovska anonimnost (značilnost slovarskih gesel v t. i. azbukovnikih) vodita k naslednjemu: glede na to, da predgovori slogovno v resnici ne odstopajo od ostalih besedil ter da se slovarsko ukvarjanje z besedami ne pojavlja redko v različnih spisih (ne glede na naslov), opaženo napeljuje na domnevo, da je bila takšna neopredeljenost zunanje zvrstnosti besedila, (z današnjega kota) prepletenost različnih (piščevih) teženj v eni besedilni celoti, v tistem času razložljiva s specifičnimi zgodovinsko-biografskimi okoliščinami (»pod naslovom ni vedno najti tega, kar obljublja«). Kajti, če po opredelitvah ruskih znanstvenikov, v načinu pisanja Maksima Greka lahko odkrivamo »zgodne« vzorce »humanistične izobrazbe«, potem je treba priznati, da se besedila Primoža Trubarja »odlikujejo« z natančnejšo zunanjo zgradbo ter tudi notranjo členjenostjo vsebinske zasnove besedila; in vendar omenjeno ne govori o pomanjkljivi vzorčnosti Maksima Greka, niti ne o Trubarjevi »večji racionalnosti« ali sistematičnosti,²⁵ temveč o posebnih pogojih nastajanja avtorjevega pisnega izraza. Besedila se predvsem izmikajo kakšni koli žanrski opredelitvi (ki je vedno drugotna).

Nedotakljivost knjižne tradicije celo v t. i. gramatičnem prevodu²⁶ ni bila ohranjena kot svetinja. Očitno je bilo, da je slednje moč dosežati le posameznikom, ki se niso ravnali po nikakršni doktrini, temveč zgolj po lastni (osebni in osebnotni) pravovernosti. Zato je bilo ne le zaradi značilnosti časa, ki ni dopuščal tolikšne sklicevalske (znanstvene) natančnosti (vzrok v zemljepisni oddaljenosti ali nedostopnosti virov), temveč tudi zaradi drugače pojmovane težnje po natančnosti tolmačenja (in ne prevajanja!) – vračanje k izvirniku nujno. Nerazklenjenost s slednjim je bila edina doktrina tolmačenjskega dejanja, ki je občasno zahtevalo usklajevanje zapisanega z naukom, kar povratno ni obrodilo sadov; tolmačenje, ki naj bi bilo v celoti podrejeno celostnosti svetopisemske vere, znatno popravljene z evangeljskim kristonosnim upom, je bilo v resničnosti odvisno od posameznika.²⁷

Metoda »natančne primerjave« prevodnih mest bi bila zadovoljivo neuspešna, saj bi bila do piščevega (s knjižnimi viri dostopnega) položaja krivična.

Natančnost je moč dosežati v prikazu sorodnosti mišljenja in nazora.

Prepuščamo se torej zgolj tolikšni za znanost nedopustni širini in ne dokončni opredeljenosti, kolikor jo dopušča misel: prav takšna, kot se je ohranila do današnjega dne – izražena v besedah. S tem pa ne kažemo naše nemoči doseganja virov, temveč želimo pojasniti, da je bil termin prevoda takrat razumljen – od zgodnjeapostolskih časov – kot (govorno) tolmačenje, tj. prelaganje iz enega jezika v drugega, in je zato toliko bolj predpostavljaj pogoj verno-zvestega sledenja (piščevi – avtorjevi – Božji) misli ali ide-

²⁵ Prim. sicer o Katekizmu »zelo zapleteno sestavljen« (F. Vrečko, K drugi knjigi Zbranih del Primoža Trubarja, Ljubljana 2003, 414).

²⁶ Ki znotraj bizantinske eksegeze ni bil nikoli ne dopolnjen z zgodovinsko ali analitično metodo – tolmačenja (ne prevajanja!).

²⁷ Ta je bil toliko pravovernejši, kolikor se je odrekal svojemu glasu in poslušal glas Višjega – preko posredništva zgolj Svetega Duha. Takšno presojanje pa naj v sodobno znanstveno vedo ne bi sodilo.

ji.²⁸ Zato pa tudi kočljivo vprašanje o spornosti samega prevoda ostaja nerazložljivo po znanih vzorcih (npr. poznoantična alegorična smer, aleksandrijska šola, antiohijska gramatično-zgodovinska metoda – vse v razmerju do biblijske dobesednosti »po črki«),²⁹

²⁸ Dosedanje raziskave prevodne tehnike P. Trubarja je temeljito raziskal Kozma Ahačič (prim. Ahačič, n. d., 268–286); teza o Trubarjevem sledenju E. Rotterdamskemu – torej ne prevodni metodi, temveč posamezniku (ki je med drugim – po svojih sposobnostih sledil grškemu izvorniku), je tudi dokazala enakovrednost Trubarjevega oblikovanja na sintaktični in besedilni ravni sočasnim retoričnim in slovničnim vzorcem. Vendar se zdi takšno spoznanje (čeprav je njegova vrednost več kot zgolj dokaz) neproduktivno, saj ne ponuja daljnosežnejših dognanj o pisateljevem nazoru, tj. ne omogoča pronikniti globlje v misel Primoža Trubarja. Prevodne tehnike Maksima Greka niso bile raziskane več kot v primerjavi z izvorniki, torej so bili raziskovalci usmerjeni na eni strani v iskanje virov sploh (ne pa v njegov način prevajanja), na drugi pa v razločevanje gramatičnih posebnosti tistega časa, ki so bile bodisi uvedene bodisi zavrnjene v knjižnem delu M. Greka. Po večini je bilo to vprašanje odrinjeno (morda upravičeno na podlagi dejstva, da M. Grek svojih prevodov ni vključil v svoja zbrana dela, kar pa je vprašljivo, saj se zaradi kompilativnega značaja rokopisnih spomenikov »meje« avtorjeve volje določiti ne da!) z mnenjem o sledenju grškemu izvorniku – pomenljivo pa je, da so tudi raziskave na področju teologije njegovo mišljenje odpravile s tezo tradicionalnega upoštevanja pravoslavne dogme. Primerjava prevajalskih odločitev obeh piscev bi bila poleg tega, opazovana v posameznosti, lahko zavajujoča (kot se je zgodilo na avtoričinem predavanju na sanktpeterburškem Literarnem inštitutu »Puškinski Dom«, kjer je predstavila podobnost ali celo identičnost njunih prevodov, kar pa je vodilo do mnenja, da želi potrditi njuno veroizpovedno sovpadanje; takšno primerjanje bi bilo povedno samo v primeru, če bi imeli možnost domnevati o istem prevodnem izvorniku), zato bo pritegnjena v raziskavo, vendar pod pogojem neoddeljivosti od miselne usmerjenosti obeh obravnavanih piscev (kot taka sicer povedna, vendar pa ne edina odločujoča o sklepanju). Ker se nam pojem »prevoda« dozdeva nezadovoljiv, ki v nek izraz ne posega, ne dopušča prodreti v besedni pomen, ko ostaja na jezikovni površini (ki pa ni bila nikdar, še bolj pa v tistem času osamosvojena od vsebine), povsem neprimeren, predvsem pa v današnjem času ne več pravoverni (za)miseljiv (»teorija prevoda?« se zdi kot teza brez osnove, ponovno neko zgolj suh racionalistično ločevanje zunanosti od bistva), se od slednjega poslavljamo. Tako se nam kaže ne le verodostojnejše, temveč se tudi dozdeva, da smo po tej poti piscu XVI. stoletja po nazoru in veri bliže. Naša na videz neuspešna metodološkost pa je namerna, saj je naš namen prodreti v globino besede oziroma še natančneje: v samoizraz Besede – kot bi hotel biti pisec sam razumljen.

²⁹ Takšno izpeljevanje bi bilo sicer mogoče, vendar zaradi neaktualnosti (v tem primeru prisiljenega zvajanja na časovno oddaljene poskuse vzpostavljanja neke krščanske doktrine) časa nastanka obravnavanih dveh besedilnih opusov sila neustrezno. Na primer: obema lastno aleksandrijsko eksegetsko (»drugačepovedano«; »duhovno«; »sintetično«) tolmačenje, vezano tudi na zgodnje (katehitično in misijonarsko) delovanje t. i. Aleksandrijske Akademije, medtem ko se zdi, da se razlikujeta v pristopu (Trubarjeva analitično-zgodovinska enost (gr. genesis); Grekovo sintetično-zgodovinsko zrtje večnosti (gr. kenosis); vendar pa je ta shematizacija krhka, saj se oba pisca navezujeta na cerkvene očete, ki so si po »uradnih šolskih« usmerjenostih nasprotovali, tako se oba sklicujeta na Evzebija Kajsarejskega, Janeza Zlatoustta, celo Origena; M. Grek še pogosto na Teodoretu Kirrškega in Didima Slepca; v nadaljnjih stoletjih se je bizantinska eksegetika osrediščila okoli posameznih tolmačev ali interpretov, sklicevanje na katere je prešlo v kanonično pravoslavno bogoslovsko misel, zato bomo podobno postopali tudi mi. (prim. I. Sidorov, Osnovnye tendencii razvitija i harakternye čerty drevnehristianskoj i rannevizantijskoj eksegezy (II – nač. VIII vv). v: RV 2008 (Rannehristianskaja i vizantijskaja ekzegetika. Moskva), 4–18).

temveč je prevajalska dejavnost v celoti prenesena na področje notranje problematike besede, natančneje svetopisemske besede ali t. i. biblijske eksegeze.

Vprašljivost besedne oblike je vedno razpirala religiozne pomisleke, ki so vodili neposredno v trd obračun (»občevanje črke s črko«), ki pa se ni nikdar ločil od neoporečnosti pravovernega pomena.³⁰ Maksim Grek je s svojo pisno dejavnostjo, ki je bila v veliki meri utemeljena v pojmovanju »dobesednosti« ter razčlenjevanju problematike jezikovnega humusa, preusmeril pozornost od ne le zgolj navdihujočih tudi v dvom vzbujajoče teološko-jezikoslovne teme.³¹ Takšno »gramatično teološkost« je razbrati iz besed o slovnici,³² ki po mnenju V. Jagića pripadajo Maksimu Greku:

»Gramatika je resnično Gospodovo učenje, zelo razvito pri Grkih, in pomeni začetek vstopanja, pa tudi (vzpenjanja) k filozofiji« (Jagić: 594).

Oseben pristop k razpolaganju z raznovrstnim jezikovnim gradivom³³ je uvajal v slovenski duhovni prostor tudi Primož Trubar, ki je vzporejal različne upovedovalne možnosti latinščine, celo hebrejščine in grščine³⁴ (redkeje pa nemščine) s slovenskim jezikom. Tako na začetku druge slovenske knjige *Abecednik* (1550) stoji v opravičenju zapisa, a tudi starejšega obstoja slovenskega jezika latinski citat: »Rom. XIII. Et oius lingua confitebitur Deo«, ki ga apostol Pavel povzema po starozaveznem preroku Izaiiji 45, 23 (»Meni se bo upogibalo vsako koleno, prisegal vsak jezik«).³⁵ P. Trubar je stremel

³⁰ Zato ne moremo govoriti v posameznosti: o jezikoslovnih, prevodnih ali eksegetskih dejavnostih, v XVI. stoletju pa tudi ne več ločeno o teologiji in filozofiji, temveč o vzajemnem prepletanju, ki je bilo narekivano z moralno neomadeževanostjo ter pravovernostjo, neposredno prejemanima od Svetega Duha.

³¹ Prim. Jagičev termin »gramatična vsebinskost Maksimovih del«. Zato so se v stari Rusiji slovniciarjev – zaradi njihovega gramatičnega znanja – bali.

³² V staroruskih Azbukovnikih se ime Maksima Greka navaja kot »razlagalca besed«. Še leta 1648 se je v moskovski izdaji svoje Gramatike Meletij Smotrickij v večini opiral na besede Maksima Greka (kar se ponavlja v Gramatikah XVIII. stoletja), kar govori o uveljavljeni avtoritetnosti njegovega imena v povezavi z jezikovnimi vprašanji. Običajno je bilo še sklicevanje v začetnih delih Gramatik na dva traktata: »O pismenkah« Črnorizca Hrabra ter »O osmih besednih vrstah«, ki so ga pripisovali Janezu Damaščanu. Ni naključje, da so Rusi v času med XVI. in XVIII. stoletjem znane stare navedke brali skupaj z besedami Maksima Greka, saj so bili umeščeni v njegova zbrana dela, čeprav so bili njegovi prevajalski nazori v primerjavi s preteklimi veliko bolj načelni, jasni in argumentirani. Vendar je iz povedanega lažje razumeti njegovo vplivnost, saj so zborniki njegovih besedil bili sestavljeni tako, da je pretekla prevajalska praksa (XV. stoletja in prej) potrjevala njegovo pisno dejavnost: njegove grške in slovanske prevode ter slovanska besedila.

³³ Kozma Ahačič je storil natančno analizo Trubarjevih prevodnih tehnik, načinov in teženj (Ahačič, n. d., 268–286; prim. še Ahačič, Viri za prevod svetopisemskih besedil pri slovenskih protestantskih piscih XVI. stoletja in nekatere tehnike prevajanja, SR 55/2007, št. 3, julij-sept., 505–527).

³⁴ Na primer v »Katekizmu s dveima islagama« (1575) Primož Trubar posveča svojo razlago tudi grškemu izvoru besede »katekizem«.

³⁵ Ahačič, n. d., 43, op. 4. Še prim.: na začetku istega »Abecednika« za ponazoritev naslovnikov stoji citat iz Markovega evangelija: »Pustite te otročiče k meni pryti, zakai tacih ie tu nebesku kralevstvu« (Mr 10,14). Na začetku druge izdaje pod lesorezom »Katekizma« iz leta 1555 (ki ni ponatis tistega iz leta 1550) stoji verz iz 8. psalma: »Iz tih ust, kir ne umeio govoriti inu kir sesaio, si ti, Gospud, tuio čast gori naredel«.

k raz-um-evanju grščine – kot izvirniku Svetega pisma. Nazor Primoža Trubarja³⁶ se kaže v njegovem prvem pismu kralju Maksimilijanu v Kempten (dne 2. januarja leta 1560), kjer se opravičuje za tiskovne napake, izrazi pa tudi bojazen vsled »nerazumnega« prevoda:

»... morda kaka beseda zaradi pomanjkljivosti jezika netočno ali sicer nepremišljeno prevedena. Takšne stvari so se primerile tudi Septuaginti, Symmachu, Aquili, Hieronimu, Erazmu, Luthru in drugim« (Rajhman PPT: 39).

Leto prej v pismu H. Bullingerju (1. februarja 1559) P. Trubar opisuje svojo prevodno prakso ob prevajanju Psaltra (»Pozdravite v mojem imenu vaše gospode sobrate, zlasti gospoda Waltherja; njegovo in Musculovo delo o psalteriju mi prav dobro rabita za moj slovenski psalter. Prevedel sem že 33 psalmov, postavil sem tudi vsebinske preglede spredaj in pripombe na rob, razlage pa na konec kakor gospod Walther«, ki je po njegovih³⁷ besedah nastajal enajst let (»jest sem le-te bukve anajst let počasu inu rezmišlaja tomačil inu zdaj štiri mesce po redu drukak«)³⁸ – od leta 1555. Primož Trubar se je lotil tega zapletenega verznega starozaveznega besedila skoraj takoj po prvem natisu prvih slovenskih knjig. Povedal pa je tudi, da je upošteval italijanske (in latinske) razlagalce bolj kakor nemške:

»Aku se sledna beseda s tejm nemškim tolmačenem ne zgliha, zatu se ne zmotite, jest sem več iz latinskih koker nemških tolmačerjev tomačil« (Rupel, SPP: 186).

Čprav je moč predpostavljati, da se P. Trubar s svojo jezikovno nadarjenostjo ni mogel izogniti vsaj delni usvojitvi leksikalnih osnov grščine, je gotovo, da se je P. Trubar, poleg navezovanja na prevodno delo cerkvenih očetov, navezoval tudi na »LXX«, tj. Septuaginto (za katero ni znano, da bi jo imel med prevajanjem pred seboj). Slednji doda še: dva grška prevajalca, Hieronimovo Vulgato, Erazma Rotterdamskega in M. Lutherja, tako pa pokaže svoje osebno pojmovanje prevajalske tehnike oziroma dejanja prevoda – zgolj izpod rok krščanskega misleca. Navedeni krščanski prevajalci so P. Trubarju torej predstavljali enakovredno prevajalsko vrednost. Ker pa Trubarjevo ubesedovanje ni zgolj hvalisav odzven retorike, je njegova navedba prvih treh prevajalskih različic istovetna s prvo »trojico« Maksimove prevajalske »peterice«. Ko je na večer svojega življenja Maksim Grek popravljaj staroruska besedila in ponovno natančno preučeval slovanske in grške prevode Psaltra, se je leta 1552, skupaj z Nilom Kurljatovim, še enkrat lotil kritičnega prevajanja Knjige psalmov ali *Psaltra* – tokrat brez pojasnil. Pri tem se je vedno bolj nagibal k upoštevanju zlasti Septuaginte. Takrat je napisal poseben traktat o prevajalskih odločitvah z naslovom *Prevodne vrstice*,³⁹ se-

³⁶ Prim. še povezovanje Trubarjevega nazora z njegovim razmerjem do prevajalske prakse, zato tudi smiselno opomenjanje njegovega sklicevanja na prve svetopisemske prevajalce: Š. Barbarič, *Les aspects humanistes de la littérature protestante slovene, Actes du VIIIe Congres de l'Association Internationale de Litterature Comparee*, Budapest 1976, 203.

³⁷ Rajhman, PPT, 37.

³⁸ Rupel, SPP, 186.

³⁹ Ker grški jezik ni bil zapisan drugače kot v »slovanskem« prevodu, pač pa so bili opisani razlogi za določeno prevajalčevo odločitev (različno uporabljeni pomeni ene besede so ohranjeni kot slogovni odenki), naj bi bil namen *Prevodnih vrstic* predvsem komparativno-jezikoslov-

stavljen iz navedenega psalmičnega verza v njegovem prevodu in petih prevodno-prevaljskih različic – Septuaginte: Akvile, Simmaha,⁴⁰ Teodotiona in neznanca, imenovanega »peti prevajalec«. Maksim Grek je poudarjal, da »gramatična sprememba slovnične oblike lahko vodi do drugačnega razumevanja besedila« (mestoma njegov prevod tudi od LXX odstopa).⁴¹

Poleg Črnorizca Hrabra *O pismenkah* ter Janeza Eksarha Bolgarskega *O slovan-skem jeziku* (pred prevodom Janeza Damaščana *Teologije*) so v staroruski knjižnosti vplivno odmevale besede Psevdo Dionizija Areopagita o prevodni dejavnosti:⁴² ta je razkrival, da je splošni pomen povedanega ali prevedenega⁴³ (v odnosu do avtorjevega religioznega svetovnega nazora pa »razum«) veliko globlji in bogatejši kakor to, kar je moč razbrati iz besedila pri pozornosti zgolj na posameznih besedah, tj. na njihovi zunanji plati; tako je opozarjal na naslednje: jezik v materialni pojavnosti služi le čutno-čustvenemu: ker pa duhovno (tj., kar se tiče Duha) ni dosegljivo govoru, se je nujno poglobljati v pomene besed – da bi vsaj včasih lahko prodrli do »sile misli«.⁴⁴

Maksim Grek spregovori o tem, da so svete knjige pokvarili prepisovalci, ker so bili »neizkušeni v razumu in veščini slovnični«, poleg tega najdeva celo pri »prvih prevodih svetih mož« napake:

»Grške besede imajo toliko različnih razlag, da če kdo ni dovolj in ne popolno podučen v gramatiki, in /.../ retoriki in celo v filozofiji, ne more naravnost in povsem razumeti napisanega, niti prevesti (tega) v drug jezik« (Jagić: 588–589).

Na to opozarja tudi Trubarjevo kratko pismo Nikolaju Graveckemu, v katerem pojasnjuje:⁴⁵

»V naši cerkvi, ki je sprejela evangelijski nauk, ni, hvala Bogu, še ničesar slišati o nobeni sekti ne razdoru. Mi učimo in enodušno verujemo v Kristusove besede pri večerji, da le tu prejmemo pravo telo in pravo kri Kristusa Gospoda v duhu in veri ter da postanemo resnično deležni telesa in krvi Kristusove, to je njegovega zasluženja (nem. Das jst seins verdiensts, theilhaftig machen nach dem wort Paulj. 1. Cor. 10)«.⁴⁶

ne narave (Prim. Kovtun, n. d., 37), kar pa po našem mnenju ne ustreza resnični staroruski jezikovno-knjižni zapletenosti.

⁴⁰ Prevajalec Stare zaveze v grščino, učen samaritan iz časa carja Kommoda (193–211), ki ga M. Grek pri prevodu najpogosteje upošteva.

⁴¹ Prim. Kovtun, n. d., 36 – 40.

⁴² Na podlagi proučevanja molitvenikov (tudi rokopisnih) in brevirjev (pridigarjskih priločnikov) z izvlečki pridig cerkvenih očetov je Dionizij Areopagit ne ravno pogost, a regularen pojav (ki celo ponavadi ni ločen od zahodnih cerkvenih očetov). Prim. še: II. nicejski cerkveni zbor je uradno odobril za kanonično branje Areopagitov spis »Cerkvena hierarhija« (Ecclesiastica hierarchia).

⁴³ Prim. »teološke ideje Svetega pisma« (Kovtun, n. d., 20, op. 49).

⁴⁴ Raziskovalka ugotavlja, da se je v teh trditvah odrazil temeljni srednjeveški jezikoslovni nazor in pogled na književno obliko (Kovtun, n. d., 22).

⁴⁵ To pismo predstavlja tudi vezni člen med dvema pomembnima pismoma. Na to opozarja tudi J. Rajhman v opombi k Trubarjevemu pismu; to kratko pisemce namreč povezuje pomembno pismo H. Bullingerju (13. marec, 1557) ter Deželnim stanovom (1564): enotna slovenska cerkev v Njegovem zasluženju, od apostola Pavla naprej. (Rajhman, PPT, 166, 343–345)

⁴⁶ V pričujočnost ubesedenega je Primož Trubar spesnil naslednje verze: »Vsamite Jeite vy letu

V svojem apologetskem spisu/predgovoru/posvetilnem uvodu *O prevodu razlagalnega Psaltra* Maksim Grek s 36. psalmom ponazori nespregledljive nepravilnosti preteklih prevodov (»kakor je moč spoznati po »pokromei«⁴⁷ postavo in po krempljih leva). Sam predlaga drugačne prevajalske rešitve, ki odražajo njegovo osebno hkratno upoštevanje in »od starodavnih« prevzeto razreševanje osnovne krščanske dihotomije telesnega in duhovnega; a nenasprotovanje svetopisemskemu pomenu ni preprosto, saj vključuje nadvse podrobno, poglobljeno in natančno poznavanje izvornika Svetega pisma, pomen katerega mora biti tolmačen z upoštevanjem ne le biblijskega konteksta, temveč tudi okoliščin »zgodovinske resnice«: slednja se vzpostavlja znotraj besedila – ne sama po sebi, temveč zgolj po veri:

»Nekdo je o šestintridesetem psalmu izjavil tole: »Orožje njihovo preide v srca njihova,« kar razlaga: »Z Davidom se je to zgodilo tudi telesno, ker so Davida zabodli s svojim mečem in ga iz istega Davida tudi izvlekli.« A to ni le neznano, temveč tudi lažno in ne soglaša s Svetim pismom, iz katerega vemo, da je Savel, ki je vedno preganjal Davida, padel na meč svoj in umrl zaradi tega, ker ga je večkrat izvlekel, da bi Davida ubil. David se je zaradi darov, ki so bili od skušnjave njegove, rešil. Zato bi bilo potrebno zapisati: »Savlu se je tudi telesno to izpolnilo, saj je na svoj meč padel in umrl, ker ga je nad Davida dvignil«. Veliko je takšnih primerov po tej knjigi raztresenih« (MG 2008: 163).

Če bi poskušali opredeliti izhodišče prevajalskega dejanja, bi lahko trdili, da sta tako Primoža Trubarja kot Maksima Greka vodili dve načeli: zvestoba izvorniku ter usmerjena pozornost na prejemnika. Združitev obeh je pomenila osnovo t. i. razumnega prevoda,⁴⁸ ki je bil pogoj za doumevanje globljega sporočila Višjega, spoznanja Božjega (gnosis). Vendar ne v pomenu racionalističnega razbiranja (niti ne razumarskega) in odbiranja čutno zaznavnih dokazov ali drugih gnostičnih stranpoti (gr. gnomateuo), temveč Razuma, iz grškega korena besede izhajajočega, ki pomeni vse naslednje odtenke duhovnega prepoznavanja: »svetujem« (gr. gnomen didomi), vem (gr. giorizdo), oznanjam (gr. gionai), kar lahko poznam (gr. gnostes eimi), tj. samo, kar se more o Bogu spoznati (gr. to gioston tou theon) – govorimo namreč o novozavezni rabi grške besede.

Tu ye prau muye tellu«, »Is tiga vsaketeri py Tu ye kelih muye kriy« (Rajhman, PPT, 166; Katekizem 1550, 175–176).

⁴⁷ Prim. D. Bulanin, ki razpravlja o neki antični rečenici lat. ex ungue leonem, gr. eks onyxhos ton leonta (ἐξ ὄνυχος τὸν λέοντα), ki pa naj bi jo v stari cerkveni slovanščini prevedel še G. Camblak (D. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka*, Leningrad 1984, 27–28). Dodajamo še naslednjo razlago: gr. prokimen: verz iz Psaltra, ki se bere v cerkvi pred apostolskim branjem in paremijami, tj. legendami, pripovedmi, predvsem starozaveznimi. Če sledimo temu, bi se Grekova razlaga grške rečenice tokrat izvirno glasila: iz psalmičnega verza je moč spoznati svetopisemsko (Kristusovo) postavo, kakor je leva prepoznati že po njegovih krempljih.

⁴⁸ Maksim Grek pravi: »Razuma je bolj kot vsega potrebno iskati, od njega ni nič pravičnejšega«. Nato citira Janeza Damaščana, ki hvali silo človeškega razuma: »Vsak, ki brez razuma začena reč, je kakor bi v temi stopal, po Damaščanovi besedi, in kakor soncu ni biti v svetu vsem temnem in mračnem, tako razumu v človeku ni biti vsem zmedenem in zlitem« (Jagić, n. d., 630).

Ločnica je razvidna iz naslednjih besed prevajalca Silvana, ki je pomagal pri prevajanju Maksimu Greku:

»On nas je nagovoril: »Niso vsi učeni, a tisti meni podobni«, in takšne so besede samo iz Božjega pisma prebrane, razuma proste (op. N. Z.), in ki govorijo le o modrih in slavnih«.

Maksima Greka pojmovanje rodne grške Besede ali Logosa potemtakem vodi do edinstvenega slovanskega pojmovnega dolga – Razumu.⁴⁹

Iz opazanj prevajalca Silvana, Maksimovega pomočnika pri pisni dejavnosti, ki podaja učiteljeve besede, je moč prepoznati še en pomen »razumnosti«, kakršen je ključen za doumevanje jezikovnega naziranja in oblikovanja Maksima Greka:

»Jaz sem človek, in nisem Grk in sploh ne tukajšnji, Rus /.../ poleg tega poljedelec in neuk, reven in od revnih (tj. ne plemenitega rodu), nimam niti besede škrlatne (tj. nisem jezikovno nadarjen, vešč umetelnega jezika), niti razuma nimam, ki bi dobro razsodil (tj. sem zmotljiv)« (Jagić: 629)

Poleg t. i. razumnega prevoda, ki uvaja tudi v posebno teologijo božanskega Razuma, ima Maksim Grek v mislih tudi povsem vsakodnevno pojmovanje razumnosti (zdravorazumskosti): kot nasprotje človeške nespameti.

Potemtakem dvema prevodnima načeloma dodajamo še dve znotrajjezikovni načeli, lastni obravnavanima piscema: visok (vzviišen, privzdignjen)⁵⁰ in živ (na govorni osnovi oziroma govorjen) jezik. Opozicijo predlaganemu predstavljata: znižan, neustrezen, pogovorni – nerazumljiv, nerabljen, prazen.

Maksim Grek ni pomišljal pri rabi na videz zapletenih grško-starocerkvenoslovanski besednih oblikovanj⁵¹ zgolj zato, da bi izrazil, kar je hotel in mogel. Njegovo vodilo ni bilo antinomično (»visoki/nizki« slog, »cerkveni/vsakdanji« jezik), temveč je bolj kot od bralca, od samega jezika zahteval največ: to pa je bil izraz ne božanskih vsebin, temveč zgolj tistih, posredovanih po Duhu, tj. skromnih Božjih ukazov, ki bi bili človeku ne le razumljivi, dostopni, temveč prav tako tudi občuteni in doumljivi – uvajajoči v duhovni krogozor. Zato je poudarjal, da je potrebno poskušati razumeti vsako besedo v sklopu celotnega izreka ali povedane misli, še bolje pa celote Svetega Pisma, saj posamično lahko deluje zavajajoče ali nasprotno »evangeljski resnici«. Pogoj razumljivosti in uvajanja v razumevanje Višjega pomena pa je jezikovna živost (zato je M. Grek besedi rekel »rečenica«, rus. пословица). Doživljanje besede je bilo neoddeljivo od odgovorne pre-daje svetopisemske vsebine (takšno načelo pa vlada v bogoslužju).

Pri tem se je zaloga (pasivnega) znanja na staroruskih tleh, ki jih je Maksim zama-jal (tj. aktiviral) s svojim ponovnim preverjanjem prevodov, izkazala prej za oviro kot za

⁴⁹ Maksim Grek ne naključno večkrat govori o težavnem grškem pravopisu, sploh slovničnem ustroju grškega jezika, v prvi vrsti pa o polisemiji grške besede (Kovtun, n. d., 10).

⁵⁰ Morda še najbolj ustreza slednji izraz, ki je osamosvojen podtonov. »Visok« ne ustreza, saj je bil v starorusko književnost uveden šele v XVII. stoletju s t. i. teorijo treh slogov (visokega, srednjega, nizkega) prvega »znanstvenega akademika« M. V. Lomonosova. Zato se bomo držali izraza »privzdignjen in govorjen jezik« (ne le kot jezikovni, temveč kot bogoslužni, tj. liturgični ideal).

⁵¹ Predlagamo namesto »jezikovne konstrukcije«.

prednost, saj se je »visokost« knjižnega sloga držala zgolj okostenelosti (in ne preprostosti!) oblike, ne pa tudi ljubezni do resničnega, tj. vsebinskega znanja, ki je ležalo globlje pod zunanjo površino besedne oblike. Prav tako Primožu Trubarju t. i. pasivno znanje jezika, ki naj bi ležalo v ljudstvu, ni pomagalo pri zapisovanju; in če so zaslišali znano besedo, to ni bilo posledica pomnjenja pretekle tradicije, temveč prej neopazna pohvala Trubarjevemu posluhu⁵² za povsem sodobno stanje, ki ga je bil v resničnosti deležen.⁵³ V tem smislu je izhodišče M. Greka povsem primerljivo s Trubarjevo osnovno namero ne le opismeniti slovenskega človeka, temveč mu predvsem dati brati-in-poslušati-(in-peti) Pismo v domačem in znanem, tj. »zastopnem« ali razumljivem jeziku.⁵⁴

T. i. diglosija,⁵⁵ ki naj bi obstajala v takratni Moskovski Rusiji, Maksimu Greku ni pomagala pri prevajanju: starocerkvenoslovanščino kot jezik ruske cerkve je sprejel kot tisto osnovno pravico slehernega kristjana do Besede v materinščini. Kajti čeprav je Maksim Grek v svojem maternem jeziku slišal in poznal nasprotje med nižjim ali govorjenim ter visokim ali v knjige zapisanim jezikom, se je v Rusiji znašel v položaju, ki mu je narekoval predvsem prevajati v Rusom razumljiv jezik. Tudi če sprejmemo sociolingvistično ločnico med mestom in vasjo, je pomenilo P. Trubarju ubesedovanje več od le vsakdanje familiarnosti: njegov jezik je bil kljub vsemu pred vsem jezik svetopisemskih vsebin, katerega večinski delež se je uresničeval pri maši, pridigi, petju, zato je poleg težnje izpolnitve preproste/razumljive oblike nespregledljivo odražal tudi Trubarjevo (globoko osebno utemeljeno) težnjo doseganja višje ravni.

Maksim Grek je s svojo jezikovno rabo dokazoval, da pravzaprav ceni ruskega človeka in mu pripisuje historiozofsko poslanstvo, saj je verz 84. psalma prevedel z upoštevanjem Dionizija Areopagita,⁵⁶ ki je trdil, da je najvišji izraz Božje (»nadbožanske«) dobrote prav blagost⁵⁷ (milina: v nasprotju z dobroto).

⁵² Prim. I. Grdina, K prvi izdaji Zbranih del Primoža Trubarja, I. del, Ljubljana 2003, 549. Tudi J. Rajhman postavlja tezo, da je Trubar v svojih prevodih Svetega pisma črpal iz tradicije, da mu je bil prevod nekaterih poglavij že zelo znan, predvsem tistih, ki temeljijo na teologiji greha, torej na vsebinah, ki jih je moč zaslediti v Brižinskih spomenikih in v Rateškem rokopisu. Celotno glede na način, kako je Trubar prevajal biblične citate, je mogoče slutiti, da je zapisal po spominu. Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga, 129.

⁵³ Značilno je tudi, da sta oba pisca latinščino imela za nekakšen jezik posredništva.

⁵⁴ Prim. Ahačič, n. d., poglavje: Raba slovenščine v cerkvi, 46.

⁵⁵ Zato bi bilo vredno ponovno premisliti omenjeni sociolingvistični termin (utemeljitelj v ruski lingvistiki B. A. Uspenski) – z upoštevanjem morebitne pri-silne zvedenosti formule na dan, časovno oddaljen jezikovno-družbeni in teološko-arhetipski položaj soobstajanja dveh jezikov: (slogovno preprosto oddeljenega) visokega in nizkega.

⁵⁶ Domnevati bi bilo moč, da je Maksim Grek za Marsilia Ficina prevedel v latinščino traktat O božjih imenih Dionizija Areopagita še v svojem italijanskem obdobju – in prepis svojega prevoda (ki se je znašel v kartezijanskem samostanu na slovenskih tleh) skupaj z izvirnikom prinesel s seboj v Rusijo.

⁵⁷ Prim. To potrjujejo tudi jezikoslovne raziskave Izbornika Svjatoslava, kjer beseda »blagost« variira z »dobroto«, obenem pa prva označuje višjo (nebesno), od Boga dano in Božjo dobroto, medtem ko »dobrota« pomeni v prvi vrsti človeško vrlino. Na ta način pa izvršena točna ustreznica grškemu izvirniku, ki jo najdevamo v najstarejših slovanskih prevodih, sovpade z drugim, že avtohtono slovanskim razlikovanjem slogovnih sopomenk (dubletov), ki pa je nujna za ohranjanje in razvoj staroruske miselnosti. (prim. V. V. Kolesov, Leksicheskoe vari-

»Яко истина от земля възсия и правда с небесе принице тем же и Господь дастъ благодсть, и земля ваша дастъ плод свой и правда ваша пред вами предиде и положит стопы ваша в путь, ведущий к горним«.

Izkazalo se je, da ruski prejemniki še niso dorasli njegovemu dejanju. Maksima Greka teologija Bogu dostojnega (po)imenovanja korenini ne le v svetopisemski posledičnosti, preroškosti in edini kronološko obvladljivi pravoverni večnosti, temveč v zgodnjekrščanskem, celo apostolskem izročilu – ki pa je sovpadlo s starorusko tradicijo recepcije in interpretacije Apostola. Maksim Grek se v preciziranju pomenov grških besed navezuje neposredno na apostole: z njihovimi trditvami opravičuje pravilnost izraza (nedvomno avtorstvo realno živečih oseb) kot dejanja vere.⁵⁸ Ta dogodek pa govori o tem, da se je Maksim Grek povsem zavedal bogastva leksikalnih zalog slovanskega jezika, ki zmore – če je le pravilno rabljen – prevajati različne slogovne odtenke grških sopomenk.⁵⁹

Vprašanje prevoda je zadevalo vsebino: zato je bilo prevajanje pravzaprav svetopisemsko tolmačenje, ali drugače – eksegeza. Slednja, sovisna s t. i. biblijsko celostnostjo,⁶⁰ pa je bila bistveno osmišljena z nelažno preroškostjo, ki se je, svetopisemsko pojmovana, v eshatološki razprtosti lahko udejanjala v surovi (piščevi) sedanjosti. Oba pisca sta najdevala pravico do preroštva v starozaveznih besedah (Mojzesovih, Salomonovih in Davidovih), ki v sebi nosijo (ne le napoved) življenje Kristusove osebnosti.⁶¹

Primož Trubar v *Artikulih* (1562) trdi, da v Mojzesovem govoru – Kristus že živi:

»Od te naše perve, prave, stare ker/sčanske vere ie tudi ta Moizes dolgu inu veliku pissal inu ž nega mnogeterimi inu čudnimi offri, z Božymi službami skrivnu inu temm/n/u pridigal. Ner zastopniše v tih nega Petih buqvah, Deut. 18 /.../ Inu Cristus sam pravi, de Moizes ie veliku od nega pissal inu pridigal /.../ Ioh. 5: »De bi vi Moizesu verovali, taku bi vi meni verovali, zakai on ie od mene pissal. Aku vi pag nega pysmom ne veruiete, koku muim bessedom bote verovali. Inu h tim jogrom ie dial, Luc. 24, de na nim vse tu, kar so Moizes, David inu ty preroki pissali, se mora dopolniti.« (III: 25–26).

Starozavezno besedilo je neločljivo od novozavezne vere; med obema svetopisemskima deloma je preroška zvezanost, ki predoči krščansko vero v Smisel nebesnega »žitja«. Pojavitev Nove zaveze, iz katere poslednjih delov je narekovana Bodočnost ne kot tuzemska in otipljiva, temveč kot posameznikova izbira Boguugodne življenjske poti, pomeni že potrjevanje osebne vere v resničnost svetih besed. Navzočnost svetopisemske resničnosti je obema piscema predstavljala miselni zobnik v kolesju pravovernega

irovanie v Izbornike 1073, v: Izbornik Svjatoslava, Moskva 1977, 110–113). Zato bomo v naši obravnavi mestoma ohranjali koren »blag-« v pomenu Božje dobrote.

⁵⁸ Maksim Grek navaja seznam grških sopomenk, kakršne bi lahko uporabil apostol Pavel v svojem govoru na areopagitskem sodišču pred sodniki, če bi jih želel imenovati za bistre ali razumne.

⁵⁹ Prim. Kolesov, n. d., 112.

⁶⁰ Takšno naziranje temelji na zgodnjekrščanski praksi, zaznamovani z eshatološkostjo (ki je tudi osnovna vzmet pravoslavne eksegeze), razumljeno na podlagi svetopisemskega navodila (Mt 5,17; Gal 3,4; 1 Kor 13,12); prim. J. Zlatoust to imenuje »biblijska enostnost«.

⁶¹ Prim. Erazem v Stari zavezi odkriva dokaze za človekovo svobodno voljo.

zapisovanja svojega doumevanja apostolske dejavnosti in vernikove osvobojenosti od tuzemskih človeških pravil in zakonov.

Maksim Grek v svoji *Besedi o svetovnem potopu, ki se ni zgodil* tako zaključí samogovor⁶² o svoji pravovernosti; sprva predružači Pavlov nagovor Galačanom (Gal 3, 1), nadaljuje z njegovimi besedami Kološanom (Kol 2, 8), zaključí pa z 2. pismom Korinčanom.

»A čas bo nastopil in tudi k vam bo prišla beseda blaženega Pavla, ki je Galačanom pisal: »O, nespametni latinci! Kdo bi vam zavidal, da niste resnici pokorni?« /.../ ko dni upoštevate in mesece in čase in leta? Vendar se vidi, kaj se je zgodilo Kološanom od istega apostola, pogoltnila vas je zunanja filozofija, lažna sladkoba, po človeškem izročilu, po stihijah tega sveta, a ne po Kristusu«. Ne mislite, da zaradi tega grajam posvetno učenje, ki je v bistvu koristno, in ki ga izpričujejo mnogi, ki so zasijali v pobožnosti (cerkveni očetje). Nisem jaz tako nehvaležen učenec njegov, čeprav nisem niti v preddverju Njegovem dovolj prebival, temveč obsojam tisto, kar odkrito nasprotuje zdravemu razumu in kar preizkušajo tisti, ki med posvetnim iščejo. Zato je za proučevalce pobožno prestatí (posvetno učenje) in je z umom zbirati vse, kar utrjuje krščansko vero, in kakor božanski Pavel govori, podvreči vsak razum Kristusu (2 Kor 10, 5), ga podrejata in voditi, imeti za služabnico evangeljske resnice«⁶³ (MG 2008: 361–2).⁶⁴

Primož Trubar navaja v enakem zaporedju segmenta iz Pavlovega lista Galačanom in Kološanom v *Pridigi od stare inu prave vere* – oba govorita o voljni službi, v kateri se zaključuje edina krščanska svoboda:

»Take človeške postave, aku ne so tei Božii bessedi zubper, se imaió za sredne, fray riči v tim kersčanstvi deržati inu de se mogo prez greha sturiti, pustiti, prestaviti, preminiti oli cilu doli diati, po vuki s. Paula, kir pravi, Gal. v: »Stuite v ti slobuti«⁶⁵ oli frayngi, s katero ie vas Cristusfrayal inu slobne sturil, inu se ne pustite spet pod ta hlapčovi iarm uloviti inu vkleniti.« Inu Col. III pravi: »Ne pustite se soditi za volo špyže, za volo pytia oli za volo odločenih praznikov oli za volo novih mescev oli za volo sobot, katere so sence tih prihodnih riči, tu tellu pag ie v Cristusu.« Obtú take človeške cerkovne ceremonie, naredbe inu postave, s katerimi se meni inu vuči dobiti ta večni leben inu ž nimi ubraniti se timu peklú, so timu evangeliu cilu inu sylnu zubper« (III: 86–87).

⁶² Poudarjamo, da je Maksima Greka govor o sebi, zanj redkost.

⁶³ Ki je dobila ženski spol, verjetno zaradi ustreznice v grščini.

⁶⁴ Primož Trubar te Pavlove besede (Kol. 2,8) prevede takole: »Gledaite, de vas kei du ne obrupa skuSi to Zhloueisko modroSt inu praSnu obnorene po teim Zhoueiskim nauukom, inu po tih poSitnih poStauah, inu nekar po CriStuSu«, v uvodu pojasnjuje svoje stališče glede slehernih zakonov in pravil, od zunaj postavljenih: »Sakai ty KerSzeniki ne So vezh MoiSeSeuim vunanim PoStauom inu Sapuuidom, veliku mane tim Papeshouim inu Zhloueskim poduersheni, CriStus ie nee gori vSdignil inu reSdial« (BiS, 259).

⁶⁵ S tem izrazom nekoliko okorno, a s starocerkvenoslovanskim korenóm Primož Trubar ubeseduje »svobodo, svobodnost«.

V opredeljevanju namena⁶⁶ in bistva služenja Kristusu (duhovnost, izenačena s pomenom: »Razum v Kristusu«) se oba pisca sklicujeta na apostola Pavla (2 Kor). Primož Trubar v VII. Artikulu spregovori o pravilnem bogoslužju.⁶⁷

»Zakai ta S. Duh nom bo dan inu ie močan skuzi to pridigo, brane, poslušane tiga evangelia inu skuzi te zacramente, koker od tiga s. Paul govori, kir pravi, Gal. Iii de ty verni skuzi to pridigo te vere, tu ie tiga evangelia, tiga oblubljeniga Duha primeio, inu ii. Cor. iii: »Ta pridiga tiga evangelia ie ena služba tiga Duha.« Inu Rom. X pravi, de ta vera pride iz poslušane te besede Božye (III: 235–6).

Primož Trubar se v *Cerkovni ordningi* sprašuje:

»Koku se imao te persone oli ta imena v tim Bogastvu rezložiti?«

Sebi odgovarja s Pavlovimi besedami:

»Koker s. Paul govori, 2 Cor. 3: »Mi vidimo v tim gospudi Cristusu koker v enim špeglu, mi bomo v ta isti pild premineni skuzi ta duh tiga Gospudi««.

Obenem v tem razdelku soglaša s katoliškim filioque in vsemogočno tretjo osebo izenači z ljubeznijo Božjo, prek katere pa so lahko tudi verniki celo Božji modrosti in volji »enaki in podobnik«. Podobne misli o Svetem Duhu najdemo pri Maksimu Greku v obliki vprašanja:

»Ali niso vsi (rimski papeži) soglašali in drug z drugim bili združeni s strani vzhodnega sija in zveze ljubezni, ki je v Svetem Duhu, in so posebej (v delcih) ohranjali tisto, kar je povsod pripadalo (pravo)vernim Cerkvam« (MG 2008: 363).

Boj proti praznoverju⁶⁸ je bil pravzaprav boj za svobodo vernika. Sleherno vplivanje na posameznikovo odločanje⁶⁹ in postopanje ima vedno posledice, določujoče

⁶⁶ Prim. aleksandrijska šola je bila usmerjena na skladnost celote Svetega pisma, antiohijska pa se je osredotočala na namen posameznega svetopisemskega dela (»knjige«) (Sidorov, n. d., 17).

⁶⁷ Ef. 4, 4–6: »Inu le-tu ie zadosti k ani spravi inu glihi te vere inu cerqve kersčanske inu tu so ta prava znamina te prave kersčanske cerqve, kadar v taki cerqvi, gmains inu vkupe zbranu tih ludi se ta evangeli prov, risničnu inu zastopnu pridiguie, ty s. zacramenti, ta s. kerst, ta s. večeria Cristuseva prov, po Cristusevi postavi derže, dile inu iemlo. Inu nei potreba, de bi se glih povsod te vunane Božye službe inu ceremonie, od ludi gori nariene inu postavlene, deržale, de se le z vero inu s teimi zacramenti glihaio, koker s. Paul od tiga govori, kir pravi: »Enu tellu inu en duh, koker ste vi poklyciani h timu enimu vupanu tiga vašiga poklycane. Eden gospud, ena vera, eden sam kerst, eden Bug inu Oča naš vseh, kir ie čez vas vse inu skuzi vse vas inu v vas vseh.« (III: 235–6).

⁶⁸ Opaziti je dve težišči: P. Trubar v čaščenju svetnikov vidi temeljni vzrok nepravilne smeri verovanja – pod krilatico katoliške vere; Maksim Grek pa v verovanju v vnaprej določeno usodo, v srečo, tj. Fortuno ter v zvezdno napoved prihodnosti najdeva zahodnoevropsko latinsko zablodo, ki nasprotuje osnovni zamisli Božji o stvarjenju človeka. Praznoverje je torej druga beseda za odrekanje človeku svobodne volje, s čimer se oba pisca na videz vpisujeta na Erazmovo in ne Luthrovo stran takrat aktualne srednjeevropske polemike znotraj krščanske refleksije o Božji volji. Vendar pa je njuno pojmovanje neosvoboženosti od Božjega v celoti voljno, zavestno in namerno.

⁶⁹ Prim.: Erazem: »Pod svobodo volje razumemo v tej povezavi moč človekove volje, ki lahko posameznika pokliče ali ga odvrne ter ga vodi v končno odločitev« (DSV 1961, 20).

vsečloveško prihodnost. Maksim Grek v Prvem polemičnem pismu F. Karpovu *Proti latincem* govori:

»Kako le se lahko ti navdušuješ nad nespametnimi blodnjami zahodnjaškimi in ne poslušáš božjega skrivnostnega govornika, ki nam govori s poslanicami, tam piše Kološanom: »Pazite, da se ne bi kdo izmed vas navzel filozofije in posvetne sladke opojnosti človeškega izročila, tuzemskega sveta, in ki ni po Kristusu.« In v tistih pismih Hebrejcem: »Ne pustite se naukom različnim in tujim, da bi vas zmedli«. Kako se niso ustrašili Božjega pridigarja, saj je pred njimi govoril nespametnim Galačanom: »Če pa vam kdo pridiga drugače kot kdo od nas apostolov – naj bo izobčen« in »Če naj bo to celo angel z nebes«, naj bo nad njim izrečena anatema in preklet naj bo (Gal 1, 8)« (MG 2008: 310).

Oba pisca soglašata z obsodbo katoliškega maličenja osnovne Kristusove vere, tj. tiste, zapisane »nepovratno« v Svetem pismu. Presojanju M. Greka se z enakim sklicem (Gal 3, 3) približa P. Trubar v svojem poslednjem predgovornem napotilu k prevodu celotne Nove zaveze, z naslovom *Opominane k branu tiga S. Pisma*:

»Obtu s. Paul piše: Aku en angel iz nebes bo en drugi evageli pridigal, tako imamo k nemu reči: bodi preklet s tujem vukum, s tujo vero inu z božjimi službami, zakaj Kristus bo vse ljudi po nega evangeliju inu nekar, koker vsaki veruje, sodil. Zato Bug čestu ostru zapoveda, da se k nega besedom, zapuvidom, prepuvidom inu postavom ništer ne ima odvzeti, perložiti, premeniti oli preobrniti, koker so ti papeži s to mašo /.../ sturili« (Rupel, SPP: 281).

Oba se sklicujeta na enake novozavezne sentence iz govora apostola Pavla. Primož Trubar jih celo priredi v ponazoritev enotnosti starozavezne z novozavezno svetlobo edine vere, katere namen je v prihodnosti združevati in ne razdeljevati človeštvo:

»Vsemogočnemu bodi večna hvala in slava – v različnih krajih med hrvatskim in slovenskim ljudstvom se je zbralo in našlo veliko število kristjanov, ki so z velikim veseljem sprejeli Gospodovo besedo ter jo kakor luč, ki se ne da skriti, postavili na svetilnik, da bi svetila tudi drugim, ki so še v temi« (Rupel, SPP: 169).

Maksim Grek v besedilu *Proti latincem* piše o krivičnem ravnanju z Božjo podobo tako v govoru kot tudi v dejanju, ki razpolaga s pisano sveto besedo. Medtem ko si na vprašanje, ali se spodobi poskušati predstavljati si Boga v Sveti Trojici, sam sebi odgovarja (saj je vendar vsaka podoba zamišljena že samo človeška), da mora biti tudi zrtje Božje:

»In postali so blazni (brez uma) oboji, tisti, ki so si domišljali, da prodirajo v skrivnosti Božje in še bolj tisti, ki so pred nogami našimi, in kot je znano, se imajo za poznavalce. In še to: »Daj mi, – pravi, – Boga drugačnega in bistvo Božje, in dam ti prav tisto Trojico z Njenimi imeni in naravami. Saj edini Bog je edino bistvo, presegajoče tisto, ki si ga lahko predstavljaš. Zelo je sramotno in ne le sramotno, ampak polno napuha: od nižjih – prejemati upodobitev višjih; nespremenljivega od minljivega bitja, kakor govori Izaija: »Iskati živih med mrtvimi«, to pomeni: svetlobe bistvo v temi« (MG 2008: 220–1).

V *Posvetilu h Glagolski postili* P. Trubar, sklicujoč se na besede apostola Pavla, spregovori o svojem doživljanju cerkvenega organizma, ki naj bi s krstom povezal vse verne v skupnost kot tisto naddružbeno, dobesedno telo – celovito zgolj po Duhu: zato v tem posvetilu P. Trubar poda tudi svoje pojmovanje Sv. Duha. Ko kritizira brezbriznost in malovernost katolikov, označuje pravzaprav njihovo pomanjkljivo verovanje in odsotnost temeljnega krščanskega sočutja. P. Trubar navaja besede apostola Pavla kot napotilo k preiskovanju človeških src, tiste iskrenosti ljubezni do bližnjega, ki je osnovna Kristusova zapoved:

»Malo marajo, če drugi, kiso tudi krščeni v Kristusovem imenu, v nemiru ginejo in v praznovrstvu na večno umro; tega gorja pa nikoli dovolj ne moremo preceniti // Kako pa se misli takih kristjanov skladajo z opominom svetega apostola (ki je napisal, da smo vsi z enim duhom krščeni v eno telo /.../) to bo vsakomur njegovo lastno srce izpričalo« (Rupel, SPP: 160–161).

Maksim Grek utemeljuje pojem svobode, katere je človek deležen šele, ko ga doleti neprizanesljivo okrutno odrezanje pravice do svobodnega govora. Zavest o ne le izvirenem grehu, ampak tudi v prvi vrsti o človeški zmotljivosti in nagnjenosti k minljivemu, k napakam in pomanjkljivostim površnega sveta, ki je zavedanje lastne, čeprav nepojmljive, a zaslužene kazni – predstavlja individualizirano pojmovano pravoslavno občutenje krivde »vseh za vse«. To je prostor Maksima Greka globoke, z osebno duhovno izkušnjo zaznamovane svobode, lastne vsem vernim piscem in pevcem. V *Drugem pismu F. I. Karpovu proti vedeževalski astrologiji* Maksim Grek opredeli svobodoljubno misel, ki je lahko – če je čista – Bogu ugodna in hkrati človeku koristna, a ne more biti deležna pravice do preroštva: slednja je lahko prejeta le od Božjega navdiha.

»Filozofski govor je vendarle nadvse sveta reč in resnično božanska brez nadaljnjega, o Bogu in o resnici Njegovi /.../ ustrezno pripoveduje, čeprav ne prejema vsega, tistega božanskega navdiha, kakor od božanskih prerokov, ni deležna neomadeževanosti, krotkost in modrost hvali, in kakršnokoli drugo z milostjo ovenčanje nravi v zakonu utemeljuje//in izjemno družbo izgrajuje, in združuje takorekoč vso dobrohotnost in milost uvaja v tej svetlobi (v ta svet)« (MG 2008: 319).

Primož Trubar, ki predvsem čuti hvaležnost, v začetnih poglavjih *Cerkovne ordninge* vpeljuje nauk doumevanja prvinskega bivanja v Očetu, ki je Božja ljubezen:

»Obtu per sledni molytvi mora biti tu pravo preobrneneh Bugi inu ta prava vera od te gnade Božye. Zatu Crist/u/s pravi, loh. 16: »Risniščnu, risniščnu iest vom pravim, vse tu, kar vi bote muiga Očeta prossili v muim imeni, tu vom bode dal«. V moim imeni, pravi Cristus, tu ie v ti veri inu v tim zevupani na tīga gospudi Jezusa Cristusa.« (CO: 319).

V besedah Primoža Trubarja domuje doživljanje srečnosti:

»Ker smo utelešeni po Kristu in po nauku Sv. Pavla vemo, da ni na njegovih živih udih nič prekletega, smemo tudi mi reči z veselim srcem: Kdo nas bo ločil od božje ljubezni? /.../ Toda v vsem tem zmagujemo po njem, ki nas je ljubil« (Rupel, SPP: 166).

Maksim Grek občuti Sina ne brez navezanosti na Očetov izvor, Njega Milosti, tj.

ljubezne Božje pa se redko dotakne, ko angelsko pesem psalmopevca dopolni s Pavlovim pismom Rimljanom 8, 28:

»Tisti, ki ljubijo – kakor je rečeno – Boga v celoti, se vzdigujejo v dobro« (MG 2008: 332).

Namenoma smo v tem poglavju pokazali neplodnost jezikoslovno-prevajalsko primerjalne metode ter smo poleg opažanj o jezikovnem nazoru (t. i. razumni prevod, antižanrskost besedilnega korpusa, vzorčna hkratnost privzdignjenega in govorjenega jezika) izpostavili temeljno črto svetopisemskega tolmačenja (preroškost ali celostnost Svetega pisma ali »znotrajbiblijska puščica«) ter presežne odmeve globoko osebnega doživljanja krščanske vere Primoža Trubarja in Maksima Greka, zaobsežene v posebnem pojmovanju vernikove od-sebe svobode ali osvobojenosti – uresničene v Besedi, voljno podrejeni Najvišjemu – ki izhaja od ljubezni Božje. Vendar so omenjeni vrhunci doumevanja in doživljanja krščanske vere šele plodovi duhovne izkušnje, ki pričajo o utemeljeni izgrajenosti pojmovanja Božjega. Doseganje globine samoizraza namreč leži v središču našega strokovnega zanimanja.

II.

1. STOLETJE: »VEK«

»Obtu ie potreba, de sledni človik iz serca pruti Bogu, Psal. 22: »Iest sem en červič inu nekar en človik, en špot tih ludy inu en zaveržek tiga folka««.

Tako je Primož Trubar, ko je hotel vernikovo iskrenost neposredno izpeljati iz psalmopevčevega občutenja, celo izpustil glagol (»pruti Bogu«) zakaj: ne v davnem času nastanka starozaveznih verzov, poganski dobi tako blizu, temveč prav v XVI. stoletju, obdobju tako znanega »preporoda«, je človek, ki se je nahajal in sebe iskal na t. i. evropskem ozemlju, občutil sram, strah, lastno nemoč, nesposobnost, nepopisno bojazen, nemir, tesnoba in brezup; neznanost posameznika se je zdela najbližje želji po popolni izničitvi.

A človekovo nemoč izpostavlja je bilo v resnici vredno samo v prikaz božanske sile, brezmejnega in neizmerljivega, zato – Božje vseomogočnosti: »V Bogu naredimo moč – pravi beseda Božja – in on bo uničil tiste, ki nas ogrožajo. Nemogoče pri ljudeh je mogoče pri Bogu (Lk 18, 27)«. Maksim Grek, ki se je zavedal nujnosti natančne razmejitve od antično-poganske preteklosti že v psalmopevčevi prošnji, je imel pred očmi stroge in zapovedujoče evangeljske besede:

»In ne vsak, ki govori »Gospod, Gospod«, kot ste slišali, bo prišel v kraljestvo nebesno skupaj z modrimi devicami, a samo tisti, kdor izpolni voljo Očeta mojega, to pomeni tisti, ki upošteva zapovedi moje (Jak 2,13; Mt 7, 21)« (MG 2006: 245).

Da je bilo moč z domovinskim izročilom molitve in kesanja ozavestiti ne samo slehernikovo šibkost, temveč tudi sprejeti odgovornosti za izpolnitev »volje Očeta« je Primož Trubar spoznaval v novozaveznem jedru krščanskega dejanja:

»Per tim imamo na nakatere zapuvidi Božye zmisliti, kir pravi Cristus, Math. 7: »Prossyte, taku bote pryeli.« Luc. 18 de se ima veden molyti inu od molytve nigdar pustiti« (III: 319).

Svojo *Izpoved vere ali Besedo opravičila o popravljanju ruskih knjig*, ki jo je napisal po drugi obsodbi pred cerkvenim zborom 24. maja leta 1531, je Maksim Grek zaključil z mislijo o kršenju človečanske etike:

»Zaradi česa me držite tu? Z ničemer vam že več nisem koristen. Kakor je Stvarnik na začetku ustvaril človeka s svojo voljo, da bi lahko izbiral dobro, in da bi v zameno za postopanje po volji Stvarnika svojega dobil kot nagrado od Stvarnika in Vladarja

vseh kraljestvo nerazrušljivo in življenje večno, tako tudi vi posnemajte Stvarnika in mi naklonite usmiljenje, da bi lahko izbral blago, kot je ugodno Bogu. Kaj pa je Njemu ugodno, poslušajte Njega Samega, ki jasno zapoveduje in ukazuje nam, menihom: »V tisti dom, v katerega vstopite, tu bivajte, dokler ne oddidete, in ne prehajajte iz doma v dom (Mk 6,10). Tako Vladar vseh ukazuje jasno nam menihom, ki posnemamo apostolsko življenje, prebivati do smrti svoje tam, kamor smo bili poklicani na začetku« (MDA 173/I, 42: 1.7).

Zaključnim besedam prevoda *Pavlovega pisma Filemonu* je Primož Trubar dodal svojo zaključno celoto, ki ne predstavlja povzetka (»Summa«) niti dopolnilne argumentacije, temveč (osebno) izpoved (»Confessione«) stiske: približevanja lastnemu koncu:

»Dosehmal, mui lubi Crainci inu Slouenci, imate utim nashim IeSiku uSe Lystuue inu Pysmu /.../ koker tudi ty menio, de ie S. Paula, oli kadar ie nekuliku teshak, inu potreben, de Se prou SaStopi. IeSt hozho ta iSti SuSeb Sobilno islago, aku Bug muimu shiuotu odlog inu pamet da, drukati. Inu kir te liStuue S. Paula inu tih Iogrou, /.../ tu della muie teshku dolgouane, preganene, Sem ter tam ulezhen, de ne Sem nigdar tullikain pokoia imel, de bi letu Boshye pridnu inu potrebnu dellu htimu iSuelizhanu, bil dokonal. /.../ Sakai ieSt Sem Se bal, inu she Sdai, de bi poprei ne umerl, preden bi uSe tomazhil, inu ty kir So tolmazheni, bi tudi po mui Smerti ne bili tolmazheni. Per tim ima tudi uSaki ueiditi. De Sam S. Paul Suih LyStou nei kmalu piSSal, temuzh po zhaSu inu po redu, S. Ieronim tudi nei to Bibilio kmalu tolmazhil inu islagal, Glih taku ty drugi Stari inu noui Vuzheniki /.../ temuzh po redi tu S. PiSmu iSlagali« (BiS: 303).

Trubarjeva izpoved priča o tem, da je imel za svoje prvo poslanstvo ne toliko prevod, za katerega se je takrat zavedal, da bi ga bil sposoben napraviti tudi kdo od protestantsko usmerjenih sorojakov, kolikor prav svoje tolmačenje, v katerem je samoizpopolnjevalno dejavnost dopolnjeval s tistim človekoljubnim dejanjem, ki uteleša združitve misli ljubezni Očeta do vernikov ter poslanstva Kristusa-Besede. Po protestantski veri zgolj v Kristusovo milost P. Trubar ni verjel, da bi se s pisno dejavnostjo resnično lahko približal Njemu, temveč predvsem in samo ljudem, natančneje – Slovencem. Zdi se namreč, da se je zavedal, da bo zaradi pionirstva njegovega dela beseda, ki jo posreduje zgolj z zagotovitvijo doseganja slovenskega naslovnika (up na razumljenost) morda preživela tako pritisk preotireformacijskih ukrepov kot tudi nasilje naglega časa:

»Taku vSai ieSt hozho Sa volo lubeSni le proSSiti, kir Sem tak, tu ie, IeSt Paul Sem Star, inu Sdai tudi Ietnik IeSuSeu CriStueSeu« (BiS: 302).

Primož Trubar je vedel, da je naposled sam tisti, ki prime za pisalo, ki bdi nad tiskarskim strojem. Njegovo željo dokončati tolmačenje, ki odkrito nasprotuje osnovnemu protestantskemu nauku zanikanja vrednosti posameznikovega dejanja, je torej razumeti kot zanj edino pravoverno oklepanje življenja. Zavedal se je, da je v vztrajanju dovrševanja in dokončanja svojega dela onkraj domovinskih meja osamljen. Potemtakem je to počel zaradi sebe: eksegetska interpretacija mu je omogočala izraz globoko osebne vere. Trubarjeva individualnost je bila skrita v slovenskosti svetopisemskega izraza. Ideal protestantskega pastora mu je vedno bolj narekoval udušitev lastnega glasu v Svetemu pismu adekvatnem izrazu. Njegovo delo – prevod s tolmačenjem – je bilo vmesna postaja med začetkom in koncem, sredinska stopnja uresničevalnega akta, ki se, »do-

kler imajo vse reči tri dele«,¹ nahaja na nehvaležnem drugem mestu, nedeležna Milosti, ne mišljena kot razgradnja vedno istega človekovega postopanja, temveč pojmovana v skladu z vzhodnokrščansko patristično tradicijo asketskega podviga – kot gradacija ali vzpenjanje zgolj po poti vsakodnevnih in neprestanih molitve. Temu ustreza tudi naslednja Trubarjeva misel iz *Artikulov* (1562) o prenovi starega človeka na Slovenskem,² ki kaže vse značilnosti preporeda prvih kristijanov:

»Inu od dan do dne le čedale bule spoznamo to našo šibkoto inu de v nas gori iemle inu raste tu pravu spoznane Božye strah inu vera. Obtū ima v nas gori iematī inu rasti ta pokorsčina pruti Bogu inu en nov leben inu de v takim Božym spoznanu se ponavlemo« (III: 111).

Zakaj temota Božjega (tako bližine kot obličja in tudi besedne sporočilnosti) je lastna samo počelu Boga Očeta; od Njega se izliva – navzdol – svetloba opomenjanja, razgrajena med besedami; na koncu vrste posrednikov posvečenih vsebin vedno stoji pisec, ki skuša razjasniti težavnost oblike in pomena besed, zapisanih v veri, da so narekovane od Svetega Duha (psalmepevčeva in apostolova govornica sta od neimenljivosti Boga presvetljeni, tolmačenje cerkvenih očetov skuša pravoverno izpisati svetopisemsko izročilo, za Maksima Greka in Primoža Trubarja apostola Pavla govorjen jezik ni bil dvoumen). A približevanje pomena ljudem ni smelo pomeniti tudi poenostavljanja.

Piščevo posredništvo ni bilo sorazmerno z osebnim deležem, a neizmerljivo, komaj sled, merjena s pravoverno iskrenostjo Osebnega deleženja. Biti staroveškemu piscu je bilo so-razmerno s čim nezatnejšo udeležbo pri pisnem aktu, zato ni bil upravičen do nikakršnega deleža (hoten vnos bi pomenil ne-posredno krivoverstvo). Sprejem odgovornosti za lastno odločitev sledenja nareku in izpolnjevanja Volje ni vedno dokončno osvobajal (sebe), čeprav je nedvoumno predpostavljal pot kljubovanja vsemu minljivemu, ki naj bi ostajalo za zidovi pisnega dejanja. Pisec v XVI. stoletju se je čutil dolžnega pridigati zoper množice krivoverskih nauk in je slednje štel za eno od poslanstev oziroma nujnih upoštevanj Božje Volje.

Kakor je človekovo dejanje samo, ustrezno pravoslavnim cerkvenim očetom,³ sestavljeno iz zamisli, hotenja in delovanja,⁴ tako nadaljevanje pomeni tudi ohranjanje in dokaz zvestobe, uresničevanje pa izraz osebnega spoštovanja Božjega daru. Maksima

¹ Prim. Diatriba, *Discourse on Free Will*, Erasmus-Luther, New York 1980, 85 (odslej cit.pod: Diatriba).

² In zgolj v tej Trubarjevi terminologiji je misliti renesanso v slovenskih deželah.

³ Kakor govori Erazem Rotterdamski pred začetkom analize vprašanja svetopisemskih dokazov zoper svobodno voljo (Prim. Diatriba: 71). (Citiranje vzhodnokrščanskih cerkvenih očetov po Erazmu in ne po izvorniku je na tem mestu naše raziskave namensko, saj služi v dopolnilni prikaz tako Erazmovega razumevanja vzhodnokrščanske teološke misli kot tudi v ponazoritev kasnejše zahodnoevropske recepcije pravoslavja; prim. izgovorjavi grških glasov z opozicijo Reuchlin – Erazem).

⁴ Nasprotno trodelnosti posledičnega akta sta ravno prvi in tretji korak brez-voljna (»Milost sama vpliva na našega Duha, da misli dobre reči; zgolj z Milostjo bo uresničil misel«), sredinski korak pa je voljno odvisen tako od Milosti kot od posameznikov volje. Prim. Erazem trdi: »Dva vzroka se srečujeta v enem delu, Božja Milost in človeška volja, prva primarna, druga drugotna, ki je nemočna brez prvega vzroka, medtem ko se nato izkaže za samozadostno« (Diatriba: 86).

Greka spisov zaradi znanih okoliščin njegove »izolacije« ne moremo razumeti zgolj kot polemičnih, saj je treba upoštevati, da je z vstopitvijo v meniški red Vatopedskega samostana Oznanjenja Božje Matere sprejel tudi odgovornost za »apostolsko« nošnje znanja izvirnika, zato je njegovo pisanje razumeti še zlasti kot boj za »pravilno« razumevanje svetopisemskega »teksta« – z vlogo pričevanja. Pojem besedila je prevzemal pomen edine verodostojno otipljive resničnosti (»bode koker ta Text tukai gouori«), ki bi bila zmožna tudi zagotovitve nedvomiselne bodočnosti (»bode«) v veri, v kateri je pisal Primož Trubar v *Predguoru k Janžovem Resodein* pa tudi v *Eni dolgi predgovori k NT*, ko ni le premišljal, temveč napovedoval Njega ponovni приход:

»De skuSi to prikaSno tiga prihoda nashiga GoSpudi bo reSdieana inu Satrena, Inu taku Satrene tiga Papeshtua, bode koker ta Text tukai gouori, Sturienu od tih, kir bi imeili tu Papeshtuu braniti. Tu se Sdai pouSod vidi, de ty Fary Menihi, od nih Papesške GoSpoSzhine bodo taku branieni, de bodo skorai nagi hodili«⁵ (J: 255).

Tolmačenje Svetega pisma Primoža Trubarja je imeti za izvirno ne toliko v zgle-
dnem medbesedilnostnem navezovanju kot prav v individualnem razumevanju v Bibliji
zapisanih dogodkov kot zvestih preslikav in preroških napovedi ne le znotrajbesedilno
(neposredno iz Stare v Novo zavezo), temveč predvsem v njemu sočasni sedanjosti:
nezavidljive resničnosti npravstvene pokvarjenosti in zlorabe v prvi vrsti dotakljivosti
svetinj, kot jih je zaznaval v sodobnih pojavih XVI. stoletja. V tem se je polemičnost
njegovega pridižnega tona ujela z Maksima Greka bojevito zaostrenostjo peresa v zago-
vor pravoslavne doktrine

Neupoštevanje trdnosti in nedotakljivosti izročila kot posledice umanjkanja vere
je bio v Trubarjevih Predgovorih in Grekovih spisih prevrednoteno v podvojeno zah-
tevo: neomalovaževanje neoporečno krščanskega znanja naj bo dejavno upoštevano,
tj. ustvarjalno preobražano v vodilo vernikovega vsakdanjega življenja. Obema je bilo
lastno iz Svete knjige črpati »verna« znamenja in neposredna navodila prav o pravover-
nem čaščenju. Narek iz Biblije je prigovarjal potek časa, ki se je godil še zlasti zato, da
bi skrenil iz tuzemskih tirnic, zato je v resnici potekal izven-časno: ne le tešil, temveč
dejansko in resničnostno odreševal »vse« udeležence krščanske vere. Sveto pisanje pa
je že nekoč opredelilo tudi meje človekovega dejanja.

A nedopuščanje osebnostne trdnosti s strani uradne cerkvene politike v XV. stole-
tju je posegalo v globlje plasti človekove duševnosti.

KNJIŽNA PRAVDA

Da je bilo slovensko ozemlje ne šele v XVI. stoletju, ampak že veliko prej (vsaj od konca
XIV. ali začetka XV. stoletja) stičišče več cerkveno-knjižnih cest potovanja pisnih in
knjižnih dokumentov po takratnem evropskem prostoru, potrjujejo ne-popisani fondi
samostanskih knjižnic, ki se s tem niso ponašali, temveč so svoje knjižno bogastvo prej
skrivali; poleg neogibnih stebrov starogrške filozofske misli (celoten prevod Platona in
izvirnik Aristotela v knjižnici Auspergov) so bili prisotni tudi takratni sodobniki (celo-

⁵ Na robu: »Papeshtvuu, Rym bo od Periatelou obrupanu« (prav tam).

ten opus s prevodi in korespondenco Marsilia Ficina je bilo najti v stiškem samostanu, pri ljubljanskih frančiškanih in v obmorskih rezidencah, danes obalnih knjižnicah). A habsburški dvor, katerega notranja politika je bila v 20. letih XVI. stoletja »prenovitveno« pozorna na prosvetljevanje, kljub »protestantski grožnji« ni prenehal s podpiranjem izobraževanja. S takšnega zornega kota je lažje razumeti piščevo neobupavanje ob obilju znanj, če je le bil voden v veri, da postopa pravilno.

V *Artikuli*⁶ (*MD LXII., Od pisma starih...*) stoji naslednji navedek:

»Iest taku drugih pisma bere[m], koker iest hočo, de se ta muia bero inu zastopio.« Več pravi s. Augustin in proh. lib. iii De trinit.: »Ti nemaš na muim pismi koker na tim S. pismu vissiti; kar ti v tim S. pismi naideš, kir ne si poprei veroval, taku zdai zdaici verui, ampag aku ti kai v muim pismi naideš inu za gvišnu deržiš inu gvišnu ne zustopiš, taku ti ne maš cilu trednu na nim ležati« (III: 208).

Avguštinov navedek skriva nauk nepomišljujočega (»zdaj zdajci«), brezpogojnega in brezkompromisnega verjetja Svetemu pismu: v tem leži dejavni pomen krščanske vere, ki z neomadeževano odprtostjo stori posameznika sposobnega prepoznati Božjo besedo – ji nemudoma verjeti – a ne nujno tudi samemu piscu.⁷

Zadrega se pojavi ob redaktorjevi oznaki (»in proh. lib. iii De trinit.«):⁸ Avguštinov traktat *De trinitate* namreč ni bil nikdar prepovedan (ne v rokopisni verziji rimskega Indexa iz leta 1559,⁹ niti v uradni izdaji iz leta 1589); mogoče je predpostavljati naslednje: ali gre za tiskarsko napako in se začetna oznaka Avguštinovega navedka glasi »Prolog« (tj. Prolegomena), kar bi pomenilo Uvod k traktatu o Sv. Trojici.¹⁰

Po soočenju s prvotiskom *Artikulov* (1562) lahko poročamo naslednje: zaradi sta-

⁶ V Nuku pod sign. 18290.

⁷ Tudi Maksim Grek v govoru proti astrološkemu napovedovanju človekove usode v eni sapi omenja »svetega Avguština in božanskega Zlatousta, zadnja, ki sta nas že vnaprej opozarjala« (MG 2008: 294). »On (nasprotnik Avguština in Krizostoma, astrolog), kdo bi vendar ne bil, je užalil blažena človeka in se ni pomišljal to (astrologijo) imenovati ne le umetnost vseh umetnosti/znanje vseh znanj, ampak tudi nekaj najbolj nespoštljivega in prekanjenega, (kot) si je izmislil v svoji duši« (MG 2008: 316). O Avguštinu Maksim Grek pove še: »Astrologija se namreč večinoma udejnjanja preko demonov, po blaženem Avguštinu, in tudi če se kdaj pokaže, da imajo (demoni oz. astrologi) prav glede nekaterih človeških trpljenj/nesreč, jim ne smemo verjeti, kot uči blaženi Janez Damaščan« (MG 2008: 302).

⁸ Dr. Jonatan Vinkler.

⁹ Prim. prvi rimski Index prepovedanih knjig (razglašen šele leta 1559), Index librorumprohibitorum 1559: INDEX AVCTORVM ET LIBRORVM, QVI AB OFFICIO S. Rom. & vniuerfalis inquisitionis caueri ab omnibus & fingulis in vniuerfa Chriftiana Republica mandantur, fub cenfuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in bulla, quæ lecta eft in cœna Domini, expresfis & fubalijs pœnis in de creto eiuſdem facri officij contentis. R O M A E. EX OFFICINA Saluiana. XV. Menf. Feb. 1559.

¹⁰ Prim. Augustinus Hipponensis (2. odstavek uvoda k III. knjigi): »Verumtamen sicut lectorem meum nolo esse mihi deditum, ita correctorem nolosibi ... Noli meis litteris quasi scripturis canonicis inseruire, sed in illis et quod non credebas cum inuenis incunctanter crede, in istis autem quod certum non habebas nisi certum intellexeris noli firme retinere« (DeTrin., Prooemium III: 1; 2). Dobesedni prevod bi se glasil: »Ampak, kakor si ne želim, da bi moj bralec bil pristranski do mene, tako si ne želim, da bi moj kritik bil pristranski do sebe«. Navedeno potrjuje Trubarjev razmeroma drugačen (svobodnejši?) prevod.

rosti se nekoliko zbledelo (ne zabrisano) črnilo tiska na prvi pogled ne zdi sporno, če pa smo pozornejši, se na točno določenih mestih (drugje pa ne!)¹¹ Trubarjevega besedila takšen poskus zlorabe ponovi: na listu 66, kjer se začenja poglavje »Od celiga sacramenta tiga TeleSSa CriStuSeuiga inu nega kry«, kjer Primož Trubar opravičuje obhajanje pod obema podobama, je opaziti izbris naslednjih besed: »Sacrament«, »Greh«, »Pyte /.../ VSi«, »Pytie«.¹²

Naslednje poglavje (l. 71), ki je bilo podvrženo »popravkom«, je naslovljeno »Od odložitka inu preppouedane te Mnogotere Shpendie oli Shpishie, Inu od Zhloueskikh poStau. Inu od tih Ceremonieiu Boshyh Slushbi«. V njem so v Trubarjevem govoru o krivici, ki se godi protestantskim pridigarjem, obtoženim pridiganja zoper običaj posta, zabrisane naslednje besede (v narekovajih):

»(Sakai oni vSelei prauio inu vuzhe od tiga) »suetiga« (Crysha)«, de ti KerSzheniki moraiio inu »So dolshni«¹³ /.../ »Tuliku« ie ta praua shtraifinga inu vusdane tiggga »meSSa«, pod Cryshom /.../ veden biti /.../ »shivot i suie hudu i kashnennu meSSu«.

Na naslednji strani Primož Trubar pravi:

»(Obtu mi tiga poStu ne) »iSmezhuie« (temuzh kader Se is nega ena taka) »Boshya Slushba hozhe Sturiti«, (de ludi menio shnim Nebessa) »sashlushiti«.

Poskusi »popravkov« pa so vidni tudi v poglavju, kjer se nahaja omenjeni sklic in navedek o branju Svetega pisma sv. Avguština: na mestu dvoumne oznake traktata *De trinitate* »Proh. Lib. iij« je prav ta zabrisana.

In še: »(Ti nemash na muim PiSmi) »koker na tim« (S. Pismi)«;

nekoliko prej pa še: »(koker ta RiSniza kashe, Inu de bi Se tu od drugih) »oli od nas«, (Sboshyo pomozhio SaStopilu)«.

Opaženo bi lahko »spregledali«, če ne bi zasledili še naslednjih »defektov«: v znameniti inkunabuli sv. Avguština¹⁴ (iz l. 1489), kjer naj bi bil kot predposlednji umeščen traktat *De Trinitate*,¹⁵ tega ni najti, saj manjka 16 listov (+ 1 list, četrti od zadaj) – ki so vidno izrezani. Zato bi bilo utemeljeno domnevati, da je Trubarjevo knjižno delo motilo

¹¹ Potemtakem ni zgolj »hvaležno« znamenje časa.

¹² Prim. op. red. »sue«.

¹³ Prim. op. red. »deleshni«.

¹⁴ Aurelij Augustini de Trinate liber explicitus eSt. Anno Domini ADCCCCLXXXIX. v inkunabuli pod. Sign. Ti 15489 (99). Augustinus de Cuita re deicum commento.; sledijo še deli zaglavja: Ad LarfuSian in Fraeniez. Non ars non Virtas BarloSudore parant. Temp innue niendu quetit r queredu.inuerit. II. Liber secundus: Rationale natura a deo. Lur deus homo. (z adl. L. AnSelmi: De incarnatione verbi). Očitno gre za kartuzijsko provincienco, o tem priča napis na notranji strani platnic: »ioclosa in Theidn Carthisiae Vallis« (izpeljan v krožnem znamenju). Brez besed ob opisanem knjigoskrunstvu in nespoštovanju kulturne dediščine človeštva naj omenimo le še, da je bila prav ta inkunabula ne le uvrščena med t. i. najlepše knjige ljubljanske Narodne in univerzitetne knjižnice, temveč je celo zazvemala vidno mesto na naslovnici razstavnega kataloga (že omenjenih »najlepših« inkunabul) (!). Menda resnično razstavljalci niso primerka niti odprli, prelistali pa ga gotovo niso, saj v kataložnih popisih našega opazanja ni zabeleženega (spornega izvoda Avguštinove knjige ni najti druge kot v edinem neuporabniškem katalogu; tudi v medknjižničnem portalu Cobiss ga ni).

¹⁵ Razumljivo je, da bi lahko Trubarjevi oznaki ustrezala zgolj tista iz prav istega izvoda, ki ga je imel P. Trubar v rokah.

ljubljske cerkvene oblastnike, ker ni pristajalo na kakršno koli od človeka vsiljeno moralno vodilo.¹⁶

Zato je še pomembneje omeniti tudi naslednje: v drugem predgovoru v slovenskem jeziku k prevodu Davidovih psalmov *Ta celi Psalter Davidou* (iz leta 1566, »Vtibingij, MDLXVI.«), ki se začneja z besedami »Vsem bogaboiezhim vernim Crainzom inv Slovenom od Buga skvsi Christvsa vse dobrv prossim,«¹⁷ tudi ne-pozoren bralec lahko opazi ne prav pretanjeno izveden, (vendar pa ne le poskus, temveč) trikratni dosleden izbris besed, »argumentiran« na koncu besedila – s poskusom izbrisa avtorjevega osebnega imena (avtografa):

»Obtu vy lubi Bratie inu SeStre VeriStuSu, ne zhudite Se, inu neSmo tite Se vte prau Veri, kader vidite inu slishite, De Sdai tudi, koker CriStuSu, tim Prerokam inu Iogrom, Se tim Sadashnim riSnizhnim Pridigariem inu vSem prauim kerShenikom taku gody, kir nas ty slipy neSaStopni --*,¹⁸ katerim obeniga Sla, ne kriuiiga ne deimo, Temuzh nuzh dan shelymo, nee vuzhimo, proSsimo inu opominamo, De biSuami red prou Verouali, Bogu slushili, inu Vnebessa prishli, Nas taku Sylnu Souurashio, kelno, zhes nas lasheio, ouadaio, fratuio inu pregaanio. Tu ta rogati hudi Sludi dela, kir taku vnih, SuSeb vtim Menihu per S. Miclaush Vlublani, inu vnega touarishih Super to nasho vero /.../ Inu ker nom dopuSti od tih Neuernikou inu --* shaliga diati, Sa volo te Vere, tu imamo volnu inu SueSelie Terpeti /.../ Sakai S. Duh vtih Psalmih inu vdruhig nega Buquah ne lashe«.

Primož Trubar v tem predgovoru k prevodu najpomembnejše (bogoslužne) knjige Stare zaveze, kjer med drugim izoblikuje ganljiv osebni jezikovni izum,¹⁹ javno pa izreče aluzijo na tedanjo grozo in nepošteno poneverjanje osnovne krščanske vere, sam kot avtor ne ostaja, temveč je njegovo ime izbrisano (domovina obstane, čeprav zgolj na papirju).

»ProSyte Boga Same, koker ieSt Sa vas veden pruti Bogu vSdiguiem, Tu vom Sdai is muiga Nigdirdoma pishem.//Sa leto drugo Predgvvor zheStu Sflissom preberite, ta vom bo prauila, kakoue So leto Buque. Is teh bote radi vede Sbugom goururili.//Vash vSeh Brat inu Slushabnik. P--* Truber is Rastzhice.«

Če omenjenemu dodamo še izbris poimenovalnega slabšalnega vzdeyka »papeshniki« ter si prikličemo v spomin še dejstva, da je bilo ime Primoža Trubarja skupaj s priimkom vključeno na prvi uradni rimski seznam prepovedanih knjig,²⁰ je jasno, da je bila Katoliška cerkev v Ljubljani prizadevna, Trubarjevo delovanje pa za rimskokatoliški nadzor nekakšna preveč vidna ovira, saj mu po prisilni zapustitvi domovine cerkveni dostojanstveniki nikoli več niso bili naklonjeni. O tem priča vzvišen ton škofa Petra

¹⁶ Ali je celo obstajal ljubljanski spisek prepovedanih knjig – kar je manj verjetno.

¹⁷ Sign. 97934.

¹⁸ Z oznako --* smo prikazali izbris treh besed v tem uvodnem spisu k prevodu Knjige psalmov.

¹⁹ Kjer se nahaja Trubarjev najosebnejši in najganljivejši jezikovni izum; mislimo na »Nigdirdom«, ki ga je lahko nekaj let kasneje nazval kar »Patmos«.

²⁰ Prim. »Spisi našega reformatorja so bili leta 1596 uvrščeni na razvpiti vatikanski indeks prepovedanih knjig, zato tudi ni presenetljivo, da so bili po skoraj popolni rekatolicizaciji vzhodnoalpsko-jadranskih (oziroma notranjeavstrijskih) dežel izpostavljeni neusmiljenemu uničevanju« (I. Grdina, Uvod k Zbranim delom Primoža Trubarja, Ljubljana 2007, 7).

Seepacha (pismo z dne 4. 7. 1561), ki P. Trubarja prezirljivo zbada, saj njegov odhod imenuje »pobeg« (na to se je P. Trubar upravičeno odzval v pismu 8. Julija leta 1561).

»Po tistem, ko ste se naskrivaj/neopazno tako brez bojazni (ko pa ste bili vendarle toliko let na begu izven dežele) zopet podali semkaj in se vrnili /.../ in si nismo mislili, da bi se po svojem begu na tuje sami ponujali v službo«.²¹

Glede na »popravke« v *Artikulih* bi lahko sklepali, da je bilo vprašanje obhajanja pod obema podobama še bolj zaostreno v razmerju do prejetja oziroma dobesedno pija« svete Kistusove krvi,²² saj Primož Trubar nadaljuje:

»Inu ta stari brumni Papesh GelaSius Sam DiStinct. Ij. De ConSec. C. Comperimus, Prepoueda tiga Sacramenta naraSen diliti /.../ Sakai taku dilene te skriune Suetine, Se ne more pres velika Greha Sturiti« (l. 66).

Na podlagi opaženega bi bilo mogoče sklepati o Trubarjevi teološki ostrini, ki zaobsegala tudi njegovo nekanonično tolmačenje ne le kanoničnih cerkvenih očetov (ne le Avgušтина).

»lest taku berem /.../ de oni mene skuzi druge vučenike, kir so canonici, /.../ kir se s to risnico glihaio, pregovore.« Inu s. Ieronim, Super Math. xxiii, pravi: »Kar se kuli mimu inu prez grunta tiga Pisma govori, tu se more glih taku lahku zavreči inu zašpotovati, koker se govori.« Inu Origenes, Super Hierie, ho. i: »Onu ie nom potreba, de mi tu S. pismu h timu našimu pryčovanu naprei postavimo, zakai prez pryčovane tiga S. pisma se tei naši zastopnosti inu izlagi ne veruie« (l. 108).

Vendar pa so bili takšni nazoni, kot vedno v zgodovini cerkve, zgolj navidezno dobrodošli, v resnici pa ne le v tistem času, temveč vedno za »idejnega avtorja« nevarni. Maksim Grek je v predgovoru k nelastnemu (a njegovega učenca Selivana) prevodu *Pridig (Homilij) J. Zlatousta o Matejevem evangeliju*²³ spregovoril o svojem naziranju patristične eksegeze, prvokrat pa tudi izrazil svoje misli o ekumenski zvezi pravoslavnih kristjanov.²⁴

»Kakor tudi vas, ki boste imeli prebrati to sveto knjigo, svarim/prepričujem, kakor je resnična, tako je tudi nevarna, in potrebna bolj, kot kakšna druga za tiste, ki želijo razum resnični naše skrivnosti doseči. Zato vas rotim, da se pripravite z veliko treznostjo in pozornostjo, da boste prebrali te različne oblike tolmačenj, ki se ne pojasnijo z

²¹ Prevod: dr. Aleksander Žižek.

²² Omeniti je še, da je besedilo Pogrebne molitve Primoža Trubarja tudi precej poškodovano.

²³ Temu predgovoru sledi »Ta evangelijska pripoved«, verjetno izpod roke Selivana.

²⁴ Ekumenske težnje naj bi se slišale tudi v Predgovoru Primoža Trubarja h glagolski izdaji Psaltra, v katerem spregovori o Zlatoustovi maši, ki se dejavno vrši v južnoslovanskih deželah. J. Rajhman celo pravi: »Če bi se Andrej Ossiander obrnil na Trubarja (in ne nadvojvodo Alberta Pruskega), bi mu ta znal izčrpno poročati o seznanjenju s srbskim in z južnoslovanskim bogoslužjem, o »reussische Messe«. Ossiander naj bi bil mnenja, da je bogoslužje vzhodne Cerkve bližje prvi Cerkvi kot rimsko (prim. J. Rajhman, Trubarjevi ekumenski nazoni v luči katoliškega ekumenizma, v: Teologija Primoža Trubarja. Ljubljana 2008, 115, 119). Vendar pa so bili takšni nazoni, kot vedno v zgodovini cerkve, zgolj navidezno dobrodošli, v resnici pa ne le v tistem času, temveč vedno za »idejnega avtorja« nevarni.

eno podobo: včasih se (v njih) odraža skrivni besed smisel in se v svetlobo presnavlja, tako da ga nerazumljivosti očiščuje, včasih pa predstavlja sprotno zavrnitev besed nasprotnikov in zla glasnikov, kakor je pajčevinasto tkanje umetelno raztrgano, da ga vetrovi raznašajo. Vidi se, kako se evangelistov raznoglasje zedinja/uglašuje modro²⁵ /.../ od nebitja biti v obliki resničnejše resnicoljubno pokaže /.../ Da se nam ne bi zdelo, da zaradi preprostosti povedi dosegamo globine povedanega /.../ izkusite, je Gospod nekje rekel Judom: »Pisanje doumevajte« (Jan 5, 39). In ne le preberite, temveč »izkusite«, to pomeni preiskujte (besede) previdno, in skrivni njih smisel (razum) spoznajte z velikim trudom in potrpežljivim negovanjem /.../ da ničesar ne uide tistim, ki iščejo izboljšanje življenja in doseganje kreposti« (MG 2008: 355–356).

V predgovoru k *Ta evangeli Sv. Matevzha* (1555) Primož Trubar pravi, da je v največji meri prevajal po Erazmovem latinskem prevodu *Nove zaveze*, skupaj z njegovimi teološko-filozofskimi *Annotationes in Paraphrasis Nove zaveze*,²⁶ čeprav je imel ob sebi tudi Luthrov prevod, ki pa ga je kljub neupoštevanju celo pri dogmatično spornih (»teološko pomembnejših«) mestih *Nove zaveze*, navsezadnje pozorno prevajal.²⁷ V nemškem posvetilu, namenjenem »vsem pobožnim kristjanom«, je P. Trubar opredelil razmerje med krščansko vero in cerkveno institucijo. V kratkem slovenskem predgovoru (»vsem bogaboječim vernim Krajncem inu Slovenom«) je skušal Slovence tešiti z vestjo o že zapisanem, zatorej prerokovanem trpljenju, a tudi »oblubljeni milosti«. ²⁸ V drugem slovenskem »predgovoru čez ta psalter«, ki ga začenja z znamenito razlago imena knjige »Psalterium« (»Lete bukve, vkaterih so sto inu petdeset molitev inu duhovnih peisen zapisane, se imenuje Psalterium«), se P. Trubar poleg Erazma sklicuje še na cerkvene očete, ki so bili tudi prevajalci in tolmači, na sv. Hieronima, sv. Avgušтина, sv. Atanazija in sv. Janeza Zlatousta.²⁹ Tako bizantinski kot zahodni zgodnjekrščanski cerkveni očetje so razvijali umetnost tolmačenja posameznih biblijskih sentenc in izrekov ter na podlagi sporazumnega Bogoobčutenja utrjevali (ne le posamičen pridižen nauk, povzemajoč svetopisemsko priliko) neko celostnost teološko pravovernega krščanskega nazora, ki pa – zapisana – še zdaleč ni ponujala enoznačne razlage, namenjene množicam (a ne od ljudi oddaljevanje; razlika je bila v odnosu ter v izvoru misli). Izhajali so iz nedvoumnega nareka Božjega: v preverjanju lastne sposobnosti uslišanja poklica na osnovi svetopisemskega besedila so krnili in prečiščevali obliko izraza toliko časa, da je postala gola-čista-enostavna – toliko, da je (samodejno) postala razumljiva tudi drugim vernikom. S povečano natančnostjo razumevanja prvotnih besedil sta s stoletji

²⁵ Maksim Grek ima v mislih načelo t. i. svetopisemske enotnosti J. Zlatousta, iz katerega izhaja tudi njegovo opravičevanje raznoglasij med pričevanji evangelistov.

²⁶ Erazmove Parafraze Novega testameta so bile na razpolago že pred l. 1530 (od l. 1517 v Baslu izhajali posamezni zvezki, l. 1524 je sledila skupna izdaja, od l. 1521 pa so se posamezni deli prevajali tudi v nemščino). Knjiga ni bila razglašena za protestantsko, zato ni bila prepovedana; po Erazmovem nastopu proti Luthru (1524) se je njen sloves celo približal neoporečno katoliškemu čtivu (prim. Kidrič, n. d., I 82).

²⁷ Erazmov vpliv na Trubarjev nazor naj bi se »zadnjič« in najbolj značilno odražal prav v Ta celem psaltru Davidovem (1566) in v predgovorih k le-temu (Simoniti, Med humanisti, 31).

²⁸ Rupel, SPP, 185.

²⁹ Prim. oznaka: literarnozgodovinski in teološki »predgovor o psaltru« (Simoniti, Med humanisti, 31).

naraščala potreba po ustalitvi pomena in hotenje drugačne razlage. Izum tiska, ki je sicer še pospešil ukaz nujnosti končne različice, ni varoval pred rešitvami, ki so bile pogosto posledice nerazumnega, zgolj navideznega dogovora. Egocentrično gledanje in sklepanje s posameznika na človeštvo sta vodila do orokavičene volje oblastne didaktičnosti in vsiljevanja človeško šibkega nebeško Drugemu. V jeziku uradne krščanske Cerkve so se v dobi reformacije pojavili prvi katekizmi, tj. zbirke katehetičnih naukov ali napotki za »edino pravilno« razumevanje Svetega pisma. Philipp Melanchthon, da bi prekinil širjenje lažnih govoric o religiozni reformi, je izdal *Loci communes*, ki je skupaj z dvema Luthrovima Katekizmoma postal teoretični temelj reformacijskega gibanja.

V XVI. stoletju povzdignjeno načelo »vračanja k svetopisemskemu izvorniku«, ki ni več zavezovalo k drugemu, kot k natančnosti znanja in vedenja, je utegnilo morda celo še bolj kot na prevodno prakso vplivati na miselnost tudi ne več tako mladega Primoža Trubarja. Kljub temu da je bila Trubarjeva književna dejavnost v drugi polovici XVI. stoletja vezana na nemška mesta, pa je izvor njegovega teološkega nazora iskati v severnoitalijanskih deželah. Tam pa je konec XV. stoletja svoje znanje klasičnih antičnih filozofov in vzhodnokrščanske patristike postavljaj pod preizkušnjo tudi Mihail Trivolis. Po sežigu Hieronima Savonarole (l. 1492)³⁰ na trgu Signoria pred florentinskim Palazzom Vecchiom (in umoru Pica dela Mirandole v samostanu Sv. Marka)³¹ se je središče italijanskega poduhovljenega intelektualizma pomikalo stran od rimskega središča, natančneje proti severu. V Benetkah, kjer se je v prvih letih XV. stoletja oblikovala prva grška ortodoksna (pravoslavna) občina, bi se lahko vzpostavilo pravoverno ohranjanje tako starogrškega kot bizantinskega, tj. vzhodnokrščanskega izročila, če se ne bi med leti 1504 in 1510 zaradi različnih še neraziskanih dejavnikov začejala izgubljati razsoja pri razpolaganju s posvetnim in svetim izročilom človeku dostopnega znanja. Ostale so neizbrisljive posledice, ki so bile še usodnejše, kot se zdi izrekljivo, saj je sila vedenja, opustošena posameznikove razumne presoje, začela pustošiti po plodnem osiromašenem polju človekove majhnosti. Ljudje niso več vedeli, komu bi zaupali

³⁰ Hieronim Savonarola je bil uresničenje pravovernega renesančnega človeka, ki je svoje misli in spise tudi dejavno živel, nepopustljivo pridigal in moral zato tudi umreti. O njegovem vplivu je bilo sicer napisano precej, vendar pa dejanski vzroki za takšen konec ležijo v njegovi osebnosti, ki z biografskega zornega kota ostaja neraziskana (znanstvene študije se umikajo beletristično romaniziranim biografijam). Za ponazoritev podtalnih istovetenskih vzorcev naj služi naslednje opažanje: v Librerii Antiquare Gonnelli smo zasledili redko (kot se zdi neobjavljeno, le l. 1523 v Wittembergaeu, v tiskarni Johana R. Grenenberga, krožilo je le kot dodatek k zbrani zapuščini H. Savonarole v Ferrari) pismo M. Luthra, namenjeno papežu, vsebina pa je reflektivne narave: pravzaprav M. Luther razmišlja o »izobraženosti H. Savonarole /.../ o sežigu /.../« v sopostavitvi s Psalmom Miserere«, pod naslovom »Meditatio Pia Et/Erudita Hieronymi/ Savonarolae. A Papa/Exusti, super Psal/mos Miserere/Mei. Et In Te/Domine/Spera/vi./« (kod. 2402).

³¹ Pico della Mirandola, ki je s svojim raziskovanjem tudi kabalističnih učenj neposredno vplival na Ioachimma Reuchlina, germanskega učenjaka (ki je v Nemčiji omogočil branje grške Biblije, znal tudi hebrejsko), o katerem je M. Luther izražal svoje mnenje v superlativih (medtem ko njegovih nazorov ni prevzel), je umrl leta 1496 skupaj s prijateljem A. Polizianom. Leta 2007 so našli v ostankih njunih kosti precejšnjo količino mišjega strupa, živega srebra in svinca, kar potrjuje domnevo o zastrupitvi obeh (prim. Mironov, v: Pico della Mirandola, 900 tez, 2010: 16).

(od tod podleganje vraževerju, astrološkemu vedeževanju in preostalim parareligioznim eksperimentom na človeški »koži«), niso več znali prepoznavati nečistih in zlih namer človeškega duha.³²

Mihail Trivolis, ki se je po vsej verjetnosti duhovno in materialno preživljal kot nekakšen profesionalni pisec (prepisovalec, prevajalec grških tekstov, kaligraf, učitelj grščine, redaktor), je imel v rokah tudi grško izdajo Psaltra iz leta 1489, tretjo v Italiji.³³ urednik je bil Justinijan Decadius, natisnjena je bila v tiskarni beneškega tiskarja Alda Manuzia. Mihail Trivolis je bil navzoč tudi v letih, ko so potekale intenzivne priprave trojezične izdaje grško-latinsko-hebrejske Biblije med drugim tudi ob prisotnosti takrat znanega nemškega hebreista Joachima Reuchlina, ki sicer zaradi nepojasnjenih okoliščin³⁴ ni bila nikoli natisnjena. Leta 1500 je Mihail v pismu Janezu Grigoropolusu prosil, naj mu pošljejo knjigo grškega zdravnika in filozofa Dioskorida,³⁵ ki jo je julija leta 1499 izdal A. Manuzio. Vzdušje v Firencah, kjer sta se l. 1492 M. Trivolis in A. Manuzio prvič srečala, je bilo očitno vedno bolj nevzdržno in zadušljivo.

Kljub številnim težavam, ki so onemogočale tisk grških knjig, so se Benetke M. Trivolisu prikazovale kot zadnji poskus, da bi ga zadržale v Italiji. V skrivnostnih nepojasnjenih okoliščinah, verjetno zelo kmalu po izstopu iz samostana San Marco, v katerem se je v letih 1502–1503 poostrila cenzura, general dominikanskega reda Bandello pa je 10. marca 1502 javno prepovedal omenjati kazen H. Savonarole (zanikal njegovo mučeništvo in preroštvo), se je Mihail Trivolis odločil, da bo najbolj iskreno in ponižno v dveh pismih (21. aprila in 24. aprila 1503 iz Firenc) dobesedno rotil Manuzievega »osebnega tajnika« Scipiona Karteromaha,³⁶ ki je takrat je bival v Aldovi hiši v Benet-

³² Papež Hadrijan VI. ni imel več občutka za umetnostno vrednost. Med obiskom Italije so gostitelji pokazali tudi slikarske, kiparske in cerkvene umetnine, papež pa se je odzval robato in videl v njih zgolj poganške odmeve, jih odsvetoval imeti na ogled, saj naj bi ljudstvu eksponati škodili (takšnega mnenja je bil že Savonarola). Kljub hladni nemški neobčutljivosti, pa je bilo v njegovi sodbi tudi veliko resničnega odziva na sodobnost: v italijanskih deželah se je godilo prelamljanje zavesti; v Rimu naj bi Hadrijana pričakala drhal mladeničev, ki so privedli ovenčanega vola in ga po poganskem obredu žrtvovali Zevsu. Po treh letih papeževanja je Hadrijanu odpovedalo srce. Dvosmerni boj (v Rimu proti številnim privržencem poveličevanja poganskih relikto, v domovini pa proti reformatorskim gibanjem) je bil zanj preveč (prim. Granovski, n. d., 102).

³³ Prva grška izdaja Biblije v Italiji, milanska, natisnjena 20. septembra 1481, je bila liturgična Knjiga psalmov, ki je vsebovala Magnificat in Benedictus (nekoliko kasneje še dve himni na Lukov evangelij kot uvod v Novo zavezo) – izdal jo je Joannes Crastonus v grščini in latinščini, vendar ni ustrezala pravovernim Grkom v Italiji (prim. Layton 1981: op. 4). Drugi liturgični Psalter je bil izdan leta 1486 v času, ko je A. Manuzio že pripravljal tretjo različico grškega Psaltra (pri tem je bil 72. psalm po nesreči izpuščen).

³⁴ Morda tudi v povezavi z ustanavljanjem t. i. grške duhovne akademije v Benetkah.

³⁵ Aldo Manuzio je natisnil knjigo z naslovom »Pedacii Dioscoridis Anazarbei de materia medica libri sex. De Alexipharmacis e Theriacis libri tres, septimi, octavi e noni nominibus insigniti. Nicandri Colophonii Theraiaca e Alexipharmaca, cum scholiis.« Venetis, apus Aldum. Mense Iulio. M.ID. (1499). Donator je bil Hieronymo Donato Patritio Veneto. Dodani so Nikandrov komentarji ali sholije k besedilu Alexipharmaca (v manjšem tisku). Redek izvod poznoantičnega filozofa in zdravnika (znan na zahodu le iz XII. st.), je bil last Scipiona Karteromaha, ki je tudi uredil index in dodatno besedilo (Renouard, n. d., 21).

³⁶ V vatikanskem kodeksu : Vat. 4103, ff. 23 a–b.

kah, za posredovanje pri beneškem delovalcu na področju nesporne kulturne širine in takratne intelektualne razgledanosti A. Manuzia – njegova tiskarna se mu je dozdevala kot oaza iskrene želje po učenosti in utešnega gojenja znanja, črpajočega iz »starih modrosti«. M. Trivolis je po kratki samostanski izkušnji iskanja duševnega miru izhod iz malodušja videl le še v sleherni knjižni dejavnosti. Njegove besede iz omenjenih dveh pisem odražajo globoko duševno stisko:

»Ne dvomim, da si slišal, kako se je vse končalo, saj ti je poštenu Peter³⁷ vse podrobno povedal, zato se mi zdi tudi zdaj odveč, da bi ti še jaz razlagal. Poleg tega nimam niti časa niti duševnega ne umskega miru, ne samo zato, ker nisem ničesar našel pri nikomer iz teh krajev (od tu), temveč tudi zato, ker me premetava navzgor in navzdol kot ladjo spremenljivi vetrovi na odprtem morju. Zato ti ne bom v tem trenutku napisal ničesar drugega, kot da sem se odpovedal meniškemu življenju zaradi različnih bolezni, ki so me napadle, in ne zaradi kakršnega koli drugega razloga. Prosim te pred obličjem samega Odrešenika, spoprime se z mojimi deli (zadevami), kot si ti to že začel, reši me moje sedanje potrnosti in me na kakršen koli že način zmores, spravi k vam. Prepuščam ti, da si urediš moja dela tako, kot se ti bo zdelo potrebno, da bi bilo koristno zame in spoštljivo za tebe. Vedi, da bo zdaj, po takšnih težkih preizkušnjah usode, vse za mene prijetno. Bodi zdrav in me priporoči spoštovanemu Aldu in pozdravi v mojem imenu oba Krečana Janeza in Nikolaja in ostale prijatelje. Odgovori mi na to hitro, če je mogoče« (MG 2008: 98–102).

Če je v Italiji ukvarjanje z zapuščino grškega znanja, s tem pa nazorsko vračanje k antičnemu izročilu, prevzelo opozicijski značaj nasprotovanja rimskemu središču, je bil v Nemčiji nov val učenjaške miselnosti sprejet strožje, vračanje k biblijskemu izvirniku je bilo povezano z začetkom univerzitetnega poučevanja grškega jezika, medtem ko posvetnih piscev še niso upoštevali. Že Enej Silvio Piccolomini je v svojih mladostnih letih kazal veliko zanimanje za antično znanje, zato je na dunajski dvor vabil latiniste s širšimi zanimanji. Univerzitetna izmenjava je delovala dvosmerno: na italijanskih univerzah je študij nemških mladeničev porodil prvo generacijo grecistov (N. Kuzanski, Agricola, U. von Hutten).

Med leti 1497 in 1500 se je med severnoitalijanskimi mesti gibal tudi Peter Bonomo,³⁸ ki se je, po slovesu od brata Francesca (ko je ta krenil proti Konstantinoplu) med pripravami na »drugo milansko misijo«, ³⁹ namesto v Firencah ustavil v Benetkah, kjer je vladalo vzdušje navidezne varnosti: stanoval je pri Scipionu Karteromahu, de-

³⁷ Pietro Candido – menih kamaldoleškega samostana (veja benedektinskega reda).

³⁸ S. Karteromah je Francescu Bonomu posvetil grško pesem, slavospev o jeziku, z uvodnim epigramom v latinščini (izgovorjen kot »od ust« cesarja Maksimilijana). S Petrom Bonomom pa si je tudi v prihodnje dopisoval. Peter Bonomo, zaščitnik Primoža Trubarja, si je z beneškim tiskarjem Aldusom Manuziem v letih vzpostavljanja grške duhovne akademije tudi dopisoval. Njegovi stiki z Ludovicom Morom pa so bili zapleteni; nepredvidljivivi spori in soglasja avstrijskega cesarja Maksimilijana in italijanskega vratevernega Mora (ki je – po besedah Maksima Greka – podlegel »računarjem iz zvezd«) so odločali o Bonomovih postojankah v Milanu, Padovi, spet doma v Trstu ter na dunajskem dvoru. Prim. Brazzano, n. d., 70.

³⁹ Prim. Stefano Di Brazzano, Trieste, 2005: 68–72.

javnemu članu Accademie Platonica, ki je privabljala krog izobražencev, delujočih v tiskarni Alda Manuzia. To niso bili le uredniki grških izdaj, temveč tudi grški učenjaki, Ioanos Laskaris, Markos Mousouros,⁴⁰ Petros Kandidos (Leucejmona), Ioanis Grigoropulos, Nikolaos Vlastos, Zaharias Kalliergis⁴¹ – ter germanska svetovljana Conrad Celtes (imenovan tudi Pickel)⁴² in Johannes Reuchlin (ta je prvi prinesel izvod Odiseje na nemška tla).⁴³ V Manuzievi tiskarni so se očitno uspešno sporazumevali misleci iz različnih delov Evrope. Že leta 1500 je Mihail Trivolis pisal Ioanisu Grigoropulosu v Benetke:

»Vedi, moj ljubi Janez, da sem se jaz nepoškodovan vrnil nazaj na Mirandolo, in da je knez tako dober do mene, kakor prej. Bil me je vesel, o čemer mi je dal vedeti z mnogimi izrazi. Upam, da bom tudi v nadaljnjem imel takšno naklonjenost z njegove strani, saj je on ljubitelj grškega jezika in zelo velikodušen. Jaz bi si želel tudi tebe videti ponosnega in hvalisavega razpoloženja zaradi velikodušnosti takšnega zaščitnika, takrat bi bil tudi jaz povsem srečen, čeprav to, kot pravijo, »počiva na kolenih bogov«.⁴⁴ Ti pa moj prijatelj, ne obupavaj in se ne pozabi udeleževati življenja, spominjaj se besed modreca: »Izrabi cvetočo dobo, saj naglo mine«. Bodi zdrav in pozdravi v mojem imenu učenega Alda« (MG 2008: 95–96).

Mihailove besede so bile napisane le leto po tistem, ko je papež Aleksander Borgia trikratno nagradil beneški senat. Tik pred tem je bilo vzdušje v Benetkah že vzvalovano s sumničavim povezovanjem sultanove odločitve patriota Andrea Grittija s problemom grških priseljencev v Italiji, posledica česar je bila: prvo priprtje nekaj nedolžnih Grkov.⁴⁵ Večina od senata darovane moke za kruh je bila namesto ljudstvu in bojevnikom na morju oddana nunam in samostanom. Sledilo je ponesrečeno človeško postopanje: aprila leta 1499 je bil za poveljnika pomorskih sil v naslednji bitki proti Turkom izvoljen petinšestdesetletni Antonio Grimani, ki se je ravnal po bojnem načrtu, sestavljenem po nasvetu anonimnih vedeževalcev. Andrea Loredan, veleposlanik s Krfa, ki se je pridru-

⁴⁰ Grški znanstvenik, prvi profesor grško-latinske akademije v Benetkah (po predvidevanjih tudi ustanovitelj beneške pravoslavne občine), pesnik, s katerim je prispel na italijanska tla Mihail Trivolis; l. 1503, imenovanega za cenzorja grških knjig v Benetkah in profesorja grškega jezika na Univerzi v Padovi.

⁴¹ Slednja sta v letu dni (1499–1500) izdala štiri grške edicije z ohranjenimi grškimi ornamentami in vezavo, vendar načrt o seriji tiska ortodoksnih krščanskih knjig ni bil realiziran. Njuna dejavnost izdaje klasičnih avtorjev je zadostovala za potrebe italijanskih humanistov (prim. Layton, n. d, 119).

⁴² Conrad Celtes je bil leta 1497 imenovan za profesorja poezije in retorike na dunajski univerzi (Spitz, Conrad Celtis). Dunajska teološka fakulteta je v Celtisovih odah (pesmih) prepoznala krivoverske note (prim. Simoniti, Med humanisti, 79). Nekoč je dejal, da nanj s prstom kažejo, ker je prejemal pisma Erazma Rotterdamskega (Granovski, n. d., 65).

⁴³ J. Reuchlin je napisal tudi hebrejsko gramatiko, ki ji je za naslovni epigraf postavil Horacov vzklik (prim. Granovski, n. d., 65–67): »exegi monumentum aere perennius«, s katerim začenja epiko svojih pesmi poznega obdobja tudi A. S. Puškin (»Воздвиг я себе памятник нерукотворный«).

⁴⁴ Citat iz Iliade.

⁴⁵ P. Bembo, *Historiae Venetae libri XII. (English and Latin), History of Venice*, London 2008, knjiga V, 5–7.

žil beneški obrambi in je na obisku pri A. Grimaniu govoril pretežno o pozdravih in pesmih mornarjev, je prevzel poveljstvo dela ladjevja. Po začetni zmagi Benečanov pa je močan veter s turških ladij plamene prenesel celo na najbolj opremljene beneške ladje. A. Grimani je sicer pridobil na svojo stran Francoze, ki so privolili v pomoč v boju proti islamskemu cesarstvu, izkazali pa so se tudi kot najneokretnejši bojni zavezniki, saj je bilo njihovo ladjevje takoj poraženo. Beneško prebivalstvo je bilo globoko razočarano, nenadoma pa tudi silno vznemirjeno. Po izgubi Lepanta in zavrnitvi nasveta beneških senatorjev o zmanjšanju števila ladjevja je bil A. Grimani že močno osovražen. Napadel je še kefalonske otoke, potem pa se kmalu raje umaknil na Krf; tam je prejel pismo od beneškega senata zbranih dožev o razrešitvi s položaja.⁴⁶ Benetke so tako doživele enega največjih porazov v boju s Turki, ki je zaznamoval tudi nadaljnjo usodo Italije, v tistem trenutku pa tudi Evrope. Antonio Grimani, strateško nespretni kapitan Jadranskega morja, nekako odgovoren za beneški poraz v boju s turško mornarico, je postal najstarejši beneški dož med leti 1521–1523. Njegovo pismo naj bi imel Maksim Grek v Rusiji in zaradi le-tega je bil tudi obtožen vohunjenja za islamski dvor.

Iz pojasnjevalnih besed v *Pismu V. M. Tučkovu o tipografskem znaku Alda Manuzia* je moč sklepati, da je ravno v nedotakljivosti besednega samoizraza zaznaval bližino možnosti doseganja tuzemske odrešitve duše.⁴⁷

»Ta Aldus Manuzio Rimljan si je iz lastne modrosti zamislil takšno nadvse modro in razumno zamisel v opomin vsem skupaj in vsakemu pravoslavlnemu vladarju in poučujoč njih vse s to pripovedjo (legendo),⁴⁸ kako je moč doseči večno življenje tistim, ki si tega nadvse želijo /.../ Kakor tudi sidro železno zadrži ladjo v morju in jo rešuje pred vsakršnimi nevarnostmi morskih valov in pogubljenjem, tako, rečemo,⁴⁹ tudi strah Božji, naseljen v dušah človeških, slednje ohranja v sleherni resnici zapovedi Božjih in jih rešuje pred vsemi nesrečami in napadi nevidnih in vidnih (so)vragov« (MG 2008: 347).

Vendar pa ni bilo samo z zunanji dogodki moč opredeliti notranjo stisko posameznika, ki je, neravnodušen do človeške dobrote in zaznavajoč pojave naglega krhanja osnov krščanske vere, kateremu ne-posredni vzrok so bila tudi znanja, prinešena iz njegove domovine, ostajal kljub poskusom vključevanja v krog ljudi, ki naj bi gojili resnično ljubezen do »modrosti« – duhovno nepotešen.

Scipion Karteromah je bil tudi avtor programskega spisa »Neakademije«, ki jo je idejno vodil Aldus »Rimljan« (poleg njega podpisan še tretji: Ioanos Grigoropulos »Kretski«), ostale pripadnike in ustanovitelje pa je združevala ljubezen do grškega jezika (vzor je bila *Grammatika* Ioanosa Laskarisa), dopolnjevana z dejavnostjo poglobljanja in preučevanja mogočih odnosnic vsečloveške modrosti.⁵⁰ Med pismi Scipiona

⁴⁶ Iz Rima je ponj prišel sin Domenico, filozof in kardinal. Antonio Grimani je bil sprva zaprt, nato pa izgnan na Cres (v vas Osor), (P. Biembo, n. d., 27), (prim. še J. Norwich, n. d., 384–386).

⁴⁷ Ali drugače, v tiskarski delavnici Alda Manuzia v Benetkah se mu je zazdelo, da je zgolj s tovrstno dejavnostjo človeku moč opravičiti sebe pred Bogom.

⁴⁸ Притчею сею.

⁴⁹ Деи.

⁵⁰ Zaznamki na robu rokopisa Teokrita (junija 1515), »v lasti nekega kardinala«, so sicer

Karteromaha⁵¹ Aldu Manuziu sta bili najdeni pismi Mihaila Trivolis (eno od njiju je bilo naslovljeno na osebo S. Karteromaha »na dom« Alda Manuzia),⁵² poleg Scipionovih pisem (naslovljenih na florentinskega nadškofa Cosima Pazzi) sta bila še dva soneta.⁵³ Čeprav naj bi Mihail Trivolis zapustil Benetke leta 1506, se zdi verjetno, da je ostal v stikih z grškimi priseljenci v Benetkah, kamor se je morda tudi vračal; pisma v zapuščini Scipiona Karteromaha iz leta 1515 bi lahko predstavljala dokaz o napovedi italijanskega obiska na poti z Atosa v Moskvo, natančneje na razdalji med Konstantinopolom in Benetkami.

Razumevanje obdobja ostaja neločljivo od biografskega raziskovanja, ki križišče osebnosti zaznamuje na območju severne Italije, v osebi Scipiona Karteromaha, katerega štirivrstični epigram je skupaj z epigramom Markosa Mousourosa krasil (kot »Studi-osis omnibus«) redko izdajo grško-latinskega slovarja, ki ga je natisnil Aldo Manuzio v Benetkah »decembra meseca« leta 1497, v katerem je bil kot avtor podpisan Crastonus Johannes (Giovanni).⁵⁴ Ta samotar, do konca življenja ponesrečeno trgajoč se iz spon karmeličanskega meniškega življenja,⁵⁵ je že leta 1481 v Milanu izdal dvojezični grško-latinski *Psalterium*, ki si je sorodno »osvobajajočemu načelu« Lorenza Valle, kot je bil razviden iz njegovih *Sopostavitev in Komentarjev k Novi Zavezi*, drznil poseči celo v stare latinske prevode sv. Hieronima. Obenem je bila to prva natisnjena izdaja enega izmed delov Biblije v grščini skupaj s prvim poskusom novega latinskega prevoda; po tej je bila tako dosledna samo še Poliglotska izdaja iz l. 1514–1517 in znamenita »Aldina« iz leta 1518, Septuaginta,⁵⁶ znana kot najbolj dovršena izdaja starozavezne knjige, in ki

podobni pisavi S. Karteromaha (nahajajo se v Pariški biblioteki), vendar pa so podpisani z »Mihailk«; ker pa je S. Karteromah umrl 16. aprila 1513, je francoski raziskovalec predvideval, da gre za Scipionovega brata (prim. Renouard, n. d., 501–502); ne zdi se neutemeljeno, da gre za Teokritovo *Idyllo*, ki bi jo lahko Maksim Trivolis dobil leta 1515 na poti v Moskvo (predvidevamo, da je pot z Atosa vodila tudi mimo Benetk).

⁵¹ Njegov učenec je bil tudi Marino Grimani, ki je l. 1517 postal oglejski patriarh (do l. 1529 ter ponovno od l. 1535–45). Marino Grimani je bil nečak kardinala Domenica Grimanija (od l. 1493), ki je bil oglejski patriarh med leti 1498–1517. Njegov oče je bil Antonio Grimani (roj. l. 1434).

⁵² Nahajajo se v Vat. 4103, f. 64, 4105, ff. 299 seqq.

⁵³ Prim. P. de Nolhac, *Les correspondants d'Alde Manuce*: 50–51.

⁵⁴ *Collectio vocum quae variato accentu mutant significationem Johannes Philoponus. De differentia adfinium vocabulorum. Ammonius Alexandrinus Grammaticus. Voces ad rem militarem pertinentes. Index latino-graecus. »Venetiis in aedibus Aldi Manutii. romani Decembri mense. MIIID. et in hoc concessum nobis, quod incaeteris noStris ab III. s. v. concenSSum nobis«; na koncu predgovora (o epigramih): »Crastonus Johanness /.../ Lexicon graeco-latinum: cum additionibus Scipionis Fortiguerrae et Marci Musuri – Venetiis: Aldus Manutius Romanus, XII. 1497«.* Prim. še naslednji opis: 243 nešifriranih listov, za slovarskim delom stoji predmetno kazalo, nato pa latinsko-grški indeks. (Prim. Renouard, n. d., 13). V ljubljanskem Nuk-u se nahaja pod sign. 6002.

⁵⁵ Pred smrtjo je G. Crastone tožil, ko je hotel dokončno izstopiti iz redu, da »prosi samo tega, da bi živel v miru, v družbi knjig, muz iz Svetega Pisma«. Prim. Gualdo Rosa L. *Crastone Giovanni*//*Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma, 1984. Vol. 30., 491. Več o tem tudi: A. H. Gorfunkelj, *Milanskaja Psaltir' Gio. Crastone 1481g. i gumanističeskaja kritika Biblii*, v: *Kollekcii, Knigi, Avtografii*, Leningrad 1991, 29–35.

⁵⁶ Nevešč raziskovalec, kot smo tudi sami, bi se lahko znašel v zadregi, saj je bil tega leta Aldo

naj bi usmerjala Erazma Rotterdamskega pri pisanju Diatribe ali Svobodne v govoru o pravilnejšem grškem izvirniku,⁵⁷ je bila osnova gramatične obdelave latinskega prevoda Psaltra⁵⁸ Wolfanga Musculus (In sacrosanctus Davidis Psalterium Commentarii, Basel, 1556) – po katerem je (poleg G. Waltherja) Primož Trubar prevajal Knjigo psalmov. Ta, ki naj bi celo ležala med grškimi rokopisi bizantinskega izvora v znameniti, a nič manj »fantastični«⁵⁹ t. i. antični biblioteki moskovskih carjev, je postala tudi osnova prve tiskane staroruske Biblije v Ostrogu, ki je postala zgled visoko knjižne starocerkevne slovanščine ruske redakcije.⁶⁰

Vendar pa tisk ni bil takoj razumljen. K spoznanju, da bi bilo neogibno knjižni izraz pričvrstiti, je pripomogla tudi moskovska osvojitev Kazanskega ozemlja: Ivan IV. je namreč takoj želel vzpostaviti pravoslavno zaledje (potreba po neoporečnih liturgičnih knjigah, molitvenikih in psaltrih), v Kazanu pa so bile najdene najstarejše tiskane knjige, ki so izšle v anonimni tipografiji (Evangelie, Psalter). Carjevo pretirano občutljivo duševnost⁶¹ je v mnogem s svojimi nazori krojil tudi Maksim Grek, »filozof«,⁶² zato mu je pripisano tudi posredno vplivanje na uvedbo tiska na staroruskem moskovskem dvoru.⁶³ Prva tiskana knjiga v Moskvi je bila *Apostol* (v pripravi med leti 1553 in 1556).⁶⁴

Manuzio že pokojni (umrl l. 1515). Res je, da je tiskarsko delavnico prevzel njegov sin Paulo Manuzio, vendar je bilo njegovo interesno področje izdajanja knjig drugačno od očetovega. E. Rotterdamski se je l. 1508 mudil v Benetkah, med drugim tudi v tiskarni A. Manuzia, ki je takrat še načrtoval izdajo štirijezične Septuaginte in grških liturgičnih knjig, kar pa se ni udejanjilo. Čez nekaj let se je stanje tiskarske obrti že prevesilo v zaton, zato je bil tudi tisk dražji, l. 1516 pa naj bi izšle tri Biblije na boljšem papirju (Strabon, Pausanis, Bessario), l. 1518 pa tudi grška Biblija (vendar že brez povezave z Manuzievo tiskarno). (Prim. Renouard, n. d., 24). Znamenita Aldina (Septuaginta iz l. 1518) je kodificirana pod imenom urednika Andreasa Asulanusa, kot nam je posredoval znanje najnatanejši slovenski strokovnjak za XVI. stoletje dr. Kozma Ahačič.

⁵⁷ Prim. iz Diatribe Erazma Rotterdamskega: »Moralni smo nekoliko gostobesedno ponoviti vse to, da bi nezadostno izobražen bralec lažje razumel nadaljnjo zaporedje dokazov – saj smo posvetni in pišemo za posvetne. Zato smo najprej tudi navedli mesto iz Knjige prerokov, v katerem, kot kaže, je zelo dobro orisal izvor in moč svobodne volje. Sedaj prehajamo na ostala pričevanja iz Svetega Pisma. To bomo storili, vendar pa moramo najprej opozoriti, da se to mesto v Aldovi izdaji razlikuje od sedanjega latinskega cerkvenega besedila. Saj v grškem besedilu niso dodane besede »tebe spoštujajo«. V vsakem primeru, Avguštin – vsakokrat, ko navaja to mesto – ne dodaja tega dopolnila, in jaz mislim, da je »poietai« tam napisano namesto »poipseai«; »verjetno gre za Septuaginto in Vulgato, izdano v Benetkah l. 1518, v tiskarni A. Manuzia« (Svoboda voli, Harkov, Litera nova 2010: 76, op. 98).

⁵⁸ Prim. Ahačič, n. d., 277–279; Rajhman, PPT, 37.

⁵⁹ A. H. Gorfunkelj je dokazal, da ni obstajalo nič takšnega (antičnih avtorjev v moskovski dvorni knjižnici ni bilo), bile pa so govornice, ki so našle svoje mesto tudi v zapisih tistega časa. (A. H. Gorfunkelj, Antichnaja biblioteka moskovskih gosudarej, TODRL 1993, 243).

⁶⁰ Ko so v Ostrogu pripravljali tiskano izdajo slovanske Biblije, so v Moskvo poslali Haraburda, da bi prinesel rokopis slovanskega besedila (Genadijevske Biblije) Svetega pisma; grški izvirnik so iskali povsod od Konstantinopla, preko Krete in Benetk; na koncu naj bi uporabljali tiskano besedilo Septuaginte iz leta 1518. (Gorfunkelj, n. d., 243).

⁶¹ Prim. M. V. Kukuškina, Kniga v Rossii v XVI. veke, Sankt Peterburg 1999, 149–177.

⁶² Prim. s takšnim nazivom je bil tudi (slabšalno) označen »Ciril filozof«.

⁶³ Prim. A. S. Orlov, Kurs lekcii po drevne-russkoj literature, Leningrad 1939, 246–252.

⁶⁴ Prim. leta 1546 naj bi v Benetkah Vicenzio Vukovič izdal Psalter z dodanim Časoslovom

Predgovor ali Prolog je napisal metropolit Makarij, kar pa je bilo v precejšnjem časovnem zamiku za evropsko tiskarsko dejavnostjo. Vendar je izpričano, da so se še pred soglasjem carja Groznega za izgradnjo tiskarne v moskovski četrti za zidovi Kremlja s slikovitim nazivom Mesto Kitaj pojavile tiskane knjižne izdaje, ki pa so morale ostati v skritosti, zato so bile anonimne. Tiskane z južnoslovanskimi značilnostmi cirilicne pisave (dotlej so obstajali le tiskarski vlitki cirilskih črk južnoslovanske redakcije), so tiskarske (beneške, a bizantinskega izvora) vezave dopolnjevale rokopisne (tudi zname-nje tistega časa).

Epigramska verzologija tistega obdobja ni bila vezana na pomen avtorstva (tako epigramov kot tudi knjig, na katere so se nanašali), temveč je bil njen namen naglo obuditi izročilo in ga ovekovečiti z navezavo⁶⁵ na sedanji trenutek slave posvečenemu. V omenjenem grško-latinskem slovarju sta grška avtorja (pesnika, retorika, diplomata) posvetila epigramsko verzifikacijo, napisano v grščini – grškemu jeziku (in njegovemu novemu zaščitniku »Aldu Rimljaninu«):

»Scipiona Karteromahona: Tujcem, iščočim cvet grškega jezika//ta knjiga veliko bo-gastvo nudi // kot livada cvetoča, namenjena latincem//ki se naprezamo rokotvorno.

Marka Muzurona iz Krete: Za to knjigo so si prizadevale že babice Pelazgov // jezik so hčere italске okoli nosile kot knjigo//katere težo je jeziček na tehtnici pokazal ena-

(Koledarjem) in Molitvenikom (Molitvoslovom) Božidarja Vukoviča. Ta isti Psalter, odkrit v Narodni univerzitetni knjižnici v Ljubljani, kaže, da se je prebiral in ni bil zgolj ena od cerkvenih knjig, saj je v pravoslavni liturgiji Knjiga psalmov bila nujna ne le kot osrednji del vsakodnevnega bogoslužnega obreda, temveč tudi kot učni priročnik, s katerim so otroke učili branja, zato ni presenetljivo, da se je uporabljal skupaj s Psaltrom tudi Abecednik (Букварь). Omenjeni Psalter v NUK-u, po tisku sodeč južnoslovanske starocerkvenoslovanske redakcije, kaže tipično rusko kombinirani rdeče-črni tisk, srednjo velikost črk (ustaljeno za Psalter), (prim. Kukuškina, n. d., 151, 172–173), na robovih pa upodobitve, ki bi se ruskim pravoslavnim dostojanstvenikom lahko zdele celo preveč blizu naturalistični (katoliški kiparski) plastiki in (barvni) pestrosti. Sredinski del po slikovni upodobitvi (carja Navuhodonosorja) spominja na praško izdajo (1517) znamenitega tiskarja, beloruskega rodu, Francisca Skorine (Knjige Jezusa, sina Siraha); primerek ene od njegovih Malih popotnih knjižic so prav tako pred kratkim našli v ljubljanski Narodni univerzitetni knjižnici. V tiskarskem pomenu so bile knjige F. Skorine popolnejše od prejšnjih (celo beneških izdaj slovanskih pisav), zato so jih posnemali ne le v jugozahodni Rusiji, temveč tudi v nemškem Tübingenu. Obstajajo domneve o nemšem izvoru oblikovne podobe prvih ruskih tiskanih knjig, kakor je predvideval P. V. Vladimirov na podlagi nürnbergške kronike Hartmana Schedla ter Komentarjev (1481) N. Lira. (Prim. P. V. Vladimirov, Doktor Francisco Skorina, njegovi prevodi, tiskane izdaje in jezik, 201). M. V. Kukuškina (Kukuškina, n. d., 176–177) v dodatku, kjer je med drugim naveden tudi prevod Novega Testamenta Primoža Trubarja iz leta 1563 (Tübingen), navaja napačen podatek: založnik Vicenzio Bukovič. Uvodni del pred začetkom liturgičnega Psaltra predstavlja vezan rokopisni del dolge molitve Božji materi.

⁶⁵ V predgovoru je omenjen Heziod, katerega heksametrski verz naj bi motivno-tematsko odmeval v Grekovi »Besedi duše in uma«, ki jo je v ječi tverskega samostana napisal v obliki pogovora (dialoga: vprašanja-odgovori).

kovredno novorojenčkovi // zato se je pokroviteljstvo prevzeti (nad to knjigo) Aldo odločil«. ⁶⁶

Če je v verzih opaziti spreminjanje odnosa do jezika, ki (ožje rečeno) kot materni šele v tistem času (lahko) prehaja v ospredje, potem je v teh slišati ne samo realno domotožje tistih, ki so bili prisiljeni zamenjati domovino, temveč tudi realno bojazen pred zlorabami grškega jezika, ki je v začetku XVI. stoletja začel trpeti – ne pod pritiskom latinskega niti drugih nacionalnih jezikov, temveč – pod navlako poneverb in nepravilnosti pri prevajanju, navideznih napak, ki pa so se pripetile tudi namenoma. ⁶⁷ Položaj kanoničnosti se je (namesto, da bi bil obujen antični spomin) v razcvetu renesanse rahljjal, znanje grščine kot jezika svetopisemskega izvirnika je še vedno ostajalo v rokah rojenih nosilcev jezika.

V tistem času je napisal Johannes Reuchlin *De verbo mirifico* (1494), ⁶⁸ kjer lahko v eni prvih beneških kompilativnih izdaj, umeščenih v *Epistolae* Marsilia Ficina (1495), ki se je pojavila na slovenskih tleh, najdemo še *De avangelica praeparatione* Evzebija Kajsarejskega (1497) ter Ciceronov spis *Dea natura deom* (1496) s komentarji Hieronyma Blondia; vsem avtorjem so skupne večkratne navezave na Psevdo Dionizija Areopagita. V tiskarni Lorenza di Alopa v Firencah, je bil leta 1496 kot naročnik-prevajalec-lastnik knjige prevoda dveh traktatov Psevdo Dionizija Areopagita ⁶⁹ *O božjih imenih* ⁷⁰ in *Mistična teologija* podpisan Marsilio Ficino. Poimenovanje Božjega, ki je sililo iz svetih knjig, je zaposlovalo vodilne intelektualce, medtem pa je oddaljitev od sakralnega odražala dejansko ločevanje Cerkve od ljudi oziroma realno in ponavljajočo se občuteno odsotnost zaznave (ne »višjih sil«) Njega Volje: na robu besedila z navezavo na Exod. XX., III. se nahaja opozorilo na pojav, poimenovan »idolatria«.

Morda je bil tisk edini dosežek »kulturnega napredka«, ki sta ga M. Grek in P. Trubar odobraval in ki ju je tudi ohranjal v mislih na tuzemsko preživljanje ničnostnega časa. Knjižna, tj. zapisana beseda je bila sodobnost, ki sta jo živela. Tisk je sedanost približeval pomenu večnostnega vrednotenja Poslednje sodbe z neprestano prisotnostjo ne le Božjega, temveč prav Strahu Njega.

⁶⁶ Za pomoč pri prevodu iz grščine se zahvaljujemo Janu Ciglencečkemu.

⁶⁷ Prim. v tistem času povsem analogen pojav t. i. Konstantinovi poslanici: v Rusiji (prim. Skrynnikov, n. d., 40–43).

⁶⁸ Kjer je povezal »neoplatonistični entuziazem« s kabalističnimi učenji.

⁶⁹ Da je bilo navajanje Psevdo Dionizija v tistem času tudi na latinskem zahodu že kanonično, potrjujejo fragmenti njegovih traktatov regularno ob besedah drugih cerkvenih očetov.

⁷⁰ Ta traktat Maksim Grek v svojih spisih najpogosteje navaja, vendar prevoda celotnega traktata do druge polovice XVI. stoletja staroruske »areopagitike« ne beležijo. Domnevati je, da so bili njegovi prevodi Psevdo Dionizija vključeni v Makarijeve Četji Mineje, kjer se Areopagitov Corpus nahaja (prvič v staroruski pismenosti) v celoti (4 traktati in 10 pisem).

PREPLET ZNANJA⁷¹

Vse to ni bilo naključno prilagajanje razmeram, temveč posledica globalne manipulacije. Arbitrarna resničnost tuzemske svetlobe je požirala posameznikovo izgubljeno dušo. Prispodoba nebesnega je bila lažna: astrološki položaj planetov ni bil sestavni del zamisli Božjega stvarjenja; krščanska ideja človeka je bila varljiva: kristocentrična religija je stavila na nadnebesne kriterije vrednotenja. Niti človeško življenje niti onstranska Sodba nista dosegala upravičenosti Besede. Samo »izbrancem Božjim«⁷² je bilo dano seči do dna brezupa in pri tem ne izgubiti vere, sebe tešiti z nevidno in ne-videno onkraj simbolno naravo Trojičnega Boga.

Protestantska brezpogojnost verovanja v Kristusovo Milost je predstavljala tudi možnost drznega obrata nazaj, ki je bil regresiven do mere odrešitve,⁷³ a s kakršno so se na grških tleh srečali že nekaj stoletij pred Kristusovim rojstvom. Težnja po verovanju v Enega Boga je izhajala iz rodnega počela (gr. arche), ki je postalo zakonit temelj vere v nadbitnostnega Očeta, materni jezik pa slogovno predelana uradna obleka nove kristološke vere, delovanje Duha na tuzemskih pojavih bitja je bilo razrešljivo zgolj z nedvoumnim odgovorom izvora. Ravnanje z Očetovskim izročilom je bilo odvisno le od opredelitve živosti (vprašanje vere je bilo odveč). Šele po, ali bolje, skozi trezno in priostreno sprejetje (osvojitve in izločenje) preteklih ter sodobnih intelektualnih tokov se je začel udejanjati slovanski svetovljanski vzpon. Recepcija posvetnega znanja ni bila sestavni, pač pa podtalni ter izobčeni gradni kamen tolmačenja in razumevanja svetopisemskega besedila.

Maksim Grek in Primož Trubar sta prezirala vse »človeške«, t. i. zunanje modrosti, njihova dognanja sta enačila tako s krivoverskimi (Turki) kot s poganskimi (Aydi) nauki. Navezujoč se na opredelitev apostola Pavla (Gal 5) Primož Trubar »zunanje« nauke razume kot telesne, zato »človeške modrosti«, kot jih imenuje v *Predgvvuru zhes ta lyst htim Rymlanom*:

»Sledni zhlouik, kir pres S. Duha /.../ gouori Tihta inu praui od Buga, od viSSokih

⁷¹ Prim. H. Savonarola je v svoji pridigi zatrdil: »Edina dobra stvar, ki sta jo izvršila Platon in Aristoteles, so mnogi njuni argumenti, ki jih je mogoče uporabiti v boju zoper krivoverce. Seveda pa sedita tudi onadva kakor mnogi drugi filozofi globoko v peklu. Vsaka stara baba ima več čuta za pravo vero, kot ga je imel Platon. Bilo bi za sveto vero zelo koristno, če bi na grmadi sežgali prenekatero na videz koristno knjigo. Ko še ni bilo na svetu toliko knjig in ne toliko razumarstva ter disputov, je vera vse drugače uspevala kot poslej.« Antično literaturo v šolah je omejil na Homerja, Vergilija in Cicerona, dodal še Hieronima in Avgušтина, zavračal pa Katula, Ovidija, Tibula in Terencija. Svojo željo pa je Savonarola tudi uresničil: na poslednji dan karnevala l. 1497 so Savonarola in njegovi privrženci na trgu Signorie sestavili stopničasto grmado (včasih so na takšnih sežigali trupla rimskih cesarjev), na katero so naložili karnevalske maske, za njimi pa latinske knjige (tudi Boccaccia in Petrarco) ter dragocene pergamente in rokopise, okrašene z miniaturnimi (prim. J. Burckhardt, *Renesančna kultura v Italiji*, Ljubljana 1963, 349–351).

⁷² Prim. Savonarola je znanost imel za maloštevilne, »toliko, da se ohrani tradicija in kontinuiteta umskega spoznavanja« ter za »pobijanje krivoverske sofistike«, drugi naj bi se učili gramatike in »sacrae literae« (Burckhardt, n. d., 350).

⁷³ In samo v tem pogledu unikatno renesančen pojav.

rizhi, inu od te zhloueske ModruSti le Sgul meSSu. Satu S. Paul Gal. 5. Shteie tudi tu malikouane, tu ie, vSe Falsh Boshye slushbe /.../ Vmei ta Della tiga MeSSa«.

Čeprav je Primož Trubar, ki ni mogel črpati iz domačinskega izročila, zadrego reševal z dejavno prevajalsko disciplino in prisluškovalnim čutom, ni bila zanj osnovna krščanska vera nikdar razložljiva znotraj človeških meril (»nei enu zhlouesku Smishlane, naidene oli dellu«).

Na osnovi Pavlovega klica Kološanom (2, 8) in Galačanom (8, 9) Maksim Grek v *Prvem pismu proti latincem* opredeljuje pomen filozofije. Vendar je iz apostolovega govora vzel samo opredelitev meje dovoljenega mišljenja (v tem besedilnem okolju imenovane »zapovedi«), ne pa same oznake, ki jo je podajal izvirno (pravoverna raba antične leksike in metaforike: »je zamajal/nagnil in resničnega plodu čašo življenje ustvarjajočo izpil«) ter apofatično:

»Sedaj bomo dodali bogonosnih mož zapovedi, kakor smo obljubili. Že davno se je Pavel božanski iz judovskega mraka in kot da od njihovega sprenevedanja predramil in od resnične trte čašo, življenje ustvarjajočo vso izpil, in Odrešenikovo voljnost spoznal, iskreno, h Kološanom piše, zapovedujoč: »Bodite pozorni, da se ne bo kdo izmed vas navduševal nad filozofijo in prazno prevaro, po izročilu človeškem, po stihijah sveta,⁷⁴ in ne po Kristusu.« Prav tako Galačane prepričuje, ko govori: »Četudi bi mi vendar angel z nebes dobro oznanjal, naj bo preklet, kakor je bilo rečeno, če bi kdo oznanjal drugače, naj bo obsojen.« Poglej, pošteni mož, božanski Pavel filozofije dostojanstvo imenuje prazna prevara, ki odvzema razum preprostih /.../ Ali ne hodijo po tej (posvetni modrosti) danes latinski sinovi in sprevačajo apostolsko resnico? Pojdi z umom v učilišča italijanska,⁷⁵ in tam boš uzrl potoke, ki derejo in potapljuje tudi Aristotela in Platona, in tiste, ki so ob njiju. In med njimi se nobena dogma ne šteje za trdno, ne človeška ne božanska, če te dogme Aristotelovi silogizmi ne potrdijo. In če se ne ujema s spretnim dokazovanjem, jo kot prešibko zavrnejo, ali, če se zdi nasprotna tej spretnosti, jo režejo in spreminjajo, da bi jo prilagodili aristotelški spretnosti, in jo kot najbolj resnično zagovarjajo. In kaj ti govorim, ko danes na veliko kršijo zakone latinski sinovi, od filozofije prazni s prevaro prevarani, namesto da bi po apostolu o nesmrtnosti duše in o bodočem ugodju pravičnih, in o položaju vernih, ki odhajajo od sedanjega življenja, kaj vse trpijo (razpravljali), ker raje sledijo zunanjemu vedenju dialektike, namesto notranji, cerkveni od Boga darovani filozofiji« (MG 2008: 180–181).

Razpolaganje z znanjem in vedenjem je moč udejanjati samo s Kristusovo vero. Takšno misel Maksim Grek nadaljuje v spisu *Beseda o neuresničeni astrološki napovedi svetovnega potopa leta 1524*.

»A čas je vendar tudi k vam izreči izrek blaženega Pavla, ki Galačanom piše: »O nepremišljeni latinci! Kdo vam zavida, da nise resnici pokorni?, tisočkrat dobro, kdo vas je prepričal, da se ne pokorite resnici, ko dneve upošteвате in mesece in čase in leta? Ko vendar vidite, da se vam bo zgodilo, kakor se je Kološanom od istega apostola, in boste ukradeni/zaslepljeni od zunanje filozofije, omadeževane z laskanjem po izročilu ljudi, po stihijah tega sveta, a ne po Kristusu. In ni čudno. Mnoge izmed vas Stagirit

⁷⁴ Prim. Trubarjev izraz »zhloueske poStaue inu slushbe«.

⁷⁵ Akademije.

navdušuje, s peripatetičnimi silogizmi in drznimi govorjenji vas še bolj potaplja /.../ Ne mislite, da zaradi tega grajam posvetno učenje, ki je v bistvu koristno in ki ga izpričujejo mnogi, ki so zasijali v pobožnosti (cerkveni očetje). Nisem jaz tako nehvaležen učenec njegov, čeprav nisem niti v preddverju Njegovem dovolj prebival, temveč, kar je preko lepega in proti izkušenemu razumu obsojam.⁷⁶ Zato je potrebno pobožno delovati in se obhajati (soudeležiti) skupaj, tako podpirati/vzpenjati k utrditvi krščanske vere, kakor božanski Pavel govori, »biti ujet v slehernem razumu v Kristusu«⁷⁷ (2 Kor 10, 5), se mu podrežati povsod in se pustiti kakor suženj voditi evangeljski resnici in je ne omalovaževati. Nasprotno temu delajo tisti, ki so se (posvetnemu znanju) popolnoma podredili in so odpadli od resnice in vse svoje življenje Aristotelu in Platonu in ostali čredi helenski podlegajo, in jih vidiš, kako njim sledijo, pri njih se gostijo in le zanje (preko njih) dihajo. Od tod izvira velik razrast dogm in služenje zlemu v mislih teh, ki si domišljajo, da se učijo Zanj/v Njem, kjer vendar nobena beseda ne sme biti premaknjena/spremenjena. Temu vsemu sem jaz pričevalec verodostojen, saj nisem tega samo slišal, temveč sem vse sam tudi videl takrat v Italiji in v Langobardiji, pa tudi družil sem se z njimi nekoč« (MG 2008: 361–362).

Maksim Grek v tem govoru pokaže na bistvo latinskih, takrat novodobnih zablod, ki jih ponazoril z zanj značilno (avtobiografsko?) prisposodbo »nemočnega človeka na morju« (»še bolj potapljajočega se«), osnovano na njegovi osebni izkušnji mladostnih stikov tudi s t. i. zunanji filozofi: to ni le v upoštevanju zunanjih modrosti, temveč predvsem v odsotnosti slehernih absolutnih zakonov, tj. dogem oziroma v neupoštevanju trdnih pravil, kar pripisuje pomanjkanju osnovne trdnosti v veri. Še povednejše pa je njegovo izpostavljanje prejetanja duhovnega znanja, ki se izmika ubesedljivosti – v samem obrednem krščanskem življenju (zato ni naključno njegovo poimenovanje »notranje cerkvene od Boga darovane filozofije«).

Maksim Grek, ki Aristotelu pripisuje vrsto zablod v razumevanju Besede kot Logosa na začetnih korakih krščanskega tolmačenja svetega izročila, se kasnejših Stagiritovih interpretov poimensko ne dotakne, kar pomeni, da se t. i. srednjeveške sholastične sistematike, prav tako pa tudi takrat sodobnega neoplatonističnega visokoletečega poploševanja zavestno ogne. Tako ostaja zvest izvorno domovinskemu razpolaganju z antično filozofijo. Svoj odnos do filozofije kot domovinskega izročila je Maksim Grek opredelil v izpostavitvi cesarja Klavdija, ki je iz Italije izgnal goljufe, razkolnike od Rima, »ne pa filozofov«:

»Filozofija je stvar sveta nadvse in resnično božanska brez najmanjšega⁷⁸ česar koli, o Bogu in o pravici Njega in o vse prihajajoči nedosegljivi Njega zamisli pripoveduje, čeprav ne dosega vsega, še bolj pa ni deležna božanskega navdahnjenja, ki so ga božanski preroki deležni bili, neomadeževanost in krotkost in modrost hvali, in kakršno koli oplemenitenje npravstvenosti utemeljuje in državo (družbo) ureja, sleherno blagost in dobroto uvaja v ta svet. Zato je nekdo že davno rekel: »Življenje mi bolj plemeniti mož filozof, kakor vladar dober«. Tako se je tudi nam dobro in neprestano pridru-

⁷⁶ Var.: tisto, kar odkrito nasprotuje zdravemu razumu in kar preizkušajo tisti, ki med posvetnim iščejo.

⁷⁷ Var.: podvreči vsak razum Kristusu.

⁷⁸ Očitka.

ževati uvajalcem resnice in dobrotljivosti, in od njih izbrati boljše in kako nam je v pobožnosti napredovati« (MG 2008: 319).

Primož Trubar v svojem nasprotovanju (katoliškim) novostim v cerkvenem življenju na robu besedila v *Artikulah* 1562 med sholastičnimi sentencami izbere neko redko, a docela pravoverno razlago Tomaža Akvinskega:

»Tukai Tomaž očitu pravi, de oben cerkovni služabnik, ta papež nema oblasti novih articulov v ti veri, ne Božyh službi gori staviti« (III:195).

Maksim Grek netrdnost v veri ponazarja s t. i. duh zanikanja (»bes(i)«), ki se je naselil v zahodnoevropsko razpravljanje – kot izvor tedanje izgubljenosti človeka, ki ga razume kot potrditev, v tem primeru napovedujočih besed cerkvenih očetov: Janeza Zlatousta in Izidorja Pelusijskega:

»Blaženi vendar Zlatoust, ki je hotel še večjo Bogabojazen v nas položiti glede božanskih besed, govoreč: »Kakor če na cesarskih zlatnikih le malo od obličja odrežeš, in postane zlatnik lažen, tako je tudi pri zdravi veri, če v njej čisto malo premakneš, jo vso poškoduješ. Temu tudi Izidor božanski Pelusijski sledi, ko pravi: Tisti, ki odvzamejo od ali kaj dodajo Bogonavdahnjenim besedam, bolehajo za enim od tega dvojega: ali ne verujejo, da so z Duhom Svetim pisana bila Sveta Pisanja, in so neverni, ali imajo sami sebe za bolj modre od Svetega Duha, in kaj to ni enoinisto predajanje besom? Spodobi se proti tem, ki besnijo in so neverni, kot jih imenuje blaženi oče, niti ene reči besede. In vendar, ali je moč prejeti kaj dobrega od takšnih? O, da se ne bi hvalila laž proti resnici /.../ z Bogom se je naprezati resnicoljubno razkrivati, ne pa z zvijačnim duhom, ki se povsod pojavlja od laskanj zunanjega in preživljajočega stoletja tega hvalisanja, kar je huje od nemodrosti, in sprevrača čistost in resnobnost/resnico Bogonavdahnjenih glasov/besed« (MG 2008: 202–203).

Tudi Primožu Trubarju se zdita teološki disput in dialektična metoda primerna samo za besedovanje z zlimi silami:

»Obtu vuči se le-to theologicam dialecticam inu reci h timu Hudyču: Le-tu, kateru ti mene napelavaš, nei ta principal, ner ta vegši reč, temuč en accidens, kateri se more danas oli iutri preminiti« (III: 530–531).

Maksim Grek pravzaprav nasprotuje rezonirajoči dialektični naprejenosti človeške umotovrne misli, ki je močno blizu tistemu, kar Primož Trubar razume pod starim (še avguštinovskim) pojmom »manihejstva« in ki ga dejavno sopostavlja s sodobnimi pojavi vraževerja:

»Ne kersčuiu, temuč isčieo inu čakaio izvunate bessede Božye inu prez evangelia na drugu noterne resvečene inu na drugi vuk inu te ludi odpelavaio od te bessede Božye na suie lastne, norre inu zepelavne misli, koker nakadaí sobili ty manihei, entuziasti inu per našim času so ta Tomaž Miincar, ty bidertauffarii inu te malykovske curbe inu lotrice, kir pravio, de se nim Divica Marya oli kaki drugi svetniki perkazuio, ž nimi govore inu vele zdai na tei, zdai na drugi gorri nim cerqve zydati, mašovati, k nim s cryži hoditi inu nim offrovati« (III: 73).

P. Trubar je mislil na arhaično (srednjeveško, ali bolje iz prvih stoletij krščanstva, tj. iz časa življenja sv. Avguština) oznako tistih, ki so se kakor manihejci prepuščali

skrajnostim, bili neuravnovešeni in nestanovitni (kakor »manihei, entuziasti«). S tem pa je tudi opozoril na neogibnost razumne osvojitve tuje terminologije: v primerih, ko *adekvaten* prevod ni bil mogoč.

Oba pisatelja v XVI. stoletju izrazita svojo skrajno nezaupljivost do sodobnih miselnih smernic, sploh pa novih poti iskanja ter kažeta nesprejemanje sleherne manipulacije znotraj veroizpovedi. Zavračanje t. i. zunanjega znanja (»čakaio izvun na te bessede Božye inu prez evangelia«) je izviralo iz doumetja nespoznatnosti in v Resnici edine upravičene nedosegljivosti (v nasprotju s pogansko dosegljivim) Boga, v tem hipu istovetnega z Bogom Očetom kot znamenjem celotnega »očetovskega izročila«. Zakaj govor v Duhu ni bil omajan, temveč navsezadnje sprejet kot dar, tj. tisti privilegirani netuzemski podvig (dobesedno zgolj biblijsko pojmovanih) izbrancev, ki so načelnost prekašali z neomajno človekoljubnostjo. Soočenje z duhovnim izročilom človeštva pa je razkrivalo *sodobne* nepravilnosti v razumevanju in tolmačenju osnovnega – izvirnika Svetega pisma.⁷⁹

Primož Trubar je bil celo prepričan, da izvor novodobnih zablod leži v »nepravilnem« (»krivem«) tolmačenju svetopisemskega besedila.

»Skorai nisče nei prov umil inu zastopil tiga catehizma« (III: 94).

Njegova miselnost ni bila nova, če pa so bila njegova dejanja reformatorska, so bila zaradi resnicoljubnosti,⁸⁰ saj razkrinkavanje lažne pobožnosti in pretvez, pod katerimi se je godilo zatiranje osnovnega krščanskega nauka, nikdar v zgodovini krščanske cerkve ne bi moglo biti dobrodošlo.

»Kateri pravi, potrebni vuk od tih pravih Božyh službi inu dobrih dell ie v tim kerščanstvi dosti leit zamelčan inu zatren bil, de se ništer nei prov, ne zastopnu od te vere v Cristusa, koku bi se vsaki v nega stanu inu poklycanu imel deržati, pissalu, ne vučil« (III: 94).

Položaj staroveškega pisca celo z izumom tiska v nazoru Maksima Greka in Primoža Trubarja – ni bil profaniziran, temveč podrejen pravilom sakralizacije. Svoje teološko-prevajalsko stališče potrjevanja zvestobe veri v Kristusa sta udejanjala v zvestobi jeziku. Če je bilo pojasnjevanje *izbranih* svetopisemskih misli enakovredno eksegetskega pristopu ne le h krščanskemu, ampak tudi k antičnemu izročilu, potem je slednje zahtevalo prilagoditve prvemu oziroma od-človeka uskladitve. Eksegeza osnovnega in eno in istega besedila, osrediščena na načelu nespremenljivosti, nedotakljivosti in resničnosti, izhajajoč iz znane svetosti ter opredeljujoč nadaljnje posvetitvene prakse, je v prvi vrsti predpostavljala posameznikovo sposobnost prodiranja v zapisa skrivnost. Vse priča o tem, da je v tistem času razpolaganje z znanjem zadevalo ob meje človečanske etike ter posameznikove osebne svobode, tako razumevanja kot dejanske pravice do dostojnega bivanja. Zato Laktancijev izraz »Inconstantia« (»nestanovitnost, nestalnost, v resnici pa: ne-resnoba«)⁸¹ drugače sploh ni bil prevedljiv; če pa se je pojavil, je v

⁷⁹ Primož Trubar na robu Artikulov podaja Mat 23,23, s katerim se tudi opredeli v odnosu do zapisane svetopisemske besede: »Cristus pravi, Math. 23 »Ve in io bode vom, vučenikom, pyssariem, farizeiom inu hynavcem, kir desetite mynco, ianež inu kumel inu tu, kar ie vegšiga v ti postavi, zapustite, koker to pravdo, to milost inu to vero«« (III: 94–95).

⁸⁰ Osebnostna lastnost, ki se izmika znanstvenim kriterijem opredeljevanja.

⁸¹ Laktancij je v nasprotju s Petrarco na sodoben način kritiziral Cicerona kot misleca, saj mu je

življenju pomenil napetost odnosov znotraj neke človečanske skupnosti – ker je uvajal v soočenje z nezrelostjo, nezadostnim znanjem in neposobnostjo sprejetja odgovornosti za pravovernost in predajo posvečenega vedenja in neovrgljivo svetega izročila.

P. Trubar se je iz krščanskega izročila oprijel zgolj neoporečnega, tj. zgodnjekrščanskega sprejemanja, ki ga je lahko prepoznaval v Svetem pismu – in med slovenskimi verniki.⁸² Zato je njegova kristološka hierarhija svetopisemskega znanja sicer poučna, v besedilih pa nepopustljivo celostna: Nova zaveza (»naprei ta evangeli od te vere«), iz katere izvira svetopisemska kateheza (»koku inu s čim imaio Bogu prov inu po nega voli služiti inu dobra della delati), osnovana na Božji istočasnosti ali dvojni navzočnosti: vernikovega prejemanja (skrivnosti vere) in dojetanja (pomena).

»Molytov inu vsa naša della, aku glih ta ista sturimo po Božy zapuvidi, prez vere v Cristusa ne dopado Bogu. Obtū mora poprei ta prava vera v Cristusa per nas biti« (III: 96).

Njegova *Ena dolga predgovor k NT* dokazuje, da je Primož Trubar razumel pojav Boga Sina ne brez *znanja* o starozavezni napovedi. Tudi Maksim Grek je edino ustrezno opredelitev človeškega umskega naprežanja ali uboge modrosti našel samo v starozavezni – Knjigi modrosti:

»Blagoslovljen je – reče Salomon – dom, ki ne upošteva štetja (opazovanja), to pomeni, niti dni in ur, niti se ne pusti motiti glasovom ali ptičjemu letu,⁸³ kakršnega so sveti očetje predali anatemi. O matematičnih knjigah, katere in kakšne so, o teh govori tudi ta isti Matej (Vlasteris), ki pravi: »Štiri so samo tako imenovane matematične knjige: aritmetike, muzike, geometrije in astronomije.« Takšno pravilo spoštovanja ne brani, temveč je v skladu z njim razvratno delovati in v nebesno gibanje verovati, se ponášati, si domišljati, da je lahko prihodnost napovedati, kakor da se je nekaj po nujnosti zgodilo zaradi takšnega in takšnega gibanja zvezd. Tako je rekel sveti Matej, tako se je glasilo tudi pravilo 36 na Laodijskijskem cerkvenem zboru« (MG 2008: 324).

Onkraj t. i. teologije Kristusove, posredovane človeku zgolj s Svetim Duhom, Maksim Grek vidi samo »stihije tega svetak« in ravnanje po tuzemskih zakonih, ki so vir nadaljnjih poneverjanj resnice ter oddaljevanja od Božjega znanja. Zato daje prednost antičnemu zgodovinarju Tukididu,⁸⁴ ki za zgodovinsko pričevanje ni upošteval astroloških podatkovnih zablod (pojem astrologije je v opusu Maksima Greka sopostavitven s Trubarjevim pridiganjem proti romarstvu in vraževerju):

»Kje je vendar napisano v Aleksandrovih dejanjih, ki so jih napisali modri in Aleksandrovemu pogumu dostojni možje, kako so bila po Aristotelovih astrologih tista svetla

očital »neresen« odnos do filozofije kot takšne (na podlagi Ciceronovega vzklika v Tuskulanskih besedah: »O filozofija, vodnica življenja!« – »O vitae philosophia dux!«).

⁸² Celoten citat se glasi: »Ty farii inu menihi so le od praznikov, od offrov, od maš, od rymskih odpuškov, od process, od cerkov inu altariev zydane, od styfftane, od menihštva, od rumane inu deleč cerkovniga hoda, od roženkrancev, od vigil, od vyc, od molytve za mertve, od bratovščin, od službe, postov inu klycane na svetnike, de se v soboto nema prati inu od ličkakih norških, babskih Božyh službi iz tih meniških lažnivih legend na ca[n]cely vučili inu pridigali inu te boge ludi v ti pravi veri motyli, norili inu zepelovali na nih duši inu na blagei«.

⁸³ Slišati je Homerjeve uvodne speve k Iliadi.

⁸⁴ Antični pisec (u. 460 pr. n. št.), avtor zgodovine Peleponeških vojn.

dela v tridesetih letih junaštva storjena? In kje se je sploh ohranilo, da bi Aristotel upošteval astrologijo? Kaj potem očitno lažete (sklicujoč se na) tiste plemenite in čudovite može? Temistoklej je bil izjemen vojvoda, ki je nepreštevno Kserksovo vojsko po morju in na kopnem premagoval zgolj z vojaško umetnostjo in hitrostjo razuma, kje pa je Tukidid napisal, da je s pomočjo zvezdnih napovedi premagal Perzijce? Kje? Vendar kje, pokažite nam, so zapisana pričevanja, in strinjali se bomo« (MG 2008: 321).

Maksim Grek v antičnem izročilu ceni samo zapisano, ker takšno razume kot preživetveno sposobnost ter kot porok doseganja večnega spomina. Medtem ko sam izgrajuje svoje pojmovanje ljubezni do Resnice, pa vzpostavlja tudi temelje sodobne znanstvene metode: načela preverljivosti – na podlagi pisnih virov, s tem pa se je očitno (nehote?) zoperstavljal staroruskemu običaju sklicevanja na ustne vire ali »govor«. ⁸⁵ Zato njegov prevod in ponovna pripoved *Fragmenta iz Kronike Janeza Zonare o krstu Rusije* (v Kormči starca Vassiana, kneza V. I. Patrikejeva) kaže na osebno interesno področje, saj poudari točno določena zgodovinska dejstva že v uvodnih besedah:

»Od letopisca Janeza Zonare, razlagalca pravilnega, ⁸⁶ o krstu ruskega jezika, ki se je zgodil pod blagovnim carjem Bazilijem Makedonskim in Fotijem patriarhom, ⁸⁷ ki je tudi sedmi cerkveni zbor ⁸⁸ potrdil s svetovnim zborom ter hkrati preklel latinsko herezijo« (MG 2008: 343).

Prevod je torej dopolnjevan s prevajalčevi komentarji (Maksima Greka) izvirnega besedila, saj avtorju I. Zonaru na koncu očita, da ni omenil krsta velikega kneza

⁸⁵ Čeprav je izvor te navade videti v dopismenskem obdobju in se je ohranjala vse do XVI. st. (ruski poslanci poročajo po spominu slišane »govore«; če si jih zapišejo, si jih zgolj zase, da ne bi pozabili), (prim. Vinogradov, n. d., 85).

⁸⁶ Tj. verodostojnega.

⁸⁷ Zanimivo je nasploh dejstvo, da se v ruskih letopisih navaja, da je prvega ruskega metropolita poslal patriarh Fotij. E. E. Golubinski zato predpostavlja, da so ruski »predniki imeli v rokah slovanski prevod (tj. južnoslovanski – op. N. Z.) Okrožnice patriarha Fotija, ki je bila že davno prevedena v starocerkvenoslovanščino skupaj s Fotijevim pismom carju Mihailu« (E. Golubinski, Istorija ruske cerkve, t. I, Moskva 1901: 279). Če je slednje predvidevanje resnično, je po vsej verjetnosti omenjeno Fotijevo pismo bolgarskemu carju Mihailu vplivalo na rusko čaščenje Kristusove ikone »Nerokotvorna podoba«, ki je predstavljala ideal ne le Kristusove upodobitve, temveč tudi dejanske nedotakljivosti ikone, ki proseva tudi iz upodobitve Andreja Rubljova Odrešenika (»Спас«); patriarh Fotij namreč bolgarskemu carju Mihailu v pismu z ostrimi besedami opisuje dejanja ikonoborcev, ki naj bi Kristusove ikone profanirali, jih vlekli po trgih in ulicah, brcali in na koncu sežgali (prim. Golubcov, n. d., 129).

⁸⁸ Glede na postavke VII. cerkvenega zbora je očitno, da so prav slednje neposredno vplivale na razdelek o ikonopisanju na Stoglavu (in v Četjih Minejah), ki so ikonopiscem postavile okvir »pokornega sledenja zgolj starim vzorcem«. Zadnjemu svetovnemu cerkvenemu zboru je načeloval poslednji ikonoborski cesar Teofil, ki je prešel v zgodovino bizantinske umetnosti kot goreč podpornik cerkvene arhitekture, restavrador dvora, mecen pejsažnih in ornamentnih slikarjev; zahvaljujoč njegovemu odnosu do umetnosti je naslednja cesarska dinastija Makedonskih podpirala tudi religiozno ikonopisje (prim A. P. Golubcov, Iz chtenii po cerkovnoj arheologii i liturgike (prvič izšlo l. 1917), Sankt Peterburg 1995, 129–130).

Kijevskega Vladimira (»Od letopisca Janeza Zonare«).⁸⁹ Ne ubeseditev ne »pokristjanjenja ruske zemlje«, temveč izpostavitvev (»o krstu ruskega jezika«) odraža Grekovo naziranje jezika, ki lahko šele s posvetitvijo med Kristusove »služabnike« (šele preko neposrednega posrednika v Besedi) ljudem nudi pot približevanja Božjemu deleženju. Takšna ubeseditev naj bi bila celo prepoznaven znak Maksimovega pisanja,⁹⁰ saj govoreč o ljudstvu, uporablja izraze »ruski jezik«, »rusi«, »ljudje ruski«.

Ruski jezik v tem primeru ni izenačen z ljudstvom, temveč nastopa namesto njega, ... dokler se ta ne osamosvoji. Podobno razmerje do jezika se je vzpostavilo na slovenskem ozemlju med slovenskimi govorci, kjer je vloga slovenskega jezika prevzela tudi zatrite in zatirane, še neizražene samostatne sile slovenskega ljudstva. Takole z besedo biča in obenem kaže svoje razmerje do posvetnih sporočilnih virov P. Trubar v *Argumentu k XVIII. pogl. Janezovega Razodetja*:

»Lete ene beSSede So vSete is tiga Esaia Preroka, katere So piSSane vteh 11,21,15. Iere.15. Capitulih. Ta lashki Poet Petrarha prau, de lete beSSede So Subper Rym go-uoriene inu piSSane. Inu tukai ty Verni, kir So od papeshnikou pregnani inu martrani, kir veido de tu Papeshku inu Tursku KraleuStuu, muzh inu oblaSt Se reSide, imaiio velik trosht« (J: 447).

Razumevanje tistega izročila človeštva, ki se je vzpostavilo neposredno v jezikovni zavesti, je narekovalo odpoved od tuzemskih kriterijev zamenljivosti in ravnodušnosti. Zato je nadvse pomembno je, da sta oba pisatelja Maksim Grek in Primož Trubar v XVI. stoletju obširneje tolmačila predvsem starozavezne sentence, novozavezne pa navajala kot neoporečen argument, jih puščala proste, takšne, kot so bile zapisane v izvorniku.

Sklicujoč se na spoznanje starozaveznih prerokov Izaije (47,13) in Jeremije (I), Maksim Grek v zunanjih modrostih razkriva v prvi vrsti umanjkanje človečnosti (»se ustrašimo od obličja Boga živega«). Nazorno pokaže prst na krivca »lahkomiselne filozofije« in površnega sprejemanja Božje resničnosti. V tem govoru Aristotelu celo priznava vrednost– vendar ne kot filozofu, temveč kot resnicoljubnemu možu:

»In kakor prevara in brezno pogubno je v zvezde gledanje in njih upoštevanje, tako odkrito je že božanski prerok Izaija izrekel, ko je prerokoval Babilonu, govoreč: »Modrost tvoja, vednost tvoja te je zapeljala /.../ ogenj jih bo sežgal, in ne bodo rešili duš svojih pred ognjenimi plameni«. Slišimo pozorno in se ustrašimo pred obličjem Boga živega, mi, ki smo kristjani, ki se na Boga z upom obračamo /.../ poslušajte še blaženega Jeremijo, ki od obličja Božjega govori: »Po poteh jezikov (narodov, poganov) se ne učite, in nebesnih znamenj se ne bojte, njih se pogani bojijo in poganski zakoni so praznovorni.« In resnično praznovorni in neresnični, in laži sleherne in licemernosti polni, nimajo Boga, ki jih je ustvaril, temveč zle sile, ki žgejo duše, niti prerokov Boga živega, ki so z Duhom Svetim oznanjali in pričevali pobožno in odrešilno, temveč so služabniki pitonskega duha, ljudi pokvarjenih in zagovorniki slehernega zlega dejanja

⁸⁹ Prim. Sinicina, *Tekstologicheskie komentarii*, v: MG 2008, 486–487.

⁹⁰ To se ponovi tudi v »Polemični besedi proti besedilu Nikolaja Nemčina«, na tem so raziskovalci osnovali mogočo datacijo omenjenih besedil, tj. med leti 1520–1525; prim. Sinicina, v: MG 2008, 486).

ter od začetka v brezbožnosti odlikovanih Kaldejcev, in Babiloncev, in Egipčanov, in Arabcev, in Feničanov, in od Helenov nekaterih, ki so sledili prevari Epikurja in Diagora, imenovanega brezbožnega zaradi brezverja. Niti Sokrat niti Platon niti Aristotel, ki naj bi bili sprejeti kot najbolj poštene in resnicoljubni med helenskimi modreci, se nikoli niso strinjali s skušnjavo zvezdozrtja, kakor se v njihovih spisih jasno bere. Od tod se razume, da je tudi Aristotel spoznal to zablodo in je napovedovalsko veččino imel za ničvredno, in jo obsodil kot nazadovanje in laž, saj v nekje svojih spisih pravi o tistem, kar se bo zgodilo, da ni dokončana resnica, in zato o tem ne more biti rečeno ničesar: ne točnega ne izmišljenega« (MG 2008: 280–281).

Maksim Grek ima med zunanjimi za božansko samo učenje Platona, s katerim (poleg svetopisemske opredelitve Božje dobrote iz ust Božjega brata) celo odpira svoj *Predgovor k Prevodu Psaltra*, namenjenega velikemu knezu Vasiliju III.:

»Vsako dejanje je dobro (»blago«) in vsak dar popoln se spušča od zgoraj od Očeta svetlob – tako od Boga navdahnjeno pisanje uči najbolj jasno in drugače ne more biti. Prav tako tudi Platon, med zunanjimi filozofi prvi, ali od boga navdahnjenih pisanj naučen, ali od svetlobe besedne (logosa), od začetka vsajene v človeško naravo, prosvetljen s spoznanjem, z razumom, vsega dobrega (blagega) začetek in vzrok (krivdo) na Boga polaga, govoreč: »Dober (Blag) vendar resnično Bog je« in zaradi tega je vzrok vsega dobrega, ne pa tudi zlega« (MG 2008: 151–152).

V tem govoru pa tudi opomenja bistveno krščansko prvobitnost – vernikove – pri-vezanosti na Besedo Božjo (Logos) (»od začetka vsajene v človeško naravo«), ki zgolj zaradi pridevniške Osebnosti omogoča nadaljnji osebnostni razvoj ali t. i. duhovne plovce: »od svetlobe besedne (Logosa) naučen«. Vendar je Maksim Grek natančen: v traktatu, naperjenem proti učencu Erazma Rotterdamskega, *Besede proti Ioannu Ludovicu Vivesu*, posameznikovo vrednotenje razvrednoti: prvak antične filozofije, ki ne more seči do točne opredelitve Božjega, tudi ne zasluži več krščanskega naslova:

»Dovolj je bilo, o Ludovik, Platonu, če bi bil tudi dosegel odrešitev, ko bi začel verovati v Odrešenika, spusčajočega se v pekel. Ti ga res za »svetega« imaš ali ga samo imenuješ? Od kod si to izvedel? Če je mnogo bogov častiti predal tvoj Platon, o Ludovik, kako ga lahko »svetejšega« izmed obstoječih filozofov imenuješ?« (Žurova II: 260).

Maksim Grek na ta način tudi dopolnjuje svetovno vedenje o realijah propada antične filozofije, o kateri ima Primož Trubar razmeroma izgrajen osebni zorni kot, krščansko osmišljen.

Posebej je pomenljivo Trubarjevo omenjanje Empedoklesa kot zgled poganskega modreca, ki je našel svoj odziv tudi v predgovoru antičnega misleca Erazma – v *nere-*

torično dovršenem slovenskem *Predgovoru k Psaltru*, kjer predsokratovski filozof ne more služiti drugemu kot tistemu, ki je njegove misli tudi poznal.⁹¹

»Empedocles ie naklanal inu obrazal te mlade ludy na brumo. Per tih Lesboiskih inu Ionioskih ludeh, So eni Steim petyem inu Slautanem te bolnyke oSdraulali. Koker od tiga EraSmus in Prologo Arnobij⁹² píše« (BiS: 615).

P. Trubar se dotakne tudi predplatonске antične filozofske tradicije »modrih ajdov«:

»Inu lib. i De consensu evangelistarum pravi, de Socrates, en aydo/v/ski velik, moder vučenik, ie dial: »Sledni bug se ima taku čestiti, koker ie ta isti bug sam zapovedal &c«« (III: 38).

V pojmovanju platonistično prazne ideje se Primož Trubar opredeli do platonizma z odporom do izpraznjenosti grškega pomena upodobitve (gr. eideia):

»Inu se ima tukai veiditi, de mi od te cerqve koker od ene idea platonica ne govorimo, odkatere nišče ne ve, kei ie inu gdi se bo mogla naiti« (III: 299).

A P. Trubar ne dvomi, da poganski filozofi niso bili deležni darov Sv. Duha:

»Od te (tj. vere) ty ludi inu ty Hynauski inu neSaStopni kerSzeneniki, nishter ne ueido, Ta zhloueska SaStopnoSt no⁹³ ne Sastopi, S. Duh skuSi tu S. PiSmu, inu skuSi to Pridigo tiga S. Euangelia mora od take Prauice timu zhloueku pouedati inu nauuhzhití« (prav tam).

Slednje pa priča o Trubarjevi duhovni izkušnji⁹⁴ »nesastopnosti« vere, ki človeka ne le (duševno, tj. čutno-čustveno) uteši, saj naravnost pove, da je slednje že tudi dar Milosti: potem so upravičeno zavrženi v nezadoščenosti tudi tisti nezadostno verujoči, ki so hkrati neupravičeno samozadostni in – brezbrizni do soverníkov, kar je v naspro-

⁹¹ Ne trdimo, da je Primož Trubar Empedoklesa bral, verjamemo pa, da se je z njegovimi mislimi oziroma z njegovimi dejanji – četudi v prevodu in posredovanju Erazma Rotterdamskega – strínjaj; nikakor pa ne mislimo, da ga je omenil zgolj zaradi zbujanja vtisa o izobraženosti (saj vendar predsokratik v slovenskem predgovoru h Knjigi psalmov temu kot predstavnik sploh ne more biti argument).

⁹² V knjižnih izdajah XVI. stoletja Erazma Rotterdamskega nam ni uspelo najti »Prologomena Arnobiju« (to je uvod, posvečen papežu Hadrijanu VI., k Erazmovi izdaji Arnobijevih Commentarii in Psalmos, 1522; Erazem je sicer bil prepričan, da gre za Arnobija starejšega, Laktancijevega učitelja, pravzaprav pa je Komentarje napisal Arnobij mlajši v V. st. v Rimu); Trubarjevi iztočnici je najbliže (Erazmov) predgovor k zbranemu opusu Laktancija. Da je to vir razmišljanj Primoža Trubarja, ki Laktancija v predgovoru k Psaltru navaja celo v latinščini (»Summus enim colendi ritus est, ex ore iusti hominis ad Deum directa laudatio«), potrjuje vsebina Laktancijevih traktatov, ki z obširnimi navedki in med drugim tudi biografskimi podatki o antičnih filozofih od predsokratovskih naprej, avtor tudi sam na filozofski način obravnava kristološko tematiko. Naveden citat pa priča še o t. i. razumni recepciji »zunanjih« filozofov.

⁹³ Verjetno: to.

⁹⁴ Bolj kot o njegovi razgledanosti na področju krščanske mistične struje.

tju s krščansko človečnostjo, ki je usmerjena na srečnost vseh, združenih v veri: »vSelei ene druge obilneshe potrebuemo«.

Edino mešanje poganskih in krščanskih znanj, a izvirno, torej ustvarjalno, ki smo ga našli v Trubarjevem pisanju, se nahaja v *VI. poglavju Ene dolge predgovori k NT*:

»Sdai sashlishimo tu drugu Boshye Staru prerokouane od Nadlug inu Souurastua savolo te Vere od tiga ie Bug taku gouuril. Inu ti kazha tu shensku Seime vpeto vgriSne-sh ali vpyzhish. Tukai ta beSSeda vgriSniti oli vpyzhiti, ie tulikain koker oStrupiti, slu inu hudu Sturiti na Shiuotu, inu vmoriti tu tellu. Ta Peta pa, ie tu zhloueStuu inu tellu CriStuSeuu, dotle ie vtim na tim Sueitu pred nega Smertio hodil /.../ letu vSe, tu ie Cristusa nega Euangelium, inu uSe verne ludi, Bug tukai vtim nega prerokouanu imenuie to peto tiga shenskiga Semena« (i).

Takšno odprtje govora ali posameznih tematskih sklopov (»Sdai sashlishimo«) je do besede natančno najti tudi pri Maksimu Greku. Če se Primož Trubar od predsokratikov sklicuje na Empedoklesa, »ker je s pesnitvami tešil in dobesedno zdravil ljudstvo«, potem se, dozdevno sledeč Laktanciju in Petrarci, samoopredeljuje proti filozofiji, saj kakor Maksima Grek vztrajno nasprotuje epikurejcem. V *Dolgi predgouvori k NT* pravi:

»Ty ludie ne Veruio Bogu, ne nega beSSedi, ne rodio ne nauprashaio po tim drugim vezhnim lebnu, Rataio Epicurary, de Se vSem Boshym slushbom shpotaio inu Sa ni-shter ne dershe« (NT: i).

Še pravovernejše pa se zdi Trubarjevo stališče proti retoriki – celo proti krščanski, saj je slednja po mnenju nekaterih kasnejših bralcev značilnost besedil cerkvenih očetov ter cerkvene himnografije, a katere ni najti v Novi zavezi (!). Zato je ustrežnejše tudi teološko neovrgljiva patristična besedila pojmovati kot neretorična in tem bolj navdahnjena, Trubarjevo nasprotovanje retoričnim obratom jezika pa razumeti kot protestantovo zavračanje odvečne izumetničenosti zunanjega izrazja. Z namenom doseganja večje (v tem primeru pravoverne) verodostojnosti krščanskega izročila je P. Trubar bolj pozoren na razumno vzporejanje in vrednotenje enakovrednosti svetopisemskih in preostalih zgodnjekrščanskih virov, kakor na nemočno odprte »formule retorične izbrano-stik« in brez možnosti upa na končni odgovor:

»Du ie pag S. Iansh Euangelit bil, od tiga nom vSi EuangeliSti pisheio. /.../ Nemu ie CriStus viSSeeiozh na Crishi Sui Mater to Diuizo Mario isrozhil inu poStauil kani-mu nee Varihu. /.../ Inu on ie ner dale vmei vSemi Iogri, po CriStuSeuim hoieni vta NebeSSa buzhil inu pridigal inu Sui Euangeli ner puslednim SapiSSal. /.../ kadar ie Ioannes S. Mateusha, S. Marca inu S. Lukesha Euanglie vidil inu prebral, ie on nih pis-

sane poteril inu dial, de So prou inu riSnizhnu piSSali. Ampag oni So te Pridige inu nekatere zaihne, katere ie CriStus tu peruu leitu nega PridigarStua Sturil, iSpuStili. Satu ie bil Ioannes od kerszhenikou proshen, de ie tu, kar So ty Euangelisty iSpustili, vta Sui Euangelium poStauil. Inu eni pisheio, de Ioannes ie Stuprou sheSt deSSet leit potle, kar ie IeSus bil shal vnebeSSa, ta Sui Euangelium sapiSSal« (NT: gg).

Razumno selektivnost⁹⁵ v morju posvetnih znanj je Maksim Grek pokazal v spisu proti pisanju Ludovica Vivesa o *Civitate dei*⁹⁶ blaženega Avgušтина, ki ga začenja z besedami:

»Zaman ti, Ludovik, Platona in Aristotela in Plotina in nekatere druge brezverne Helene, ki o ničemer resničnem, niti Bogu ugodnem niso modrovali in so v večini primerov nasprotovali drug drugemu navajaj kot verodostojne pričevalce za dokaz srečne in urokov! In četudi bi zvezde in srečo in uroke ustvarili in z žrebom bi povedali vse o nas: in dobrotelost, in zlobo, in resnico, in neresnico, in čistost in sleherni pokvarjeno življenje, in bogastvo, in ubožstvo – kje vendar po podobi Božji in po obličju se nahajamo mi/je mesto naše? Kje je samoobvladujoča in do sebe svobodna naša opredelitev/odločitev?// Kje je pravičen Pričevalec-vseh sodnik, če bi me s Svojimi tvorbami, ki jim pravim zvezde, silil ali k dobrotelosti ali k zlobi? /.../ In ti, Ludovik, navajaj v dokaz nepreštevne skrivnosti narave,⁹⁷ vsi skupaj besedičite, se silite s človeškim raziskovanjem, nemočnim in pregrešnim v doseganju tega, kar je človeku nedosegljivo in samo Edinemu Stvarniku znano. Poleg tega, kakšna je za pobožne korist od takšnega odvečnega raziskovalnega preizkušanja? Zares nikakršna razen odvečnega spora in praznega prepiranja. Raje spoznajmo sami sebe, kar je ugodno Bogu, in se naučimo razumeti ustrezno, kako se v naših dušah poraja Gospodov strah, ne pa, kako se zgodi naše živalsko spočetje, kar nam prav z ničemer ne pomaga k naši odrešitvi« (Žurova II: 259–260).

Maksim Grek je ugovarjal L. Vivesu tudi glede prevodnih mest Janezovega evangelija:

»Ne dobro in ne pravilno, o Ludovik, razumete vi tudi naslednji božanski izrek. Ni tako zapisan v grških knjigah, temveč se bere takole: »Ni bil on svetloba, temveč da bi pričeval o svetlobi«, »da bi vsi začeli verovati Vanj« (Jan 1,8)«,⁹⁸ to pomeni v Svetlobo

⁹⁵ T. i. filtrirajo?

⁹⁶ V kateri naj bi bile tudi določene smernice krščanskega vrednotenja lepote telesa (prim. Sodnikova 1928: 60), kar pa ponovno potrjuje domnevo, da je bil poskus t. i. krščanske estetike, mišljen kot reforma vrednotenja sploh, v svoji osnovi spodletelo naprežanje do konca opredeliti nesmrtnost, zato mogoče zgolj v zanikanju in negativni samooceni, v kateri se je predmet opredeljevanja (tj. človeško telo) samo še dokončno po-raz-gubilo. Kar je ostalo, je bilo obličje: ožpaž ali podoba, ki je pravoverni izraz našla samo v ikonopisni umetnosti, kjer so bile tuzemske črte udušene v ne-podobnosti s slehernim živečim človeškim bitjem.

⁹⁷ Jasno je, da ima Maksim Grek v mislih takratne prve človeške preizkuse v naravoslovnih znanostih (t. i. naravne filozofije).

⁹⁸ Pravzaprav v Svetlobo; zdi se, da bi Maksim Grek rad povedal, da grško »autou« ni roditelj samostalnika moškega spola, tj. Janeza, ampak roditelj srednjega spola, tj. Luči/Svetlobe (»phos« je namreč srednjega spola); ta napaka ni samo Vivesova, tako je v Vulgati in v skoraj

Najbolj Večnobivajočega, ki je Enorodni Sin in Beseda Svetlobe Brezpočelnega/Ne-rojenega in Večnobivajočega, ne pa z njim, to je Janezom, po vas. V »Njega« vendar tudi ti govori, in piši, ne pa z njim, to je z Janezom« (Žurova II: 260).

V tem besedilu je Maksim Grek na nenavaden način navidezno prepletel kronološko nezamenljive osebe, kar ne odraža njegovega ironičnega razmerja do filozofov, temveč njegovo posredno pokazanje na eksplicitno površne manire razsojanja zahodnoevropskih izobražencev, ki so bili zaradi nepravovernega (tj. ne v skladu s svetopisemsko sporočilnostjo) tolmačenja navsezadnje tudi onečaščeni lastnega imena. Na ta način je utemelji svetovljanski nazor, ki je v sprejetju odgovornosti za sleherno besedo-dejanje, kakor piše v rokopisu na obratni strani 302. lista, kjer se začenja 10. poglavje:

»Dobrodelno je tudi odrešilno, če poznamo naših pomišljanj nemoč, kakor govori božanski izrek: »Misli človeške so revne in so blazni pomisleki njihovi« (Modr. 9, 14) (Žurova II: 263).

V nepreglednem prekrivanju tradicije in sodobnosti omogočilo je bilo dovoljenje takratne dobe, da so se v učenih besedilih razvile oblike, ki naj bi z dobesedno naravnostjo imele nositi istovetnost, v resnici pa so pomenile ravno nasprotno (vzpostavljanje metode znanstvene ne-preverljivosti). Vzklik Maksima Greka (»O ti Hieronim// pa ne tvoj Laktancij//Premodri tvoj Laktancij//tvoj Platon«) omogoča iskanje smernic piščeve ne-do-končne istovetnosti z navedenim, pa tudi zavestnega omalovaževanja lastnega rojstnega imena in posvetnih imen sploh. Vzvišenost nad nerazsodnim zlitjem z navedenim kaže na njegovo kritičnost do osebnostno neustvarjalnega, zgolj povzemajočega in argumentirajočega načina zahodne kritike, nezaupnico do navidezno visokih (tj. takšnih, ki imajo v sebi častno moč čaščenja Boga) misli, kjer je videti predvsem prazno neizpeljevanje in nezadostno poglobljenost. Neomalovaževanje od Boga danih naslovov kaže na dolžnost odreči se različnim psevdonimom ter sprejeti priimek, darovan od ljudstva – dolg Duhu. Ozaveščena sebe nedostojnost tistim, ki jih resnično ceni in ki jih neretorično imenuje »blažene«, dopolnjevana z nezamenljivostjo lastne usode, je (ne samo meniška) izbira (pobožne) življenjske poti. Od tod je črpana zadržanost do sleherne drugačne kot zgolj »apostolske«⁹⁹ so-rodnosti. Vzorec istovetenja potemtakem ni prisoten v besedni pričujočnosti, temveč le kot potencialna meja miselnega obzorja, na katerem se zarisujejo samoopredeljujoče črte slovanske pismenosti. Osvobojenost od znanja drugih in zaupanje zgolj biblijskemu izvirniku predstavljata zavestno odločitev pravovernih. Zato je misli Maksima Greka in Primoža Trubarja – brez navedka patrišičnega vira – res moč pojmovati kot izvirne. Tako se vzpostavlja pisateljevo razmerje do lastnega avtorstva v slovanskem jeziku. Kajti posebnost takratnega časa je bila, da je kljub »kugi, moriji in klevetanju« v vsestranski knjižni dejavnosti posredno zahteval posameznikovo samoopredelitev.

vseh, sodobnih prevodih, zato, upošteva je njegov nadaljnji zagovor prevajalcev Septuaginte ter nekoliko nezaupanje do sv. Hieronima, je še verjetneje, da ni opozarjal na grški spol, temveč prav na edino Osebo, v katero je verovati.

⁹⁹ Prim.: V dvajsetih letih XVI. stoletja (za časa obiska Rima papeža Hadrijana VI.) naj bi eden izmed kardinalov zapisal, da ne bere pisem apostola Pavla, ki je poneveril jezik, ga oskrnil starodavne klasičnosti (tj. antičnosti – op. N. Z.) (T. A. Granovski, Lekcii po istorii srednjevekovja, Moskva 1986, 102).

Besedilni opus Primoža Trubarja je bil neomejeno odprt nenehnemu eksegetskemu razlaganju ali pojasnjevanju izbranih svetopisemskih odlomkov, ki je onkraj suhoparne podučevalnosti. Prvi prevod razlagalnega *Psaltra* Maksima Greka je štel nekaj več kot 1100 listov rokopisa, upošteva tudi njegov nedavno v Firencah najden¹⁰⁰ prepis grškega rokopisa poznoantičnih govorniških pridig (treh ustaljenih poznoantičnih avtorjev: Marceliana, Siriusa in Sopatra, ki so bili v ožjem krogu zanimanja latinskih kristjanov vključeni v Corpus Ermogenis; »Siriani. Sopatri. Marceliani. Expositio in Ermogenis Rhetorica«) pa se zdi utemeljeno predpostavljati naslednje: komentiranje poznoantičnih retorov, izenačeno (od pozne sholastike naprej) z ustaljenim eksegetskim tolmačenjem (tokrat) točno določenih, osebno izbranih,¹⁰¹ svetopisemskih sentenc, se je pojavilo na vzhodu v drugi polovici IV. stoletja, kjer pa se ni ustalilo kot neoporečno poglavje bizantinske retorike. Na zahodu pa je nasprotno, težilo k vsaj navidezni kodifikaciji in tako postalo prepoznavna značilnost nujne retorične izkušenosti pravovernih piscev, vendar pa se je to godilo šele v času zgodnje renesanse oziroma natančneje po padcu Bizantinskega cesarstva.

V resnici pa je spokorjeno naprezanje dosegati Božje in se istočasno dotikati vrhov človekovega ustvarjalnega vzpona pomenilo tudi enoznačnost razmerja do najstarejšega ustvarjalnega dejanja, osmišljenega v gr. poesis, na vzhodnokrščanski »polobli« v molitvenih izlivih bogoslužnega občutenja, ki so postali gradni kamen nikdar po nujnosti zapisane/določene bizantinske poetike cerkvene liturgije. Na latinskem zahodu se je vprašanje cerkvenega pesnjenja udejanjalo od predkrščanskega zaledja naprej, v poznoantičnih pesnikih, in je le s težavo postajalo neprisiljeno, krščansko neoporečno branje, sprejeto kot spoštovano.

Primož Trubar je določeno Boguugodnost med posvetnimi znanji pripisoval zgolj pesemskim oblikam, v prvi vrsti psalmom, vendar ne samo zaradi obredne plati čaščenja, temveč kot edino pomagalo v preživljanju minljivega – časa. Zato daje Primož Trubar žanrsko prednost pesemski obliki, ki se ne omejuje po dolžini (mislimo na Trubarjevo implicitno navezovanje na Vergilija, še posebej na njegovo pesnitev Eneido, kar pomeni že skoraj njegovo nedvomno odobravanje pesnitvene forme), njena naloga pa je seči do ljudske občutljivosti (»velik trosht«). V uvodnih besedah k *Janezovemu Razodetju*¹⁰² (v uvodu k II. poglavju) je Primož Trubar z aluzijo na prvi verz prvega psalma in z omembo prepovedi petja psalmov v Rimu opozoril (protestante) na nujnost nadaljevanja nepretrganosti edine oprijemljive tradicije, na način opominjanja pomnjenja Božjega obstoja in prisluškovanja tolažbi, neposredno od svetopisemskih besed.¹⁰³

¹⁰⁰ Ta se nahaja v Biblioteci Laurenziani pod sign. Plut. 55. 20. Več o tem gl. David Speranzi, Mihail Trivolis, 6–10.

¹⁰¹ Prav premišljevanje o točno določeni biblijski sentenci je Erazmu omogočilo razumeti Božjo milost.

¹⁰² Ker navajamo poseben izvod tolmačenja vsakega posameznega poglavja Apokalipse ali Razodetja evangelista Janeza, kot ga je zapisal in natisnil P. Trubar, in je bil najden v obliki nerazrezanih tiskarskih pol v Izraelu, bo v nadaljnjem ta dokument obravnavan kot avtorsko besedilo, čemur sledi tudi oblika naslova (poševni tisk). Podobno bodo obravnavana prevodna dela M. Greka in P. Trubarja, na primer Psaltr (pojmovana kot ne istovetna s samoumevnimi deli Svetega pisma, npr. Knjiga psalmov, Janezovo razodetje itd.). (op. N. Z.).

¹⁰³ Prim. začetek 4. psalma: »En opominai Psalm, kir Se per Strunah naprei poye (Cum inuocarem exaudit // na robu: ProSsi, koker poprei pomaga): Kadar ieSt vpyem, odgouori

»Glih koker Sdai Vrymi inu vtih MeiStih, vkaterih ie doSti Faryeu inu menihou, Vtih iStih ty prau i kerSzheniki ne Smeio Psalmou peiti« (J: 279).

V tretjem *Predgvvr*u zhes ta *Psaltyr* Primož Trubar piše:

»Inu Sa tiga volo, vom ima tudi biti ta Psalter lub, de mi tukai vnm imamo od Samiga S. Duha naprei pissanu inu poStaulenu, koker inu skakouimi beSSedami vnemi vSakteri nadlugi, potrebi oli vdobroti mi imamo Sbugom gouoryti, prossyti inu klyzati na nega, inu nega zheStiti ter hualiti. De Smo tukai od S. Duha Saguishani, de take nashe proshne inu huale So po Boshy vol naprei neSSene, inu de So vSlishane inu Bogu dopado. Inu kadar mi istiga Psalteria inu po tih Psalmih molimo, tako mi molimo inu gouorimo sBugom vti vishi, inu Stakimi beSSedami, koker vSi Suetnyki, inu koker Sam IeSus CriStus vSemi nega vernimi Vudi od Sazhetka tiga Suita, So molyli, inu she Sdai moli. CriStuSeu Duh¹⁰⁴ ie taku dobru Psalme, koker ta Ozhe nash, kateri Sdai verni molio, Slushil« (P: str.12, ob.).

S tega zornega kota je Primož Trubar zajemal ne le iz neoporečno krščanskega in ustaljeno ter zagovarjano luteranskega izročila, temveč je bil njegov namen res posegati na dve ravni: v najstarejša miselna vozlišča, ki naj bi zajemala zgodnjekrščansko razgledanost in izobrazbeno raven (predintelektualizem?); dotikati se tistih enkratnih jezikovnih vrhuncev, s katerimi je beseda segla do preprostega človeka, ki racionalnih slepomišenj ni prepoznaval. Trubarjeve pesemske oblike, ki se ponašajo z izrazito lahko priučljivo zunanjo zgradbo, vključene v pesmarico, dopolnjene z notami, ponujajo eksplicitno predelavo psalmov, njih podton je eshatološki, v obliki razvezanega vzklika pomenijo poskus e(di)noglasnega liturgičnega obreda.

Meja med še zapisanim psalmičnim izročilom in osebnotnim deležem je bila za-
brisa v prostovoljni anonimnosti.

Zatajena posebnost staroruske pismenosti kot posledica staroruskega diglotičnega jezikovnega položaja je namreč bila, da so bile verzifikacije razumljene kot krivoversko preizkušanje meja tradicije, poetično snovanje se je od samega začetka pismenosti preselilo v nezapolnjene predele ljudske zavesti (jezik pesmi v verzni obliki potemtakem ni smel biti zapisan). Prepoved poezije je Maksimu Greku onemogočala izpovedati svoj navdih v vrhuncu slavljenja. Zato je zapisal verzne v maternem jeziku. Poslednja misel verzne oblike spisa *Proti poganski lažni modrosti* Maksima Greka, napisanega v rodni grščini, v majestetični množini razkriva negotovost krščanske skupnosti v 2. polovici XVI. stoletja:

»Nismo izdali resnice evangeljske vse, // s pomočjo katere smo spoznali bezpočelnega in vseblagega // Večnega in enega Gospoda Boga Stvarnika // Pred obličjem Njega z obrazom do tal sklonjeni, v molitvi// kriknemo: »Do sužnjev svojih v (sam) konec veka, bodi usmiljen, Gospodar!«« (TODRL 47: 240).

meni Bug muie prauice, kadar Sem ieSt vteSnobi bil, ti Si mene na proStor iSpelal, Bodi meni miloStiu, inu vslishi muio proshno« (P: 18).

¹⁰⁴ Razumni patriarh Fotij je takšno jezikovno formulacijo dopuščal, sklicujoč se nanj pa tudi Maksim Grek.

Poveden primer Trubarjevega sinkretičnega načina nevsiljive argumentacije je v X. poglavju *Dolge predgovori k NT*:

»Od tacih Aydouskih shiuih zhlouekou Offrou, Suidas,¹⁰⁵ Lactantius inu Seruiu zhes te tretie buque Eneidos,¹⁰⁶ veliku pisheio. Ty hudi neuerni Iudi So tudi nih laSrne otroke shgali inu offrouali, koker od tiga ta 106. Ps. Iere. 19. Ezechiel SadoSti prizhuio /.../ ta 106. psalm gouori, kir taku prau, Oni (SaStopi ty Iudi) So Se vmei te Ayde Smeshali inu S Se tih iStih della nauuzhili« (NT: i 3, ob.).

Primož Trubar v posebnem »kronološkem« vrstnem redu, tj. v enem in enotnem eksegetskem zamahu navede najprej nekanonične vire pričevanja o poganskem žrtvovanju, ki z zornim kotom enakovrednosti posvetnega in svetega izročila izpolnjujejo šele naloge potrjevanja verodostojnosti Stare zaveze (»Is letih beSSed inu riSnizhnih Pryz«); za njimi sledi starozavezna utemeljitev ali občutljivost psalmične dikcije, ki edina lahko uči o globljem pomenu:

»Od tih Starih brumnih Vernih Ozhakou, kateri So shnih Pridigo inu Offri daiali aSrane vSem ludem inu pouSod reSglaSouali, ta zhuden. Moder inu skriuen Sui Bo-shy«.

Po Trubarjevem razumevanju naj bi 106. psalm razkrival tudi, da se bistvena zmotna opisanih obredov zaključuje v nepravovernem »mešanju« (saj je s strani vseh svetovnih religij obsojen greh krvoskustva), ki je odražalo zmotno načelo zamenljivosti nezamenljivega (živega z mrtvim). Tretji del gradnje trojične sedanjosti ali »Resničnosti« se ima ubesediti šele s pritegnitvijo tudi evangeljskega dela. Vendar pa se ustavimo pri bolečem.

Antično znanje je zgledno krščansko preosmišljeno v naslednjem pasusu Maksima Greka v traktatu *Besede proti Ludoviku Vivesu*:

»Kaj blatiš Prečiste, o Ludovik, z gnilimi in babbjimi basnimi? Tudi če bi brez matere tvoj Zevs, z dobrooko Pallado spočet in rojen od svoje glave, potem pa bi prebival, bolan do konca, če ga ne bi Hefist s sekiro ostro, to je glavo tvojega Zeusa presekal;

¹⁰⁵ Prim. Trubarjevo omembo v Eni dolgi predgovori k NT – če se zdi prav, tu omenja tudi grški leksikon Suidae, čeprav očitno misli, da gre za pisca; to pa je tisti bizantinski enciklopedični leksikon Suide, iz katerega je obilno prevajal Maksim Grek v Rusiji; v Ljubljani smo našli prav tistemu identičen izvod, milanski prvotisk iz l. 1499; opis: Dialogos Stephanou tpu Melanos (Suidae) lexicon graece, edente Demetr. Chalcozydyla. (Editio princeps.) mediolani: Impensa Et Dexterit.deum. Chalcozydili: Io.Bissoli: Benedicti Magni. 1499.; na notr.strani platnic: Antonius motta. Ioa.Maria Cataneus; (v Nuku se nahaja pod sign. 599), (prim. Bicili, n. d., 303; Renouard, pod No. 25). Leksikon »Suidae«, palatinske antologije in zbornik žitij Simeona Metafrasta (iz katerega je tudi prevajal Maksim Grek, tudi Žitje Božje matere, zaradi katerega je bil drugič obsojen krivoverstva) predstavljajo signifikantne primerke tistega (poslednjega?) bizantinskega umetnostnega vrha (z glavama učenjakov patriarha Fotija in Mihaela Psellosa s svojim pretanjenim čutom tako za helenistično kot tudi starejšo antiko), zato je (po imenu vladajoče dinastije) dobila naziv t. i. makedonske renesanse (K. Weitzmann, n. d., 72, 101) oz. »druga zlata doba bizantinske umetnosti« in še »doba enciklopedizma« (P. Lemerle, n. d.: 97).

¹⁰⁶ Takšno napotilo k Vergilijiju je verjetno verodostojno.

»v cerkvah, pravi sveta Beseda, blagoslavlajte Boga Gospoda od izvirov Izraelovih«, to pomeni od Boga navdahnjenih Pisanj preroških in apostolskih. Živo uresničena o tebi govoreča apostolska beseda je: »Tisti, ki so hoteli biti modri, so postali blazni« (Žurova II: 260–261).

Primož Trubar opomenja tisto jedro nelepe resničnosti kot Maksim Grek: izvor neskončanega niza zla, ki vodi zgolj v človekovo pogubo, je nerazumno premešanje izročila:

»Zaman se ti nepremišljeno in nerazsodno ukvarjaš s poneverjenim prevajanjem in zavajanjem ljudi, ki so govorili iz svoje nečiste notranjosti, ne pa od navdiha svetega Parakleta. Ne morem te imenovati niti za čistega krščanskega filozofa, ker v tebi ni podobne njim ljubeče pobožne krotkosti pred Božjimi besedami, temveč v vsem mešaš, kar se premešati ne sme, in povzročaš nelepo zmedo. Kaj imaš od heretika in prekletega Origena in Alberta, in temnih misli Skotta in Eratostena¹⁰⁷ – ljudi, ki so ljubili svet, ki so govorili od zemeljskega modrovanja, ne pa od Duha Svetega« (Žurova II: 262).

Takoj zatem za zgled svetopisemskega vzora Maksim Grek ponovno navede Salomonove besede:

»Ne želi si modrovati bolj, kot se spodobi modrovati, temveč modruj, kakor bi napredoval v neomadeževanosti«, poslušaj od Boga pridigarja: »Meja očetovskih prestopati ni koristno«, pravi modri Salomon« (prav tam).

Nazor Maksima Greka ne o iskanju, a o poslušanju Božjega navdiha, je patristično utemeljen: Janezu Zlatoustu kronološko sledi Janez Damaščan:

»Ob iskanju takšnem vzljubi o Svetem Duhu izreke Ioanna Zlatousta, ki je odkrito govoril takšnim predrznežem, kot ste vi: »Naj bo sram vraževerne, ki govorijo, da je raj v nebesih in da je duhoven. V nebesih je tudi smokva, kaj ne? In če tudi bi v nebesih raj bil, ali reke od tam izvirajo, kaj, ali iz zemlje? /.../ Pismo ne pravi, da reka izvira iz nebes, temveč iz Edena. // Nimaš prav, o Ludovik, ko tolmačiš modrovanje premodrega Janeza Damaščana o božanskem raju. On ne zanika, da lahko miselno prebivaš v njem, temveč prepoveduje govoriti o njem« (prav tam).

Tudi Primož Trubar pripisuje širjenju nepravovernih naukov izgubljenost duše sodobnega človeka v Predgovoru k XVI. poglavju *Janezovega Razodetja*:

»Tiga zhetertiga Angela shtraifingo, kir ie vlita na tu Sonce, ty eni islagaio de pomeni, te falsh Papesške Vuzhenike, kir od CriStuSa, kateri ie tu prauu Sonce vSeh vernih, prou ne pridiguio, se vSi ludie, kir pokuro deio inu vnega prou Veruio, bodo pred Bugom prauizhni, brumni, Bogu lubi, nega otroci inu erbizhi, Tiga ty Papeshniki ne vuzhe, temuzh te boge viSty vishaio na zhloueske poStaue inu slushbe, Obtu ty bogSi ludie nigdar, na smerti tudi nekar, ne imamo nobene dobre pokoine inu veSSelie viSty

¹⁰⁷ Eratosten (259–176 pr. n. št.): astronom, geograf, geodet, pesnik, filozof, po Kalimahu vodil Aleksandrijsko knjižnico; izmeril je naklon Zemlje; poimenoval je nekatera nova sozvezdja (med njimi zamenjal stare nazive z določnejšimi: namesto »optice«, labod, namesto konji, pegaz).

inu Serza pruti Bogu, nim ie to Sonce, Cristus vSelei teman, nim Se Serdit vidi, en oSter Rihtar, nekar en Isuelizhar. Satu takim ludem, ie vSelei vSerci vrozhe, Se Boga koker Sludia boie, bi radi de bi Buga ne bilu, nigdar pred nega prishli /.../ sourashio Boga, koker Sludi vekoma«108 (J: 418–9).

Trubarjevo zavračanje latinske retorične tradicije (Cicerona)¹⁰⁹ se ne dotika poetičnega snovanja, saj pogosto opomenja predpatrističnega predavguštinovskega¹¹⁰ Laktancija ter ne enkrat omenja Petrarco,¹¹¹ celo v svojem poslednjem predgovornem besedilu k *S. Jansha Resodienu* (iz leta 1575). Prav tako P. Trubar ne nasprotuje rimskemu pravu (Gratianov dekret), saj od začetnikov v pastorskem in pridigarskem poklicu celo zahteva znanje latinskega jezika (»is Bukouskiga ieSika«). Za protestantske pastorje je obvezno vseživljenjsko izobraževanje, zato P. Trubar ni nasprotoval vnaprej preverjanju znanja še ne posvečenih mladih pridigarjev (svaril je pred morebitnimi slepomišenji načitanih katolikov). Zdi se, da tudi »tri človeške« znanosti priznava zgolj zaradi v tistem času nujne razgledanosti, saj so izobraženci (»shlaht ludie«) v Trubarjevem jeziku tisti, ki so

¹⁰⁸ Nadaljuje s konkretnim razkrinkanjem: »Inu vtakim zagouanu na pomuzhi inu miloSti Boshy, So per nashim zhaSSu nekateri vuzheni Papeshniki vmerli, koker ta Menih Offmeister, latomus, Franciscus de Spiera« (prav tam).

¹⁰⁹ V srednjeveških samostanih za časa Karla Velikega so hranili v knjižnicah samo en, največ dva izvoda Ciceronovega dela. Drugi antični val je izviral iz 6. Ciceronove knjige o državi, t. i. Scipionove sanje, ki se je ohranil zaradi komentarjev Macrobiusa, ki ga je nadvse cenil tudi Dante (»poganska nebesa /.../ so renesančnim duhovom počasi nadomestila krščanski raj« – Burckhardt, n. d., 401). Petrarca je leta 1367 v svojem znamenitem antiaveroističnem pamfletu »O svojih in o drugih neolikanostih« med drugim presojal tudi o meji, do katere je seči kristjanu in retoriku; pisal je namreč o Ciceronu: »Seveda, jaz nisem ciceronianec, niti platonik, temveč kristjan, kajti niti malo ne dvomim, da bi sam Ciceron postal kristjan, če bi lahko videl Kristusa, ali bi lahko spoznal Kristusov nauk.« Na rimskega govornika je tako padla senca Kristusovih besed, ki jih je skoraj tisočletje pred tem slišal v snu blaženi Hieronim: »Ciceronianus es, non Christianus« (prim. P. M. Bicili, *Mesto renesansa v istorii kul'tury, Sankt Peterburg 1996*, 32, 36).

¹¹⁰ Trubarjevo razmerje do avguštinovske tradicije naj ponazorijo naslednji primeri: v Predgovoru k pismu Galačanom P. Trubar omenja Avguštinovega učenca Paulusa Orosiusa; ne sprejema Cicerona (temveč se prej strinja z Laktancijevo oznako »našega prvega posnemovalca Platona«, prek katerega je Avguštin širil sprva svoja filozofska, zatem pa še religiozna zanimanja; ne omejuje se z Avguštinovim neznanjem grščine, s tem je blaženi katoliški cerkveni oče »za vekomaj« obsodil jezikovno zaprtost srednjeveške latinske kulture. Zdi pa se, da P. Trubar nima povsem trdnega stališča do »zunanjih modrosti«, saj v poznem pismu l. 1584 (v svoji prizadevnosti za slovenske študente) navaja Ciceronov izrek »quaelibet patria vendicat sibi sui compatriotae partem beneficiorum eius« (»vsaktera domovina si lasti del dobrin svojega rojaka«); pomenljivo je, da ga precej »ustvarjalno« predrugači: »Non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici« (»nismo rojeni le zase in del našega bitja si lasti domovina, del pa prijatelji«), (prim. Rupel, *Trubarjeva skrb*, 23).

¹¹¹ Po Petrarci sta Avguštin in zadržkom tudi Laktancij ponovno obveljala kot najpomembnejša poziva k patristiki, tj. h krščanski antičnosti v nasprotju s srednjeveško sholastiko – kar je bilo za renesanso značilno (prim. S. Averincev, *Dva rozhdenija evropejskogo racionalizma i prostejšie real'nosti literatury, v: Človek v sisteme nauk, Moskva 1989*, 332–342; prim. še isti avtor, 1976, *Antičnyj ritoricheskiy ideal i kul'tura vozrozhdeniya, v: Iz istorii kul'tury srednih vekov i Vozrozhdeniya, Moskva*, 347, 350).

podučeni predvsem v znanju Svetega pisma (»kateri hote ta praui Boshy Pild, to Bozhyo Shtalt, nega Shego inu Naturo veiditi inu viditi«).

»Natu ga imaio zo vsem flissom inu časom izuprašati z latinskim iezykom inu za-slišati, ie li zadosti vuče(n), aku umei inu zastopi prav to grammatico, dialectico, rhetoriko, zna prov inu congrue latinski govoriti. Inu potehmal vegšiga, težkešiga inu pridnišiga stanu na sveitu nei, koker ie tu pridigarstvu. Zakai to cerkov tiga Božyga Synu prov inu zastopnu vižati inu regirati, h timu ie potreba dobrih, zveistih inu vu-čenih ludy« (III: 369).

Dva besedna ustvarjalca sta na ozadju poganško-renesančne miselnosti bila predvsem »odvetnika, politika, oratorja« krščanske vere in predstavljata tudi (renesančno?) kritiko antropocentrizma oziroma poveličevanja človeške presoje. Oba pisca s svojimi načeli predstavljata nazor odločilno nasproten srednjeveški sholastiki, saj oba zavestno pustita ob strani vprašanje čutno-čustvene ali miselne osnove človekovega spoznanja (T. Akvinski); apriorno in brezpogojno zavračata samozadostnost človekovega umotvora oziroma sleherno zgolj človeku ugodno umetnost (sploh pa občutja naslajanja – T. Akvinski); radikalno odklanjata materialni vir za doseganje oblike (D. Scott),¹¹² ki bi lahko izrazila neizrazljivo Božjo bitnost. Omenjeni načini odražajo vzhodnokrščansko miselnost, značilno za mistično smer predvsem v pojmovanju Kristusovih skrivnosti (zakramenta Gospodove večerje v času prejetja evharistije) ter priseganja na človeku nedoumljivost Božje Trojice.

Oba pisatelja sta bila neomajna v svoji osebni odločitvi za krščansko veroizpoved, ki je človeku s krstom predpostavljala tudi sprejeto odgovornost za izpolnjevanje jezikovne zapovedi – neposrednosti ubeseditve. Osebnostna nestanovitnost (»Bessede inu oblube terdnu inu močnu derziš inu de se ne pustiš od Cristuseve oblube odvleči, kir ie oblubil nas gvišnu uslišati.« – III: 524) se je odražala v nezvestobi veroizpovedi. Zvestobo je Primož Trubar pojmoval kot trdnost v bogoslovskem jeziku:

»Taka Vera Veruie, ie tu kar Se vpišmi gouori, de ie en Bug, de ie Vsigamogouzh, de ie vSe rizhi Stuaril inu on Sam gori dershy, inu ta druga Boshya della kir ie Bug Sturil, de ie timu taku« (NT: q3).

Obenem nestanovitnost ponazori z latinskimi izrazi:

»Inu my nemamo byti neutrales, sem ter tam, od ene cerqve h ti drugi podati, z obema deržati /.../ Inu nemamo po deželah tekati, suie lastne opiniones, maninge zmislovati /.../ Inu kadar smo mi vže te prave cerqve vudi postali inu smo se iz serca h Bugi preobernili, taku imamo v našim sercei tei v naši visty pryčo, de smo ty pravi otroci Božy. Inu počutimo v sebi gvišen trošt inu noterne vesselie na Bugi, koker od tiga S. Paul pryčuie, Rom. 8, kir pravi: »Vy ste tiga S. Duha pryeli, skuzi kateriga vi morete klycati v Bugi, abba, lubi Oča« (III: 302).

Značilno je, da Primož Trubar išče primerne terminološke izraze, največkrat prevzete iz latinščine (»neutrales«), rabljene kot sredstvo karakterizacije odvečnega človeškega umišljanja.

¹¹² Prim. Losev, n. d., 69.

Zaradi zvestobe svetopisemskemu jeziku Primož Trubar ponavlja biblijski Kristusov vzklik kot še eno možnost do-življanja Njega (nerazumljivost hebrejske besede je zgolj značilnost Kristusovega jezika). Trubarjev izraz je usmerjen v celoto človeškega rodu, medtem ko vzhodnokrščanski pisec, M. Grek (in J. Zlatoust) v tolmačenju slednje svetopisemske sentence izpostavlja rod Sina. P. Trubar nikjer ne piše o prejemanju »sinovstva«, torej nima nikdar v mislih deleženja Božjega zgolj »po posameznem«, temveč razume človeško izročilo v celoti kot uresničevanje Kristusovega nauka, zato je naloga človeštva vračanje v notranjost, kjer je moč doumevati nedoumljivost Božjega. Misel o »izbranosti«, navzočo v ozadju Trubarjeve misli, razumemo kot doslednost njegove osebne drže in ne ohlapno širino, temveč namerno neposplošujočo občečloveškost, ki je zgolj »vsem« izvorna (»smo ty pravi otroci Božy«). Otroštvo je torej le drugo ime za srčnost (otroku podobno nedolžnost), ki kristjanu omogoči tako živo in globoko doživljanje Gospodove večerje, iz kakršnega je izhajala trdna volja Primoža Trubarja (v izrazu svoje vere v Kristusovo Besedo je postal eden od utemeljiteljev evropske zavesti).

Usodno napako zahodnoevropske takratnosti je Maksim Grek videl v načelu naključnosti (tj. igre, šale, površnosti, videzu in dozdevnosti), ki ga je razumel kot odsotnost Strahu Božjega (»Strah ta ti zmoresš gojiti, če le dvome odvržeš // sebe prenehaš za modrega imeti«). Med ruskim ljudstvom – v nasprotju z religiozno-humanistično zmedo na zahodu – gorečnost po Bogu mrtva ni bila. Ob grenkem izkušanju ruske »načelne tradicionalnosti«, nečloveške okrutnosti in moralno izprijene podkupljivosti je M. Grek zaznal tudi nezlagano avtohtono nagnjenje k nadvse cenjenemu upoštevanju pisno-knjižnega izročila, povezanega s tem pa vztrajnega podpiranja negovanja starega ideala knjižne kulture, »meniškega« urjenja osredotočenosti ter ne-priučljive, a tešilne večšine poglobljanja v neslutene globine rokopisne besede. Ni se omejeval z vnaprej določenim zadržkom do antičnega ali »zunanega« znanja, temveč se je dal voditi pravoslavnemu veronauku: možnosti samoodreševanja skozi pisno umetnost.

A Rusom ni manjkalo vere, temveč določenega posvetnega znanja, izrazila spsobnega (nasprotnega zahodnoevropski nejeveri). Maksim Grek je ne-zadržano zgolj »s prstom jezika« diskretno opozoril na nezadostno podporo¹¹³ (povsem so-dobnega pojmovanja) izobraznosti (prim. »Kaj vam pomaga moj meniški stan, če me obtožujete krivoverstva in od cerkvenih skrivnosti oddelite za vedno«), ki bi odprla možnosti drugačne bodočnosti: v brezupu up na pravilnejše razumevanje svetopisemske – pa tudi »osebne« besede. Maksimov krogozor se naposled kaže ne kot svojevoljno, a radikalno sprejemanje vsečloveškega umsko-duhovnega izročila. Razmerje med gramatičnim znanjem jezika in svetimi knjigami, ki izvira v prvi vrsti iz posameznikove pravovernosti in npravstvene neoporečnosti, je opredelil v samoopravičevalnem govoru:

»To, da jaz ne kvarim svetih knjig /.../, temveč spodobno, z vso pozornostjo in strahom Božjim in pravilnim razumevanjem popravljam v njih to, kar se je izkazalo za pokvarjeno/poškodovano ali od prepisovalcev neizobraženih in neizkušenih v razumevanju smisla in pravil gramatičnih, ali pa od samih tistih, čeprav najbolj čisto pomnjenih mož, ki so prvi naredili prevod knjig. Potrebno je povedati po resnici, da se na neka-

¹¹³ Prim. po besedah A. S. Orlova se je v M. Greka »jeziku tudi odrazila namerna težnja arhaizacije, ki pa je niso znali uskladiti z gramatičnimi pravili« (Orlov, n. d., 267).

terih mestih najde ne točno razumevanje naglasov/poudarkov helenskih izrekov,¹¹⁴ in so zato oni daleč zašli od resničnosti besed. Kajti helenski govor ima precej ne preprosto doumljivih/razumljivih različnih pomenov enega in istega izreka. In če se kdo ni dovolj in ne popolnoma naučil gramatike, pijtike (poetike), retorike in celo filozofije, potem ne more povsem pravilno niti razumeti napisanega, niti le-to preveseti v drug jezik. To pa, da jaz pravilno in povsem razumno popravljam tisto, kar so prejšnji spregledali – to jaz poskušam pojasniti vaši častitljivosti po resnici, kakor pred Bogom samim. Takole začnem (pripoved)« (K III: 51–52).

Pojmovanje znanja Maksima Greka in Primoža Trubarja je izvirno z vseh zornih kotov,¹¹⁵ samo iz osebnega nazora, ki je deleženje lepote življenja znal cepiti z neusmiljeno *bogoslovsko* odločitvijo živega opomenjanja krščanskega izročila, ne. Takšno sledenje lastni misli pa je bilo paradoksalno: so-dobno (»renesančno«?). Oba sta tako sveto kot celotno človečansko izročilo razumela kot znotraj hierarhizirano celoto, »neoddaljeno« od zavesti »sodobnega« človeka, o čemer govorijo njune sopostavitve, neoddeljive od njunih pripomb (komentarjev) in utemeljitev (argumentov). Maksim Grek (ki je odobral geometrijo, ne pa numerologije/matematike kot veje astrologije)¹¹⁶ in Primož Trubar sta prečiščenje antičnega kulturnega »bogastva« udeležila v dveh smereh:

1. sprejetje tistega, kar se je v predkrščanskih zametkih samodejno zlilo z ljudskimi običaji čaščenja (po Maksimu Greku »helenski« relikti); vendar pa ne nasilna (misijonarska) prilagoditev poganskih običajev krščanskim (ki bi v tem okolju pomenile nedvoumne monoteistične napovedi, nekoliko pozneje pa kristološke znamenbe), temveč zgolj nezavračanje tistega, kar je človeštvo nenasilno sprejelo »za svoje«;¹¹⁷
2. razumna osvojitvev (in ne nespametno nasprotovanjev zgolj zaradi zanikovanja samega) tiste antične miselne višine, ki jo je dosegla t. i. grška filozofija (in ne le tistega deleža, ki se je preselil v bizantinsko vzhodnokrščansko patristiko).

Nasprotovala sta tistemu, kar se je dozdevalo kot drznost (»renesančne«) človeške miselne oholosti (lažne samozavesti). Omenjeno pa nikakor ni moglo biti v ospredju, saj je bilo zapisano v prvi vrsti (ne z drugačnim, npr. moralno vplivajnskimi namenom) zgolj kot nujno širjenje duhovnega obzorja.¹¹⁸

¹¹⁴ Tako imenuje Maksim Grek grški jezik.

¹¹⁵ Prim. s sodobnega stališča, ki slovnico razume kot neogibno mehanicistično osnovo pisnega jezika, prevodno dejavnost kot zgolj prestavljanje nekega sporočila v drugo formo, teologijo kot privesek k univerzitetnemu znanju in nepovezano s filozofijo, renesančno obdobje pa kot epoho »neslutene razvoja in napredka na področju kulture človeštva«.

¹¹⁶ Tj. tipa astrologije: takšno poimenovanje in pojmovanje prevzame preko M. Blastaresa/Vlastarisa, pri tem pojasni, da so tisti (tako tudi astrologi kot tisti, ki si prizadevajo odkriti prihodnost s pomočjo zvezd), ki verjamejo, da je človekova usoda odvisna od položaja zvezd (predvsem pri rojstvu) v nasprotju s pravoslavno teologijo svobodne človekove volje.

¹¹⁷ V tem smislu tudi mislimo na tisto dostojanstvo grške misli, ki je bila lastna predsokratikom in se je kot taka še prvobitno in resnično zlivala z načinom njihovega bivanja.

¹¹⁸ Dejstvo, da je Maksim Grek veliko prevajal številne besedilne odlomke iz bizantinskega t. i. leksikona Suide, za katerega je znano, da vsebuje tudi mnogo napak in podatkovno ovrgljivih nepravilnosti, priča o tem, da je bila za njegov zapis odločilna zdravorazumska presoja;

SEDANJA RESNIČNOST XVI. STOLETJA

A resničnost je bila od neoporečno krščanske npravstvenosti zelo oddaljena. Primož Trubar ni več videl razlike med apokaliptično in sedanjo grožnjo:

»Taku vsai na konzuz, nekar le Samuzh na Sodni dan, temuzh tudi zhestu na tim Sueitu odSdolai leshe, koker Se ie po VSSeui Smerti inu per nashim zhaSSu godilu. Ty Peami Sa volo VSSa nih SueiStiga Pridigarie, So te Farye inu Menihe, kateri So VSSa fratali, dolgu klali inu morili /.../ Daio naSnane to Papeshouo Cerkou snjega drushino, de nei Sueta inu Boshya, temuzh nezhiSta inu hisha tiga rogatiga Sludia, Sakai ona ie napoyla shno Curbaryo skorai vSe ludi, Krale inu kupce na Sueitu« (J: 352, 446).

Maksim Grek v osebнем *Pismu diakonu Gregoriju* (neznani osebi) piše:

»Kje je strah Božji in spomin na smrt in tisto strašno mučenje, ki bo na sodbi Kristusovi? Ali si pozabil govorečega: »Pijanci Kraljestva Božjega ne bodo prejeli,« in še – zapoved Božja pravi: »Pazite, da srca vaša ne bodo pretežka zaradi požrešnosti in pijančevanja,« /.../ Kaj potrebujemo bolj, povej mi, če je ostala v tebi vsaj kaplja krščanske presoje: Kristusa in vse svetnike in pir nebesni, ali smrtnike in pirovanja satanska? Ne ustavlaj se pri tej besedi – ta ni moja, temveč Janeza Zlatousta« (STL 1911–1912: 245).

Primož Trubar z istim navedkom iz Lukovega evangelija v *Artikulah* utemeljuje pravo verovanje (M. Grek: »Pazite, da srca vaša ne bodo pretežka zaradi požrešnosti in pijančevanja«; Trubarjev prevod: »Varite se, de vaša srca ne bodo obložena s preveliko ieidio inu s prevelikim pytiem«). Nadaljuje z razgaljanjem sedanjosti, ki se v njegovem nazoru vedno umika v verno prihodnost:

»Inu Mar. 9 pravi h tim jogrom: »Ty Zludievi ne bodo vunkai verženi, samuč skuzi ta post inu molytov.« Paulus pravi, Rom. 13: »Timu telessu imamo taku streči, de ne bo prešernu.« Inu i. Cor. 9 pravi: »On caštiga suie tellu, de mora pokornu biti. S teim on pravi, s čemu ie taka zmassa inu zderžane na ieidi inu na pytiu dobra: nekar de bi z no oli s teim postom tu odpusčane tih grehov hotel per Bugi dobiti oli zaslužiti, temuč de tu suie tellu, messu inu život v ti pokorsčini obderži inude bo pernarednu k vusimu dobrimu inu poštennu, de ga ne zamudi inu sturi leniga, nemarniga na nega poklycanu, na branu inu na molytvah« (III: 155).

Pojmovanje človekove potešenosti je v predstavnno-nazorski podobi ponazorjeno s sorodno svetopisemsko pripovedjo: oba pisatelja citirata 36. psalm, ko nasprotujeta minljivemu blagru ter uvajata v osebno pojmovanje verne pokorščine Kristusovemu naku. P. Trubar skozi molitev, umeščeno v *Cerkovno ordningo*, razpozna gotovo Odrešitev:

»Ps. 37.: »V tim času te lakote bodo nasyteni.« // Tu četertu: per tei molytvi mora biti

njegovi »prevodi iz Suide« bi namreč bili ustrežneje poimenovani kot zgolj pobudnice za zapis o »interesantni« tematiki splošnosporočilne in ne svetovnonazorske narave, kar pomeni, da so res opravljale vlogo sodobnih enciklopedičnih informacij: sporočale so namreč o bogastvu in nerazberljivi pestrosti tuzemskega sveta.

ta prava verainu tu terdnu zevupane, s katerim mi obei oblubi, od odpusčane tih grehov inu od te telesne pomuči, primemo inu dobimo« (CO: 319).

Upodabljanje sodobnosti (vedno težavno) se je v vseh strokah izkazalo kot tako rekoč nemogoče, zato je poseganje po verodostojnih primerah iz krščanske zgodovine pomenilo tudi izbris prenesenosti pomena ter prevzemanje glasu pridigarja, ki tokrat ni pozival k vračanju temveč predvsem k ozaveščenju, to pa je pomenilo treznjenje, čiščenje, samovpraševanje vesti: individualno delo, ki se ni več zaključevalo v ponavljanju svetopisemskih besed, temveč prav v doumevanju njihove Resničnosti.

Preselitev pisne in v osnovi kontemplativne dejavnosti v ustno obliko se je izkazala v tistem času v nrvstvenem smislu za neogibno, od ljudstva zahtevano in politično odobreno; to se je kazalo v porastu pridižne dejavnosti, vedno bolj osamele, navidezno dislocirane, pravzaprav pa le ostro odsekane od vsakodnevne resničnosti, ki je odražala tihe (a toliko bolj pretresljive za tiste, ki so verovali) premene v krščanski liturgiji. Neizrazitost nasilno uvajanih sprememb v bogoslužje (pod krilatico nedotakljivosti in pod krinko stremljenja k neomadeževani svetosti) je nehote povečevalo nelegalnost pojava: krščanski ideal je terjal čaščenje, a ločeno od vsakodnevnega opravila, je v družbi postajalo odvečno. Nerazklenjenost načela in življenjskega vodila (človeka in dela) je bila sodobnosti tuja. Sledi latinske retoričnosti so se ustalile v pojmovanju »forme, pravila, človeške dogme«. Zavestno je bilo nemogoče zanikati znanja o antičnem idealu polnega (duševno in telesno) človekovega živetja, hkrati pa je bil glas edinega Boga vedno prodornejši.

Omenjena neločljivost je ostala odlika antične miselnosti (grške retoričnosti) ter vzhodnokrščanskega samostanskega bogoslužja. Ko je postalo dejanje v polnosti mišljeno, je Beseda sama predstavljala možnost nepretrganega Bogoslužja, ki so ga razumeli mnogi, udejanjali pa redki. Tako Maksim Grek pričuje (»Vzel sem v roke sveto knjigo Triod«) o staroruski izkrivljeni obliki bogoslužja, ki je bila s teološkega zornega kota sporna, natančneje, staroruska liturgična besedila niso izkazovala vere v dvojno naravo Božjega Sina.

Primož Trubar razumeva »novozavezno« sedanjost neposredno iz psalmopevčeve prerokbe, saj 139. psalm napove z naslednjim besedami:

»Dauid tukai shteie inu premishluie, kakoue inu kuliku Dobrut ie Bug nemu inu nega Shlahti dal inu oblubil /.../ Na konzou prerokuie, koku ta Cerkou pred Sodnim dnem bo sylnu od Turkou inu Papeshou Satrena. In Summa leta Psalm ie ta praua iSlaga te Oblube Boshye /.../ de CriStus bo od nega Shlahte,¹¹⁹ inu Vnukou royen /.../ Inu de te Verni pred Sodnim dnem, bodo od hudih veliku terpeli« (BiS: 689).

V tolmačenju XVI. poglavja *Janezovega razodetja* med svetopisemsko resničnostjo in »sedanjim vekom« ne prepozna nikakršne časovne oddaljenosti, kar ne pomeni odsotnosti širine objektivnega obzorja, temveč zgolj kaže na Trubarjevo neposredno razumevanje sodobnosti kot poslednje postaje v krvavi zgodovini krščanske Cerkve:

¹¹⁹ Izraz »Shlahta«, ki sovпада s staro občeslovansko oznako plemenitega rodu (tako se je ohranil tudi v starem poljskem in češkem jeziku) se v Trubarjevi ubeseditvi prek »strašne napovedi« naposled zliva z opredelitvijo slovenskega porekla (kot mogočih dedovalcev sprva groze, nato prerojenja: »od nega Shlahte inu Vnukou royen«).

»Sakai ty Egiptary shnih Kralom Faraonom So glih taku te Verne, to Cerkou Boshyo, koker Sdai ty Anticrishtoui, te praue kerSzhenike, SuSebte Pridigarie, martrali inu morili, Satu ie Bug te Egiptarie SdeSSetemi groSouitimi shtraifingi obiskal, Nih vode ie na kry obrnil, nih Deshelo shabami, Stenizami, Smuhami napolnil potle shliSee, toruue, tozho, kobilice, temmozhes nee poslal, h puslednimu nih vSe perue royene, od ludi inu shiuine, pobil inu pomuril.¹²⁰ Glih taku Bug te Anticrishtoue she Sdai duhouisku inu teleSnu shtraifuie. Ta Shtima is Templu, ie IeSuSeua, kir vSe rizhi rouna inu Sodi, ta vely tim Angelom, tu ie vSim Pridigariem, da tim Neuernikom inu Supernikom ta Euangeli oSnanuio, de bodo na dushi torruu, Smerdezhi, gnuSni inu slipi, Se bodo shiuinsku inu cilu gardu dershali, koker tu S.Paul Rom 1. gouori, De Bug te neuernike puSti vneSramne grehe, od katerih Se poshtenu ne more gouoriti paSti. Inu zhes te Anticrishtoue Shcoffe, Farie inu zhes nih touarsihe, tudi zheStu teleSni totrrui, tu ie Franzoshi, Raki, Angliski put, inu druge zhudne boleSni prydo. Inu kir to Morie inu Studenci So Se na kry obrnili, pomeni, de ty Papeshky Doctary, Pissary, Pridigary, Scoffi, Fary inu menihi, tu S. PiSmu (kateru Samu na Sebi ie lipu Suitlu, koker voda oli Studenci, zhiStu koker Slatu)¹²¹ preobrazhuio shnih islago temnu neSaStopnu delαιο« (J: 414–417, 434).

Maksim Grek v *Besedi o tem nesrečnem stoletju* preko iste starozavezne zgodbe (Mojzesovega peteroknjižja Devt.) skozi usta »hčerke pravičnega vladarja nebesnega«, imenovanega tudi »Gospodar jezikov«, pripoveduje o zlaželjnih vladarjih »nesrečnega tega veka«:

»Na dela Gospodova se ne ozirajo, in dela Njegovih rok ne razumejo (Iz 5, 12). Pirovanja, ki jih delajo, so (lastna) poganskim narodom in tistim, ki ne poznajo Boga, Njega strašne Sodbe in grenkega večnega trpljenja, ki doleti tiste, ki razjejijo bridkeje Višjega s temi svojimi Bogu sovražnimi pirovanji /.../ Če ne bi zaradi teh grešnih zabav ljudem, ki so izšli iz Egipta, najprej propadel um, kakor je pisano, »sedli so ljudje, da bi jedli in pili, in vstali, da bi igrali«, bi ne prosili pri svečeniku Aronu in govorili: »Pošlji nam bogove, da bodo šli pred nami, Mojzes, ki nas je iz Egipta vodil – ne vemo, kaj se mu je zgodilo« (2 Mz 32,1). Razumi, o popotnik, kolikih nesreč so bila kriva tista nezakonita pirovanja in igre vseh, ki so pozabili Najvišjega in prečudovite Njega čudeže, ki jih je storil v deželi egiptovski in v Črnem morju in jim daroval živež nebesni, in potoke, ki so pritekli iz skalnih razpok z Božansko silo v puščavi brez vode, in tiste, ki jih je rešil mnogoletne grenke tlake egiptovske, Mojzesa blaženega, ko so prosili za sebe nehvaležneži (ne blagih darov, tj. ne dobrih daritev) z rokami izdelane bogove, ki jih niso poznali njihovi očetje. Takšne so nagrade in časti, ki vselej doletijo kršitelje zakona in pravilnika vseh Carja in Vladarja. In takšne plodove obirajo tisti, ki se pijanosti, poželjivosti in drugim telesnim nečistovanjem predajajo, carji in knezi, brezumno pohlepni, tu je še njihovo nerazumevanje Boga pa pozaba smrti in posmrtnih muk, ki čakajo krivične in grešne« (RNB Sol. 494/513: Beseda o sedanjem nesrečnem stoletju: l. 12–13).

¹²⁰ Redka sopomenska dvojna formula, ki tudi vzdrži drugačno razlago: prvi izraz pomeni »na tla pobiti, sklatiti«, drugi »umoriti«.

¹²¹ Opozarjamo na liturgično metaforiko.

Zato je morala biti tudi sleherna podobnost s tukajšnjostjo pojmovana kot nenaključna prepustnost svetlobnega soja.

»Tiga ty Neuerniki Papeshniki ne hote terpeti, inu ne mogo prou Sastopiti, Sakai nih Serce ie okornu terdu inu osliplenu. Inu ty Neuerni, kir ne So kupleni od te Semle, tu ie, kir ne So iSuoleni inu odlozheni od tiga Suita S. Duhom obdileni, druguzh skusi to BeSSedo Boshyo royeni, preoberneni na to prauo Vero, ty ne mogo inu ne hote obene pridige tiga S. Euangelia oli CatehiSma Saslishati inu SaStopiti« (J: 317).

Primož Trubar s skrajnim nasprotovanju (dvojnem zanikanju: »Neuerniki Papeshniki«) opredeli t. i. rimsko vzvišeno ravnodušnost – podobno kot Maksim Grek – s tem izgrajuje osnovo slovenske teološko-filozofske apofatike. Izvirna je njegova ubeseditev t. i. bogoslovja zveličanja oziroma dojemljivosti-odzivnosti na sporočila »ne od tega sveta« (»ty Neuerni, kir ne So kupleni od te Semle«; »odlozheni od tiga Suita«).

Način upodabljanja, ki omogoča nadaljnje poglobljanje v sedanjest in hkrati nov premislek o svetopisemski podobi, saj je M. Greku in P. Trubarju skupno poudarjanje razžalitve Boga oziroma nepravilno čaščenje (odraz nehvaležnosti), osnovano na že vzpostavljeni biblijski antinomiji dobrega in zla, se razlikuje v usmerjenosti:

P. Trubar snuje svoje upodabljanje na nasprotju med Kristusovim »visokim glasom« (tj. glasom iz nebes) ter številnimi preteklimi in sedanjimi nesrečami človeštva, med katerimi pa ni razlik (»Nih vode ie na kry obernik«). Vendar P. Trubar s prenosom svetopisemske metafore v sedanjo dobesednost razrešuje dozdevno svetopisemsko prenesenost pomena oziroma pokaže na lastno (ne hiperbolično) videnje sedanjosti (»Inu kir to Morie inu Studenci So Se na kry obernili, pomeni«), ki kot slika vseobjemajočega gorja (ki doleti tako verne kot grešne) ustreza apokaliptični dokončnosti – pretirana upodobitev pa ponovno zadobi zgolj črte svetopisemske pričujočnosti. P. Trubar v Mojzesovi zgodbi natanko ubeseduje egiptovsko kazen (nesreče), ki je doletela ljudi, Maksim Grek pa iz istega starozaveznega sporočila črpa možnost upodobitve Dobrote Božje, ki je ljudje niso spoštovali dovolj: zametovanje očitnega in darovanega blagostanja (Božje pomoči) je prezrto, zasmehovano s poniževalno prošnjo malikovanja. Takšen odmik od Boga, ki korenini v odsotnosti spomina na Poslednjo Sodbo (»pozaba smrti«) – v sedanjosti pa še stopnjevan – je molče obsojen. A Maksim Grek ne obsoja drugače, kakor v grajenju upodobitve na Božjih nadčutnih ali onstranskih, moralno neoporečnih pokazateljih višje dobrote Boga Očeta. Maksim Grek, ki se zgleduje po svetopisemsko-nekonkretnem prikazu zla, v besednem izrazu rešuje vprašanje, kako upodobiti nelepo resničnost in pri tem lastno zaprepadenost umiriti:

»S pogoltnostjo in pohlepno poželjivostjo so zadovoljeni, okrutno morijo svoje podložnike z vsakršnimi izsiljevanji denarnimi in prisilno gradnjo razkošnih domov z ničimer koristnih za utrditev države njihove, temveč natanko samo za odvečno ugodje in naslado in veselje razvratnih njih duš. In le-te resnično graja, o popotnik, moj častilec David kralj, ko govori: »Zakaj napolnili so se pomračeni (ljudje) zemljo z domovi nepravilnosti«, in pravilno je njih same imenoval pomračeni (ljudje) zemlje, njihove domove pa domovi kršilcev zakona, od nepravilnih nasilnih pritiskov zgrajenih in naseljenih, vedno s pohlepnostjo in izprijenim koristoljubljem (sramotnimi prekrški« (l. 5–6).

V poetiki Maksima Greka ni podobnosti z dejanskim izhodišče upodabljanja, iz katerega izpeljuje sliko stoletja, v katerem sam prebiva. Pisatelj pa ne olepšauje, temveč samo zamolči sicer poimenoljivo dejanskost obkrožujočih ga protagonistov razvrata, ki potemtaka v njegovem krogozoru predstavljajo moralni padec celotnega človeštva. Na ta način pa oblikuje »osvoboditveni« (avtorski) pripovedni zorni kot, od koder naposled zmore z ljubeznijo do filološke skrbi za živ jezik osnovati posplošeno podobo ter zabrisanje lastne konkretnosti v distancirani obsodbi njemu sodobne ruske dejanskosti (povedno je njegovo poimenovanje »carji in knezi«):

»In ona meni: »Naj ta pot, o popotnik, nesrečni ta vek poslednji upodablja, prazna in tako zelo puščobna, brez carjev častitljivih, sposobnih in goreče hrepenečih po očetu nebeškem.« Vsi svoje iščejo,« ne pa Najvišjega. Ne, da bi ga slavili s pravilnimi dejanji, ne z dobrotinstvo in z vojnami proti tistim, ki vselej poskušajo iztrebiti s površja zemlje božansko vero, ki Njega časti, temveč zgolj širijo meje držav svojih, drug drugega sovražno ovajajo, drug drugega žalijo, in se obenem veselijo skupnega prelivanja krvi vernih narodov, drug drugega klevetajo kakor zveri divje z vsakršnimi lajanji in zvijačami /.../ Kaj ni res ustrezno upodobljen s potjo opustelo trikratno, nesrečni ta vek, jaz sama pa ženi vdovi podobna in v vdovstva trakove oblečena sedim, in z divjimi zvermi obdana, in od njih raztrgana, kakor sem že prej na kratko¹²² ti povedala« (prav tam: 14, ob. – 15).

Opustela pot, nenaključno izhajajoča iz prvega Davidovega psalma, vodi neposredno mimo tedanje resničnosti XVI. stoletja.

»To si slišal, o popotnik, kaj še hočeš slišati od mene. In zdaj veselo pojdi po svoji poti, čeprav, česa se ti je radovati, ko si slišal, zaradi kakšnih zlorab trpi zemeljsko obličje«¹²³ (l. 14, ob.).

Podobno tudi Primož Trubar v *Predguoru ali Argumentu k Janžovem Resodieu-nu*, ubeseduje resničnost »svojega« stoletja (»ta Sadashni nash zhaSs«), ki jo zaključuje s »pravim t. i. retoričnim vprašanjem« – ki pa seveda to ni, temveč le obupano opominjanje razumnika:

»Mi tukai Suitlu vidimo, kokouu pomankane inu kakoue velike groSouite Smote inu Kezarye So vtim kerSzhansui pred nashim zhaSSom bile, kir Smo mi meinili, de ie cilu dobru Stalu, De ta Sadashni nash zhaSs, kadar Se kunimu pergliha, ie Sgul slat, kai Se tebi Sdy, nei li So Se tudi tedai ty Aydi na tim kerSzhansui smotili inu sblaSnili, kadar So take garde Sromotne Grehe, Kezarye, Sdrashbe per inu vmei ker-Szheniki vidili? « (J: 260).

Maksimovi posplošeni, indukcije zmožni (Bazileja kot nesrečna od nebes poslana carica tega sveta, obdana z zvermi), podobi naj kot poveden primer služi ponazoritev deduktivne, osnovane na konkretni dejanskosti (Katarina Medičejska, imenovana »Beštija«,¹²⁴ ki je naročila konec francoskih protestantov) in dogodkovni sodobnosti (pokol hugenotov), predstave zla, kot jo je Primož Trubar podal v svojem poslednjem in

¹²² Малыми.

¹²³ Вселенная: stvarstvo, vesolje, zemeljska obla.

¹²⁴ Tj. zver.

najizvirnejšem »delu«, v predgovoru k *ReSodiuenu S. Iansha* (kakor sam pove, pisanem leta 1575).

»Ty praui KerSzeniki kir po CriStuSeuim Vuku veruio, Bogu slushio, So obdani pouSod od Goga inu Magoga.¹²⁵ Ty Turki od kod tu Sonce, Viutro, ob puldneui gre inu Sahaie, So nas obdali. Ty Papeshniki, skriuni Anticrishti te lashke, Ispaniske, Franske, Pyerske, inu druge deshele So te prauē KerSzenike V nemshkih inu druSih Deshelah obdali /.../ ty vSi nuzh inu dan mislio inu pratikuio, koku bi mogli te luter-ske konzhati, vti vishi, koker So pred tryemi leiti vtim 1572. na S. Iernea dan Vparishi Sazheli, etc.« (J: 475–476).

Primož Trubar, ki aktualni dogodek jemlje kot argument za protipostavitev ali »antisvet« neresnične, tj. ne sončne svetlobe in nasilnega nerazodetja sonca krivovercev, nadaljuje z duhovnim stezosledjem ali edino verno in verodostojno tolažbo, ki priča o njegovem pojmovanju neoddeljivosti grozot »tega veka« od resničnosti svetopisemskih besed, natančneje, besed prav iz Janezovega Razodetja, (kar je primerljivo z zgoraj navedenimi mislimi Maksima Greka):

»Oli per tim tukai S. Duh tei sui Cerqui, Spet en velik trosht daie, De ta Sludi shnega veliko voisko /.../ Subper te Verne, vkupe sbrano, bode od Buga is nebes konzhan inu vershen vtu ognenu inu shueplenu IeSeru, gdi ta Beshitia inu falsh prerok nuzh tar dan inu vekoma bota neiSrezhenu terpela« (J: 476).

Pomembna je Trubarjeva »znanstvena« natančnost (podobno točnost lahko opazujemo tudi pri njegovem podajanju tekstološke zgodovine svetopisemskega izročila), ki mu jo ponuja deduktivna metoda sklepanja o resničnosti, s katero se P. Trubar uvršča v sam polemični vrh evropske misli XVI. stoletja. Da slednje besede niso zgolj visokoletiče, priča tudi dejstvo poskusov izbrisa podrobnosti iz procesa proti vodilnemu slovenskemu protestantu.

Osebnostno izbrane sentence kot privilegij renesančnih svetovljanov so se naposled izkazale kot razgaljenje lastnega neznanja človeške duše, a preden je pisec uspel razpoznati blesk v očeh (ne) naključnih prejemnikov, je bilo morda že prepozno. V resnici je samoizraz razodel moralno (ne)oporečnost.¹²⁶ Pred piščim vernikom je vstala davna naloga: če je odgovarjal zgolj za sebe, je bil lahko iskren, vendar pa je takšna oblika izpovedi odkrito nasprotovala tako načelu »ne od sebe«, kot še toliko bolj molitvenemu dejanju prošnje za odrešitev vseh.¹²⁷ Ko pa je človekova težnja začela resnično presegati sebe in se gibati v smeri človeštva, se je obča drža oblastnikov renesančne Evrope izmikala skrbi za dobrobit sveta. Verno prisluškovanje sporočilnosti Svetega Duha se je uresničilo v redkih (ohranjenih?) spomenikih religiozne umetnosti.

V zgodovini človeške umetnosti se je pripetilo usodno: začetek izražanja osebno-

¹²⁵ Takšna fraza, vzeta iz visokega knjižnega govora izobražencev, osnovana na starozaveznem znanju, govori o Trubarjevem okolju duhovno-intelektualnega občevanja.

¹²⁶ Voden v smeri »ne-jaz-(a) tisti, na katerega se sklicujem«, pri katerem je pisec našel možnost sprejemljive protislovnosti znotraj besede, ki je sposobna odgovarjati pred Kristusom, nenadoma ni več zadostoval.

¹²⁷ Takšna je podoba: križ okoli sedeče vdove v črnem so zveri, okoli pisca-pripovedovalca-ponižnega spraševalca in poslušnika pa križ predstavljajo ljudje.

stne misli: kot nasprotovanje antičnemu mimesis ter z ohranjanjem (srednjeveške) zadržanosti pred gromkostjo lastnega glasu (strus. самоуничижение ali samoponiževanje v izrazu kot neogibna edina retorična drža staroruskega pisca) bi lahko ta¹²⁸ dosegala notranjo celovitost, tj. dovršenost izraza, narekovanega od Višjega. Tako pa je ponovila glavne napake miselnih sistemov preteklih stoletji: tisti, ki so sebe skušali zadušiti v »drugih«, so podlegli neskromnemu posnemanju, ob katerem je bilo težko zakriti spačen jok; drugi pisci, ki so skušali zanikati vzorce predhodnikov, misleč, da bodo tako izpolnili zapoved izvirnosti, so se izgubili v vragolijah pohotnih realij, protislovnih z lahkotnostjo prevzemanja materialnih oblik.

Tu je tudi iskati odgovor na renesančno tesnobo, ko vnaprej zamišljen triumfalni preporod ne le prvobitno elementarne, temveč tudi arbitrarno prekrivne nerazberljivosti znotraj entropije antične in ostale nekrščanske modrosti, ni kmalu dal tistih pričakovanih plodov, ki so jih »nehumani humanisti« zagledali v prisiljenih povzdigovaljih (prav!) teles in manj (lastnega) duha, in se še prekmalu ukrivili pod težo lastne neukosti in neznanja – izvirnih jezikov. Blizu je bila ustrahujoča podoba babilonskega stolpa, notranja stiska ob lažni drži, ki so jo še zmeraj igrali evropski dostojanstveniki, pa neznosna. Občutek sramu se je izmenjeval s telesnim strahom, da je tkivo hromelo, um pa drevnel. Neuslišani od težnje po videzu harmonije, ki se je od prvotne ideje, osnovane na krščanskem in vsečloveškem občutku (ne pojmovanju!) Dobrega vedno bolj oddaljevala, so se nemočni opreti se na notranji temelj, začeli prepuščati v osnovi ne-krščanskim krilaticam o minljivosti in vrednosti zlih sil, ki so burile čute, duh pa je osamljeno blodil ... Vsakdanje življenje ni bilo spodbudnejše, je pa ponujalo trenutne navidezne rešitve, predvsem v obliki materialne zapolnitve praznine.

Kajti zgolj zunanja, zato prisilna harmoničnost je začela razkrivati tudi vrzeli, neravnovesje, brezpočelnost duševnega ustroja. Nepovezanost ideje o lepoti z nevidno in v prvi vrsti netuzemsko modrostjo, ki je v sebi združevala (vse antične nesporne attribute doseganja nesmrtnosti)¹²⁹ lepoto-dobroto-moč, je zgolj zaradi (nad)človeških naporov posameznih umetnikov sledenja notranjemu imperativu Božjega navdih napredovala do zelenega. Zato se t. i. renesančne stvaritve še danes zdijo skoraj nadnaravne v svoji nedosegljivosti, zato prej tudi že nenaravne, umetne in v svoji izpopolnjenosti nadvse primerne za izpovedovanje neizpovedljive globoke duševne bridkosti. A manjkala je izvorna sila vere, zaradi česar je tudi večino človeštva renesančna umetnost puščala ob strani, da je tonilo. Za razumno sprejemanje in izbiro (selekcijo) med obiljem poganskih modrosti je manjkalo sil.

Objektivno možno in razumno selektivnost smo opazili pri dveh slovanskih pisateljih, ki sta bila pri tej dejavnosti vodena z osnovno veroizpovedjo. Pisna dejavnost Maksim Greka in Primoža Trubarja je bila učinkovita do meja smrtonosnosti, zanju pogubna; njuna konkretna odkritost je ubrala nasprotne si smernice: P. Trubar je neusmiljeno razgaljal (»s prstom pokazal«), M. Grek je svoje jezikovne prednosti, v celoti ozaveščene, bil primoran odtujiti v abstrahirano obliko. K sedanosti sta pristopila z dveh različnih zornih kotov: Primož Trubar je neprizanesljivo razgaljal zmote (poimenskost), medtem ko je Maksim Grek resničnost blasfemično prekril z abstrahirano sliko »veka« (anonimnost). Obema je bilo skupno razmerje do sodobnosti, ki se je izkazalo

¹²⁸ Misel.

¹²⁹ Jabolko spora na Menelajevi poroki: Afrodita-Atena-Demetra.

izjemno v neidealizirajočem prikazu bede, nesreče in brezizhodnosti celotnega človeškega rodu. Prav občečloveška nota kot tudi tisti naglas, ki združuje/povezuje njuno teološko gledanje, se je pokazala kot odločilna tudi v razbiranju med posvetnim znanjem; načelo »misliti celoto«, brez odtrganosti od živega spomina na najzgodnejše krščansko izročilo, jima ni dalo – živeti z zavestjo ločenosti od človeštva. Glede na njuno »izobčenje, izolacijo, izgon« je bil njun poziv k vrnitvi v »življenje« bistven, zaradi česar sta premagovala uradne prepovedi in vzpostavljala stik z ljudskim, pomoči potrebnim, nasveta željnim, tistim »elitnim« delom družbe, ki je skrival v sebi jedro moralne nepoprečnosti. Razumljivo je, da so bili to bodisi preprosti verniki (ljudstvo) bodisi ukaželjni posamezniki (marginalci), ki so s svojo neelitnostjo predstavljali dejanski trn v peti družbene hierarhije, ki je bila v tistem času še neusmiljeno zaostrena: prehodi med »stanovi« so bili sicer razuzdano odprti, vendar pa se v resnici oblast ni ravnala niti po rodovni pripadnosti niti po s krvjo zapisanih zakonih, temveč po uspešnosti zakrivanja resničnih potokov krvi (prim. Trubarjevo nehiperbolično gledanje na sedanost »Inu kir to Morie inu Studenci So Se na kry obernili, pomeni«). Videz je trpel.

Stihije sveta so bile okrutnejše kot golota zapisanega, ki se je mestoma še lahko izmaknilo času. Maksim Grek je tako popisal florentinske dogodke iz časa bivanja Hieronima Savonarole v samostanu San Marco:

»Imam še nekaj takšnih spomina dostojnih in poboljšanja Bogu ugodnih poučnih primerov, ki bi jih vam povedal, ampak da ne bom presedal vašim ušesom s takšnim pisanjem, bom povedal tudi drugo plat. Bilo je proti koncu petletnega njegovega učenja,¹³⁰ na katerega želim speljati besedni tok. Ker je polovico mesta bila dobrih, ki so želeli Bogu ugodno se poboljšati, druga polovica pa je bivala ne le natanko tako, kot bi preslišali in se upirali njegovemu božanskemu učenju, temveč so delovali tudi sovražno proti njemu in mu nasprotovali z nečistovanjem in nespoštovanjem tako, kakor bi s človeškim blatom, ki se ga ne more izprati z rokami stoječ in izlivajoč, zamazali ljudem potoke učenja« (l. 290).

Takšnih opisov ne more pojasniti zgodovinsko prikazovanje »renesančne« dobe.¹³¹ Primož Trubar je začetek zloglasnega novega veka popisal takole:

¹³⁰ Sodeč po tej izjavi, so raziskovalci sodili, da je bil M. Grek resnično navzoč.

¹³¹ Očeta kulture zgodovine Jakoba Burckhardta bi zaradi naslednjih opisov veljalo razglasiti tudi za poslednjega praktičnega (tj. dejavnega) zgodovinarja in svojevoljnega misleca renesančne epohe: v Italiji je bilo na primer med ljudstvom razširjeno štiri dni pred Petrovim praznikom 18. februarja (ob dnevu nekdanjih feralij) postavljanje jedi »za mrtve«. Moč ljudskega verovanja pa se je širila tudi v višje sloje, kar se je kazalo v odnosu izobražencev do relikvij svetnikov (čeprav je bila takšna vera, je, kot pokaže Peter Brown, od samega začetka značilna tudi za najvišje sloje krščanskih vernikov), še najmanj je bilo prisotno v Firencah, varovalo pa se je še posebej v Benetkah in v Rimu, drugje pa se je začelo umikati čaščenju Marije, ki se je razvilo bolj kot kjerkoli v Evropi. Poleg že omenjene nevarnosti astrologije je bila prisotna tudi vera v skrivnostna znamenja, v čarovnice, blodne duše pokojnih, zle duhove, ki so jih upodabljali kot demone (tudi s poetično noto), v obrede so vpeljevali tudi živali, ohranjali so antično zakopavanje predmetov (telesmata) itd. »Nemara se sliši kot paradoks, pa je resnica, da je bila ljudska vera v Italiji prav posebno čvrsta in trdna prav zategadelj, ker je temeljila na poganstvu« (Burckhardt, n. d., 353–392).

»Potehmal S. Iansh ie prerokoual, de hpuslednimu zhaSSu bo ta Anticrisht, Papash inu Turk shnih kriuo malikouousko vero, inu shnih falsh hinauskimi Boshymi slushbami reSodien inu Satren SkuSi tu praue pridigarie, koker skuSi luana VSSa, Bikleffa obba Peama, kir Sta pred pul drugu Stu leit V coshnici od Papesha Seszhgana« (J: 400).

Drznost priznanja (etičnega padca, slepe ulice človeške kulture, krušenja sleherne celovitosti posameznikove duše) je bila pač lastnost tistih, ki so bili vajeni iskrene izpovedi. Primož Trubar in Maksim Grek sta namreč z besedo upodabljala stanje človeške zavesti. Izhajajoča iz stališča pravovernosti, sta s sprejetjem t. i. razumnih zunanjih modrosti tudi nakazala prihodnost znanstvenih ved: nekoristnost poveličevanja naravoslovnih dognanj, ki so samoumevna; neogibnost geografskega znanja; samodestruktivnost filozofije, ki z dialektično metodo rezonančnega racionalizma nima prihodnosti, če se ne oprime teološko-zgodovinskega izročila (historiozofija); gramatično jezikoslovno raziskovanje nima rešilnih bilk, če bo nadaljevalo pot »formalizma«, ločenega od vsebine¹³² (svetih in posvetnih besedil); konec teologije (edino resnično je osebno bogoslovje); nekoristnost ozko nacionalne zgodovine (svetovna zgodovina človeške kulture).

Dosegli smo kulminacijsko točko zahtevanja sporočilnosti in vedoželjne resnicoljubnosti. Utrujeni od rezanja misli Primoža Trubarja in Maksima Greka prehajamo k celotnosti njunega nazora. Vendar pa se zdi, da je tudi črpanje podatkov o nekem zgodovinskem obdobju sicer res del apostolovega pričevalnega poslanstva, a se notranjega namena, tj. bistva piščevega zapisovalnega vzgiba – še vedno ne dotakne. Približevanje razumevanju avtorjeve zamisli pa se lahko uresniči šele v vrhuncih ubeseditvenega dejanja oziroma v celotni, tj. (pred) poslednji besedi neke besedilne celote.

Tako miselnosti kot eksegetike Maksima Greka in Primoža Trubarja ni moč v celoti zvesti na ustaljene vzorce in kriterije vrednotenja nekega zapisanega besedila. Dokazovanje »tipoloških« značilnosti določenega žanra, četudi jih takrat niso tako imenovali, se zdi redundantno, saj je obliko dosledno narekovala vsebina (tako obseg kot tudi njeno kompozicijo). Na videz metodološka zadrega naše raziskave (težavno ločevanje obravnavanih področij v eni sami miselni sentenci) v resnici ni problem, temveč vrednost – vseobsežnosti piščevega krogozora. Celota opusa bi prenesla zgolj ozko delitev na prevodna in neprevodna dela,¹³³ vendar pa bi s tem še toliko bolj osiromašili karakterizacijo specifične jezikovno-filološke zapletenosti razmerja v takratni intelektualčevi zavesti, ki se je gibala med pravoverno načelno neprevedljivostjo svetopisemskega izvirnika ter liturgično vzpostavitevno možnostjo izvirne svetopisemske dobesednosti v ubeseditvi »prvobitnega« zgodnjekrščanskega vzdušja. Z osebno odločitvijo za krščansko vero sta se Primož Trubar in Maksim Grek zavestno ogradila (»Kakor bi moje besede od povsod trdnjavo imele«) pred sočasnimi nazorsko-umetnostnimi strujami: stroga ločnica med

¹³² Še danes grešna.

¹³³ Takšna je tudi najbolj nazorna razdelitev bizantinskih rokopisov na osnovne (neprevodne narave oziroma tiste, ki podajajo neko zgodbeno preteklost kot neprekinjeno nadaljevanje, na primer Homerjeve pesnitve in določene knjige Biblije) in obrobne (prevodne narave, med katere sodijo svetopisemske parafraze, komentarji, homilije in liturgična besedila) (Prim. K. Weitzmann, *The Selection of texts for cyclic illustration in Byzantine Manuscripts*. Offprint from *Byzantine books and bookmen* Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies, Washington 1975, 71).

posvetnim in človeškim ustvarjanjem¹³⁴ kot temeljna postavka njune teološke in pisne dejavnosti jima je omogočila oddelitev od sočasnih tako literarnih kot publicističnih žanrov in drugih »slepomišljenjskih modrovanj« t. i. človeškega ustvarjanja. Maksim Grek in Primož Trubar sta bila z nerazdeljivostjo svoje misli v bistvu tradicionalna: bizantinskemu umetnostnemu slogu je bila lastna nediferenciranost posameznih umetniških smeri, prav tako se je staroruska ikonopisna dejavnost lahko opredeljevala zgolj preko odstopanj od splošnega kanona oziroma izvirnika.¹³⁵

Znotraj načelne nenačelnosti, izhajajoč zgolj iz nareka Svetega Duha, ni bilo slehernemu dano pre-pletati vedenje v skladu s pravovernostjo. Delo Razuma kot doseganje dokončanega namena in poslednje stopnje razkrivanja »resnice« v imenu nedosegljive »razumne in verodostojne« distance, ki se še danes odlikuje z naslovom objektivnosti, se v bogoslovskem delu Primoža Trubarja in Maksima Greka kaže kot pravoverno tolmačenje znotrajbiblijske in krščanske vsebine. Vendar pa svetopisemska npravstvenost v mislih Primoža Trubarja in Maksima Greka prerašča tradicionalno krščansko dihoto-mijo, zato se je potrebno vračati – na novo vzpostavljena razdalja pomeni razmerje do izročila: svetega in posvetnega.

¹³⁴ Neustrezno bi bilo torej iskati ozadje realne osebe, po kateri sta si predstavljala določene like, kot lahko na primer v Beatrice najdemo realno živečo – in v Dantejevi pesnitvi toliko bolj občuteno in obenem nesmrtno – ki leži nasproti svoje dojilje v majhni florentinski cerkvi, nekoč lasti njene in še ene rodbine. Danetejev čut za živ jezik je bil pač odraz realno edino možnega izhoda iz zapletenega položaja prehajanja od srednjeveške tradicije k t. i. novemu življenju: Komedijo je začel pisati v latinščini in je prešel v italijanščino predvsem zato, ker so bili njegovi sodobniki, navadni ljudje, v tistem času bolj izobraženi kot menihi, obvladujoči latinščino. Seveda je potem kmalu to teoretično skušal opredeliti v *Convivio* (Pir) in *De vulgari eloquentia* (O ljudskem govoru), z znanimi izreki o polnomočnosti »vulgare illustre«, »curiale, aulicum« (kot ga imenuje »pretanjeni govorjeni jezik« ali celo »dvorni«) t. i. gramatičnega jezika; v osnovi gre za ločnico med živim in mrtvim jezikom, posledično hrepenenje po antičnemu in težnja po njegovi vzpostavitvi v sedanosti (kakor je tudi Dante Aligheri nedosleden in v Monarchii zahteva obnovitev rimskega imperija, pri tem celo prosi germanskega cesarja).

¹³⁵ Obstajale so: stroganovska, novgorodska, moskovska ikonopisna tradicija, ki so se razlikovale po t. i. negativnih črtah (naključnih odstopanjih od običajnega in ustaljenega načina upodabljanja). Navezovanje na grško ikonopisje se je zaključilo v sredini XII. stoletja. (Prim. F. I. Buslaev, *Drevnerusskaja literatura i pravoslavnoe iskusstvo*, Sankt Peterburg 2001, 47–49).

II.

2. POSLEDNJA DIHOTOMIČNOST

RAZMERJE TUZEMSKO/VLADAR/PROŠNJA/MOLITEV

Maksim Grek pravi:

»Govori blagočastljivih (tj. dobrih in čaščenih) carjev so zakon in pravilo cerkveno: heretika doleti kazen namenjena heretikom, tudi za najmanjše spremembe v pravoslavni veri« (MG 2008: 315).

Za apostoli in cerkvenimi očeti, po Primožu Trubarju, sledijo tuzemski vladarji, ki so zvezani z nebeško voljo (izbrani) in zato opisani s pridevnikom »krščanski«: »Potle ty kersčanski cessary, krali«. O tuzemski oblasti razsoja zgolj v navezavi na opredelitev, kakršno najdemo v Svetem pismu.

»Zakai Kristus sam, kir ie ta visši duhovska oblast, pravi, Ioh.18: »Muie kraljevstvu nei od tiga svita.« Inu Luc. 12 ie dial k animu, kir ie čez suiga brata nemu tožil za volo ene erbsčine: »Du ie mene čez vayu k animu rihtaryu postavil«. Inu sveti Paul, Phil. 3, pravi: »Naša purgarsčina ie v nebessih«« (III: 191).

Trubarjeva delo *Pridiga od stare prave inu krive vere*, »morda njegovo najizvirnejše«,¹ napisano po letu 1565, je bilo teološko-nazorsko in duhovniško prelomno, saj je bila takrat samoniklost njegovega izraza napačno razumljena: v Wittenbergu (služboval kot duhovnik, pridigar in pisec) je bil P. Trubar obsojen širjenja schwenkenfeldskega nauka. Po tem dogodku je moral biti še previdnejši v samoizrazu: nepopustljiva zbranost in brezhibno umsko delovanje sta dala Pridigo od stare vere (kot del obsežnega t. i. protikatoliškega opusa), v kateri je vedno bolj slišati njegovo osebno prizadetost (pogostejši so na primer tudi navedki iz psalmov ter sklicevanja na lastne novozavezne prevode), posledično pa so se izkristalizirali njegovi pogledi na protestantsko veroizpoved, ki odražajo tudi (predhodnje) vzpostavljanje samolastnega teološkega nazora. Novice iz domovine so krojile izraz.

Slabost tuzemskih vladarjev odkrito obsoja Primož Trubar v svoji Pridigi od stare

¹ Natisnjena skupaj s »Katekizmom s dvejma islagama« (1575). Obe besedili sta nastali po letu 1565. Tako je »Pridiga od stare vere« tudi Trubarjevo družbeno polemično delo, v katerem razkrinka katoliško in jezuitsko propagando na Slovenskem (t. i. jezuitsko disputacijo). (prim. A. Slodnjak, Razlike u socijalnim i političkim pogledima M. Lutera in P. Trubara, v: Zbornik za slavistiku 1971, Matica srpska, 54).

prave inu krive vere (v poglavju »Od česčena inu poštovane te Divice Marye inu tih svetnikou«):

»Ty isti izverženi zcludievi hote tako čast, molene inu službe od ludi imeiti. Obtu, le-tu vse pride od tiga velikiga hudiča iz pekla, kir te nega hlapce inu antikrištove služabnike na taku malikovane nagane« (II: 180).

Maksim Grek tako govori o francoskem kralju:

»Galatinski kralj, to pomeni francoski, je vojsko nad nas poslal, čeprav pod nadvlado doža, si kmalu pokoril, o njem se je govorilo kot drznem, samostojnem vladarju, obkroženem z živobarvnimi krogli vsega sveta, a sta ga strah in bojazen pogubila. V Germanijo je sramotno zbežal k cesarju Maksimilijanu« (MG 2008: 290).

Osrednje novozavezno mesto, odpirajoče sporno interpretativno možnost samoopredelitve do vprašanja posameznikove svobodne volje, pokorščine, konkretno pa razmerja do lastnine in fevdalnega reda – je 13. poglavje Pavlovega pisma Rimljanom.² Zato se zdi primerno, da se je Primož Trubar ob robu XVI. Artikula (*Artikuli oli dejli* ...1562) glede vprašljivosti tuzemske oblasti³ navezoval na Rim 13:

»Gospodovati na Božym meistu, brumne myriti, hude štraifati,⁴ kupčovati, an tverh delati, kmetovati, lastnu imeiti inu, kar eden premore, z bozimi podiliti ie Božya postava inu zapuvid. Rom. Xiii« (III: 87–88).

Vendar pa evangeljskih besed nikakor ni razumel le ozko dobesedno, temveč je z njimi utemeljeval (ravno nasprotno M. Luthru) tako napredno stališče, kot je (družbena) enakost med ljudmi, celo več, Primož Trubar je s trojno ponovitvijo korena *prav-* dosegel v stopnjevanju vtisa pravilnosti umirjeno soočenje z mogočim deleženjem pravice slehernika do izraza resnice. Padajoča enakomernost misli spominja na vsakodnevni ritem dela, obenem je v eni sami sentenci diskretno moč razumeti tri različne slovenske izraze, od katerih vsak posamezno lahko nastopa različno, a vsi vodijo k neovrgljivemu (»stari, pravi, po pravdi, pravdi«). Primož Trubar sugerira posameznikovo pravico do svobodne izbire.⁵

»Vsi postavljeni regimenti, vse dobre naredbe, postave inu ordninge so od Buga stvariene

² To poglavje je M. Luther tolmačil »dobesedno« ter v prid zagovora fevdalnega družbenega reda, saj je imel v mislih »sodobno obliko srednjeveškega krščanstva«. Prim. A. Slodnjak, n. d., 55.

³ Tako še: »De vmei sebo pravico derže, pošten leben pelaio, v myru inu v pokoiu vsak per suim suiemi otruki prebivaio inu sui kruh dobivaio. Inu le-ta vsa žlaht gosposčina pride inu ie postavljena, bodi dobra oli huda, od samiga Boga, koker sv. Paul pričue, Rom 13, 312 kir le-taku piše, de nei obene oblasti, samuč od Buga. Inu kar ie kuli tih oblasti, so od Buga postavlene« (III: 262).

⁴ Omenjeni citat se v vezanem besedilu takole predružači: »Vse poštene antverhe vučiti, delati, kmetovati, delati, služiti« (prav tam).

⁵ Središče tolmačenja 13. pisma Rimljanom J. Zlatousta je Pavlov izrek »Duh živi zaradi resnice«, ki ga pojasnjuje s primerom bogataša in reveža (prim. IZ-R: 652).

inu postavlene. Inu de en kersčenik more prez greha biti en gospud, en cessar, en kral, en vyuda, en ryhtar. Inu de more po cessarievih inu drugih dobrih, starih, pravih inu navadnih postavah inu pravdah soditi inu to pravdo reči oli izreči. /.../ kadar čast Božyo inu potreba tiga bližniga inu to risnicho tyče inu gosposčina hoče imeiti, taku mogo tudi prez greha perseči, lastnu imeiti, v zakon stopiti« (III: 88).

Tudi v *Pridigi od stare vere*, da bi ponazoril neuresničljivost idealnega tuzemskega vladarja (»od Buga postavljenega«, od katerega naj bi pritekalo zgolj dobro) je Primož Trubar citiral Rim 13: iz prikazane neuresničljivosti izhaja vera v Božjo Dobroto (izražena v nedoločniški besedni zvezi: »se imaiio plačati inu poverniti«): tuzemski dolgovi (ravno zato, ker so minljivi) bodo vrnjeni:

»Zakai, take dolguve so vsi ludie, suseb ty verni, dolžni inu imaiio eden timu drugimu plačati inu poverniti. Koker Kristus vely inu ie sam sturil, Matth. 22; 17 de se ima cessariu dati, kar smo dolžni, inu on ie sam od sebe štivro plačal. Inu sv. Paul Rom.13 pravi: »Dajte col, pravdo, štivro inu kar ste dolžni.« Obtú ty, kir na posudo iemlo, dolge delaio inu ne mislio oli ne hote spet plačati oli poverniti, ty isti grešio, so veliki goluffi inu tatie« (II:131).

Na robu pa pisatelj pripominja:

»Dolguvi purgarski, posvitni, se imaiio plačati inu poverniti« (prav tam).

V *Artikulih* (1562) s Pavlovim pismom Primož Trubar opravičuje človekovo delo kot osnovno spokoritveno dejanje ali prvi korak na poti sprave z Bogom (»ie z Bugom spravlen«); tu je že zaslediti Trubarjev osebni nauk: ne le v približevanje, Primož Trubar trdno veruje v končno nerazklenjeno umeščenost v Kristusu (na kar nas opozarja predlog »v« ter glagol prirodne živosti »zasaieni«).

»Od tiga s. Paul taku govori, Rom.viii: Tim, kir so v Cristusa zasaieni, nei obeniga ferdamnena &co. Obtú nai si ta naša della inu začeta pokorsčina so še deleč od tiga dokonana oli dopolnena te postave, oli ona so vsai ena pravica inu zaslužio en lon. Zatu, kir ta človik, kir ta della della, ie z Bugom spravlen«⁶ (III: 112).

Govor o zakramentu Gospodove večerje (*Ta tretya predgovor pred to večerio Kristusevo*) P. Trubar začenja z znamenitimi besedami in Pavlovo pismo celo verzificira, kar priča o ranljivosti pisca v trenutku prejemanja Kristusove osebe:

»Vi, izvoleni božy! Mi smo v tim božym imeni zdai si naprei vzeli to večerio našiga lubezniviga Gospudi inu ohranenika Jezusa Kristusa /.../ Inu sv. Paul pravi, Rom 8 »Ie-li Bug z nami, du hoče zuper nas? Kateri tudi suiga Synu nei šonal, temuč ga ie za našo volo tiakai dal, koku bi on nom žnim vsiga ne dal?«« (II: 347–349).

Pavlovo pismo Rimljanom (8. razdelek) je tudi sestavni del Trubarjevega liturgičnega besedila *Mahina Agenda* v »Tretji predgovori pred večerjo Kristusovo«, s katerim osmisli pomen poti, na kateri je luč zgolj Kristusova Beseda:

»Inu sv. Paul pravi, Rom 8: »Ie-li Bug z nami, du hoče zuper nas? Kateri tudi suiga

⁶ Prim. J. Zlatoust o teh besedah apostola Pavla pravi: »Ko se je pojavil v vsem Svojem dostojanstvu, On ni prenehal skrbeti za nas, temveč še bdi nad nami« (IZ-R: 681).

Synu nei šonal, temuč ga ie za našo volo tiakai dal, koku bi on nom žnim vsiga ne dal?
/.../ Kristus Jezus ie na tim sveitu bog bil, oli on ie iz tiga buštva odrešen inu ie zdai v
nebessih vekoma bogat«« (II: 349).

Primož Trubar v tem odstavku pokaže svoj čut za neblagozvočno, a čustveno-suggestivno neposrednost, zgolj sporočilnost slovenske besede: s trojno aliteracijsko ponovitvijo dozdevnega korena (»bog-buštva-bogat«) izrazi nauk o odreševanju od tuzemskega (u)boštva kot o osvobajanju od človeškega vrednotenja (od identitete, določene z glagolskim dejanjem, do pridobivanja nebesnega pridevniškega naziva, tj. kraljestva Božjega ali Bogastva).

V svojem *Drugem polemičnem pismu F. Karpovu proti latincem* Maksim Grek piše:

»Veliko takšnega božansko Pismo govori o telesnem, in ne o dostojanstvu (oz. svojstvu, tj. primerno) božanskega veličastja, ker se spušča do naše nizkosti; če tega ne bomo razumeli, kakor je prav, bomo padli v številne nespodobnosti. Kakor je tudi tisto, kar je rekel Odrešenik: »In jaz bom – pravi – vprašal Očeta (in dal vam bo drugega Tolažnika)«, v slednjem moramo razumeti/spoznati Njegovo ogromno skrb in ljubezen do nas. Kajti to – »bom vprašal« (вопросы) namesto »bom prosil«⁷ (умолю) – so razložili božanski očetje, če pa kdo razume enostavno tako, kot je napisano, bo naletel na neštete neustreznosti, ki se skrivajo v razumevanju: prvo, kar bi se lahko izgubilo, bi bilo, da Oče sprva ne bi hotel poslati Svetega Duha, kar bi bilo brezbožno in v nasprotju s Pavlom in z Janezom. Pavel namreč pravi o Očetu »On ni prizanesel lastnemu Sinu« (Rim 8, 32), in tako dalje, Janez pa: »Bog je svet vzljubil tako, da je poslal svojega edinorojenega Sina«, da bi rešil svet (Jn 3,16)« (MG 2008: 214).

Oba potemtakem ubesedita »svetovno« (gr. katolikhe) zamisel krščanske vere, uresničene prav v Kristusovem telesu (ne le osebi Njegovi), ki je utelešenje ljubezni Očetove do vseh sinov – ljudi. Takšna misel je za Primoža Trubarja, ki se nagiba k radikalni zavrnitvi sleherne posvetne oblasti (sklicujoč se na sv. Avgušтина in na haldedonski cerkveni zbor), edina utešna, v besednem izrazu pa pomenljivo in za cerkvenega izobčenca značilno prisposodljiva vernikovo pribežališče: priseganje na nebesne zakone:

»On (tj. vernik) ima h ti nega milosti skuzi to vero bežati /.../ de imamo iskati te Božye oblube, tu ie to gnado Božyo, inu de začne v tim človeku biti ta pravica, nekar ta nega, temuč Božya« (III: 107–8).

Prvenstvo med temi je namenjeno visokosti c(es)arjev: habsburškemu cesarju Maksimilijanu I., s katerim si je Primož Trubar tudi dejavno dopisoval. Zadnje pismo je pisal cesarju dne 27. oktobra, leta 1561 (razbrati je zaupanje cesarju ter iskreno vzradoščenost nad uspehi tiskarskega dela):

»Ko so me v preteklem poletju gospodje in deželani poklicali v deželo Kranjsko, me

⁷ Prevedeno kot »bom vprašal« (вопросы) namesto »bom prosil«; Maksim Grek trdi, da bi bil boljši prevod »bom prosil« (умолю): v starejši stsl. sta »въпросити« in »умолити« bili sopomenki, medtem ko se je pomen kasneje nekoliko diferenciral, česar se tedanji govorec ni mogel zavedati (sedanjim raziskovalcem pa tudi ostaja prikrito).

sprejeli za svojega slovenskega in nemškega pridigarja ter sem v Ljubljani in v nekaterih drugih krajih na Kranjskem deset tednov zavrstjo pridigal, imel obhajilo in nekaj duhovnikov pripravil, da so opustili mašo in začeli pridigati resnico /.../ zato so tudi gospodje in deželani na mojo prošnjo poslali nekaj slov z novimi hrvaškimi in cirilskimi spisi v Benetke h tiskarjem«. ⁸

Maksim Grek cesarja Maksimilijana I. vedno omenja s prezirljivim tonom, saj mu predstavlja predvsem rimokatoliškega cesarja, ki naj bi se le izhajajoč iz lastnega napuha nadejal zmage nad islamsko vero. Pisateljev posmeh izvira iz osebne izkušnje: stik z zahodnoevropskimi miselnimi tokovi, ki so se konec XV. stoletja začeli odpirati lastnim »neizživetim«⁸ poganskim temeljem, je odpiral obsodbo posameznikovega podleganja tuji, lažni volji (vladarskega zaupanja zvezdogledom ter verovanja v vnaprej določljivo človekovo usodo s položajem planetov na nebu, ki naj bi zadostilo le človeškim skritim nagonom). Gibkost njegove misli uvaja v znameniti t. i. protiastrološki opus, v katerem je najti tisto tematiko Grekove duševnosti, ki mu jo je bilo dovoljeno izraziti šele v Rusiji. Zaprt v samostanskih samicah je namreč lahko ubesedil svoje individualno videnje Božje milosti, ki jo je pojmoval kot možnost posameznikovega osebnega odločanja o prihodnosti in izbiri (poti) dobrega; samotnost človekove prepuščenosti sebi je njegova bridka svoboda, ki ni odvisna od konkretne prostosti ali temote okrutne usode, temveč v celoti leži v služanju Bogu. Sledenje svetopisemski črki je potemtakem: spoštovanje sočloveka, iskreno človekoljubje ter do Višjega strahospoštovanje. Vera v opravičenje in v večni obstoj ne le Boga, temveč tudi v pravično živčega in mislečega, tj. v duši neomadeževanega človeka. Tuzemsko bivajoče človeštvo je namreč ustvarjeno v merilih častitljivega odnosa tudi do družbene hierarhije ter prakse posvečevanja. Osebni izkaz hvaležnosti je predanost Razumu – Bog je nad vsem obstoječim.

Večina t. i. protilatinskih spisov M. Greka je bila napisana na podlagi (lastnega) prevoda spisa Nikolaja Nemčina (verjetno nadimek za pisca nemškega rodu):

»Ta listina je napisana od njega za nekoga od prijateljev o izvoru Turkov, kako in od kod so prišli in po kakšnih usodah Božjih so se tako povzpeli /.../ Takrat – pravi – bodo prišla carstva in vladarstva k Cerkvi, saj bodo Strelčeve črede premagale in pregnale zlo Kronosovo, kar pomeni Turke v kratkem času, pod državo Maksimilijana ali njegovega naslednika, in takrat se bodo vse hudobije končale, Zevs je dobrohotni s čistostjo in milostjo bleščeč čas ustvaril, in tako bodo vsi zlobneži pogubljeni, in bodo Turki povsod iztrebljeni, čez morje bodo ljudje lahko uzrli drugega kot muhe, in cerkev Sv. Sofije bo prevzela moč /.../ takšno govorjenje, ali bolje napoved, je skušnjava besov /.../ namreč od zvezd presojeti vso našo krščansko čast. Tako le z Božjo popustljivostjo prejemamo grešni najokrutnejše, celo po nepravilnih kaznih spoznavajmo sebe in se pokesajmo pred človekoljubnim Gospodom, Njemu naj služimo s čistim srcem« (MG 2008: 268–269).

Maksim Grek spis, v katerem kritizira obnašanje oblastnikov, natančneje carja, začčenja zanosno, končuje pa z ubeseditvijo telesnega greha:

»Okušajte, pravi (Gospod), in pojte skupaj radostno, po volji Moji in kakor sem vam

⁸ J. Rajhman, PPT, 94–95.

obljubil prek tistega Mojega pridigarja, ki pravi: »Noč bo prešla, dan se bo bližal: zapustimo dela temna in obdajmo se s svetlobo. Naj kakor podnevi milo stopamo, z nečastnim petjem in pijanstvom ne zapravljajmo časa, ne z mesenimi užitki in odvratnostmi, ne z ljubosumjem in zavistjo, temveč se odenimo z Gospodom Jezusom Kristusom in ugodje telesno naj ne bo v pohoti!« (MG 2006: 297).

Maksim Grek v nasprotju s slovenskim pridigarjem v Poslanici moskovskemu velikemu knezu Vasiliju III. o napadu krimskega kana Mohameda-Gireja (napisani leta 1521) tuzemske vladarje poveliča do ravni, enake apostolom – vendar so to le bizantinski cesarji. V tem pismu se tudi večkrat sklicuje na pogum, izviraajoč zgolj iz iskrene vere in zaupanja v Boga starozaveznega kralja Davida, zato so citati iz psalmov tako pogosti; po terminologiji ustrezne sodobnosti ruskega vladarskega sistema, verze iz 118. psalma brez pomislekov razume kot napisane v podporo ruskemu velikemu knezu. Takšno sprejemanje psalmičnih verzov potrjuje njegovo obliko vere v edini, človeku dovoljen vpogled v preroškost: sledenje pre-branju Božjega nauka in s premišljevanjem o svetopisemskih besedah obvladovati raven notranje budnosti in preizkušnje vztrajnosti duše:

»In ponovno preganjan od drugih ljudstev se obrne k Višnjemu: »Kajti zbrali so se knezi, mene klevetajoč, sužnja Tvojega, ki je prejel opravičenje Tvoje, kajti pričevanja Tvoja so bistvo mojih naukov, in moje luči – opravičenja Tvojega.« In veliko drugih takšnih preroštev vsebuje, katerih uresničevalci so se pokazali carji,⁹ apostolom enaki Konstantin Veliki, Teodozij in Valentijan« (MG 2008: 150).

V tem pismu Maksim Grek že poda ruski vladarski duši snovno predstavo o veličastnosti, ki jo je uresničil šele Ivan Vasiljevič IV. Čeprav je ta spis ostal razmeroma nepopravljen, kar pomeni, da ni bil pogosto bran, je znano, da je mladi Ivan IV. (verjetno tudi prek vpliva začasnega prijatelja kneza Andreja Kurbskega) bral spise Maksima Greka. Poleg svojega pogleda na tuzemsko vladanje, ki naj bi zavezovalo vladarja poslušati nasvete »modrih mož iz ljudstva« (utemeljeno na starozaveznem primeru modrega kralja Davida), prvič jasno poda tudi nekaj konkretnih političnih rešitev. Prezir do litvanskih poslancev, ki naj bi poleg poskusov podaljšanja rusko-poljskega premirja »posredovali« tudi s predlogi o osvojitvi Kazana, je razumljiv, če poznamo pisateljev odnos do katoliške miselnosti. Ruski strah pred »pogansko vstajo« (verjetno ima v mislih možnost vdora tatarskih plemen) razrešuje s poimensko pridevniško jezikovno opredelitvijo: že leta 1521 Maksim Grek v svetovanju konkretnega strateško-vojaškega postopanja predvidi možnost doseganja tiste »slave resnične«, pisane na kožo prav ruskemu vladarju:

»Ko bo nečisti Kazan proč in se bomo od tam (vrnili) kot grozni, se bomo zlahka postavili nasproti drugim« (MG 2008: 149).

M. Grek ubesedi bodoče sanje »carja vse Rusije Ivana Groznega«, kar pa je še pomembneje, za protitež mogočemu nepravilnemu razumevanju omenjenega pridevka z neomadeževano Kristusovo zapovedjo, vladarja podučuje v človekoljubju, utemeljenem v krščanskem pojmovanju Božje ljubezni do ljudi. Pri tem je verjetno povedno njegovo

⁹ Maksim Grek s to besedo prevaja tako nebesnega Vladarja kot tuzemske carje in starozaveznega kralja Davida.

utemeljevanje z ruskim avtoritetnim virom, tj. letopisom, ki je imel že od davnega na ruskih tleh poleg historiografsko-kronikalnega (ne kronološkega!) beleženja preteklih dogodkov tudi osnovni namen izgrajevanja zakonito dedovane moči ruskih vladarjev, ki naj bi jim zagotavljala pravico do nadoblasti nad celotnim (vzhodno) krščanskim svetom. »Tisti, ki želijo – pravi letopisec – oblast imeti, (jo bodo dosegli), ne le s strahom, temveč še bolj z ljubeznijo« (prav tam).

M. Grek pa je bil očitno razgledan tudi v mednarodni politični zgodovini, saj je poznal točen izvor carskega naziva.

»Razkrijmo naša številna in dobra po bistvu cesarska darovanja in jih opredelimo/ izostrimo z dobrimi in spodbudnimi besedami: takšen je bil veliki med carji Heraklij, ki se je v Perzijo usmeril in je svoje opredelil (dob. izostril). Čudovit, čudovit je bil ta car, ki je s porazom mučitelja Foke pridobil novo carstvo, razrušeno, izmučeno od vsakodnevnega zla in trpljenja pod avarskim poveljnikom in kanom ter pod Hozdrojem, perzijskim carjem, pod katerim so si Perzijci podjarmili ves Egipt in Palestino, in Aleksandrijo in Libijo do Etiopije. Car Heraklij je razumel, da ni cesar ne uspeva od darov carja Hozdroa, temveč povzročajo zdravo, zato je sprejel božansko hlepenje in pripeljal evropsko vojsko v Azijo, kjer se je najprej s kanom pomiril/spravil, potem pa sklenil desetletni dogovor za svojo vladavino nad Perzijo, svojim ljudem je vero daroval, saj je za njih skrbel in z njimi pobožno do smrti živel«. »Tisti, ki želijo, pravi letopisec, oblast imeti, jo lahko dobijo še bolj kot s strahom, z ljubeznijo«. Te spodbudne besede je moč v obrambi povzdigniti, saj velijo zavarovati se pred neresnico ter ohranjati pobožno življenje« (MG 2008: 149).

Vendar bi zgolj nečastihlepen vladar mogel Grekove besede razumeti pravilno, tj. krepostno: v tem smislu je pisec idealističen, saj ne po vzorčnih, a razmišljujočih opisih največjega krščanskega sovraga, muslimanskega preroka (»pokvarjenega in prekletega Mohameda«, Božjega antipoda, ponazorjenega z animalističnimi primerami: »tretji volk«, »gnedí kača«) in tujeplemenskega vladarja, (»samega satana sedež«, »vrugu križu Kristusovem, z vsemi grehi napolnjenega«) carju svetuje naravnost meniško spokorjenost, ki s teološko ostrino prehaja v argumentacijo posameznikovega osebnega dvigovanja h Kristusovemu idealu:

»Zakaj bi dali tujerodnemu, ki je satanu sedež in bivališče, možnost, da bi se hvalil s slavo, nam darovano od Gospoda? Ti pa si vendar Kristusu, resničnemu Bogu našemu podoba živa in bivališče Svetega Duha, v njega si se vendar ovenčal in se posvetil¹⁰ /.../ Naj spoznajo tisti, ki nas sovražijo, da je v nas samih resničen pogum duševni in razum pravičen in Gospoda milosten. »Vojskujemo se, reče bogoslovni glas, sebe spokorimo, saj smo visoko stvarjeni«. Milost Kristusova je edino bogastvo, obilno darovano nam od Boga, ki jo potrebujemo v vojnih rečeh, in ni cesar drugega ne potrebujemo razen srčnosti in poguma (MG 2008: 148).

S takšno apoteozo protistavljanja t. i. turški nevarnosti se Maksim Grek, ki z zgodovinskimi primeri utemeljuje padec Konstantinopla,¹¹ umešča med prve krščanske

¹⁰ Z njegovim vencem si bil okronan in osvetljen.

¹¹ Maksim Grek, ki, predhaja ideje I. Peresvetova, ki je imel do islamske države dvoličen odnos (tudi poveličeval carja Mahmeta-sultana za njegovo »veliko resnico«).

avtorje, ki so z zgledom notranje pobožnosti uspeli preseči sleherno sovraštvo do človeškega bitja ter s človečnostjo dejavno uresničiti Kristusovo zapoved (širina krščanske ljubezni do sočloveka). Zato naslednji vzklik ni retorična »zavesa«, temveč zavest vladarja, izražena v množinski obliki celotne oblasti, dežele in ljudstva (»groznega«), pod katero leži ne povečevalno osebno priznanje edine nadoblasti (edini, naziva carja dostojen, je Sin Božji):

»Slaviti vzljubimo, saj se s takšnim razumom zavarujemo, da bo Bog z nami in nas bo odtlej varoval. Če pa ni tako, potem ne vemo, kaj bo Bog uredil. // Sprejmimo božansko stremljenje in maščujmo kri ubitih mnogih tam pravoslavnih bratov naših, da bi ne dopustili komu od brezbožnih možnosti, da bi se hvalisal z zmago nad pravoslavnimi in verujočimi v Kristusa. Edini car za nas je Jezus Kristus, z Njegovo krvjo smo bili vendar odrešeni greha, po njem je šele tvoja od Boga varovana država, car in knez in vladar si resničen in najsvetejši, če si maziljenec (posvečen od) Gospodov« (MG 2008: 148).

Primož Trubar v poglavju »Od začetka tih aydovskih, iudovskih inu kersčanskih pildou« posebej opredeljuje antikrščanskost; pri tem se sklicuje na Rim 10 (17,18) tudi z upoštevanjem tolmačenja apostolovih besed vzhodnokrščanskega cerkvenega očeta Janeza Zlatousta.¹² P. Trubar s takšnim vrednotenjem prestopa prag eksegeze ter (paradoksalno) opredeljuje svoje razmerje do bogoslužne podobe.¹³

»Inu Gospud Bug ie vse pilde prepovedal vsem ludem čestiti. Ty preroki, glih taku ty jogri, neso pildou stavili, ne rekli malati, temuč le pridigovati. Zakai, ta prava vera, kir človeka izveliča, ne pride inu ta človik te iste ne dobi skuzi pilde oli malane, temuč skuzi tu poslušane te božye bessede, pravi sv. Paul Rom.10. Zatu ie Kristus zapovedal pridigovati ta evangeli vsem ludem inu le ty, kir timu evangeliu veruio, ty isti bodo izveličani. /.../ Sv. Krizostomus pravi, kadar en kersčenik v eno cerkou pride inu zagleda v titadlati inu zašpotovati, ampag, kir bi ty eni kersčeniki stuprou, to nih cerkou hoteli malati inu lipe pilde noter staviti, taku ima tim istim kersčenikom svetovati, de s tem istim blagum, kir hote na pilde inu malane naložiti, de tu istu bozim ludem dado inu žnim pomagaio. Le tu est tudi vsem dobrim svetuiem« (II: 222–226).

Njegova pridiga o človekovi poti do odreševanja je zasnovana na osnovnih človeških potrebah, ki naj zadostijo krščanskemu idealu Bogočloveka. Ta Trubarjev odlomek priča o njegovi teološko-patristični argumentaciji določanja meja človekove besede in dejanja. Kot J. Zlatoust prisega na evangeljsko besedo ter ne le v pomoči bližnjemu ute-

¹² Tej Pavlovi sentenci J. Zlatoust posveti celotno 18. homilijo: »Zato se začnimo izogibati tega, česar smo se osvobodili, ter začnimo blagoslavljati ne le z usti« (IZ-R:728–729).

¹³ Primož Trubar se tako tudi oddaljuje od Bullingerjevega »vpliva« (odmev v opredelitvi t. i. prave vere v nasprotju z »nepravo«) (prim. še Rajhman, Trubarjev stik z Bullingerjem v Eni dolgi predgovori, v: Rajhman, Teologija P. Trubarja, 78, 81), saj je njegovo tolmačenje tako Rim 1 (ki je za Bullingerja ključno) kot tudi Rim 10 (kjer Bullinger operira s pojmi »justitia legis« in »justitia fidei« ter se navezuje na Deut. 30) še najbližje apostolovemu: Pavel namreč opravičenje (»iustificatio«) utemeljuje s Kristusovo smrtjo na križu in vstajenjem kot odrazom neposrednega dejanja Boga Očeta (Jn 16, 8–11). (prim. Bullinger, In Epistolas: 66–72; prim. Opitz, n. d., v: Reformation readings of Romans, NY 2008, 153–155).

meljeno človekoljubje (»bozim ludem dado inu žnim pomagaio«). Zgolj vzdržnost ne le od grehov, temveč predvsem od vraževerja in drugih zmotnih, v svojem bistvu naivnih verovanj, po P. Trubarju, vernika lahko »po svetem novozaveznem pisanju« zveličuje. Torej predvsem »poslušanje« (dobesednost lahko vodi v židovsko krivoverstvo).

Maksim Grek se v *Drugem polemičnem pismu proti latinom* sklicuje na Zlatoustovo tolmačenje (Rim 1,18–20), medtem ko oblikuje misel o Najvišjem, ki z »nevidno« nedoumljivim stvarjenjem »nevidno« presega sleherno herezijo, zlo in človeško hudo-bijo:

»Z geometričnimi opisi ni dosegljivo bistvo, kakor so oni preizkušali drzno, temveč kakor apostolski govor pravi: »Nevidna so Njega od stvarjenja sveta, s snovmi se v doumevanju razodevajo«, zelo neustrezno je, da bi mislil, kako bi s temi podobami/opisi apostolov nedosegljivo bistvo izkušal. In kakor Pavel v poslanici Rimljanom helensko razkriva nečistost, kako slavo nevidnega Boga zahrbtno v kamenje in drevesa in nerazumne¹⁴ živali vlagajo, kakor bi ne razumeli Božje veličine. Boga vseh – je njim pokazati z izrekom: »Zgrinja se gnev Božji na sleherno nepoštenost in krivico (kršenje Višje resnice) ljudi, ki tuzemsko resnico v neresnici ohranjajo. Zato ker razumno Božje razkrito je v njih, in se je Bog pojavil v njih: nevidna je Njega sila in Božanstvo (Rim 1, 18–20) itd. Ta izrek tolmači božanski Zlatoust: »Rekel je pred tem, da je Helene razum Božji oplazil, v govoru čez dobro ureditev stvarstva pridiga Stvarnik, kakor David sam govori (Ps 18, 2): »Nebesa zapovedujejo slavo Božjo, svod priča, da je stvaritev Njegovih rok«. Sedaj se to potrjuje« (MG 2008: 221–222).

Podobno razmišlja tudi Primož Trubar (v navezavi na Rim 1,16), ki v *Artikulah* (1562) natančno opredeli mejo med posvetno (»deželsko«) in cerkveno (»duhovno«) oblastjo:

»Zakai ta s. evangeli nom ne donaša inu ne daie telesnih, pozemliskih riči, temuč tu večnu nebesku blagu, tiga S. Duha, to večno pravico inu ta večni leben. Le-tu nebesku blagu se nemore drigači skuzi obeno reč dobiti, samuč skuzi to bessedo Božyo inu skuzi te s. zacramente, koker s. Paul pravi, Rom. i: »Ta evangelium ie ena muč Božya, skuzikateriga bodo izvelyčani vsi ty, kir timu evangeliu veruio.« Aku tedai ta duhovska oblast tu večnu nebesku blagu tei duši ponuie, dili inu daie inu le skuzi to bessedo inu zacramente se taku blagu izkazuie inu pusti viditi inu zastopiti, taku le-ta duhovska oblast se ima deleč od te deželske oblasti odločiti, zakai ta deželska oblast daie le te telesne, pozemliske riči inu se le s telesnim permoranem izkazuie inu pusti viditi, brani tu tellu inu život /.../ ne brani le s to samo besedo, temuč z mečom, stlesno brambo inu štraifingo, de se myr, pokoi, pravica, bruma inu tu vunane poštene obderži inu vmei ludmi ohrani« (III: 189–190).

Primerljivi sta tudi sentenci Rim 11, 29 v *Cerkveni ordningi* (poglavje *Od ceremonii*):

»Inu risnica ie, de oben človik nema na to milost Božyo grešyti, inu kateri tako hudo-bo tryba inu obhaie, de rad, suio dobro volo, veideče zubper to veist prez Božyga straha na to milost Božyo greši, de ta isti se te milosti Božye nevreden sturi. Oli vsai Bug

¹⁴ Dobes. brezbesedne.

ne hoče za volo te človeške hudobe en lažnik postati. Inu koker s. Paul, Rom.11, govori: »Ty Božy darruvi inu nega poklycane so taka, de ga ne mogo grevati¹⁵« (III:438).

Maksim Grek v *Prvem pismu F. Karpovu proti astrologiji* piše:

»Neskesana so vendar – je tudi Pavel nekje rekel – Božja darovanja (Rim 11, 29). In tudi David o Njega strašnih nasvetih priča bolj od sinov človeških. Ali so zavidali Bogu znanje o vplivu zvezd, če so zanikali, da ni bilo o rešitvi človeštva povedano Mojzesu in prerokom? In tako je, kot David govori o Bogu: »Ali je povedal poti svoje Mojzesu, sinovom Izraelovim svoje namere? (Ps 102, 7)« (MG 2008: 260).

Iz njunega prevoda je moč zaslediti njuno razumevanje Božjega delovanja: po P. Trubarju je nedotakljivost Božje volje dosegljiva zgolj po poti kesanja. Na tem mestu se mu pridružuje Maksim Grek, ki s psalmičnim verzom utemeljuje, da je tista trdnost Njega volje (Božje neobžalovanje) za vernike pravzaprav dar, iz česar izvira tudi voljna podrejenost Njemu, ali drugače: spokorjenost.

Starozavezni kralj David torej predstavlja primer krščanskega vladarja – človekoljubnega.

Trubarjeva *Pridiga od stare vere* se odpira s samosvojem osmišljenjem besed znamenitega 118. psalma:¹⁶

»On pag pravi: »Nekar oča Abraam, temuč kadar bi eden od tih mertvih k nim šal, taku bi oni pokuro diali.« Abraam pag pravi k nemu: »Aku oni tiga Moizesa inu te preroke ne poslušaišo, taku bi oni tudi timu, kir bi od smerti vstal, ne verovali.« Luc.16. 49. Inu David pravi, Psal. 119; 19 »O Bug, tuia besseda ie en svečnik muh nog inu ena luč na muim potu. Ta postava tiga Gospudi ie popolnoma inu ona ohladi te duše. Tu pričovane tiga Gospudi ie gvišnu inu sturi te preproste modre. Te zapuvidi tiga Gospudi so ravne inu obsele tu serce. Te zapuvidi tiga Gospudi so čiste inu resvetuio te oči« (II: 72).

Samosvoja preobrazba Davidovih verzov 118. psalma, ki jo najdemo pri obeh piscih, kaže na ključno sporočilo tega psalma, opredeljujoče krščanski odnos vernika do Višjega – vendar že netuzemskega. O tem govori Trubarjeva naslednja »vodna« (znotraj vezanega besedila! *Te pridige stare inu prave vere*) beseda, ki napotuje k pojmovanju Božjega kraljestva, tj. Bogastva:

»Inu Kristus sam, ty preroki, suseb David, le-tu kraljevstvu inu to pridigo tiga sv. evangelia, skuzi kateru se v le-tu kraljevstvu pride, perglihaio h tim neržlahtnišem kaminem, h tim perlom, šacom, h timu zlatu inu srebru, h tim bogatim inu velikim ozhaitom inu večeriom, per katerih ie vsiga obilia inu vesselia zadosti. Psal. 19; 119; Matth. 12; 21; 25; Luc. 14. Inu kir pravimo pridi, oli pridi k nom tuie kraljevstvu, tukai

¹⁵ Pomen te besede izhaja iz nemščine (stvn. geriuwen, sodobno nemško gereuen) in pomeni kesati se, žalovati (greva me, mich gereut es – žal mi je), temveč latinskega (od. gravare – obremeniti, obtežiti). To besedo smo našli samo v Cathchismisu 1550: »Zdai zhačne nas grevati, nam g sercu gre serd serd božy inu ta štraifinga na ta greh. Natu pag imamo Boga za gnado prositi inu vryeti svetimu evangeliu, ti risnični oblubi božy, de zavolo nega Synu Jezu sa Kristusa« (I: 38–39).

¹⁶ V opombi Zbranih del Primoža Trubarja je naveden napačno oštevilčen psalm: Ps 19, 8–9.

mi prossimo, de naš Oča nebeški s takim kralevstvom iz milosti k nom pryde, te prave duhovske viteze inu žolnerie, tu ie, te prave zastopne, Svetim Duhom ob Očanaša izlaga« (II: 119).

Sledi na robu povzemalna pripomba Primoža Trubarja:

»Skuzi te prave pridigarie, s pomočio Sv. Duha, se tu božye kralevstvu na tim svetu zyda, rezteguie, za te tukai tudi molimo« (II: 119).

Maksim Grek 72. verz 118. psalma prevede:

»Neresnico so zasovražili, zakon pa Tvoj so vzljubili /.../ Blag (tj. dober) je meni zakon ust Tvojih bolj od tisoč zlata in srebra«. ¹⁷

Primož Trubar prevede preprosteje (brez inverzije) ter Mojzesov zakon imenuje »zapoved«:

»Ta zapuvid tuih vust ye bulši koker velikou štukou zlata oli srebra«.

105. verz 118. psalma Maksim Grek prevede z dvojninsko obliko (ногама моима) človekovih udov, kar je značilnost južnoslovanske redakcije stare cerkvene slovanščine, kjer naj bi se ravno v takšnih primerih¹⁸ dvojina ohranjala:

»Svetilnik nogama mojima zakon Tvoj, in svetloba stezam mojim«.

Primož Trubar isti verz prevede z množinsko obliko:

»Tuija besseda ie ena luč tim muim nogom.« Nadaljuje v pridižnem tonu: »Obtu gledai, de boš prov /.../ tu pysmu tih s. prerokov zastopil, kateru ie iz nebes /.../ inu ie ta luč tih našig nug inu ta luč tiga našiga potu h tim nebossom, pravi David«.

Primož Trubar soj svetlobe imenuje »luč«, kakor je znano iz začetka Janezovega evangelija (na to pa nas napotuje tudi Maksim Grek). Zato tudi starozavezni pojav Božje navzočnosti pojasnjuje kot Besedo, ki je luč na tuzemski poti k zveličanju.

Maksim Grek Davidov (Ps 18, 8–9) verz citira v svojem *Prvem polemičnem pismu F. Karpovu proti latincem*, ki ga je napisal med julijem 1521 in decembrom 1522:

»A čas je že, da bi pregnali visokost vzvišenih nad spoznanjem Odrešenika Kristusa, kot že božanski apostol govori: ne »s kolesi in konji« upati, to pomeni z lažnimi izjavami, katerih srž je je aristotelska filozofija, temveč »v imenu Gospoda Boga našega klicati«, kakor blaženi psalmopevec poje, zato ker se upajočim na kolesa in konje krah in padec zgodi, »ti bodo – pravi – v spancu zastali in padli«, tistim pa, ki v imenu Gospoda Boga kličejo, bo vstajenje in opravičenje po milosti darovano, /.../ »mi bomo – pravi – med vstajenjem sebe opravičili« (MG 2008: 175).

Posebno pozornost oba pisca posvečata t. i. turški nevarnosti: v opredeljevanju do islamske vere se izgrajuje njuno razmerje do oblasti. Maksim Grek v svojem spisu,

¹⁷ »Неправду возненавидех, закон же Твой возлюбих /.../ Благ мне закон уст Твоих паче тысяч zlata и srebra«. Maksim Grek pojasnjuje različni pomen besed: »Zakon je imenovan od Boga v Mojzesu. Zapovedi in ukazi so kakor carske zapovedi in ukazi« (Kovtun, Leksikografija, 37).

¹⁸ »Светильник ногама моима закон Твой, и свет стезям моим«. Še npr. ušesa, očesa, nogama. To nas navaja k ponovnemu premisleku o Maksima Greka znanju (južno) slovanskega jezika že pred prihodom na ruska tla.

posebej posvečenem bližajočemu se turškem napadu z naslovom *Pismo moskovskemu velikemu knezu Vasiliju III. o napadu krimskega kana Muhammeda-Gireja*, osmišlja Davidov verz (Ps 145, 18. 19):

»Zato se spodobi vsakemu častitljivemu carju v takšnem pomanjkanju s solzami in pomilostitvami (miloščinami) podrejenih dobra dela v molitvah Bogu delati, kajti le tako se nas bo Bog usmilil in bo dal razum dober in svetlobo dobronamerno in duši pogum za boj proti sovražnikom našim in bo vodil v sleherni poslušnost. »Blizu je, – pravi – Gospod vseh, ki kličejo Njega v resnici, in kateri se Njega bojijo, njih voljo bo izpolnil, molitev uslišal, in jih bo rešil.« Da se ne bomo čudili o dogodkih in v obupu še komaj upali, nam se ni še bolj vznemirjati, saj ni čudno, da tako trpimo; pogosto se je enako zgodilo tudi najbolj slavnim carjem, med njimi je vendar bil prvi blažen David, saj je večkrat in slavno premagal tujce, a med uporom sina svojega Absaloma, ki se mu je izneveril, je vstal in zapustil Jeruzalem, se razsrdil in zbral moč; vsi so ga zapustili razen nekaj srčnih prijateljev njegovih« (MG 2008: 145–146).

Maksim Grek carja skuša usmeriti v poslušnost in potrpežljivo zbranost. Molitev k Bogu je pot do srca, usmiljenega odnosa do podložnikov. Neposredno napotilo M. Greka k dobrim dejanjem (k nudenju miloščine oziroma celo pomilostitvenih ukrepov), ki naj potrjujejo Njega sposobnost odpuščanja, carja pa šele približujejo starozaveznemu Davidu, je lahko tudi utešno: če je duša spokojna in sposobna sprejemati tegobe kot pouk Božji. Maksim Grek v tem spisu pravzaprav izgrajuje pravoslavno pojmovanje duševne spokorjenosti.

Primož Trubar navaja isti Davidov verz (Ps 144, 18–19) v poglavju Od te molitve, ki uvaja v njegovo razlago prvozačetne in izvor utemeljujoče molitve Očenaš, umeščene v *Pridigo od stare prave inu krive vere*:

»Obtu gledai, de boš prov, s flissom inu zastopn? tu pysmu tih s. prerokov inu jogrov bral, zastopil, kateru ie iz nebes z velikimi caihni spryčanu inu poterienu inu ie ta luč tih našig nug inu ta luč tiga našiga potu h tim nebossom. Inu David, Psal. 145, pravi: »Ta Gospud ie blizi tih, kir na nega kličeio, per tih, kir kličeio na nega s to risnico. On to volo tih, kir se nega boye, sturi inu usliši nih prošne inu on nee ohrani inu izveliča.« Glih tu istu vsi psalmi, tih jogrou inu prerokou pisma govore inu vele, de imamo vseh naših ričeh, kir nom nadležieio, za pomuč inu odrešitvu samiga Boga prossiti. Taku so od začetka tiga svita vsi očaki, preroki, jogri, marterniki inu pravi kersčeniki molili« (II: 109–110).

Čeprav nagovarja vernika, Primož Trubar (podobno kot M. Grek) Davidove besede navaja, da bi z njimi potrdil starodavnost svetopisemske vere, ki s krščanskostjo opredeljuje vsakega posameznika v njegovi osebni molitvi, namenjeni skupnemu Bogu. Zgolj Njemu je odrešiti vernikovo dušo, zato je prošnja neposreden nagovor Boga (M. Grek izpostavlja molitev, P. Trubar pa človeku lastno ponižno prošnjo); kar sledi, pa je pričevanje o svetopisemski resnici v sedanjosti. Oba pisatelja človekovo željo obračanja k Bogu ali molitev prosečega (pokorno vsemogočnosti izpolnjenja in uslišanja) prevedeta z istim slovanskim korenem – vernikovo »voljo«, ki nastopi skupaj z glagolom »bati se«. Zdi se, kot bi oba izpovedovala, da mora biti sleherna prošnja ali želja tako nedvoumna in nedvumljiva, kakor more biti trdna samo posameznikova volja, ki je ne-

oddeljiva od Strahu Božjega. Jasno je, da odrešitev P. Trubar imenuje zveličanje. Njegov jezik vsebuje več neenovitih nepolno pomenskih besed. Jezik Maksima Greka ne deluje celoviteje, pač pa z vmesnimi členi bolj privzidnjeno. Zdi se, kot bi oba oznanjala, da je z osebnim kesanjem moč dosega ti ne le spokorjenost, temveč postane prav z molitvijo za vse vernike (Oče naš) šele mogoča misel na Kraljestvo Božje ali Vseh odrešenje.

Iz povedanega je moč predpostavljati, da sta oba tudi zapisovala v občutenju Strahu Božjega (očitek obeh piscev katolikom). Razglašanje svoje vere brez iskrene pokore (P. Trubar) ali upanja v lažne razumarske spekulacije s svetopisemskimi besedami (M. Grek) pomeni sebebsodbo na padec:

- dobesečno (»kakor v temi kakor brez nog«);
- v prenesenem pomenu (grešne zablode, odvrnitve od Kristusovega nauka);
- sledi še tretja stopnja pomenskega prenosa, ki je svetopisemska – vere dobesečnost: samo molitev¹⁹ Bogu obrodi svetlobo dovoljenega upa na vstajenje.

»Tu pravu, zastopnu, serčnu veru molene inu klychane²⁰ na Buga ie ena velika reč inu modrost pred Bugom, v tim se en človik velike, pridne inu potrebne riči nauči« (III: 321).

Ključna razlika med katoliško (prošnja k Bogu, kmalu predana posredniku duhovniku) in pravoslavno molitveno prakso je vzhodna molitev »v Kristusu« (stosl. »o Христe«), ki predpostavlja poslušnost (v skladu novozaveznemu pomenu brezpogojne pokornosti) ali predajo vodenja Duhu (»ki sam moli znotraj nas«).²¹ Razumljivo je, da je Primož Trubar imel najpogosteje v mislih molitev kot liturgično daritev ali evharistijo (tj. cerkveno molitev pri obredu prejemanja zakramentov), vendar je v njegovih spisih moč najti tudi previdna napotila k osebni (notranji)²² molitvi kot nujni neoprijemljivi

¹⁹ Prim. J. Zlatoust v Pridigi o Ani piše: »Ničesar ni moč primerjati z molitvijo, zaradi nje nemogoče postane mogoče, nebivajoče bivajoče, človek, ki moli, ne more podleči grehu«. P. Trubar, ki ni bral asketskih spisov, je Pavlova pisma prevedel dvakrat v celoti. Apostol Pavel molitev opomenja na pet načinov: molitev kot dejanje; osebna molitev; rotitev; zaščitništvo; daritev. Za apostola Pavla naj bi bilo vse krščansko življenje prežeto s postopnim združenjem odpuščanja in daritve (1 Tes 3, 9; Rim 1, 8), (prim. F. Špindlik, Duhovna tradicija vostočnega hristianstva, Moskva 2000, 358).

²⁰ Prim. Hezihij je učil, da klicanje imena Kristusa vedno zavezuje k treznjenju uma (gr. nepsis).

²¹ Zato molitev pomeni tudi edino dovoljeno obliko navdahnjenosti od Boga.

²² Slednja naj bi se po vzhodnokrščanskem učenju predvsem zoperstavljala zgolj besedni, telesni, zunanji (omeniti je še, da nikdar niso predpisovana nujna telesna naprejanja, kot so na primer glasno branje, ponavljanje enoinistih molitvenih obrazcev ter številni prekloni). Takšna molitev, ki je predvsem notranja in naj bi bila globoko osebna izkušnja prednost ali celo privilegij slehernega vernika, mora postati njegovo srčno dostojanstvo, pogosto spremljano z nebrevoljnim, a resničnim (tj. edinim v tistem trenutku mogočim, saj »Sveto Pismo ne predpisuje ničesar takšnega, kar bi ne bilo mogoče« – Evagrij) molčanjem »človeškega, lastnega, minljivega«, ki pomeni sintezo treh oblik molitvenega stanja: umne, srčne in duhovne molitve – v nasprotju s prevladujočim (katoliškim) meditativno-kontemplativnim premislekom, usmerjenim v posledično rezultatno spoznanje (tudi na zahodu so bili učitelji notranje molitve, npr. tudi na vzhodu zelo spoštovana Janez Kasijan, Gregor Veliki). Vzhodni cerkveni očetje so namreč govorili o tisti molitvi, ki se iz srca zliva v vse tkivo in so jo sami doživljali kot edini odrešitveni izhod iz brezna telesnih skušnjav ter tudi pred samo smrtjo (tako molitev postane »normalno in običajno« stanje telesnega obstoja – gr. katastasis). Zato

zvezi z Bogom oziroma celo spo-razumevanju z Njim. Zdi se, da skuša Primož Trubar največkrat verniku sugerirati »sladkost« molitve »v srcu«, izvirajoče iz psalmičnega občutenja (Ps 143), ki se je preselilo v liturgično »sursum corda«.

»Inu taku se vsi svetniki v tih psalmih izpovedaio, Psal. cxliiii (143, 2) kir pravio: »Ne hodi, Gospud, v to pravdo s tu/i/em hlapcem, zakai pred tebo nei oben pravičin« (III: 141).

Takšna molitev je v prvi vrsti človeka vodila v njegovo notranjost, saj je urila njegovo sposobnost osredotočiti se na bistveno in poglobiti se v Besedo. Primož Trubar z besedami Izaije, kot bi uvajal protestantski brezpogojni zaprisegi Kristusovi milosti nasprotno stališče, pojasnjuje svoje razmerje do vprašanja dobrih del:

»Inu Esaias pravi, Esa. lxvi: Bug hoče sui stan inu prebivalisče imeiti v enim žalostnim, prestrašenim inu pohlevnim bogaboyečim sercei. I/nu kadar mi to pokuro prov vučimo, taku iz tiga vsaki lahku vei inu vidi, de mi tudi od tih dobrih dell inu od pravih Božyh službi vučimo« (III: 109).

Z izpostavko visoko ocenjenega slovenskega vernika Trubar razvija misel, ki aludira na pravovernost ter grško razumljeno katoliškost (»Gospud Bug ie vsem ludem«) – krščanskega nauka.

»Ampag to pravo pokuro, ta pravi strah na Buga, to pravo vero, to lubezan, to molitov, to pokorsčino, tu volnu terplene delaio inu imaio le ty pravi, verni kersčeniki. Inu le-ta della inu le-te Božye službe tu S. pysmu hvali inu hoče od vseh ludi imeiti« (III: 111).

Maksim Grek moli k Svetemu Duhu, medtem ko molitvene dejavnosti dobesedno ne ločuje od besedne dejavnosti oziroma ima t. i. asketske prakse za odvečne – če ne prinašajo duhovnih plodov, ki ne pomenijo ustvarjalnega zagona, temveč šele dotikanje praga spokorjenosti:

»Dobro in resnično dostojno ljubiti je besed zunanjih videnja, ampak le kolikor naučijo, kako je pravoverno govoriti, kako razum izostriti in očistiti, ne pa presojati božanske dogme. Zakaj njih bistvo je višje od slehernega mišljenja in višje od slehernega bistvenega ali nebistvenega zrtja; samo z vero jih je moč zreti in doumevati in od sleherne umetnije logike bežijo in vzletijo. O tem dobro poučen Janez Zlatoust govori v Besedi o serafih, kjer tolmači videnja blaženega preroka Izaije: »Kar je videl, je povedal; na kakšen način – je zamolčal. Sprejemam, kar je povedano, ampak ne preiskujem tistega, kar je zamolčano. Razumem, kar je odkrito, ne raziskujem pa tistega, kar je skrito, saj ravno zato (obstaja), da bi ostalo skrito« (MG 2008: 182).

Maksim Grek govori o treznjenju uma s pomočjo molitve, zato je njegova t. i.

se je pojavila potreba po kratkih (ritmu gibov pri delu primernih) molitvenih izrekih, izmed katerih se je – razumljivo in v skladu s krščanskim Logosom – razvila t. i. Kristusova molitev (vključujoč tri zgoraj omenjene stopnje), ki se je tako na zahodu kot na bizantinskem vzhodu izvrševala z »branjem« in litanijskim mrmranjem – sledenje rožnemu vencu. Izvirni ruski dodatek k tej molitvi je besed(ica): »grešnega«. (»Господи, Исусе Христе Сыне Божьий, помилуй мя *грешнаго*«); prim. 1 Tes 5, 17). Tudi J. Zlatoust v Pridigi o Ani daje za zgled Pavla, ki je v ječi molil leže, ter razbojnika, ki je molil pribit na križu (prim. 1 Tes 5, 17).

meniška navada v tolikšni meri ponotranjena (III. stopnja Kristusove molitve), da ne le, da od dejanj ni ločljiva, temveč celo neprestano spodbuja k dejavnosti; slednja je razumljena v prvi vrsti kot slišanje, doumevanje in zapisovanje besed, ki naj ne presegajo izročila: v nauku – ne pa v izrazu, h kateremu Maksim Grek tudi tiho poziva.

»Ne prestavljaj mejnikov večnih, je rečeno, kot so jih položili očetje tvoji (Prg 22, 28). Mejnike premikati je za uboge nevarno; kako naj vendar, kar je Bog naš položil, premikamo?« (prav tam).

Približanje (k) Bogu pomeni tudi nepovečevanje Kristusovega trpljenja, temveč doživljanje z Njim. Misli o približevanju²³ – podobnosti – posnemanju Kristusa – ni zaslediti tako v Trubarjevih kot tudi ne v Grekovih spisih. Trubarjevo misel z navezavo na Pavlove besede Rimljanom (»Mi moramo timu pildu Cristusevimu glih inu podobni biti, Rom. 8« – III: 90) je treba razumeti povsem ujemajočo se s patristično tradicijo gojenja t. i. življenja v Kristusu. Trubarjeva zaobljuba Kristusove navzočnosti se zdi blizu vzhodnokrščanskemu zavedanju »lastne najgoblje« grešnosti. Njegovo popolno zaupanje je pogoj predmolitvenega stanja ali sebeizročanja Kristusovemu poslanstvu (z navezuje na Rim 8):

»Synu dal inu šenkal inu ž nim vse, kar potrubuie h timu večnimu lebnu, koker s. Paul pryčuie, Rom. 8: »Kateri pag umerie inu se loči iz tiga svita prez Cristusa, timu se ne more z obenim dellom, ne zasluženem, ne s prošno pomagati, zakai prez Cristusa nei obeniga izveličane, ne ohranena«« (III: 212).

Trubarjevo občutenje bližanja Kristusu se je uresničevalo v času obhajanja Gospodove večerje, kjer se je vršilo deleženje Božjega; prav zato je bilo nujno predhajanje osebne izpovedi Kristusu, s tem doseganje duševnega očiščenja ter izpolnjevanja nepretrganosti notranje molitve:

»Vole inu oblube, ie naš Gospud inu ohranenik Jezus Kristus le-to suio večerio gori naredil inu postavil inu on nom s temi vunanimi, videčimi znamini risničnu inu gotovu tu nega tellu inu to nega kry daie inu poterduie žnimi to suio oblubo, de za nega terplena inu smerti volo nom bodo gvišnu vsi grehi odpusčeni, inu inu tu suie dellu opraviti, koker on, Kristus sam, pravi, Joh. 17: »Iest sem v nih inu iest nim dam ta večni leben«« (II: 141–142).

Na »Ioannesa Crisostomusa« se P. Trubar sklicuje tudi glede vprašanja cerkvenega obredja:

»Inu ty stari, pravi kersčeniki ne so tacih kotnih maš imeili, koker tu v tim pismu S. Paula očitu vidimo inu beremo, i. Cor. xi. Inu s. Crisostomus, constantinopolski šcoff, pravi, de en farr ima per altaryu stati inu te ene h timu obhaylu vabiti, te ene pag proč

²³ J. Zlatoust odgovarja na vprašanje: »Kako je moč sebe storiti za sina Božjega?«: »Če boš svoboden od vseh strasti, do žaljivcev in posmehalcev pa boš krotek. Tako tudi Oče tvoj postopa s tistimi, ki žalijo Njega. /.../ Kristus /.../ je, ko je rekel: »Molite za tiste, ki vam škodijo, in dobro naredite tistim, ki vas sovražijo« (Mt 5, 41), tudi omenil nagrado za podvig. Nič nas bolj ne približuje Bogu kakor ta popolnost. Zato tudi Pavel govori: »Bodite posnemovalci Boga« (Ef 5, 1), in pod tem razume prav to (IZ-R: 747).

goniti. Inu ta niceniški concili zapoveda, de podružniki inu ty farii imaiο po redu od tiga šcofa oli formoštra tu s. tellu inu to s. kry pryeti. Iz tiga inu drugiga tih starih vučenikov pysma se zastopi, de tih kotnih maš nei tulikain bilu« (III: 135).

Protestanti so nasprotovali mašam ob stranskih oltarjih, medtem ko »hišnim cerkvam« niso, zato se zdi, da Trubarjev ugovor proti t. i. kotnim mašam utemeljen v podobnosti s pogansko obrednostjo. P. Trubar, ki tako opozarja na razlikovanje med poganskim in judovskim krščanskim bogoslužjem,²⁴ pravzaprav ne nasprotuje osebnemu, temveč zasebnemu, tj. vzpostavljenem v zgolj posamezne namene (tako zavrača sleherno hierarhizacijo v razmerju do vernikov). Zagovarja pa zbranost rotitve za vse vernike ali bogoslužno dejavnost, tj. skupno molitev, poslušanje pridige, branje in petje psalmov. Glede na njegovo natančno napotilo v vernikovo notranjost se zdi utemeljeno domnevati o njegovi praksi nekakšne notranje molitve oziroma zbiranja misli o Kristusu prav v »predelu srca«.

PATRISTIKA (»OČETJE NAŠI«)

Po seznanjenju z inkunabulami na slovenskih, italijanskih, germanskih in vzhodno-slovenskih tleh lahko ugotavljamo, da je bilo sklicevanje na cerkvene očete pred XVI. stoletjem sicer neogibno, ne pa retorično nujno. V katoliških latinskih besedilih je bilo podpiranje poučevanj s svetopisemskimi citati običajno: pogosteje samo z imenom (na primer apostola), manjkrajkrat z navedenim poglavjem, še redkeje pa najdemo zapisano z okrajšavo in številko točno določene svetopisemske besedne zveze ali celo skladijskega skloa povedi. Konec XV. stoletja sklicevanje na cerkvene očete ni bilo več regularno. Navedki enega ali dveh so ponavadi služili piscu za vsebinsko izpraznjeno ozadje črno-belega slikanja človekove dihotomije. Boj z zlimi silami je bil še vedno v ospredju; oddaljeval se je od selitve v človekovo notranjost (od začetka vzhodnega krščanstva meniško urjenje v asketiki); ponekod je celo potreboval podporo v ilustrativnem gradivu, ki pa je že preveč burilo domišljijo katoliških bratov. V vzhodnem krščanstvu je navajanje cerkvenih očetov nosilo neprimerno večjo težo od vloge argumentacije ali razlage piščeve misli: ni bilo osnova misli, temveč temelj duhovne opore prejemanja najsvetejšega izročila cerkvenih Očetov. S prodorom reformacijskih struj krščanskega protestantizma so poimenske omembe postale bojno polje.

Tudi navedki Primoža Trubarja se z leti sekularizirajo, postajajo natančnejši, utemeljenejši (ne več ohlapno »kakor že ie Pavel dial«, ampak: »koker je zhe Pael Gala-

²⁴ Prim. J. Zlatoust (Pridiga o Rim 9): »Saj so pogani po tem, ko so se naučili skromnosti, brez nevarnosti vstopili v vero, judje pa po tem, ko so se osvobodili brezupa, so trdneje pristopili k deleženju milosti /.../ niso padli brezupno /.../ dogodki so se zvrstili takole: najprej naj bi pristopili judje, potem pa pogani; vendar ker judje niso verjeli, se je vrstni red spremenil, in nejevera in padec judov je storil to, da so pogani stopili na(j)prej /.../ čeprav oboji drug drugemu služijo pri delih odreševanja, to ni enakovredno: judje s svojo nejevero prinašajo poganom dobrine, pogani pa judom s svojo vero. Iz tega sledi, da so pogani po veri enakovredni judom in jih celo prekašajo« (IZ-R: 737–738). J. Zlatoust mestoma daje prednost poganom pred judi. Pripisovanje tako prvim kot drugim sposobnosti trdne vere je značilno tudi za P. Trubarja.

tanom obširno gouoril in Gal 3, 5«, dodaja tudi starozavezno in evangeljsko odnosnico, npr. Ps 16; Mk 6; Apd 2) in številnejši. Pomenljivo je Trubarjevo sklicevanje na cerkvene očete, ki so živeli v prvih stoletjih po Kristusovem rojstvu, potemtakem še priznanih s strani obeh kril krščanske cerkve, in ki so še vedno veljali za neoporečne. Omenjanje Cypriana Kartaginskega, Avgušтина, Ambroža Milanskega (slednje tri P. Trubar imenuje »od ljudstva izbrane škofo« – III: 293–294), Tertuliana, Hieronima, Janeza Krizostoma, Atanazija Aleksandrijskega, Bazilija Velikega, Laktancija, Pafnutija, Evzebija, celo Origena je namreč v besedilih (predgovorih, *Artikulah te stare inu dobre vere*) Primoža Trubarja običajno; izpostaviti pa je treba, da je njegovo (odkrito) navezovanje na zgodnjekrščanske cerkvene očete, priznane s strani vzhodnega pravoslavja,²⁵ celo pogostejše (morda manj sporno) kot eksplicitne omembe Martina Luthra in Erazma Rotterdamskega (E. Rotterdamski se pojavlja skoraj samo v predgovornih delih Trubarjevih spisov, kar govori o njegovi dobri obveščeni glede najnovejših ukrepov Rimskokatoliške cerkve). To kaže na Trubarjevo zadostno poznavanje krščanske patristične tradicije od začetkov do njegovih dni.²⁶ Navedki namreč niso najbolj preproste oblike, niti niso bili takrat najbolj znani (tj. najpogosteje citirani od drugih takrat živečih mislecev), kar postavlja pod dvom tudi predvidevano Trubarjevo navajanje »po spominu«. Izhajajoč iz vedoželjnosti lastnega duha, je spoznaval pomen jezikovnega zapisa, ki pogosto človeku šele omogoči raz-um-evati pomen.

V *Predgovoru čez Artikule* P. Trubar z besedami enega najstarejših zgodnokrščanskih očetov »enotne cerkve«, Cypriana Kartaginskega, natančno določa zdravorazumske robove privrženosti do preteklih navad. Takoj za Cyprianom pa navaja niz citatov

²⁵ Lahko bi tudi zaključili, če bi se nam to zdelo zadovoljivo, da Primož Trubar s svojimi teološkimi stališči nadaljuje (sovpada s) t. i. antiohijsko bogoslovsko šolo, ki je ločevala dve Kristusovi naravi, Božjo, utelešeno v Kristusu kot človeku, ki ga je rodila Marija (ki torej ni tista, ki je rodila Boga ali Bogorodica, temveč samo Kristusova mati). Tak pogled je zagovarjal carigradski škof Nestorij, ki je nasledil aleksandrijskega patriarha Kirila Aleksandrijskega (leta 428), vendar je slednji Kirila Nestorija na 3. svetovnem zboru v Efezu (leta 431) obsodil, saj je imel podporo egiptovskega meništva in celo Rima. Odtlej je dobil premoč aleksandrijski patriarhat, v teološkem nazoru antiohijskemu nasproten: njegov temeljni mistični nauk o Bogočloveku (popolno nezlitje človeške in Božje narave v Kristusu) je zaznamoval pravoslavno pravovernost in se poistovetil tako z domovinskim izročilom kot z državniško ideologijo Bizantinske države.

²⁶ Trubarjevo vključevanje misli in občutij krščanskih mislecev dokazuje Trubarjevo poznavanje jedra njihove teološke usmerjenosti (ne samo poznavanje posameznih izrekov ali odlomkov). P. Trubar verjetno med pisanjem ni imel ob sebi originalnih celotnih spisov omenjanih svetih očetov, zato bi lahko sicer njihove misli neposredno po kompilativni metodi prepisoval iz že tako drugotnih kompilacij takratnih kanoničnih pridržno-molitvenih in liturgično-cerkvenih zbornikov. Pomenljivo je, da so si Avguštinovi navedki med seboj vsebinsko podobni (besede, dopuščajoče nedorečenost človekove vere, ki s tem dosega višjo stopnjo na duhovni poti), medtem ko se Zlatoustovi precej razlikujejo, čeprav se dotikajo večinoma liturgičnega življenja; sklicevanja na oba omenjena krščanska misleca pa so precej podrobna tako v oblikovnem (prevedene so tudi nepolno pomenske besede in ne zgolj smisel sentence) kot tudi v podatkovnem pomenu (navedek poglavja knjige oziroma razdelka v spisu), kar bi lahko potrjevalo domnevo o Trubarjevem branju njemu pripadajočih knjig. Prim. še opažanja o nujnosti upoštevanja Trubarjevega opomenjanja cerkvenih očetov, še posebej vzhodnokrščanskih (Š. Barbarič, n. d., 203).

sv. Avguščina (ki se končajo z mislijo o Sokratu), natančneje tiste Avguščinove besede, ki zvenijo podobno kot blaženost voljnega samoizničevanja pravoslavnih cerkvenih očetov. Ti so v Kristusovi osebi najdevali predvsem (ne le utelešenje in ne le učlovečenje) uresničenje Bogočloveka. Vsem navedenim mislim je skupno poudarjanje resnice, tj. Božje zapovedi ali. Krščansko pojmovanega Dobrega, ki šele vodi do Sokratove sintagme dostojnosti ali prileganja oblike vsebini oziroma temeljne določbe Podobe vseh svetovnih religij).

»Sveti Cyprian, lib. ii, epistola iii, gdi od maše piše, taku pravi: »S to mašo nemamo po tei dolgi navadi inu šegi okuli hoditi, temuč po Božy risnici, zakai Cristus pravi h tim iudovskim vučenikom: Vi slepci, vi ste to Božyo zapuvid zaverгли, de to vašo postavo gori naredite.« Inu in Epistola ad Pompeium tudi pravi, de te človeske naredbe se nemaio kratku tei Božy postavi naprei postaviti /.../ Inu s. Augustin in libro Questionum Novi & Vete. Testa, quaest. vel cap. cxiiii pravi: »Vsestare riči ne so dobre inu prov /.../« Inu Ad consulanum presbyterum pravi: »To šego inu navado my hvalimo, katera tei kersčanski veri nei zubper.« Inu lib. ii De unico baptism piše: »Sledna navada se ima tei risnici ustopiti.« Inu lib. i De consensu evangelistarum pravi, de Socrates, en aydo/v/ski velik, moder vučenik, ie dial: »Sledni bug se ima taku čestiti, koker ie ta isti bug sam zapovedal &c« (III: 37–38).

Sklicevanje na Avguščina, »najbolj neoporečnega med krščanskimi cerkvenimi očetimi«, je tako pogosto, da je mogoče predvidevati, da so bili ena izmed namiznih knjig Primoža Trubarja tudi zbrani spisi sv. Avguščina. Trubarjevo sklicevanje na Avguštinov spis v samoopredelitvi do vprašanja človekove volje (18. Artikel) priča o tem, da slovenski teolog sliši tudi svobodomiselnega podtona.

»Od te naše lastne zastopnosti inu vole sv. Augustin tudi tako v tih tretyh buqvah Hypognosticon piše, kir pravi: »Mi spoznamo, de ie v vseh ludeh ena lastna, fray, slobodna vola, zakai oni, ia, imaiο vsi en naturski, porodni rezum inu eno zastopnost, nekar de bi mi mogli kai per Bugi opraviti, koker de bi mogli Boga iz serca lubiti, se ga bati, temuč le v tih vunanih dellih tiga života imaiο suo lastno, fray volo, tu hudu oli tu dobru sebi izvoliti./.../Tu dobru iest meinim, kar ta natura, tu ie ta človeski razum inu pamet«// Raven tiga bodo od nas zaverženi ty pelagiani inu vsi ty, kir vuče, de mi premoremo te Božye zapuvidi cilu, popolnoma deržati prez gnade Božye, prez pomuči S. Duha« (III: 92–93).

Trubarjevo podajanje cerkvene zgodovine je v nasprotju z zahodnoevropskim omejevanjem zgodovinskega popisovanja na deželno območje oplemeniteno tudi s poznavanjem vzhodnokrščanske dogmatike.

»S. Marco, koker EuSebius vti kerzhanski Croniki vezh koker venim meiSti pishe, ie S. Petra Mlaishi inu Touarish bil tiga Sam S. Peter 1. Pet. 5. Imenuie Suiga Synu kir taku piSshe, Ta iSuolena Cerkou kir ie Sdai vti Babilony (tu ie Vrymi) vkupe sbrana« (NT: ff3, ob).

Njegovo sistematično navajanje bodisi v obliki navedkov in sklicev bodisi prostega povzemanja omogoča predvidevati, da je Primož Trubar imel ob sebi izvod *Cerkvene*

zgodovine Evzebija Kajsarejskega,²⁷ ki predstavlja osnovo ortodoksnega vzpostavljanja pravoslavne države in ki jo je šteti za vir Trubarjevega orisa vsekrščanskega ozadja: od tod so morda tudi prevzeti načini navajanja krščanskih avtorjev (sklicevalna argumentacija) ter nekateri zgledi evangeljskega oznanjanja, ki ustrezajo najzgodnejšemu izročilu o njihovem nastajanju (»podatki«²⁸ o biblijski avtogenezi). K temu je prišteti tudi kronološko-biografsko natančno omenjanje ne le kanoničnih in splošno sprejetih vzhodnokrščanskih (antiohijskih in aleksandrijskih) cerkvenih očetov. Ti si zaslužijo, po Trubarjevem prepričanju, mesto takoj za apostoli:

»Za jogri potl/e so te šule zdaici inu povsod v tim kersčanstvu nareiene inu v tih istih vissoki, brumni, vučeni šulmoistri postavljeni, koker so bili Pantaenus, Clemens,²⁹ Origenes, Eraclous, Dionisius« (III: 382).

V nasprotju z zgodovinskim zornim kotom je za P. Trubarja značilno izhajanje iz njegove sedanjosti: sklepanje na podlagi osebne izkušnje oziroma na osnovi sodobnega zgodovinsko-političnega položaja. V *Predgovoru zhes ta lyst S. Paula htim Filipperiem* (leta 1567) prostorskega nahajanja ne oddeli od takratne naraščajoče grožnje islamizacije dežel jugo-vzhodne Evrope: nekoč grško deželo z mestom Philippos geografsko umesti v »današnjo« Makedonijo in Albanijo, omeni pa tudi slovenske dežele in Avstrijo: »zhes Gershke, Vogerske, Hrouaske inu Slouenske Deshele«; »inu V kadar vnim ta shum inu AuStrio«.

»Koku Se pag Sdai tu MeiStu Filippos imenuie, Se ne Sna, Turki So to Deshelo Macedonio, katera Se Sdai Albania imenuie, pred 126. leit noter vSeli³⁰ /.../ Sdai Sa volo velikih Grehou, Preshusstua, Shusstua, Golufana, Satrena boSih ludy, Malykouana inu Sashpotouana Boshye BeSsed, So timu Neuerniku inu Tyrannu Turku pouershe-na« (BiS: 242; 21).

Ta dva odlomka kažeta še na naslednjo značilnost Trubarjevega podajanja: težnja po geografski lokalizaciji (»vti Babilony, tu ie Vrymik; »to Deshelo Macedonio, katera Se Sdai Albania«) evangeljskega ozemljevanja je dopolnjevana z novozaveznostjo pričevanja.³¹ S takšnega zornega kota ni noben podatek redundanten, saj je Tru-

²⁷ Na katero se večkrat sklicuje tudi v Dolgi predgovori k NT, Artikulih in Cerkvni ordningi.

²⁸ Evzebij kot avtor Cerkvne zgodovine ali Krščanske kronike podaja tudi dragocena pričevanja o oznanjevanju/pridiganju ter nastajanju/zapisovanju Nove zaveze. Več o tem v nadaljevanju (prim. S. Averincev, Nekotorye jazykovye osobennosti v Evangelijah, v: Pravoslavnjaja občina, št. 40, 1997: 36, 39–40).

²⁹ Pantenej je izšel iz grške krščanske občine, bil je označen za prvega ortodoksnega kristjana, čeprav ni oblikoval katehitične doktrine, je pa to nadoknadil njegov učenec Klemen (skupaj z Origenom). Eksegetska obravnava svetopisemskih besedil teh treh cerkvenih očetov je temeljila na samotni eklektičnosti starogrških filozofov, kar je bilo sprejeto kot sledenje izročilu »svojih« očetov (prim. A. Ranovič, Pervoistochniki po istorii rannego hristianstva; Antichnye kritiki hristianstva, Moskva 1990, 149; prim. G. Florovski, Vostochnye, 24–27).

³⁰ Zdi se, da ima P. Trubar v mislih upade Turkov tik pred padcem bizantinskega cesarstva leta 1453. Primož Trubar spregovori o od Boga darovani odgovornosti poslanstva širjenja evangeljskega nauka ter izgrajuje misel o arhetipski veri ljudstva, ki se izmika tako argumentaciji kot tudi ubeseditvi.

³¹ V vsakem predgovoru k pismom apostola Pavla P. Trubar skuša podati natančen (geografski)

barjevo uvajanje v evangeljsko branje (»artikul/pridiga«) neoddeljivo od resničnosti novozaveznega besedila, ki v njegovem prevodu šele sledi. S ponavljanjem verodostojnih človeku lastnih (čutno-čustvenih oziroma oprijemljivih) dejavnikov pričevanja (»potle Sam vidil inu bral, ga ie hualil inu poterdil, de ie dobru«) ozavešča ne-zadostne osnove človekove dojemljivosti Kristusovega oznanjenja, ki pa so neogibne na negotovi poti razvijanja v pravovernega kristjana.³²

Maksim Grek s svojim razumevanjem 12. psalma prehaja h kritičnemu vpogledu v besede cerkvenih očetov (v tem primeru celo »blaženega Atanazija«), ki mu omogoči izraziti lastno razumevanje časa: večna pričujočnost Sodnika ne dopušča dvoumnosti in brezupa (je zgolj vera v dobro). Časovno kategorijo vrednoti (ne meri) z npravstveno kategorijo »popolnega, tj. dokončnega« kesa, ki ima nalogo spreminjati bodočnost. Zato je up samoumeven sloves od lastne grešne narave – ki je že dogodek iz preteklosti. Dоследnost izraza šele zagotavlja odrešitev.

»V predgovoru k 12. psalmu blaženi Atanazij govori: »Ta psalm poje prerok, ko je bil v kesanju srečanja«, vendar bi moralo pisati »greha«. Kaj je skupnega kesanju in srečanju? Ne srečuje njih, temveč z njimi človek skupaj greši pred Bogom in se mora kesati« (MG 2008: 163).

Šele s poznavanjem vzhodnokrščanskega (in staroruskega) cerkvenega koledarja, povezanega z gorečim sprejemanjem Kristusove osebe v ponavljajoči se svetopisemsko-zgodovinski tedanjosti (2./15. februar: praznik srečanja Gospoda) je moč razumeti njegovo razlago, ki opozarja na neustrezno čaščenje krščanskih svetinj ob najpomembnejših pravoslavnih praznikih (pred ikono se spodobi molče kesati lastne neponižnosti, temu šele lahko sledi »veselja« praznik »Srečanja« z Njim). Atanazijevo poudarjanje nadaljevanja domovinske tradicije v učenju nikajskih očetov se ujema s Trubarjevim odnosom do izročila: v poglavju *Artikulov* (Od pisma tih starih kersčanskih vučnikov) se sklicuje tudi na Avguštinove besede iz pisma Hieronimu.

»Inu in Epistola ad Hieronimum pravi: »Iest le tim pissariem inu vučnikom, kir bodo canonici imenovani, tu ie timu S. pismu, le-to čast daiem inu nalagam &c.« Inu zdaici

opis kraja. V povezavi z novozaveznim tolmačenjem naj bi tak pristop k svetopisemskemu izročilu v celoti odgovarjal aleksandrijski (gramatično-zgodovinski eksegetski metodi) šoli tolmačenja (prim. Sidorov, n. d., 6–8).

³² Primerno je, da na tem mestu navedemo znamenite besede enega prvih latinskih cerkvenih očetov Tertuliana (pogosto citiranega od P. Trubarja), ki je izrekel resnico o nemilostni resničnosti krščanskega posameznika z opredelitvijo doživljenjskega procesa do-seganja ideala krščanskega človeka: »Fiunt non nascuntur christiani« (Kot kristjan se ne rodiš, temveč kristjan (še) postajaš). Prim. še naslednje Trubarjeve navedke tega zgodnjekrščanskega montanista ali prvega očeta apofatike in obenem zagovornika tudi ortodoksne pravoslavne doktrine: »Inu Tertulianus in libello De praescriptionibus haereticorum pravi: »Nom se ne spodobi kai iz našiga čela po naši voli v ti cerqvi gori narediti inu tudi gori vzeti nekar, kar kei eden gori naredi po sui voli. Mi imamo te jogre, ty no[m] gredo naprei, kateri tudi ne so ništer od sami sebe po sui voli gori naredili, temuč ta vuk, kateri so oni od Cristusa pryeli, so tim ludem zveistu naprei nesli« (III: 208). »Zakai, kar se noviga v ti veriinu v službah božyeh začne inu gori stavi, tu ie krivu, falš, zludievu inu lažniviu, pravi ta stari vučnik Tertulianus« (II: 77).

na tu pravi: »Tih drugih vučenikov pisma, tar si bodite sveti inu vučeni vissoku, koker hote, iest taku berem, de iest ništer zatu za risničnu ne deržim za volo, kir so oni taku deržali inu menili, temuč de oni mene skuzi druge vučenike, kir so canonici, oli skuzi druge uržahe, kir se s to risnico glihaio, pregovore« (III: 208–209).

Ni naključje, da to razpravljanje poglavju o Svetem pismu šele sledi (kot bi bilo z zaporedjem dano najprej soočenje z Resnico, v Svetem pisanju zapisano, ki prihaja neposredno od Sv. Duha, šele nato prejemanje moči Nje utrjevanja, iz Nje izpeljevanja, po Njej živetja). Zato Primož Trubar nadaljuje z izgrajevanjem svojega prepričanja o pravilnosti verovanja v svetopisemsko resničnost (soglaša s Hieronimovimi razmišljanji o besedah apostola Mateja):

»Inu s. Ieronim, Super Math. 23, pravi: »Kar se kuli mumu inu prez grunta tiga Pisma govori, tu se more glih taku lahku zavreči inu zašpotovati, koker se govori« (prav tam).

Pravilnost krščanskega verovanja zgolj sledeč svetopisemskemu besedilu P. Trubar potrjuje z navedkom iz Origenove knjige Proti heretikom (Filokalija), katero Maksim Grek v predgovoru k prevodu pojasnjevalnega Psaltra opredeli kot »tisto, ki se še do danes upošteva«:

»Inu Origenes, Super Hiere, ho. i: »Onu ie nom potreba, de mi tu S. pismu h timu našimu pryčovanu naprei postavimo, zakai prez pryčovane tiga S. pisma se tei naši zastopnosti inu izlagi ne veruie« (III: 209).

P. Trubar potentakem ne zaostaja za vzhodnimi očeti v večini utemeljevanja: navaja začetnika ortodoksno krščanske argumentacije, prelomni pomen katerega je v zgodovini patristike opazen, bodisi v soglašanju z njegovimi nazori bodisi v zanikovanju le-teh s strani večine cerkvenih očetov, ki so imeli v t. i. nicejski disputaciji avtoritetno besedo. Origena omenja pogosto tudi Maksim Grek celo v primerih, ki dajo misliti na nekanonično razlago očetovih besed (a ne nekrščansko!), njegovo ime pa kot nekakšno spremno besedo k svojim prevodom starogrškega spomenika Leksikona »Suide« zapiše poleg starozaveznih polmitoloških oseb:

»To zgodbo o Origenu,³³ in Abrahamu, in Jobu, in Melhideseku sem prevedel iz knjige grške filozofske, imenovane Suidas« (MG 2008: 349).

Kljub temu da M. Grek nikdar ob Origenovi omembi ne pozabi tudi na mogoče oporekanje temu (iz cerkve izobčenemu) cerkvenemu očetu, ga zavestno postavi na vrh seznama svetih cerkvenih očetov (tistih nadvse učenih, v sveto pisanje poglobljenih), katerih nauke je upošteval pri prevajanju Knjige psalmov.

Bazilij Veliki je bil cerkveni oče, pri katerem se je Primož Trubar učil nravstveno zgledovati (»Lex moralis«): s krstom darovana možnost prevzemal držo kristjana in

³³ V redki glosi k Psaltru, največkrat vključeni v 151. poglavje njegovih zbranih del, M. Grek podaja izrek Gregorija Bogoslova (Nazianskega) o potrebi poznavanja Origenovega svetopisemskega tolmačenja, poimenuje ga celo »diamant, zaradi neminljivih prizadevanj v pisanju, prebranem in upoštevanem, zato je bil slaven, preden je bila potrjena najvišja modrost in pravica dogmatike« (MG 2008: 163).

predstavlja duhovni ščit pred »zunanjsimi in notranjsimi vragovi«, tj. strahovi: »Inu taku so ty stari kersčeniki te ayde inu iude, kir so h ti kersčanski veri hoteli stopiti, zveistu opominali h timu kerstu, suseb sveti Bazilius, kir pravi: »O človek, zmisli inu rezledai, ne odulačai od eniga dne do drugiga, od eniga meisca do drugiga. Zakai tebe more en dan popasti, kateriga se ne si zanessil, de si vse vupane tuiga života zgubil inu velika težkust inu nadluga čez te pade, vsi arcati inu vsi tui periatili na tebi cagaio, tu dihane bo le zedale težkeiše inu kračiši, tu garlu od velike vročusti le suheiši perhaia, oči temne rataio, vušessa se zapro, serce gorry inu kluka inu kadar tukai vzdiháš inu žaluieš, nišče za te ne rodi, kar govoriš, se ne zastopi, oni menio, ti nei si več per pameti« (III: 538).

Maksim Grek v kronološko oddaljenih spisih (tako zgodnjih kot poznih) ponavlja naslednji svetopisemski nauk:

»Višjega od sebe ne preiskujmo, bratje, bodimo zadovoljni z razkritim od Duha Svetega, s Samim Odrešenikom in svetimi Njega učenci in Svetovnimi zbori. »Ni – je rečeno – učenec višje od učitelja svojega, niti suženj višje od gospodarja svojega; dovolj – reče – učencu, da boš tak, kakor je učitelj tvoj« (Mt 10, 24, 25) (MG 2008: 246).

Primož Trubar preko cerkvenih očetov dopolnjuje razumljivost vsekrščanskega nauka:

»Inu ty stari vučeniki glih taku od te vere vuče. Sveiti Ambrož v tih buqvah od poklycane tih aydov taku piše: »Kadar bi tu naše pravičnu sturienne, kateru skuzi gnado se godi, tim našim sprednim zaslužnem bi se imeilu dati, taku bi onu nekar en dar, zabston, temuč en zaslužen lon bilu inu tu odrešitvu te kry Cristuseve biništer ne velalu inu bi ta naša della več koker ta milost Božya velala.« Inu s. Augustin ie od tiga cele buqve pissal inu vmei drugimi nega bessedami taku govori. /.../ Zakai onu ie rečenu, de on to postavo inu to milost v tim iezyku nossi« (III: 107).

Sprejeto stališče (anagogoško subjektivne) dialektike Avguštinovega tolmačenja³⁴ P. Trubarja preusmerja od dobesednosti k navdihnjenemu »branju med vrsticami« (»inu vmei drugimi nega bessedami taku govori«), ki mu omogoča v jeziku najdevati Milost (odnosnica: človeška šibkost – Postava). Ambroževa spravljiva ponižnost, ki je človečna, odmeva v Trubarjevem opravičilu ničvrednosti zanikanja človeških del, če to ni spremljano z neprestanim obračanjem h (klicanjem h) Kristusu na križu; opomin Njegove smrti (»odrešitvena kri«) je porok vernikovega življenja.

Napotilo k zahtevnejšemu opravičilu od zgolj pasivnega branja svetih spisov je najti tudi v poznem³⁵ spisu *Ugovor/Proti besedam proti Ludovica Vivesa, tolmača svete knjige blaženega Avguština, škofa Ipponskega*, kjer se Maksim Grek od posvetnih razlagalcev ne retorično, a moralno oddeljuje s krščansko skupnostjo:³⁶

³⁴ Tako je o blaženem Avguštinu razmišljal E. Rotterdamski (prim. Adagia, 1518: 198). Zadržani smo do termina »alegoričnost«, s katerim Erazem Rotterdamski označi Ambroževo eksegezo (Prim. E. Rotterdamski, Adagia, MDLVIII., 197 (semeniška knjižnica).

³⁵ Prim. Žurova, n. d., 469–72.

³⁶ To besedilo kaže piščevo razmerje do zahodnokatoliškega, zgodnjekrščanskega in posvetnega izročila, govori pa tudi o prevajalskem načinu ter osebnem nazoru do zapisa svetega pisanja sploh. Maksim Grek se pritrdilno opredeli do Justinijana Filozofa, Tertuliana in Avguština

»Mi smo kristjani, in zato se moramo uriti v branju božanskih pisanj in se v njih učiti, pisanj zunanjih modrecov pa se moramo sramovati in se pokoriti pridigarju, ki govori »govorijo mi kršitelji zakona mladostne neumnosti, a ne zakona Tvojega, o Gospod« (Ps 118, 85), in drugje: »besede Gospodove so besede čiste, srebro razbeljeno, preizkušano od zemlje, očiščeno sedem krat« (Ps 11,7); besede nepravičnih so nečiste, pokvarjene in polne vsakršnih gnusnosti« (Žurova II: 262).

Maksim Grek se od posvetnih razlagalcev ne retorično, a moralno oddeljuje z idejno psevdonavzočnostjo (sintagmo) krščanske skupnosti (»Mi smo kristjani«), ki se poji s plodovi duhovnega znanja. Takšno soudeležnost je opredelil Janez Zlatoust s tolmačenjem Pavlovih besed³⁷ (Rim 8, 14–17; Gal 4, 6; Devt 32), imel pa jo je v mislih tudi Primož Trubar, ko je vztrajal pri slovenskem veroizpovednem izreku (»Iest veruio ena sveta, gmain, kersčanska cerkov«). V tem trenutku je, če odmislimo točnost navedkov in sklicevanj, ki je bila v tistem času drugače mišljena, soglasje Maksim Greka in Primoža Trubarja pač očitno. Tako v *Artikulih* (1562) kot v v *Cerkovni Ordningi* (z navezavo na Rim 8)³⁸ P. Trubar poskuša tudi slovenskemu verniku približati t. i. tiho svetopisemsko radost, katere naloga je tešiti, kot neprestano poudarja tudi J. Zlatoust (tako pojasnjuje Pavlova pisma, napisana v uteho judom):

»Inu s. Paul, Rom. 8: »Kateriga ie Bug izvolil, tiga ie on tudi poklycal.« Le-tu vse imamo rezmisliti, kadar ta articul izrečemo: Iest veruio ena sveta, gmain, kersčanska cerkov. /.../ Inu kadar smo mi vže te prave cerqve vudi postali inu smo se iz serca h Bugi preobrnili, taku imamo v našim sercei tei v naši visty pryčo, de smo ty pravi otroci Božy. Inu počutimo v sebi gvišen trošt inu noterne vesselie na Bugi, koker od

(D. Bulanin celo domneva, da je imel Maksim Grek pri sebi izvod Avguštineve De Civitate Dei. B. Schultze je najdel tudi Grekovo ugovorjanje Avguštinu zaradi morebitnega oponiranja patriarha Fotija, ki ga je Maksim Grek prevajal, cenil in navajal; vendar takšna postavka v pisanju nemškega teologa XX. st. ni zadostno utemeljena), do Hieronima se dosledno ne opredeli: nasprotuje upoštevanju zgolj Vulgate, ne strinja se glede nedopuščenja druge poroke; ostro govori proti Origenu, Laktanciju, Albertu, Scottu, Eratostenu. Zagovarja prevod »72 tolmačev« (celo če vsebuje napake), saj naj bi bili navdahnjeni od Sv. Duha, zato so tudi zmogli 40 dni (brez hrane) prevajati na različnih mestih in so na koncu njihovi prevodi sovpadli in se zlili v enega (LXX.). Prim. »Prevod 72 tolmačev nam zelo pomaga v razmerju do skrivnosti naše resnične vere« (K III: 143).

³⁷ Prim. J. Zlatoust: »Tudi mi posnemajmo apostola in vedno slavimo Boga s svojo skrbnostjo v življenju in naj se ne zanašamo na dobrine prednikov, kot nam služi zgled judov. Saj vendar ni med kristjani sorodstva telesnega, je le bližina po Duhu« (IZ-R: 746).

³⁸ Kljub temu da v Predgovoru k Pismu Rimljanom Primož Trubar po razdelkih (Greh, Milost, Vera, Pravičnost itd.) in tudi v nekaterih jezikovnih rešitvah sledi M. Luthru, pa se njegova misel navezuje na drugačne biblijske izreke. Primerjava tistih odlomkov, ki jih je P. Trubar očitno povzegal po Luthrovem predgovoru, nam pokaže tisto smer duhovne misli, ki je P. Trubarja vodila od Luthrovega nauka stran. Pionirsko delo prevajanja je P. Trubarju navsezadnje omogočalo razpiranje obzorja svobodne misli – ne pa tudi volje.

tiga s. Paul pryčuae, Rom. 8 (15) kir pravi: »Vy ste tiga S. Duha pryeli, skuzi kateriga vi morete klycati v Bugi, abba, lubi Oča39«« (III: 302).⁴⁰

Značilno za tešilni ton Primoža Trubarja je, da skuša človeška protislovna občutenja pojasniti do tiste meje zaznavanja, do koder meni, da je še dovoljeno: do nedotakljivosti vere, v svojem bistvu nepojasnljive. P. Trubar odkrito in brez sprenevedanja imenuje človeško trpljenje.

»Inu le-ta vuk te dobre, žalostne, prestrašene vysti v nih težkih izkušnavah, nadlugah inu v ti smerti prov potrošta« (III: 106).

Vendar če je med Trubarjevim popisovanjem strah zbudajočih družbeno-religijskih razmer v slovenskih deželah pogosto najti svetle, apostolskim krikom podobne, upa polne misli (»inu pryeti to dobruto Cristusevo. Koker od tiga sam Cristus govori /.../ le zabston, iz gnade, za Cristusevo volo. Inu tako dobruto nom ie potreba s to vero pryeti«), je zaslediti tudi takšne, ki s poudarkom posameznikove vsestranske nemoči (nestanovitnosti)⁴¹ kažejo na Trubarjevo odgovorno zavedanje enkratnosti človeškega življenja:

»Potehmal Bug timu človeku skuzi to postavo to nega šibkoto izkaže za volo, de on ima h ti nega milosti skuzi to vero bežati, de bo ozdravljen« (III: 107).

Vzpostavljanje občutja rodovne duhovne zvezanosti je pač za slovenskega apostola nujno:

»Zakai aku se Bug glih serdi, taku se on serdi koker en oča inu nekar koker en rabel. En oča umei obuie, tu ie, serditi inu lubiti /.../ Glih taku ti imaš zastopiti, kadar iest pravim, Bug tebe za volo tuih grehov s to boleznio sodi, svari inu štraifa. /.../ Taka štraifinga timu ditetu na vsem k dobrimu pryde, de tu deite hudiga konca ne vzame inu v ti očini lubezni inu perianzni ostane inu de timu očetu nei potreba več s teim ditetom se serditi« (III: 516).

Primož Trubar prikaže naravno vzajemnost znotraj svetopisemskega izraza: od poganskega žrtvovanja se po medsebojnosti ter nepovratni vzajemnosti darovanja in

³⁹ Prim. J. Zlatoust: »Za jude je bilo posinovljenje le del imenovanja, pri nas pa je sledilo delo – očiščenje na način krsta in darovanjem Duha /.../ Ali niso judje imenovali Boga Očeta? Ne slišiš, kaj govori Mojzes: »Boga, ki te je rodil, si zapustil« (Devt 32, 18); /.../ Potrjujem, da je bilo izgovorjeno ne le na podlagi besed, temveč na podlagi vzroka, ki je porodil besede, ki so bile izgovorjene po navdihu Duha. To je rekel apostol še jasneje drugje: »Poslal je Bog Duha Sina svojega v srca naša, vpijoč: Abba Oče (Gal 4, 6) /.../ to ni le glas daru, temveč tudi glas Tolažnika, ki daruje. On nas je z darovanjem naučil izgovoriti to besedo. In če pričuje Duh, ni ničesar nejasnega in dvoumnega. To ni ne človek, ne angel, ne arhangel« (IZ-R: 660–661).

⁴⁰ Sledeč M. Luthru po razdelkih opredelitve pomena osnovnih krščanskih krepostno antitetičnih pojmov, se zdi, da v besedilu P. Trubarja po vsebinski usmerjenosti v zgodovino krščanske cerkve odzvanja Erazmov Predgovor k Rimljanom, kjer so obravnavani kot sodasni evangelijski preteklosti dogodki vzhodno- in zahodnokrščanske zgodovine (pogosto je tudi sklicevanje na Jakobovo izročilo, kakor tudi dvakrat pri P. Trubarju). Omenjenega pri M. Luthru ni.

⁴¹ Prim. Avguštinovo prepričanje o Postavi, ki obstaja predvsem zaradi človeške šibkosti.

prejemanja razlikuje skrivnost Božja. Šele z Njo P. Trubar začena izražati neizrazljivo – v slovenskem jeziku. Vprašanje izvirnosti traktatološke zasnove je odveč; Trubarjevo tolmačenje (argumentacija) pričuje o njegovem razumevanju prevajalskega dejanja kot ubesedovanja lastne (še ne docela izoblikovane in še neizgovorjene) vere, ki postavlja temelje osebne teologije.⁴² Preseneča njegovo pogosto navezovanje (poznavanje!) na starozavezne preroške fragmente. Sovpadanje sklica na Rim 5 s tolmačenjem J. Zlatousta med govorom o Adamu napotuje na drugačne osnove Trubarjevih duhovnih iskanj. Upoštevajoč Trubarjeve marginalne (tj. manj znane) navedke iz Avguštinovih spisov bi bilo sklepati o podrobni, pa tudi nekoliko nekanonični recepciji krščanske patristike, ki si, izhajajoč iz (od Avguština priporočene) trdnosti ne do konca umljivega verovanja (»Credens scit se credere« ali »Ta verni vei, de veruie«), tudi dovoljuje nakazati prednost sprejemanja »medsebojne pomoči« – samo od prvih apostolov.

»Obtu de bi se taku s teimi dušami na vunim sveitu delalu inu rovnalu, koker ty eni menihi inu farii iz Vergilia pridiguio, tiga bi S. Paul ne bil zamelčal, temuč tei cerqvi rezodil, poveidal inu svetoval, koku, s čim bi se moglu tim bozim dušom pomagati./.../le-to od ludi zmisljeno inu znaideno reč od tih vyc tim, kir so te iste znešli, pustimo inu izročimo inu de se mi vmei sebo troštamo, koker s. Paul nas vuči, s teimi risničnimi besedami Božymi iz S. pisma, od tiga gorivstanena od smerti inu od tiga večniga lebna v Cristusu Jezusu« (III: 215, 216).

Kritiko vic kot vmesnega prostora (prehodni zrakočiščenja grehov) med peklom in življenjem) je v besedilu *Proti besedam L. Vivesa* povzdignil tudi Maksim Grek:

»Ali ne slišiš Odrešenika, ki govori: »Umril je bogataš in zakopali so ga. In ko je v peklu trpel muke, je povzdignil oči in videl Abrahama« (Lk 16,22–23). V peklu, je rekel Gospod, ne pa v zraku. Mar je v zraku »narejen velik prepad« pod njim? Ti, vendar Ludovik, si od pomislekov zemeljskih zaslepljen, preveč se boš oddaljil od evangelijske resnice in padel boš« (Žurova II: 263).

Sklicevanje na evangelijsko priliko o Lazarju (P. Trubar z »drugo pridigo o Lazarju J. Zlatousta«,⁴³ M. Grek samostojno) omogoča soglasje glede nujnosti »sodbe zgolj sodbe« ali priseganja na pravičnost Poslednje Kristusove presoje, ki se kot vračilo udejanja v sedanjosti.

»Inu ty stari, pravi kersčeniki inu vučeniki od tih vych ne so ništer veidili. Crysostomus v ti drugi pridigi od Lazarusa taku pridiguie: »Si li ti komu kai po syli vzelinu nega obrupal, taku dai ti nemu tu istu spet nazai inu poverni inu reci koker Zaheus:

⁴² Pomembna se zdijo odstopanja tako od E. Rotterdamskega kot tudi od . Luthra: P. Trubar Bogu pripiše voljo (»ne hozhe«), kar je osebnotna lastnost. V ubeseditvi zatrttega greha se P. Trubar ozira v nedvoumno prihodnost: »ta Greh cilu notri vnas bode vmorien«. V teh najdevamo Trubarjevo izvirno teološko misel.

⁴³ Prim.Trubarjeva misel o enakovrednosti ljudi pred obličjem Kristusove sodbe: »Inu koker ta pridiga od pokure gre na vse ludi inu vse ludi tyče, glih taku pridiga od te gnade inu oblube Božye gre na vse ludi inu vse ludi tyče. Velyvsem ludem verovati«. Neeksplicitnost sklica na J. Zlatousta (odkrito se veže na Zlatoustovo pojmovanje raja kot ustvarjenega »šele po Božjem stvarjenju sveta in štirih elementov«) je presežena s sopostavitvijo soglasja Primoža Trubarja in Maksima Greka.

»Semli koga obrupal, taku iest tu istu spet po vernim samo četert.« Si li ti komu so-uvraž, taku se ti ž nim spravi, preden ti prideš pred to pravdo. Vse tu, kar si dolžan tukai, na tim sveitu, plačaj, de ti tamkai, na vunim sveitu ta pravdni stol prez težkus ti boš vidil; dotle smo na tim sveitu, imamo mi veliku vupane, koker hitru pag tiakai pridemo, tak une stoy več per nas, nei v naši oblasti pokure diatioli te naše sturiane grehe doli iz nas izprati.« Več pravi: »Kateri v le-tim sadašnim suim lebnu tih suih grehov doli iz sebe ne izpere, ta isti ne bo potle obeniga trošta več imel« (III: 215).

Maksim Grek apostola Pavla uvodoma opiše (zaključuje z mislimi iz Pavlovega pisma Galačanom 5):

»Pavel božanski apostol h Galačanom piše, vpijoč, sebe ne obtožuje: »Če vam kdo oznanja drugače, kot ste prejeli od nas, tudi če je angel z nebes, (ki) vam oznanja, naj bo preklet«. Tisti ravno s tem odkrito pričuje, ko govori: »Če se obrežete, vas Kristus ne doseže«. ⁴⁴ Tudi če bi vse pravilno delovalo pri njih: in krst in izpovedovanje krščanske vere in ves cerkveni red in pravilnik, a če niso bili obrežanje in nekateri drugi običaji judovski prejeti po Mojzesovem izročilu, //jih je zavrnil apostol, rekoč: »(Iz) prazni(li) ste (se) Kristusa, če se v zakonu opravičujete, boste od Milosti odpadli« (Žurova II: 1. 247).

Tudi Primož Trubar svoje razmišljanje sklene z navedkom Gal 5, ki ga nekoliko svobodno prevede:

»Več se mora tudi veiditi inu terdnu deržati le-ta vuk, de v tim kersčanstvi oli v cerqvi nei več potreba taci h Božyh službi, kir bi se imeilu gori staviti inu zapovedovati, kai bi imeili kersčeniki keisti, kai inu kakov gvant bi imeili nossiti, koker v ti Moizesevi postavi stoy; take riči se nemaio več tim kersčenikom nalagati, ne greha delati, kir se ne derže. Zakai s. Paul od tiga taku govori, Gal. v: »Vi kersčeniki ne pustite se več pod ta hlapčovi iarem gnesti inu v ta iarem se vkleniti« (III: 199).

Obema predhaja govor o Mojzesu. Pravzaprav oba pisca z drugačnimi besedami, a z istimi navedki iz Pavlovega pisma Galačanom govorita o isti tematiki, ki ju vodi do enakega zaključka: ta se na eksplicitni ravni kaže v stičnih besedah, ki so izpeljane od »osebe« Mojzesa in samega Kristusa« (Mojzesovo izročilo – postava; »kersčeniki« – »če ste prazni Kristusa«). Oba rišeta ne prispodobe, a neposredno podoba ne do konca pravovernih ali nezadostno vernih, ki s svojo pomanjkljivo vero nezadostno služijo. Kar pa je pomembneje: ne to, kar sta izrekla, tj. zapisala, temveč neizrečena (neizrekljiva?), prisotna v ozadju obeh je: misel o svobodi človekoljubne in človečne vere.

Zdi se, da oba sugerirata misel o posameznikovi nepravoverni (zato grešni) neopredeljenosti (neiskrenosti). Primož Trubar govori o nedopuščanju in neodpuščanju slehernega omejevanja človekove (vsaj) osnovne možnosti preživetja kot začetka prispodobe duhovne svobode ali vodila duševnega preživetja. Maksim Grek govori o nezadostnosti tako zakramentalnega kot cerkvenega bivanja, če ti dve ontološki obliki nista šele dopolnjeni, temveč že prejemani od Milosti. Mojzesove zapovedi so osnova, na kateri lahko človek preverja svojo sposobnost dobrote, ki pa ni sposobna delovati, tj. zaživet, če ni presijana z dejavno silo Božje ljubezni (Kristusove osebe).

⁴⁴ Vam Kristus z ničemer ne koristi.

Primož Trubar se že v *Artikulih* (1562), kjer izgrajuje prepričanje o nujnosti ponovnega soočenja z evangeljskim naukom (z izvirno interpretacijo Rim 7, 24, temelječo na apostolsko-patristični tradiciji), zoperstavi sočasnim protestantskim teologom:⁴⁵ le na videz protislovno nepopolnost človekovega dejanja zapolnjuje z Boguugodnostjo (»nepolna pokorsčina dopado Bogu«):

»Ne vidiš li, kai se iz notra v tebi s tebo krega[?] Ne slišiš li tiga kregarie, spoznavca inu prošnika v takim kregu (s. Paula Rom. vii), kir toži inu prossi, govoreč: »Iest, bogi človik &c.« Iz le-tih s. Augustina besed inu kadar se tu S. pysmu prov, zastopnu rezgleda inu prebere, more en vsaki zastopni, vučeni človik lahko zamerkat inu soditi, de ie le-ta navuk od te vere inu dobrih del sylnu potreben v ti cerqvi, v tim kersčanstvi, de se prov, povsod inu veden vuči, de ty dobri ludi inu prestrašene, brunne, bogaboyeče vystii veido inu prov zastopio, de oni ne preмого v tim životu na tim sveitu tei Božii voli, postavi inu zapuvidi popolnoma sturiti zadosti. Inu deper tim tudi veido, koku, zakai ta naša della inu nepolna pokorsčina dopado Bogu« (III: 115).

Trubarjevo zadržano nezaupanje⁴⁶ do Avguštinove »srednje mere« izhaja iz predtem navedenega nedvoumnega opiranja na besede Janeza Zlatousta,⁴⁷ utemeljitelja strogo znotrajbiblijske eksegeze, ki s svojo pridižno zapuščino predstavlja nujno vzhodnokrščansko odnosnico časoslovni črti Hieronima, Ambroža, Avgušтина. Njegovo tolmačenje, ki se giblje med Zlatoustovo t. i. gramatično-historično eksegezo, Ambroževo odpovedjo od eksegetskega pristopa k Svetemu pismu in prehajanjem k t. i. razodetvenemu sprejemanju biblijskega besedila (»Sveti Duh je tisti, ki je storil, da je skrita zavest starejših razkrita«),⁴⁸ ki pomeni iskanje neposrednih ustreznih posameznim starozavznim izrazom v evangeljskih spisih ter le deloma (tj. mestoma) avguštinovsko dopuščanje (človeku!) nerazberljivosti pojmov, se zgodovinsko gledano veže na točno določeno obdobje: ko je bila sloga med vzhodno in zahodno cerkvijo še mogoča.

Torej je nujno omeniti opažene vzhodnokrščanske odnosnice duhovno-umskih is-

⁴⁵ Prim. J. Calvin se je med Avguštinovo in Zlatoustovo razlago Rim 7 odločil za vzhodnokrščansko ter zanikal zgodnje učenje Avgušтина (prim. Peter Opitz, Calvin, v: *Reformation readings of Romans*: 150–154).

⁴⁶ Prim. Trubarjeve besede: »Koku se pag le-ta vuk inu maninga s. Augustina s teim pravim jogerskim vukum gliha, tu smo mi odpreda zadosti govurili« (III:216).

⁴⁷ Zlatoustovo učenje je odmevalo v protestantskih nazorih v prvi vrsti J. Calvina, pa tudi M. Luthra, in seveda E. Rotterdamskega. Prim. fragmentarna analitična primerjava nazorov P. Trubarja in J. Zlatousta: Trubarjevo napotilo na Krizostomove besede najdemo v X. pogl. Ene dolge predgovori k NT: »hom. 4, 1. Thi. 2«, na koncu Predgovora k Pavlovim pismom: »Berite 9. pridigo svetega Janeza Zlatousta o listu Kološanom«; že navedeno v *Artikulih*: III: 143, 215). Trubarjeva omemba Zlatoustove maše v svojem popisu obiska južnoslovanskih dežel terja posebno obravnavo. (prim. še: mogoč vir Trubarjevih sklicevanj na J. Zlatousta bi lahko bil Erazmov *Paraclesis* – Š. Barbarič, n. d., 203). Če ne bi bilo to povsem neustrezno, bi lahko zaključili, da z zornega kota bizantinske krščanske pisne tradicije Trubarjeva eksegetska metoda odraža značilnosti prehoda od antiohijskega h konstantinopelskemu načinu tolmačenja. Vendar je to nekoristno tudi zato, ker se Maksima Greka tolmačenje ne da zvesti na enotno učenje četudi kakršnekoli bizantinske šole.

⁴⁸ *Some of the Principal works of St. Ambrose (Select works and letters)* 1896, vol.10; pon. izd., Hendrickson Publishers, 1994: *Of the Holy Spirit*, III. knjiga: 141.

kanj, ki kljub vsemu niso (bile) samoumevne, morda pa so bile Primožu Trubarju včasih celo bližje prav zaradi pridigarskega poklica, ki je bil razumljen kot strogo nudenje medčloveške pomoči.

Vsega navedenega v razmerju do Primoža Trubarja ni moč ovreči v odnosu do načina razprostranjenega in kompleksnega tolmačenja Maksima Greka. V opusu obeh pa predstavlja posebno mesto opomenjanja cerkveno-biblijskega smisla in tudi opomenjanja lastne pridižne dejavnosti vzhodnokrščanski cerkveni oče Janez Zlatoust, ki je človekovo vero pomiril v načelnem apostolskem protislovju kot izraz Duha (nasprotja in neujemanja med evangelisti, pojmovana kot nenaključna, tj. vere brezpogojna), saj je trdil, da je že »v kratkem izreku Božjega Pisma moč najti veliko silo in neizrekljivo bogastvo misli« – ki šele dajejo verjeti.

II.

3. SVETO

ZGODOVINA CERKVE (CERKVENI ZBORI)

Razlika med vzhodnim in zahodnim krščanstvom je od nekdaj koreninila v samoopredelitvi (do) svetega, tj. krščanskega izročila, ki je zvezano s tolmačenjem Svetega pisma (eksegezo) cerkvenih očetov (patristika), ostajalo na ravni težavnost samega jezika¹ – določenega tudi s cerkvenimi pravili oziroma je bilo tisti dejavnik, z razmerjem do katerega se je tudi vzpostavljala krščanska zgodovina.

V vzhodnem bogoslovju je opredelitev (prisotna od začetkov človeškega mišljenja), vedno kot začetek terminologizacije, nikdar izpeljane do konca, odražala ne izvorno grško, temveč nastajajočo značilnost bizantinskega mišljenja.² Bizantinska patristika je namreč izhajala iz stremljenja po okrepitvi zveze med telesom in duhom oziroma iz nespremenljivosti razmerja med obliko in vsebino (iskanje terminologije).

Apostol Pavel je z besedo »enobitnostni« izrazil predvsem enotnost Boga s paimenskim razlikovanjem oseb (quia per hanc unius substantiae nuncupationem solitarium atque unicum esse Patrem et Filium praedicabat), medtem ko je le v pismu Hebr. 1, 3 enačil »bistvo« s hipostazo (»podoba hipostaze Očetove«). Antiohijski cerkveni zbor je v ne povsem jasnih okoliščinah leta 269 prepovedal rabo izraza »edinega bistva (»enobitnostni«). Konstantinopelski cerkveni zbor je leta 361 razglasil rojstvo Božjega Sina za nedoumljivo (razumu nedostopno). Že naslednje leto je Atanazij Veliki vodil Aleksandrijski zbor (leta 362), ki je v liturgično rabo vzhodnih cerkva (v Laodohiji, Antiohiji in Kapadokiji) uvedel izraz »edinobistveni«³ in celo »iz bitja«⁴ Očeta«, takrat pa se je tudi ustalil termin, razlikujoč »splošno (skupno) – posamezno (osebno)« (»edino bistvo in tri hipostaze«, gr. mia ousia, treis uipostaseis), ki je bil odtlej sprejet v vsem krščanskem svetu.

Naposled je bilo mogoče slaviti Trojico na trojični način.⁵

¹ Izrek »Tres unius substantiae« (Tertulian), ki naj bi nadomeščal grškega »omoousios«, slednjemu nikoli ni bil enak.

² Prim. antiohijsko nepolno doseganje ali dotikanje (gr. sinatheia) – aleksandrijska enostnost (gr.enosis).

³ Edinobitnostni.

⁴ Bistva.

⁵ Prim: »V osnovanju in odkritju te nove besedne rabe leži zgodovinsko-dogmatski pomen in

Čeprav se je v resnici ujemale s starinskim zahodnim izrazom (tres personae),⁶ tega zahodni kristjani niso želeli sprejeti in so oba grška termina (ousia, uipostaseis) imeli za »substantia«. Šele po drugem svetovnem zboru leta 381, ki je obsodil apolinarizem, sta se zahodni in vzhodni teološki jezik navidezno zedinila. Krščanska dihotomija »nebesno-tuzemsko«, »Božje-človeško« se je v redkih trenutkih odražala v spremenjenem kriteriju vrednotenja, zaupanem zgolj absolutnemu etičnemu imperativu Boga. Vzhodno krščanstvo je dopuščalo neumornost duhovnih iskanj, zato si je prizadevalo najti pomiritev v edinosti nezdružljivih nasprotnih si nravi v Človeku, ne nasprotipostavljenem Bogu.⁷

Primož Trubar je v *Artikulah* (1562) slovensko trojičnost ubesedil takole:

»De taku ta Jezus Kristus, pravi bug inu pravi človik, ie le ta ena persona oli ime v tim Bogastvi inu nekar dvei personi. Inu so v nim dvei nature inu nekar le ta ena natura. Koker od tiga so ty očaki v tim nicenskim conciliu inu v pervim efeziniskim inu v tim calcedoniskim govurili inu S. pismom spryčali. Inu mi veruiemo inu spoznamo, de ta S. Duh gre od večnosti od Buga Očeta inu Synu inu de ie s teim Očetom inu Synom glih eniga stanu, ene maiestete, česti inu gospostva, en pravi, večni bug. Koker so ty očaki iz S. pisma v tim constantinopelskim concilyu izlužili inu spryčali.« (II: 62–63).

Primož Trubar se pogosto navezuje na I. nicejski zbor (leta 325) oziroma I. svetovni cerkveni zbor, sklican osebno »od samega rimskega in bizantinskega cesarja Konstantina«⁸ kjer so opredelili »nedoumljive robove« Kristusove Osebnosti (po P. Trubarju: »Persone«),⁹ na katerem so obsodili Arija (a to še ni bila zmaga nad njegovo herezijo) in o katerem je Evzebij Kajsarejski rekel: »Cvet Evrope, Afrike in Azije je

dosežek Kapadokijcev« (G. Florovski, *Vostochnye otcy IV veka*, Minsk 2006, 22–24; odslej kot Florovski, n. d.).

⁶ Že Bazilij Veliki, ki je bil nezaupljiv do »treh oseb«, je uporabljal »tri hipostaze«. Temu je očitno najzvesteje sledil zahodni cerkveni oče sv. Hieronim, katerega merilo posvetne šole (»eno bistvo« in ne »tri narave«) so imeli v Antiohiji za krivoversko: podvomili so v vero sv. Hieronima zaradi njegove zavrtnitve izpovedovanja »treh hipostaz«, sam pa se je ustrašil novega izraza »treh substanc« in se mu upiral »z izpovedjo ene substance in treh oseb« (prim. Florovski, n. d., 24–27).

⁷ Gregor Teolog je v naslednjem stoletju v svojem besednem izrazu »hipostazo izenačil z obrazom ali Osebo«, v delih Gregorja Niškega je bila uresničena enotnost dveh narav v eni hipostazi; njun nauk o edinosti dveh narav v eni hipostazi (o popolnosti sprejete in že s tem odrešene človeške biti v Kristusu) je bil nasproten Avguštini, iz manihejstva izhajajoči izpovedovalni veri z ohranjanjem osnovne distinkcije duše in telesa, ki je zaznamovala zahodno teologijo za nadaljnje tisočletje.

⁸ Čeprav se je dal krstiti šele na smrtni postelji (prim. Ostrogorski, n. d., 62).

⁹ Dvomiti je v: »S Konstantinom začetek dialektičnega razvoja trinitarne ideologije« (prim. disertacija B. Lonergan, *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, London 1964).

prišel v Nikajo¹⁰ ali Bitinijo,¹¹ da bi služil Bogu /.../ kakor podoba kraljestva Kristusovega, bolj podobna sanjam kot resničnosti»; ta cerkveni zbor je bil revolucionaren, ker je oživil institucijo ekumenskega cerkvenega zbora, v svojem bistvu »nezmotljivega in neminljivega«.¹²

Takšno gledanje pa povsem ustreza protestantskemu opazovanju cerkvene zgodovine,¹³ ki je Atanazija,¹⁴ gorečega nasprotnika arijancev¹⁵ in »partizana ortodoksije«¹⁶ razumelo kot idejnega predhodnika protestantskega gibanja. Leta 381 je bil na II. svetovnem zboru v Konstantinoplu opredeljen t. i. Atanazijev Simbol ali Izpoved vere, ki ga Primož Trubar pogosto opomenja kot bistveno vodilo v veri.¹⁷ Da bi šlo

¹⁰ Cesar Konstantin naj bi po Božjem navdihu (»moto proprio«) izbral mestece na SV Male Azije za zbiranje nikajskih škofov (najbližje Ankiri na zahodu in cesarskemu prestolu v Nikomedeji). Konstantin je odprl zbor v juniju leta 325 z nagovorom navzočih (ok. 270 cerkvenih dostojanstvenikov) v latinščini, ki so ga simultano prevajali v grščino. Zgodil naj bi se lokalni cerkveni zbor (»concilium«) brez pomembnosti za svetovno krščanstvo, ki pa je prerasel v t. i. svetovnega (mestece omenjeno v Apd 16, 7; Pet 1, 1).

¹¹ Prim. Po letu 762, ko je bolgarski prestol zasedel Telec, nastrojen proti manjšinam, »je ogromna množica Slovanov zapustila Bolgarijo in se pridružila Bizantincem. Cesar jim je kazal naselja v Bitiniji, kjer so se bile že prej naselile velike množice Slovanov. Tako je slovanski element v maloazijskih temah dobil novo, veliko okrepitev« (Ostrogorski, n. d., 175)

¹² Prim. G. Alberigo, Concilium Nicaenum I, v: Conciliorum Oecumenicorum 2006: 5. Prim. še: »najmočnejša in zgodovinsko najpomembnejša manifestacija pokristjanjenja Rimskega cesarstva« (Ostrogorski, n. d., 62).

¹³ Da gre za povsem predrugačeno sprejemanje krščanske preteklosti, kateremu pa je P. Trubar pravoverno zvest, potrjuje monumentalno delo švicarskega protestantskega pastora Adriena Ladrierra, (ki je med leti 1887 in 1903 svoja predavanja – katehitične pridige objavljaval v periodiki »La Bonne Nouvelle annoncee aux enfants« pod naslovom »L'Eglise ou l'Assemblée, son histoire sur la terre«, redaktirano izpod peresa Edouarda Recordona (zaključno poglavje) ter Philippa Tapernoux (pogled na zadnje obdobje do konca 18. stoletja), ki je izšlo s prilagojenim naslovom »L'Eglise. Une esquisse de son histoire pendant vingt siecles« v 4 knjigah (Editions Bibles et traites chretiens, Vevey 1990, 350–356).

¹⁴ Atanazij Aleksandrijski škof je tudi na I. nicejskem zboru vplival na določitev datuma praznovanja Velike noči s tem, da je predložil neko pismo, ki ga je doslej skrival. Latinska verzija besedila je dostopna iz starega veronskega kodeksa (izdal Opatza, ibid. Cfr. Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros, ed. A. Von Stockhausen, Berlin 2002). Sv. Atanazij je poudarjal, da so nikajski cerkveni očetje črpali »iz davnih časov, od svojih predhodnikov«, da so »imeli za priče svoje očete« (Florovski, n. d., 12).

¹⁵ Zanimiva se zdi opazka L. Gumiljova: Nekateri »Goti, ki so prebegnili k Bizantincem, so se opredelili za krščansko vero po arijanskemu veroizpovednemu obrazcu« (Gumiljov, n. d., 31).

¹⁶ Prim. L'Eglise au l'Assemblée, son histoire sur la terre, Vevey 1990, t. I, 431–442.

¹⁷ Razumljivo je, da Primož Trubar polemično nastopi proti določitvam interima, prim. »Te papežove zmote, izpačene maše, falš Božje službe, malikovane, ta interim, te krive, zepelane navuke tadlati, zavreči« (III: 330); zagovarja pa Tridentinski koncil (»S katerim navukom se tudi gliha ta Catehismus inu Confessio, spoznane te vere tiga Raiha timu cessariu v Auspurgu inu conciliu v Trientu naprei postavljena inu položena«) (III: 232), a to ni predmet naše obravnave.

zgolj za nujno vzpostavljanje še nevzpostavljenega veroizpovednega obrazca,¹⁸ ni verjetno, o tem priča že Prvi Artikel, ki se začinja s slovenskim naukom o Sveti Trojici:¹⁹

»Za napervu: v tih naših cerkvah, od vseh glih, v enim zastopu, se vuči, veruie inu derži ta odločik tiga niceniskiga concilia od tiga eniga, samiga, diniga Božyga stanu, kateri stan prov inu risničnu bo imenonan inu ie Bug. Ta isti Bug ie večni, prez telesa, se ne dili narazen, ie vsigamogoč, ie ta cela modrost, ta cela dobruta, stvarnik inu ohranenik vseh riči, videčih inu nevidečih. Oli v tim istim, denim Božym stanuvi so try persone oli imena ene česti, ene moči, ene oblasti od večnusti, Oča, Syn, S. Duh. Inu per tim imenu persona oli ime senema zastopiti en deil, en kos oli ena šega v enim drugim, temuč za eno reč, kir sama od sebe obstoy. Koker so to bessedo persono inu ime ty stari, pravi vučeniki v nih pysmih od S. Troyce iemali inu nucali. Na tu inu obtu mi veruie mo inu spoznamo, de ie le en sam, dini, pravi, večni, nedošezni, prezmerni Bug, vsigamogoč inu stvarnik vseh riči, videčih inu nevidečih. Inu de v tim enim, dinim, večnim Božym stanu inu v Bogastvi so try rezločene, samostoyeče lastine oli persone, tu ie Oča, Syn inu S. Duh. Koker od tiga tu pismu tih svetih prerokov inu jogrov nas vuči inu te try vere, ta Jogrova, Niceniska inu Atanazia, izlagajo. Mi tudi veruie mo inu spoznamo, de ta Syn Božii, naš gospud Jezus Cristus, ie od večnusti od tiga Očeta royen, de ie en pravi, večni bug, eniga stanu z Bugom, ž nega Očetom, inu de ie on, kadar ie ta čas bil dopolnen, pravi človik ratal, de ie te grehe izpusal inu za nee sturil zadosti inu de ie tei človeski žlahti tu večnu izvylečane spet dobil. De taku ta Jezus Cristus, pravi bug inu pravi človik, ie le ta ena persona oli ime v tim Bogastvi inu nekar dvei personi. Inu so v nim dvei nature inu nekar le ta ena natura (CO: 60–61)«.

P. Trubar nadaljuje z upoštevanjem II. in III. svetovnega cerkvenega zbora:

»Koker od tiga so ty očaki v tim niceniskim conciliu inu v prvim efeziniskim inu v tim calcedoniskim govurili inu S. pismom spryčali. Inu mi veruie mo inu spoznamo, de ta S. Duh gre od večnusti od Buga Očeta inu Synu. Inu de ie s teim Očetom inu Synom glih eniga stanu, ene maiestate, česti inu gospostva, en pravi, večni bug. Koker so ty očaki iz S. pisma²⁰ v tim constantinopolskim concilyu izlužili inu spryčali« (CO: 60–61).²¹

¹⁸ Prim. Maksim Grek naj bi prav na svoji presoji (in obsodbi napak) Simbola vere izgrajeval svoje načelo upoštevanja pravoslavne veroizpovedi (prim. Žurova, n. d., 439).

¹⁹ Naslov se glasi: »Articuli olo kossuvi inu navuki te stare, prave vere kersčanske, koker so te prvič ty eni curfiiršti, vyudi, meista inu pridigari timu premogočimu cessaryu Carolu &c. inu potle timu concilyu v tim Trientu naprei zapissane polužili«.

²⁰ Ta trditev je nekoliko v nesoglasju s spoznanjem I. nicejskega zbora, da je neogibno se posluževati tudi postavk, ki niso zapisane v Svetem pismu. Prim.: Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. I. Corpus Christianorum. Bologna 2006, prispevek: A. Alberigo, 9. Odslej ta publikacija tudi pod ozn. CC 2006.

²¹ Tako se sklicuje na nicejski zbor: »Inu ta niceniški concili zapoveda, de podružniki inu ty farii imao po redu od tiga šcofa oli formoštra tu s. tellu inu to s. Kry pryeti. /.../ Katera papežova prepuid nei samuč tei Božii postavi inu bessedi, temuč tim starim concilyom inu tim papežovim prvim inu starim postavom cilu zubper /.../ S. Augustin, Contra Maxi. Ariono, epis., lib. iii, cap. xiiii, taku piše: »Nu zdai pag iest tiga niceniska concilia, ne ti tiga

Iz tega navedka je jasno, da je skušal Primož Trubar v celoti slediti določitvam prav prvega ekumenskega cerkvenega zbora (nicejski credo je bil prva krščanska doktrinalna definicija kljub deljenim mnenjem, ali je ta aleksandrijsko-antiohijskega ali jeruzalemsko-palestinskega izvora),²² ki je določil tudi pet anatem,²³ obenem pa je s slovenskimi besedami izrazil temeljne postavke, kot so: neoporečnost substance Vladajočega Očeta (»Ta isti Bug ie večni /.../ ie vsigamogoč /.../ stvarnik inu ohranenik vseh riči, videčih inu nevidečih.«), sprejeli pa so tudi dogmo o t. i. konsubstancialnosti Sina Očetu (»de ta Syn Božii, naš gospud Jezus Cristus, ie od večnusti od tiga Očeta royen, de ie en pravi, večni bug, eniga stanu z Bugom, ž nega Očetom«).

Primož Trubar je postal tisti nespravljivi spravljlivec, ki je dejansko položil temelje Cerkev, ki bi na slovenskem ozemlju sploh lahko obstala. Na robu opozarja na spornost navidezno preprostega nauka o Trojičnem Bogu:

»Vselei ie bilu od S. Troyce dosti krivih ver inu vukov. Ty verni pag veruio, vuče, derže od Božyga stanu, koker se ie Bug sam v tim nega S. pysmu tim ludem rezodil inu na znane dal« (III: 62).

In vendar je njegova neposredna ubeseditve glede na razmere²⁴ precej nepomišljivo odkrita in kaže na zadostno izobraženost v ozko teoloških (da ne rečemo asketskih) branjih:²⁵

»Kersčeniki na tim sveitu morao terpeti, v nebesih stuprov dobru imeiti. Mi moramo timu pildu Cristusevimu glih inu podobni biti, Rom. viii. Cerqvi se koker Lazarusu godi, Luc. xvi« (III: 90).

Maksim Grek spis *Izrek o upoštevanju Simbola vere*,²⁶ v katerem povzame že obravnavane teme svojih traktatov (presojanje napak, dopuščenih v prevodu nicejsko-carigradske veroizpovedi ali Simbola vere, poudarjanje pravila III. efeškega svetovnega

arminiskiga odločig, naredbo inu postavo nemava naprei vleči inu postaviti, zakai ne iest ne ti sva tima conciliema inu nyu rezlotku inu sodbi podveržena inu poddana. Mi se imava tiga rezločitka tiga S. pisma deržati inu nekar tih, kir vsaki sam za se gori vzame, temuč le-tih, kir nama obema gmain pryčo daio, inu imava reč pruti riči, diane pruti dianu, uržah pruti uržahu deržati« (III: 137, 162, 203); in še na milanski (v navezavi na besede sv. Ambroža in sv. Avgušтина): »Inu ta milevitanski concili piše: Tu ie zadosti pokazanu, de ie tu dianu skuzi to postavo, de se ta greh spozna inu de se zubper tu premagana tiga greha h ti Božy milosti, katera v tih oblubah ie naprei postavljena, se ima bežati, de aku hočmo od greha biti rešeni, de imamo iskati te Božye oblube, tu ie to gnado Božyo« (III: 107).

²² Prim. G. Alberigo, Concilium Nicaneum I, v: CC 2006, 9–10.

²³ To so: proti zanikanju večnosti Sina (I); proti zanikanju večnosti dedičev Sina (II, III); proti zanikanju izhajanju Sina iz drugačne od Očeta hipostaze (IV); potrditev možnosti premenitve (odrešitve od greha) v Sinu – iz nekaterih rokopisov I. nicejskega zbora so bile izločene (prim. Alberigo, n. d., 9, op. 24).

²⁴ Znano je, da se M. Luther (tudi kot avguštinski menih) namenoma ni dotikal trinitarne problematike in se glede le-te ni vključeval v sočasne teološke razprave.

²⁵ Ki jih ni bilo v regularnih pridižnih brevirjih ali molitvenikih.

²⁶ Vprašanje naslovnika Gregorija v znanosti še ni razrešeno; morda gre za izmišljenega mlajšega učenca – po analogiji z Basilijem Velikim, ki je pisal Gregorju Teologu (prim. Žurova, n. d., 432). Vendar pa to zaradi iskreno osebnega tona ni verjetno.

cerkvenega zbora, navezovanje na besede škofa Kirilla o kršiteljih zakona, »zločincih« ter njihovem izobčenju) zaključí z obsodbo prepirljivosti in pobud slehernih medčloveških zdrah (s svetopisemsko priliko: Luk 16,13).

»Sveti Simbol, ki je izpoved pravoslavne vere krščanske, so sestavili na Prvem zboru 318 svetih očetov v nikajskem mestu pri velikem cesarju Konstantinu, sestavili so ga natančno: »Verujem tudi v Svetega Duha«. Na drugem svetovnem zboru se je zbralo 150 svetih očetov, da bi obsodili duhoborca Makedonija, ki je klevetal čez Svetega Duha in govoril »in ustvarjen je«, in ne »Stvarnika«, so dodali sveti očetje še bogoslovje o Svetem Duhu. Tretji svetovni zbor 200 svetih očetov,²⁷ /.../ Dovolj dobro s znate bojevati, a če Duha Svetega zapustite, ki nam je daroval: »ne morete Bogu in mamonu služiti, govori Božja beseda« (l. 241, 242).

V drugem delu tega besedila nespremenljivost zapisanega utemeljuje s sklicevanjem na Janeza Zlatousta ter Isidorja Pelusijskega, ki je s trditvijo o neomajni veri ukinil mejo med zunanjim (učinkom) ter notranjim (duhovnim bitjem), v eksegezi, tj. na ravni besede pa med obliko in vsebino:²⁸

»Poslušajte pozorno, kaj govori premodri Janez Zlatoust: »Kakor že o carskih zlatnikih je bilo rečeno, da že najmanjša zareza, celoten zlatnik neuporaben naredi, prav tako tudi zdravo vero, če ji je le najmanjše odvzeto, vso poneveri. Soglasno temu uči tudi blaženi Izidor Pelusijski, ki pravi: »Tisti, ki odvzame ali si drzne dodati k Bogonavdahnjenim besedam, enakovredno sebe pogublja: ali ne veruje, da so z Duhom Svetim pisana bila Sveta Pisanja, ali je neveren, tj. ima sam sebe za bolj modrega od Svetega Duha, in kaj to ni eno in isto nečistovanje?«²⁹ (l. 242–245).

²⁷ Nadaljuje s III. cerkvenim zborom, ki je cesarju Justinijanu prepovedal dopisati »čisto, rus. присно« k imenu Device Marije v Simbolu vere: »tretji svetovni zbor, kjer se je v Efezu zbralo 200 svetih mož, da bi obsodili kristoborca Nestorija, ki je žalil in govoril drugače o biti Sina, Besedah Božjih in drugem – Njega naj bi rodila resnično devica Marija, zaradi njega je tudi ni hotel imenovati Bogorodica, temveč Kristoroditeljica, s tem je razdelil, nesrečnik, na dve obliči obraz edinega Bogočloveka Jezusa Kristusa« (l. 241, ob.). Maksim Grek oblikuje »pravilo zveze predlogov in členkov«, da bi utemeljil pravilnost predloga »od« (v primerjavi z »iz«): »utelešen od Duha Svetega in Marije Device«, zagovarja edninsko rabo »čakam« ter pluralno neujemalno besedno zvezo pridevnika in samostalnika »življenje bodočega vekov« (namesto »bodočega veka«). (Prim. Več o spornosti sprememb v Simbolu vere je pojasnjeno v monografiji: N. Zajc, Žitje protopopa Avvakuma – ruska tradicija na preizkušnji, Ljubljana 2009).

²⁸ »Če želiš z dobro mislijo in razumno brati Sveto pismo, potem se moraš izkazati, da si sposoben ne le ljubezni do božanske ukaželjnosti, temveč tudi tiste privrženosti k dogmam, v katerih je osnovan nebu dostojni način bivanja (dob. »podoba žitja«)« (Zbrana dela Izidora Pelusijskega, Moskva 1860, t. II, 422).

²⁹ Spis zaključuje s pretresljivo izpovedjo razumnega zavedanja daru: »Podobno tem svetim, sem jaz grešni bogomolilec vaš, rotim vas z Jezusom Kristusom, odstopite od takšnega novodobnega modrovanja, s tem nasprotujete in preizkušate prav pravoslavne, jim ne koristite. Jaz, ki poslušam carja in preroka, ki govori: »In govorim v pričevanju Tvojih pred carji in se ne sramujem (Ps 118:46), sem vam povedal vso resnico apostolsko in od očetov predano. In če boste poslušali ta kratek opomin moj in prenehali še naprej mešati ljudi Božje, hvala Bogu, ki je dal meni, grešnemu, takšno silo besedno!« (l. 246). Prim. Trubarjevo

Pomen dogmatičnosti, ki ga prevzema bogoslovje ali teologija (zakonodajnosti, kodikološkosti, normativnosti) je blizu tudi tako pojmovanju M. Greka kot tudi Trubarjevemu razumevanju zakonitosti krščanske zgodovine: na robu besedila *Cerkovne ordninge* P. Trubar pripominja Isidorjeve odločbe k III. cerkvenemu zboru:

»Koku, od kakovih ričy se ty novi pridigary inu škoffi imαιο izuprašati, kokov stan inu leben imαιο pelati inu deržati (zakona ne prepoviduio), od tiga ta Carthaginense con/cilium inu Isidorus lipu inu prov pišeio, distin. 23, cap. Qui episcopus inu His igitur. Le-ta dva capitula ima sledni kersčenik rad br/a/ti« (iz Gratianovega dekreta) (III: 365).

Ta navedek naj bi P. Trubar našel v Gratianovem³⁰ dekretu, ki je bil očitno njegov »namizni« vodič³¹ po jurisdikciji krščanske Cerkve, saj ta »Codificatum Ecclesiastica« imenuje tudi »Duhovske pravde« (naziv ustreza zgodnjersrednjeveškim poimenovanjem najstarejših pravnih določil, prim. Русская правда), na katerega se sicer res sklicuje tudi Lorenzo Valla (kot na morebiten neizpodbiten zakonodajni vir v svojem spisu *O lažni Konstantinovi darovnici*),³² a v XVI. stoletju utemeljevanje s poznosrednjeveškim dekretom v zahodnoevropskih izobraženskih krogih ni bilo regularno (bilo je celo anahronistično). Zato je Trubarjevo navajanje določb iz »Duhovskih pravd« razumeti ne le kot vir podatkov o cerkvenih navadah in zakonih³³ iz zgodnjekrščanskih dob, temveč tudi kot vir besed cerkvenih očetov – enakovrednih zakonodajnim (tj. pravnomočnim). Božja postava ostaja edino povelje človeku.

V *Artikulah* (leta 1562) zato najdemo trditev, izpeljano iz Gratianovih³⁴ »Duhovskih pravd«:

doživljanje pobožnosti: »Inu de v tim našim terplenu imamo na Cristuševu terplene inu na to nega pohlevščino gledati, po nega stopinah se deržati. Inu kadar tu deimo, taku bomo tudi za Cristusevo volo te Božye mudrosti, svetusti inu pravice, tiga večniga veselja diležni« (III: 307).

³⁰ Decretum Gratiani (Concordia discordantium canonum): sestavitelj kodikološke zbirke jurisdicijjskih spisov, ki so imeli v poznem srednjem veku pomembno mesto, je bil kamaldulenski menih in profesor prava na bolonjski univerzi Gratian (XII. st). Vplivnost Dekreta je na področju univerzitetne pravne znanosti primerljiv s Sentencami na področju teologije Petra Lombarda.

³¹ V »Gratianus Decretum« (NUK, sign. 16389), izdanem v Benetkah 30. marca leta 1496 v tiskarni Baptista de Tortis, se zaznamki bralca začnejo v poglavju O kaznovanju ter končajo po omembi I. Chrysostomusa. Vstavni list in inicialni podpis pod vodnim znakom bi utegnil pričati o Trubarjevi lasti. Če to drži, potem bi ta zbirka zakonodajnih določil bogata s patrističnimi argumenti in tezami cerkvenih očetov utegnila predstavljati enega izmed glavnih virov Trubarjevih patrističnih navedkov.

³² L. Valla, *O lažni Konstantinovi darovnici*/N. Kuzanski, *O katoliški slogi*, Ljubljana 2009, 23.

³³ Na Decretum se sklicuje glede vprašanja spovedi, pokore ter imenovanja cerkvenih oblastnikov.

³⁴ VI. cerkveni zbor (t. i. trulski) je bil na zahodu sprejet kot nedvomno svetovni (ekumenski); priznali so ga Ivo iz Chartresa, papež Inokentij III. ter Gratian (»oče kanoničnega prava«); slednji je vključil v svoj Decretum 17 kanonov trullskega zbora, ki ga je razumel drugo polovico VI. svetovnega zbora (»prvi je bil pod Konstantinom IV., drugi pa pod njegovim sinom Justinijanom II.«), omenja pa tudi Hadrijanovo pismo (»sexta synodus auctoritate Adriani corroboratur«, *Distinctio XVI.* s. 5). Za Gratiana je bil trulski zbor svetovni, saj je kanone pojmoval kot od Boga navdihnjene. Ekumenskost VI. zbora je bila vprašljiva

»Inu te Duhovske pravde same, Glosa in decretis, De poenit. i, distinct. v, pravio, de ta izpuvid nei skuzi S. pismu zapovedana, temuč de ie od cerqve postavlena. Iz le-tih bessed tih starih vučenikov vsaki zastopi, deper tih prvih kersčeniških take izpuvidi nei bilu. Obtu inu na tu ty naši pridigarii očitu pravio, de tako izpuvid, v kateri bi imel en človik enimu faryu oli menihu vse grehe po redu šteti inu poveidati, Bug nei postavil, ne zapovedal« (III: 144).

Trubarjev odnos do cerkvene zgodovine ponazarja njegovo pogosto navajanje zgodovine krščanske cerkve, ki po njegovih besedah večinoma sledi Evzebiju Kajsarejskemu,³⁵ nekoliko spornemu bizantinskemu historio-zo-grafu, katerega pisanje je bilo zaznamovano z eshatološko odprtostjo.³⁶ A Trubarjevo podajanje zgodovine skoraj do potankosti ustreza tudi nadaljnjemu protestantskemu naziranju pravoverne krščanske zaporednosti zapisanega in nezapisanega izročila.

Maksim Grek v *Polemični besedi o traktatu katoliškega teologa Nikolaja Buleva (Nemčina)*³⁷ »O združenju Rusov in Latinov«, ki mu nasprotuje zaradi katoliškega neupoštevanja zakonov, pravil in kazni določenih na sedmih svetovnih zborih, sprva opozarja na telesno prisotnega Kristusa-posrednika na prvokrščanskih zborih:

»Zelo dobro in odrešilno bi bilo med vami in nami združenje in enotna miselnost, če bi imeli med nami Odrešenika Kristusa, ki govori: »Če bosta dva ali trije zbrani v imenu mojem tam, bom jaz sredi njih«. A niti izpovedovati Vsesvete Trojice ne moremo, če nimamo drug do drugega čiste in popolne ljubezni, kakor nam svečenik razglašal z božanskega oltarja v času svete liturgije, ko govori: »Vzljubimo drug drugega, da v enotno miselnost izpovedujemo Očeta in Sina in Svetega Duha, Trojico enobitno in nerazdeljivo.« Vendar, o premodri Nikolaj, če se res hočete nam po resnici zediniti z nami, se pred tem zedinite z od Boga govorečimi apostoli, ki so se v Svetem Duhu zbrali na sedmih svetovnih zborih, njihovo imenitno apostolsko dogmo, mislim na resnično izhajanje božanskega Utešnika, kršite in prilagate v svetem Simbolu vere, ko govorite, da izhaja od Očeta in Sina, nasprotno vsem skupaj vzhodnim od Boga navdahnjenim

na vzhodu v odnosu do zahodno-vzhodnih polemik. Kasneje so ga potrdili trije papeži: Konstantin I. (708–715), Hadrijan I. (772–795) in Janez VIII. (872–882). (prim. G. Nedungatt, S. Agrestini, Concilium Trullanum, v: CC 2006, 211, 213).

³⁵ Evzebij Kajsarejski škof (ok. 263–339): krščanski pisec in učenjak, avtor Cerkevne zgodovine, ki je osnoval žanr zgodnjebizantinske historiografije, tudi v drugih svojih delih (zgodovinskih, apologetskih, eksegetskih in retoričnih) izkazuje tendenciozno ideološkost krščanskega imperija. Živel je na območju Palestine, rasel blizu privržencev Origena, vendar se od njih odvrnil (ohranil le proarijansko usmerjenost in filološko-zgodovinsko izobrazbo), kasneje izobčen kot heretik, ostal ideolog Konstantinove državitvornosti. O začetku Konstantinovega imperija, ki naj bi se dobesedno osnoval po Konstantinovem videnju, Evzebij takole poroča: »In hoc signo vinces«; o praznovanju ob dvajsetletnici njegovega vladanja (I. 325) pa naslednje: »Z lahkoto si njegov obraz (gr. eikon) razumel kot podobo cesarstva Božjega« (Eusebii Pamphili. Historia ecclesiastica: IX., 9; III., 15).

³⁶ Prim. Evzebijeva historiografija vnaša v tradicionalno bizantinsko zgodovinsko eshatološko odprtost, neločljivo od usodne sedanosti (prim. »ideologizacija bizantinske cesarske eshatologije« – D. Podskalsky), (prim. S. Averincev, Poetika rannevizantijskoj literatury, Moskva 1997, 103, 321).

³⁷ Ki ga imenuje »zapeljevalec, sofist«.

bogoslovcem in najsvetejšim apostolom. Tako modrujete in učite, in ne trepetate pred strašnimi kaznimi (prekletstvi) vseh svetih Zborov, v njih je vendar tudi sam najbolj blažen arhierej rimski in skupaj z ostalimi štirimi patriarhi utemeljil v Svetem Duhu pravoslavno vero. /.../ In najbolj je tretji zbor, ki mu je načeloval sveti Kirill patriarh Aleksandrijski, ki je izpolnil bogoslovje o Svetem Duhu in ga potrdil na zboru /.../ Če bi imel vero, bi odstopil od latinske neposlušnosti in nepokornosti /.../ Vi vendar, latinci, spreminjate in razblinjate ne samo natanko vzpostavljeno (od njih) neblazno³⁸ izpoved pravoslavne vere, temveč tudi mnoga sveta njih izročila cerkvena, dostojni ste imenovanja ne samo razkolnikov, temveč tudi deloma heretikov, saj ste kršilci apostolskih in očetovskih pravil in njih izročil. /.../ Ni niti malo ni koristno za nas takšno medsebojno občevanje. In ne govorite nam o kaznih velikih in drzno izjavljate, da če je isti krst, potem je ista vera Rusov in latincev. Poslušajte pozorno in takoj razumite, heretiki od Novacijana prezbiterja bivšega rimskega, novacijanci imenovani, niti krsta niti skrivnosti pravoslavne vere, niti kateregakoli drugega zakona cerkvenega za zakon ne priznavajo, zato pa natanko darovano od človekoljubja Odrešenika Kristusa grešnikov kesanje zavračajo in ne sprejemajo tistih, ki bi se radi pokesali, in so tudi Kristusa zavrgli, za to pa so bili izločeni iz celega Zbora pravoslavnih in nad njimi je bilo izrečeno prekletstvo. Pavel božanski apostol h Galačanom piše, obsojajoč: »Če vam kdo oznanja drugače od nas, pa tudi če bi bil angel z nebes, oznanjajoči, naj bo preklet« (MG 2008: 245–7).

Maksim Grek nepomišljajoče izhaja iz načel, zapisanih v Svetem pismu, zato v latinskem modrovanju – brez Sv. Duha – vidi odraz človeškega napuha, umovanje, ki jih uvršča med (ne ravno razkolnike) krivoverce. Rimsko odpadništvo po njegovem izvira že od Novacija (novacijanizem).

V govoru o cerkvenih zborih oba navajata pismo apostola Pavla Galačanom (1, 8).

Primož Trubar v *Artikulih* (1562) v poglavju *O concylyh* Pavlove besede eksplicitno napove, da bi potrdile pravoverno svarilo pred slehernimi nauki, pojmovanimi kot zakoni, ki niso zapisani v Bibliji:

»Kar ie pag timu S. pismu zubper inu se ž nim ne zgliha tar tu istu govori papež, šcoffi, vsi fary, menihi, doctorii inu vsi ludi, se ima zavreči, zubper stati inu za krivu, falš, zepelavnu deržati inu nekar slušati. Koker od tiga Paul pryču/i/e, kir pravi, Gal. i: »Aku mi oli en angel iz nebes bode vom en drugi evangelium pridigoval, koker smo mi vom pridigali, ta isti bodi preklet.« Inu s. Ianž pravi, i. loh. iii: »Ne veruite vsakimu duhu, temuč izkussite te duhuve, so oni iz Buga« (III: 203).

V prejšnjem poglavju »Od škofove in druge oblasti« je še natančnejši (temu sledi tudi osamela usmerjenost govora, odražena v spremembi iz pluralne v singularno obliko), saj se opozorilo pred lažnimi nauki moralno oporečnih učiteljev jasno nanaša na v Evangelijih oklevetane farizeje, ki posebljajo svetohlinstvo.

»Aku pag ty papeži, šcoffi inu farii kai vuče, postavio inu zapovedo timu evangeliu zubper, taku Bug vsem prepoveda nee slušati inu nim pokorni biti. Cristus pravi, Math. vii: »Varyte se pred falš preroki.« Inu s. Paul, Gal. i, pravi: »Aku vom bo en

³⁸ Trezno, ne podvrženo skušnjavam.

angel en drugi evangeli pridigal, koker sem iest vom pridigal, ta isti bodi preklet«« (III: 193).

Za P. Trubarja je edino pravo staro, tako oznanjenje nauka kot tudi postavljanje zakonov, razumljeno – kot apostolsko pridiganje (pojem širši od konkretne dejavnosti, ki se ima vršiti z vrha pridižnice), podobno pa razume pridigarsko veččino Maksim Grek, ki veroizpovedno bratstvo (enotnost vere v Kristusa bi lahko združila narode) utrjuje z besedami apostola Pavla (I Kor 5, 11–13).

»Tej luči se mi Grki in Rusi, Iverjani³⁹ in Bolgari in Srbi in Romuni in drugi jeziki globoko klanjamo (nemalo smo pokorni), in kakor tisti otroci nepokvarjeni poslušni, se ločimo od vas, latinov v Božji srčnosti in želji po večnem življenju, ne pa zaradi ponosa farizejskega in kitenja praznega« (MG 2008: 248).

Sledi zanimivo presojanje:

»V katerem mestu ali deželi in kdaj je bila kakšna od Boga navdahnjena knjiga vam predana, nam nisi razjasnil, kot bi se bal drugih obtožb vernikov; nikjer ni zapisanega nič takšnega pri nas pravovernih« (l. 248).

Maksim Grek namreč pojasni svoje sklicevanje na cerkvene zборе in biblijski zapis: bolj kot sama ideja bratske združitve sta ga zmotila neargumentiranost katoliških nazorov in abstraktno zanesenjaštvo (svari celo pred skupnim obedovanjem). Obenem pa zahteva natančnost poimenovanja (po mestu in deželi nahajanja) »vesoljnih« cerkvenih zborov, ki so utrdili nauk o Svetem Duhu (prvi nicejski, drugi konstantinopelski in tretji efeški).

»Kakor je že prvi o Svetem Duhu, ki se je zbral v Nikaji sveti Zbor 318 bogonosnih očetov proti hudobnemu Ariju, ki je govoril o sestavljeni Bogu Besedi, vzpostavil pravilnik pravoslavne vere, ki je s kratkimi besedami blagoslovil (teologiziral) veliko skrivnost Vsesvete Trojice, Kateri se klanjamo, ter Previdnost/Zrtje utelešenja Boga Besede, o Svetem Duhu pa je samo to rekel: »Verujem tudi v Svetega Duha.« Potem se je po nekaj letih pojavil proti Duhu bojujoč se Makedonij, klevetal čez Svetega Duha in modroval, da je ustvarjen, zato se je po nujnosti moralo zbrati na drugem svetovnem zboru 150 bogonosnih očetov v Konstantinovem mestu pod velikim cesarjem Teodozijem, ki je pridal v sveti simbol tudi o Svetem Duhu bogoslovje. Tretjemu svetovnemu zboru v Efezu je načeloval Kirill patriarh Aleksandrijski, ki je s kletvijo strašno utrdil pred tem vzpostavljeno vero na preteklih dveh svetovnih zborih, da bi si nihče ne drznil spremeniti niti enega samega izreka, niti kaj dodati simbolu, niti kaj odvzeti od njega. To lahko mi preberemo v dejanjih svetih zborov, in to ohranjamo in verujemo in pridigati želimo, če hočemo biti, skupaj s svetimi sedmimi zbori, nasledniki večne blaginje in blagoslova« (MG 2008: 248–249).

V *Prvem pismu F. Karpovu Proti latincem*, v katerem je zaslediti ključne postavke njegove dogmatike, Maksim Grek piše takole o cerkvenih zborih:

»Kakor tudi Zbor četrti, v Halkidonu zbran proti Evtihiju in Dioskoru pod carjem

³⁹ Gruzinci, Iberijci.

Marcianom, naj slišimo, kaj je velel o izpovedanju vere. Ta zbor, ki ga je Leon, preblažen papež rimski, okrasil in utemeljil s Paskasijem in Lukincijem in Bonifatijem, posvečenimi namestniki svojimi, govori o branju svete Izpovedi vere, kakor sta jo postavila prvi in drugi Zbor, tretji pa potrdil: »Dogovorjeno je bilo na svetem in Svetovnem zboru: drugačno vero ni nikomur dovoljeno izreči ali napisati ali sestaviti ali učiti ali prikazovati. /.../ In tudi, če bi bil škof ali duhovnik, naj bo razrešen svojega stanu.« Tako z istimi besedami (dobes. glagoli) tudi ostali zbori velevaljo: in peti in šesti in sedmi, na katerih je bilo odločno, s svetlim glasom povedano: »Mi vendar cerkvene zakone spoštujemo, ohranjamo očetovske meje, tiste pa, ki kaj dodajajo tem zakonom ali pa odvezemajo, predajamo prekletstvu«. In še: »Če kdo izročilo cerkveno zapisano ali nezapisano zavrže, naj bo izobčen« (MG 2008: 191).

Tudi Primož Trubar se sklicuje na milevitanski cerkveni zbor oziroma na IV. svetovni ali haledonski cerkveni zbor, ki je, sklican pod bizantinskim cesarjem Marcianom⁴⁰ in rimskim papežem Leonom I., dosegel sklep 22. oktobra 351. leta⁴¹ z razglasitvijo dogme o dveh, nedeljivih in nezdružljivih naravah Kristusovih (t. i. kristološko upanje, ki je potrdilo dvojno izobčenje: apolinarijcev in nestorijcev), v 28. kanonu⁴² papežu dodelil častni naziv, v preostalih upravičenostih pa izenačil vlogo obeh papežev (»starega in novega« Rima) – s tem pa sprožil nepomirljivo »bojno polje« med krščanskim Zahodom in Vzhodom.⁴³ A Primož Trubar zaključil povsem nekanonično in nedogmatično, saj leži pomenska teža na ubeseditvi Božje pravice, ki se kaže kot milost v jeziku:

»Inu ty stari vučenički glih taku od te vere vuče. Sveiti Ambrož v tih buqvah od poklycane tih aydov taku piše: »Kadar bi tu naše pravičnu sturienne, kateru skuzi gnado se godi, tim našim sprednim zaslužnem bi se imeilu dati, taku bionu nekar en dar, zabston, temuč en zaslužen lon bilu inu tu odrešitvu te kry Cristuseve bi ništer ne velalu inu bi ta naša della več koker ta milost Božya velala.« Inu s. Augustin /.../ Potehmal Bug timu človeku skuzi to postavu to nega šibkoto izkaže za volo, de onima

⁴⁰ Po smrti Teodozija II. je bizantinski cesarski prestol prevzel Marcian (450–454) in se poročil s cesarico Pulherijo.

⁴¹ Po papežu Leonu I. so drugo efeško sinodo iz leta 449 imenovali Razbojniški zbor.

⁴² Akti Haledonskega zbora so prvi ohranjeni v celoti (prej izobčeni Dioskur je bil rehabilitiran: le obsojen, ne pa tudi izobčen). Cesar je zahteval novo definicijo kristološke vere, čeprav je papež Leon I. (odločno proti monofizitstvu) javno predlagal svojo tezo širjenja katoliške vere (kot jo je postavil v pismu, »Tomus Leonis«, 13. junija 449. leta, konstaninopelskemu škofu Flaviju, ki je umrl v izgnanstvu) s poudarkom na nauku, ki po Kristusovem učlovečenju razlikuje Božjo naravo od človeške. Haledonska veroizpoved je imela »testimonio«, osnovano na teoloških postavkah »Tomus Leonis« ter pismih Kirilla Aleksandrijskega Nestoriju ter 27 aktih (in še dekret o papeškem deležu konstantinopelskega morja, kot je zapisano v protokolu, ki pa ga latinska verzija nima, v grškem »Syntagma XIV. titolorum« je ohranjen na koncu), Nomokanon vsebuje 28 aktov (Prim. E. Muhlenberg: Concilium Chaledonense, v: CC 2006, 121–12; prim. še Ostrogorski, n. d., 73).

⁴³ Zarezal pa je tudi v enotnost vzhodne cerkve: proti bizantinskemu diofizitstvu in haledonski dogmi so nastopile vzhodne provincialne cerkve (sirijska, egiptovska, koptska), ki so z upornim monofizitstvom izražale svoje težnje po osamosvajanju (prim. Ostrogorski, n. d., 73).

h ti nega milosti skuzi to vero bežati, de bo ozdravljen, zakai onu ie rečenu, de on to postavo inu to milost v tim iezyku nossi /.../ Inu ta milevitanski concili piše: Tu ie zadosi pokazanu, de ie tu dianu skuzi to postavo, de se ta greh spozna inu de se zubper tu premagana tiga greha h ti Božy milosti, katera v tih oblubah ie naprei postavlena, se ima bežati, de aku hočmo od greha biti rešeni, de imamo iskati te Božye oblude, tu ie to gnado Božyo, inu de začne v tim človeku biti ta pravica, nekar ta nega, temuč Božya« (III: 107–108).

OSEBNO

SPOVED

Misel sv. Avguščina o boju proti (cerkvenemu) izobčenju je Maksima Greka kot kristjana spremljala celotno obdobje bivanja v Rusiji (zapisano kot posladica preživetja težke izkušnje v poznem spisu *Proti besedam L. Vivesa*: »Justinijan, sveti filozof in mučenik, škof Hiponski, v prvi osebi govori: »Zablodim – pravi – lahko, heretik pa ne bom«), ko mu je bila odvzeta pravica do prejemanja osnovnih cerkvenih zakramentov. Svoja (zaživljenjsko) zbrana dela odpira z besedilom *Izpoved pravoslavne vere Maksima meniha Svete Gore*⁴⁴ (sledijo spisi, ki so oblikovani kot vzpobuda h kesanju, tudi molitve so večinoma samoizpovedne):

»Na podlagi kakšnih razlogov si nekateri drznejšo in se ne ustrašijo mene imenovati krivoverca, in sovražnika in izdajalca od Boga varovane države ruske; naj raje z malimi (tj. kratkimi) besedami sebi odgovarjajo, saj od sebe govorijo in krivično klevetajo čezme; kajti jaz sem z milostjo Gospoda našega Jezusa Kristusa pravičen kristjan, in dobro želim državi ruski, kateri služim kot Božji menih/molčečnej. Rotim vendar vsakega usmiljenega/pravovernega in pravoslavnega duhovnika in kneza, da bi poslušal moj odgovor z za kristjana ustreznim potrpljenjem in z zdravo razumskostjo; da bi s Kristusom podobno krotkostjo odvrgli sleherni gnev in jezo, saj gnev ne stori moža, temveč je resnico Božjo storiti z dejanjem, kakor govori božanski Jakob, brat Božji (gr. del pho the) o delih: kjer sta gnev in jeza, tam je sleherni duševno neskladje in nepravilno delovanje besednega dela duše, um je zaslepljen, pomračen od ogojene sape. Z običajno tišino vendar pravoslavno sveto ljubezen in krotkost je razumevati /.../ Kajti kakšno pa naj imam korist od teh črnih kut, od molitev, od meniškega življenja in teh dolgoletnih muk mojih, če se izkažem kot tisti, ki žali Gospoda in Boga

⁴⁴ V Zbranih delih M. Greka v Sinodalni zbirki moskovske biblioteke : pod št. 13 (l. 54, str. 289) še dodatek: »Isti spis o tem, kako se spodobi upoštevati izpoved pravoslavne vere« pod št. 14 (l. 62, str. 818), (Gorskij-Nevostruev, n. d., 524–525). V tem spisu jasno pove, da so nekatere staroruske (bogosluzne) knjige ohranjale zapis, ki govori zgolj o človeški naravi, kar je zoper dvojno Kristusovo naravo – to pa je krivoversko, natančneje spominja tako na arijanstvo kot tudi na apolinarizem: »Z milostjo Kristusovo sem jaz v vseh svojih spisih, v vseh mojih prevodih in pri vseh popravkih božanskih knjig vaših učil vsakega človeka pravično modrovati o utelešenem Bogu-Besedi, to pomeni ne imenovati Njega kot zgolj človeka, kot se to najde v vaših časoslovih, temveč ga priznavati za popolnega Boga in popolnega človeka v eni Osebi, edinega Bogočloveka« (l. 7, ob.).

in Odrešenika mojega, Jezusa Kristusa, ki mi daje up že od zgodnje mladosti moje?» (MDA 173/I, 42: 1.7).

V svoji *Izpovedi vere* o svojih obtožbah spregovori tudi s sklicevanjem na odločitve nicejskega cerkvenega zbora:

»Sami vendar dobro poznate pravilo Prvega svetovnega nicejskega zbora, ki je strogo predpisal vsem in povsod posvečenim dostojanstvenikom – nikoli obsoditi nikogar, ki ne pripada njihovi deželi in oblasti« (MDA 173/I, 42: 1. 8).

Osredotoči se na izpoved svojega verovanja, soglasnega s pravoslavno vero:

»Verujem z vso svojo dušo in z jezikom izpovedujem edinega Boga Viš(n)jega, Stvarnika vsega, brezzačetnega (počela), resničnobitnostnega, neskončnega. V treh hipostazah (podstatih), to pomeni: v Očetu in Sinu in Svetem Duhu nerazdeljivo razdeljenega. V Izvir in Počelo brez začetka/izvora Sina in Duha Svetega; se klanjam/verujem Njemu: Sinu vendar rojenemu in brezpočelno in resničnobitnostno od Njega rojenemu in v Svoji podstati klanjajočega se Njemu; in Svetemu Duhu, Ki od istega Očeta izhajajoč izvira in v Svoji podstati verujočega in izpovedujočega – edinega Boga v Trojici, edino bitje, edino Božanstvo, edino carstvo, edino gospodovanje nerazdeljivo razdeljeno po podstatih in združeno nezlito z nadbitnostnim božanskim bitjem« (I. 6, ob).

Poseben pomen je v Trubarjevem pojmovno-imenskem bogoslovju predstavljalo edino in enkratno ter absolutno odpuščanje, ki je bilo tudi stična točka pravoslavne in protestantske veroizpovedi: zakrament spovedi namreč v pravoslavni cerkvi nujno predhaja prejetje zakramenta evharistije.

»To izpouvid ty naši pridigarii ne so cilu doli diali inu zavergli, zakai le-ta navada inu ordninga bo per nas deržana inu ohranena, de se nikomer ne dopusti h ti Božy myzi perstopiti, samuč on bo poprei suseb zaslišan, aku umei inu zastopi ta celi catehismus, de hoče se naprei grehov varovati, de pravo vero v Jezusa ima inu de bo absolviran, tu ie od grehov rešen inu odvezan« (III: 139).

Primož Trubar najde trojnost izpovednega dejanja (prošnja izpovedi, ljubezen do bližnjega, ohranjanje zaupanja),⁴⁵ ki prerašča pomen zakramenta spovedi, postaja nra-vstveni temelj Mojzesovih in Kristusovih zapovedi. V nadaljevanju izpove svoje pre-pričanje o nujnosti vernikove izpovedi, ki se od uradne spovedi (ta naj bi bila v Bibliji ne zapisana ter postavljena od Cerkve z namenom tolažbe še neodločnih »mladih«)⁴⁶

⁴⁵ Primož Trubar ima v mislih vzajemnost medsebojnega zaupanja: »Pravim šcoffom, tu ie tim, katerim ie poročenu ta evangeli pridigati inu te zacramente diliti, nei obena druga oblast od Cristusa dana inu poročena, samuč te grehe odpusčati v Cristusevim imeni inu te vukuve, kir so timu evangeliu zubper, zavreči inu te očite, velike, nepokurne grešnike nekar s telesno oblastio, temuč le s to bessedo štraifati inu te zacramente prepoveidati inu ločiti od te cerqve. Inu v takih ričeh so ty kersčeniki dolžni po Božii postavi, zapuvidi inu pravdi nim biti pokorni, koker Kristus govori, kir pravi: »Du vas posluša, ta mene posluša« (III: 193).

⁴⁶ P. Trubar tudi večkrat pove, da šibkosti človeške narave, zaradi katere človek ne more biti sam (tj. brez Kristusa) kos svoji nagnjenosti h kršitvam zapovedi, ni povezovati s položajem slovenskega vernika, temveč je to lastnost človekove neznatnosti nasploh, kakor so se je zavedali že starozavezni preroki: »Človik sam ne zna inu ne zastopi vseh grehov, koker David,

ločuje po neceremonialni zaupnosti, ki varuje pred rutinizacijo lažnega olajšanja, zato P. Trubar napotuje k vsakodnevni osebni izpovedi, ki nenaključno (nastopa v osnovni molitvi Očenaš) pomeni resnično nepretrgano molitveno dejanje, v katerem je zgolj s srčnostjo (iskrenostjo) dosežano odpuščanje – ki je namen izpovedi.

»Obtu de prossi inu moli: »Odpusti nom naše dolge,« koker ie Cristus rekal v tim Oča našu vsem vernim se izpovedati. Inu taku se vsi svetniki v tih psalmih izpovedaio, Psal. cxliiii, kir pravio: »Ne hodi, Gospud, v to pravdo s tu/i/em klapcem, zakai pred tebo nei oben pravičin.« Potle ie li kai suimu bližnimu kriviga sturil, de nemu tu istu doli sprossi inu poverne. Le tei dvei izpuvidi so od Buga postavlene. Ta tre/t/ya, kir se enimu fariu oli pridigaryu dei, se za tiga volo ohrani inu derži, de v ti ty mladi, prep/t/osti ludi v ti veri, v tim catehizmi bodo prov podvučeni, ty, kir v smertnih grehah prebivaio, bodo svarienu inu od tiga obhayla, aku se ne hote popraviti, odločeni. /.../ de ie zadosti inu Bug drugiga neče imeiti od nas, temuč to izpuvid pruti Bogu, katero ie nas sam Božii Syn v tim Očanašu navučil inu rekal se taku vsag dan Bogu izpoveidati. Inu taku se vsi verni izpovedaio« (III: 141, 144).

Primož Trubar je trodelnost izpovedi podkrepil še s trostopenjskim (notranje pobožnim)⁴⁷ vzpenjanjem k »absolutni« odvezi (odrešitvi).

»Obtu naši pridigarii iz S. pisma od pokure taku govore inu pišeio, de te prave pokure so, ia, try deili. Ta prvi deil ie tu spoznane, žalost inu grevinga čez te grehe, kateru spoznane inu žalost pride iz praviga zastopa te Božii postave inu iz tiga Božyga serda. Oli taka žalost inu grevinga ne dobi inu nezasluži to gnado per Bugi inu odpusčane tih grehov. Zakai Cain, Saul, Ahitofel, Iudaš Iščariot so tudi nih grehe spoznali, žalovali, oli zatu inu s teim ne so per Bugi milosti dobili /.../ Ta drugi deil te pokure ie ta prava vera v Jezusa, de človik terdnu veruie tim Božym inu Jezusovom stonovitim oblubom, de Bug gvišnu hoče nemu vse grehe iz gnade, zabston, za Jezuseviga za/s/lužena, za nega martre inu smerti volo vse grehe odпустiti inu cilu pozzabiti. Ta treti deil ie tu pobulšane, tu ponovlene tiga celiga človeskiga života, diana inu opravila, de se ta človik pruti Gospudi Bogu cilu pokori, tu ie, začne iz praviga serca se vže naprei zo vso ričio deržati po Božii voli inu bessedi /.../ en drugi človik rata, vse nega vude nekar več h ti hudobi, temuč h ti pravici nuca inu obrača. Od take pokure Cristus sam pridiguie, kir pravi: »Popravite se, veruite timu evangeliu.« Mar. i. Inu s. Paul pravi, Rom. iii: »Skuzi to postavio pride tu spoznane, ta grevinga tih grehov.« S. Ianž Kerstnik vpye, Math. iii: »Gledaite, de sturite te prave saduve te pokure«« (III: 145–146).

Psal. xix, govori, kir pravi: »Tu krivu diane inu te grehe du zastopi?« Inu Ieremias pravi: »Tu človesku serce ie taku hudu, kunštnu inu hudobnu, de se ne more izgruntati, spoznati inu izuprašati.« Ta človeska šega inu natura taku globoku v tih grehah tyčy, de ta človik sam te vse grehe v sebi ne vidi, ne zna inu ne zastopi. /.../ Inu te Duhovske pravde same, Glosa in decretis, De poenit. i, distinct. V pravio, de ta izpuvid nei skuzi S. pismu zapovedana, temuč de ie od cerqve postavlena. Iz le-tih bessed tih starih vučenikov vsaki zastopi, deper tih prvih kersčenikih take izpuvidi nei bilu« (III:142, 144).

⁴⁷ Pri takšnih opisih bi se s težavo izognili oznakam asketsko-meniških redov; ki pa jih je P. Trubar zavračal, zato predlagamo celovitejši termin »notranjega poduhovljanja«, neoddeljivega od (ne le zunanjega) izboljšanja vsakodnevnega življenja ter pomoči ljudem.

V spisu Maksima Greka, napisanem po zmagi nad krimskim kanom (l. 1541), *Zahvalna beseda Kristusu in zaščitnici Bogorodici*, je moč njegove »tri zapovedi« primerjati s Trubarjevimi:

»Te čudeže, ki jih je ona nekoč tam storila, tudi danes ona pri nas predoči, in v prihodnji čas usmerja, če bomo mi dejavno izpolnjevali zapovedi Edinorojenega Sina njegega, Jezusa Kristusa, Gospoda in Boga našega, to pomeni bomo ohranjali predano nam od očetov pravo vero v Njega, in se bomo nespremenljivo do konca oprijemali ljubezni nehlinjene iz vsega srca, iz vse duše, iz vse kreposti in iz sleherne misli, in bomo ljubili sodbo (pravico), da bi ne gledali na osebo in plačilo in milost do vseh, ki so le-te potrebni in se nahajajo v nesrečah. Če te tri zapovedi ohranjamo do konca in s strahom Božjim, potem bomo resnično blaženi in preskrbljeni, in bomo vse našim sovražnikom in nasprotnikom strah vzbudili, saj nas Bog varuje z vsemočno Svojo desnico« (MG 2006: 255).

»Tri zapovedi« so osnovne Kristusove zapovedi: ohranjanje vere v Kristusa, ljubezen do Njega (iskrenost do sebe, neprizanesljivo samovpraševanje, srčnost, pomoč v obliki miloščine) in spoštovanje Njegove pravične sodbe. Osrednja misel ni kljubovanje Strahu Božjemu, temveč hvaležnost za poduk, tj. svetopisemski nauk o človekovem samospoznavanju na podlagi soočenja z lastnimi grehi (tudi P. Trubar zgolj neprestani zavesti o Božji veličini pripisuje možnost prejemanja daru spoznanja: »spoznane inu žalost pride iz praviga zastopa te Božjii postave inu iz tiga Božyga serda«). Od tod nedoumljiva globina tihe vere, ki ni razložljiva z upom, »radoživno človeško« naravo, niti dobro voljo,⁴⁸ niti prejetjem Daru, temveč s prakso t. i. umne molitve in notranjega sledenja svetopisemski pisavi, doumevani zgolj z Razumom Božjim, ki se je dozdeval v XVI. stoletju kot nadvse kritičen (čeprav to v bistvu ni bil). Zato je Maksim Grek eden prvih utemeljevalcev zdravorazumskega, tj. tudi znanstvenega vpogleda v jezikovno in zgodovinsko gradivo, osvetljeno zgolj s plodotvornostjo spoznanja – lastnega neustvarjalnega pisanja.

Tudi Primož Trubar s 23. poglavjem Matejevega evangelija podkrepi lastno vero v pravilnost samo Kristusovega nauka, v bistvu katerega ležijo prepoznavanje, spoznavanje in učenje kot osnova dobrih del, pa tudi tista neoporečnost, skupna vsem svetovnim religijam. Zato je P. Trubar tako naslovil 20. Artikel (*Od vere inu od dobrih dell*), v katerem spregovori o lažno dobrih delih, tj. zgolj navideznih (zunanjih), v svetopisemskem pojmovanju predvsem nedosledno upoštevanih zapovedi (že v IX. Artiklu, prav tako na podlagi besed apostola Mateja). P. Trubar pa ni razmišljal kratkoročno (v njegovem nazoru ni najti »praktičnega racionalizma«), temveč je zrl v skrajnost prihodnosti – s takšnega oddaljenega zornega kota, ki je bržkone večnosten, pa pravzaprav že (lahko) obsoja neresnično verovanje. Zdo se, da P. Trubar veruje, da Kristusove (Mojzesove) zapovedi skupaj z zakramenti v sebi nosijo »risnično« moč, izkazano v trenutku pravovernega obhajanja (»bodo prov dani inu dileni«), ne glede na ali celo v zoperstavitev nevernim (tj. lažnim) pridigarjem:

»Oli kadar v le-tim životu inu na tim sveitu v ti cerqvi inu vmei teimi dobrimi inu brunnimi dosti hudih, dosti hynancev inu očiti veliki grešniki ostano inu prebivaio. /.../

⁴⁸ Kot je bilo napačno presojeno (prim. Sinicina, Maksim Grek, 47, 211).

Obtu ta prava, risnična pridiga inu ty sacramenti imaio nih muč, oblast inu opravilu, aku glih od tih hudih inu hynavcev bodo prov dani inu dileni. Koker od tiga Cristus govori, Math. 23: »Na Moizesevim stolu syde ty vučeniki inu farizei. Vse tu, kar vom reko deržati, tu deržite inu sturite, ampag po nih dellih ne deite« (III: 78).

Na zahodu velja za utemeljitelja takšnega upravičenega občudovanja negativnega radikalno teleološkega človeškega izraza sv. Avguštin,⁴⁹ ki ga pred sv. Ambrožem omejnja tudi Primož Trubar:

»Inu s. Augustin pravi, lib. x, Confessio, cap. iii: »Kai iest vprašam oli kai ie meni marei za te ludi, de bi oni muio izpuvid slišali[?] Glih koker bi oni vse muie bolezniz ozdravilali[?] Tu so eni čudni ludi, kir vprašao inu hote veiditi, koku en drugi živi inu kai dei, inu ta sui život inu leben so lini pobulšati« (III: 143).

A pred »očetom katoliške izpovednosti in zahodnoevropske avtobiografije« slovenski teolog navaja vzhodnokrščanskega cerkvenega očeta:⁵⁰

»Inu ty stari vučeniki nikogar ne permoruio h taki suseb izpuvidi, de bise ty grehi imeili po redu praviti. Crysostomus, distinct. i, De poenitentia, et in xii. cap. Ad heb., homi. xiii, taku govori: »Iest nečo od tebe imeiti, de bi se ti imel očitu rezodeti inu fratati, ne sam sebe pruti enimu drugimu zatožiti, temuč hočo, de boš timu preroku pokoren, kir pravi, Psal. xxxvii. Rezodei timu Gospudi tuie poti. Več pravi: »Aku se sramuieš tuie grehe enimu drugimu poveidati, taku te iste izpovei vsag dan v tuim sercei.⁵¹ Iest ne pravim, de bi ti nee tuimu raven hlapcu imel izpovedati, kateri bi tebi mogel gori vzdigovati oli oponošati, temuč izpovei ti tuie grehe Bogu; ta nee more ozdraviti« (prav tam).

VEČERJA

Maksim Grek v *Polemični besedi o spisu katoliškega teologa Nikolaja Buljeva (Nemčina)* »O združitvi Rusov in latinov« razmišlja o latinskem odpadništvu:⁵²

⁴⁹ Prim. »Avguštin je določil lepoto kakor s strani vsebine, tako s strani forme«. Na podlagi Avguštinovih besed iz Izpovedi »Si autem doleat, manet intentus, et gaudens lacrymatur. Lacrymae ergo amantur et dolores?« (Conf. 3, 2) prva slovenska filozofinja Alma Sodnik razmišlja o vprašanju estetskega ugodja ob upodobitvi človekovega gorja, postavljenega že v Aristotelovi Poetiki: »Avguštin rešuje to vprašanje na samostojen način – et si non doleat, abscedit inde fastidians et reprehendens,« ter prihaja do zaključka, na moč sorodnega liturgičnemu učinku: »tudi duševnost ima svoje potrebe, glavna je aktivnost, psihično udejstvovanje« (Dr. Alma Sodnik, Zgodovinski razvoj estetskih problemov, Ljubljana 1928, 60–62).

⁵⁰ Vrstni red zaobrjnjenega z izvornikom navajanja je nameren ne-retorični način razpravljanja, katerega končni namen je poudariti izvira prek vračanja: od sugestivno odločilnejšega k navidezno zanemarljivemu, v bistvu pa k temeljnemu (v tem primeru :Trubarjevih besed k J. Krizostomu).

⁵¹ Da Trubarjeva ubeseditve izvira iz zgodnjelatinške, se dozdeva tudi na podlagi naslednjega: prim. alto corde: globoko v srcu (Rudolf Južnič, Slovarček k I. in II. knjigi Vergilijeve Eneide in k izbranim pesmim iz »Georgica« in »Bucolica«. Ljubljana 1910, 12).

⁵² Prim. Obtožnico Dioskora (ta je l. 440 v Efezu razglasil prevlado monofizitstva) na II.

»Poleg tega, da mnogo pravil cerkvenih in izročilo apostolsko kršijo, je njihova prva in velika pregreha, opresnike⁵³ prinašati v sveto službo, v soglasju z modrovanjem prekletega Apolinarija,⁵⁴ ki je prosfori odvezel in kvas in sol, saj prvo upodablja dušo, drugo pa predstavlja um, ki ju je prekleti zanikal pri našem Gospodu Jezusu Kristusu, saj je zanj trdil, da se je oblekel samo v telo brez duše in uma, kaj je lahko bolj bogokletno od te žalitve, nje ste soudeleženci tudi vi, ki prinašate podobno tistemu kršitelju opresniki, in ste isti anatemi podvrženi tudi vi«⁵⁵ (MG 2008: 246).

Naj posebno, vseprežemajoče razmerje Maksima Greka do pojmovnika evharistije ponazorijo naslednje njegove besede, s katerimi zaključuje svoj spis:

»Jaz vendar čist sem⁵⁶ od/pred vaše krvi, svoje sem izvršil, in odslej nihče ne more oporekati« (MG 2008: 333).

Primož Trubar v *Artikulih* (1562) nasprotuje prelamljanju kruha v času prejemanja evharistije, skličujoč se na Kristusove besede (Mt 26, 27) in besede apostola Pavla (Kor I), za katerima sledijo (protestantski) mučenik Cyprian,⁵⁷ papež Helazij, Ambrož Mediolanski:

»Tukai Cristus očitu inu zastopnimi besedami govori od tiga kelyha te nega kry, de vsi imaio iz nega pyti. Inus. Paul ie tudi tim Corintariem, možem inu ženom, tacei sacrament daiali nune kar letim samim faryem, koker ty papežniki govore. Inu taku obuye dilene inu iemlene tiga celiga zacramenta ie v ti cerqvi dolgu terpelu. S. Cyprian v dostih meistih v nega pismi v misli ima inu pravi, de se ie ta kry Cristuseva tudi tim, kir ne so farii bili, daiala pyti. S. Ieronim pravi, de ty fary, kir to večerio Cristusevo vunkai dile, timu folku to kry Cristusevo daio. Inu ta stari, brumni papež Gelasius sam, distinct. ii., De consec. C. Comperimus, prepoveda tiga zacramenta narazen diliti, kir pravi taku: »Nom ie naprei prišlu inu mi smo zveidili, de eni le en

svetovnem cerkvenem zboru (halkedonskem) so omilili toliko, da ni bil več izobčen (prim. CC 2006,120).

⁵³ Hostija, nekvašen kruh pri obhajilu.

⁵⁴ Maksim Grek ima Apolinarija za začetnika uvedbe nekvašene evharistije (opresniki), od katerega se njegova misel začne prelivati v točno opredeljevanje krivoverca: »Heretik je tisti, ki se svojega lažnivega mnenja krepko drži//in z znano zavestjo, zvesto resnici, (vedno) okrutno govori zoper brez upa na pravo. Če pa povrh vsega govori še iz neznanja, je to izgubljenec, ne pa heretik«. Justinijan, sveti filozof in mučenik, in škof Hiponski (tj. Avguštin), v prvi osebi govori: »Zablodim – pravi – lahko, heretik pa ne bom«.

⁵⁵ Nadaljuje: »Ne bom našteval drugih vaših kršitev in čudnih pravil, ki ste si jih toliko sami izmislili, ne upoštevajoč slehernega apostolskega izročila in zakona cerkvenega« (MG 2008: 247). Prim. Trubarjeve besede: »Te dobre, preproste ljudi inu te žalostne vysti na tei inu s to izpuvidio grozzovitu martrali, kir so hoteli od nih imeiti inu so nim nalagali per ferdamnemu nih duš, de bi imeili vse grehe po redu, kei, koku, s kum, kadai, kulikukrat so grešili, šteti inu poveidati. Inu kir so nim čudne pokure, poste, roženkrance, rumane po cerqvah, deleč hoditi, odpuske, maše kupovati, offrovati gori nalagali inu zapovedali« (III: 140).

⁵⁶ Takšen začetek samogovora je najti stoletje kasneje v Žitju protopopa Avvakuma (ok. l. 1673).

⁵⁷ V protestantstvu priznani zgodovini krščanske Cerkve ima Ciprian Kartaginski visoko mesto: preganjan (pod cesarjem Valerijanom), umrl mučeniške smrti (žrtvovan) brez upiranja (celo vzklíknil: »Ljubite svoje sovraige«) je pod poveljem poganskega cesarja Galerija Maksima (ki je umrl nekaj dni za Ciprianom). Za časa svojega življenja se je zavzemal za obuditev primata Rima nad ostalimi krščanskimi sedeži (prim. L' Église, n. d.1990: 347–350).

sam deil tiga svetiga telessa iemlo inu se od tiga keliha /svete/ kry zderže; tu oni deio iz nekake falš andohti, obtu gledaite, de ta celi sacrament vzamo oli de se od nega cilu gone, zakai taku dilene te skrivne /svetine/ se ne more prez velika greha sturiti.« Inu /ta/ Cronica kersčanske cerqve pravi, de s. Ambrož h timu Teodosyu cessaryu, kir ie bil pustil sedem tavžent Tessaloniheriev pobyti, ie taku govoril: »Koku ti hoč z rokami tu svetu tellu tiga Gospudi pryeti? Koku hoč ti s tuiemi vusti tu py/tie te/žlahtne, drage kry piti?« Iz le-tih inu drugih pryč se zastopi, de ty stari kersčeniki so se prov obhayali inu obuyo štalt tiga zacramenta iemali. Inu oben canon, obena stara papežova oli concilieva postava oli zapuvid se ne naide, kir bi prepovedala ta celi sacrament pryeti« (III: 137–138).

Primož Trubar navaja novozavezni niz o t. i. nebeškem kraljestvu ali »bogastvu« (Jan 18, Lk 12, II Kor 10, II Kor 13, Mt 10):

»Ioh. xviii: »Muie kraljevstvu nei od tiga svita. /.../ »Inu Luc. xii ie dial k animu, kir ie čez suiga brata nemu tožil za volo ene erbsčine: »Du ie mene čez vayu k animu rihtaryu postavil /.../ de te duše bodo izvelyčane. Na tu več pravi s. Paul, ii. Cor. x: »Naše orožye oli brambe tiga našiga voiskovane ne so messena inu telesna, temuč močna pred Bugom, s katerim mi te misli inu sveite tih serc doli deremo inu nazai stavimo. /.../ Aku pag ta papež, ty šcoffi oli farii imaio kako deželsko oblast, taku oni to isto nemaio od Cristusa, zakai Cristus ne hoče, de bo duhovsko oblast imeila čez deželsku gospodovati; Math. Xx /.../ Inu ii. Cor. xiii pravi: »Mi ne premoremo ništer zubper to risnico, temuč za to risnico« (III: 191–3).

Praznina, ki je zazevala, ni izhajala iz odsotnosti cerkvene inštitucije niti nendarjenosti za svečano ceremonialnost, a pogrešanje pobožnosti skromnega obreda v cerkvenem bogoslužju, je prizadelo P. Trubarja in M. Greka.

Maksim Grek govori o neposrednem deleženju in okušanju Kristusovega telesa med prejemanjem evharistije. Zagovor opresnikov ali kvašenega testa izgrajuje dosledno: ne z samovpraševanjem ali zapletanjem v neskončno retorično odprtost polemične drznosti, temveč s premišljenostjo, ki ima nalogo udušiti krik:

»Ampak vračati lepo (tj. Bogu ugodno/podobno/sorodno/pravoverno/pravoslavno) Besedo, od koder je izšla, in pokazati, da so ne le Stagirit in druga zunanja učenja kradli od resnice krščanske /.../ temveč tudi s sklicevanjem zgolj na božanskost papeževe vrhovne oblasti, dane od Petra /.../ se zlo ne konča /.../ Kajti darovana oblast vrhovnemu, pomeni, veliko rešiti in povezati na zemlji, kakor je biti tudi na nebu, saj je tudi drugim učencem bilo dano, kakor Matej o tem pričuje. Poleg tega ni darovana oblast vrhovnemu spreminjati Kristusov Evangelij, to pomeni, zakonov postavitev v Njem, in tudi o najvišji Trojici bogoslovja, temveč rešiti tiste, ki se kesajo svojih grehov, in odrešitev po očetovsko urediti, ne videti v obstoječih pravilih hudobijo, temveč urediti, tj. ali skrajšati ali razširiti: čas v/po meri skesanih. A od zapisanega niti najneznatnejše v Evangeliju si ne drzniti spreminjati, kakor je zapovedal v vsem in vsem rekoč Gospod: »Kdor bo torej kršil katero teh najmanjših zapovedi« itd. Kaj vendar ni oblast preteklih rimskih svečenikov, pri tem mislim na Silvestra, Celestina, Leona, Agapita, Agatona, Hadrijana in druge, dosegla drugih? Vsak bi vedel, če bi ga kdo od njih. Kateri je vendar od teh si drznil spreminjati nekaj od splošno predanih

pravoslavnih dogm in cerkvenih pravil in navad že pred sedmim Svetovnim zborom? Mar niso vsi, ki so soglašali, bili vzhodni svetilniki in povezovalci ljubezni, s svetim Duhom, združeni drug z drugim, ki so poskušali zediniti povsod verne v Cerkvi? Ali ni edino/enotno povsod bilo izpovedovanje pravoslavne vere, od Očeta edinega izhajajočega Tolažnika bogoslovesno govorečega? Ali ni krst edin in se enotno izvršuje, to pomeni v tri poglobljeno/potopljeno, kakor apostolsko pravi pravilo? Mar ni edina prosfora, s soljo in kvasom zmešana, prinesena v brezkrvni službi, ne pa z opresniki?« (MG 2008: 363–364).

Za sklicevanjem na »hermetično« razlago svetopisemskega besedila Bazilija Velikega in Janeza Zlatousta lahko slišimo utemeljevalni govor Maksima Greka proti opresnikom (ob navedkih Mk 9, 50; I Kor 5, 7–8; Lk 12,1):

»In o tem razkrivajo in tudi o mnogem drugem, med njimi najbolj čudoviti svečeniški Bazilij Veliki in Zlati v jeziku božanski Janez, ki je s svojimi Cerkvami ostal v Pisanju. Od njiju se je božanski Bazilij boril proti krivovercu Apolinariju, ki je s svojo dogmo v brezumno in brezdušno meso Gospoda oblekel in zaradi tega opresnike prinašati z duhovnikom svojim ukazal, saj soli vendar človeški um oblikujejo (upodabljajo, predstavljajo), kot je rečeno v Evangeliju: »Imejte sol.« Kvas pa oživlja telo, podobno duši; proti temu krivoverstvu Apolinarija se je božanski Bazilij boril, tako je pisal v pismih sveti združeni (»soborni«) Kristusovi Cerkvi: »Če kdo, pravi, prinaša opresnike v žrtvovanje, naj bo preklet!« In prav on tudi: »Če kdo ne vlaga soli in kvasa v prosforo – naj bo preklet!« Božanski Zlatoust nam je to resnico povedal, govoreč v svoji Besedi o Križu: »Stara je šla mimo – pravi – zatem je bila vsa prenovljena;⁵⁸ tam je skrinja, tu je že Devica; tam je žezlo, tu je križ, tam so opresniki, tu je kruh,« // Kako od obeh učiteljev sije resnica! Kaj imate vi ugovarjati? Rekel je: v Stari zvezi opresniki, proti njim je bil položen kruh kot pričevalec Nove zaveze; če pa navržete nam v nasprotovanje blaženega Pavla Korinčanom izrek »Izčistite vendar stari kvas, da bo nova zmes«, in še dodate, da je isti rekel: »S tem mi ne praznujemo v kvasu starem, niti v kvasu zlobe in lažnivosti, temveč v opresnikih čistosti in resnice,« vam ne bomo odgovorili s tistim, kar bi bilo naše, temveč kar je bilo slišano od tega velikega očeta in svetovnega učitelja Janeza Zlatoustega, ki je po božanskem oznanjenju pisma blaženega Pavla tolmačil, kakor že o njem zgodovina pripoveduje. On pravi o tem: »Pograjal jih je prej blaženi Pavel, ker so zamolčali o tistem, ki je vzel svojo mačeho (za ženo) in so dovolili takšno grdobijo, potem jim je sporočal, da naj odstopijo od stare zlobe, v kateri so živeli prej, to pomeni od živalskega/črednega in tistega gnusnega poganskega živetja, ki ga je tudi stari kvas imenoval v prenesenem pomenu, po Gospodu, ki je rekel apostolom: »Bežite od kvasa farizejskega« to je od brezbožnega učenja in nezakonitega življenja // Živeti jim veli, kar imenuje praznovati v brezkvasnih opresnikih čistosti in resnice, to je v običajih in v vsakodnevem načinu življenja, svetem in čistem, v takšnem, kot se spodobi kristjanom živeti.« Vidite, kako je razumel apostolski govor ta božanski oče? In nikakršnega prinesenega kruha v posvetitveni službi ni omenil, kakor vi razvratno tolmačite« (MG 2008: 364–5).

⁵⁸ Tj. Staro je minilo – pravi – vse je postalo novo.

SVETA TROJICA

Trinitarnost – kot nerazrešljiv problem – je za pravoslavje osrednje pojmovanje upravičenosti načina verovanja v neizpodbitno in sedanjo resničnost, tu-prisotnost v svojem bistvu nebesnega trojnega Boga. Trojičnost Boga je resnična – kolikor je navdihujoča,⁵⁹ kar pomeni: če pomaga živeti. Zgolj izhajajoč iz enotnega izvora (od enega-edinega-enotnega ali drugače »edinobit(nost)nega« Boga), je moč verjeti v silo Božjo, hkrati pa je z vero v enorodnega Očeta edino moč spoštljivo verovati v verodostojno Božjo naravo treh nadbitnostnih osebnosti. Šele z doumetjem ne človeške, a živo osebne prisotnosti Duha⁶⁰ je moč dosegati trojni dar Božji (Očeta, Bogočloveka⁶¹ ter Diha Življenja).⁶² Pravoslavni temeljni Vrhovni Bog je enoznačno določen v skupnosti krščanskega človečanstva. V sobornosti/združenosti in medčloveški »ljudskosti« enotnega verovanja je vedno ležala nujna vrzel samoopredelitve, tj. individualnega sprejemanja tako Božje navzočnosti kot osebnega pojmovanja svetopisemskih besed. Problem dobesednosti se je že od začetkov krščanstva pojavljal kot nujna razmejitev med časoslovjem in teologijo ali drugače: med verjetjem v izmerljivost minljivih odsekov prostora⁶³ ter vero v nespremenljivo večnost (ali še drugače: med možnostjo določitve začetne-končne točke ter priseganjem zgolj na rojstvo-smrt kot dve presežni substancialni vsebnosti bitja, v sebi noseči potencialno možnost ponovnega rojstva). Vzhodni teologi so prav z dobesednostjo (ne le na cerkvenih zborih) utemeljevali svojevrstnost verovanja v Trojičnost Boga. Vzhodno-krščanski mislec je, izhajajoč iz tradicije ljubezni do razpravljanja, ne le kot ostanek in izročilo zavesti o človekovi svobodnosti (tj. samoobsodbi s točno določeno obliko nadbitnosti), temveč kot gradni kamen zakonite naslednice domovinske zgodbe, nenaključno krščene z zgodovinsko ne-oporečnim dogodkom, z vero v Resničnost večnosti, tj. pretekle-sedanje-bodoče slave, sam sebe očiščeval slehernega dvoma, z zapisano mislijo pa je k pismenstvu spodbujal tudi sposobne sodržavljane. Termin »edinobit(nost)ni« je bil na Vzhodu znan že od davnega,⁶⁴ zaradi razumevanja nedvoumnega pomena nicejski cerkveni očetje niso dvomili o edinosti Boga Očeta: ker so verovali v enoznačnost obeh terminov, so le razkrivali svoj pogled na mogočo spornost. Edino neverolomno razpravljanje je bilo utemeljeno z besedami apostola Pavla, ki je

⁵⁹ Obratno ne drži, saj bi zvajanje v racionalne okvirje, lastno zahodnemu, spekulaciji zmožnemu razpravljanju o veri – pomenilo toliko kot izobčenje – iz Cerkve.

⁶⁰ Ki ni neprestanost v resničnosti, zato je k Sv. Duhu tudi nujno moliti.

⁶¹ Prim. »Hipostaza je razumljena kot svojevrstna bitnost. Svojevrstnost Druge Osebe, upoštevajoč njegovo Sinovstvo, je v rojenosti od Očeta. Enotnost Oseb je osmišljena v skupnem imenu »Duha« (Florovski, n. d. 13).

⁶² Krščanski Bog je živih zavest. Spokojna samota ob bližnjem.

⁶³ Prostor cerkve, kjer se zberejo verniki, ki jim predoči čas liturgije, ukinja objektivno dejanskost kot možnost preko samovoljne kritične odločitve nepodleganja tuzemskim blagrom – uzreti resničnost na novo, v službi notranjega premisleka, ki se izrazu izmika. Zato je protislovje neogibno pri podajanju nepojasnljivosti verjetja.

⁶⁴ Že na podlagi Aristotelove teorije o medsebojnem sobivanju zvezd je Porfirij uporabljal izraz »iz enega kosa« ter »enega rodu«, sledil mu je Plotin, tudi palestinski gnostiki so tako opazovali naravni temelj, iz prevoda njihovih besedil pa je Origen z zadržkom sprejemal po njegovem mnenju robato opredelitev »iz bistva Očeta« ali »edinobitnostni«, prav njega upoštevajoč, so na antiohijskem zboru leta 269 prepovedali rabo tega izraza: to je omogočilo niz »osebni« opredeljevanj, posledično pa tudi izgrajevanje celostnega sistema verovanja.

hipostazo (gr. hipostasis) opredelil kot »bistvo (bitnost)« v Hebr 1,3 (»podoba bistva Očetna«), neopredeljeno pa rabil v pomenu prepričanosti (2 Kor 9,4; 11,17; Hebr 11,1). Terminološkost vzhodne patristike je izvirala iz navezanosti na »materino kri«, zato vzhodni cerkveni očetje niso mogli zanikati zaznavanja najbolj pretanjenih odtenkov (staro) grščine, ki jim pogosto ni bilo moč najti latinske ustreznice. Zdi se, da zahodne brate neistovetnost posameznega pojma ni tako vznemirjala kot vzhodne.⁶⁵ Na katoliškem zahodu se je dobesednost kot razlikovalna črta kazala v nagnjenosti k posploševanju in samozadovoljitvi s približnostjo oblike.

Načelo navidezne dobesednosti v resnici pa zgolj molitvene zvestobe izvirnemu svetopisemskemu nauku je v XVI. stoletju omogočila krščanskima mislecema Primožu Trubarju in Maksimu Greku, da sta se oddaljila od opredeljevalne prizadetosti ter presegla (lastno) dvoumje-dvoumnost-dvojeverje z nedvomljivo odločitvijo za pravovernost. Primož Trubar skuša v svojih *Artikuli* (1562) in *Cerkovni ordnigi* na analogen način vzpostaviti za Slovence ustrezno veroizpoved. Pri tem je njegovo izgrajevanje sistematično (tri molitve, spis z naslovom *Artikuli*). P. Trubar, da bi ponazoril trobitnost Sv. Trojice, poleg t. i. dvojne formule mestoma (natančneje v 1. Artikulu) zapiše asindentični niz treh imenovanj, ki niso v osnovi sopomenska, niti vezana s prirednim veznikom, temveč nujna imena, ki tokrat označujejo raznorodnost oseb Sv. Trojice (ki so povedanemu ustrezno tako tudi nanizane, ker od vekomaj tako obstajajo: »od večnosti, Oča, Syn, S. Duh«). P. Trubar Slovincu tudi razloži hipostatično naravo, od koder izvira njena pravica do imena:

»Za napervu: v tih naših cerkvah, od vseh glih, v enim zasopu, se vuči, veruie inu derži ta odločik tiga niceniskega concila od tiga eniga, samiga, diniga Božyga stanu, kateri stan prov inu risničnu bo imenonan inu ie Bug. Ta isti Bug ie večni, prez telessa, se ne dili narazen,⁶⁶ ie vsigamogoč, ie ta cela modrost, ta cela dobruta, stvarnik inu ohranenik vseh riči, videčih inu nevidečih. Oli v tim istim, dinim Božym stanuvi so

⁶⁵ Prim. lat. »unius substantiae« Tertuliana ni obvarovalo pred obtožbami pred subordinatizma (prim. Florovski, n. d., 12).

⁶⁶ V tem Trubarjevem izrazu o enotnosti Edinega počela Boga Očeta ni preslišati spomina na obhajanje pod dvema podobama ali nedeljivost zakramenta Gospodove večerje; potemtakem je to – paradoksalno – tista točka soglasja med Maksimom Grekom in Primožem Trubarjem: z zagovorom nerazdeljivosti Boga Očeta je opravičeno tako izhajanje Duha od Njega (M. Grek) kakor tudi dvojna narava Boga Sina (P. Trubar). Konkretno se to udejanja ponovno ravno v nasprotni smeri: v pravoslavnem obredu t. i. причащения (ki je med drugim ključni, tj. konstantni pojem Grekove teologije, poetike in estetike) kvašen kruh lomijo (torej razdelijo), medtem ko preostali kristjani (tudi protestanti) hostijo prejmejo nekvašeno. Ponazoritev dvojne in dejanske na eni strani ter enojne ali povsem abstraktne navzočnosti Kristusove narave na drugi strani se šele v verovanju v enotnost Boga Očeta razrešuje, ko od Njega volje v trenutku prejetja ali pristopa k možnosti soudeleženja (natančen prevod t. i. причащения) povsem duhovna (simbolna) navzočnost (transsubstanciacije) postane surova resničnost ali celo sestavni del vernika samega. Tudi slednje je odvisno zgolj od posameznikovega verovanja v neovrgljivo dvojno naravo Sina. Torej je razlika v predhodnosti: hostija ločuje obred od »dela« (liturgija-življenje), medtem ko vzhodnokrščanski obred prejetja evharistije potrjuje Sina nepretrgano in povsod znano pričujočnost. Zato je dogmatološko oprijemljiva določba tako v protestantskem, natančneje zgodnjeluteranskem (ne pa v katoliškem) kot v pravoslavnem obredu nujnega predhajanja zakramenta spovedi (ki je pogoj in ne naključno

try persone oli imena ene česti, ene moči, ene oblasti od večnosti, Oča, Syn, S. Duh. Inu per tim imenu persona oli ime /.../ za eno reč, kir sama od sebe obstoy« (III: 60–66).

V tem smislu je njegova teološka artikulacija in religiozna usmerjenost jasna: v osnovi je zanj vzhodnokrščanska veroizpoved pravovernejša in zato sprejemljivejša kot rimskokatoliška cerkev:

»Koker od tiga tu pismu tih svetih prerokov inu jogrov nas vuči te try vere, ta Jogrova, Niceniska inu Atanzia, izlagaio. /.../ Koker od tiga so ty očaki v tim nicenskim conciliu inu v pervim efeniskim inu v tim calcedoniskim govorili inu S. Pismom spyčali« (prav tam).

Pri tem je kritičen, ko slikovito prepoznava manihejsko črnogledo in suhoparno dvobitnost (primerljivo z ubeseditvijo M. Greka o »geometričnem ustroju« latinske vere):

»Raven tiga zamečuo inu ferdamnuio vse te krive kecarske vere, vuke inu pysma, kir so le-timu articulu zubper, koker tiga Maniheria, kir die dva boga, eniga dobriga, tiga drugiga hudiga, postavil inu vučik« (III: 61).

V II. Artikulu na osnovi krščanske ideje o prvotnem grehu razkrije lažno modrost rimokatolikov in vseh drugih verskih ločin:

»Kir vuče, de ta človeska natura bo prez greha royena. Inu te, kir vuče, de ta človik od sam sebe, iz suie lastne vole inu močy, prez S. Duha premore pred Bugom brumen inu pravičen biti inu te Božye zapuvidi popolnoma držati« (III: 64).

P. Trubar človeku na videz odreka voljo, v resnici pa v njem le prepoznava slabost in šibkost volje, da bi Višjemu predano sledil – zato v Sv. Duhu najdeva rešitev: pot k popolni predanosti Bogu je nakazana na besedilnem robu:

»Človeski razum prez S. Duha inu S. Pysma ne zna, ne vidi tih noternih grehov. Psal. xix, I Cor. ii« (III: 64).

Maksim Grek isti Pavlov navedek iz I. pisma Korinčanom uporabi v govoru kot edini mogoč pritrden (pozitiven, katafatičen) izraz neupodobljivosti narave ter edino verjetno pričevanje o nedoumljivosti delovanja Sv. Duha. Vendar nekdanji atoški menih z dopuščanjem neizpodbitnosti zapisanega izročila izpoveduje tudi doživeto izkušnjo pritekanja duhovnega znanja: zgolj od že izpričanega. Ohranjanje svetopisemskega izročila je zvesto in edino polnomočno dejanje – ker je samo Njemu zgolj podobno.

»Ne smemo, pravim, govoriti, a ne le govoriti, temveč celo pomisliti drugega, kar je zapisano /.../ ki si takšno predrznost dovolijo, da se kitijo, ko z geometričnimi podobami upodablajo skrivnostno in neupodobljivo višjebitnostno Božje – ki ni že zapisanega onkraj. Kaj je lahko bolj skrivnostnega od rojstva Edinorojenega od Očeta in izhajanja Parakleta? Saj so tudi globine Božje imenovane (od) Parakleta, kakor je Pavel z izku-

pravilo, saj z neogibnostjo očiščenja šele omogoča polno, tj. absolutno dovzetnost) sprejetju Kristusove Osebe. To je resničnost krščanske vere.

šnjo pokazal, govoreč: »Duh preizkuša tudi globine Božje.«⁶⁷ V kakšni nadnaravni sili razuma, visokega in dosegljivega, so dostojanstva utemeljena: v globini, tisto nedoumljivi in izkušnji nedosegljivi, božanske skrivnosti, ki je skrita tema, po blaženem Davidu:⁶⁸ »In položil je – pravi – temoto skrivnosti svoje,«; iztrgani (od) sebe samih, se ne plašimo podati se v to globino, saj vendar še svoje narave razumeti ne moremo, po kakšnem pravilu je razumno s čustvenim premešano, ali kakšno je združenje in zveza le-teh? Ali ni to velik (po)smeš in nelepost razkrita (očitna)? Ali ti ne zadostuje, o človek, upoštevati izkušnje mnogih svetih mož in časov Bogu prijetnih ter nemoč svojo priznati? In Pavel,⁶⁹ ki je vendar na tretje nebo bil vznesen, ko je neizrekljivo povedne besede (»glagole«) slišal, in zavpil govoreč:⁷⁰ »Kakor danes vendar (samo) delno spoznavamo in delno prerokujemo.« Ta vendar // ti pa – kaj se vendar naprezaš z leporečenjem človeških domišljanj pokazati skrivnost Božjega, kakšno ima v sebi naravo in pravilo, kaj označuje – ko je vendar že vse doumeto bilo?« (MG 2008: 187).

Za Primoža Trubarja je skrivnost vere resnična:

»Obtu mi moremo le-te štuke te naše vere na tim sveitu le verovati inu nekar izgruntati oli zastopiti. Tu popolnoma spoznane božye bomo stuprou v nebesih dobili« (II: 97).

Sveto pismo kot oseba pričevanja za posameznikovo vedoželjno veroljubje zado-
stuje – takšno misel, ki jo je vdihnil Primož Trubar, lahko primerjamo z razmišljanjem
Maksima Greka, ki sledi 24. verzu 103. Davidovega psalma:

»Z nedosegljivim, samo zgolj z najvišjo modrostjo Tvojo ustvarjen človek po obličju in podobnosti Tvoji, kot je bilo rečeno, za samovoljnega in gospodarja in vladarja bivajočega na zemlji, z resnico in dobroto si ga olepšal in mu odrešujoče zapovedi predlagal človekoljubno, z upoštevanjem le-teh si mu obljubil nebesno carstvo in življenje večno« (MG 2008: 332).

Kakor je Gregor Teolog rekel, da zahodnjaki zaradi revnosti latinskega jezika uporabljajo eno jezikovno obliko za dve vsebini (pomena) – dveh grških besed – tako je slovenski protestantski pisatelj Primož Trubar postavil v okrepljen zapis – natančen besednjak, primeren za slavljenje Trojičnega Boga v slovenskem jeziku. V prvem artiklu pravi:

»Kadar iest pravim, iest veruiu v Buga etc., tuie tulikan, iest veim inu terdnu veruiem, de ie en sam dini Bug. Oli v tim dinim Bogastvi so try persone inu imena: Bug Oča, Bug Syn, Bug Sveti Duh« (II: 88).

Zdi se, kot bi Primož Trubar v Imenu prepoznaval bitnost in bistvo (gr. hypostasis; gr. ousious), zato predlaga tudi dve besedi: persona in ime. Vendar pa je verjetneje, da se »try persone inu imena« nanaša na eno in isto: latinsko »persona«,⁷¹ slovensko »ime«,

⁶⁷ Marginalija: 1 Kop 2.

⁶⁸ Marg.: Псалом 16.

⁶⁹ Marg.: 2 Kop 12.

⁷⁰ Marg.: 1 Kop 13.

⁷¹ V latinščini sta bili »essentia« in »substantia« sopomenki, gr. hypostasis so prevedli kot »persona«.

grško »hypostasis«. Izraz »bogastvo« se zdi, da (v tem primeru) predstavlja dobesedni prevod latinskega »substantia«,⁷² torej pomeni enakovredno – bistvu. Potemtakem Primož Trubar v Imenu prepozna osebo, kar je nadvse pomembno za nadaljnje razumevanje njegove teologije. To potrjujejo tudi naslednji navedki:

»Zakai, tu ime Jezus ie tulikain koker en izveličar, ohranenik inu ta pravi pomočnik. Zakai le-ta Jezus sam inu obena druga stvar /.../ Mi tudi veruiemo v tiga Svetiga Duha, tu ie, mi veimo skuzi tu božye rezodivene inu pravlene v tim Svetim pismu, de ta Sveti Duh ie en večni vsigamogoči Bug, kir gre od večnusti od Buga Očeta inu nega Synu« (II: 90, 94).

V *Registru inu kratki islagi na vinkustnu nedelu*⁷³ Primož Trubar na vprašanje »Kai ie S. Duh« odgovarja:

»Sueti Duh ie ta prau, shiui, uezhni, vSigamozhi Bug, Steim Ozhom inu Synom ene zhaSti, mozhi inu iblaSti, kir od uezhnuSti od obeiu gre, inu ie tu Tretye Ime oli ta Tretya Persona utim diuim BogaStui«.

Drznili bi si celo trditi, da je njegovo verovanje v Sv. Duha na besedni ravni izpričano kot izhajanje od Očeta in je izpeljava »od Buga Očeta inu nega Synu« – naključna. To pa zgolj zato, ker Trubar takšni »oblikovno jezikovni neznatnosti« ni posvečal pozornosti, saj je tretjo osebo Svete Trojice razumel kot nujnega in edinega posrednika med človeškim in Božjim: ker je (vse) polagal v naročje nadzemsko in nadčloveško nedoumljive Božje Človekove Milosti. Sklicevanje na Kristusove besede bilo je za P. Trubarja pomembno predvsem v potrditvi svetosti Svetega Duha in Slednjega enakovrednosti z Očetom in Sinom (»Kar tedai od Ozheta inu Synu gre, tu iStu mora biti nima glih«):

»Inu CriStus zheStu prau, de S. Duh gre od Ozheta inu od nega. Ion. 20. CriStus ie ute logre dahnil inu ie knim dial Vsamite S. Duha /.../ Ioel. 2 prau Bug Ozha, ieSt hozho vunkai ulyti od muiga Duha, zhes uSe meSSu«.

Takšen nazor je razbrati tudi iz *Mahine agende* (Ta prva molitva pred obhajlom), kjer se v nagovoru Boga Očeta Sv. Duh razodeva kot zgolj Njemu lasten, od Sina različen.⁷⁴

»O, vsigamogoči, risnični Bug, večni inu dini Oča našiga Gospudi /.../ zavolo Jezusa

⁷² Tako »ousia« kot »substantia« imata pomen neke svojine, lastnine. Enako so naredili najstarejši slovanski prevajalci z grško ousia – prevedli so jo kot »sobstvo« (v Svjetoslavovem Izborniku 1073).

⁷³ NUK: Sign. 292964.

⁷⁴ Takšno natančno razlikovanje je opaziti še v »Ta drugi molitvi pred to večerio Kristusevo«: »Očisti tu naše serce, dušo inu tellu s teim Svetim Duhom« (III: 358); v »Zahvalenu inu prošni za tem obhajlom« pa je namesto kazalnega svojilni zaimek pričevalec o izvoru Sv. Duha: »O, vsigamogoči, večni Bug inu Oča /.../ mi tebe pohlevnu inu ti celiga cerca prossimo, de si s tuiem Svetim Duho, noter v nas hočeš opraviti inu narediti /.../ vero primemo inu vekoma ohranimo skuzi tiga istiga tuiga lubiga Synu Jezusa Kristusa, Gospudi našiga, kir s tebo, sred Svetim Duhom čez vse reči regira« (III: 360–361).

Kristusa inu skuzi nega pravičniga, brumniga inu tebi dopadečiga sturiti inu mene resvetiti s tuiem Svetim Duhom« (II: 355–356).

Primož Trubar se je čutil dolžnega opozarjati na znamenja Svetega Duha – ki se prepozna po življenju ustvarjajoči sili:

»Tu S. Pismu zheStu daie timu S. Duhu tu muzh inu oblaSt, de on Stuari shiuu Sturi, inu de drugozh rody« (II: 310).

Življenjska sila Sv. Duha pa se v nadaljnji misli Primoža Trubarja dvojno zaplete; zato, ker je utelešenje dvakratno sporno in dvoumno izvršeno. Od tod njegovo pojmovanje substanciacije pri prejemanju Gospodove večerje. (Če bi torej izhajal tudi od Sina, bi ne bilo čisto njegovo izhajanje in bi bil sam nižje, tj. podrejen obema, in bi bila Boga dva – to pa je bogokletno). Kajti P. Trubar nadaljuje:

»Nekar koker enimu sluzhabniku, temuzh koker enimu Bogu. Koker David praui v Psal. 33 Tu nebu ie Stuarienu skuSi to BeSSedo tiga GoSpudi, inu skuSi tiga Duha nega uuSt ute nega mozhi. Inu Psal. 104 Ti puStish uunkai tuiga Duha inu bode Stuariene, Inu ponouishto shtalt te Semle. Inu Paulus. Tit 3 praui Bug ie nas Isuelizhal skuSi to kopel tiga drugyzh royena, inu ponoulene tiga S. Duha, kateriga ie on iSlil zhes nas obilnu, SkuSi IeSuSa CriStuSa nashiga Ohranenika. Obt u koker mi veruiemo inu klizhemo na Buga Ozheta inu nega Synu, Glih taku imamo Verouati inu klizati na S. Duha, de nas ohrani inu Isuelizha« (II: 311).

Tudi Maksim Grek nastopi proti dvomu v resničnost (Janezovega) Evangelijev in se v spisu Drugo pismo F. Karpovu *Proti latincem* sklicuje na Psalm 103 (vmes pa še na 117. psalm), ko utemeljuje izvor Sv. Duha. Njegov ugovor je naperjen proti latinskemu, tj. katoliškemu dodatku filioque:

»(Nikolaj Bulev) pravi: »Vse, kar dela Oče, po Sinu naredi, saj je vse, pravi, po Njem nastalo (Jn 1, 3); torej, izhajanje Duha po Njem (Sinu) stori; če tega ne stori po Njem (Sinu), potem ni vse po Njem nastalo. // Kakor bi bil lažen Evangelij od Janeza, in Sin ne bi bil enakomočen Očetu v vsem«. Ojoj, kakšna nelepost, da ne rečem kletev! O nezrečena dolgotrajna potrpežljivost Tvoja, Tolažnik Dobri! Kaj sprevračaš, o Nikolaj, evangeljski razum (smisel)? Zaradi česa ne izpoveduješ resnice, temveč preizkusaš sebe in druge z laskavimi izmišljotinami, in glas, ki pravi »ustvarjati«, tj. od evangelista izrek o ustvarjenju/stvarjenju in drugih stvarjenjih, k neustvarjenemu Božanstvu dodajaš, ne da bi se sam tega ustrašil? Ali ne slišiš glas Svetega Pisma o ustvarjenem, ki povsod delujoč o tem govori: »V začetku je ustvaril Bog nebo in zemljo« in tam še: »Boga, ki te je ustvaril, si zapustil« in včasih tudi: »Ki svoje angele ustvarja tudi svoje duhove« (Ps 103, 4) in še: »Roke Tvoje so ustvarile Mene in Me storile« in še: »Vse z najvišjo modrostjo ustvaril si (Ps 103, 24)«⁷⁵ in nepreštevno je drugih takih naukov v božjem Pisanju vsebovanih. Če bi bilo ustvarjeno po Sinu tudi Tolažnika

⁷⁵ Zadnji psalmični verz M. Grek navaja v »Drugem spisu F. Karpovu proti vedeževalski astrologiji«, kjer ga tudi dopolni: »Če ohranjaš srčno dostojnost, lahko rečeš skupaj s psalmopevcem: »Kolikor so poveličana dejanja tvoja, Gospod, vse v najvišji modrosti ustvaril si, v najvišji modrosti ustvarjene vse blage reči pa so z milostjo napolnjene, z najvišjo modrostjo je prežeta Resnica«, s katero dobrota nerazdeljivo sobiva« (MG 2008: 332).

izhajanje, kakor ti bogokletno govoriš – češ, če ga Sin ne ustvarja, potem ni vse po Njem nastalo – kako se k neustvarjenemu prišteva tudi Paraklet, po tvojem, in se z ostalimi stvaritvami ne ujema? Ne moreš trditi, da sta različna Tolažnik in Njegovo izhajanje. Če bi bil ustvarjen Tolažnik od Sina, bi ne bil Bog po naravi sobitnost Očetu in Sinu, ampak le neka sila ustvarjena, v ničimer ali le malo razlikujoča se od angelskih sil« (MG 2008: 216).

Oba pisca kažeta še na posebno lastnost, ki jo oba pripisujeta Sv. Duhu, tj. teše-nje, celo do tiste mere, da se bliža naravi Osebnosti; zakaj v naslednjem Trubarjevem odlomku (v *Cathehismusu* 1567) ni več jasno, koga pisatelj misli kot »Troshtarja«: ali Sina ali Duha:

»Inu per tei pusledni večery, v tei nega leipi troštliivi pridigi, katero ie sveti Ianž sam zapissal, čestu od tiga celiga Bogastva govori. V tim 15. Cap. na koncu le-taku pravi: »Kadar ta troštar pryde, kateriga bom iest vom poslal od tiga Očeta, tiga Duha te ri-snice, kateri vunkai gre od Očeta, ta isti bode od mene pričoval inu vi jogri bote tudi pričovali. Zakai, vi ste od začetka bili per meni.« Tukai v tih bessedah inu le-tim glih, zastopnu od božyga stanu v ti Sveti Troyci⁷⁶ govore. Ta troštar ie ta Sveti Duh, ta kir ga pošila, ie ta Syn, kir gre od Očeta, ie ta Oča« (II: 95).

Glede na Trubarjev opomin na robu (»Le Sveti Duh skuzi tu Sv. pismu, pridige, zakramente, nom daie božy stan inu Jezusa spoznati, Ioh. 16;1 Cor. 12.«) bi bilo moč utemeljeno misliti, da slovenski protestant pojmuje prioriteto Sv. Duha Sinu oziroma Duha predhajanje, iz tega bi sledilo, da (kakor se izpričuje na ravni besednega izraza) po njegovem osebnem doživljanju Sveti Duh iz Očeta izhaja, saj Ta šele omogoča do-stojanstven prehod od Božjega k človeku: »nom daie božy stan inu Jezusa spoznati«.

Omenjena zgolj navidezna nerazberljivost oseb Sv. Trojice pa ni primanjkljaj, tem-več je dejavno uresničenje t. i. trojičnega bogoslovja v Besedi, vrh bogoslovskega in bogoslužnega mišljenja Boga v Sveti Trojici, odraženega v jeziku kot nepretrgano pre-hajanje med nezamenljivimi svetimi podobami (»Ta troštar ie ta Sveti Duh, ta kir ga pošila, ie ta Syn, kir gre od Očeta, ie ta Oča«).

Zato Primož Trubar nedoumljivost Trojičnega Boga zgledno potrjuje z Avguštinovi-mi besedami:

»Mi dotle smo v le-tim životu na sveitu, ne moremo z našo pametio inu zastopnostio tiga božyga stanu izgruntati inu zastopiti, koker sv. Avguštin⁷⁷ pričue, de oben ne

⁷⁶ Prim. V parafriziranih Pavlovih besedah Primož Trubar povzema Kristusov nauk o trojičnem Bogu: »In Pavel pravi, da prejemo s poslušanjem božje besede vero in izvemo za skrito čudovito božje bistvo v sveti trojici; izvemo, zakaj je druga oseba, sin božji, sprejel človeško podobo, trpel, umrl in od smrti vstal« (Rupel, SPP, 128).

⁷⁷ Zato večkratno sklicevanje na Avguštinovo zagovarjanje človeške zmotljivosti – »ki ni grešna«, kot bi bila v staroruskem pravoslavju – saj P. Trubar pravi: »Kateri človik veruie, suie vupane inu trošt postavi v kako drugo reič koker v tiga samiga Boga, ta isti malikuie«. Od tod dozdevna zahodnokrščanska popustljivost do človeka, ki pa pri Primožu Trubarju spominja Zlatoustovo ne-popustljivost do šibkosti pisateljev, ki so zgolj, če so posvečeni, deležni Božje naklonjenosti (prim. Florovski, n. d., 276).

premora s človeškimi pričami, argumenti ali perglihami to Sveto Trojco izkazati inu dati na znanec« (II: 96).

Trubarjevo tolmačenje ponovno priča o nekoliko nejasni oziroma radikalno istovetni sintagmi njegove predstave o Sveti Trojici – zdi se, da ima Primož Trubar v mislih popolno priličenje; če njegovi ubeseditvi odvzamemo odvisnost, dobimo vzorčni niz Božanske istovetnosti: »Ie ta Sveti Duh ie ta Syn, ie ta Oča«.

»Zakai, le-ta Gospud Bug v ti Sveti Trojci ie te ludi v im Starim inu Novim testametu, kir so taku po nega bessedi inu oblubom od nega Synu verovali /.../ vselei suiem Svetim Duhum obdelil, troštal, vseh nadlugah čudnu obaroval« (II: 96).

In še pripis na robu kot pojasnilo, ki naj opraviči Trubarjevo doumevanje:

»Le Sveti Duh skuzi tu Sv. pismu, pridige, zakramente, nom daie božy stan inu Jezusa spoznati« Ioh. 16; 1 Cor. 12« (II: 96).

Sklicevanje obeh obravnavanih pisateljev na »iste«⁷⁸ svetopisemske besede (»tiga Duha te risnice« – »Duha oblast«; »daie Jezusa spoznati« – »Sina blagoizvolitev«) omogoča sklepati, da soglašata na ravni svetopisemske eksegeze, torej na ravni neposrednega razumevanja svetopisemske črke, kar še ne pomeni, da sta bila enakih teoloških nazorov, vendar pa je mogoče predpostavljati, dasta bila usmerjena v duhovno sposobnost besede – ki je v presežni obliki vedno samoukinitev – v (nelastnem) imenu ali »Svetu pismu timu Svetimu Duhu dosti inu leipa imena daie« (I: 97).

Osnovni evangeljski nauk se za Primoža Trubarja zaključuje v odpustljivosti grehov, zato njegova odločitev za voljno služenje predpostavlja dobesedno klicanje Kristusovega imena.

»Ta evangeli pridiguie to pokuro inu odpusčane tih grehov v tim Cristusevim imeni« (III: 97).

Primož Trubar v *Eni dougi predgovori k Novemu Testamentu* k poglavju III. piše:

»Pole, le-tu ie tu Iagne Boshye, kir nosi vsiga tiga sveita greh, na praui odpushaine tih grehou, od Gnade Boshye, od te sdraue cele brumne prauize inu SuetuSti, katero Bug od nas hozhe imeiti, od S. Duha, od tiga vezhniga lebna« (NT: f1).

Dozvedni gnostični temelj »slovenskega« Boga je zdravorazumska odločitev za odstop od spoznatnosti in prisega (z upom na do-rečeno) na nedoumljivost. Samo od tu iz-stopa Trubarjevo edino (v skladu z ustaljenim pojmovanjem) t. i. retorično vprašanje – na katerega odgovora ni: »Du ie to miSSel tiga GoSpudi SpoSnal?«

Primož Trubar ga vztrajno išče zgolj znotraj besednega izraza: iz-najdba slovenske ustreznice je nastala ne brez pretenzije na nespremenljivost. Gramatične meje jezika so

⁷⁸ Zavedamo se, da če bi natančno sledili (urednikovim opombam in precizifikacijam svetopisemskih sentenc) oznakam citiranja, bi zlahka nastala zmeda, saj se prevod in predelava obeh piscev preveč (krat) razlikujeta. Onkraj tega je glede na sklicevanje na enake odlomke (sentence?) Svetega pisma primerjava izgradnje misli pri obeh pisateljih več kot očitno utemeljena.

človeku nezamisljive oziroma onkraj časovno-prostorske omejenosti človeškega bitja, določene s prostorsko-časovnimi predlogi opredelitve Trojičnosti Boga.

»Sakai od nega, skuSi nega inu vnm So vSe rizhi«.

V *Drugem pismu proti latinom* Maksim Grek ugovarja slehernemu poskusu upodabljanja, še posebej pa z geometričnimi oblikami (krog, trikotnik), saj je skrivnost Svete Trojice neupodobljiva:

»Enakovrednost (uravnovešenost, ravnotežje, harmonija) je nam nadvse lepo razumeti v vsem razen »nerojenega in rojenega in izhajajočega«, v Njih je edinih (samo v teh) Trojica nerazdeljivo razdeljena in življenja počelne podstati se spoznavajo razdeljene /.../ Kajti če je hipostaza neizrekljiva in višje od vsakega razuma, se vidi in razdeljuje blaženo in nedosegljivo (to) bitje, vendar ne razporejeno (v prostoru) in nerazdeljeno bistveno v sebi prebiva. Kako se to pojmuje in teološko opredeljuje, saj le On ve gotovo, ustvarjen razum tega ne more doumeti (ker je minljiv), tega, kar še traja/se ne konča/je delno (tj. delno spoznanje), dokler se ne zgodi uresničitev (dovršitev, izpolnitev, popolnost, konec)«⁷⁹ (MG 2008: 226).

Radikalni odstop od poskusa obrazložitve je tisto dostojanstvo krščanskega vernika, ki ga za vedno oddaljuje od starozavezne (judovske) težnje ter od popreproščenih naravnih razlag »modrih Ajdov«. O tem pa piše tudi Maksim Grek v *Molitvi Bogorodici*:

»Zato skrivnosti nje (tj. Vere) presegajo vse dosežke učenih modrecev, ki so bili trdno povsod zagrajeni in zaprti v zanje nerešljiva znamenja popolnega nevedenja« (MG 2008: 226).

Enako misel, dopolnjeno z argumentom besed Janezovega evangelija, najdemo v Trubarjevem *Predgovoru čez Artikule*:

»Inu Cristus sam pravi, Ioh. 5, 6,11,14 de on ie sam tu gorivstanene, ta leben inu ta pot v nebessa« (III: 18).

P. Trubar osmisli vzajemnost sebeizročanja Kristusovemu poslanstvu:

»Synu dal inu šenkal inu ž nim vse, kar potrubuie h timu večnimu lebnu, koker s. Paul pryčuie, Rom. (8): »Kateri pag umerie inu se loči iz tiga svita prez Cristusa, timu se ne more z obenim dellom, ne zasluženem, ne s prošno pomagati, zakai prez Cristusa nei obeniga izveličane, ne ohranena« (III: 212).

Med ljudmi ni nobenega posrednika, prav tako ne med svetopisemsko besedo in verniki. Edini posrednik med Staro in Novo zavezo je Sveti Duh. Ta je tudi pomagal posredovati od Boga Očeta – utelešenje, obliko besede. A slednja je lahko razumljena šele po človekovem usmiljenju. Jasno torej postaja, da je bogoslovje Maksima Greka predvsem teologija Svetega Duha. Janezov evangelij po Maksimu Greku v celoti pričuje o pravoslavnem verovanju v Trojičnega Boga.

»Praviš torej (Nikolaj), da Pismo govori le, kakor Pisanje pravi: »in Sin ljubi Očeta«. To je drugače zapisano v božanskem Evangeliju /.../ Blaženi vendar Janez na treh me-

⁷⁹ Opozarjamo na vzpostavljanje t. i. absolutnega razmerja – do Najvišjega – v jeziku.

stih zelo posvečeno (izrazito) piše, in pričuje, kakor »Oče ljubi Sina in vse daje v roke Njega«, in ne kakor ti govoriš, Sin ljubi Očeta.« In ponovno drugje govori: »Oče namreč ljubi Sina in vse pokaže Njemu, kar sam ustvari«. In spet drugje pokaže vzrok, zaradi katerega je vendar Odrešenik ljubljén od svojega Očeta, govoreč: »Zaradi tega Oče ljubi Mene, ker Jaz polagam dušo Mojo«, itd« (MG 2008: 238).

V *Predgovoru čez Artikule* je isti novozavezni navedek pomagal Primožu Trubarju graditi misel:

»Inu ta Oča lubi tiga Synu inu vse riči ie dal nemu v te nega roke. Kateri veruie timu Synu, ta ima ta večni leben, kateri pag ne veruie timu Synu, ta ne bi vidil tiga lebna, temuč ta serd Božy ostane na nim«« (III: 26–27).⁸⁰

Ker istega verza v svojih spremnih besedilih Primož Trubar ni navajal, se v njegovem svetopisemskem prevodu glasi:

»Sakai ta Ozha lubi tyga Synu, inu nemu uSe pokashe, kar onSturi, inu on bode nemu she uegsha dila pokaSal, koker So leta, de Se ni bote Sazhudili« (BiS: 270).

Pač pa je navedek iz petega poglavja (»Ioh. v: »De bi vi Moizesu verovali, taku bi vi meni verovali, zakai on ie od mene pissal. Aku vi pag nega pysmom ne veruiete, koku muim bessedom bote verovali«) Janezovega evangelija P. Trubar citiral z namenom ponzoriti neposredno življenje vere od Mojzesa do Kristusa – tokrat je zapisane zapovedi pomensko ločil od besed, od Kristusa govorjenih, ki so živo izročilo, zato duhovno višje. Takšno pojmovanje je dopolnil s ključnim navedkom, s katerim je P. Trubar izrazil tudi svoje občudovanje razumljivosti pričevanja, ki naj bi pričevalo o človekoljubni Božji resnici. Tretji navedek je P. Trubar prevedel takole:

»Sa tiga uolo meni ta Ozha lubi, Sakai ieSt, poStauim muio dusho, de ieSt no Supet uSamem« (BiS: 291).⁸¹

Iz naslednjega odlomka je moč razumeti Trubarjevo doumevanje izvora Sv. Duha – v skladu z vzhodnokrščanskim tolmačenjem. Tako kot Maksim Grek je tudi P. Trubar jasno presojal o nedvoumni/edinomišljeni veri v Kristusa: »H timu ty ludi, kir ne so pod Cristusom, so prez vere; ty so pod Hudičevo oblastio« (III: 117).

V nasprotju z Maksimom Grekom pa Primož Trubar uvaja pojem »obljube«⁸² – prav »S. Duha«:

»Gospud Bug ie vsem ludem, kir deio pokuro, grehov se izvabo, v Cristusa inu nega

⁸⁰ V prevodu Novega testamta se glasi: »Ta ozha lubi tiga Synu, inu ie nemu vto Roko vSe rizhi dal. Kateri vtiga Synu veruie, ta ima ta vezhni leben, kateri pag ne veruie timu Synu, ta ne bode vidil tiga lebna temuzh uerhu nega oStane Ta Serd Boshy« (BiS: 264).

⁸¹ Pomenljivo je, da Maksim Grek takoj doda še en citat iz Janezovega Evangelija (Jan 14, 30), ki se v Trubarjevem prevodu glasi: »Sakai ta Velak tiga Suita gre Semkai, inu on nema nishter na meni. Ampag de ta Sueit SpoSna, de ieSt lubim tiga Ozheta, inu koker ie ta Ozha meni Sapouedal, taku ieSt deim«.

⁸² V »Predgovoru zhes ta psalter« pojem obljube P. Trubar razširi do ortodoksnega pomena krepitve, ki medosebni odnos seli v javnost: »Bug ie tudi nam perSegal inu oblubil, de ie shnega krij inu Shlahte ima biti royen IeSus ChriStus nash Ohranenik«.

evangeliju veruio, obljubil tiga S. Duha; ta isti ta serca inu misli tih vernih regira, rovna inu napelava na vse dobru, nim pomaga zubper nih lastnu messu, zubper ta sveit inu zubper tiga Hudiča veden kregati inu premoči, nee trošta inu gori derži v nih težkih izkušnavah inu nadlugah. /.../ tih bessedah Syn Božii, kir ie varih inu ohranenik te cerqve, obluuie vsem vermin inu nebeskim purgariem tiga S. Duha; ta bo nee zagvišoval iz notra inu troštal, de so v Božii milosti, de bodo serčnu inu z vero klycali na Buga, inu S. Duh bo nim nih serca ponavlal, dobre, svete misli v nih nareial inu nee naklanal, de se bodo deržali po Božii voli« (III: 117).

Dalje je slovenski protestant opredelil »molitev, prošnjo in obljubo« Sv. Duha, s katero naj se vernik v trenutku preizkušnje obrača k Bogu. Potemtakem je očitno, da tudi Primož Trubar delovanje Sv. Duha ne omejuje zgolj na Kristusa, temveč – pomembno – izhaja iz starozaveznega Božjega počela, tj. Boga Očeta. Še pomembneje pa je njegovo izgrajevanje »pravoverne kronološkosti«, saj se lahko dokončna izpolnitev in uresničitve obljube zgodi šele z Milostjo – z novozavezno pojavitvijo Bogočloveka (temu je namenjen zapis na robu: napotilo k branju Avguštinovega spisa *De gratia* – »O milosti«).

Zato P. Trubar citira natanko isti verz Janezovega evangelija (14–15, 26) – kot Maksim Grek v *Drugem Pismu Nikolaju Latinu*, kjer ponovno na podlagi zapisa Svetega pisma (ter z navezavo na besede J. Zlatousta iz 15. npravstvene pridige) dokazuje pravilnost razumevanja hierarhične sestave Sv. Trojice, utemeljene v gramatičnem sedanjiku (ki pomeni še neudejanjen prihodnjik!):

»In pričevalec nesporen je Sam podeljevalec darovanj Svetega Duha Gospod naš Jezus Kristus, in je razlike med vsemi temi (pravili) dal, ki pomenijo izdihniti Svetega Duha Očetu, kar pomeni kakor bi bilo Njemu edinemu posebej dovoljeno, ki je od Njega Božanstva bistven in izvira, po svetemu Dioniziju: »Duh je, pravi, Gospod resnični, ki od Očeta izhaja«. Dajati in pošiljati pa je (Kristus) Sebi in Očetu pripisal, kajti »vprašam Očeta – pravi – in drugega Tolažnika vam bom dal,« in še: »Tolažnik je Duh, Njega bo poslal Oče, z imenom Mojim.« In ne pravi: zdajle bo izpustil sebe, ampak govori: »Ko pride Paraklet, Njega bom Jaz poslal.« In razlikuj med »izpustiti« in »poslati«, kakor je zelo odkrito in resnično soglasno izgovorjeno. In kakor je hipostatično izhajanje Svetega Duha od Boga slaviti (teološko opredeljevati), nam je Odrešenik in Razodeti dovolil: »Ki od Očeta izhaja,« pravi v sedanjem času, ki od Očeta večno izhajanje izraža. Tam pa, kjer darovanje je treba stvarstvu pokazati, tam po volji Očeta in Sina biva, in ne govori več »izpuščati« v sedanjem času, temveč v prihodnjih časih: »Bo poslal in bo podaril,« kakor je v času poslano bilo v potrditev in posvečenje dostojnih vendar milosti /.../ Pričevalec verodostojni je tudi blaženi Janez Zlatoust, ki govori v 15. npravstveno poučnem govoru/pridigi, ki jo prav posebej v Svetem duhu ustvarja: »Duh Sveti, z njim učijo božanske besede, je po naravi nedeljiv, ker od nedeljivega bitja izhaja« (MG 2008: 208–209).

S sedanjiskim prihodnjikom prevede delovanje Svetega Duha tudi Primož Trubar:

»Glih taku Cristus drugdi govori, Ioh. 14, kir pravi: »Iest hočo tiga Očeta prossiti inu

on bo vom dal eniga drugiga troštarije, de z vami vekoma ostane, tiga duha te risnice, kateriga ta sveit ne more pryeti, zakai on ga ne vidi inu ga ne zna« (III: 118).⁸³

RAZREŠITEV (PREDAH)

Prevodna dejavnost, protikatoliška nastrojenost, tematika t. i. turške nevarnosti, zavračanje cerkvenega razkošja (cerkvena lastnina, posedovanje zemlje in »ljudskih duš«), navezovanje na (tudi vzhodno-) krščansko patristiko itd. so nenaključno sovpadajoče stičnice v sopostavitvi njunega nazora, delno razložljive tudi s t. i. biografskim trenutkom. Po načelu tipološke primerljivosti, ki temelji na podobnosti, smo sopostavljali odlomke obeh obravnavanih avtorjev, da bi lahko sklepali o sorodnosti njunih nazorov. Lahko bi sicer zaključili (v izogib zvajanju na t. i. eksegetske šole), da so tri črte teološke argumentacije, osnovane na patristični eksegezi, dopolnjevale z lastnim tolmačenjem (tako interpretativnim kot prevodnim), ki jih tako Primož Trubar kot Maksim Grek vključujeta v izgrajevanje svoje misli: 1. povečana pozornost iskanju ustrezne oblike pomenu svetopisemskih besed; 2. starozavezno utemeljevanje apostolskega izročila; 3. izpostavljanje trojične narave Boga (odnosnica z določbami cerkvenih zborov). Sorodnost njune krščanske naravnosti, ki je bila samodejno oprijemljiva (po našem na podlagi analize sklicevanja na iste svetopisemske sentence – iste cerkvene zборе in cerkvene očete, dopolnjevano z nazorsko podobnimi njunimi komentarji oziroma tolmačenj i– tudi dokazana), nas kot takšna ne v znanstvenem⁸⁴ ne v duhovnem smislu še ni zadovoljila, predvsem pa ne glede osnovnega namena: poskusa doseganja »skrivnosti« osebne vere ali teologije Maksima Greka in Primoža Trubarja. Vernikova resničnost se je zaključevala v zakramentalnem življenju, kjer se je udejanjalo doumevanje temeljnih teoloških vprašanj (evharistija, izvor Sv. Duha). A v neposrednem govoru o dveh (in drugih) ključnih vprašanjih teologije P. Trubarja in M. Greka nismo našli zadostnega pojasnila, čemu sta ju omenjeni temi tako boleče zadevali.

Od izvora krščanske tradicije je teorija prevoda pravzaprav pomenila tolmačenje ali eksegezo, slednja pa posebno obravnava celotne preteklosti krščanske zgodovine (historiozofija) s poudarkom na legitimnem sklicevanju na odločbe cerkvenih zborov ter misli cerkvenih očetov (patristika), zato je teža odgovornosti, ki jo se sprejel verni posameznik v XVI. stoletju, ležala v izbiri jezika, v katerem je pisec slišal in zapisoval svoj izraz.

V III. razdelku prehajamo na globljo raven preučevanja, ki pa zahteva spremenjene kriterije znanstvene dokazljivosti. Tokrat nas znotraj očitno podobnega zanima različ-

⁸³ Prim. V prevodu Novega Testamenta se glasi: »Kadar pag ta Troshtar pride, kateriga ieSt poshem od tiga Ozheta, ta Duh te riSnize, kateri uunkai gre od tiga Ozheta, ta iSti bode tu prizhouane daial, od mene Inu ui Ste tudi tiga pryzha, sakai ui Ste od Sazhetka Smeno« (BiS: 292).

⁸⁴ Znanstveno raziskovanje terjaja v prvi vrsti priostreno kritičnost do vsega dozdevno pomenljivega: treba se je vprašati: ali dejstvo, da sta se dva pisca različnih krščanskih veroizpovedi v istem stoletju glede podobnih teoloških vprašanj navezovala na »iste« svetopisemske in patristične (predvsem zgodnjekrščanskih cerkvenih očetov) fragmente – kaj pove tako o času kot o preučevani osebnosti.

nost: znotraj slovanske pismenosti signifikantna samoopredelitev z izbranim jezikom ter znotraj protikatoliške naperjenosti samoobsodba z izbrano miselno ostrino, ki posega v t. i. živo teologijo ali liturgijo.

Ali drugače: na vseh jezikovnih ravneh opažena prepletenost in težavna ločljivost posameznih zgodovinsko-teoloških tem se v tem trenutku raziskave še ne zdi dovolj pojasnjena, da bi bila artikulirana. Zato predlagamo pot nazaj. Zanima nas tisto, kar njun jezik odraža na globlji ravni, zato se takšen pristop vnaprej zastavljeni raziskovalni metodi odpoveduje, temveč se predaja Besedi preučevanega pisca (zato ne bomo mi določili, kateri odsek Biblije bomo primerjali, temveč nas bo vodila misel, lastna obema, pa tudi prvim apostolom... in cerkvenim očetom).

To pa zato, ker je naš namen ovekovečiti oba pisca, kar pomeni, brati Ju kot – izročilo.

A katero? ... Kdo bi lahko bil ... s kom bi se lahko poistovetil, prevzel njegovo držo ... oznanjevalec krščanske vere – v prvi polovici XVI. stoletja? Komu je lahko govoril? Na koga se je realno lahko obračal, na koga zanesel, ... kaj ni bil t. i. čisti evangeljski nauk »na vrhuncu renesanse« že – anahronizem. Zakaj je bilo njuno knjižno delo tako usodno? Predvsem pa: s kom bi se želela poistovetiti iz krščanskega izročila: z apostolom, z anonimnim služabnikom Božjega Sina ali s Tolažnikom (o katerega delovanju sta si bila edina), ki potemtakem ni več služabnik Sina, temveč zgolj Očeta Boga ...

III.

TEOLOGIJA BESEDE

VERE IZPOVED

Besedni izraz Primoža Trubarja in Maksima Greka (tj. celovitosti njenega celotnega pisnega opusa ali besedna ikona) odraža njuni osebni teologiji, katerima sta skupni: obče človeška naravnost ter nerazrušljivost njune individualne vere v nujnost ohranjanja nedotakljivosti Troedinosti krščanskega Boga.¹ Njuno utemeljevanje teološko-bogoslužne narave pa ne-hote opomenja tako pisno (svetopisemsko) človečansko izročilo kot tudi ustno (s tem mislimo ne le ljudsko, antično, pogansko, apokrifno, nekanonično, ne-biblijsko, končno arhetipsko), ki je v njenem pisnem sporočilu razumljeno kot enakomočno pričevanje o zgodovini človeškega duha.

Znotraj Besede kakor znotraj človeške duše (»tukai iznotra na duši«) ni in celo ne sme biti trenja, temveč dosledno in neposredno ubesedovanje duhovnega občevanja med osebami Svete Trojice, katere simbol je samo (»tukai« ne do konca izgovorljiva) Beseda:

»Oli oni per tim tudi Veruio, de vtim enim dinim BogaStui So Try PerSone oli Imena, Bug Ozha, Syn, S. Duh. Sakai Bug Se ie taku vti inu skuSi nega beSSedo inu vtim S. PiSmu zheStu inu vdoStih meiStih pruti tim ludem reSodil inu dal naSnane« (III: 307).

BOG OČE

Bog Oče je pojmovan kot »ta modrost inu ta vola tiga večniga Očeta« (P. Trubar) oziroma kot »Božanstvo, edino neustvarjeno, zato neopisljivo, vseobsegajoče in neopredeljivo, in pravično je tako poimenovano, ker zaradi neizmerljive in neskončne veličine bistva svojega ne more biti umeščeno ali opredeljeno v prostoru« (M. Grek).

V *Predgovoru k NT (ta XVI. cap)* Primož Trubar ubesedi utemeljenost svetopisemskih Božjih imen.

»V tim Sazhetku ie Eloim Stuaril nebu inu Semlo. Ta besseda Eloim, Se prai Slouenski Boguui. Sto BeSSedo MoiSes tudi daie vSem ludem naSnane inu prizhuie, de ta

¹ Nedoumljivost ni omejena zgolj na Kristusovo odrešenje, temveč je razširjena na troednost Boga, saj P. Trubar natančno ločuje delovanje treh Oseb.

prauu Bug /.../ Daudid tudi lozhi tiga ediniga Boga, kir ie vSe rizhi Stuaril, na Try Imena oli PerSone, kir prauu Psal.33. tu nebu ie Sturienu skuSi to BeSSedo tiga GoSpudi. Inu vSi nega Campi skuSi ta Duh nega VuSt. Vtih Daidouih beSSedah imamo Try Boshya Imena oli Try PerSone, BeSSedo, Gospudi, Duha. CriStus inu nega Iogri /.../ cilu SaStuopnu prauio inu uzhe od Boshyga Stanu vti S. Troyci« (NT: m2).

Zdi se, da P. Trubar v svetopisemski utemeljenosti najde že upravičenost poimenovanja Božjih resničnosti v slovenskem jeziku (»Ta besseda Eloim, Se prauu Slouenski Boguui. S to BeSSedo MoiSes«), saj slovenskemu verniku tudi pojasni hipostatično naravo: v njej leži pravica do imena. Takšno jezikoslovno-bogoslovsko analiziranje, ki ustreza pravilom teološko ne-retorične argumentacije, osnovane na etimologiji kot arhetipskemu počelu človeških pojmov, ni bilo namenjeno preprostim, tj. neizobraženim vernikom, temveč ukaželnim izobražencem.

Da bi ponazoril trobitnost Svete Trojice P. Trubar poleg t. i. dvojne formule mestoma (natančneje v 1. Artikulu) zapiše asidentični niz treh imenovanj, ki niso v osnovi sopomenska, niti vezana s prirednim veznikom, temveč so nujna imena, ki tokrat označujejo raznorodnost oseb Svete Trojice (ki so povedanemu ustrezno tako tudi nanizane, ker od vekomaj tako obstajajo: »od večnosti, Oča, Syn, S. Duh«).

»Za napervu: v tih naših cerkvah, od vseh glih, v enim zasopu, se vuči, veruie inu derži ta odločik tiga niceniskega concila od tiga eniga, samiga, diniga Božyga stanu, kateri stan prov inu risničnu bo imenonan inu ie Bug. Ta isti Bug ie večni, prez telessa, se ne dili narazen, ie vsigamogoč, ie ta cela modrost, ta cela dobruta, stvarnik inu ohranenik vseh riči, videčih inu nevidečih. Oli v tim istim, dinim Božym stanuvi so try persone oli imena ene česti, ene moči, ene oblasti od večnosti, Oča, Syn, S. Duh. Inu per tim imenu persona oli ime /.../ za eno reč, kir sama od sebe obstoy« (III: 60–66).

Začetek terminologizacije (ali potrebe po neizogibni okrepitvi natančnosti določitve pomena), osnovane zgolj na svetopisemskem izvorniku, je bila lahko dovoljena zgolj kot nasledek piščeve vere.

V *Tiga Nouiga Testamenta ta ena dolga predgvvor* je skušal Primož Trubar s pojasnili k vsakemu poglavju približati slovenskemu človeku osnovne svetopisemske pojme – ki so tako dobili trden pomen (Euangelium; Testament, od tega stari in novi Zakon; Gnada; Risniza; Mojzesove zapovedi – Kristusova Milost). Podobno razgrajenost srečamo v več njegovih besedilih, na primer v *Artikulih* (1562):

»Inu ta besseda vera nekar le samuč tu veidene inu znane tiga Božyga stanu inu tiga Cristuseviga diane v sebi ne derži inu ima, temuč ta vera kersčanska, kir človeka izvelyča, ie le-ta, katera veruie tim Božym oblubom inu timu evangeliu /.../ To bessedo iustificatio, tu ie provičnu sturiene, s. Paul v le-tim zastopu iemle inu govori za odpusčane tih grehov, za spravo z Bugom« (III: 104–106).

V *Eni dolgi Predguvoru k X. poglavju NT* je Primož Trubar še posebej opredelil vsebino besede »vera«:

»MoiSesovi Offri, ta Tempel inu vSe vunane Boshye sluzhbe, So byle le ene Pridige, iskaSne inu Pryzhe, tiga prihoda Cristusouiga na ta Sueit, nega Martre, Smerti inu Of-

fre /.../ Inu ta Sedashna nasha Vera, Ie ena Vera. /.../ prei so imeli druge Sakramente inu Boshye sluzhbe, koker mi sdei imamo, ampag druge Vere niso imeili«.

Na ta način je izpostavil tisto prvotnost ljudskega verovanja (»ampag druge Vere niso imeili«), ki se je spremembe obredja skozi stoletja niso dotaknile (»So byle le ene Pridige«) – in ki naj bi postala osnova slovenske Cerkve. Potemtakem je želel nadaljevati najstarejše krščansko izročilo,² – ne vezano na »knjižnost«. Primož Trubar je v svoje pridige vnašal posredni poziv vračanja k zgodnjekrščanski ureditvi vsakodnevnega posvetnega življenja, ki naj bi postala vseprežemajoče načelo t. i. krščanskega človeka.

Čeprav se je »Pridiga o grehu in pokori« slišala na slovenskih tleh znana (P. Trubar vztrajno ponavlja, da je vera, ki jo pridiga »stara«), je bila artikulacija človekove zapuščenosti in predanost nadzemski Obljubi slišati kot neslutena novost in redkost. Da ima pri tem resnično v mislih ne le zgodnjekrščansko zapisano izročilo, temveč v prvi vrsti tisto, ki se je na slovenskih tleh do Trubarjevih dni od pokristjanjenja naprej ohranjalo, govorijo naslednje njegove besede, ki vzdržijo tudi očitke sprajljivosti, saj P. Trubar ne pristaja (popušča?), temveč v celoti priznava »staro katoliško cerkveno ureditev« (»der alden waren chatolischen Khirchen«).³ »Stara vera« sama po sebi pa ne bi mogla učinkovati (celo dolgoročno), če ne bi Primožu Trubarju (ne namerno) uspelo nacionalno etimologizacijo utemeljiti v samobitnosti ustnega izročila (obnovitev zastalega spomina, rekonstrukcija prvotne deželne vere, osnovane na jezikovni zavesti); šele v njegovi jezikovni utemeljitvi je bila sposobna doživeti sprejem. O tem spregovori P. Trubar v pismih:

»Ko so me v preteklem poletju gospodje in deželani poklicali v deželo Kranjsko /.../ (sem, op. N. Z.) deset tednov zavrstjo tudi pridigal, imel obhajilo in nekaj duhovnikov pripravil, da so opustili mašo in začeli pridigati resnico, česar se vsi stanovi, (zlasti pa nežnejši spol, tj. žene) zelo veselijo, Boga od srca z vlažnimi očmi slavijo in se mu zahvaljujejo, da so to doživeli, slišali in užili« (PPT: 1–94).

Ne le utesnjenost pod tujo oblastjo, temveč tudi realna osebna stiska je iskala izhod: duhovno preživetje skozi samostatni jezik.

BRAT BOŽJI

Utrjevanje misli, da »Beseda sama sveta je«, v jeziku Maksima Greka vedno izhaja ali vodi iz Jakobovega pisma (1,17–20), ki ga je izmed svetopisemskih odlomkov Maksim Grek morda največkrat zapisal in ki sestavlja tudi uvodni del njegove *Izpovedi vere*.

² Trubarjevi cerkveni očetje, ki jih citira, so večinoma zgodnje krščanski menihi, kot npr. puščavnik Anton Aleksandrijski (njegovo hagiografijo napisal sv. Atanazij) v Artikulih (1562): »Natu ta menih Anton zdaiaci gre iz te pusčave v tu meistu Alexandrio v tiga šustarie hyšo inu začne tiga šustarie samiga vprašati od nega vuka, kai veruie, koku inu s čim Bogu služi, kai ie nega inu nega družine dellu inu rovnane« (III:172).

³ Doslej v nepravilni transkripciji prebrane kot »katoliške knjige«, »chatolischen puechern« (prim. Rajhman, PPT, 87–88). Na tem mestu se globoko zahvaljujemo prijaznosti mag. Aleksandra Žižka, ki je opazil omenjeno nedoslednost pri prepisu in prevodu.

»Na podlagi kakšnih razlogov si nekateri drznejši in se ne ustrašijo mene imenovati krivoverca, in sovražnika in izdajalca od Boga varovane države ruske; naj raje z malimi (tj. kratkimi besedami) sebi odgovarjajo, saj od sebe govorijo in krivično klevetajo čezme; kajti jaz sem z milostjo Gospoda našega Jezusa Kristusa pravičen kristijan, in dobro želim državi ruski, kateri služim kot Božji menih/molčečnejš/molilec. Rotim vendar vsakega usmiljenega/pravovernega in pravoslavnega duhovnika in kneza prisluhniti mojemu odgovoru z zdravorazumskostjo, kakršna se za kristjana spodobi, ter s Kristusa posnemajočo krotkostjo/ponižnostjo zavreči sleherni nepravilni gnev in razjarjenost: saj gnev ne stori moža, resnice ne more skupaj ustvarjati, temveč je resnico Božjo storiti z dejanjem, kakor govori božanski Jakob, brat Božji (gr. dea phia thei) o delih: kjer gnev in jeza prevladujeta, tam je sleherni duševno neravnovesje in brezobličnost, in slabost razumnega dela duše/nepravilno delovanje besednega dela duše, um je zaslepljen, pomračen od ognjene sape. S tišino vendar, za pravoslavne značilno, svete ljubezni in krotkosti poskušajte razumeti tudi mene. Če jaz v čimer koli odstopam od pravoslavne vere, bodisi zaradi nerazumevanja ali pozabljenja ali zaradi neznanja/neizobraženosti uma mojega in razuma, sprejmite mene z duhom krotkosti in me izboljšajte (popravite, prevzgojite) – po božanskem apostolu (Gal 6, 1). Ne sramujem se ponižnosti in je ne zavračam, celo nad vse si je želim in jo z ljubeznijo sprejemam, da bi me lahko pripravljala na dostojanstvo, lastno vsem pravovernim: upati na Kraljestvo nebesno« (MDA 173/I, 42: l. 8).

Prevzgoja, o kateri govori Maksim Grek, bi se v jeziku Primoža Trubarja glasila »sprava«, kot jo je opredelil v 45. poglavju *dolge predgovori k NT*:

»Sakai ta Vera nas Sbugom Spet Sprau, kir te Grehe prozh od nas vSame«.

Zgoraj navedeni svetopisemski verzi pa so se v Trubarjevem prevodu *Ta drugega deila tiga Noviga Testamenta* leta 1582 slišali:

»Ne obnorite Se, mui lubeSniui Bratie, Sledne popolnuoma dar pride od oSgorai, od Ozheta te luzhi perkaterim nei obeniga preminena ne preobrazhena te luzhi inu te temine. On ie nas po Sui laStni dobri voli rody, skuSi to BeSSedo te riSnize, de bomo ty peruizhni tih nega Stuari.// Obt, mui lubi Bratie, sledni zhlouik bodi hiter htimu poslushanu, ampag kaSSan⁴ htimu gouorienu inu kaSSan htimu Serdu, Sakai tiga zhloueka serd ne dei, kar ie prou pred Bugom. Sa tiga volo, poloshite od Sebe vSo nezhiStost inu obilnoSt te hudobe inu Sto krokoto to noter vas saSaieno BeSSedo, katera more ohraniti vashe Dushe«.

Apostola Pavla vzklik Rimljanom: »O globina bogastva in najvišje modrosti in

⁴ Primož Trubar uporabi malorabljeno pridevniško besedo »kaSSan«, zato vzdrži pomensko primerjavo z grškim izvornikom, kjer zveza omejevalnega nedoločnika in pridevnika določuje razmerje, do katere stopnje je predmet deležen lastnosti pridevnika. Zato nedoločnik (iz tega glagolnik: govorjenje) s pridevnikom (počasen) kaže na to, da človek ne sme biti tak (pozen, počasen – ne vedno, ne nasploh), temveč zgolj v odnosu do govorjenja (besed), Biblija dodaja še: v odnosu do človeškega gneva: »kaSSan htimu gouorienu inu kaSSan htimu Serdu«. Prav tako pridevnik (hiter, nagel) pravilno sledi le glagolniku poslušanje: »bodi hiter htimu poslushanu.« ali gr. ωστε αδελφοι μου αγαπητοι εστω πας ανθρωπος ταχυς εις το ακουσαι βραδυς εις το λαλησαι βραδυς εις οργην.

spoznanja Božjega, kako nedoumljive so njegove sodbe« je Primož Trubar pretresljivo prevedel:

»O koku ena globoka inu bogata rezh, ie ta ModroSt inu SpoSneane Boshye, Te nega praude Se ne mogo SapopaSti, inu ty nega poti Se ne mogo iSuaprashati. Sakai du ie to miSSal tiga GoSpudi SpoSnal? Oli du ie nega Suitnik bil? Oli du ie nemu kai poprei dal, de bi Se nemu Spet pouernilu? Sakai od nega, inu skuSi nega, inu vnim So vSe rizhi, Nemu bodi ta zhast vekoma« (BiS: 138).

Vendar pa teologija Maksima Greka, ki govori o Bogu dostojnem (po)imenovanju, korenini ne le v svetopisemski posledičnosti, preroškosti in edini kronološko obvladljivi pravoverni večnosti, temveč tudi v zgodnjekrščanskem ali celo apostolskem izročilu, ki pa je sovpadlo s starorusko tradicijo recepcije in interpretacije⁵ svetopisemske starocerkvene kompilacije Pojasnjevalnega »Apostola«. ⁶ Z mislijo na postavko Dionizija Areopagita o ustrezno *prevedeni* ali ustrezno visoko tolmačeni besedi za nadbožansko Dobroto, ki naj bi bila samo »Blagost«, je mišljena v teologiji jezika Maksima Greka kot vrhovna značilnost Boga Očeta, kar dokazujejo opažanja njegovih pogostih zamenjav ali popravkov korenov *blag-*, *Bog-*.⁷

Maksim Grek res sprva prevede Jakobov verz, a pri tem že išče ustrezno prepesnitev 84. psalma:⁸

»Яко истина от земля възсия и правда с небесе принице тем же и Господь дасть

⁵ »Pravoverni slavospev« Dionizija Areopagita (ki ne dopušča sledi pisca-človeka-individuumu, temveč je nasprotno tem bolj pravoveren, če slednjega skoraj ni, oziroma natančneje, če je skrit v obliki), ki v besednem izrazu združuje pravilnost oz. ustreznost (tj. Bogudostojnost in ujemanje s pravili in zakoni cerkvenih zborov priznanih s strani pravoslavne cerkve) z globoko osebnim celo intimnim do-umevanjem Božjega, je »uzakonik« ukvarjanje z jezikom. Intenzivna pisna dejavnost, sposobnost poglobljenega razmisleka o nošnji odgovornosti za besedni izraz omogoča misliti utelešenje. Podreditev celo vprašanja resnice (ali je ali ni bil Dionizij v resnici Pavlov učenec) absolutnemu zakonu tradicije lastnih prednikov spregovori o staroruskem odnosu do izročila, torej do svetinj, povezanim s še starejšim, iz staroruske tradicije tolmačenja Nove zaveze izhajajočim pojmovanjem knjižnikovega poslanstva – enakega apostolskemu. Kot je počelo slehernega istovetenja trdna vera, tako se je ne le prepletenost, temveč »skoraj popolna« istovetnost Življenja in Dela uresničila zgolj v veri v moč zapisane Besede. Fenomen staroruskega pisatelja ni niti utajitev glasu niti umolk, temveč celovito (ne le telesno in ne le duhovno) ne le obstajanje, temveč Življenje v Besedi. (Prim. avtoričin prispevek »Problem istovetenja pisca s svojim Corpusom« iz simpozija o Dioniziju Areopagitu (SM, 2010: Dionizij Areopagit in evropsko izročilo).

⁶ Ponavadi je vključeval: Apostolska dejanja, Jakobovo, Petrovo in Judovo pismo, Pavlova pisma, Janezova pisma.

⁷ Prim. Žurova, n. d., 455.

⁸ Na taistem psalmu je Sv. Bernard osnoval svojo alegorično razlago srečanja štirih kreposti. Primož Trubar naj bi se prek Bullingerjevega predgovora k Janezovemu evangeliju seznanil z Bernardovim tolmačenjem prilike o usmiljenem Samaritanu, vendar pa njegovo pojmovanje svetopisemskega nauka odstopa tako od korespondenta H. Bullingerja kot tudi od sv. Bernarda. (Prim. J. Rajhman, Bernardova alegorija v Trubarjevi Eni dolgi predgovori, v: Rajhman 2008, 94).

благодсть, и земля ваша дасть плод свой и правда ваша пред вами предиде и положит стопы ваша в путь, ведущий к горним».

Trubarjev prevod verzov 84. psalma se glasi:

»GoSpud, ti Si tuy Desheli miloStiu bil, Inu Si to Iezho tiga Iacopa Spet naSai perpelal. /.../ Ta SueiSzhina bodo is Semle rasla, Inu ta prauiza bode dole is nebeSs gledala.//Inu ta GoSpud bo to dobru dal, Inu ta nasha Deshela bo Sui Saad pernesla.//Ta Prauiza puide pred nim, Inu on Se bo na ta pot perprauil«.

Značilno je, da se Primož Trubar ne posveča utelešenim krepostim,⁹ temveč se osredotoči na biblijsko premočrtnost ter idejo Božje izbranosti dežele. Trubarjeva uvodna razlaga tega psalma ponuja njegovo poimenovanje nadbožanske dobrote:

»Vnim ie tudi enu Prerokouane od CriStuSeuiga KraleuStua, vkaterim Se bode vSem, kir pokuro deio, od norskih malykouskih Sluzhbi Stopio, daialu Myr inu ta Vezhna Dobruta /.../ Sdai pag moli, de CriStus nas reshi od Grehou inu od te Paklenske VoSe, Inu nim da ta Vezhni Myr«.

Starorusko »Blagost« Primož Trubar ubesedi v značilno slovenski obliki: s pridevniškim dopolnilom Božjega presežnika: »Vezhna Dobruta«, ki obljublja »Vezhni Myr«, je tista istovetnost Lepote in nraavstvene Kreposti, ki ni zajeta zgolj v Pravici. Zato je Primož Trubar čutil dolžnost opozoriti na plemenito naravo od Davida opevane »Prauize«. Utegnilo bi se misliti, da temeljnim človeškim pojmom Primož Trubar regularno, tj. sistematično, pripisuje tudi dvojni pomen – od višje (»plakati«; »betesh«) in od nižje resničnosti (iokati; zhalost) – ki pa tvori trojno izrazoslovno možnost oblikovanja troedino-podvojenega človekovega duhovnega prostranstva (»oli vasha shaloSt Se poberne na VeSSelie« ali »neebritkuSt«, ki je lahko nje bridkost ali nikalnica, zanikana bridkost). Trojičnost Boga je naposled Trubarjev edini nasvet in ščit verniku, tj. predzačetni in končni argument (prim. »ta zhlouik, kateriga bode on stvaril po Suim Pildu /.../ le Sam Sebo, Sto S. Troyzo gouuril inu Suetoual«). Temu ustreza Trubarjev govor (v *Eni dolgi predgovuri k NT*, cap. XXXVII) o krščanskem Bogu – Sv. Trojici ter o Troedini v Svetem pismu vzpostavljeni in zapisani Veri (»Tu S. Pismu praui od Tryeh Ver«).

Naslednja stopnja doumevanja blagosti, tj. dobrote Boga Očeta, ki je že neogibno podkrepljena s človekovo vzajemnostjo: poslušno pozornostjo (nepretrganostjo odkritosrčnega molitvenega dejanja), katere svetopisemski vir izraza je najti v Pavlovem VIII. poglavju pisma Rimljanom, je P. Trubarju (v *Cathecismusu z dveima izlagama* iz leta 1575) predstavljala pobudo opredelitve slovenskega izraza za evangelijsko skupnost, ki naj bi bila nepretrgana zvezanost ljudi in cerkve (»gmaina vseh svetnikou«):

»Du inu kakovi ludi so ta sveta kersčanska Cerkou inu gmaina vseh svetnikou so vsi ty ludie, katere ie Gospud Bug od večnusti, preden ie ta sveit stvaril, izvolil inu skuzi ta evangeli h timu spoznanu nega Synu poklical, odločil inu postavil h timu večnimu lebnu, Eph. 1; Ro. 8 inu katerimu se ie žnega stanu v ti Sveti Troyci inu žnega čudno skrivno volo, koku, skuzi kai inu zakai hoče tiga človeka izveličati, skuzi to nega besedo inu te sv. zakramente resodil inu dal na znane« (II: 101).

⁹ Kot sv. Bernard in H. Bullinger.

Maksim Grek v *Drugem pismu F. Karpovu proti vedeževalski astrologiji* piše:

»Slišiš že Svetega Pisanja govorjenje: »Kolikor je dober Bog Izraelov do tistih, ki so pravičnega srca.« pobožno neguj pravičnost srčno, tako ti bo imeti Boga podpirajočega tebe v vseh in pravično upravljajočega dejanja rok tvojih; »Tistim, ki ljubijo, – reče – Boga, vse pripomore k dobremu.« Takrat boš pridobil srčno pravičnost, ko boš spregovoril s psalmopevcem: »Kolikor se povzdigujejo dela tvoja, Gospod, vse v višji modrosti si ustvaril, in ustvarjeno v višji modrosti vse z dobroto in milostjo Tvojo izpolnjeno je, z nadmodrostjo je pravica združena,« s tem dobrota nerazklenjena sobivalka je. Z nedosegljivo vendar višjo modrostjo Tvojo je ustvarjen človek po podobi in podobnosti Tvoji, to je s svobodno voljo tako vladarja kot voditelja vseh bivajočih na zemlji, si z resnico in dobroto obdaril, in mu odrešilne zapovedi predal človekoljubno, z upoštevanjem teh, si obljubil nebeško kraljestvo in večno življenje. A kako vendar mu boš rekel, ali najmodrejši, ali blag in pravičen /.../ Kakor je Vračevalec pravičen Ta in z voljnostjo Svojo blago ali zlo dovoljuje, tako da prejema ali pošilja, ali daje dosepati blagost življenja večnega« (MG 2008: 332).

Z duhovnimi darovi Svete Trojice (»čudno skrivne vole«, kakor jih je ustrezno Božanski nedoumljivosti ubesedil Primož Trubar) je Maksim Grek Božjo dobroto (»blagost«), primerljivo zgolj s psalmopevčevu starozavezno »višjo modrostjo« (Ps 103, 24),¹⁰ in s slovansko ustreznico Trubarjevemu »večnemu lebnu« (»живот вечный«) izrazil kot težko izrazljiv dolg Bogu (»Мзодатель«,¹¹ Vračevalec, dolgu miloščine Darovalec), ki pa temelji na vzajemnosti – med vernikom, Bogom in Besedo. Zato je človeška dobrota, ki presega miloščino in medsebojno usmiljenje Božja Milost ali človekoljubni trojični Bog osebne teologije Maksima Greka. Takšno poimenovanje se očitno navezuje na preteklo rusko tradicijo, od katere pa se z vero v absolutno enotnost izvora (od Boga Očeta) tudi kritično oddaljuje, saj se v preseganju tostranske resničnosti slednji še lahko zakonito približuje. Maksim Grek angelsko pesem psalmopevca dopolni s Pavlovim pismom Rimljanom (8,28):

»Tisti, ki ljubijo – kakor je rečeno – Boga v celoti, se vzdigujejo k dobremu (v dobro)« (MG 2008: 332).

Čeprav je v *Eni dolgi predgovori k NT* sprva beseda »Gmaina« rabljena za oznako prvih kristjanov ter pomensko ne le dopolnilno, temveč primerjalno tudi Božjih izbran-

¹⁰ K temu Davidovemu verzu napotuje tudi J. Zlatoust: prim. »Prim. Ps 103,23–24, to pomeni, določeno nam je trpeti zlo od slehernega. A pri tako velikih in številnih nesrečah med temi nenavadnimi bridkostmi povsem zadostuje za naše utešenje osnovni vzrok /.../ ali še pravilneje, ne zadostuje, temveč je precej več, saj mi trpimo, pravi apostol, ne za ljudi in ne za kar koli tuzemskega, temveč za Carja slehernih« (IZ-R: 683).

¹¹ Strus. »мзда« pomeni tako dolg kot nagrado, plačilo, dar, ki vsebuje pomen besede »miloščina« (materialno plačilo – duhovna korist). Prim. še: na ozemlju Pskova in Novgoroda se se od XIV. st. naprej širila različna heretična gibanja, med njimi tudi t. i. strigolniki, ki so zanikali cerkveno hierarhijo in pobiranje plačila od menihov (strus. мзда). (prim. N. A. Kazakova, J. S. Lurje, Antifeodalnjnye ereticheskie dvizhenija na Rusi XIV-nachala XVI.v., M.-L., 1955, 42–45).

cev (»vta prvi Stan, vto Gmaino tih Isuolenih« – q2), v desni neujemalno pridevniški rabi tokrat označuje prvobitno človeško verovanje:

»Ta ena Vera ie ena Gmain Vera, katero imαιο dobri inu hudi ludie, inu ty Sludie« (NT: q3).

V drugem Jakobovem pismu je z utemeljeno disjunkcijo P. Trubar opredelil vero (ki islamski ni zoperstavljen), sicer že zaznamovano s posvetitvenim¹² deleženjem, a ki je izzvenela v nezaupnici do umanjkanja prvega pogoja: ta se skriva v sklicevanju na Božjega brata,¹³ ki govori o Božji, pa tudi o človeški dobroti:

»Zakai, kar ie dobriga, tu ne pride od nas, temuč iz nebes od Očeta te luči, pravi Sv. Jakob 2. /.../ Zakai, ty, kir se s to vero v Buga inu nega Synu hvalio inu te iste z dobrimi deli, s pokorsčino pruti Bogu inu z lubeznio pruti bližnimu ne izkažo, tih istih vera nei prou, ie hinavska inu hudičeva, pravi sv. Jakob 2. /.../ Inu Sv. Jakob 1. pravi, de te hude izkušnave inu lušti prido od zcludia inu od ludi, ampag kar ie dobriga, pride ozgorai od Buga« (II: 120, 125).

Po Trubarjevem razmišljanju sodeč bi utegnili domnevati, da celo priseganje na človeku nedoumljivost vere ne zadostuje: v tem trenutku se zliva z njegovim presojanjem o nezmožnosti očiščenja (od izvirnega greha):

»Ta druga Vera, ie ena Vera nekar vSeh kerszhenikou, temuzh le nakaterih, Inu te iSte nekar vSelei nemaio, temuzh le zhaSi, Inu to tudi nekateri hudi neuerni ludi zhaSi imαιο /.../ ena zhudna Vera, kir zaihne dela, Hudizhe iSgane. Hribe preStaule, od te Cristus guoori« (NT: q3).

¹² Mističnim?

¹³ Jakobovo pismo, ki v svojih pismih podaja tudi tako nujno razlikovanje med zgolj verovanjem in okrepljeno vero (celo do zanikanja nenujnega mučeništva, je s prevodom Maksima Greka v staroruski pismenosti postalo regularen citatni moment utrjevanja vere v svetlobo in ljubezni Boga-Očeta. Nravstvenega počela Dobrote kot temelja pravične poti k Bogu Jakobova govorica ne umešča onkraj posameznikovih moči, temveč kaže na konkretno dobrosrčnost, tj. iskreno človečnost, ki je postala predmet ne-kanoničnih tolmačenj, dopuščala pa tudi nekoliko osebnejše razumevanje. Ustrezno osmislitev Božjega brata najdemo tudi v Trubarjevem tolmačenju (Jože Rajhman v drugačnih navedkih od Bullingerjevih vidi Trubarjev odstov od neposrednega zgledovanja pri švicarskem teologu (v Ta dolgi predgvvuri v primerjavi z Bullingerjevim predgovorom k Janezovem evangeliju; prim. Rajhman, Teologija, 81). Trubarjev namen je predvsem opozoriti na razlikovanje med dobrim in zlim (verovanjem, torej med vero in vraževerjem). Že leta 1562 v Artikulih zapiše: »Zakai tu Zludi tudi veruie, Iac. iii«. Takšno razlikovanje je postalo neogibno v začetku devetdesetih let XV. stoletja, ko naj bi v boju za molitveno umirjenost z zlimi silami v florentinskem samostanu San Marco pomagalo ponavljanje imena H. Savonarole (L. Martines, Scourge and Fire, London 2006, 209). P. Trubar prvo Jakobovo pismo zaključí z besedami »Ena zhiSta inu pres madesha Boshya sluzhba pred Bugom inu Ozhetom, ie leta, te Sorote inu Vduue obiskati vnih reuah, inu Sam Sebe pres madesha od tiga Suita Se derzhati« (NT: 312). S slednjimi v nekoliko drugačni različici (po spominu?) v poglavju Od vdov inu starih žen v Hišni tabli pojasnjuje svoje pojmovanje »revščine«, tj. prave pobožnosti: »Inu sv. Iakob I pravi, de v tim oli s tem te kersčeniiki nih vero inu to pravo službo božyo izkažo pred Bugom, kadar te vduve inu sorote obisčieio v nih nadlugah« (II: 319).

O tretji veri P. Trubar spregovori kot šele o bodoči, »ki ima priti«: po poglobitvi v svetopisemsko besedo ali po obrednem do- in preživljanju Evangelija ter obenem z nepomišljujočo vero v biografsko-zgodovinske realije, kar naposled sovpadе s staroruskim sprejetjem celostnosti apostolskega izročila. Zato je takšna vera neločljiva od večnosti, je enaka poslednji besedi, katere potrditev najde Primož Trubar v pismu in hebrejcem 11:

»Ta Tretya Vera le leta, kir veruie terdnu tim Boshym oblubom, tim Euangeliju, po-pade to Gnado Boshyo V criStuSu. To iSSto beSSedo Vero S. Paul taku islaga. Vera ie enu guishnu terdnu obstoyezhe SeneSSene tih rizhi, kir Se ne vidio« (prav tam).

Kajti, če P. Trubar pravo vero izgrajuje na dosledni nespoznatnosti Boga, je tisto drugotno, s taisto vero zasluženno videnje in vedenje že vrednoteno s kriteriji »ne od tu«, in samo preoblikuje predružačeno pojmovanje »istih, starih« pojmov. Od tod namreč izhaja simbolika nepredstavlјivosti, ki botruje celostni upodobitvi bitja v Bogu. Z rojstvom zgolj dan in s krstom šele udejanjen dar Božji ali drugače, negovanje osebnostne vrline kot tiste notranje sposobnosti lahko človeku ponuja samoizpopolnjevanje v obliki »videne poti pred seboj«.

»Oli ta Vera Sturi, de ta zhlouik ie tih iStih neuidezhnih rizhi notri vSuim Sercei taku guishin, koker de bi te iSte pred Sebo gotoue imel, vidil inu tipal. Inu taka rezh ta Vera kerszhanska ne pride is te nashe SaStopnoSti oli od drugih ljudi, Samuzh ona boda dana od Buga, prauī S. Paul Ephe. 2. skuSi to pridigo S, Euangelia. Rom. 10« (NT: q3–4).

Pavlove besede Efežanom (2) Primož Trubar citira tudi v *Ta LVI. cap. Ene dolge predgovori k NT*:

»Ta zhlouik ie dolshan po vSi praudi, Suimu Stuarniku inu GoSpudi biti So vSem pokoren /.../ Sakai Bug nas nei poklizal hti nezhitosti, temuzh hti SuetuSti, Obtū kateri letu ferahta, ta ferahta boga, kir ie dal Suiga S. Duha vuas. Inu Ephe. 2. prauī, Mi Smo Boshya Stuar, Stuarieni skuSi IeSuSa CriStuSa htim dobrim dellom, hkaterim ie nas Bug perprauil, de imamo vnih hoditi« (NT: s1).

V Izreku o zadolžnici grehov¹⁴ Maksim Grek že z naslovom napove spreminjanje pričakovanega pomena. Notranjo metamorfozo pojmov izpeljuje tudi prek Mojzesove »druge pesmi« (Devt. 32), katere sporočilnost zaključuje s Pavlovim pismom Kološanom (2, 14) in Efežanom (2, 14):

»Poslednje nevedenje in nepoznavanje Svetega pisma privede k temu, da govorijo, češ, da je prvoustvarjeni Adam popustil skušnjavi zlodeja in mu prepustil rokopis

¹⁴ Ta spis je eden od številnih, v katerih Maksim Grek nastopi proti apokrifnim (v primerjavi z biblijskim izvornikom) zapisanim izročilom; z izrazom »rokopis« označuje človeško in času podvrženo, tj. spremenljivo in zmotljivo dejanja, zato dopolnjeno z enoznačnim pridevkom (»grešni«). »Рукописание« je kalk iz grščine (χειρογραφον) in pomeni »zadolžnico« (lat. je prevzela isto besedo iz gr.: chirographum), prvič se pojavi v najstarejših prevodih SP (Kol 2,14, »in izbrisal zadolžnico, ki se je s svojimi določbami glasila proti nam«).

njegov večni. Če bi poznal silo izrekov Stvarnika proti skušnjavcu in če bi poslušal skrivnogovorečega, ki je trdno prisegel: »Ni vsakemu duhu verjeti, kar pomeni tudi ne vsem raznim naukom, temveč pa je vsakega preizkušati, ali je ta od bistva Boga«, kar pomeni, če se sklada/soglaša z izreki, od Boga navdahnjenimi, in apostolskimi, potem ne bi grdo lagal o prvoustvarjenem, niti ne bi s takšnim nepravičnim sojenjem prezrl najbolj pravičnega Sodnika. To pravim zato, ker je zemlja vendar z ničimer nepravično¹⁵ preklel, rekoč: »prekleta zemlja v delih tvojih«; tistega, ki je zapustil Njega in ki se je pridružil demonu, od Boga osovraženemu, ne samo, da je pustil brez kazni, temveč je njemu in njegovemu semenu/nasledstvu pokazal veliko skrb in pozornost iz roda v rod, postavil je nadenj in nad njegovo seme/rod angela Svojega zaščitnika, kakor je pisano v drugi pesmi Mojzesovi, ki jasno govori: »Vprašaj očeta svojega in povedal ti bo, ter starejše od tebe in ti bodo rekli. Ko je razdelil jezike (narode) Najvišji, je postavil meje jezikov po številu angelov Božjih, in bil je dostojanstvo Gospodovo – ljudje Njega, Jakob«, in tako naprej. /.../ Znano naj bo, kako je bil pri božanskem apostolu Pavlu rokopis (zadolžnica) vzet/odstranjen iz sredine in h križu Odrešenikovemu pribit (Kol 2, 14), to pomeni, da je preteklo razveljavljeno in mora biti razumljen (kot smo bili poučeni že pred pismom Efežanom) zakon Mojzesovih zapovedi in izročil, obsežno zapisan v knjigi Drugega zakona/Ponovljene postave, o krvavih in žgalnih daritvah, o zakonski pashi, o obrezanju, o prepovedi jedi, in o različnih očiščenjih in maziljenjih telesa; in ta knjiga je tudi pregrada in sovražstvo, kot jo apostol ponavadi imenuje in jasno pove v Pismu Efežanom: »To je bilo premirje naše, združujoč oboje v eno, to je ljudi judovske in jezike (narode) verujoče, in pregrado zrušilo, sovražstvo v mesenosti Svoji z zakonom zapovedmi v učencih raznetilo, da bi oboje združilo med seboj v enotnega/edinega, novega človeka, po tem, ko bi ubili sovražstvo v sebi«, kakor že tudi v pismu Kološanom govori: »Ko vam je pustil vse vaše pregrehe, uničil rokopis učenja o njih, ki je nasprotno nam, in Tega, vzeteza iz srede, pribil h križu«. Sovražstvo in pregrado je imenoval prisilno pisanje z roko in črnilom Mojzesovih zapovedi na njem, temu pravi rokopis, ki ga ne morejo upoštevati judje, ki so sovražstvo in pregrado postavili pred Bogom, s tem pa razdelili nas in nas odtujili od Božje ljubezni« (Žurova II: 276–277, 278–279).

Maksim Grek v pomoč svojemu učencu in prevajalcu Silvanu okoli l. 1524 v *Poslaniци Srbom in Bolgarom o prevodu Besed o Matejevem evangeliju sv. Janeza Zlatoustu* za Jan 5, 39 navaja še Jakobovo pismo 1, 23–25:

»Da se nam ne bi zdelo, da zaradi enostavnosti izrekov lahko dosežemo globine izrečenega (povedanega), in bi vse nesrečno izgubili in odšli praznih rok, kakor v priliki, ter bi bili ostali brez vsega (brez plodu); »izkušajte«, kakor je Gospod nekje rekel judom: »Pisanje doumevajte,« in ne samo preberite, temveč »izkusite«, to pomeni ustrezno presodite, in skivnostni v njem razum (tj. smisel) spoštljivo spoznavajte z velikim trudom in potrpežljivim negovanjem, kot se spodobi za začetnika, ki bere // Kajti zaradi svoje koristi sveto pisanje je treba prebrati z veliko treznostjo in skrbnostjo, da ničesar ne uide tistim, ki napredujejo k življenja izboljšanju in prejetju možnosti daru dobroteljnosti. Po božanskem apostolu Jakobu, bratu Gospodovem, »če kdo posluš-

¹⁵ Z ničimer vstopajočo v prepír; ki se ne želi pravdati: неправдовавшу.

lec zakona je, ne pa uresničevalec, je podoben možu, ki je uzrl obraz bitja svojega v zrcalu, sebe zagledal, odšel in pozabil, kakšen je bil; če pa prodre/ se poglobi v zakon (postavo) popolne svobode in tam ostane, ni pozabljiv poslušalec, temveč uresničevalec (tvorec dejanja), in blažen v delovanju svojem bo« (MG 2008: 356).

Ustrezno apostolskemu izročilu Primož Trubar z zadržano himničnim tonom razpira obzorje možnega izrazoslovja za poimenovanje Božje navzočnosti, medtem ko zakriva meje vidnega, prestopa prag slovenske apofatike: uvaja pojem t. i. notranje vere.

»Tu ie, ta Vera kerszhanska ie ena taka rezh vtim Sercei tiga zhloueka, de Veruie, de So te rizhi bile, inu de So sdai, inu de bodo, inu Se na te iSte cilu SeneSSe, katerih rizhi nikdar nei vidil inu sdai ne vidi, ne So tukai predrokami, tih ne pozhuti inu popolnoma ne SaStopi« (NT: prav tam).

Organizem slovenskega jezika, ljudskega toliko, kolikor cerkvenega, cerkvenega toliko, kolikor bogoslužnega, se je zrcalil v Trubarjevem poimenovanju cerkvenih sestavnih delov (organov), ki so sovpadli z večnimi realijami slovenskega preživetvenega položaja znotraj naravno-kulturnega zakonika »posameznik-družba«. To je bil njegov pre(po)rod slovenske prvobitne religioznosti.

Tako je opazoval krščansko resničnost tudi Maksim Grek:

»To so le prestopniki Božjih besed in preobračevalci teologije Gospoda Jezusa Kristusa in drugih očetov, ki so skupaj zbrani predali sveto izpoved vere in obsodili tiste, ki so bili prišteti k Judi, in so si drznili isto kot ta: smrti izročiti ne Gospodovo Telo, temveč vernih bistvo, kar pomeni, da so od Njega ude odrezali in med seboj ločili, in tako v večno smrt poslali še najbolj sebe, kakor bi nepravilno ustvaril rečeni učenec«¹⁶ (MG 2008: 195).

In vendar tudi vera sama ne stori tistega, kar je od posameznika zahtevano od Najvišjega. Zato v besedilu Primoža Trubarja prevzema posebjeno podobo: je Vera, ki sama veruje (»Vera Ie leta, kir veruie«). Njena poglavitna lastnost je (osebna) neomajnost (»terdnu«) in razumnost; slednja ne pomeni zgolj doumevanja, temveč dokončno sposobnost doumetja (kar P. Trubar ponazori s pripono, zanj redko: »popade«), ki tako postane dostojna razumetja Boga. Samo na posameznikovih plečih leži naloga sprejetja odgovornosti za slišani klic (»taku pok/l/ycane merkai«). Primož Trubar prej navedene besede uvaja z edinim dopustnim notranjim (ne borbenim) trenjem, tj. duhovnim, ko posreduje Bogočloveški nauk Sina (brez sleherne ironije tokrat najstrožje preosmišljeno, očiščeno zunanje modrosti, rečeno: »dialektika Božje misli«).

»Na taku pok/l/ycane merkai ravnu inu pusti, nai ta bode tui ner buli trošt. Zakai kadar ti taku deleč prideš inu spoznaš, de ie Bug suiga Synu tebi šenkal inu za tuio

¹⁶ Pojmovanje krščanske cerkve kot Corpusa, od katerega odpadli udje predstavljajo latinsko herezijo in ki nosijo dopolnilno aludativno sugestivnost z Gospodovo večerjo, je najti tudi v drugih spisih Maksima Greka, na primer v eksegetskem uvodu k Razlagalnemu Psaltru, pravzaprav pa je bilo takšno naziranje lastno zgodnjekrščanskemu pogledu, kot se je izoblikoval znotraj besedne resničnosti vzpostavljanja norm latinskega jezika (prisotno še posebej v Vergilijevi Eneidi) (prim. J. Clackson, G. Horrocks, *The Blackwell History of The Latin language*, Oxford 2011, Wiley-Blackwell, 192–193).

volo v to smert dal /.../ Obt u vuči sse tukai dobru le-ta rezlotik sturiti inu po le-tei dialectiki govoriti inu reci: Tu ie Božya missal /i/nu vola, de iest imam na nega Synu Jezusa Cristusa verovatic« (III: 524).

SVETI DUH

Sveti Duh je pojmovan kot neoporečno navdahnjenje od Boga.

Maksim Grek o imenovanju Svetega Duha (na pobudo J. Zlatousta) razmišlja:

»Njega Imena so – Duh Sveti, Duh resnice (resnični), Duh Božji, Duh Gospodov, Duh Očeta, Duh Sina, Duh Kristusa, Duh, ki je od Boga, Duh življenja. To so imena čiste sile Svetega in klanjajočega se Duha. Takšna so tudi druga imena, ki niso po naravi ustrezna, temveč po delovanju in sili Njega, kakor so vidni Njega darovi, tako: Duh svetinje, vere, obljube, nadmodrosti, ljubezni, sile, krotkosti, posinovljenja, razodetja, nasveta, moči, razuma (spoznanja) in pobožnosti, strahu Božjega /.../ Če spoštujesh imena darovanj, jih k naravi prilagaš. Lahko je razumeti, katera imena naravo pokažejo in katera pomenijo milost Duha« (MG 2008: 209).

Opozarjamo na besedno obliko roditeljske svojine (»Duh Sina, Duh Kristusa, Duh, ki je od Boga«), ki se izvora ne dotika (v nasprotju s svojilnim zaimkom); takšna raba pa je pogosta tudi v Trubarjevem jeziku. Na ravni besedne pričujočnosti se zdi, da obravnavana pisca glede vprašanja trinitarnosti drug drugemu ne nasprotujeta.

Brez misli na delovanje Svetega Duha Primož Trubar in Maksim Grek nista začelnjala svojega knjižnega dela.

»Potehmal Se ie nih doSti lotilu piSSati od tih rizhi inu diane, kir So Se pergudile, koker bi hotel Lucas rezhi, kar ieSt piSshem, tu pishem de bote riSnizo imeili. Inu de skuSi Falsh piSmu inu pridige ne bote Sepelani« (NT: gg2).

Na ravni znotrajbesedilne resničnosti P. Trubarja narek govora, ki je že pisanje (»koker bi hotel Lucas rezhi, kar ieSt piSshem, tu pishem«) vodi v izjavljanje prejemanja daru Svetega Duha – neposredno od Boga Očeta.

»H timu ie meni Bug suiga S. Duha dal inu šenkal, zakai prez tiga Svetiga Duha iest bi ne mogel tacih missal od Cristusa imeiti, ne verovati, de bi on meni od Buga bil šenkan inu de bi on umerl zamuiio volo« (III: 524).

Navidezno je težko priobčljiva vera le neposvečenim.

Maksim Grek govori iz izkušnje posvečenosti: posreduje, da je duhovni sluh oziroma neposredno posredovanje Svetega Duha nepovratno: zato, ker je Sam neustvarjen, vendar pa izhajajoč, Sam ponuja izhod iz minljivosti, ne pa tudi iz besedne resničnosti.

»Tako Makedonij¹⁷ hoče pokazati, da je Duh ustvarjen, in ne postavi pike za beseda-

¹⁷ Na robu je zapisana marginalija: »Sin Duha ne tvori.« Maksim Grek namiguje na nauk Makedonija, konstantinopelskega škofa (ok. 342), ki je bil, osovražen od cesarja Konstancija, odpuščen z liturgične službe, ki jo je takrat vodil arijanec Evdoksij; nato je postal pol arijanec in širil nauk o podobnosti Sina Bogu Očetu, kar je razširil še na Sv. Duha, ki naj po njegovem

mi »kar je nastalo«, kot govori Janezov Evangelij: »In brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo«, temveč za »ni nastalo nič« postavi piko, in nadaljuje: »Kar je nastalo, je bilo življenje v njem.« Duha s tem ustvarjenega, sprijenec, pokazati hoče. Tako tudi latinci ustvarjeno Duha izhajanje prikazati hočejo, ko govorijo, skupaj s preostalimi stvarjenimi bitnostmi, da je tudi Ta bil od Sina ustvarjen« (MG 2008: 216–217).

MOŽ (PREDGOVOR K 1. PSALMU)

Pojmovanje delovanja Sv. Duha kot nujnega pobudnega imperativa začetka slehernega dela sooča človeka z najvišjo zahtevo: s sprejemom vloge zapisovalca/pisatelja posredništvo lahko postane razumljeno kot sveto-posvečeno-posvetitveno. M. Grek in P. Trubar sta kot edino človeku Bogu ugodno delo mislila zgolj pisno dejanje. Slednjemu pa je po ide(ologi)ji zgodnjega krščanstva in miselnosti časa najbolj ustrezalo načelo prevoda,¹⁸ vendar pa bistveno dopolnjeno: govorimo namreč o (fenomenalnem in fundamentalnem) dejstvu prvotnosti njunega prevoda v jezik, pred tem v takšni obliki še nezapisan, (z zornega kota suhe lingvistike) torej enak tujemu. Takšna jezikovna vrzel pa je omogočila obema piscema tako izvirnost kot tudi samoizraz – odraz duhovne samoniklosti – v Besedi. P. Trubar in M. Grek soglašata v naziranju delovanja Svetega Duha, kar se najnazorneje pokaže v uvodnih besedah k prevodu *Knjige psalmov*: v razumevanju svetosti zapisa kot duhovne nedotakljivosti.

Primož Trubar v uvodnih besedah k prvemu psalmu ustrezno stopnjuje duhovno pri-silo, primerljivo zgolj s človeško močjo izгона (premeščanja posameznika iz »lastnega v tuje«):

»Inu vi imate nerpoprei veiditi, de obenu Prerokuane vtim PiSmu nei Sturienu is Suie laStne islage oli SaStopnoSti, Sakai to Prerokuane nei prishlu inu naprei perneSseenu is te zhloueske uole oli misli, temuzh ty Sueti Boshy ludie So gouurili is tega pergane-na inu permorena od Suetiga Duha« (P: 6).

Znotraj ne le navidezno podobnega, ki ga predstavlja tkivo slovanskega jezika, se šele lahko izrisujejo temeljne razlike v duhovnem krogozoru: če namreč oba pisca razu-

ne bi bil del Božjega; privrženci in nadaljevalci so bili zato t. i. duhoborci. Pravoslavni cerkveni očetje, ki so mu nasprotovali, so bili Bazilij Veliki, Gregor Niški, Gregor Nazianški. Makedonij je bil skupaj s svojo herezijo obsojen na II. svetovnem cerkvenem zboru.

¹⁸ Glede na to, da bi večina sodobnih raziskovalcev Primoža Trubarja in Maksima Greka najraje odpravila s t. i. neizvirnostjo, ki jo poskušajo vezati prav na t. i. dobesednost prevoda, je naša raziskava dala povsem nasprotne izsledke. Na podlagi proučenega sočasnega in starejšega pisnega izročila je moč trditi, da je t. i. dobesednih prevodov kljub vsemu v opusu obravnavanih piscev razmeroma malo. Potemtakem je potrebno ponovno spremeniti kriterije vrednotenja – ne samo prevodne dejavnosti (ne le da je bilo ideal: ne spojiti se s prevajanim svetim piscem, ne le da je bil pisec tem bolj vreden, kolikor je bil zamoččan, ne le). Izhajamo namreč iz globokega prepričanja, da utemeljevanje človekovega knjižnega dela kot Bogu – zaradi duhovne pomoči in podpore človeku – ugodnega in zato morda edinega verodostojnega človekovega dejanja, ki izvira iz nujnosti ubesedovanja misli, pomeni posameznikovo samoosmišljanje (sveta) in samouresničevanje.

meta zapis Svetega pisma kot ne-posredni imperativ Boga ali natančneje posredno moč Duha nad človekom, potem bi lahko soglašala tudi glede naziranja pomena posameznikovega dejanja. Ravno v t. i. osnovnih spornih vprašanjih pa se obravnavana misleca ne razhajata: Primož Trubar razume sleherno človekovo dejanje kot »dokaz« delovanja Duha, ki odraža neposredno Milost Kristusovo, s tega zornega kota je razumljeno tudi knjižno delo, in vendar pravi:

»Zakai prez tiga Svetiga Duha iest bi ne mogel tacih missal od Cristusa imeiti, ne verovati«.

Na podlagi tolmačenja prvega Davidovega psalma¹⁹ se odpirajo možnosti medbesedilnih navezav znotraj opusov obeh piscev.²⁰

»Blažen mož, ki ne hodi po nasvetu nepravilnih.« Teodoretovo tolmačenje,²¹ ki je

¹⁹ O tem na svojevrsten način govori dejstvo, da v ostalih predgovorih P. Trubar prvi psalm redko navaja.

²⁰ Podobno je omogočil Primož Trubar z različicami prevoda in »svojimi« tolmačenji besed psalmov (v letih 1566, 1584, 1592). T. i. »polemična trilogija« prvega psalma s tremi razlagami v izvorni zunanji obliki s sporočilnostjo besede ponuja tudi razumevanje piščevega razvoja razmerja do sveta in zunajbesedilne resničnosti.

²¹ Glede na Maksima Greka previdno natančnost in regularnost imenovanja virov sklicevanja preseneča, da za prvega »cerkvenega očeta«, ki ga navaja v tolmačenju prvega verza Davidovega psalma, izbere »Teodoreta«, ki ga s »priimkom« ne ovenča. (Tako praviloma na primer Origena kot naslednjega tolmača sprva razgali v krivoverstvu, nato izpostavi njegovo učenost in pisno dejavnost: »Diamant poimenovan, zaradi truda neprestanega v pisanju in prebranju njih in tolmačenjih je njegova slava velika«, sledijo mu še avtorji: »Didim, Apolinarij, Asterij, Hezihij, Evzebij«). Seveda misli na Teodoreta Kirrskega, ki ga omenja tudi v svojem Predgovoru k prevodu Razlagalnega Psaltra, kjer pravi: »Tolmačenja, ki je po zgodovini in pismenki/pisnem izročilu se držita Teodoret in Diodor, Teodoret je bil izjemno učen in je še boljše učil dobrega. To je bil Teodoret, episkop iz mesta Ki(ra), ki je v resnici bil edina škofija pod oblastjo antiohijske cerkve, istih let s Kirillom Velikim, s katerim se je boril za izobčenje zlobnega Nestorija na III. cerkvenem zboru, ki ga je vodil blaženi Kirill v pričakovanju Ioanna arhiereja Antiohijskega /.../ Vendar ni nikdar prišel v nesoglasje z apostolskim učenjem ter z blaženim Kirillom, zato je bil kmalu prepoznan in nameščen na Kirillovo desnico ter pred zborom sprejet. Naj bo znano, da z »drugače povedanim« pogosto tolmačenje tvori in napotuje k npravstveno poučni koristi, njegov govor (»beseda«) je zelo helenski (tj. čist grški jezik) in izrazito jasen in poln milosti in višje modrosti; a takšen je pravzaprav Teodoret« (MG 2008:159–160). Čeprav gre za povzemanje tolmačenja Teodoreta Kirrskega navajamo še slednjega pojasnilo k prvemu psalmu: »Iz tega ni težko razumeti, da so prevajalci božanskega pisanja našli nekoč hebrejske nadpise in jih preložili v helenski jezik. Kajti ta in naslednji psalm, ki so ga našli brez nadpisa, so takšen tudi pustili, da si ne bi drznili k besedam Svetega Duha priložiti česa od sebe. Nekateri iz opisovalcev tega psalma so trdili, da ta psalm vsebuje v sebi učenje npravstveno. Meni se pa zdi, da ni nič manj dogmatičen kolikor je tudi npravstven, kajti v sebi vsebuje obsodbo ne samo grešnih, temveč tudi brezbožnežev ter svetuje neprestano biti pozoren na božanske besede, iz katerih črpamo ne samo npravstveno, temveč tudi dogmatično korist. Zelo ustrezno je veliki David pred svoje pisanje postavil ublažitev, pri tem posnemajoč in Sina svojega in Vladarja obenem« (Blaž. Teodoret Kirrski, Razlaga psalmov, Moskva, 2004: 13–15). Zato je morda ustrezno, če navedemo Maksima Greka razlago imena iz Azbukovnika »Teodoret«: »Od Boga ali z Bogom darovan« (Kovtun, n. d., 319).

lahko razumljivo, kakor некоč je bilo od nadpisa prejeto božansko tolmačenje in (v hebrejščini)²² pisanje preloženo v grški glas. Ta je tudi po njem bistveni psalm, ki je brez nad/pripisa razumljiv in zato naj tak tudi ostane. Ne smem od sebe česarkoli priložiti besedam Svetega Duha, ki je (deloval) prek teh, ki so opisali (z nadpisi) izreke teh psalmov. Nravoučenje v tem psalmu vsebuje tudi nauk nič manj dogmatičen kakor npravstveno poučen. Vsebuje ne le grešnih, temveč tudi brezbožnežev kazni in opomin, da je treba slediti božanskim besedam pozorno, neprestano. Od njih je ne le dogmatično,²³ temveč tudi npravstvenost v poučno korist prejeti, zelo podobno temu je veliki David blaženost v svoje predlagal pisanje, svojemu Sinu skupaj in Vladarju bližajoč se, Odrešeniku, pravim, Kristusu, in je s svetim psalmom učenje o blaženosti začel. »Blažen je vendar tisti, ki se ni pridružil²⁴ poti brezbožnežev« (F 1.71: l. 6, ob.).²⁵

Različna ubeseditvev t. i. besedno-jezikovnih dejavnosti odpira možnost osebne razlage Maksima Greka: nekategorična razmejitev pisnega in govornega dejanja (»v hebrejščini (nad) pis« – »grški glas«) razrešuje nasprotnost dveh jezikovnih terminov. Z izrazom »grška rečenica« (strus. греческая пословица) poimenuje posamezno besedno (govorno) enoto, ko osvetljuje paradigmatska pravila in pomensko raznolikost oblikovnih metamorfoz gramatike grškega jezika. Takšno naziranje, ustrezno tistemu, kar je некоč dejansko bilo (mislimo na že omenjeno domnevnost najzgodnejše krščanske vzpostavitve pisnega izročila ali natančneje nastajanja evangeljske tradicije),²⁶ govori tudi o poslanstvu, ne le v približku analognem apostolskemu. Kajti upoštevajoč marginalijo na robu, napisano z roko Maksima Greka (ob besedah »na grški glas« je zapisano »(sem) prevedek«), je moč njegove uvodne besede k prvemu psalmu brati tudi nekoliko drugače:

»Blažen mož, ki ne stopa po nasvetu nepravilnih,« Teodoretovo tolmačenje: In to je lahko razumeti. Jaz sem некоč v hebrejščini napisana božanska tolmačenja in pisanja dobil ter jih preložil na grški glas. Kajti to je vendar bistveni psalm: brezno pisanja sem dobil, brezno pisanja sem tudi pustil; nisem smel od sebe kar koli dodati besedam Duha Svetega« (F. I. 71: l. 3, 4).

Omenjeno govori o zapletenosti in dozdevni spornosti prevajalskega dejanja, ki je bilo v XVI. stoletju še vedno pojmovano kot morda najbolj verna (zvesta) pobožna dejavnost, uresničujoča krščansko poslanstvo oznanje(va)nja.

Naslednja glosa na besedilnem robu pa napoveduje »bogoslovsko ubesedovanje« ali teološko zaostrenost, ki se uresničuje v procesu ubeseditve oziroma se (morda) na

²² V prvem zapisu manjka.

²³ To je tisto naglašanje bližine državnega in cerkvenega zakonika s pravilnikom vsakodnevnega pobožnega življenja.

²⁴ Ni bil so-udeležen, se ni udeležil; M. Grek uporablja glagol, iz katerega je tvorjen glagolnik pravoslavne evharistije oz. obhajanja: причастившася.

²⁵ Žal smo imeli v rokah samo eden prvih prepisov po smrti Maksim Greka s konca XVI. st.

²⁶ Prevajanje Evangelijev »iz slišane evangelistovega govora v govor, razumljiv ljudem-poslušalcem« (Prim. S. Averincev, O nekotoryh osobennostjah jazyka Evangeliev, Moskva 1997, 7). Medtem ko je bila Stara zaveza verjetno res prevajana v grški jezik (takrat govorjen) iz zapisa v hebrejskih knjigah.

ravni besedne resničnosti dihotomije vsebine in oblike šele vzpostavlja (piše namreč: »bogoslov//stven«):

»Vendar so nekateri zapisali izreke psalmov; npravstveno-poučno so odločili, da ta psalm vsebuje nauk; meni se vendar (zdi): ne manj (kot) dogma natančen/točen, tudi npravstveno-poučen ima biti; vsebuje namreč ne samo grešnih, ampak tudi nepravičnih breme; in opominja božanskim besedam slediti neprestano. Od njih vendar ne le npravstveno-poučno, temveč tudi dogmatično korist zajema« (prav tam).

Upoštevač dejstvo, da se pojasnjevanje Maksima Greka od tolmačenja Teodoret Kirrskega (bistveno) razlikuje tudi po tem, da ne navaja drugega kot prvi verz, ki ga obširno tolmači skupaj s patrističnimi razlagalci prvega psalma, se zdijo spremembe, ki jih je vnesel v Teodoretovo razlago²⁷ odločilne, saj so šele z možnostjo znotrajbesedilnih ponovitev prevajalcu omogočene osebne naglasitve pomenske globine. Izstopajo namreč besedne oblike in preobrati ubesednih misli, ki odstopajo od izvirnika – zavestno, tj. z namenom, da bi bila omogočena prav omenjena besedilna navezovalnost (piščeva samonanašalnost), ki pa, kot že rečeno, ustvarja t. i. pomensko polje stopnjevane in okrepljene pomenljivosti (vzpostavljanje višje smiselnosti). Še več, iz eksegetskega uvoda k prvemu Davidovemu psalmu lahko prav v odklonih od prevodnega vira prepoznamo temeljne teme,²⁸ ki jih Maksim Grek razvija v svojih kasnejših spisih. Ali drugače: z znotrajbesedilnimi ponovitvami besed izgraja pomensko težo, ki jo na način medbesedilnih ponovitev razbremenjuje šele v svojih nadaljnjih delih.

Tako v *Prvem pismu proti latincem* z razlikovanjem različnih pridevniških določitev izgraja teologijo »razkrite svetle svetosti Božje besede«, kakor bi bil sam Maksim Grek posrednik enosmernega govora med apostolom Petrom in glasom Odrešenika:

»Kdo ti je dal oblast? Tebi je ukazano popravljati ne po ljudskem žaljenju, kot bi nema-

²⁷ Da je zaznati v pretolmačenju (predrugačenju, ki ga ni zvajati na parafraziranje, temveč prej na bistroumni pojem prevoda«, ki je še posebej v tistem času dobival presežne konotacije vzvišenega posredovanja (Božjega) znanja, prim. strus. »preloženie«) odraz Maksimove osebne religiozno-nazorske usmerjenosti, potrjuje tudi podatek, da je prepisoval dela Teodoret Kirrskega (Oxford, Canon. Gr.27) že v času svojega mladostnega bivanja v severni Italiji (prim. I. Ševčenko, *On the Greek Poetic Output of Maksim Grek*: 63, op. 1), natančneje na podlagi primerjanih znamenj s pariškim rokopisom Maksima Greka (Paris. Gr. 1994), v juniju leta 1498 (prim. Henri Omont: *Revue des Bibliothèques* 2(1892), 31). Poleg opaženih avtografov M. Greka še v treh grških rokopisih: Jožefa Flavija (Vatic. Barb. 100), Teokrita (Vatic. gr. 1379, fols. 1–24) in Straboneja (Vatic. Reg. 83, fols.157–245); (prim. E. Gamillscheg). Takšne domneve je najti pri raziskovalcu Ihorju Ševčenku, ki je eden prvih kritično pristopil k obravnavi grških verzificiranih rokopisov Maksima Greka. Omenjeni znastvenik je tudi eden redkih, ki se ne zadovolji vedno s terminom (zgolj) »parafarazek«. Z njim soglašam (N. Z.).

²⁸ Temeljne teme, ki jih lahko prepoznamo iz eksegetskega uvoda k prvemu psalmu, so naslednje: razgrajevanje misli o doseganju doumevanja Božje modrosti na način posvetitvenega deleženja, ki je utemeljeno v središčni – ponavljajoči se – besedi »pri-udeleženja«; opredelitev blaženosti (svetosti); natančnejše razlikovanje med relikti zla (razgrajevano v besedilu Pogovor duše in uma); nepretrganost sledenja Božjim besedam – molitve, ki opredeljuje duhovne plodove kot nasledke posameznikovega pisnega ustvarjanja (natančnost slednje misli najdemo v uvodu k spisu »Pripoved strašljiva in dostojna spominjanja«).

ra ti hotel, temveč po odrešilnem glasu svetih Evangelijev in po apostolskem in očetovskemu izročilu, kakor lahko slišiš tudi sam: »Blažen si, Simon, dedič Jona, saj meso in kri nista razkrita, temveč Oče Moj, Ki je v nebesih«. Zato tudi sam tako ravnaj, drugače boš zaslišal tudi sam tisti strašni glas: »Pojdi stran, satan, pohujšanje si mi, ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak na človeško«. ²⁹ Zato si tudi ključe prejel kakor znamenja obstoječih nevidnih skrivnosti, ključe do skrivnosti skritih, da bi jih odprl in pokazal takšne, kakršne je Gospodar hiše položil v apostolsko skrinjo s papirjem in črnilom in oživljajočimi besedami, ne pa da ene z drugimi prelagaš/izmenjuješ, kakor bi bili med seboj tuji, z nekimi nasilnimi dialektičnimi opisi obličij, in ne z duhovnimi razsvetlitvami in vernih izpovedmi, s katerimi bi jih lahko utrdil. In kakor ne smemo nekaj modrovati ali reči, razen če je zapisano v Svetem pismu in predano nam, kakor odkrito sveti Dionizij govori: »Predvsem ne smemo govoriti niti pomisliti o višje bivajočem in skrivnem božanstvu ničesar razen tistega, kar je božansko od svetih besed bilo in je razkrito« (MG 2008: 186–187).

S takšno ubeseditvijo pa Maksim Grek previdno sugerira še eno (za biblijski kontekst značilno in) pomembno lastnost »svetega pisanja«: ³⁰ gradacija pomenljivosti »tolmačenje in prelaganje – zapisano – (postaja) brezno Božanskega«, ki se stopnjuje po sledeh pismenosti. Maksim Grek, prvi urejevalec lastnih zbranih del v stari Rusiji, na podlagi tudi ³¹ vsebinske, tj. – »če je prodreti v globino« – najbolj samonikle (»zaduševne«) plasti besedil, vzpostavlja položaj težko izgovorljivega avtorstva. Kljub temam-stalnicam (»avtorskim«) pa je bila pobuda njegovega pisanja razložljiva zgolj z etičnim imperativom (ne estetskim ne spoznavnim – razen teognostičnim), v celoti notranjim, porojenim iz duhovne pobude. Potemtakem prehajanje med tendencioznim (v tem primeru mislimo: od npravstveno-poučnega, religioznega do eksegetskega) ³² in literarnim pisanjem ni izvršeno dosledno – samo zato ker to ni bil piščev namen ³³ – saj tako kot trenje med »dogmo in npravoukom« ne sme biti nikoli iztrgano ravnovesju, tako tudi človekovo ustvarjanje ne sme biti nikoli odtrgano od Božjega okrilja; kajti le od Njega ne odtrgano ima sploh dovoljenje obstajati in uresničevati pred vsem Njega pomen. ³⁴ Pre-

²⁹ Podobno slišimo iz ust Ivana Fjodoroviča Karamazova v romanu F. M. Dostojevskega v XIX. stoletju (v poglavju »Vrag. Ivanove blodnje«).

³⁰ Pojma »svetopisemski« in »biblijski«, če se oba razlikujeta v pojmovanju »krščanskega izročila«, razlikujemo tudi v naši raziskavi. To ne pomeni, da ločujemo načelno nerazklenjenost zunanje in notranje jezikovne plasti, značilne za staroveškost, temveč sklepamo o najvišji sposobnosti duhovnega doumetja M. Greka, ki je kot profesionalni kaligraf, prepisovalec, prevajalec in pisec zmožel tudi ne samo »zunanje« prilagoditve, temveč kot pravoslavni vernik vsebinskega približka ni dopuščal.

³¹ O oblikovnih, paleografskih, tekstoloških, s tega zornega kota formalnih (ali zunanjih) značilnosti njegovih besedil je bilo kljub vsemu napisano veliko več razprav – kakor o notranji, tj. pomensko-vsebinski plasti njegovih del.

³² Ne priznavamo pa družbene tendencioznosti; v tem smislu tudi t. i. polemične spise razumemo kot zgolj npravstveno-religiozne ali celo le širše eksegetske (tj. bogoslovsko-teološke; ponovno z dvema neistima pomenoma).

³³ Knjižna (in samo v tem pogledu literarna) nadarjenost obeh obravnavanih avtorjev je očitna in iz vsega povedanega že samoumevna.

³⁴ V tem leži poglobljena napaka velike večine sodobnih preučevalcev starejših književnosti: zmotno izhodišče opazovanja, antropocentrično, površinsko naslanjajoče se z relikti

trganost z Njim pomeni – dobesedno – posameznikovo, tj. avtorjevo smrt (kajti če delo preneha upati³⁵ na ne-smrtnost, postane zgolj minljivo človekovo brezupno naprezanje).

Šele nepretrgana zavest o posameznikovi neznatnosti (ne pa tudi ničnosti!) vodi na pot doseganja Božjega, z zornega kota resnične duhovne izkušnje pa je šele tako omogočeno (samo)osvobajanje (od sebe, tj. od tuzemskega bivanja) človeka, ki voljno služi. Način doseganja nazora in odnosa pa ni oddeljiv od globoko osebne edinstvene in nepovratne odločitve med Dobrim in zlim. Oblikovna ubeseditev in določitev pomena prvega verza prvega Davidovega psalma kaže na temeljno človekovo strahospoštljivo zavest o (za)pisani Besedi kot eni izmed (če ne celo pojmovani najvišje) najbolj zahtevnih in duhovno višjih dejanj tuzemskega bitja. Zato je prvi psalm tako pomemben, ker opredeli človekovo brezusodnost – brez Boga (»Podobno (temu) nadvse je vendar veliki David blaženost svojemu predpostavil zapisu: svojega Sina in obenem Vladarja, posnemajoč Odrešenika, pravim, Kristusa«). Po načelu nenaivne, a nedolžne vere kristjana je neposredno izpeljana skrajna približanost starozaveznega pevca-preroka ter novozaveznega ne-mitičnega, utelešenega osnovnega krščanskega nauka – ubesedenega v uvodni »Summi tiga peruiga PSalma« Primoža Trubarja:

»Dauid tukai gouori od Isuelyzhana tiga Verniga, inu pogublenia tiga Neuernika, inu od vSakiga shege. Stim nas vSe vizhy, de Boshyo beSSedo lubimo, Inu de ne gledamo koku vSakimu vtim shiuotu gre, temuzh de Smislimo, kam po Smerti inu na Sodni dan vSakteri pride« (P:15).

Trubarjeva odločitev, da pridevniška opredelitev ne podcenjuje človekove lastnosti (»tiga Verniga«) v primerjavi s samostalniško, se zdi dokončna in ne-odrešljiva (»tiga Neuernika«). Nadvse ustrezna je Trubarjeva moč ogolele besedne oblike, ki namerno ponuja »navidezno osiromašeno«, v resnici pa zgolj osnovno človeško prebujenost, ki v krščanski dihotomičnosti dobiva preobrazevalne sposobnosti »ne le drugačnega, ampak tudi večnega«, tj. nebesnega pomena. Primož Trubar je še radikalnejši v zbližanju ljubezni-Božje besede-Poslednje sodbe.

Zato je z zornega kota vprašanja samostojnosti slovenskega *ljudstva*³⁶ tako pomembno, da je slovenski protestant izbral (med darovi Vere) ne blaženost, temveč obstoj kot odraz izbire prave vere oziroma pravoverni obstoj kot obliko tuzemske blaženosti. Tako je za slovenskega vernika in bralca izbral usodo ne-višjega (gr. hypo), temveč tostransko samostatnega bivanja:

»Obtu ta praua Cerkou bo na Sodni dan pred Bugom obStala« (P: 15–16).

Prve besede iz Knjige psalmov je Primož Trubar opredelil že s storjenim Božjim (in ne vedno vprašljivim človeškim) dejanjem, ki je človeško bitje – ne obdaryl (obdarjen je zgolj z Njega Dobroto) – temveč mu je podelil Bogu podoben »Stan« ali blag obstoj, kakršen je za človeka osmišljen samo v pogojih tudi verne skupnosti, tj. »vti Gmaini tih prauizhnih« (Ps 1,7 – BiS: 616; P: 16), to pa samo zaradi njegove predpsalmične

Božjega, takšno gledanje, ki je posledica t. i. renesančnega nazadovanja ostaja oddaljeno od resničnega umetnostno-kulturnega pomena besedne umetnosti.

³⁵ S tujko: pretendirati.

³⁶ Ker govorimo o vprašljivosti, rabimo pojem »ljudstva« – in še ne naroda kot slovenske različice mednarodne in militaristične »nacije«.

odločitve ali izbire (na kar kaže nanašalni kazalni zaimsek »letimu«) – v tistem trenutku istovetne z ubeseditvijo – Dobrega. Prvi psalm se v slovenščini prvikrat sliši takole:

»Dobru ie letimu Moshu, kateri ne hodi vta Suit tih Neuernikou, inu ne stoy na tim potu tih greshnikou« (P: 16).

Primož Trubar je tudi prostorsko (ne-geografsko ozemlje) določil deželo vernih, ki jo je ločil od zapeljevanja škodoželjnih nasvetov nevernikov (»ne hodi vta Suit tih Neuernikou«) ter ohranil starslovansko moško končnico (»na tim potu«) za svetopisemsko »pot«.

PRIDIŽNO-NRAVSTVENI NAUK

Kriterij vrednotenja³⁷ je slogovni samo pod pogojem, da sprejmemo v opazovanje jezika tudi biografsko-resničnostne bitnosti.

Primož Trubar v *Katekizmu z dveima islagama* (iz leta 1575) in v *Pridigi od stare prave inu krive vere* v opredeljevanju osnovne molitve »lest veruio v Buga Očeta« piše:

»Zatu se ga boym inu varuiem, de ga ne resserdim, ga čestim, hvalim inu nemu služim po nega ukazanu. Zakai, tu ie prou inu se spodobi, de sledna stvar ie suimu stvarniku pokorna, inu de nemu volnu, zveistu inu iz serca služi. Per tim iest tudi veruiem, de le-ta vsigamogoči Bug nei le samuč mui oster inu serdit Bug, rihtar inu gospud, temuč on ie tudi mui dobri milostlivi oča, de mene lubi, dobro hoče. Zakai, on ie to suio preveliko milost, periazen inu dobruto pruti vsem ludem /.../ nom podvergal inu h ti službi postavil« (II: 89).

Navedeni primeri ponujajo možnost drugačne razlage Trubarjeve slogovne posebnosti.³⁸

Pridižnemu ritmu sledi zgolj punktuacija, v zapisu torej ortografija ali pravopisanje, ali drugače: naglašena pravovernost svetopisemske vsebine. Takšno pa je tudi vztrajanje Maksima Greka na pravilni t. i. pravoverni razdelitvi (v traktatu *Proti besedam Ludovica Vivesa*) oziroma natančnem prevodu izvirnika (v nasprotju s t. i. latinsko dopustnostjo):³⁹

»Govori knjiga rimska: »In oblast je dal Njemu, in sodbo vršiti, ker je Sin človekov«.

³⁷ Zato imamo na Slovenskem v sredini XVI. stoletja tri žanrsko izvirne traktate, katerih književna oblikovanost je v celoti usmerjana z vsebinsko besedilno podstavo: – Ta dolga predgovor k Novemu Testamentu (1572) kot teološko dognana eksegetska razprava.; – Predgovor k Psaltru (1566) kot lirično-literarni prolog.; – Pridiga od stare vere (1567) kot apologetsko izvirni govor. Prim. še očitek akademika S. O. Šmidta, N. V. Sinicini, ki je zbrana dela Maksima Greka razdeljevala na žanrske sklope (prim. S. O. Šmidt, Pamjatniki pis'mennosti v kul'ture poznaniya istorii Rossii. T.1. Dopetrovskaja Rus'. Kniga 2., Moskva 2008, 667).

³⁸ Trubarjevo pisno podajanje vsebine smo opazovali predvsem kot sledenje teološki in kristološki misli. Renesančne opredelitve njegovega sloga so po našem mnenju značilne uresničene v baročnih stilskih različicah.

³⁹ Površnostjo?

Proti temu je odgovor pravoslavnega. Ne, tako se ne razume pri nas Grkih, niti se na tem mestu ne nahaja pika, oče sveti, temveč se tako prebere: »Kakor že Oče ima življenje v sebi, tako // dal je tudi Sinu življenje imeti v sebi. In oblast dal Mu je, in Sodbo vršiti. (Jan 5,26–27). Tu je pika. A to, kar naj ima, od kod življenje in oblast prejema? Saj vendar je Bog tudi Sam Življenje je in Vladar in Sodnik, kakor govori Očetu Svojemu: »Vse Moje Tvoje je, in Tvoje je Moje« (Jan 17,10), enako Sebe Očetu Svojemu se izkazuje. Potem pa še, ker so ga za človeka imeli kakor enega od mnogih, zato je govoril k Njemu z jezo in srdom velikim: »Zaradi blagega dela se ne sme Tebe kamenjati, temveč zaradi žalitve, ker človek si, Sebi ustvarjaš Boga« (Jan 38). Zato je dodal, govoreč: »Ker Sin človekov je: ne čudite se temu«. Na takšen način jih je ozdravil blaznosti, da so imeli o Njem mnenje. In še: »Sem, pravi, Sin Človekov in sem pred Vami v resničnosti in ne kot privid«, – ne čudite se temu: »Ko bo nastopil čas (to govori o skupnem in poslednjem Vstajenju), in sedaj je (tako govori vendar o njih: oživil je mrtve, to pomeni: duhovnikovo hči, sina vdove, in štiridnevnega Lazarja), ko bodo mrtvi zaslišali glas Sina Božjega, in uslišani, oživeli bodo«. In ne čudite se temu, kajti kakor jaz imam oblast, kot Bog oživiti mrtve, tako jo imam tudi kakor človek, ki jo je prejel od Očeta Svojega. Tako ali tako, pika mora stati po besedi: »In oblast da Njemu in sodbo vršiti«. Zato moramo kot iz novega začetka brati, prav »ker Sin Človeški je, in ne čudite se temu«, ne silite se dokazovati izpolnitve teh besed v brezčasnosti. In drugega v telesu prihoda je prikazov mnogo, kot Sam govori v Matejevem evangeliju: »In uzrli bodo Sina Človeškega, Ki se vzpenja na oblake nebesne s silo veliko in s slavo« (Žurova II: 267–268).

Slogovna značilnost Maksima Greka in Primoža Trubarja razširjenega stavka, temeljčega prav na prostrano grajeni argumentaciji rabe posamezne točno določene besedne oblike (pomenska zapletenost izvira iz naglašene vsebinske drugačnosti besede od predhodnje ali naslednje), izvira iz osebne zaznamovanja pomena, ki narekuje nadaljnje metamorfoze osebne dikcije. Pri tem si ne pomagata z retorično množitvijo »istospolnih« besed oziroma nizanem sinonimično povezanih pomenov, temveč je vsak zapisan zato, da bi označeval »drugačno od predhodnjega«, med seboj večinoma polisindetično zvezani pomeni spodbujajo porajanje misli; in če se zdi najpogostejši trojni niz kot hvalnica, to ni naključni odmev aleluje, temveč je nadgrajen s človeškim dodatkom, ki se kaže kot osmišljanje avtorjeve vere. Piščev namen ne bi bil izpolnjen, če bi svoj »govor od sebe« oblikoval človekuvšečno (renesančno?), medtem ko je bilo Najvišjemu treba služiti ne z leporečnostjo in zunanjejezikovnim razkošjem, temveč s ponotranjeno pobožnostjo, ki naj bi se tako odražala tudi v besedi (četudi tiskani!). Zato Trubarjevo in Grekovo kopičenje navideznih sopomenk v XVI. stoletju, ki se je ideala antične retorike šele osvobajalo, ni bilo nič nenavadnega, pač pa antiretorični pridižni vzorec, ki sta ga ponudila, samoumeven ni bil.

Priseganje na svetopisemski izvirnik je v »umski delavnici« Primoža Trubarja pomenilo (ne dobessedno izhajanje iz grške Nove zaveze, vendar pa stremljenje in hrepenenje po natanko takšni uresničitvi!) oddaljitev od antropocentričnega in dvumnega razumevanja krščanskega nauka; zgolj izbira apostolovega jezika, namenjenega ljudem ali zapoved razumljivosti je Trubarjev slog rahljala do tiste meje, do katere se je pisec želel bližati prejemniku, ki pa prav tako ni bil samoumeven poslušalec, niti vedno pri-

čakovan bralec. Trubarjeva besedila v resnici niso bila namenjena slehernikom, temveč prav in samo slovenskim govorcem.

S ponavljanjem besed P. Trubar vzpostavlja takšno semantično polje, kjer se pomen dobesedno ponavlja (aliteracijsko načelo), zato pa pridobiva na pomenski priučujočnosti in teži, kar njegov slog približuje sicer res na zunanji ravni in ne le navidezno pridižnemu. Vendar pa na globlji pomenski ravni ne moremo več govoriti o zgolj zapisanem približku pridigarskega govora s pridižnice, temveč o besednih ponovitvah (celo ne le kot o nujnem sredstvu pridobivanja podpore zunanjega, ampak prav) kot o najpomembnejših nosilkah vzpostavljanja dveh ne-vzpostavljenih silnic v slovenskem duhovno-miselnem prostoru: prva je bila naloga vzpostavljanja npravstveno-etičnega zaledja, ki se v končnem namenu ima udejanjiti v ideji slovenske Cerkve; drugo je bilo načrtno prizadevanje za ustalitev terminologije, ki bi presejala cerkveno rabo in bi odpirala možnosti mišljenja, pa tudi ustvarjanja – s pomočjo slovenskih izrazov za cerkveno-posvetno resničnost.

DVOJNOST- JE ŽE-TROJ(IČ)NOST

Že leta 1564 Primož Trubar v *Cerkveni ordningi* O ceremonii (Od vunanih služb) v *Eni kratki pridigi per mertvih*, sklicujoč se izključno na Pavlove besede Filipijancem, pravi:

»Naš pravi sta[n] inu prebivane ie v nebessih. Od tod mi tudi čakamo na našiga gospudi inu izvelyčaria Jezusa Cristusa, kateri bo tu naše neprydnu tellu preminil inu drigači sturil, de bode podobnu nega čestnimu tellessu, po tei močy, s katero on premore vse ričy sebi podvreči« (III: 560–561).

Leta 1567 P. Trubar isto sentenco prevede nekoliko drugače (*Ta lyst S. Paula htim Filipperiem*):

»Nashe prebiuane ie pag VnebeSSih, od vnot mi tudi zhakamo tiga Ohranenika Gospudi IeSuSsa CriStuSa, kateri bo tu nashe nezhenmernu tellu, vueno drugo shtalt premenil, de bo podobnu timu nega iaSnimu teleSSu, po tim nega mozhnim oprauillu, skaterim on premore Sam Sebi vSe rizhy podurezhi« (BiS: 252).

Primerjava pokaže krčenje izrazoslovja v smeri preciziranja pomena in bližanja svetopisemskemu izvorniku. Če razumemo prvi primer kot pridižni vzorec, ki v nasprotju z drugim predstavlja govor(niški) pasus v pogrebni maši, medtem ko kasneje zapisana različica predpostavlja zbranstvo tihega branja, pretendira na zaključenost in zato tudi zavezuje k nepogojenemu razumetju do-končnosti sporočila, potem je P. Trubar v izgnanstvu spoznal, da »nashe prebiuane« ni nujno (ali prav zato) tam, kjer je naš »stan« (tj. dom), temu služi dodani krepitveni členek (»pag«). Zamenjava besede s splošnoslovanskim korenem (»Ohranenika«; »nezhenmernu«) ter regulacija skladske podlage govori o zavestnem vodenju misli neposredno prek postaje tostranske smrti, ki neimenovana postaja zanemarljiva. Na ta način pa je tudi poudarjena samostojnost (»Sam«) in moč delovanja (»mozhnim oprauillu«) Božje volje. Premagovanje smrti postaja dosegljivo s svetlo nedvoumnostjo (»iaSnimu«) maternega jezika.

Na podlagi primerjave odlomkov⁴⁰ kaže, da se je P. Trubar z leti oddaljeval od regularne rabe t. i. dvojne formule, kar potrjuje domnevo, da iskanje ustreznice ni bilo njegovo namerno početje v službi pridižne retorike, temveč zgolj vmesna stopnja ostritve tako jezikovnega kot tudi teološkega čuta za svetopisemskemu ustrezen zapis slovenskega jezika. Glede izvora njegovega vztrajanja pri izrazu dveh slogovno enakovrednih, pomensko različnih možnosti, pa se vsiljuje domneva, da je spodbudo za takšno težnjo pri iskanju dveh odnosnih ustreznice črpal iz podučeniosti o vzhodnokrščanskem očitku katolikom »o revnosti latinskega jezika«:⁴¹ skušal je najti slovensko ustreznico gr. hypostasis in gr. ousia.

Upoštevati je tudi, da se utemeljeno dozdeva, da Primožu Trubarju, za katerega je imela sleherna beseda dobesedno ceno (tiska), ni bilo tuje zanikovalno približevanje⁴² Božjemu dostojanstvu.⁴³ Podobno zvezo med Božjim in Imenom (Njega) ali med pošiljateljem in poslanstvom je imel za vir navdiha svojega traktata *O Božjih imenih* že Dionizij Areopagit,⁴⁴ ki govori o obstoječih sopomenkah znotraj enega (rodnega) jezika, pravi, da bi bilo nepravilno, če bi »število štiri izrekli tudi kot dva krat dva, ali materina dežela kot očetova dežela« (prim. »vSaki lahko SaStopi, de Dua krat Shtyri ie oSsem, inu de eden inu dua So Try«). Dionizij Areopagit, ki je z opredelitvijo sinonimov dokazoval revščino in hkrati bogastvo človeškega jezika, je sicer šele vzpostavil zasnovo svoje negativne teologije, mislil pa je prav na pre-vajanje kot »neposredno posredovanje« (iz človeškega jezika v Božji, ali bolje, Bogu dostojno besedno izrazilo (nasprotje

⁴⁰ Pa tudi na osnovi opazovanja in prisluškovanja Trubarjevemu osebnemu slogu.

⁴¹ Upoštevajoč njegovo samoizobraženost v cerkveno-političnem zakoniku (stalnica sklicev na Evzebijevu Kroniko in Gratianov dekret).

⁴² Apofatično-katafatično.

⁴³ Toliko bolj pa proučevalcem njegovega jezika.

⁴⁴ D. Areopagit je v staroruskem predgovoru k enemu prvih starocerkvenoslovenskih spomenikov Makedonski listki navajan kot avtoritetni patriistični utemeljitelj »božanskega imenoslovja« besedne ne-enakovrednosti (podobno tudi v predgovoru k Ekleziastiku Janeza Ekzarha). Vendar pa je (z znanstvenega in tudi s teološkega zornega kota) navezava pravzaprav neustrezna, saj ta predgovor, napisan v premislek o neposrednem kalkiranju izvornih (grških) besed v starocerkvenoslovanščino, govori o zadregah pri prevajanju iz prvega v drug jezik; D. Areopagit pa ravno nasprotno, govori o tolmačenju znotraj enega jezika z namenom, da bi ljudi spodbudil k neomaloževanju maternega izročila; posmehuje se tistim, katerih absurdni (s tem misli »brezvernici«, gr. alogos, -oi) in obskurantistični (gr. skayon, s tem misli »bolj zmotni«) nazori jih vodijo v prepričanje o enakovrednosti besed. Smeši pa tudi tiste, ki si želijo ohraniti besedno enakoglasje in si pri tem domišljajo, da ohranjajo enako besedno moč (pomen), tj. zmotno prepričanje, da bi ena beseda lahko zamenjala drugo. Vendar Dionizijevo razsojanje o sopomenkah, osnovano ne toliko na biblijski eksegezi (v tem primeru mislimo razlaganje), kolikor na njegovi globoko individualni interpretaciji Svetega pisma (spoznanja), se Božjega bistva v teološki argumentaciji ne dotakne. S svojo opredelitvijo besedne ekvivalence je le pokazal na meje različnih pomenov ene besede ter ustvaril »razločevalni kontekst« za premične pridevniške homonime (»homodynamos«), ki se navezuje na vse neizrečene besede, če bi bile enakovredne izrečenim (Prim. S. Franklin, Writings Society and Culture in Early Rus., London 2009, 210–213). Vendar teoretikov argument o razločevanju prevodne dejavnosti, eksegetike, teologije in lingvistike ne vzdrži, saj so bile omenjene »komplementarne panoge« vsaj do sredine XV. stoletja prepletene, njih meje pa nikakor ne natanko opredeljene.

ni več »tuj – domač«, niti »izvirnik – prevodni jezik«, temveč »svetopisemski, tj. od Boga navdahnjeni izvirnik – tolmačenje ljudem«). Zadevamo ob drugačno pozornost, namenjeno besedi kot taki, ki tudi vprašanje prevoda spreverča s tirnic zgolj prenašanja, temveč ga pretvarja v občutljivo jezikovno tkivo naziranja težavne neenakovrednosti/ neenakosti tako vsebinske podstave kot oblikovne podobe same besede; ta narekuje pritegniti ne le prevodno patristično načelo, temveč še bolj tolmačenjsko načelo prevajanja, svojstveno zgodnjekrščanskim cerkvenim očetom, pri čemer beseda z drugo po pomenu sorodno, ni nastopala v smislu teknice v vsebinski enakovrednosti, tem bolj pa v smislu pravoverne oz. teološke ne enakovrednosti tistim, s katerim je dostojno imenovati Najvišjega; med slednjimi pa ne obstaja sopomenskost, temveč bogoslovska enakovrednost, ali drugače: trojična nerazdeljiva razlikovalnost (trinitarna distribucijska sintetičnost).

Trubarjevo ubesedovanje, ki pogosto zaradi kompleksnosti teološkega ozadja potegne vase nize (ne le dveh!) pomensko sorodnih, a oblikovno (korensko) različnih izrazov, ni slogovne narave, temveč izhaja neposredno iz njegovega (!) tolmačenja vprašanja Božjega. Že v *Eni dolgi predgovori k NT (ta XVII. cap.)* Primož Trubar osnuje temelje slovenskega teološkega izrazoslovja. Razvidno je njegovo poznavanje tako sodobnih kot starejših večno krščanskih polemik o Trojičnosti Boga. Zato Trubarjevo oblikovanje ustreznega Boguvsječnega izraza ni moč pojasnjevati z doslej sprejetimi slogovnimi oznakami (dvojna ali trojna formula, eksempl,⁴⁵ vezniški par, kopičenje, nizanje),⁴⁶ saj je sosledje več besed nenaključno, torej namerno.

»De Bug Ozha vti vezhnosty rody tiga Synu. Sueti Duh pag ta gre od Ozheta inu Synu. Johan. 15. Inu taku Se ie Bug Sto Troyzo per IeSuSeuim kerStu iskaSal« (NT).

Ustreznico grški hipostazi (samostatnosti) imenuje »SamoStoyezha«, dvojno nara-
vo Osebe znotraj pričujočnosti Svete Trojice imenuje:

»Vtih rizheh Se vidi ta praua risnizhna Shtalt inu Natura Boshya«.

Slednje je razumeti ali kot navajanje prevajalskih različic (izvirnik in prevod) ali pa kot imenovanje lastnosti in narave Osebe (nikakor pa ne kot zvezo dveh sopomenskih pojmov). Glede na povedano, je verjetneje slednje.

V slovenski lingvistiki ustaljen termin »dvojna formula« se izključuje z raziskovalčevo izhodiščno namero mogočega odkrivanja nepričakovanih (raz)rešitev ustaljenih in vajenih oblik znotraj krščanskega izrazja, ki je prepogosto naziran kot neploden oziroma neustvarjalnih rešitev dovoljujoč in sposoben. Nesprejemljivost takšne oznake leži tudi v nepriznavanju določenih pravil neke »renesančne retorike« oz. v Trubarjevem nepristajanju na človeške kriterije določanja meja posameznikovega samoizraza.

Primož Trubar, ki je izbiral med različnimi slišanimi upovedovalnimi možnostmi, se je zavedal, da je zapis ene lahko odločilen, celo preroški (načela splošne razumljivosti se je držal na ravni slovenskega ubesedovanja, ne pa tudi z zornega kota grajenja svoje misli). Zato so njegove leksikalne razlage sicer blizu pojasnilom prevajalskih

⁴⁵ Naposled se zdi to morda najbolj neprimeren izraz, saj ga Primož Trubar vendar uporabi kot »Kristusov zgled« – »exempel Christj« (v tako pomembnem pismu ljubljanskemu škofu Petru Seebachu (Ljubljana, 8. julija 1561); prim. Rajhman, PPT, 87).

⁴⁶ Prim. Ahačič, n. d., 302–303 (in še E. Seitz, n. d. 469–489).

odločitev,⁴⁷ vendar pa je dvomiti o njihovem (današnjem) mestu opomb pod črto, saj predstavljajo gradni kamen razprostranjene sentence, pravovernega nauka, sporočila npravstvenosti (manj pridižnega, tj. poučnega napotila). Poziv k ponovnemu premisleku o prevajalski dejavnosti v XVI. stoletju se razrešuje v protestu zoper »prevodne variante«, morda »prevodne rešitve«, ki pa so med seboj skoraj enakovredne, a ne sinonimične, ne sopomenske, temveč zgolj »drugačepovedane/inoskazanie«, teološko gledano pa je vzpostavljeno »enakovredno poimenovanje«, a v razmerju do svetopisemskega izvirnika tudi nujno izločenje glede na točnost drugoustrezajočega prvotnemu/ enotnemu/edinemu zapisu in manj – izrazu. Navsezadnje je kljub vsemu treba ločevati dvoje: prevod (težnja k edinstvenosti besedne manifestacije) in tolmačenje (dopuščanje bogoslovsko enakovrednih terminov opomenjanja Božjega) – ki sta se v individualnem izrazu tako zgodnjekrščanskega tolmača kot renesančnega pisca (čeprav težavno in redko) lahko pravoverno prepletala.

Primož Trubar namreč posveča pozornost ravno trojični naravi krščanskega Boga, ki je srž realno neovrgljive, zato miselno-(ob)čutene resničnosti v vzhodnokrščanski patristiki.⁴⁸

»Mi tu dobru veimo inu Veruieo, inu tu vSaki lahku SaStopi, de Dua krat Shtyri ie oSsem, inu de eden inu dua So Try. Ampag de bi Eden Try bili, inu Try ede, tiga mi ne Veruieo. Inu koku more Bug imeti eniga Synu, kir nigdar shene nei imel ty Turki, Judi inu modri Aydi, ty Veruio de ie en Sam Bug /.../ Ampag de bi Bug sa uolo soiga Synu timu hudimu velikimu Greshniku hotel nega hudubo odpuStiti, poSSabiti /.../ tiga oni ne Veruio. Oni tudi ne veruio, de bi Bug tiga zhlouika Sa lubu imel« (q4).

Trije glavni argumenti prave vere so za Primoža Trubarja: trojna narava v Edinem, brezmadežnost ali Božji izvor ter človekoljubje. Dostojanstvo Trojičnega Boga je potemtakem sila Besede, ki z imenovanjem »ne od sebe« Osebe razdeljuje, Jih s tem posvečuje, saj daje vedeti, da se tako sam On v Osebi – sebe razrešuje, sebe daje v vseh Odrešitev. Ko Primož Trubar uvaja v teologijo Trojičnega Boga, Svete Trojice ne omejnja, tj. »ne spregovori o številu, temveč o njeni slavi«.⁴⁹

»Tu ty Verni vSe, Sa guishnu, Sa riSnizhnu, Sa Stonouitu inu Sa gotouu iemaio, der-she inu terdnu Veruio. Oni Veruio, de ie en Sam dini Bug, koker MoiSees pryzhuie, Deut.6. Kir prauī, Poslushai ti Gmaina Boshya, Ta GoSpud tui Bug, ie en Sam dini Bug« (prav tam).

Primožu Trubarju se neizgovorljiva narava Trojičnega Boga kaže kot nerazumljiva, nedotakljiva in zato tudi ne do konca imenljiva, pravzaprav pa »bistvo in počelo vsega stvarstva«. Vendar predpostavka neizrazljivosti ne odvrtača od truda ubesedovanja. To pa zato, ker skozi takšno dejavnost priteka občuteno deleženje Milosti. Sveto pismo kot

⁴⁷ Prim. Ahačič, n. d., 303. Prim. še niz sopomenk kot dokaz avtorjeve (M. Greka) korekturne obdelave besedila (Žurova, n. d., 108).

⁴⁸ Kar v besedilih protestantskih piscev ni bilo pravilo, saj se, sledeč Martinu Luthru, glede splošno dogmatičnih vprašanj katoliške vere luteranci niso spuščali v razpravljanje, tovrstnih polemik so se celo izogibali.

⁴⁹ Kakor komentira Areopagitovo besedilo Maksim Spoznavalec in pri tem opominja na Devt 6 (DA: 23–24) – pa tudi Primož Trubar.

samoumevni izvirnik se od eksegetične razlage seli v odprtost prvega vira navdihnjenja.

»Ty ludie pag kateri ti prauo Vero imαιο, ty letu vSe Veruio, inu kar ie kilu vtih Suetih Boshyh Buquah, vti celi Bibliji SapiSanu, nai Si mnogoteru ie nih SaSatopnosti inu raSumu Subper, Se ne vidi, ne pozhuti prou inu cilu ne SaStopi« (prav tam).

Z naukom o Sveti Trojici pa pravzaprav sooča z nepričakovanim in nepredvidljivim, ki pa ne more biti niti do konca doumeto niti doumevano, če ni vodeno v veri;⁵⁰ v tem trenutku je slednja pogreznjena v samotno globino posameznikove duše.

Morda je simbol Svete Trojice samo Beseda:

»Oli oni per tim tudi Veruio, de vtim enim dinim BogaStui So Try PerSone oli Imena, Bug Ozha, Syn, S. Duh. Sakai Bug Se ie taku vti inu skuSi nega beSSedo inu vtim S. PiSmu zheStu inu vdoStih meiStih pruti tim ludem reSodil inu dal naSnanec« (prav tam).

Zato tako Maksim Grek kot Primož Trubar govoriga o mogoči ne-razumljivosti, ki lahko nastopi znotraj Besede, če ni slednja doumeta kot celota, tj. kot svetopisemska zaključenost, ki se ji ne sme nič »dodati in odvzeti«. Za takšno obliko osebnega verovanja se zdi najbolj primerno drugo ime za vero: Simbol – vere.

»S svetim izpovedovanjem vere je preizkušati in ne zavreči ničesar, kajti mi spoštujemo celoto, kakor nam je bila od začetka predana. Niti dodati niti odvzeti se ne sme: teh, ki bi si to drznili, čaka obsodba« (I. 24).

»Inu kir Cristus zapoveda kersty ti v tim imeni tiga Očeta, tiga Synu inu tiga S. Duha. Item v tih symbolih oli v tih verah«⁵¹ (III: 237).

⁵⁰ Prim. Dionizij Areopagit pravi, da je tistim, ki ne verujejo v Biblijo, sploh zaman govoriti; tisti, ki pa govorijo o Bogu, naj govorijo le z besednimi pojmi, vzetimi iz Svetega pisma. Tako je tudi razumeti Trubarjevo navezanost na Gospodovo večerjo, saj je lahko prvotnejša nedoumljivost Božjega okušana zgolj prek so-deleženja (»причашение«), tj. prek daru Sina Božjega – »nam«.

⁵¹ Trubarjevo pojmovanje vere se vrača h grškemu pomenu besede Simbol (gr. συμβούλιον), ki pomeni dogovorjeno znamenje (dokaz, znak), ki se v Novi zavezi pojavi šele z dopolnitveno razsežnostjo človeškega: s posameznikovim svetovanjem in ljudskim posvetovalnim zborom. Vendar pa samo enkrat označuje dobronamernost skupnega dogovora: Mat 27, 7 (συμβούλιον δὲ λαβόντες). V vseh ostalih evangeljskih primerih je ta beseda rabljena za dogovor med farizeji oziroma zaroto proti Kristusu; vendar je P. Trubar izhajal iz latinske različice (svoj prevod Novega testamenta je osnoval predvsem na »Erazmovem prevodu, ki ga je na določenih mestih korigiral z Luthrovim « – Ahačič, n. d., 271), ki se glasi: consilio autem inito emerunt ex illis agrum figuli in sepulturam peregrinorum. S takšnega zornega kota se Trubarjevo razumevanje veroizpovedi veže na prva stoletja širjenja krščanstva, še zlasti na rimskih tleh. S tem je pojasnljivo tudi njegovo sklicevanje na prve cerkvene zbove, za katere uporablja iz latinske (lat. Concilium) izpeljano besedo »concyll«. Prim. Maksim Grek je o mnogoznačnosti prvega psalma pojasnjeval: »Tam je zbir ljudi »neobrezanih«, tj. nepoštenih, ki ustrezajo Trubarjevemu »concyll« (lat. Concilium) – v nasprotju s stesl. соборъ (собрание, снитие) in gr. synodos.

V Predgovoru k NT (ta XV. cap.) Primož Trubar oblikuje slovenski Simbol vere:

»JeSus CriStus ie ta prau i vezhni Syn Boshy, shnega modruStio, mozhio, SuetuStio inu So vSemi rizhmi Bogu glih, de ie pozhet od S. Duha, royen is Marie diuice /.../ htimu ISuelizhanu ie potreba vSakimu veiditi, prou Sastopiti inu dobru Samerkati /.../ de Se nemu naprei dershe inu prauio te beSSede Boshye, vkaterih inu skaterimi se ie tim ludem reSodil inu dal naSnane. De ie en Sam Bug« (NT).

Vedenje lahko vernik vzpostavlja in razvija zgolj v maternem jeziku.

V Registru k NT (Na to nedelo te S. Troyce) Primož Trubar izpove najpomembnejši razlog za »Atanazijevo veroizpoved«, tj. molitev v ljudskem jeziku, ki je »Slouenski«:

»Obtu inu sa tiga volio, Sem ieSt leta lepi SaSatupnu riSnizhni inu Stanouiti Nauk, Inu to Staro prauo Vero kershansko od te S. Troyce, od S. Atanasia Alexandriskega Shcoffa is S. PiSma slozheno tukai, pred Islago tiga Euangelia poStauil, in is Bukouskiga ieSika uta Slouenski tolmazhil«.

Nadaljuje z uvajanjem v razlago skrivnosti osnovnih pojmov:

»Symbol inu Sposnane te prae Vere kerszhanske S. Atanasia Alexandriskega Shcoffa /.../ inu uSai ne Su trye Boguvi temuzh ie le en Sam Bug /.../ Sakai koker mi po kerszhanski riSnizi, eno sledno Persono SuSeb, Sa Buga inu Gospudi moramo SpoSnati, taku try Boge oli try GoSpudi rezhi vti kerszhanski Veri, ie nam prepouedanu«.

Sledi opredelitev treh oseb in Simbol vere:

»Ta Ozha od nikoger nei Sturien ne Stuarien, ne royen. Ta Syn ie od samiga Ozheta ne Sturien, ne Stuarien, temuzh royen. Ta S. Duha ie od Ozheta inu Synu ne Sturien, ne Stuarien, ne royen, temuzh on gre vunkai iS nyu /.../ na Trety dan ie goru Stal od tih mertuih. Gorishal htim nebeSSom, Sidi na deSnici Boshy tiga Ozheta uSegamogozhiga od unot on pride Soditi te zhiue inu te mertue. Inu knega prihodi moraiu uSi lude shnih laStnimi teleSmi goriuStati Inu moraiu dati rajtingo od nih lastniga della inu diana. Inu kateri so dobru diali, prido uta vezhni leben, kateri pag hudu, uta vezhni ogn«.

Primož Trubar Simbol vere sklene z izvirno slovensko bogoslužno terminologijo (teološki slovar):

»Leto ie praua gmaina kerszhanske Vere, kateri leto SveiStu inu terdnu ne Veruie, ta iSti ne more biti Isuelizhan«.⁵²

Primož Trubar je izčrpal apofatične zmogljivosti slovenskega jezika (alogičnost, nesprejemljivost, nevednost) ter se celo spoštljivo izrazil do antičnih filozofov (»modri Aydi«), ko je hotel izraziti globoko misel: razhajanje med pomenom in obliko, med zunanjo podobo (образ) in notranjo vsebino besede (пазым) ni razumljivo, če ni pojasnjeno v Božjem počelu; človekovo neodumevanje je utešeno, če je le prisotna trdna

⁵² Sledi še pripis uzakonitve: »Credo in unum Deum Patre Omnipotentem. & tiga Niceniskega Concilia Vere, katera ie tudi poteriena od vSiga kersyhanStua, inu Se poze uti Cerqui«.

vera kot pričevalka Smisla.⁵³ Neistovetnost (pričakovane, splošnosprejete in razumljive) resničnosti in (osebne vernikove) Resnice je tista nedoumljivost, ki »resnično« botruje veroizpovedi. Potemtakem »luknje« v jeziku krpa s teološkimi protiargumenti. Njegovo misel, »de bi Eden Try bili, inu Try eden, tiga mi ne Veruiemo«, je namreč razumeti: da temu ljudje ne morejo verjeti – če ne verujejo v trojičnega Boga. S svojim odnosom in z razumevanjem Trojičnega Boga neposredno oblikuje slovenski jezik (ali drugače: njegova teologija je neločljiva od njegovega jezikovnega dejanja). Podrobno branje prve slovenske izvirne teološke razprave nam razkriva Primoža Trubarja filozofijo radikalno ne osebnostnega svetovnega nazora: religiozne celotnosti. Da je Trubarjeva teologija jezika trojična, je naposled očitno: takšne so njegova trojnost himnografske zasnove slovenskega bogoslužja (»vSigamogozh, Risnizhin inu Stonouitinc; »gledati, veiditi inu snati«; »koker tiga samiga prauiga vsiga mogozhiga Boga beSSeda«), tri vere, tri pravičice, tri postave, tri prsti Božjih postav, tri zapovedi. Dosledno izpeljana dehierarhizacija kot »končni smoter« Svete Trojice v *Predgovoru k Psaltru (1566)* Primoža Trubarja pričuje o njegovem stremljenju k najbolj naravnemu verovanju v Trojičnega Boga.

»My veimu inu terdnu veruiemo, de S. Duh vtih Psalmih taku dobru inu nakuliku bule, koker vtim drugim Suetim pysmu od tiga prauiga Boga vti S. Troyci, odnega Synu, inu od nega vole pruti nom, pridiguie inu Sastopnu vSem ludem daie naSnane, Sa taku veliku blagu inu dobruto mi hualymy Boga« (BiS: 611).

Ne-naključno zlivanje treh Oseb se kaže tudi v določevanju obhajila:

»Raven tiga nim od božyga stanu v ty Sveti Troyci, kakovu opravilu ie vsake persone v tim Bogastvi, pravil, de Bug Oča nas lubi, Kristus žnega smertio nas od grehou reši inu pred Bugom pravične della, Sveti Duh nas vseh nadlugah trošta« (II: 160).

Pojmovanje svetopisemske besede kot neprizanesljive pričevalke in tudi napovedovalke, ki je sposobna prenesti svetlobo glasu iz tešilne (starozavezne) v odrešilno (zveličano, novozavezno),⁵⁴ je bilo neoddeljivo od pobude prevajanja starozaveznega jezika v novozavezni. Pod »Višjo mero«, onkraj katere se za pisca ne spodobi iskati (Sir 3,21),⁵⁵ je ležalo apostolsko t. i. »besedno služenje« (Rim 12,1),⁵⁶ ki ga je Janez Zlatoust

⁵³ Človeško, ki je pojasnljivo, ni nevarno, je pa podvrženo brezverju, in z njim grožnji nesmiselnosti; »absurda« je beseda, zapisana na robu rokopisa pisma P. Trubarja škofu P. Seebachu, verjetno z roko Tomaža Hrena (Prim. Rajhman, PPT, op. k 20. pismu).

⁵⁴ Prim. P. Trubar: »Pod serdom Božym, hoče imeiti od nas to pokuro /.../ Mi moramo terdnu verovati« (III: 97–98). »De smo le-ta vuk inu le-to vero gori vzeli po Božii ostri zapuvidi« (II: 125).

⁵⁵ Prim. M. Grek v spisu »Proti besedam L. Vivesa«: »Sebe pripravimo k razumu, kakor je ugodno Bogu! Naučimo se in poskušajmo razumeti spodobno, kako se v dušah naših poraja Strah Božji /.../ Zato je dobro za nas poslušati najmodrejšega arhieraja, ki pravi, da o tem, o čemer niso zapisali preroki in apostoli, niti premišljevati ne smemo« (K III: 140, 149).

⁵⁶ Prim. Zlatoustova terminološko-bogoslovsko opredelitev t. i. besednega služenja (Rim 12,1): »(Po apostolu Pavlu) ne prilagajajte se sedanjemu veku, temveč se preobražajte s prenovitvijo uma svojega. On ni rekel: spremenite se zunanje, temveč preobražajte se po bistvu /.../ dobredelnost ima resnično bistveno podobo /.../ Če ti odvržeš zunanost, takoj dosežeš (resnično) podobo« (IZ-R: 752). In še: »Duhovno služenje, življenje v Kristusu. Kakor duhovnik v cerkvi /.../ tako moramo tudi mi biti celo življenje v takšnem stanju duha,

tolmačil kot preobrazbo poimenovanja zunanjih znamenj askeze v notranje-nevidno-molčeče bivanje z neprestano mislijo v Bogu, Primož Trubar pa je pokornost Višjemu glasu ubesedil takole:

»Vse tu, kar ie visokiga, se mora ponižati pred Bugom. Zakai Bug hoče, de my te naše grehe inu pravdo Božyo nemamo zažleht, mahino reč deržati. Obtu ie potreba, de sledni človik iz serca pruti Bogu, Psal. 22: »Iest sem en červič inu nekar en človik, en špot tih ludy inu en zaveržek tiga folka.« Inu le-te bessede Cristuseve se moraoi gvišnu dopolniti, kir pravi, Luc. 16: »Kar ie vissokiga pred ludmy, tu ie ena pregreha pred Bugom. Le-tu so sylne, visoke bessede, katere obena stvar ne more zadosti premisliti. Oli mi imamo ništer mane vini na tiga gospudi Cristusa gledati, zakai on ie ta celi, obilni pild inu exempel te prave pohlevsčine, on tukai leži inu kleči v tim vertu pred Bugom, suiem Očetom, inu tukai iznotra na duši, v ti veisti inu na tim tellesu počuti inu nossi ta neizrečeni, preveliki serd Božy /.../ ie popelnama vidil to modrost inu to volo tiga suiga večniga Očeta /.../ Od le-te take pohlevsčine tiga večniga vsigamogočiga Synu ne more nišče izgruntati inu zadosti izgovoriti« (III: 307).

Zavestna raba sleherne besede – Primoža Trubarja in Maksima Greka – je bila lastna staroveškemu piscu,⁵⁷ zapis besede zatorej razumemo kot namerno dejanje in ne naključno, pri tem je bistveno primarno razmerje do Besede: spoštovanje pomenonosne moči besedne vsebine in razlikovalne sposobnosti besedne oblike. Kajti kakor pravi pisec *Predgovora k Makedonskim Listkom*, naj bi bila prevedena beseda (»iz grščine v slovanščino«) »izvirni« v vsem enaka – (razen v glasovni podobi), tako je bilo najstarejšim prevajalskim anonimnim mojstrom skupno naziranje izvirnika kot avtoritetnega besedila, ki se mu je popolnoma pri-bližati (pri-lagoditi materni izraz posvečenemu) pač nemogoče. Takšno stališče pa odpira neraziskane poti tudi znotraj poznane, sredi prostranstva rodne jezika. Temeljiti in pravoverni prevajalski dejavnosti Maksima Greka in Primoža Trubarja je predhajalo predrugačeno naziranje tako domačega kot tujega kulturnega izročila.

Razmerje do slovenskega jezika Primoža Trubarja v trenutku tako prevajanja kot ubesedovanja lastnih misli je bilo pravzaprav enakovredno njegovemu odnosu do tujega jezika; povedano pa njegove dejavnosti ne znižuje, temveč s spoštljivostjo še povišuje, saj je sleherna samoumevnost zanemarjena in sleherna nedvomljivost ponovno pregledana in preiščljena. Trdimo namreč, da je vsaka beseda, ki jo je zapisal, nastopala z zanj pomenljivo vlogo in je s kolikor drugačno obliko prinašala tudi toliko drugačno vsebino.⁵⁸ O tem pričajo konkretni podatki o Trubarjevem neumornem pregledovanju

v kakršnem je tisti, ki vodi bogoslužje in ki posvečuje /.../ takrat bo besedno služenje, to je, ki ne bo imelo ničesar telesnega, ničesar grobega in čustvenega /.../ saj bo duhovnik svojega telesa in življenja« (IZ-R: 749).

⁵⁷ Prim. D. Areopagit: »Umska svetloba je imenovana tista, ki presega sleherno svetlobo, je Dobrota kot vir svetlobnega soja /.../ Kajti tako kot je nevedenje, ki razdeljuje, premešano /.../ izpopolnjujoče in obračajoče se k Resnično Bistvenemu, odvrtajoč od različnih mnenj, in različnih zornih kotov, ali še natančnejše, predstav, ko jih zbira v edino resnično, čisto, edinovidno znanje, ter je polna Lepota in Ljubezen /.../ vendar sta Dobro in Lepo le takrat, ko je nadbistveno – po odpovedi od vsega – opevano v Bogu« (DA: 105–107).

⁵⁸ Zato bi veljalo še enkrat premisliti besedno zvezo »Kranjci in Slovenci«, ki prinaša drugačen

prevedenih besedil pred oddajo v tisk ter Maksima Greka popravljanje lastnih spisov pri urejanju treh različnih svojih Zbranih del. Zbliževanje dveh jezikov (človeštva) neogibno vključuje prisotnost zdravorazumske presoje, medtem ko približevanje maternega posvečenemu jeziku slednjo izključuje – ter zapoveduje zgolj predhajanje nedvoumne in nedoumljive vere. Vendar tudi takšno stališče ne obvaruje pred nedoslednostjo.⁵⁹ Omejitve niso meje vidnega, temveč robovi svetopisemskega videnja.

Zato bi na podlagi preučevanja najstarejših spomenikov slovanske pismenosti (Brižinskih spomenikov, Supraseljskega zbornika, Sinajskega paterika, Zbornika Svjatoslava (1079), Makedonskih listkov (XI. st.), Besede Filozofa), v katerih smo opazili regularno rabo nesopomenskih besed s sorodnim pomenom,⁶⁰ predlagali termin »leksikalnih dubletov«⁶¹ ali preprosto: besednih dvojnic, ki pa so plodne, tj. v sebi nosijo ustvarjalno počelo, torej porajajo nove leksikalne možnosti. Takšen odnos do Besede namreč predpostavlja tako pravilno slavljenje Boga kot tudi molk v službi strahospoštovanja: postavlja temelje za imenoslovje apofatičnega bogoslovja. Zato Maksim Grek previdno osmišlja spokorjeno govorico, ki ni namenjena drugemu kot Višjemu:

»Učenec molče hvali. Tako je o tem molčati včasih odkrita žalitev, saj včasih je dostojno hvaliti to, kar je vsebovano v Njem, po izreku, je Kristusovo Rojstvo bistveno in resnično navzoče in prvo, ki se mora z molčanjem spoštljivo častiti« (MG 2008: 173).

Kajti izhajajoč iz svetopisemskega izvirnika – v grškem jeziku –, se izrazoslovje nikakor ne ustavlja pri dvojnica, o čemer pričajo dolge povedi Maksima Greka, in zato tudi Trubarjeve »dvojne formule« vedno odpirajo nadaljnji niz opomenjanja, *neponavljajočega* svetopisemsko Resničnost. Odstranjena je kakršna koli želja po vzbujanju zgeda retorične spretnosti ali obvladovanja znanj, kjer je prvotno zgolj priseganje na neukost in nepoučenost, zato tudi nesistematičnost Božjega razodevanja.

DOGMATIKA-NEDOTAKLJIVOST

Piščeva opredelitev posamezne besedne realije je njega samega storila za (ne avtorja ne ustvarjalca, temveč) zakonodajalca pomena, ki je imel ločiti tako premišljevalno plemenjenje (kontemplativni porast, pridobljen z izobrazbo in gojenjem znanja) od osnovne sporazumevalne vloge jezika v govorčevi zavesti kot tudi preteklost od sedanjosti. Podeljevanje novega naglasa pomenu ali ponovno presojanje ustaljene vsebine je vedno pomenilo nevarnost uvajanja novosti, ki je problem hotene piščeve anonimnosti zaostri-

zorni kot, tj. ne more biti povedano ali samo s prvim ali samo z drugim besednim izrazom. Prim. še vpogled v natančno delavnico Trubarjevega prevajalskega dela (ob v Vatikanu najdenem izvodu Novega testameta, gl. Simoniti, n. d., 101–144).

⁵⁹ Zato Maksim Grek (ki opozarja tudi na napake starih prevajalcev Biblije) poudarja, da je človeku potrebno predvsem Razuma – pri tem misli na tistega, darovanega in navdihnjenega od Boga – kot edinega orožja proti človeški domišljiji predstavnosti.

⁶⁰ Sledeč opredelitvi Romana Jakobsona, ki razmejuje metonimično stičnost in metaforično podobnost.

⁶¹ Termin, ki ga rabi jezikoslovec A. S. Lvov (prim. A. S. Lvov, *Issledovanie – Reči filosafo*, PDP, Moskva 1986, 393).

lo, da je njegovo biografsko zaledje postajalo dotakljivo – pa tudi opisljivo. Neoporečna čistost pred samim seboj je postala poslednji kriterij vrednotenja in tudi postopanja.

S ponavljanjem besed Maksim Grek in Primož Trubar ustvarjata lastno pomenško polje mogočega vzpostavljanja drugačne pomenljivosti ali vsebinske teže. To je za nadaljnje samonanašalno grajenje besedilnega tkiva odločilno, saj piscema omogoča ne le izraz lastnega razmerja do Resničnosti (obema lastno je neidealizirano mišljenje Nje), temveč tudi vzpostavljanje točno določenih predstavniških zmožnosti jezika. Takšna besedna raba bržkone ne more biti redundantna, še posebej z zornega kota bogoslužnega obreda, ki, kot je znano, bistveno temelji na ponovljivosti in s tem resničnosti ponovljenega.

»Vtim se vidi, de taku dellu ne gre is te zhloueske, temuzh is te Boshye ModruSti. Inu letei ModruSti Boshy Se ie S. Paul Sylnu zhudil inu ie dial. Rom. 11. O enu veliku globoku blagu, ie ta ModroSt inu SpoSnane Boshye, nega praude Se ne mogo SapopaSti, in u nega poti Sene moreio iSuprashati« (NT).

Trubarjev izraz je zato utemeljen v krepitvi vzpostavljenega, kar ustreza t. i. nra-
vstveno-poučnemu razmerju do resničnosti svetega izročila ter korigiranju nezapisa-
nega in samo zato še ne-vzpostavljenega kulturnega ozadja; njegova dejavnost v svoji
osnovni ideji je v precejšnji meri neoprijemljiva, vendar pa v nanašanju na konkretno
resničnost tudi učinkovito sama sebe uresničuje.

V *Predgovoru k NT (cap. LV)* samozavestno⁶² (brez opravičevanja) izrazi zaveda-
nje pravice do pojasnjevanja (dodatek, neizogiben za pravilno razumevanje):

»Mi po vuki inu PiSmu vSeh Prerokou, Iogrou inu vSeh Starih inu nouih prauih Vu-
zhenikou, prou inu SaStupno vuzhimo inu ozhito prauimo, de en zhlouik, kir hozhe V
nebu pryti, ta more veiditi inu Verouati vSe Shtuke oli Articule te kerszhanske Vere,
on ima tudi imeiti prauo Serzhno Greuingo zhes Suie Grehe /.../ Ampag mi htimu
perdemo to Vero inu prauimo, zhloueku ie potreba Verouati, tu ie, de Se on SeneSSe
inu cilu Seuupa na ta Euangelium«.

Primož Trubar izreče nezaupanje do človeka, slišati pa je v ozadju tudi domnevo o
neki ne tu dosegljivi dovršenosti izraza kot zvestobi Bogu:

»Oni tudi prauio, Ta zhlouik premore od Sam Sebe, Sturiti SadoSti tim Boshym Sa-
puidom inu te iSte dershati popolnoma«.

Iz celote *Te dolge predgovori k NT* je razbrati »resničnost« Trubarjevega teološke-
ga stremljenja k hkratni in celostni protestantski veroizpovedi. To potrjuje tudi njegov

⁶² To pa ne drži glede vprašanja prevoda. Takrat Trubarjevo samoomalovaževanje ni nikakršna »retorična spretnost«, temveč njegova osebna bojazen pred bogokletno prevedeno Božjo besedo, potemtakem resničen Strah Božji: »Vleti Predguori, Sa volo tih muih dobrih preproStih Lanzhmanou, kir druge beSSede ne Snaio, Samuzh to Slouensko /.../ Obt u vas vSeh proSSim, de leta mui greh inu neshalt, kir tukai Sto muio dolgo Preedguuoro Sturim, meni odpuStite inu isloshite na bulshe. Ta lubeSan inu periaSen, katero ieSt pruti vom vSem imam, inu ta Dar kir imam od Buga, ta mui Pridigarski Stan, tu Poklizane inu Sapuuid Boshya, mene htimu perganeio inu permoriuo. Inu ieSt vupa Bogu, leta Predguor bode mnogoterimu dobrimu Slouenzu inu Crouatu luba inu nuzhna«.

sklepni nepovzemajoče epilogni konec besedil, ki z govorom ali pridigo o umrlih (pokojnih ali t. i. »mertvačka molitva«) zaokrožuje Trubarjevo namero pre-urediti (»glihati/regirati«) celotno vernikovo življenje.

Dogmatološko prepričljiva stična točka pravoslavne in protestantske veroizpovedi predstavlja neogibnost pravila predhajanja spovedi zakramentu obhajila. V Trubarjevih Artikulih je moč prebrati v poglavju Od te ispuuidi:⁶³

»O izpouvid ty naši pridigarii ne so cilu doli diali inu zavergli, zakai le-ta navada inu ordninga bo per nas deržana inu ohranena, de se nikomer ne dopusti h ti Božy myzi perstopiti, samuč on bo poprei suseb zaslišan, aku umei inu zastopi ta celi catehismus, de hoče se naprei grehov varovati, de pravo vero v Jezusa ima inu de bo absolviran, tu ie od grehov rešen inu odvezan« (III: 139).

Ker protestanstvo načelno zavrača možnost tuzemske odrešitve (kar P. Trubar izgrajuje v svojem govoru o pojmovanju »Absolutio«), s spovedjo izvorna grešnost ni odpravljena. Pravoslavna patristična idealiteta, ki je v mnogem rasla prav iz »zavesti neprestanega ozaveščanja« posameznikove krivde za vse človeštvo,⁶⁴ je na načelu vzejemne žive vseprežetosti izgrajevala čustvo spokorjenosti in molitvenega stanja (»preživljanja in so-čutenja z vsemi«). Z nami predrugачen pojem »Absolutio« je tako zgolj iteracija dejstva in ... trenutek (ne samonanašalnega) premisleka.

Maksim Grek vnaša preko naglašanih pojmov Teodoreta Kirrskega v tolmačenje »statnosti« tudi napetost notranjega trenja, lastnega živemu bitju, preko katere se v zaničovanju (stranpoti) svetost navidezno oddaljuje, uresničuje pa samo v soudeležanju, tj. dejanju, zaznamovanem z očiščenostjo od grehov, ki v pravoslavnem obredu šele daje dovoljenje pristopiti k prejetju evharistije.

»Gospod Njega (Davida) in Stvarnik je kakor Bog, Njega je namreč glas (tj. poved): rekel je Gospod Gospodu mojemu: »Sedi na desni mene.« Blaženega imenuje tudi tega, ki se ni pridružil poti nepravilnih, niti ni sprejel nujnega nasveta grešnikov; takšno je stanje, o katerem je govoril, ki pomeni bivati tako, da se izogneš pogubnemu nečistovanju, o katerem je govorjeno. Ime »blažen« je božanski naziv, čemur je priča božanski apostol, ki vzklika: »Blaženi in edini vladar nad vladujočimi in Gospod nad gospodujočimi« (1 Tim 6,15), vendar je Vladar Bog storil, da so tudi ljudje postali soudeleženi tega naziva, kakor tudi vseh drugih ustvarjenih stvari (F. I. 71: 8, ob).

S ponovitvami besednega korena (glagolske osnove s spremembo oblike: glagolnik, nedoločnik, glagol) v sobesedilnem okolju se pomenske različice doživljajo ne oddaljene od prvotnega pomena prejetja evharistije (Gospodove večerje), v pravoslavnem

⁶³ V poglavju prej: »Inu oben canon, obena stara papežova oli concilieva postava oli zapuvid se ne naide, kir bi prepovedala ta celi zacrament pryeti. /.../ Kadar oben človik na svetu nema oblasti Cristuseve naredbe inu postave preminiti« (II: 138).

⁶⁴ Prim. Trubarjeva določitev molitev v Registru: »Moliti, hvaliti imamo vselei Boga, suseb per obhaylu. // Molitou lepa, pridna, prava pred obhaylom, ta se tudi čestu ima vsak dan moliti. // V ti se prossi za vse stanuve. /.../ Moliti se ima čestu, ponoči, podnevi s pravo vero inu v pokuri. Nekar le ta Očanaš, temuč tudi ti psalmi po redu. /.../ Molitou za vse kersčanstvu. // Molitou Sv. Daniela zubper te Cerqve sovražnike, Turke, papežnike inu nim glih. // Nas v tim Očanašu pomeni, de vsi kersčeniki za eniga inu eden za vse prossi (II: 394).

svetu imenovane dobesedno soudeležnje, ki pomeni pristop (s čisto odprtostjo) k prejetju Skrivnosti, v sebi še noseč pomen gr. izraza (eukharizesai/eukharizomai) hvaležnosti. Na ta način Maksim Grek oblikuje temo, vodilno v predgovoru k prvemu psalmu, kjer nenehno osmišlja vrednost posameznikove svobodne odločitve (pot pravičnih je istovetna s prvim pogojem, prvo spovedjo, prvega deleženja Kristusovega bitja), razprostira pa tudi opomenjajoče prostranstvo krščanske živosti. To je tista globoko osebna skupnost med posameznikom in Bogom, ubesedena v pojmu so-u-deleženja: »Blažen je vendar tisti, ki se ni pridružil⁶⁵ k poti brezbožnežev« (F 1. 71., l. 8, ob.).

V XVII. pogl. Dolge predgovori k NT je Primož Trubar podal (pritrdilne) izraze, s katerimi bi bilo ustrezno v slovenskem jeziku govoriti o nedoumljivosti Boga. Nazorno je, da P. Trubar dovršenost, pod katero razume tudi doslednost besednega izraza, pripisuje zgolj Božjim bitnostim, ki se človeku razodevajo zgolj prek t. i. glosarija absoluta (»ZhiSSta Missel. Lete rizhi Vse, Bug ima od Sam Sebe inu Vsebi popolnoma«):

»Sice Bug, po Suim Pildu inu Stanu po Sui Shtalti, Shegi inu Naturi, Ie en Duh, Ena Vezhna Shiuva, Samostoyezha, Modra, Vsigamogozha, Neuidezha, Neisrezhena, Dobra, Prauizhna, Sueta, RiSnizhna, Suiuolna inu ZhiSSta Missel. Lete rizhi Vse, Bug ima od Sam Sebe inu Vsebi popolnoma« (NT: i).

P. Trubar je za grško hipostazo našel povsem slovenski izraz, narejen iz dejavnega iz-glagolnega sedanjškega deležnika na -č (aktivnega participa presensa) »Samostojječ (-i;-a)«, ki je po zunanji obliki aktivni sedanjški deležnik, po pomenu pa trpni sedanjški deležnik (danes izgubljen, v XVI. stoletju pa prehodno v rabi) ali celo »participia possibilitatis«,⁶⁶ in s tem izvedel tisti samonanašalni preobrat, ki ga je zaznati samo še v govorih apostola Pavla.

Maksim Grek v *Povesti strašni* piše o dominikanski navadi izpovedovanja, ki pomeni dušetešilno posrednost odnosa do Boga. Popolna predaja ali zaupanje lahko posledično vernika edina varujeta pred zlom (»popolno izkorenitev zla in hudega«):

»Slišimo že vendar tudi drugačno Boguugodno in odrešilno zamisel, ki so si jo zamislili kot popolno izkorenitev zla in hudega. Zapoved, ki je od igumena dana, duhovnikom ali diakonom, je bdeti drug nad drugim vseh sedem dni v tednu, kje in v čem je kdo grešil tudi v besedi ali v kakšnem drugem nepoštenem/brezbožnem dejanju, in to povedati igumenu. Zvečer vsako soboto po nethimonu (tj. sklepnicah) zbere igumen vse v za to določenem prostoru, in pove najprej nauk (dobes. Njemu prvoročno ali soustvarjajoče učenje) duhovni za začetnike in ostale preproste brate. In ko jih nauči dovolj, jih pošlje v svoje celice z molčanjem in veliko molčečnostjo« (l. 283–285).

Zaključuje z dozdevno sopomensko besedno zvezo, ki pa v resnici pomeni ne le

⁶⁵ Ni bil so-udeležen, se ni udeležil; M. Grek uporablja glagol, iz katerega je tvorjen glagolnik pravoslavne evharistije oz. obhajanja: причастившагося.

⁶⁶ P. Trubar tako označuje nespoznatnost Boga še v Artikulih, Cerkovni Ordningi itd. Tudi A. Bohorič uporablja pas. pres. particip., vendar pa v nasprotnem pomenu kot P. Trubar (!), saj s takšno obliko opredeli minljivost: »Druga kralestua so minuzha.« Takšna raba atributivnega deležnika je ohranjena v najstarejših spomenikih slovanske pismenosti, pa tudi v Brižinskih spomenikih in Supraselskem kodeksu (prim. F. Tomšič, Poglavlje iz slovenske historične sintakse, SRVIII (1955), 57–60).

odsotnost glasnih besed (»z molčanjem«), temveč tudi izbris pojmov sploh, ki se kaže kot globoka notranja zbranost samodejno oživiljene molitve, kjer se besede izgubljajo v občutenju Strahu in Milosti (»veliko molčečnostjo«). Sposobnost kesanja tokrat odstira globino tistega področja človeškega ustvarjanja, ki je zavračati ni etično, a nasprotovati ji – naravnost nehumano. Vendar se zdi, da izključno v tem primeru tako P. Trubar kot M. Grek zahtevata premenitev zunanje oblike tako, da bi se ujela s pozivom k strogosti neodstopanja od vzpostavljenega in zapisanega izraza globokega obupa, brez katerega je bilo resničnost XVI. stoletja težko opazovati.

Znotrajkrščanska zapoved izpovedi (grehov) tako dobiva konotativno ostrino zaobseganja skrajnosti ortodoksne »neusmiljenega usmiljenja«.

»Inu ty ludi bodo od tih pridigariev zastopnu inu s flissom podvižani inu podvučeni, koku ta besseda absolutio, tu ietu odrešitvu, ie ena vessela inu troštliva besseda, obtu vsi ludi imao to absolutio za eno veliko, dobro reč, za en velik šac inu veliku od nee deržati. Zakai per tei pravi absolucii oli odrešitvu nei samiga človeka styma oli besseda, temuč ta prava besseda Božya, kir te grehe odpusče. Zakai taku odrešitvu oli absolucia bode na Božym meistu inu iz Božyga poročena govorienu inu izrečena. /.../ Od le-tiga Božyga poročena inu ukazana inu od te oblasti tih nebeskih ključev, kokove troštlive, dobre, nucne inu potrebne riči so tim slabim, žalostnim inu prestrašenim vystem« (III: 139–140).

Takšno zavestno navedeno protislovje pa razrešuje nepomirljivost t. i. zunanje in notranje⁶⁷ dogme človeškega bitja. Zakaj v resnici je človeški poskus simulativnega⁶⁸ zglajevanja slehernih nasprotij zgolj že vnaprej obsojen na propad – in zdi se, da na to kažeta jezikovna samoizraza Maksima Greka in Primoža Trubarja. Zato P. Trubar poudarja človekovo umsko nemoč, ki izvira iz veličine nedoumljivosti Boga:

»Inu te slabe vysti suseb potreštani inus to absolucio zagvišani, de so nim za volo Cristusa nih grehe odpusčeni /.../. Ampag de bi en človik moral inu dolžan bil vse grehe po redu enimu faryu oli pridigaryu poveidati inu šteti, kei, koku, s čim ie grešil, povedaiti, tiga Bug nei postavil inu zapovedal. Inu ie tu enimu človeku nemogoče. Zakai on, človik sam ne zna inu ne zastopi vseh grehov« (II: 141–142).

Maksim Grek se s krščanskim preosmišljenjem (ob mislih Teodoreta Kirrskega) narave samega gibanja oddaljuje od filozofskega – v tem primeru umskega – vprašanja o prvopočelu.⁶⁹ Svetopisemska resničnost na ravni pomena pa ločenost od tuzemske in s človeško racionalnostjo izprijene (novoveške poganske lažne) obrednosti, na ravni smisla predstavlja nedotaknjenost od sledi časa in zgodovine kot take.

»Ni kar preprosto/nenaključno omenil najprej pot, potem pa stanje (stopanje), zatem pa sedenje, ampak je točno vedel, da se misel, ki je slaba ali dobra, najprej začne gibati (dob. da je gibanje prvo), potem stopa (oz. se postavi na noge), zatem pa se trdno

⁶⁷ Prim. intimus: (najbolj) notranji (Južnič, Slovarček, 13).

⁶⁸ Prim. simulo: hliniti, na zunaj kazati (Južnič, Slovarček, 12). Prim. pogl. Expolitio-uglajevanje (»glihanje«) (Ahačič, n. d., 297–301).

⁶⁹ Prim. Timejev odgovor na Sokratovo pobudo: »Notranje gibanje /.../ gibajoče podobje večnosti« (Platon: Dialog-Timej).

usede (oz. ustali). Pravi torej, da se z umom ne sme sprejemati niti brezbožna misel /.../ »nepravične/nepoštene« božansko pisanje običajno imenuje tiste, ki brezbožnost ali mnogoboštvo častijo« (F. 1.10).

»Obtu ty Neuerniki vti Praudi ne obStoye, Inu ty Greshniki vti Gmainu tih prauizhnih. // Sakai ta GoSpud Sna ta pot tih prauizhnih, Ampag ta pot tih Neuernikou pogine«⁷⁰ (P: 6).

Ni naključno, da Primož Trubar glagol »ob-stati« v posledičnem in dokončnem pomenu glagolnika (ne nedovršenega »bivanja«, temveč dovršenega) »obstoja« v uvodu (»Summa«) in v prvem psalmu ponovi trikrat: šele v predposlednji sentenci Summe in edinkrat v katafatični obliki (»obStala«), v prvem verzu v apofatični obliki pritrjevanja vernikovi odločitvi (»ne Stoy«), in v predposlednjem verzu (»ne obStoye«) Davidovega psalma, v polemično-zavračujoči obliki nevernikov, ki jim v Božji resnici (tj. staroslovanski »Praudi«) – ob-stanka ni. Še več: Primož Trubar jih obsodi na ne-človeški konec.

V poslednjem psalmičnem prevodu leta 1552 Maksim Grek ubesedi prvi psalm (brez tolmačenja) z naslednjimi besedami.⁷¹ Dosledna raba aorista (zaradi katere je bil obtožen krivoverstva) dokazuje, da Maksim Grek misli predvsem na razumno ali t. i. notranjo sporočilnost besede.⁷²

»Blažen mož, ki ni bil (nikdar) šel po nasvetu nepravičnih, in na poti grešnih ni stal, in na sedežu pogubnih ni bil (nikdar) sedel« (Uvar. 85, l. 5).

Ker pa se izraz soudeleženja ne pojavi v prvem psalmu, se zdi Grekov izvirni naglas (odstop od kasneje sprejetega) v 4. verzu, ki ubeseduje prav človekovo delo: glagol tvorjenja s pripono (so-) dobiva razločen pomen ustvarjalnega dejanja.

»In vsa, veličina, kar je bilo skupaj (z Njim) so-ustvarjenih (del), ima (in bo imela) uspeh« (Uvar. 85, l. 5).

Tako je razumeti njegovo vzpostavljanje pomenske teže na izrazu soudeleženja v celotnem eksegetskem uvodu in razlagi prvega psalma. Pretolmačenje je uresničeno z namenom dokončnosti: umetnost dobrih del, kot beremo v zaključku prve razlage Maksima Greka:

»Tako tudi umetnost⁷³ dobrotelnosti⁷⁴ ima kot plod in konec božansko blaženost« (F.1.71: l. 5).

⁷⁰ Prim. »Ni nam podoben, so mislili // in gledali njegov pasji jezik /.../ Pustili so ga tam (Rebra so se mu stanjšala // v veje suhljadi), Izbrali so novega odposlanca« (D. Zajc: Vrt).

⁷¹ Naš prevod ne more biti natančen zaradi odsotnosti aorista v slovenskem jeziku, prevedenega s predpreteklikom.

⁷² Končno takšen nazor morda tudi pričuje o tem, da je kljub vsemu Maksim Grek postopal v odnosu do jezika kot razmišljajoč človek (teolog/filozof?), ki tudi Kristusovo razodevanje razume v prvi vrsti kot soudeleženost pri prejemanju duhovnega znanja. Zanj je bila vekovečnost torej onkraj časovnost Kristusove pojavitve samoumevna, zato je v primeru »sedel na desnico Očeta« lahko dovršnik prevedel samo s perfektom.

⁷³ Uboštvo.

⁷⁴ Pomen tako dobrega dela kot dobrotelne dejavnosti (miloščine, pomoči), z eno besedo: kreposti, vrline. Sledi naslednja prisposoda celovitosti: »Niti ni Vladar/Gospod Kristus, ko

Tako za slovenskega protestanta⁷⁵ (»Inu ta kersčanska lubezan tudi hoče imeiti, de mi tim mertvim vosčimo myr, pokoi inu vso dobruto«) kot tudi za pravoslavnega Maksima Greka se zdi nadvse pomembna dostojna smrt, tj. molk spoštljivosti ob pokojnem – že soudeženem blaženosti (»o blaženem koncu, poučujoč, v dobrodelnost vstopajočega«).

Maksima Greka izraz je z zornega kota medbesedilnih (mišljeno njegovih) ponovitev usmerjen v nujnost ponovnega preverjanja in posledično popravljanja (»corrigae«) že vzpostavljenega, torej je njegovo stremljenje zavestno preusmerjanje, ki nosi v sebi težnjo po utemeljitvi (v svojem bistvu abstraktne vsekrščanske ideje, dejansko pa pravoslavne) neovrgljivosti, kar naj bi utelešalo dokazljivosti podobno besedno uresničitev neoprijemljivega primata Dobrega. Od pisca udejanjeno mišljenje, a od Njega pritekajoče »pravilno mnenje« (gr. ortho-doxa), je potemtakem najbolj dovršen mogoč izraz Neizrazljivega, skrajni približek Božanskemu – tisto, kar Maksim Grek ubesedi kot »dogmo«. Tako v predposlednji molitvi v *Psaltru brez tolmačenja*, ki ga je prevedel štiri leta pred smrtjo (1552), naniza navidezne dvojnice:

»Mnogousmiljen in čezmerno milosten Gospod ter vsega dobrega darovalec, človekoljubeč, in vsega stvarstva car, vsega posedovalec (dobes. nadvse imeniten). Vladar Gospod, reven in ubog sem jaz, drznem si klicati čudno (čudežno) in strašno (strašljivo) in sveto ime Tvoje, pred Njim (Njega) vse stvarstvo nebesnih sil s strahom trepetam« (Uvar 85, l. 136).

Vendar, če podrobno pogledamo, sopomensko združene besedne zveze predstavljajo le zaključno osmislitev Bogu uslužnega izraza: »reven in ubog« sta namreč eni izmed redkih leksikalnih sprememb, ki odstopajo od kasnejšega sprejeta sinodalnega ruskega prevoda psalmov, zato sta v Grekovi teologiji utemeljeno rabljena (»ubog« – človeško šibek; »reven« – Bogu ljub); besedno zvezo »s strahom in trepetom« M. Grek večkrat pojasnjuje z navezovanjem na psalmopevčevo dikcijo (»radujte se v hvalo Bogu«). Razrešitev navideznih besednih dvojnic sledi v naslednjem verzu:

»Nizdol zemlje si neizrečenega svojega človekoljublja Previdnost daroval v čudenje – s poslanstvom najbolj ljubljenega svojega otroka« (Uvar 85, l. 136–137).

Sopomenke so ne samo ovržene, temveč pojasnjene v obratnem pomenu: predstavljajo v osnovi aksiološko nasprotne si pojme, celostno vrednotene z zornega kota Božjega, obenem pa ne nasprotujoče si, temveč upodabljajoče »zgolj človeško-sposob-

je blagre/blaženosti v moški obliki (tj. v moškem spolu) ženam odrekel doseganje kreposti. Skupaj z moškim Beseda (tj. Sveto pismo) tudi žensko vsebuje: »Glava je ženi mož, pravi božanski apostol« (1 Kor 11,3); pridruženi so glavi tudi udje telesni, ki se radujejo, ko je glava ovenčana/prejema venec« (F. I. 71: l. 5). Tako se razodeva »pravoverna poetika« oziroma »liturgična gramatika«, ki se ravna po načelu svetopisemskega podrejanja Božji paradigmi.

⁷⁵ Prim. »Raven tiga ta naša vera hoče imeiti, de mi nemamo deržati, ne verovati, koker bi ty mertvi ništer več ne bili, bi bili cilu poginili, temuč de so risničnu živi per Bugi; ty verni žive v Cristusu vesselu inu srečnu, ty neverni pag v grozzovitim strahu inu trepetanu, v tim oni čakaio na to ostro pravdo tiga sodniga dne. Inu ta kersčanska lubezan tudi hoče imeiti, de mi tim mertvim vosčimo myr, pokoi inu vso dobruto. H timu smo mi tudi dolžni te naše mertve poštenu h timu pogrebu nesti inu pocopati inu s teim tu naše vupane od tiga gori vstanene od smerti poteriti (III: 211–12).

nosti Božjega zmožno«, ki v ozaveščenju od Boga ponujene možnosti doseganja Bogočloveškega pripomorejo k polnemu deleženju Božjega stvarstva: z »nizom in viškom« – torej bivanja tu in zdaj. Maksim Grek, ki utemeljuje tisto lastnost pravoslavne vere, ki odrešuje z verovanjem v resničnost Svete Trojice, posredno opozarja na Božjo zahtevo (Očeta Sinu), da Beseda združuje v sebi resnico, dejanje in osebo oziroma življenje, smrt in človeka. Zato zanj čas ni nikdar zaslužil zaustavljanja pri vprašljivosti. Namen Maksima Greka je z besedo seči na področje izvenčasovnega (nekronološkega), kjer je ohranjanje neoporečne npravstvenosti človekovega stremljenja samoumevno. Začetek znamenitega *Predgovora ali Pisma moskovskemu velikemu knezu Vasiliju III o prevodu Razlagalnega psaltra* ponazarja njegov položaj krščanskega pisca (leta 1521/1522), ki se čuti dediča miselnega domovinskega izročila: z zavestno nesistematičnim navajanjem mislecev (car Justinijan, psalmopevec David) skuša nevsiljivo izraziti misel o bistvu krščanske prvozačetne sloge:

»Od prvega in vendar edinega resnično dobrega, kakor je bilo prej povedano (po carju Justinijanu – op. N. Z.), posvetitev cesarstva se tudi zliiva in do tvoje države vodi, ter k nepreštevni dobrinam, s katerimi se bo cesarski tvoj razum bogatil in nikdar izčrpal« (MG 2008: 153).

Primož Trubar v ukinitvi »treh neujnih okoliščin« predhaja grožnjo klasicistične determiniranosti, z namenom, da bi opozoril na nujnost vsečloveškega temelja (Cerkve, vere, slehernega početja):

»Oli mi nemamo Gospudi Bogu tiga čassa, ne kraya, ne meista, ne persone naprei staviti, kadai, skuzi koga inu koku nom hoče pomagati. Pred teim se imamo zo vsem flissom varovati. Zakai ta čas, ta kray, ta persona so le ene accidentiae, katere v Božyh rokah stoye, tih mi nemamo veiditi« (III: 524).

Ubeseditev bitja in s tem opredelitev bivanja pa je bila tako usodna, da je bil zanjo Maksim Grek prikrajšan za tridesetletja svetlobe. Popravki, ki jih je vnesel v *Simbol vere*, natančno kažejo na njegovo razmerje do jezika: sprva je popravil staro nepravilno ali redundantno obliko aorista «седе» ali «седей» (ki je pretendirala na odvečno vzvišenost)⁷⁶ v pravilno: dovršni deležniški aorist «седев»; nato je spremenil glagolski vid in tako dobil procesualno nedovršni aorist (imperfekt) «сидевшаго»; zatem pa je aoristovo končnico radikalno spremenil v perfektno «сидел еси».⁷⁷ To je storil iz različnih pobud: ker je starocerkvenoslovanski perfekt zunanje sovpadel,⁷⁸ torej oblikovno ustrezal grškemu aoristu, kjer ne obstaja homonimna oblika aorista v 2. in 3. osebi

⁷⁶ Prim. B. A. Uspenski, *Istorija russskogo literaturnogo jazyka*, Moskva 2002, 213.

⁷⁷ Prim. Trubarjeva glagolska dvojica v ponazoritev večne in človeške preteklosti: »V to večno čast, glorio inu v maiesteto šal inu prišal« (II: 349).

⁷⁸ V stoletjih med IX.–XIV. st. so variantnost aorista in perfekta v 2. os. ed. reševali z občasnimi pojasnili na težavnih mestih besedila oz. tam, kjer se je piscu zdelo, da je potrebno/ustrezno (da pomen ni samoumevno razviden ali da se opozicija perfekta in aorista samodejno nevtalizira, kakor na primer v Psaltru), vendar ga pri tem večinoma ni primerjal z grškim izvirnikom. Maksim Grek (in za njim drugi popravljalci XVII. st.) pa so postopali kot gramatično in jezikoslovno osveščeni, tj. prevod so neprestano primerjali z grškim izvirnikom (prim. Uspenski, n. d., 234).

ednine. Maksim Grek je tako tudi razrešil starocerkvenoslovansko enakozvočje v 2. in 3. os. sg. aorista. Zato bi bilo neprimerno misliti, da bi atoški menih takoj po prihodu in neznanju »tamkajšnjega« jezika (nasilno?) skušal uvajati zapletenost grške sintakse; verjetneje je, da je želel uresničiti svojo nalogo, torej prevesti pravilno (v skladu z izvirnikom) in pravoverno (v skladu s pravoslavno teologijo). M. Grek pa je uvajal perfektno obliko tudi zato, ker je bila blizu govornemu jeziku in je kot taka lahko edina predstavljala up na razumljenost.⁷⁹ To pa ne pomeni, da je želel vnašati normo po meri pogo- vornega jezika, temveč samo ruskim govorcem oziroma nosilcem jezika – razumljivo. Torej ne gre za distinkcijo – ki se je v stari Rusiji vedno prelevila v opozicijo – med pogovornim (ruskim) in knjižnim (starocerkvenoslovanskim) jezikom, pač pa znotraj konfrontacije med že vzpostavljenim cerkvenim in šele vzpostavljajočim se (v korelaciji z jezikom izvirnika) visokim, tj. ne le Bogu ugodnim (»glosolalija«), temveč predvsem tudi bogoslužnim jezikom (ki bi bil tudi po meri vernika; »preroštvo«). Torej znotraj visokega jezika dozdevna nasprotnost med visokim – še višjim; med starim (arhaizem) – novim (norma visokega govornega jezika bogoslužja); nepravilnim – pravilnim; ne- razumljivim (zastarelim) – razumljivim (živim).

Zgodilo se je naslednje: ker je Maksim Grek prevajal sprva s pomočjo posredni- kov »Vlasa in Mitje«, ⁸⁰ ki jima je govoril v latinščini, sta onadva po njegovih besedah »tako« prevedla oziroma dopustila takšen »nelep opis«:

⁷⁹ Še tako natančni znanstveniki niso varni pred projekcijo svojega vnaprej zamišljenega koncepta na obravnavano občutljivo gradivo jezika, če v širjenju nazorov in povratnem oženju na način suhe in nečloveške racionalizacije izgubijo stik s prvotnim, tj. molčečim glasom tvorca besedila. Podobno se je zgodilo tudi B. A. Uspenskemu, ki je (svoj) model »jezik-tekst«/»gramatika-resničnost« zapisal takole: »Maksim Grek in Dmitrij Gerasimov nista le popravljala besedilo, temveč sta tudi vzpostavljala novo jezikovno normo, v kateri je bila vpeljana 2. os. perfekta v aoristovo paradigmo – to je pojav jezika, ne pa teksta. V južnoslovanskem popravljanju je bil v središču problem razumljivosti (teksta). Na ta način so takšne spremembe motivirane z zahtevami teksta, niso sistemske – popravki so zato tekstovni in nejezikovni. /.../ To, da je jezikovna praksa Maksima Greka osnovana na usmerjenosti na grški jezikovni model, ne pa na težnji vnašanja pogovornega elementa, je razvidno iz tega, da so točno tako ravnali Nikonovi popravljalci stoletje kasneje«. Pred to trditvijo je semiotik- teoretik XX. stoletja v dveh poglavjih utemeljeval govorno rabo perfekta v nasprotju z aoristično, ki naj bi nastopala samo v knjižnem zapisu (prim. Uspenski, Istorija rusckogo, 235).

⁸⁰ Dmitrij Gerasimov (1465–1535, vzdevki: Demetrius Erasmus, Dmitrij Sholastik) je bil eden poglavitnih jezikovno izobraženih ljudi na začetku XVI. st. v Rusiji, ki so predstavljali vez z Zahodno Evropo: sodeloval je pri t. i. Gennadijevski Bibliji; prevedel je latinsko slovnico Donata ter Psalterium Bruna Würzburškega (XI. st.). Nekoč naj bi tudi izjavil, da je Maksim Grek dobro znal »germanske govore«, kar bi govorilo v prid domnevi, da je med svojimi potmi po Evropi (morda s kom od »Mirandolcev«) tudi obiskal »nemške« dežele. Rojen v Novgorodu, tudi brat je bil menih in pisec (Gerasim Popovka), v otroštvu se je naučil litvanščine, nemščine in latinščine, vzljubil ga je metropolit Gennadij Gonzov, ob katerem je s prijateljem Vlasom Ignatjevom prevedel znamenito Gennadijevsko Biblijo. V Kirillo-Bezozerskem samostanu je prepisoval spise Atanazija Velikega. Kot diplomat Vasilija III. je obiskal Švedsko, Dansko, Norveško, Prusijo (na dvoru Maksimilijana I.). 9. 4. 1525 bil poslan k papežu Klemnu VII., kjer je bilo sklenjen dogovor o boju proti islamu. Morda je on posredoval Evropi portret ruskega velikega kneza Vasilija III. Prevedel je iz latinščine traktat Nikolaja de Lire Proti

»Naj pri tem bo znano Vam, bogoljubnim škofom, svetlim knezom in bojarjem, kako se je zgodilo grešno popravilo triodno: v latinskem govoru (dob. »besedo«) sem jaz rekel tolmačema vašima Mitji in Vlasu, ker se nisem še popolnoma naučil vašega govora (»besede«). Če se vam nekaj dozdeva krivoverskega v teh izrekih »sedel si« in »bil sedel«, sta onadva tako prevedla in nista opazila takšne grdobije, ne pa jaz. Saj jaz takrat nisem poznal razlik med tema dvema oblikama/izrekoma. Če bi jo poznal, je nikakor ne bi zamolčal, temveč bi popravil takšen nelep opis« (MDA 173/I, 42: l. 11).

V zapisu jezika so se besedne končnice prilagodile duhu časa: zlitje aorista in perfekta v starocerkvenoslovanski perfekt, oblikovno in pomensko podoben⁸¹ grškemu aoristu, je odgovarjal sodobnemu stanju ruske starocerkvene slovanščine, tj. jezika cerkve (kasneje v XVIII. stoletju, po M. Lomonosovu, visokega jezika). Na ta način je glagolski način gramatično sovpadel z (morda še bolj kot z grškim) – paradoksalno – latinskim jezikom, natančneje z latinskim perfektom, saj naj bi grška aorist in perfekt v grščini približno ustrezala latinskemu perfektu (»sessus est«).⁸²

Maksim Grek je v naslednjih letih pri takšni obliki vztrajal, opaženo je bilo, da je celo regularno in konstantno popravljaj aoristovo obliko v starocerkvenoslovansko perfektno (v svojem poslednjem delu: prevodu Psaltra (leta 1552),⁸³ edinem primerku brez komentarjev; v slovanskih glosah h grškemu Psaltru; v popravkih slovanskega Psaltra). Takšno ravnanje govori o tem, da se mu je perfektna oblika skozi čas nadaljnjega bivanja v Rusiji vedno bolj kazala kot edina (tudi v primeru dogmatičnega besedilnega namena) pravilna. To pa ne bi bilo mogoče, če bi takšna oblika v sebi (po njegovi presoji) vsebovala bogokletne odzvene, potemtakem je njegova odločitev za perfekt koreninila v njegovi osebni teologiji, kar izpostavi v Pismu bratu Gregorju:

»Slišal sem mimogrede, da se naš gospodar škof tverski jezi name zaradi revne besedice: »Gospod, pribežališče bil si nam,« in govori, pri tem pa mene po nepotrebnem vpleta: tale Maksim s svojim pisanjem modruje, da nam že ni več se zatekati k Bogu. Reši me, Gospod, pred takšnim bogokletstvom ... A ta besedica »bil si« nas ne oddaljuje od Božje Previdnosti in zavetja, kakor gospodar razlaga, temveč najbolj izpoveduje in trdno kaže Božjo, tudi o nas, Previdnost, ko odkrito govori, ne le, da ne samo »sedaj pribežališče si nam, Gospod«, temveč od začetka človeškega rodu »si bil« (бысть) in »bil si« (был еси): pribežališče nam. To je bilo in je povedano nam iz

judom. Prevedel ter dele spisov zahodnih zgodnjekrščanskih (tj. do razkola) cerkvenih očetov, aktualnih tudi za pravoslavne.

⁸¹ Prim. »Maksim Grek je želel odkrito približati ruske starocerkvenoslovanske tekste grškemu izvorniku, predati v starocerkveni slovanščini vso tisto informacijo (tudi gramatično), ki je bila vsebovana v grškem viru. To se je odražalo, najprej v težnji *upodobiti* cerkvenoslovansko glagolsko paradigmo grški /.../ tako zanj perfekt in aorist nista imela nasprotujočega si pomena« (Uspenski, n. d., 231–232).

⁸² Prim. Kartašov, n. d., 493; Uspenski, n. d., 232.

⁸³ Prevod Psaltra leta 1552 skupaj z Nilom Kurljatovom, ki je napisal predgovor (GIM Uvar. 85); Grški Psalter s slovanskimi glosami (GPB, Sof. 78); avtorski popravki k slovanskemu Psaltru, iz zadnje četrtine XV. st. (GBL Troick., No. 315). Več o tem gl. L. S. Kovtun, B. L. Fonkič, N. V. Sinicina: Maksim Grek i slavjanskaja Psaltr' (složenje norm literaturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI v.). VJI 1973. 99–127.

roda v rod, in jasno pomeni od začetka/nekdaj in tudi sedaj si pribežališče nam in do konca veka boš Ti pri nas in mi pri Tebi« (KII: 421–422).

Neogibno se je ozreti z zornega kota nastajanja in ohranjanja znanja: gramatika se v XVI. stoletju ni pojmovala preprosto kot slovnica (nabor pravil za paradigmatsko tvorjenje), temveč se zdi, da je Maksim Grek razumel (grško) črko izvirnika kot tudi sporočilno možnost začetnega vira. Zatorej ni šlo za purizem,⁸⁴ temveč za nekakšno osvobajanje izvirnika. To pa je bilo mogoče samo na način, dosledno utemeljenega v bogoslovju, poglobljanja v izvirnik in samo s tem grajenja (v visokem osebnem nagovoru)⁸⁵ odnosa do Besede (tako svetopisemske kot tiste, ki pomeni/je utelešenje Božjega Sina). Stališče Maksima Greka je bilo drugačno od stališča ruskih cerkvenih dostojanstvenikov, obenem pa usmerjeno k verniku. Vendar je bila takšna človekoljubna razumnost v resnici tistim, ki so ga obkrožali, težko doumljiva. Ohranjanje dogme pri neodstopanju od npravstveno neoporečne krščanske usmiljenosti je bilo v razmerju do staroruske pisne tradicije, ki je načelno zavračala možnost refleksije in sleherne spremenljivosti, nesprejemljivo. Zato je tudi razumljivo, da je škof Akakij gledal na starocerkvenoslovanščino kot na svoj jezik, ki dejansko razlikuje čase, medtem ko je bil Maksim Grek pozoren predvsem na razliko med osebami (človeku razumljivost), saj v liturgiji vprašanje časa ne igra vloge oziroma vlada t. i. absolutnost časov.⁸⁶ Širše gledano pa je izhajal iz občečloveškega zornega kota, ali drugače: iz bogoslužne izkušnje.

Zato velja poudariti, da je Maksim Grek ravnal tako le⁸⁷ zaradi odprtosti vsebinsko polnomočne besede: vekovečnost Kristusovega obstoja (vsebovanega v aoristu) je zamenjal z resnično pričujočnostjo v možnosti osebnega nagovarjanja Božjega Sina (v drugi osebi) oziroma v sedanji navzočnosti Svete Trojice. Če pa je z uvedbo perfektne oblike v aoristovo paradigmo »vzpostavil novo jezikovno normo«,⁸⁸ to ni bil njegov namen, temveč odraz njegovega čuta za bogoslužno resničnost nosilcev jezika.

⁸⁴ Maksim Grek v poznem delu »Povest strašna« celo takole ubesedi človekovo brezumno vztrajanje pri besednem pomenu: »Duša razumna (dobes. besedna; словесный, gr. logikos) je dotlej ujeta od hudiča« (I. 285). V rokopisu prvega prevoda Maksima Greka Pojasnjevalnega Psaltra (končanega v marcu 1519) v predgovoru k Pavlovemu pismu Korinčanom lahko beremo: »Z vsako besedo in z vsakim razumom (spoznanjem), to pomeni beseda je tudi, če ni razuma, ki je minljiv, in je tudi razum brez besede, ki biva, da bi oblekel razumevajočega. Izreči vendar razumevajoče – je nemogoče. A vi ste, pravi, obeh bogastev – tako besede kot razuma. Beseda je zaradi govora in zaradi od Boga danega razuma – pričevanje Kristusovo« (I Kor 1, 5), (gr. ενπαντιλογωκαιπασηγνωσει) (RNB: F. I. 82).

⁸⁵ Zakaj in kako pomembno je bilo za Maksima Greka prav možnost obračanja k Bogu, lahko razberemo iz njegovega poznega in enega najbolj dovršenih spisov »Povest strašna«: »Vlada Bog nad jeziki« kako bi drugače vladal, torej ne le z vero v Njega, temveč z obračanjem k Njemu, kajti tako je lahko so-delovalec in začetnik stvarjenja vseh. »Saj je kot stvarnik vsega in skrbnik vseh in vselej vladar, prejema pa carstvo/vladavino od Očeta tudi kakor človek.« Kakor sam govori o sebi v drugem psalmu« (I. 24, ob).

⁸⁶ Kakršna je lastna latinskemu jeziku, prevzeto po grškem glagolskem sistemu, vplivala pa na latinsko sintaktično normo (prim. J. Clackson, G. Horrocks, *The Blackwell History of The Latin language*, 184–186).

⁸⁷ Pripisujejo mu vse od »gramatičnih, dogmatičnih, političnih, humanističnih« namer, ki v znanstvenem smislu zaslužijo oznako »ne primerno«.

⁸⁸ Prim. Uspenski, *Istorija*, 235. Razumljivo je, da »novosti«, ki jih je uvedel M. Grek, v tistem

Saj je vendar popravljaval liturgične knjige in je bil njegov ideal jezika – bogoslužni, potemtakem neodeljiv od drugih (pravoslavni) vernikov ter osnovan na (izkušnji) verjetju v krščanskega Boga, ki zasluži (poleg ustaljenih »Gospod«, »Vladar« itd.) tudi funkcionalno poimenovanje »Človekoljubeč«, o tem govorijo njegove poslednje vrstice v molitvenem epilogu prevoda *Psaltra* (brez tolmačenj in komentarjev) iz leta 1552, štiri leta pred njegovo smrtjo:

»Blagoslovi, bodisi naj bo potem konec posvečen, bodisi vsaj odpusti, konec ta/skončanje to.⁸⁹ Gospod, Jezus Kristus, Sin Božji, zaradi molitev prečiste Tvoje Matere in s silo pravičnega in življenje ustvarjajočega križa, in svetih in nebesnih in breztelesnih (sil, angelov), in blaženih in bogonosnih očetov svetih. In svetega preroka Davida, in vseh svetih, usmili se molitev mojih, mene grešnega, ker si dober in Človekoljubeč« (Uvar 85, l. 137, ob).

V tiho branih besedilih, še posebej v Psaltru je bilo v obračanju k Bogu vprašanje dogme navidezno zanemarjeno, v resnici pa le pridržano v veri v morda »najbolj ustrezno« obliko Bogočaščenja, in v tem smislu tudi mogočo dopustnost samoumevnega razbiranja oseb med slavljenimi Tremi.

Maksima Greka spreminjanje omenjenih oblik zato govori tudi o njegovem pojmovanju t. i. svetopisemske celostnosti, ki osebnost Božjega Sina ne veže samo na evangelijsko izročilo, temveč je bila vsebovana že v starozaveznem preroštvu – kralja Davida. Njegovo vztrajanje, da naj se tako dogmatični (Simbol vere) kot drugi sveti spisi (Psalter) v *besedno-oblikovni podobi* ne razlikujejo od liturgičnih (Cvetnaja Triod) – o katerih razpravlja tudi v svojih spisih – govori o njegovem nazoru sprejemanja plodov tovrstne pisne dejavnosti kot enotnega bogoslužnega in obenem dušetešilnega človekovega dejanja. Maksim Grek je tudi popravil glagolski čas v bogoslužni molitvi (za praznik) Gospodovega vnebovhoda,⁹⁰ zato je bilo še toliko pomembnejše ohranjanje hkratnosti velikonočne zgodbe in neposredne Kristusove navzočnosti – v času, ki velikemu prazniku sledi, je bilo v pravoslavni cerkvi potrebno ohranjanje občutja neke nove sporočilnosti, ki se z vstajenjem nikakor ni zaključila.

V liturgični molitvi za praznik Gospodovega vnebovhoda je bilo zapisano aoristovo deležje (»ВЗЫДЕ« – »седе«), ki je v staroruskem jeziku zvenelo enako sedanjiškemu deležju, kot je tudi grško aoristovo deležje pomensko (ne pa v zapisu) enako sedanjiškemu. V tem primeru je Maksim Grek postopal kot gramatik, ki je predvideval, da obstaja tudi v ruski starocerkvenoslavščini oblika, ustrežna grškemu glagolu. Tudi če bi bilo res, da bi skušal približati starocerkvenoslavsko obliko grškemu aoristu, to še ne pomeni, da je gledal zgolj na obliko, temveč predvsem na pomen, ki ga je grški preteklik dopuščal in omogočal – tudi po prevodu v slovanski jezik. To pa je bil smisel »večne vseh časov« pričujočnosti Sina Božjega.

Če sta M. Grek in P. Trubar soglašala v treh osebah Svete Trojice, potem lahko sklepamo o njunem naziranju razmerja med Njimi kot razmerja med besedami; na te-

času niso bile sprejete. Njegovo jezikovno stališče je zagovarjal Zinovij Otenski v XVII. st., najuglednejši slovničar staroruskega in ruskega jezika.

⁸⁹ Tako zaključuje molitev pop ali duhovnik.

⁹⁰ Gr. analepsis; lat. Ascensio Domini; štirideseti dan po Veliki noči v šestem tednu: Veliki četrtek. (Prim. še: Kartašov, n. d., 493).

melju Njih vzpostavitve pa je moč skupaj z M. Grekom in P. Trubarjem predvidevati poseben glosarij »absolutia ali totuma«, ki se kaže prav v nepolnopomenskih besednih delih, tj. tistih, ki imenujejo odnos: dovršenosti, izpolnjenosti (»v izpolnitev vseh, v telesu Mojem uresničenih pojavom skrivnosti«, »bessede Cristuseve se morao gvišnu dopolniti«), popolnosti (»ie popelnama vidil to modrost«; »zaradi popolnega zedinjenja in večnega združenja«), doslednosti, dokončnosti, čistosti, neomadeževanosti, neoporne dobre in neposredne živosti. Zato ker v polnopomenski obliki Božje ne more in ne sme biti upodobljivo. Zdi se, kot bi Primož Trubar in Maksim Grek verovala in čutila, da je lahko izraženo v Besedi (ohranjajoč zapovedano Skrivnost). Leksikalna osnova njunega slovanskega stavka je torej (Bogu uslužna) vsebinskost, ki je neizpraznjenost Besede oziroma posledica piščeve težnje po radikalizaciji pomena. Zato je pomen besed, ki implicitno prevzemajo vlogo npravstvenih vodil, nezamenljiv, saj neizpostavljene predstavljajo premišljene poudarke piščevega miselno-duhovnega krogozora.

Vendar, če Primož Trubar Božjemu pripisuje vednost o tuzemski določenosti (na ontološki ravni je posameznikov obstoj odvisen od Boga), potem Maksim Grek prisega na časovno in prostorsko nedoločenost Svete Trojice, ki je Edina onkraj sleherne opredeljenosti; na ontološki ravni je posameznikovo odrešenje v celoti odvisno samo od večnosti Trojice:

»Poslušaj še, kako Sin (reče): »V popolnem Božanstvu je živeča Beseda in poroditev popolna Očetova in Duh je popoln, in ni del drugega, temveč je popoln, in ves celovit o Sebi/e zroč in zrt«. Tako je najčistejše Duha bogoslovje: od Očeta popoln, in celosten, in ni del drugega, in o Sebi zre, v vsem enakovreden Sinu. Sin je nerazdružljivo združen z Očetom, združen pa je tudi Duh s Sinom in ni ničesar, kar bi razdruževalo ali razkosalo združitev, ki je v večnosti. Nista ločena, niti odrezana od skupnosti resnično bivajočega. Ta blaženi mož govori o med seboj nerazdružljivo združenih življenje ustvarjajočih hipostazah« (MG 2008: 229–230).

Greкова ubeseditvev Božjega v Trojici s t. i. razmernimi besedami, ki stremijo k razodevanju enakovrednosti (znotraj Božjega), odkrito izkazuje brezpogojno pokornost Božji naravi, katere celostnost/popolnost je nedosegljiva ter kategorično nerazdeljiva (»popoln in ves celovit o Sebi zroč, »čistejše Duha bogoslovje«). Maksim Grek izgrajuje dosegljivo spoštljivost na način besednokorenskih ponovitev (»popolno«; »razdaljo«), ki niso redundantne, temveč nujne za (popoln) izraz njegove misli (uresničenja). Način doseganja takšnega nazora verniku se zdi v celoti odvisen od osnovne posameznikove odločitve med Dobrim in zlim, kot je ubesedena v prvem psalmu.

V uvodni »Summi tiga peruiga PSalma«⁹¹ je Primož Trubar razkril svoje razu-

⁹¹ Pomenljivo je tudi dejstvo, da v drugih predgovorih P. Trubar prvi psalm redko navaja. O pomenu prvega Davidovega psalma za samoizraz Primoža Trubarja (z različicami prevoda in s tolmačenji psalmičnih besed l. 1566, 1574) govori tudi njegova »polemična trilogija« (1579), ki pa po našem zasluži oznako »propagandnega« besedila (pamfleta) – v tem pomenu retoričnega – ki pa več kot odraza o posebni znanstveni nepreverljivosti poimenskih nazivov ne ponuja; kajti celo Trubarjevo naslavljanje dodatne razlage prvega psalma (»Paraphrasis«, »Allegoria«) ni neposredno, tj. poučno razumljivo, saj pod naslovom »Tiga perviga psalma prva isлага. Paraphrasis« ne bomo našli drugega kot približanje vsebine prvega Davidovega psalma k Trubarjevi sodobnosti. »Explicatio«, kot druga stopnja zblizanja, »Allegoria«, ki pa

mevanje človekove šibkosti, odvisne od naključnih navad (»inu od vSakiga shege«), iz katere izhoda najde v razmerju do Božje besede (»de Boshyo beSSedo lubimo«), ki samodejno vodi stran od sleherne misli na tuzemskost (»de Smislimo, kam po Smerti«).

»Dauid tukai gouori od Isuelyzhana tiga Verniga, inu pogublenia tiga Neuernika, inu od vSakiga shege. Stim nas vSe vizhy, de Boshyo beSSedo lubimo, Inu de ne gledamo koku vSakimu vtim shiuotu gre,⁹² temuzh de Smislimo, kam po Smerti inu na Sodni dan vSakteri pride« (P: 15).

Oblikovna ubeseditev, s tem pa tudi določitev pomena prvega verza prvega Davidovega psalma, kaže na temeljno človekovo strahospoštljivo zavest o (za)pisani Besedi kot eni izmed duhovno najvišjih dejanj tuzemskega bitja. Maksim Grek v tolmačenju prvega psalma (na podlagi tolmačenja Teodoreta Kirrskega) znotraj zapisa odkriva moč tako piščevega prilikovanja Njemu kot tudi upodabljanja Njega:

»Primerno (temu) nadvse je veliki David z blaženostjo razprl svoj zapis: svojemu Sinu in obenem Vladarju prilikujoč/približajoč se Odrešeniku, pravim, Kristusu« (F.I. 71: 6).

Čprav se zdi, da je Primož Trubar s prevodom prvega psalma, pri katerem je z božanskostjo zaznamoval samo starozaveznega »poeta« (skozi usta katerega vstaja predstava o Božji sili stvarjenja: 140. psalm je naslovil: »Ena Molytou MoiSeSa tiga Boshya Mosh«), slovenskega bralca prikrajšal za svetost ali »blaženost« (gnoseološko vrednost; prim. »Блажен муж«), mu je podelil blagost (tj. Boguugodno) tuzemskega bivanja (»Dobru ie letimu Mozhu«), tj. ontološko vrednost:⁹³

»GoSpud, ti Si tu nashe perbeshane, Od eniga rodu do drugiga. // Predan So te Gore bile, inu Semla inu ta Sueit ie Stuarien bil, Si ti Bug od vekoma do vekoma« (BiS: 691).

Osredotočenost na popolnost Dobrega v govoru o prvih dveh človeških bitjih Primož Trubar (v XXI. pogl. Dolge predgovori k NT) dosega s t. i. slovarjem absolutnega razmerja (»popolnomax; »is cele dushe, So vSo Mozhio, So vSo miSSaalio«).

»Kakoua Stuar oli rezh ie ta zhloueska Dusha, koku ie dobra kai premore vei inu vmei. Ona Sta vmeila tu hudu, gardu, kriuu, neposhtenu, od dobriga, lipiga, prauiga, poshteniga prou inu popolnoma lozhiti inu Soditi /.../ Koku tu Nebu, te Sueisde, ty Planety, to Solnce, ta Luna Se okuli obrazhaio inu teko /.../ Nyu serdce ie vti praii lubeSni inu pokorSzhini gorelu pruti Bogu. Ona Sta to Boshyo poStauo inu Sapuuid SueSSeelem gori vSela. Ona Sta Boga, to S. Troyico is celiga Serza, is cele dushe, So vSo Mozhio, So vSo miSSaalio lubila, inu premogla dershati popolnoma vSe poStaue inu Sapuudi Boshye. Ne Sta druSiga mislila, shelela, gourila ne diala, Samuzh tu, kar ie prou, dobru lipu inu poshtenu bilu, inu kar ie Bogu dopalu« (NT: s3).⁹⁴

naj bi po definiciji morala predstavljati tretjo, skrajno zbližanje, torej v celoti abstrahirano različico, pa se ponaša z dobesednostjo (odsotnost slehernega prenašanja pomena), ki se ustali na besednih zvezah »slepi sveit« in »risnico govori«.

⁹² Prim. Lex moralis Bazilija Velikega.

⁹³ Ki eksistencialno presega.

⁹⁴ Prim. še: V XX. pogl. P. Trubar pravi: »Kakoua Stuar oli rezh ie ta zhloueska Dusha, koku ie dobra kai premore vei inu vmei. Ona Sta vmeila tu hudu, gardu, kriuu, neposhtenu, od

Oba pisca samostatnost Božje pravilnosti, vsajene v človeka, pomenljivo umeščata v neresničnost: Primož Trubar v (ne)dilčno, a resnično preteklost (zgodba o prvih ljudeh; »bilu«), Maksim Grek pa v pogojnost (učencevo vprašanje), ki vodi v posameznikovo možnost občutenja svobode. Znanje o gibanju zvezd je uporabljeno kot prvotno, začetno, a nenujno znanje – za resnično spoznanje, ki bi bilo hkrati Bogu in ljudem (pl.) ugodno:

»Zato je temu, ki je vprašal, kako doseči večno življenje, odgovoril: »Če hočeš popoln biti,« itd. in ni rekel: »Če moreš«, ki pomeni, da ni od lastne volje odvisno dobro ali zlo, temveč: »Če hočeš«. To »hoteti ali ne hoteti«, razglašajo/označujejo vsakega za gospodarja svojih del ali zlih ali dobrih. Zaradi tega se tudi v izkušenih upoštevajo nekoga dela, vendar po prosti volji, in ne po prisili ali nasilju zodijev/zlodejev in planetov poroditve« (MG 2008: 259).

Stik strahu (ne smrti, a smrtni) pred duhovnim padanjem (retardacijo) ter trdne odločitve (»hoteti ali ne hoteti«), osnovane na zavesti o ontološko nespremenljivem pomenu Smisla, se razpira v eshatološki nezaključenosti človekovega izraza,⁹⁵ tj. v besednem upodabljanju.

Naposled je treba izreči, da se zdi, da je P. Trubar zavestno pristajal na neprevedljivost visoko latinskega izraza, ki pomeni dokončnost ne le tešenja, temveč utešenja (v njegovem jeziku je edinstvena raba besede »odrešitvu«), tj. tista osvoboditev, ki naj bi se slišala »kot pesem iz Kristusovih ust«:

»Ta besseda absolutio, tu ie tu odrešitvu, ie ena vessela inu troštliva besseda, obtu vsi ludi imao to absolutio za eno veliko, dobro reč, za en velik šac inu veliku od nee deržati. Zakai per tei pravi absolutii oli odrešitvu nei samiga človeka styma oli besseda, temuč ta prava besseda Božya, kir te grehe odpusče. Zakai taku odrešitvu oli absolutia bode na Božym meistu inu iz Božyga poročena govorienu inu izrečena. /.../ Inu de Bug hoče od vseh imeiti, de se taki absolutii ima terdnu verovati, koker de bi se ta styma inu te bessede v ti absolutii iz nebes od samiga Boga govoreč slišale. Inu na tei oben nima zbivlati, temuč se cilu zenesti na Cristusa inu terdnu verovati, koker se nemu v ti absolutii pravi, oznanuie inu zagvišue, de so nemu za volo Cristusa vsi nega grehi cilu odpusčeni od Buga inu pozableni« (III: 139–140).

Ker pa v dokončno odvezo P. Trubar ni veroval, je njegovo naglašanje posebnega pomena, primerljivega s stanjem pred Obličjem Božjim, pripisovati položaju pred Poslednjo sodbo (»Bode na Božym meistu inu iz Božyga poročena govorienu inu izrečena.«), na kar P. Trubar tudi aludira: zgolj položaj pred Neupodobljivim, ne pa neizrekljivim, je tisti trenutek razmerja popolne podrejenosti Bogu (»Inu de Bug hoče od vseh imeiti, de se taki absolutii ima terdnu verovati, koker de bi se ta styma inu te bessede v ti absolutii iz nebes od samiga Boga govoreč slišale.«), v katerem je mogoč izraz (hrepenejske) težnje po celotnosti (Večerje) in enostnosti (s Sinom). Pri zanikanju svetosti podobe pa se človekovo izrazilo v celoti seli v notranjost besede (»popolnoma dei pruti Bogu«).

Jezika Maksima Greka in Primoža Trubarja zedinja slogovna (ne pa etimološko

dobriga, lipiga, prauiga, poshteniga prou inu popolnoma lozhiti inu Soditi /.../ Koku tu Nebu, te Suesisde, ty Planety, to Solnce, ta Luna Se okuli obrazhaio inu teko« (s3).

⁹⁵ Prim. eximo: ven vzeti, odvzeti, utešiti (R. Južnič, Slovarček, 13).

jezikovna) enorodnost (celostnost/absolutnost),⁹⁶ ki sledi vodilu »doseganja več«, kot se na videz kaže.

Čeprav gre za razliko na eni strani v nesprenovedajoči se doktrini zrtja v resničnost, na drugi strani pa za zanikanje možnosti človekovega odreševanja, obe krščanski smeri zadevata ob vprašanje Smisla (podobe). Pogreznjenost v izrazilo kot posvečenost se je v zavesti Maksima Greka in Primoža Trubarja spojila z zavestjo o nujnosti odreševanja Vseh (»vsi ljudi«).

GLOSARIJ ABSOLUTA ALI SLOVAR DOKONČNE ZLITOSTI. BOGU (U)SLUŽNOST

Glosarij absoluta ali slovar dokončne zlitosti/brezpogojnega razmerja celostnosti (»cilu«, »od vseh«, »prava«, »terdnu verovati«) je pot doseganja bogoslužnega dejanja.

Pravilen pogled na polemичnost krščanskega dobrotoljubja, celote predpisanega znanja ter okvir ukaželjnosti se je v dejanskem uresničenju pomenonosnosti – na ravni ene same besede – lahko uresničil samo v bogoslužju. Vsebinska zahteva po moralno-etični neoporečni občečloveškosti, ki je imela nalogo opomina, je našla svojo ustreznico v pravoverni obliki čaščenja kot tisti obliki, ki je izražala vernikovo hvaležnost za izkazano milost življenja. Nenaključna nasprotipostavitev življenja-smrti se je v besedni resničnosti izčrpala do žive izkušnje, ki je vzgajala tudi onkraj cerkvenih zidov, zato je deleženje Božjega tu in zdaj predpostavljalo osmišljanje nasprotnosti kot temeljne razodetvene sile človeške besede. Na ta način je slovansko in tudi protestantsko bogoslužje zagotavljalo prav nadaljevanje Kristusovega nauka v sedanjost oziroma trajanje božanske liturgije (nevarnost pravovernega čaščenja, v tem trenutku dobesednega pravičnega slavljenja, je bila izkazana prav v liturgiji). Delež osebnega (služenje svobodno) se je zlivalo s skupno obliko vzpostavljanja razumljive in odrešujoče preteklosti krščanske obnovitve,⁹⁷ ki bi lahko obstajala brez »nasprotnikov«, ne pa brez vernikov.

Tolmačenje stalnic znotraj krščanske terminologije, ki zadeva ob robove (piščevce) osebnosti, v XVI. stoletju ni bilo več mogoče brez pritegnitve avtorsko nezamenljive zavesti o nedopustnosti nepravilnega razumevanja besed izvirnika, ki je predstavljal edini opomenjevalni način brisanja meja med dovoljenim in razumljenim (osebna razlaga pa je nenavsezadnje dajala nedotakljivost). Z naslednjimi besedami Primož Trubar v *Predgovoru zhes ta lyst htim Rymlanom* uvaja razpravljanje o npravstvenosti oziroma o krščanski etiki:

»To Latinsko beSSedo, Lex, Nembci imenuio BeSetz, Ty Crouati inu Peami, Sakon, Mi Crainci pag po tei NembSzhini ni prauimo, PoStaua. Inu ty Vuzheniki deille to Boshyo poStauo na Try deile. Tei eni prauio Lex ceremonialis, tu ie, Ta Postaua od tih Iudouskih MoiSeSeuih vunanih Boshyh Slushbi, koker So te PoStaua od ObreSane, od Offrou, od Prasnikaou, od prepoudene shpendie & c. Tei drugi PoSataui prauio,

⁹⁶ Prim. »Absolutio generalis« ne pomeni odveze vseh grehov, ampak pomeni odvezo, dano skupno vsem zbranim vernikom, ne posebej posameznim. Paulus, I 100 (F. Ušeničnik, n. d., 89, op. 22).

⁹⁷ Regeneracije.

Lex ForenSis velPolitica, tu ie PoStaua od Purgarskih inu zhloueskikh Praud, Vti Bug skuSi Moisesa Sapoueda tim Iudom koku imaiio nih Tatye, Vboynike /.../ te hude inu shkodliue ludi vmoriti inu shtraifati, koku Se nih Kral, GoSpoShina /.../ inu pruti ptuim inu boSim ludim, inu Steim SpoSodilom imaiio dershati. Tei Trety, prauio, Lex Moralis, tu ie Ta PoStaua, kir Sapoueda diati vSe tu kar ie prou dobru inu poshtenu, Inu prepoueda, kar ie kriuu, hudu inu gardu. Vuzhi inu sapoueda, koku Se en vSaki zhlouik pruti Bogu, pruti ludem, per Sam Sebi, shnega mislami, beSSedami inu So vSem nega dianem, Stanum inu rounanem, ima dershati« (BiS: 110–112)..

Nato Primož Trubar še dopolni:

»ZhaSi ta beSSeda, PoStaua, bode vSeta Sa vSe S. piSmu, Rom. 3« (BiS: 110–112).

Na podlagi besed 118. psalma Maksim Grek omenjeno razločevanje izrazov pojasnjuje:

»Znano je, da ja nekaj zakon (законъ), nekaj drugega pa opravičenje (оправдание), od tega je drugačen ukaz (повеление), pa spet nekaj drugega pričanje (свидение), ki je drugačno od usode (судба). /.../ O »Zakonu« je povedano od (od Boga prek)⁹⁸ Mojzesa. »Zapovedi in ukazi« (istega) so zapovedi in ukazi, namenjene vladarjem. »Opravičenja« pomenijo, kako je opravičiti opravičenca mogoče. »Usode« so takšne, kakor božanski sodniki razsodijo in dostojno/pravično zakonitosti in nezakonitosti⁹⁹ živim razdelijo. »Pričanja« so pričevanja, ki pokažejo kakšne kazni nas lahko doletijo/v kakšne nesreče smo lahko vrženi« (Kovtun 1975: 37).

Maksim Grek, ki med drugim sveto pesem (tretjega glasu) opredeli kot »dogmatik« (ki pomeni kratko pesem Božji materi), natančno pojasnjuje umetnost akrostiha, določi pomen pridige in bogoslužja, prvičkrat verodostojno, tj. preverjeno na grškem liturgičnem besedju, v staroruski pravilnik vpisuje in hkrati izgrajuje t. i. cerkveno poetiko slovanske liturgije.

K temu je dodati tudi pojmovanje »pridige«, ki v starocerkvenislovanščini sovpa de z izrazom »apostolskega oznanjenja«. Starozavezno pridiganje ima v mislih tudi P. Trubar, ko v *Predgovoru k Psaltru* (1566) opomenja pridizni govor:

»Vezh praui Esaias vtim iStim Capituli, koga bi on tedai imel vuzhiti tu Sposnane, Komu bi on imel dati SaStopiti to Pridigo /.../ Je nas Ozha, nas lubi: Satu je on Svojga Synu na ta Svejt poSlal /.../ Svojga S. Duha dal, de nas Skusi Predige inu Svete Sacramente Sto Vero v'CriStuSa poSvezhuje«.

Iz tega odlomka je razbrati, da P. Trubar govori o drugačnem pomenu pridige: neizenačena, a enakovredna zakramentom pokriva pomen tako »liturgij« kot »verouka«, v besedni zvezi z »Vero v'CriStuSa« pa pomeni predvsem širjenje evangeljske vere. Lahko bi mislili, da ne gre za nič drugega kot »oznanjanje«, a je takšen pomen pridige zelo blizu »odkritemu, javnemu in preprostemu« smislu biblijskega besedila, kot ga (po J. Zlatoustu) opredeljuje tudi Maksim Grek, v Trubarjevem osebnem razvoju pa je pomenil odpoved katoliški tradiciji tako verouka kot misijonarstva (nenasilje prostih

⁹⁸ Pod titlo, tj. okrajšavo »от бра«; prav tako prejšnja beseda »судба«.

⁹⁹ Tj. prestopki, zločini.

svetopisemskih besed naj bi vernika vodilo skozi krščansko preteklost, ne več zvedljivo zgolj na novozavezno izročilo).¹⁰⁰ Pridiga je potemtakem zgolj živa oblika dejavne vere in dovoljenega upa. Če sprejmemo takšno razlago, so traktati Maksima Greka na nekaterih mestih neprimerno bolj pridižno vzvišeni in okrašeni kot »homilije« Primoža Trubarja.

»Sodnik je po svoji volji do nas blag, ne pa po prisili, obljublja ovenčanje/slavo, ko govori: »Če hoče kdo slediti meni, naj se odreče sebi« (MG 2008: 259).

Za Maksima Greka, za katerega sta bila vstop v cerkev in udeleženosť pri bogoslužnem obredu prepovedana, je razumljivo, da je celostnosť bogoslužnega časa razumeval kot zaokroženost posameznikovega notranjega življenja. S pojmom t. i. pobožnega življenja, ki naj bi prežemalo sleherni trenutek posameznikovega tuzemskega obstoja, Maksim Grek posredno napeljuje na imperativ moralno neoporečnega bivanja (rus. благочестие).¹⁰¹ Besede Maksima Greka, ki sicer »božansko liturgijo« pojmujejo neposredno od opredelitve J. Zlatousta,¹⁰² tej pridružujejo pojem služenja tudi onkraj cerkvenih zidov. Kajti liturgija je bila živ organizem, ki se od človeškega ni močno razlikoval, niti po občutljivosti. V grščini beseda »liturgija«¹⁰³ dobesedno pomeni »skupno telo oziroma delo«, kar ponuja razlago Trubarjevega pojmovanja¹⁰⁴ slovenske Gospodove »Vezherie« – (za slovensko bralstvo se mu je zdela latinska beseda »meSSa, maša« neustrezna):

»Vezheryo ty Papeshniki Steim neSnamim, neSaStopnim Imenom Masho imenuio« (CO: 82a).

¹⁰⁰ Posledično pa tudi v staroruski književnosťi pomeni zgolj oznanjanje svetopisemškega sporočila. Kajti čeprav so znane posamezne pridige, so te prevzele mesto bizantinskih homilij, tj. so se približevale liturgični molitvi, zaznamovani s posebnim besednjakom bogoslužne pričujočnosti, manj kot poučni žanr, kakršen se v samostojni obliki v staroruski književnosťi sploh ni razvil.

¹⁰¹ Da se je takšno pojmovanje ustalilo v staroruski zavesti, pričajo cerkvene reforme v sredini XVII. stoletja, ko so se privrženci gibanja razkolnikov dvignili proti novouvajanim spremembam prav pod geslom vrnitve k staremu, tradicionalnemu in staroruskemu načinu ne le bogoslužja, temveč še bolj t. i. častiljivega vsakodnevnega življenja.

¹⁰² Takšno je bilo tudi razširjeno mnenje na katoliškem in protestantskem zahodu (prim. Rudolf Brande: Johannes Chrysostomus: Bischof, Reformer, Martyrer, Moskva, 2008: 103, 106, 151 etc.), čeprav se je ta izraz uporabljaj že prej: v strgr. je »he lite« nastopal samo v množinski obliki (v ionskem dialektu epski poetizem; v antičnem svetu so bile Litaije le Zevsove hčerke) in pomenil (torej skupno) »prošnjo, molitev, moledovanje«.

¹⁰³ Prim. Božanska liturgija kot ikonografski motiv predstavlja drugi stenski niz, ki se začne ob strani oltarja: simbolična upodobitev vstopanja v liturgični obred, kjer so soudeleženi Kristus in angeli. V rokopisnih navodilih vzhodne redakcije je bilo zapisano: »Na vzhodni strani oltarja je upodobljena senca, pod njo pa prestol, nad katerim je ležal evangelij; na desni strani prestola stoji Kristus v arhierjskem oblačilu in blagoslavlja. Okoli njega je cela vrsta angelov, ki obkrožajo prestol v obliki kroga, ki se konča na levi strani, kjer je Kristus ponovno upodobljen, ko snema z angelove glave nimb. Dva angela držita sveči, dva pa mazilita Kristusa; poleg stojijo angeli v duhovniških oblačilih, ki držijo potir, križ, kopje« (A. P. Golubcov, Iz chtenii po cerkovnojarheologii i liturgike (prvič izšlo l. 1917), Sankt Peterburg 1995, 259).

¹⁰⁴ Pri tem ne gre misliti na »Trubarjevo norčevanje« (prim. F. Kidrič, Izbrani spisi, Ljubljana 1978, 228).

Primož Trubar, ki »v telo Cerkve« polaga nalogo tako slavljenja kot razumevanja, pa misli s teološkimi pojmi.

Bogoslužje kot edina sprejemljiva tuzemska oblika posredovanja Božjega je prevzemalo položaj edinstvene žanrske avtonomnosti, ki je nosilo nalogo enkratno živega tešenja ljudi. Služenje Bogu (sko)z(i) Besedo pa predpostavlja tudi osebnostno sposobnost poslušnosti (nareka Njega ust) ali spokorjenosti (sprejemanja Njega glasu). Vprašanje človekovih del je prehajalo v srž vzorca, »slediti Njega Razumu« kot edina dopustna tuzemska resničnost človeškega bitja. Neoddeljivost vere v resničnost Svete Trojice ter vsakodnevnega življenja je v XVI. stoletju storila, da je pisca živelo njegovo pisno delo.

Večkrat se v medbesedilnih povezavah Primoža Trubarja pojavi prvo pismo Korinčanom (13), med razdelki katerega se zdi pomembno naslednje, ki prevzema celotno zunanjo obliko predlitanijskega izreka molitve Sveti Trojici:

»Žegen S. Paula, i. cor. xiii.: »Ta lubezan tiga Očeta, ta milost našiga gospudi Jezusa Cristusa inu ta gmaina inu podilene tiga Svetiga Duha bodi zdai inu vselei z vami inu z meno. Ame[n]« (III: 476).

Medsebojno trenje se lahko uresničuje kot nerazklenjena celota zgolj zaradi polne podrejenosti volji Višjega oziroma piscu ustrezno – dobesedno – Bogu služenja (tako nastaja Besede Podoba). V temeljnem pojmu krščanske veroizpovedi sovpadeta tudi nazora obeh piscev. Namen, naslovnik in duhovna pobuda pisnih dejanj Maksima Greka in Primoža Trubarja so enaki. Dovoljujemo si predlagati prenos dobesednega pomena na raven oblike, ki obenem tudi sama ne popušča v prilikovanju, temveč vsebini narekuje podrediv. Zato si nenadoma pridržujemo pravico do posluževanja skrajnega prenašanja pomena v znanstveni terminologiji, katere naloga je zgolj precizacija pomenljivosti. Maksima Greka spisi so bili od njega zbrani ne po nareku zunanje oblike (nekega nevzpostavljenega žanra?; nedovoljenega sloga?; sporne teme?)¹⁰⁵, temveč po načelu notranje skladnosti med dogmatično vsebino in gramatično obliko, ali – po dobi. Naloga besedila izpolnjevati pisatelj namen voditi misel k Bogu¹⁰⁶ predpostavlja dosledno ozaveščenost avtorske volje, zato so naslovljena dela od Primoža Trubarja¹⁰⁷

¹⁰⁵ Poskušanje zajeti nekaj, kar je bilo napisano, da bi bilo neobsežno, je nesmiselno, v znanstvenem preučevanju celo neplodno, saj ne ponuja nikakršne raziskovalne prihodnosti (zgolj umotvorne formulacije posameznega znanstvenika). Zakaj bi govorili o žanru, če ta ni obstajal kot okvir besedilnega zapisa; čemu govoriti o slogu, če slogovna razplatenost ni bila dovoljena (v diglosiji naj bi se namreč ohranjala celostnost enega in drugega jezika); naposled je še tematika kot kriterij distribucije vprašljiva, saj je znano, da se je zdela takratnim bralcem dvoumna, večznačna in tradiciji (dvoumno/vsecelostno?) nasprotujoča.

¹⁰⁶ Če so doslej znanstveniki najdevali v izboru M. Greka in njegovi sestavi zaporedja lastnih spisov polemično ost, okoli katere se vrti tematika »nestjažateljstva« (že popravljanja ruskih knjig niso ruski znanstveniki izpostavili kot »temo«, čeprav sta bili to dve poglavitni obtožbi proti njemu na cerkvenih zborih leta 1525 in 1531), potem je nujno navesti naslednje: če v prvih dveh delih zbranih del lahko sledimo polemični protilatinski težnji, potem se v tretjem delu zvrstijo spisi, ki so vsi povezani prav z obredno platjo pravoslavnega bogoslužja, temu so posvečeni tudi zapisi, ki so na videz eksegetske narave.

¹⁰⁷ Da je Trubarjev nastavek obče terminologije, izhajajoče neposredno iz bogoslužnega jezika, skozi stoletja na svojevrsten način pre-živel, potrjuje naslednja misel F. Kidriča, ki je takole razpravljal o slovenščini v XVII. in XVIII. st.: »Filološka pomagala v latinščini in nemščini

– »Katekizem, psalmi, Artikuli, pridiga, cerkvena ordninga, agenda« – ter Maksima Greka besedila **v bistvu (pogojno rečeno) Bogu (u)služna**. Besedila obeh prevzemajo osebno odločitev: pisati celovitost, ki odraža hrepenenje po večnem/gorečnost za Bogom ter istočasno z ljubeznijo do Človeka.¹⁰⁸ Govorimo namreč o jezikovnem idealu, ki bi predstavljal razrešitev celo »apostolove dileme« (med glosolalijo in preroštvom): to bi lahko bil samo – jezik razumljiv ljudem in *istočasno* Bogu uslužen. Obenem pa je takšno zrtje podobe Božje v Besedi narekovalo radikalnejše (»absolutne«), obsežnejše (pesemske, pesnitvene) ter presežnejše (večnostne, brezčasne, onstranske) uresničitve Bogu služenja.

»Le ta Psalm ie lep, viSSok, dolg inu troshtliu /.../ Satu, kir steim Euavgeliiem kregaio super to Smert, ta Greh, tiga Hudizha /.../ rauen tiga nim tudi prau, de So Peuci inu lautary vmei dezhlami kir rayaio« (BiS: 668).

Primož Trubar pojasnjuje na robu: »Summa letiga Pisma, de Se Cristus ima zhestiti inu hualyti,« ter opomenja notranjo vrednost evangeljskega sporočila:

»Shne Euangeliom vSe reune troshta. Deut. 10« (BiS: 668).

POSVETITEV/VSEČLOVEŠKOST/POPOLNOST (IDEALNOST; KHATOLIKE)

Nasprotovanje takratni politiki rimokatoliškega središča, kjer je imel sedež vladar zahodnokrščanske cerkve, pa očitno ni bilo enoznačno. Maksim Grek in Primož Trubar sta svoj odnos do krščanskega izročila gradila v prvi vrsti na svoji osebno zrti predstavi zgodnjekrščanske, to pomeni, zgodnjerimske ideologije vzpostavljanja krščanstva kot svetovne religije, tj. pojmovanja, kakršno je bilo vsebovano v grški besedi »khatolike«. Še več: predstava o neki verski celostnosti (entiteti), ki bi se lahko občutila pri vsakokratnem udeleževanju in deleženju bogoslužja, se je napajala v preživetih reliktih in dostopnih pričevanjih o zgodnjekrščanskem liturgičnem obredju: v izpovednosti vere enemu Bogu, v katakombnih ritualih, v pesmih, posvečenih tihemu opevanju neizrekljivosti krščanskega Boga, katerega najjasnejša lastnost je bila Bogočloveškost. Oba pisatelja pa sta svoje sprejemanje zahodnokrščanske tradicije kazala tudi v jezikovni oblikovanosti.

S tem uvajamo v nekolikšno spreminjanje kriterijev vrednotenja, kot sta nam jih narekovala pisca. Njuno dejavno ukvarjanje s t. i. problemom jezika, ki v srednjeveški sholastiki še ni bil prisoten, odraža svojevrstno priznavanje neogibnosti dopuščanja ter nujnosti vključevanja tudi latinske besedne tvarine. V Trubarjevem snovanju slovenske, še zlasti liturgične, terminologije na osnovi latinskih izrazov, pa tudi v sicer redki iz-

so imela edini namen služiti cerkvenim organom in piscem. Za razmišljanje o novi formulaciji je bilo v sredini XVIII. stoletja pač že marsikaj pripravljeno ali načeto: tako množica potrebnega in dobrega besednega zaklada /.../ Kar se je filoloških pomagal za slovenščino v XVIII. stoletju natisnilo, ni šlo mnogo preko protestantske formulacije v XVI. stoletju« (Kidrič, n. d. I, 1978, 230–231); podobno ugotavlja o nenapredovanju slovenske terminologije poimenovanja slovenske in slovanske pripadnosti od XVI. stoletja naprej (Kidrič, n. d. I, 226).

¹⁰⁸ Samo v tem smislu so to katehitično-humanistična besedila (pridižno-človečna), ne pa didaktično-moralizatorska.

postavitvi in celo rabi latinskih simbolov in jezikovnih oblik v jeziku Maksima Greka je moč zaznati neizbrisljivost njunega doživetja nekakšne dokončne iz-po-polnjenosti zunanje oblike, še bolj pa njunega iskrenega doumevanja ne-vidnega razkroja le-te. Zdi se, da je zasledovanje Božje upodobljivosti koreninilo prav v reliktih latinskih upodobitvenih (z)možnosti.¹⁰⁹

Zato velja izpostaviti besede Maksima Greka, ki govorijo prav o tistem vrhuncu bogoslovskega disputacij, ko se razpravljalec sam odloči (v podoživljanju Poslednje sodbe), da nista pomembna niti načelnost niti nepopustljivo priseganje na svetopisemski zapis:

»Ni v besedah dodrodelnost, temveč v delih zdravilnih, ki celo obtožbo zmorejo razpustiti, zakaj sprejeti druge prisege, celo dixeve,* in ostalo, kar ni bilo zapisano, pomeni oznanjati podobe od uma, kar je nedovoljeno, da bi bilo merjeno, zato je včasih zgolj praznovati treba (z) molitvijo za delo /.../ celo razpustiti razum, a v ljubezni preživeti« (Proti latincem: l. 12, ob.).¹¹⁰

Takšen govor (naključna uporaba latinske besede?) priča o piščevi jezikovni zavesti, ki se z namerno rabo sleherne besede ne obrača v teološko popustljivost, temveč v človekoljubno in razumno presojanje o človeškem obstoju.

Maksim Grek namreč nikjer ne govori o (revnosti) latinskega jezika, temveč le o napačnem interpretiranju biblijske besede, s prevelikim izpostavljanjem človeškega deleža in naraščajočim zanemarjenjem Božjega. Njegovo pojmovanje Božje volje pa bistveno določa naslednja postavka: če njegova induktivna hierarhizacija krščanske tradicije ponuja osnovo in vrh Božjega usmiljenja v daru življenja v prvem krščanskem obredu, v katerem sta bila vsebovana tako biblijsko izročilo kot cerkveno pravo, potem bogoslužnemu duhovnemu življenju sledi tudi njegov jezik.

Primož Trubar, ki je občutje sramu¹¹¹ vezal v prvi vrsti na starozavezno stanje (kršitev zapovedi) ter grešno življenje, ni pisal samoponižujoče, v prevajanju Biblije

¹⁰⁹ V Sinodalni zbirki Maksima Greka Zbranih delih (seznam besedil oz. zaporedje naj bi bilo storjeno z njegovo roko) najti sestavek »Razlaga besed po abecedi«, v katerem so razvrščena osebna imena: grška in latinska (Gorskij-Nevostruev, n. d., 532). Prim. še Trubarjeva raba takrat sodobnega »laškega« prevoda Svetega pisma, ki bi bil lahko prevod, ki ga je napravil Antonio Brucioli (prim. Grafenauer, n. d., 298; Ahačič, n. d., 269), rojen ok. l. 1497 v Firencah, dvakrat obtožen krivoverstva v Benetkah, kjer je preživel drugo polovico svojega življenja. Njegov prevod Biblije (Benetke 1532) v »lingua toscana« je vključeval tudi devterokanonične knjige, Staro zavezo in tolmačenje Apokalipse, vseboval pa je tudi jezikovne »testne« primerjave s hebrejščino in grščino (več o njem gl. G. Spinio, *Tra Rinascimento e Riforma*. Florence 1940).

¹¹⁰ Verjetno je ta odlomek prevod J. Zlatousta »Besede Teofilu« (pa tudi o l. Pavlovem pismu Korinčanom). V rokah smo imeli rokopis IRLI, sobr. Peretca. 54, ki naj bi se sporno končal na l. 12, ob. (v Zbranih delih, tj. MG 2008, navajajo še l. 13, ob.; prim. Žurova), vendar pa sprememba črnila/pisala ponuja tudi drugačne indikacije, zato si pridržujemo pravico pri interpretaciji tudi l. 12, ob. ter l. 13, saj se na obeh domnevno ne sporno pisalo ponovno pojavlja.

¹¹¹ Prim. Značilnost takratnega intelektualca kot izraz globokega notranjega samoočitka: Maksim Grek je v lastni besedni zvezi »kratkesti izreka« najdeval vzrok za sram in kes, kot tudi J. Reuchlin, ki je izjavil, da nas »mora biti sram, ko govorimo in pridigamo v nemščini in

pa je stremel k skrajnemu približanju izvirniku: pri tem se je posluževal tudi terminoloških izrazov, največkrat prevzetih iz latinščine (»neutrales«, »dialektika«, »gratis«), rabljenih kot sredstvo karakterizacije odvečnosti človeškega mišljenja (zato umišljanja), med katerimi pa je našel tudi vzvišene izraze za Bogudostojno slavljenje (»maiesteta«, »gloria«). P. Trubar se je namerno vračal k nravstveni (celo nezapisani) tradiciji, saj je videl v pravilno vzpostavljenem cerkvenem obhajanju edino rešitev za dušo slovenskega naroda. Ker pa je bila »korektura katoliških dodatkov« mogoča samo z jezikom, ki bi bil Boga dostojen, je teološko govorico izgrajeval z najdevanjem natančnih slovenskih ustreznic znanim in ustaljenim cerkveno-liturgičnim izrazom. Takšno jezikovno ravnanje, ki odraža Trubarjevo jezikovno zavest, se zdi z zornega kota XVI. stoletja globoko pomembno prav v ozaveščenju enakovrednosti slovenskih bogoslovskih besed latinskim cerkveno-liturgičnim izrazom, grškim svetopisemsko izvirnimi, pa tudi starocerkvenoslovanskim bogoslužnim ustreznicam.

»Inu se nema zastopiti, de ta vera koker ena naša missal oli enu naše vissoku dellu oli veliku diane, temuč correlative se imαιο le-te bessede zastopiti, de skuzi Cristusa imamo tu odpusčane tih grehov, to gnado inu mylost Božyo, kateriga Cristusa mi s to vero primemo inu nega blaga, dobrute inu vsiga nega zaslužena se mi diležni sturimo« (III: 263).

P. Trubar je v poudarjanju pomena cerkvenega petja psalmov v bogoslužju izpostavil grško »obliko« besed, katerih vsebino je pojasnil ustrezno čaščenju Trojičnega Boga:

»Te iste psalme inu peitie so oni imenovali Introitus, tu ie, noter vkupe hoiene. Natu so začeli na Buga v ti Sveti Troyci, v tim gerškim ieziku klicati inu za milost prossiti, kir so peili Kyrie Eleison, Criste Eleison, Kyrie Eleyson. Tu ie tulikan, Gospud Oča, smili se čez nas, Kriste, smili se čez nas, Gospud Sveti Duh, smili se čez nas. Za teim so začeli s tem angelskim peitiem Gloria in Excelsis Deo, Boga čestiti inu hvaliti« (II: 162).

Trubarjev prevod Laktancijevega citata v predgovoru k *Psaltru*, ki ga najprej nava-ja v latinščini (»Summus enim colendi ritus est, ex ore iusti hominis ad Deum directa laudatio«), z besedno zvezo (»directa laduatio«) v slovenskem jeziku dobiva presežne izrazne zmožnosti:

»Kadar en brumen zhlouik huali Boga, ta iSta huala ie ta ner vehshi Boshya slushba« (P: 10).

Zdi se, da Trubarjevo prevajanje ne izhaja iz Luthrovega prevodnega gesla »sola fides«, temveč prej temelji na drzni ponižnosti krščanskega duha, saj izgrajevanje t. i. slovarja celostnosti ali glosarija totalitete izrekovalca neposredno zavezuje k »prisegi na najvišje«, ki pomeni tudi nazorsko priznavanje zgolj in samo Višjega.

Besede apostola Pavla, s katerimi P. Trubar navede za notranje življenje vernika tako odločilno, misel o nujnosti duhovne prakse, združujejo razumljivost z Bogu-godnostjo:

v jezik mešamo kup latinskih izrazov« (Prim. P. M. Bicili, Mesto renesansa v istorii kul'tury, Sankt Peterburg 1996, 221).

»Inu S. Paul, 1. Cor. 13: »Mi zdai skuzi en špegel vu enite[m]ni bessedi vidimo, tedai pag od oblyčia do oblyčia. Mi ga v te očy zdai ne moremo viditi, temuč od zadai ta nega herbat.« Obtū, mui lubi brat, vuči sse, ti si zdai vu eni taki šuli, v kateri se moraš ta navuk od te vere prov navučiti, nekar le speculative, iz tih bukov koker dosehmal, temuč practice, tu ie s teim delom inu s teim dianem« (III: 525).

P. Trubar najde slovensko ustreznico latinski za oznako takratne jezikovne zavesti slovenskega in srednjevropskega intelektualca, ki priča o njegovem ne le kljub vsemu priznanju določene vrednosti človekovemu dejanju, temveč tudi o njegovem pojmovanju polnopomenskosti slovenske besede, ki zasluži svojo ne le variantno obliko (»s teim delom inu s teim dianem«).

Primož Trubar slovenskega vernika stavi višje od slehernika, zato pred njega postavlja tudi visoko nalogo – ne le teoretičnega razumevanja, temveč pretanjenega razpoznavanja med navideznostjo in dozdevno obliko ter tisto, ki je nespremenljiva, t. i. notranjo vsebino vere.¹¹²

P. Trubar je teološko čutil potrebo po trinitarno adekvatni besede sposobnosti za izraz nezlite zlitosti (nezdružene sprijetosti/nerazdeljive skupnosti) oseb v Sveti Trojici. Na drugi strani pa je težil k toliko bolj natančni nezamenljivosti pomenov ali enoznačnosti posredovane besede, sposobne zaključiti znano te(z)istično zaprtost definicije. Enostilnost oziroma uspešno vzdrževanje enakomerne slogovne ravni (»enoten stilistični ključ«) tako v nemščini kot v slovenščini znotraj jezika Primoža Trubarja dokazuje njegovo jezikovno sposobnost, še bolj pa njegovo jezikovno zavest, ki ni dajala prednosti presoji govorca. Nekatero latinske izraze je s premislekom imel za neprevedljive:

»Zakai zapuvidi inu postave prez exsecutione, prez opravila, diana inu rovnana, prez pravde inu ostre štraifinge ie le en špot inu zasramovane« (III: 354–355).¹¹³

»Misliti v teološkem jeziku« je bilo načelo, ki je še krepilo Trubarjevo zadrego ob ne-zmožnosti najti ustreznico v slovenskem jeziku za »osnovne« latinske izraze – v prvi vrsti liturgične realnosti:

»...bi vendar rad videl in slišal človeka, ki bi pristno slovensko prevedel samo tele navadne latinske besede, kakor salutatio, exultatio, iubiliatio, laetitia, hilaritas, iucunditas, persecutio, afflictio, patientia, contumelia, opprobrium, contentio, seditio, insidiae« (SPP: 67).

Vendar pa je v slednjih besedah opaziti še nekaj, kar se zdi, da je bilo doslej napač-

¹¹² O tem, da ima P. Trubar v mislih res tisto vzhodnokrščansko duhovno večino t. i. Kristusove molitve – v srcu – govori tudi njegova razdelitev na Vunanje službe in (notranje) molitve. »Obtu ie sylnu potreba te ludi vučiti od le-tih noternih dobrih del inu od sadov tiga S. Duha« (III: 111).

¹¹³ Prim. »Obtu ie Gospud Bug zdai vas v to su/i/o pravdo vzel inu vas ie taku pryel inu zavezzal, de ne morete več ubežati, temuč morete to smert, katero ste zaslužili, preterpeti. /.../ Obtū se vi te vaše smerti nemate sramovati, ne strašiti, per kateri smerti so take dobre ozgorai imenovane ričy perdužene. Inu aku glih ta sveit inu vi sami to vašo smert za en špot inn sramoto deržite, taku vsai Bug inu ty nega sveti angeli tako vašo pokorsčino, spoznane zaveliku, za pošteno inu za čestnu derže« (III: 543, 553).

no razumljeno:¹¹⁴ iz Trubarjevih opazk ne veje nezadovoljstvo s sposobnostjo slovenske besede (zgolj obžalovanje zaradi že vzpostavljenega znotrajcerkvenega razmerja dozdevno nedosegljive veličine latinskih besed), temveč od konkretne jezikovne resničnosti drugačen brezup, razločljiv z ozračjem XVI. stoletja. Čeprav je potrebno upoštevati izobraženčevo, teološko neogibno, pomišljanje in zahtevan temeljit »študij« celo posamezne besede, preden bi si Nje svetost dovolil prevesti v obče razumljivo obliko, tokrat govorimo o širši tesnobi od zgolj konkretne jezikovne zadrege.

Da se je slovenski mislec zatekal k razreševanju težavnosti človekovega temeljnega življenjskega položaja prav znotraj svojega ukvarjanja z jezikom, ni bilo izjemno, vendar pa radikalno, še posebej, če upoštevamo njegovo prizadevanje na področju bogoslužja. To potrjuje tudi Trubarjevo mnenje o nujni izobrazbeni stopnji bodočih protestantskih pridigarjev,¹¹⁵ ki naj bi temeljila – ne na nemški – temveč na latinski cerkveni tradiciji; v tem smislu tudi na latinski bogoslužni terminologiji.¹¹⁶

»Inu kadar novi pridigar /.../ od Suiga poshteniga lebna inu od Suiga poklyzana SadoSti pryzhovane naprei poSataui. Natu ga imαιο Shcoffi, Pridigary inu Farmoshttri So vSem fliSSom inu zhaSom iSuprashati, Slatinskim iezykom, inu saslshati, Jeli SadoSti uuzhen, aku umei inu SaStopi prou to Grammatiko, Dialectico, Rhetorico, Sna prou inu Congrue Latinski gouoriti« (CO: 72a).

Takšno aktivistično gledanje na sočasno jezikovno stanje, primerljivo z dialektološko delitvijo znotraj enega jezika, je bilo lastno tudi Maksimu Greku, ki je takratno razmerje med (južno-, zahodno-, rusko-) slovanskimi redakcijami starocerkvene slovanščine razumel kot lokalne razvojne ustreznice enega slovanskega jezika, ki ga je imenoval »slovenski«.¹¹⁷ Maksim Grek je z natančnostjo poznavanja izvirnika ter mogočimi približki jezika govorcev živ jezik zavestno plemenitil.¹¹⁸ Glede na to, da je bil

¹¹⁴ Povsem neustrezno se glede navedenih Trubarjevih besed zdi naslednje presojanje in celo takšno omalovaževanje Trubarjeve jezikovne nadarjenosti in skrbi, kot jo je najti v naslednji oznaki »težave početnika« in še: »O teh priča tudi obupno Trubarjevo zatrjevanje, da so neprevedljive besede, ki jih more prevesti danes vsak absolvent prvih razredov humanistične gimnazije. Gre za latinske izraze, kakor »laetitia« (čednost, op. B. K.), »patientia« (potrpežljivost, op. B. K.), »virtus« (čednost, op. B. K.), »gloria« (slava, op. B. K.) in podobno (Prim. Kidrič, n. d. I, 117).

¹¹⁵ Prim. »Med »Vprashana Tih Novih Pridigarieu« slovenske cerkve je sprejel Trubar sicer le latinščino« (F. Kidrič, n. d. III., 226–229).

¹¹⁶ Ponovno gre pravzaprav za idealno podobo jezika, kot jo je razbirati iz apostolskega govora (prim.: »še l. 1579 se je ponašal s tem, kako poje njegova slovenska cerkev »psalme, molitve in duhovske pesmi« v »zastopnem slovenskem jeziku«, opozarjajoč obenem z naglasom na poslanico apostola Pavla I. Korinčanom 14 kot vir svojega pojmovanja liturgičnega jezika« – Kidrič, n. d. I, 116).

¹¹⁷ Slednjo oznako bi veljalo jezikoslovcem temeljito premisliti (prim. Kolesov, n. d., 239).

¹¹⁸ O tem govori pričevanje pomočnika in učenca Maksima Greka, Nila Kurljatova, na katerega proušno je štiri leta pred smrtjo (1552) ponovno prevedel Knjiga psalmov/Psalter, tokrat s kratkimi razlagami in z nekaterimi biblijskimi pesmimi; v epilogu Nil Kurljatov podrobno opisuje posebnosti tega prevoda (ki naj bi bil »dobeseden« prevod iz grščine), hvali njegovo točnost in jasnost v primerjavi s prejšnjimi ter izjavlja, da je Maksim Grek takrat docela (»do konca«) obvladal ruski, grški in latinski jezik, poleg tega pa tudi »srbske, bolgarske, slovenske dialekte«. Opisovalci rokopisov Soloveckega samostana (I. Ja. Porfirjev, A. V. Vadkovski,

v Sinodalnem rokopisnem zborniku,¹¹⁹ kjer so bili zbrani spisi Maksima Greka, najden tudi edini primerek ruske predelave spisa Konstantina Slovníčarja,¹²⁰ ki se je izkazal za odločilnega v staroslovanskem razumevanju položaja »pisarja« cerkvenih knjig, je moč domnevati, da je bil Maksim Grek, ki se je zanimal za gramatiko starocerkvene slovanščine tudi z zornega kota pomenonosnosti grafične strani jezika,¹²¹ v stiku s slovanskimi besedili še pred¹²² svojim prihodom na ruska tla. Ker pa so se t. i. gramatični spisi pojavili šele v začetku XVII. stoletja, se Maksima Greka uvršča med prve pisce v Rusiji, ki so črpali iz lastnega preučevanja pisnega gradiva prejšnjih stoletij, ga dopolnjevali in predelovali.¹²³ Vendar je bilo doslej napačno domnevano, da so bila njegova gramatična presojanja v službi (tekstološke ali družbeno-polemične) kritike; njegovo ustavljanje pri slovničnih oblikah nikakor ni razumeti kot jezikoslovno dejavnost (nevezana zgolj na gramatično-leksikalno tematiko), ki bi bila osamosvojena praksa: pozornost je bila usmerjena na »davno« neoddeljivost gramatične oblike od besedne vsebine, izvirajoče iz tradicije bogoslužja.

Pri izpostavitvi latinskega izvora iskanja ustrezne terminologije mislimo predvsem na tiste izraze, ki so od teologije sicer neločljivi, imajo pa namen drugotnega opomenjanja življenjske, še zlasti človeške resničnosti. Zato je pomembno dejstvo, da sta tako Maksim Grek kot Primož Trubar stremela k vzpostavitvi t. i. lastnih terminov, namreč tistih, ki sta jih s pomočjo drugih leksikalnih virov v tolikšni meri pre-o-smislila, da sta se čutila polnomočna za oblikovanje lastnega izraza – to pomeni, dopoljenega ne le z razlago, temveč s točno določitvijo (»avtorsko«) njihove vsebinske zmožnosti. Prepoznavanje zavestne rabe latinščine kot zaledja terminoloških izrazov govori o doprinosu obeh piscev s svojo jezikovno pisno dejavnostjo k vsečloveškemu razvoju jezikovne

N. F. Krasnosel'cev) podajajo opažanja o številnih različnih variantah v besedilu prevoda Maksima Greka, ki so se po vsej verjetnosti pojavile pri ponovnih branjih v primerjavi s splošno sprejetim slovanskim besedilom, starejšim in sodobnejšim. Prim. A. I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Moskva 1969, 43.

¹¹⁹ Sinodalni zbornik rokopisov iz XVI. stoletja, v katerem je spis Maksima Greka uvrščen pod staro številčno oznako No 491, pod novo numeracijo No 191. Analogen spis (tako rekoč brez odstopanj) je bil najden tudi v rokopisnem zborniku Sv. Trojice Sergejeve Lavre (v zbirki No 740) iz 2. polovice XVII. st. (prim. V. Jagić, n. d., 266–267).

¹²⁰ Maksim Grek je tudi sam napisal slovnični spis, ki kaže mogoče navezovanje na Konstantinovo »Grammatiko« (»Knjiga Konstantina Filozofa ali Gramatika o pismenkah« se deli na tri dele: I. Razprava »o sili glasu«; II. Razprava »o črkah«; III. Razprava »o oblikovanju besed abecednih«), ki je nastala na srbskih tleh (edini karlovški izvod iz XV. stoletja), v skrajšani obliki je bila kmalu prenešena v Romunijo in Moldavijo, kjer je na etnografsko mešano romunsko-moldavsko-ruskem ozemlju ponovno bila prepisana in kot takšna nato prenesena v Rusijo. Na podlagi jezikovnih značilnosti je bilo ugotovljeno, da je bil ta spis kmalu po nastanku znan tudi v Moldaviji (moldavki tip starocerkveneslovanščine je bil že pod določenim vplivom sosednje Rusije), na jugozahodnih predelih Rusije in tudi v osrednji Moskovski Rusiji (Jagić, n. d., 266, 294).

¹²¹ Prim. Jagić, n. d., 294.

¹²² To pojasnjuje tudi dejstvo, da ima Vatopedski samostan na Atosu še danes dejavne in močne vezi s Hilendarskim, največjim srbskim samostanom na Sveti Gori. Gotovo se je po prihodu takoj seznanil z vzpostavljeno starorusko pisno tradicijo.

¹²³ Tako je oblikoval t. i. teorijo gramatične umetnosti tudi o in v ruski redakciji starocerkvene slovanščine Prim. Jagić, n. d., 266.

zavesti: s pojmovanjem latinskega jezika kot primarnega vira vsekrščanske jezikovne zavesti¹²⁴ sta predhajala novodobno evropsko intelektualno stanje. Medtem ko sta se soočala s starodavno določbo »treh posvečenih jezikov« ter njima sodobnim brisanjem meja ne samo med visokim in nizkim slogom, knjižnimi in pogovornimi oblikami ter privilegiranimi in vsakdanjimi jeziki, kar je bilo posledica rahljanja slehernih norm (in nerazberljivosti v prepletanju izčrpujočih antinomij na različnih jezikovnih ravneh znotraj zavesti evropskega pisca), sta se oprijela osnovne duševne razlike: med maternim jezikom in drugimi jeziki. Pri tem jima je ostala le osebnotna razločevalna kritičnost, ki je razpirala piščevo samoto pod zapovedjo razumljivosti. Upoštevanje krščanskega naslovnika je bilo torej zapovedano z veroizpovedjo.

Zato medjezikovnih interferenc Maksima Greka (gr.–lat.–stsl.) in Primoža Trubarja (lat.–nem.–italj.) ne moremo razumeti (z zornega kota sodobne jezikovne presoje) kot pomanjkanje čuta za zdravorazumski purizem v jeziku. Pristajanje na neprevedljivost je bilo omogočeno šele z zavestjo o medjezikovni spoštljivosti kot temelju vzpostavitve občečlovečanske doktrine. Pogled na tri historično in etimološko neenotne jezike (nemščina – latinščina – slovenščina;¹²⁵ grščina – latinščina – (ruska) starocerkvena slovanščina) kot na v srednjeevropskem medjezikovnem prostoru enakovredne kaže na nazor o jeziku kot posameznikovem delu: pisno dejanje šele izgrajuje dogmo, zato je utemeljeno v osebni teologiji (maternega) jezika.¹²⁶

Maksim Grek premišljuje o zapleteni veličini grškega jezika in škodi, ki ga lahko doleti ob površnosti prepisovalcev in prevajalcev:

»Tako so grešili stari prevajalci, kakor je zapisano v Dejanjih od svetega apostola Luke, kjer piše o svetem apostolu Pavlu, stoječem na Arieve Page, ne pa na ledu; ki je govoril: »O, možje atenski, preveč vas vidim, revno ustvarjajočih«; če bi prevajalec po bistvu poznal knjižni helenski nauk, kakor ga je tudi poznal sveti apostol Luka, ne bi tako prevedel, temveč »besov boječi se«, kakor je Luka to predal sveti Božji cerkvi. In jaz ne kvarim ruskih knjig, kakor me zmerjajo, povsod sovražni, temveč jih pozorno in z veliko skrbjo in Božjim strahom in pravičnim razumom popravljam, v njih so napake prejšnjih prepisovalcev, ki niso poznali bistvenega in niso bili razumno poučeni in večji gramatike: takšen Smisel je bil v prvem knjižnem prevodu pobožnih mož – ki je (še vedno) Resnica. Spet drugje je nepolno razumevanje helenskih govorov,¹²⁷

¹²⁴ Prim. Še Trubarjev pritrdilen odnos do »mislecev Apeninskega polotoka«, ki dokazujejo tudi njegovo poznavanje socianistične tradicije: v pismu H. Bullingerju (20. decembra 1557) takole opomenja Lelia Sozinija (posredno tako P. Trubar odklonja učenje Mattea Gribaldija): »Ko sem ne samo iz vaših blagih pisem, večkrat pisanih mi, temveč tudi iz pripovedovanja in poročila predobrega in veleučnega moža gospoda Lelia« (prim. J. Rajhman, PPT, 30–33; prim. Grdina, Reformacijski tokovi, 66, op. 38).

¹²⁵ Kar je, kot je znano, izkusil na dvoru tržaškega škofa Bonoma.

¹²⁶ Prim. »Tako govori helenski glas, ki je obilen od mnogo znamenj in mnogih imenovanj govornih, poleg tega je še vedno tudi precej povezan s častitljivimi podobami različnih izrekov, razsvetljenih od retorične teže starih mož, zato je skrivnosten; da bi ga popolnoma razumeli, potrebujemo še veliko časa in znoja« (Jagič, n. d., 301).

¹²⁷ Opozarjamo na neko visoko govorno normo v grškem jeziku, na katero Maksim Grek neprestano implicitno kaže. Prim. Še pričevanje enega od njegovih sodelavcev, moskovskega kaligrafa Mihaila Jakovleviča Medovarceva in Maksimovega najzvestejšega učenca meniha

ki od Resnice zelo oddaljuje /.../ O Človeku sem govoril vašim ljudem, ki je pomagal razsvetliti našo zemljo z najsvetejšimi čudotvorci/svetniki. Oni so s temi svetimi knjigami, Boguugodnimi in živečimi od Njega predstave sebe proslavili s svetinjo in različnimi čudeži /.../ Nikakršne škode ne bo za čudotvorce, če bom popravil ruske knjige. Saj ni od časov preganjanja, od svetega arhierija in mučenca bilo prav nobene škode ali dolgočasia zaradi preteklih tolikih različnih popravkih Simmaha, Teodotio-na, Akvile in Lukiana prezviterja antiohijskega, ki so popravili napake, ki so jih storili prejšnji prevajalci v Stari zavezi Svetega pisma« (Jagić: 299–302).

Maksim Grek je sprva podajal svoja pojasnila drugim ruskim prevajalcem v latinščini, zato se je moral braniti pred cerkvenim sodiščem in v svojem spisu *Izповed vere* iz leta 1534:

»Če sem grešno popravil v Triodi¹²⁸ prevod, sem to z latinsko besedo pojasnil vašim prevajalcem Mitji in Vlasi, ker še nisem povsem poznal vaše besede; če kdo poreče, da je kaj bogokletnega v tistih oblikah »sedel si«, »sedel je«, je njima pripisati takšno nepravilno spregledanje, ne pa meni, ker jaz takrat še nisem poznal razlik med temi oblikami« (MDA 173/I, 42: l. 8–9).¹²⁹

Znotraj takšnega trojezičnega prevajanja se je torej zgodilo naslednje: ker je Maksim Grek prevajal sprva prek pomočnikov »Vlasi in Mitje«, ki jima je govoril v latinščini, sta po njegovih besedah onadva »tako« prevedla. Maksim Grek je staroruski starocerkvenoslovanski aorist »седе« popravil v perfektno obliko »седел есть«, ker naj bi tako našel ustreznico lat. »sessus est«; obliko »седай« (gr. kathisas) pa je spremenil v »седев«, kar naj bi pomenilo »se je usedel in še vedno sedi«. ¹³⁰ V zapisu jezika so se besedne končnice prilagodile duhu časa: zlitje aorista in perfekta v starocerkvenoslovanski perfekt, oblikovno in pomensko podoben grškemu aoristu, je odgovarjal sodobnemu stanju ruske starocerkvene slovanščine, tj. jezika cerkve ali visokega jezika. Na ta način je glagolski način gramatično sovpadel (morda še bolj kot z grškim) – paradoksalno – z latinskim jezikom, natančneje z latinskim perfektom, saj naj bi grška aorist in perfekt v grščini približno ustrezala latinskemu perfektu.¹³¹

Silvana iz Trojice Sergejeve Lavre: ob prevodu Zlatoustovih besed tolmačenja Matejevega Evangelija je Silvan zapisal: »Naj bo znano in tako ostane, da sem jaz menih Selivan (po rodu starorus), ki nisem bil na začetku meniške poti Maksimov učenec, vendar sem se zaradi učenja predal v poslušnost, da bi se priučil veččine od njega: prevajati knjige iz helenogrškega dialekta v ruski, pa tudi po povelju blagočastiljivega samodržca ruske zemlje sem bil prisiljen se učiti« (Kartašov, n. d., 486).

¹²⁸ Triod(ion): v pravoslavni cerkvi bogoslužna knjiga z izmenjajočimi se molitvami (predvelikonočnimi in postnimi).

¹²⁹ Prim. K tej polemiki je še dodati: v bogoslužni pesmi o Povzdignjenju Kristusa na nebo je prej pisalo »взыде на небеса и седе« (gr. aorist »ekathisen«) ali »седай« (aoristovo deležje, gr. kathisas), vendar je zvenelo tujcu kot sedanjik, tako kot je pomen tudi grškega aoristovega deležja (Kartašov, n. d., 493).

¹³⁰ Prim. Trubarjevo ubeseditiv: »Sa nimi ga ie CriStus Sam, potle nega Iogri, inu Se ie dosehmal, inu naprei bo do Sodniga dne pridigal, Sakai ta Euangeli, ie ena perpuuid od CriStusa, Cristus pag ie vselei bil inu bo /.../ ie vzherai inu dannas, inu ta iSti ie tudi vekoma. Inu ta vezhni Euangeli« (J: 398).

¹³¹ Prim. Uspenski, n. d., 232.

Na napake ruskih so-delavcev se sklicuje tudi tri leta pred smrtjo l. 1552 v posvetilu k ponovnemu prevodu liturgičnega *Psaltra* (brez razlag)¹³² velikemu knezu Vasiliju Ivanoviču III.:

»Z menoj so delali in sodelovali pri delu (tj. prevodu) tolmača Vlas in Mičja, in meniha Mihail Medovarcev in Silvan, brata našega, pisarja in najponižnejša služabnika carstva tvojega, ki jih moraš poznati in se njihovih del spominjati« (Jagić: 297).

Vendar je treba še enkrat poudariti, da je Maksim Grek izhajal iz povsem drugega stališča: ker je bil vzgojen v strahospoštljivi ljubezni do grškega jezika, je hkrati tudi gojil pobožen odnos do materinščine kot jezika Svetega pisma, ki zahteva predvsem vseživljenjsko učenje in samoizpopolnjevanje, kar pa je bilo njegovim ruskim sogovorncem tuje, saj so imeli pred očmi samo preteklo normo knjižnega jezika starocerkvene slovanščine; kajti za Maksima Greka je bila grščina v nasprotju z dogmatično pristranskostjo ruskih govorcev v razmerju do ne več življenjske tradicije pisnih kanonov – živ in obenem svet jezik.

»Naj vam bo jasno, da je helenski, to je grški jezik, zelo izmuzljiv, zato ni vsak sposoben, da bi ga mogel razumeti popolnoma (doumeti njegovo moč do konca), tudi če bi veliko let nekdo presedel pri posebnih učiteljih, četudi bi bil Grk po rodu in v umu strog, in tudi če bi zelo želel, vendar pa učenje po delih ne more doseči popolnega razumevanja njega (jezika), kakor se zgodi tudi visoko spoštovanim prevajalcem svetih pisanj iz grškega v ruski jezik v pre mnogih rečenicah« (Jagić: 298, 300).

Vendar je v Moskvi naletel na ne le neizobraženost v znanju jezikov in teologije, na nepoznavanje naravoslovnih dognanj (takrat dosežkov »znanosti«), temveč tudi na zatiranje zdravorazumskega odnosa do svetinje (»svete črke«), pa tudi pomanjkanje potrpežljive presoje, ki jo pač izobraževalni proces (še posebej tisti, zakoreninjen v filozofiji kot ljubezni do modrosti) zahteva.

Maksim Grek se je med svojo mladostno izkušnjo soočil z različnimi besedilnimi tehnikami ukvarjanja in proučevanja tako izvirnih rokopisov kot prvih tiskov v deželah severne Italije (t. i. filološko-kritični pristop k posvečenemu besedilu), kar je na Sveti Gori razvijal (poglobljanje v izvirnike domovinske patristične tradicije). Zaradi znane protilatinske teološke usmerjenosti v staroruskih besedilih sledi omenjene izkušnje Maksima Greka niso bile v strokovni, večinoma prorusko usmerjeni javnosti nikdar izpostavljene, čeprav so po mnenju vodilnega »slovanskega« filologa V. Jagića celo zelo opazne: ne le vsebinske (za ruskega bralca) kuriozitet, kot so kratki opisi pripetljajev (primerljivi s Trubarjevimi eksempli tako po dogodkovnosti, kratkočasnosti ali »zanimivosti« tudi po nravstveno-zgledni tendencioznosti), ki odražajo prav njegovo (nesistematično) izobraževanje v italijanskih mestih,¹³³ temveč so sledi latinske izobrazbe opazne tudi na ravni zunanje besedilne oblikovanosti. Njegovi spisi (traktati, razprave) piščevo intonacijo še zaostrejujejo (t. i. polemične note) v izpeljavah (teoloških) zaključkov na podlagi filoloških značilnosti določene gramatične oblike. Kot odraz italijanske

¹³² V. Jagić v tem primeru navaja napačen podatek: »Psalter z razlagami« (Jagić, n. d., 297).

¹³³ V. Jagić med t. i. latinski vpliv šteje tudi »polemične izpade proti zablodam tako antičnih kot tudi poganskih in zahodnoevropskih svetovnih nazorov (Jagić, n. d., 297).

biografske izkušnje ter osvojitve znanja latinskega jezika je šteti tudi nazornost primerjalnega podajanja in pripovedovalno maniro (ne lastno zapisom v ruski starocerkveni slovanščini), ki korenini tako v širini njegovega krogozora kot tudi v izgrajevanju enotnega vzvišenega ruskega starocerkvenoslovanskega jezika besedil Maksima Greka, ki ga je v primerjavi z drugimi staroruskimi pisci tistega časa očitno vodila jasna »pravoslavno bogoslovska« misel.

Natančna analiza rokopisa *Psaltra brez tolmačenja* (GIM Uvar. 85) namreč kaže še naslednje: Maksim Grek je aorist tudi dopuščal oziroma je perfektne oblike skoraj dosledno rabil brez pomožnega glagola. Slednje, ki obelodanja, da je bila v XVI. stoletju oblika pomožnika znamenje znižanega sloga, medtem ko je aoristov koren še ohranjal psalmpojevo privzdignjenost, potrjuje čut za *živ in obenem arhaičen jezik ter govorjen in obenem knjižni slog*, ki je usmerjal Maksima Greka tudi v dosledni ohranitvi splošno slovanskih značilnosti starocerkvene slovanščine (npr. dvojina, prepoznavne leksikalne posebnosti) – kot nujnih prepoznavnih znamenj: tako visokega psalmičnega sloga kot tudi človeške šibkosti (tudi občutljivosti, a s tem tudi Bogu-ljubljenosti). Takšno ravnanje priča o zavedanju Maksima Greka, da bi »razumna« raba staroruskega jezika bila lahko opravičena samo v zapisu: vzvišenega in hkrati ustrezno razumljivega »jezika«¹³⁴ (ne le kot približka govorjenemu, a kot slednjega presežka: tj. bližanja k »pravoslavno/pravoverno« slavilnemu) – dovoljenega samo v liturgičnih molitvah – ne pa tudi v zapisu svetih knjig.

Maksimovo tolmačenje, ki je združevalo natančno navajanje grškega izvornika in analizo pomena staroruske (starocerkvenoslovanske) besede, ki je bilo za veliko večino njegovih bralcev (in poslušalcev) »nezaslišana novost, dokaz občudovanja vredne izobraženosti«,¹³⁵ pa ni bilo odraz nikakšnega zmagoslavja, temveč prej nemočnega obupa, da bi drugače pojasnil »ne-svoji« obkrožujoči ga družbi ne-pravoslavno razumevanje določenih bogoslužnih »norm«,¹³⁶ njegov ton, ki ni bil usmerjen v polemiko, temveč v nevedenje, so izrabljali v ozko dogmatološko ne-izvirne namene. Maksim Grek pa je stremel k razumni razprtosti slovanske ustreznice grškemu izvorniku, ki bi bila sposobna živo opomenjati govorno-pis(me)no jezikovno resničnost kot utelešenje krščansko bogoslovskega posredovanja vsečloveškega miselnega izročila (zato tudi antične terminologije besede).

Razmerje do zgodnjericimskega obdobja krščanskega zgodovinskega izročila je razbirati iz *Poslanice proti latincem*¹³⁷ Maksim Greka. Ponavljajoče se sklicevanje na

¹³⁴ Na tem mestu bi se zdel celo ustrežnejši termin (ne vzvišen jezik, a) »visok slog«, vendar se tega ne želimo posluževati, saj je bil uveden v Rusiji šele s klasicistično teorijo t. i. treh slogov v XVIII. stoletju s »prvim ruskim akademikom« M. V. Lomonosovom.

¹³⁵ Prim. Jagić, n. d., 300.

¹³⁶ Zato je tudi pisal o apokrifni pismenosti ter o marginalnih tolmačenjih Svetega pisma, na primer o Tomaževem evangeliju.

¹³⁷ Beseda »latin(ec)« je nastala že v času rimskega imperija med grško govorečimi priseljenci iz vzhodne province za označevanje nasprotnosti zgodnjekrščanski slavi starega Rima (v etničnem ločevanju sovražnih osvojevalcev in cesarskih Rimljanov); zato naj bi »latinec« bil slabšalni izraz, »Rimljan« pa naj bi nosil vlogo naslova ali naziva (prim. Averincev, *Poetika*, 281, op. 9); temu ustrezno se je tudi v času zgodnje renesanse ohranila legenda o visokoletečem vzdevku beneškega tiskarja Alda Manuzia »Aldo Rimljan(in)«, kot ga imenuje tudi Maksim Grek.

»največjega učitelja in znanstvenika svoje dobe«¹³⁸ patriarha Fotija,¹³⁹ ki naj bi bil tako razumen, da bi glede spornega vprašanja izhajanja Duha dopuščal besedno obliko, ki je vsebovala del-nost (razdeljenost), je bila pobuda za naglašanje težavnosti prvotnega vzpostavljanja krščanstva. Maksim Grek izpostavlja, da je ne samo za državniško, temveč tudi za slogo znotraj krščanskih cerkva potrebna predvsem notranja pobožnost (umirjen um in ponižna zavest), ki jo zaznava v spominskem izročilu prvih let vzpostavljanja krščanstva:

»Ali ni v Rimu starem in v takrat najbolj vladujočem mestu samodržcev, arhierejev in učiteljev, ki ni le v vsej od Boga navdihnjeni filozofiji in tako imenovani zunanji popolnoma cvetelo in predstavljalo čast za obe sveti mesti, je duhovniški in državljanski¹⁴⁰ naziv s preobilno svetostjo in življenjem neoporečnim in s krotkostjo duhovno obilno okrepiło – ker ga je uresničevalo. O obeh je še po Janezu¹⁴¹ presveti Hadrijan papež¹⁴² govoril presvetlemu Fotiju v »poslanici o zborih/zbornem pismu« kakor je bil

¹³⁸ Prim. Ostrogorski, n. d., 222–226.

¹³⁹ Razmerje med antilatinsko usmerjenostjo patriarha Fotija ter Grekovo apologetiko je skušal osvetliti Dmitrij M. Bulanin, ki meni, da je v antilatinskih delih Fotija prvič najti »natančno opredeljene osnovne dogmatične in obredne razlike med dvema krščanskima svetovnima središčema – razlike, ki so postale predmet zaostrene polemike skozi mnoga stoletja ter onemogočile sleherno unijo« (D. M. Bulanin: Antilatinskie sochinenija patriarha Fotija in »Beseda proti latinom« v: Bulanin, n. d., 83–95). Patriarh Fotij (morda avtor prvih akatistov Božji materi) je po nekaterih podatkih prijateljaval s Cirilom Filozofom (čeprav njegovo žitje tega ne omenja); verodostojneje se zdi, da sta sveta brata Ciril in Metodij povabilo papeža Nikolaja I. v Rim sprejela v Benetkah, jeseni l. 867, ravno v času, ko so do Rima prispele novice o Fotijevem zopergovorjenju čez rimski sedež, in je bila zato težavnost na novo uvedene slovanske liturgije istočasna oz. povezana tudi s slednjim (prim. Žitje Konstantina: »papežovo povabilo kot neposredna pobuda za beneško disputacijo o slovanskem bogoslužju«).

¹⁴⁰ Dobesedno prid. tvorjen iz korena grad-, tj. mestni naslov.

¹⁴¹ Papež Janez VIII., ki je sprva l. 873 s posredništvom svojega legata, anconskega škofa Pavla, po vsej verjetnosti zaradi naraščajočih trenj z nemško duhovščino in panonsko-moravsko škofijo slovansko bogoslužje prepovedal (spravljiv namen?), ga je leta 880 po prizadevanju brata Metodija v pismu naposled potrdil. (prim. F. Grivec, Slovenski knez Kocelj, Ljubljana 1938, 135–137, 251, 252; odslej pod ozn.: n. d.). Omenjeni papež naj bi si dopisoval tudi s slovanskim knezom Kocljem (Religijski Leksikon, Ljubljana 2007, 489). Odlomek iz pisma papeža Janeza VIII., ki je v celoti preveden in umeščen takoj za Maksimovim govorom o cerkvenem zboru l. 879–880, je dodan prevodu Fotijevega okrožnega pisma (okrožnice) »beneško-oglejskemu arhiepiskopu«, o katerem več v nadaljevanju (Bulanin, n. d., 93–94).

¹⁴² Hadrijan II. naj bi že l. 869 (po Cirilovi smrti in preden je bil Metod nameščen za panonskega nadškofa) napisal pismo trem knezom Rastislavu, Svetopolku in Koclju (slednji, ki je l. 861 podaril posestvo pri Blatnem jezeru freisingški cerkvi ga je glasno prebral), ki je ohranjeno v Žitju Metodija (8. pogl.), prevedenem po grškem besedilu, ki je prevod latinskega izvornika. Hadrianova potrditev je omenjena tudi v Žitju Cirila. Salzburška spomenica »Conversio Bagoariorum et Carantanorum« (salzburški nadškofje so bili opati benediktinskega samostana Sv. Petra v Salzburgu) potrjuje tudi papežovo obsodbo nasprotnikov slovanskega bogoslužja, poleg tega pa pričuje o ustaljenosti latinskega bogoslužja v Panoniji (prim. Grivec, n. d., 136, 138, 251). Obstaja precejšnja podobnost s pismom Janeza VIII. (gl. prejšnjo op.), zato so se v nemale sporne diskusije med slavisti-zgodovinarji, med katerimi je obveljala razlaga V. Jagića o avtentičnosti Hadrijanovega pisma (prim. Grivec, n. d., 250–256). Prim. V pismu

star običaj. Istemu Fotiju je v tej poslanici¹⁴³ zapovedal pridigati takšno pobožnost/bogoslužje,¹⁴⁴ ki je Duha od Očeta oznanjala izhajati/ki je narekovala »In Duha od Očeta blagoslovljeno izhajati«. In kaj je še treba¹⁴⁵ mnogo govoriti, je res mogoče nas utišati pred temi, ki se proti resnici borijo, zaradi katerih je to ustvaril blažen papež rimski Lev (Leon) nekaj let pred blaženim Fotijem? Ta preblaženi Leon papež se je po tem, ko je uzrl nov pojav herezije, ki je pritiskala na sveto in veliko Cerkev, še za časa svoje vladavine poleg mnogih drugih, ki so bili pozvani, da bi iztrebili to krivoversko bolezen, domislil nečesa takšnega.¹⁴⁶ S poslanicami, ki bi združevale oblasti in dežele, ki so bile pod njegovo oblastjo, je velel svetim povsod/vse Božjim cerkvam ne le z

papeža Hadrijana II. (8. pogl. Metodijevega Žitja) piše: »Ko sta izvedela, da te dežele spadajo k apostolskemu prestolu, nista nasprotovala cerkvenemu kanonu, temveč sta prišla k nam in s seboj prinesla relikvije sv. Klemna«. Omenjene relikvije kot poseben dar za rimskega papeža je bratoma zaupal bizantinski cesar Bazilij I. Makedonski, ki naj bi posledično pomembno vplival ne le na vzhodno-zahodno spravo, temveč tudi na odobritev slovanskega cerkvenega bogoslužja. Brata Ciril in Metod sta že v prvih letih svojega apostolskega delovanja uvedla slovansko bogoslužje rimskega obreda (prim. D. Anastasijević, Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka, IV. zvezek: 1038; prim. F. Grivec, n. d., 240, 241). Hadrianovo pismo pa pričuje o močnem odporu do slovanskega bogoslužja, ki se je uspešno uresničevalo ob zanosni podpori novih slovanskih pismenk ter filozofskih argumentov obeh učenih grško-solunskih bratov-menihov. Takšnega mnenja je bil tudi nemški slavist A. Bruckner (prim. Bruckner, n. d., 50).

¹⁴³ D. M. Bulanin predvideva, da gre za Fotijevo »Okrožnico« arhepiskopu Akvilejskemu, ki je sledila dvema pomembnima dogodkoma: pokristjanjenju Bolgarije pod knezom Borisom (l. 866), ki naj bi, po D. Bulaninu, pomenila »veliko zmago bizantinske diplomacije«, ter nepriznanju papeža Nikolaja I. za bolgarskega patriarha Fotija (poslal svoj »odgovor«, ki je zvenel »Nicolai responsa ad consulta Bulgarorum«). Zato so latinski misijonarji iz Bolgarije izgnali grške ter uvajali latinsko bogoslužje, kar je imelo daljnosežnejše posledice tudi za južne (balkanske) pravoslavne dežele. Fotij je zato sklical deželni zbor, kjer je latinske misijonarje preklel. Ker pa Borisovo pismo cesarju Mihaelu III. ni doseglo Rima, je Fotij pozval »vzhodne cerkve« na VII. svetovni cerkveni zbor, ki se je res izvršil l. 867 v Konstantinoplu. Ohranjen primerek Okrožnice je naslovljen na aleksandrijskega patriarha. Pismo arhepiskopu akvilejskemu je neko manj znano Fotijevo besedilo (»posvečeno dogmatičnim razhajanjem med latinsko in grško cerkvijo«), datirano ponavadi okoli l. 883, katerega naslovnik ni potrjen: ali škof Valbert ali škof Viktor II.; to pismo je ohranjeno samo v prevodu, dodano pa je bilo aktom konstaninopelskega cerkvenega zbora l. 879; Maksim Grek je po vsej verjetnosti prevedel le fragment, ki pa vsebuje imena poslancev papeža Janeza VIII. (»škofa Pavel in Evgenij ter kardinal Peter«), ki jih v izvornem Fotijevem pismu ni (prim. Bulanin, n. d., 83–94; Dvornik F, *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge, 1948: 113; J. Hergenrother, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, Bd 2. Regensburg, 1867, 634–642). Obstaja domneva, da naj bi se to pismo pojavilo med južnimi Slovani (V. N. Zlatarski, *Poslanieto na carigradskija patriarh Fotija do blgarskija knjaz Borisa v slavjanski prevod, v Blgarski starini*, kn. V, t. II. Sofija 1917, 1–64; B. Angelov, *Rusko-južnoslavjanski knizhovni vrzki*, Sofija 1980, 125–126). Protograf besedila naj bi segal v l. 1525, leto prvega priprtja Maksima Greka.

¹⁴⁴ Благочестие.

¹⁴⁵ Добес. треба многа глаголати.

¹⁴⁶ Papež Leon III. je izdelal dve srebrni ploščici z veroizpovedjo brez filioqueja in jih položil v Cerkev Sv. Petra oziroma ju dal vzditi v steno Stolnice zahodnokrščanskega središča.

latinskim govorom, temveč tudi s helenskim glasom svete vere izpovedanje izrekati v času božanske liturgije, dva neka¹⁴⁷ sta s tem ustvarila: edino vendar, kakor grškemu govoru najbolj ustrežajočo po bistvu: v povzdignjenje/razglasitev izrekov, petih sveti izpovedi vere (ki opevajo sveto veroizpoved),¹⁴⁸ da bi se tako herezijam brez nesreč ognili mnogi verniki pod njim; drugo je vendar, da bi se zveza ljubezni, ki je od začetka bila v cerkvi vzhodni, obnovila, ki se je že začela trgati zaradi zla voljnih, herezije hotečih. Naj se pokaže, s kakšno častjo se mora častiti od vseh sveta Božja cerkev velika in apostolska konstantinopelska in druge vzhodne svete Božje cerkve. Njih ti blaženi in resnični učenci najbolj krotkega Jezusa in ljubiti drug drugega, in s spoštljivostjo povzdigovati s strahom znajo/dajo vedeti na znanje v preprostosti srca in z duhom krotkosti. Bolezen in vzdihovanje in obupovanje. O samem Kristusu resničnem Bogu našem. Njemu gre slava in država na veke vekom. Amen.¹⁴⁹ Molimo po dolžnosti za vašo očetovsko svetnikom podobnost, in za to, da se ne sme v opominu krivde popuščati v prošnji za naše spokorjenje.¹⁵⁰ Prav tistega Fotija poslanice k arhepiskopu ak(v)ilejskemu,¹⁵¹ to pomeni venecianskemu, o tej zadevi« (IRLI: l. 12, ob – 14; prim. MG 2008: 196–7).

Maksim Grek, ki očitno omenja nasprotovanje »filioque« papeža Leona III., se morda tudi navezuje na brata Cirila in Metoda, slovanska »vestnika«, kar potrjuje domnevo Vatroslava Jagića, da je poznal dela Konstantina Filozofa *O gramatiki*.¹⁵² Temu se zdi upravičeno dodati predvidevanje o njegovem poznavanju *Žitja Konstantina*, v katerem je omenjeno tudi beneško-oglejsko cerkveno območje, ki pa je v *Metodovem žitju*, po katerem naj bi se zgledoval kijevski letopisec Nestor, izpuščeno:

»V Venetceh so se proti njemu zbrali latinski episkopi in popi in menihi, da bi branili kot sokoli, in so dvignili trijezično herezijo, govoreč, povej nam, kako si ustvaril Slovenom knjige in jih učil, med njimi pa ni prej tega nihče znal ... mi vendar za tri jezike vemo, da je (v njih) dostojno v knjigah slaviti Boga, hebrejski, helenski, latinski. Odgovoril jim je filozof /.../ kako se ne sramujete samo tri jezike dovoljevati, drugim

¹⁴⁷ Neomemba natančnejšega imenovanja ostaja nepojasnjena. Misliti je, da gre za navezovanje na uvedbo slovanskega bogoslužja, torej za sveta brata iz Soluna.

¹⁴⁸ Prim. Jagić v svojem delu *Entstehungsgeschichte der Kirchenslav. Sprache* (Jagić 1913: 240–243) ugotavlja, da »najstarejši cerkvenoslovanski prevod Svetega pisma dokazuje podrobno poznavanje grškega jezika, pa tudi osvojitev samega duha slovanske govornice« (prim. Grivec, n. d., 236).

¹⁴⁹ Na robu: s tem.

¹⁵⁰ Na robu: k zgodnjim; k prej omenjenemu.

¹⁵¹ Prim. izpust omembe beneško-oglejskega patriarha v MG 2008 (prim. delna omemba: Bulanin, n. d., 83, 84). Predpostavlja se, da sta na svoji poti v Rim sveta brata Ciril in Metod kot romarja namenoma obiskala Oglej in Čedad (poleg Benetk), kjer sta se neuspešno dogovarjala z »akvilejsko«-beneškimi oblastmi. Slednje je slovenski knez Kocelj, katerega posestvo je mejilo na oglejski patriarhat, močno obžaloval, saj je bilo v Panoniji (še bolj kot na Moravskem) takrat slovansko bogoslužje, osnovano na latinskih in nemških vzorcih, najbolj razširjeno, tj. utečeno in v dejavni rabi. (gl. Jagić, n. d., 26; A. Bruckner, *Die Wahrheit über die Slaven apostel*: 49), (prim. Grivec, n. d., 240).

¹⁵² Prim. Jagić, n. d., 312.

vsem jezikom in plemenom pa ukazovati, da bi bili slepi in gluhi; mi vendar mnoge vrste knjig poznamo in Bogu slavo dajemo v svojem jeziku vsakemu« (Jagić: 3).

Zdi se, da lahko slednje dokazuje, da je bil Maksim Grek seznanjem s t. i. izročilom Konstantina Filozofa, pomembno pa določa tudi njegov odnos do slovanske pismenosti, ki ga nenavsezadnje vedno bolj uvršča ne le med staroruske, temveč še toliko bolj med pisno vsestranske ustvarjalce (kronološko) bizantinskega zatona ter (geografsko) (ne le severno) južno-, zahodno- in vzhodnoslovanske pismenosti. Sklicuje se namreč na obdobje vzpostavljanja slovanske pismenosti v IX. stoletju, ki je pomenilo zaostritev trenj med krščanskim vzhodom in zahodom prav zaradi vstopa slovanskega jezika med t. i. tri svete jezike; vendar pa z zavedanjem sočasnega miselno-duhovnega preporoda v bizantinskem cesarstvu, zaradi katerega je ta čas ne zaman dobil naziv t. i. makedonske renesanse s svojo odnosnico na zahodni strani s terminom t. i. otoske renesanse, Maksim Grek ta razdelek zgodovine (dozdevnega »visokega srednjega veka«) v trenutku rimske uzakonitve slovanske liturgije opomenja – kot možnost soglasja.

Zavračanje needinega izvora Božjega izhajanja in posredovanja edine neovrgljivo svete vsebinskosti Besede se naposled kaže zgolj kot trdnost vere Maksima Greka: v resničnost in potemtakem nepretrgano delovanje (celo učinkovanje) troedinosti krščanskega Boga, ki v ontologijo bistveno umešča eshatološko razsežnost tuzemskega obstoja posameznega človeka. Latincem je očital pomanjkanje t. i. božanske preprostosti kot osnove svetlobonosne ponižne modrosti izhajanja od edinega počela Boga Očeta¹⁵³ (»bلاženi in resnični učenci najbolj krotkega Jezusa ljubiti drug drugega znajo, in s spoštljivostjo in s strahom v preprostosti srca in z duha krotkostjo slavijo«).

»Ne samo edini prebلاženi Leon je ustvaril, kakor je povedal najsvetlejši Fotij, temveč sta tudi v gazofilakijah¹⁵⁴ Svetih Apostolov, ki so od davnih časov z blagim čaščenjem cvetočo (Cerkev) ohranjali, bila pridobljena dva ščita, ki sta dve pismenki in z glagoli grškimi napisano in vsebovano sveto izpovedanje neomadeževane vere, to je bilo izdano po ukazu tudi pred vsem rimskim ljudstvom prebrano, kakor je drugi neki bogovidec Mojzes od Boga napisane kamnite plošče (skrižali) od Boga prejel in ni pomišljal, temveč jih je takoj pokazal ljudem, da bi se četudi bi jim to bilo težko, zavrgli okrutnost srca, ter ljubezen v sebe sprejeli« (MG 2008: 196–7).

V nadaljevanju obeh pisem *Proti Latincem* Maksim Grek izrazi torišče lastne teološko-polemične naravnosti:

»Kakor so darovi vendar po delih od izpolnitve Odrešenikove izvirajoči, se kažejo v nekem časovnem dejanju, ne pa izdih Duha od Sina izpovedujoči, kakor to latinci

¹⁵³ »In vse od Očeta premikajočega svetlobopojavitve izhajanje k nam milostno prihajajoče prav kakor združujoča sila se obrača k združevalcu Očetu edinstva in Bogoustvarjajoči preprostosti, in je od Njega vsa, in v Njega, kakor sveta govori Beseda. In ti si vendar takšen, in toliko večji, pravi, če hraniš, to pomeni, če ohranjaš krepko« (1.14).

¹⁵⁴ Vendar pa se M. Grek ne ustavlja pri časnem, temveč prodira globlje v apostolske čase zarojevanja krščanstva; tako posreduje znanje o posebnem mestu za hranjenje denarnih kazni v jeruzalemskem svetišču, ki je tudi del cerkve, kjer so bile varovane dragocenosti (bogosluzne posode, kadila, ikone, okras), denarni prispevki za sirote in uboge ter daritve cerkvi – gr. gasophylakion: »gaza« (skrivnost), »phylassein« (ohranjati).

hočejo, saj se najbolj pri njih vidi, da se niti enemu grehi ne odpuščajo, oni pa samo še bolj nasprotujoče begajo in se zvišajo zaradi strahu judovskega, niso z višjo silo popolnoma oblečeni /.../ latinci se z darovanji mnogimi hvalijo, govoreč, da so k sami hipostazi Duha priložili ali zvišano to oblikovali, da bi postavili svojo voljo, ali pa niso razumeli različnih bitnosti in darov /.../ Zelo je sramotno, in ne le sramotno, temveč ošabno nadvse – med nižjimi upodobitev višjih iskati in negibnega v iztekajoči bitnosti, kakor pravi Izaija (Is 8,19): »Živ(eči)m iskati v mrtvih«, to pomeni svetlobe bistvo v temi /.../ Vendar Gospodu blagougodno, kako naj bo Gospodu blagougodno in s pisanjem v soglasju, če je modrovanje proti učenju Gospodovemu – Duh od Očeta izhaja, kakor je blago govoril glas Janeza? /.../ Kaj še govoriti, ko je bitju skupnost odkrita, ne pa oseb premešanje« (MG 2008: 205, 211, 221, 228–229).

Za Maksima Greka je pač nesprejemljivo (duhovno in življenjsko utemeljeno v izkušnji) dodajanje pravoverni dogmi »nekega filioque«, ki na vsebinski ravni pomena »izhajanja iz Sina«, in ki »jasno in očitno nasprotuje« zdravemu razumu. Takšna razlaga edina ustreza etično-nravstveni razsežnosti tako zgodovinskega kot tudi teološkega ukvarjanja z jezikom, kar naj bi nenavsezadnje ustrezalo najstarejšim grškim pojmovanjem filologije kot dejavnosti, izhajajoče iz ljubezni do ne le maternega jezika.

V *Prvem polemičnem pismu proti latincem* Maksim Grek namreč tudi jasno opozori na bistvene razloge svoje protilatinske usmerjenosti, temelječe na osebni izkušnji približnega soočenja, seznanjenja in bivanja »v latinski sredi«, ki bi jih lahko predstavili kot nasprotovanje naslednjim pojavom/lastnostim: nepravoverno javno, tj. nesramežljivo in neustrašno razkrivanje lastnih umotvorb kot sposobnih, meriti se z od Boga navdahnjenimi besedami Svetega pisma; drznost misliti na preseganje Kristusovih znamenj; oholost brezbožnega spreminjanja, tj. »dodajanja ali odvzemanja« (k) svetim sporočilom, zapisanim v Bibliji. Za latince je značilno ne le svojevoljno posegati v sveto izročilo (dodajati), a tudi iz svoje »malenkostne laži« delati svetinjo – to pa je protinravstveno. V resnici je navidezna popustljivost rimokatolikov nečlovečna, povelečevanje človeške izmišljotine (t. i. silogizmi, ki podpihujejo posameznikov napuh) pa bogokletno. Našteto Maksim Grek pripisuje vase zagledanemu značaju, ki z nasprotovanjem zgolj zaradi nasprotovanja samega odraža pomanjkanje človečne sposobnosti ustvarjanja sloge in sprave. V tem svojem zgodnjem spisu že izrazi spoznanje, napačno prisojeno kot pozno npravstveno stališče,¹⁵⁵ ki je srž njegovega nasprotovanja »latincem«, pa tudi dognanje njegove osebne teologije: ne pikolovsko oklepanje besednih različic in pomenskih odtenkov, temveč vzhodnokrščanskim bogoslovcem lastno ohranjanje pravovernega sporočila svetopisemskega izvornika. Natančnost prevoda se tako kaže zgolj kot resnicoljubnost. Na ta način Maksim Grek polaga temelje kritiki novoveške uporabnosti racionalizma (razumarstva).¹⁵⁶ Zato je moč zaključiti, da je nje-

¹⁵⁵ Prim. Žurova, n. d., 323.

¹⁵⁶ Kakršen se je razvil v klasicistični (moralizem) in razsvetljenski (racionalizem) Franciji (od Descartesovega »mislim, torej sem« naprej); Blaise Pascal je bil v tem pogledu poslednji krščanski filozof, ki je tudi prvi izrazil »vso grozo, ki se je skrivala v ideji človeške božanskosti« (prim. Bicili, n. d., 148). Samo B. Pascal je v svojem krščanskem nazoru o človekovi veličini in neznatnosti (razumljeni kot »edini resničnosti in edini temi« svojih misli) presegal srednjeveško shemo »pohvale-kazni« (prim. S. Averincev, Antichnyj ritoricheskiy

gova (neprimeren je izraz »antikatoliškost«) protilatinska nastrojenost v precejšnji meri (čisto in ozko) teološke narave.

Maksim Grek opozarja na latinsko neobčutljivost, ki meji na tolikšno neponižnost, da postaja vprašljiva celo duhovna vrednota – če je človeška narava poneverjena v svojem bistvu. Odsotnost predstave o svetovnem miru korenini v neustreznem tolmačenju starozaveznega izročila.

»Besedo požreti hočejo, ki je prosvetljena od izlivajoče se svetlobe Božanskega Parakleta; visokost latinskih nesreč celo nas, pa tudi njih razmejuje, tako je. Pogubna so vsa njihova učenja in modrovanja. /.../ sladkih pesmi grom Svetega Duha, vse – govori – prejet in spoznan in spoštovan in bolj od tega ne moremo iskati, niti izkusiti. Kaj naj še ? Kaj ne govori Bog, Blagi in Bivajoči, tisto, kar je za nas koristno in zato odkriva, čemur se čudimo. Vendar pa so Rimljani za to gluhi, »Po podobi kakor gadje (aspidi) gluhi, si zatiskajo ušesa svoja«, in nočejo prejeti ozdravljenja (sprememb, popravila, zaceljenja), temveč so ponosni in se kitijo z odvečnim mnenjem, se okoriščajo s temi izmišljotinami, in lažno govorijo« (MG 2008: 175, 192–193).

Manjka osnovne iskrenosti, duševna izprijenost in zavajanje nedolžnih vodijo v dejanja, zrasla v ponosu, kateremu se nočejo odreči. Odsotnost resničnega strahu Božjega, ki vodi do umanjkanja sposobnosti kesanja, ponižnosti, pokorščine in voljne Bogupodrejenosti kot temeljev krščanskega asketskega svobodoljublja (dokončno slovo od-sebe-svobode).

Prav tako Primož Trubar opaza poneverjanje osnovnega:

»Na nih meistu so ty papeshi prishli /.../ inu so od sebe pissali de so Moistry inu vuzheniki vsiga Kerszhanstua « (J: 436–440).

V Eni dolgi predgovori k NT Primož Trubar obsoja judovske in poganske obrede prav zaradi kršenja osnovne krščanske misli o Kristusu kot »Bogu živih«:

»Le taki Offri, kir se shiui ludie inu nedolshni otroci moree, koleo inu shgo, ie ena gro-Souita Strashna rezh slishati. Inu So Gospudi silnu Subper /.../ Oni (sastopi ty Iudi) So Se vmei te Ayde Smeshali. Inu So Se tih iStih della nauzhilli. Inu so nih malykom slushili« (NT: i3, ob.).

Bistveno se zdi omenjanje obeh piscev latinske neobčutljivosti (srčne okamenelosti) ali dušne brezbričnosti kot posledice oholosti in napuha, torej najhujšega greha, ki ga je v veliki meri razbrati iz psalmopevčeve opredelitve (Ps 57, 9), tako pogosto citirane izpod peresa Maksima Greka in ponavljane tudi v individualnih predelavah, ki z metaforo ne-človeške, samovoljne gluhosti (zatiskanja ušes) in slepote (zakrivanja oči) označuje nazorsko ozkost in duhovno otopelost, odsotnost goreče ljubezni do Boga; v renesančnem jeziku dobe pa pomeni odsotnost humanitete, torej osnovne človekoljubne naravnosti ter občutka za sočloveka – kot bi se ljudje namenoma odpovedali človečanskim čustvom duše, da bi se lahko predajali brezmejnemu in brezmernemu samozadostnemu uživanju, si pri liturgiji zakrili oči in zatisnili ušesa. Tako Maksim Grek upodobi vasezaverovanost oziroma od sebe zaslepljenost takrat prihajajočega novove-

ideal i kultura vozrozhdenija, v: *Iz istorii kul'tury srednih vekov i Vozrozhdenija*, Moskva 1976, 361).

škega egocentrizma, ki se kaže kot neomejeno podrejanje sebi. V spisu *O nesrečnem veku* opredeli osnovno napako tistih, ki naj bi bili – živim – za zgled:

»Njihovo od vseh strasti poglavitno je: samovolje in samougodje. In ker nočejo biti pozorni niti na svečeniške duhovne niti na nasvete modrih starcev niti na svarila od Boga navdahnjenih pisanj, temveč so do vsega tega gluhi prav kot aspidi/gadje, ki si zapirajo ušesa svoja. Za edino mejo satansko imajo jedači in pitju in kakršnem koli črevougodju in nasladam podrejanje« (l. 14).

Natančneje, Maksim Grek oblikuje poseben uvod v »občutljivo« mesto govora o svetosti starega Rima s prisposodobno telesnega pohabljenja:

»Kolikor je znano, je najbolj blažen oče (Fotij) v nekaj besedah (dobes.: s kratkimi besedami) pokazal na sovražno in ubežno herezijo, ki so se z Judo skupaj učili in nadaljevali njegov nauk. Kaj vendar lahko proti temu rečejo nasprotniki? Ali tudi pred tem zakrivajo ušesa kakor aspidi gluhi, in niti razkrinkanja ne priznavajo. Kajti ne morejo reči, da je bilo to včeraj ali predvčerajšnjim ali v kotu in na temnem mestu povedano in storjeno, če temeljito razmislijo in skrbijo za resnico. Mar ni več kot šest sto let minilo, odkar so bili ti spisi sestavljeni? Ali ni bilo v starem Rimu in v sami tedanji prestolnici (Konstantinoplu), vpričo vladarjev, arhierjev in učiteljev, ko sta se obe presveti mesti krasili in cveteli v od Boga navdihnjeni, pa tudi v posvetni filozofiji« (l. 11; MG 2008: 195).

Analogno asociativno navezavo na metaforo gluhosti, ki neposredno označuje sramotno nepismenost, pa najdemo tudi v navedenem odlomku iz *Konstantinovega žitja*. Starozavezna »Davidova« metafora naposled pomeni realno zatiranje čistega krščanskega bogoslužja – s strani papeškega sedeža – toliko bolj, ker se je zdela prerokba ne šele uresničena, temveč že pogubno ponovljena. Ljudstvu razumljiv jezik na takšnem ozadju z zornega kota XVI. stoletja potemtakem predstavlja obujeno prepustnico med prav bogoslužne, tj. (ozko cerkveno) Božje liturgije ustvarjanja sposobne jezike, ki posameznemu verniku omogoča širjenje ne le ozko duhovno odrešilnih, temveč miselno-intelektualnih razsežnosti zavesti.

Zato so izbrane sentence iz Biblije komentatorju pomenile tudi najvišji dosežek neke ustvarjalnosti sploh, in samo zato nujno potrebne pojasnila – v izogib nepravovernemu tolmačenju najsvetejših skrivnosti, pojmovanih kot strogo nenaključno zapisanih z namenom, da neovrgljive tudi ostanejo. Opažanje Maksima Greka in Primoža Trubarja je izhajalo iz življenjske izkušnje doživetja človeških zablod (dejanski pojav kot ne-plod), ki so koreninile v osnovnem zamenjevanju, ne le za krščansko zavest ontološko določujočih razmerij, dihotomičnih pojmov med človeškim (privilegij duše; znotraj tega še: Oče – Mati; Oče – Sin), živim, dobrim ter nečloveškim, mrtvim, zlim. Slednje se je najizraziteje kazalo na ravni cerkvenega obredja, ki pa je bilo hkrati tudi najbolj nedotakljivo področje vztrajanja pri ustaljenem in namenoma obstoječem zgolj v idealu Božjega.

Mešanje Božjega in človeškega v upodobitvenem načelu je tisto, ki je storilo dopustno zgrešeno osnovno razločevanje ne le med dobrim in zlim, temveč med »živim in mrtvim« – ki je posledično povzročilo zavrnitev človečnosti in – prevlado zlega počela. Proti slednjemu sta na podlagi lastnih osebnih izkušenj nastopila P. Trubar in

M. Grek. Takšno nerazlikovanje omenjenih meja, ki izvira iz zapisanega evangeljskega pričevanja (Jan 7, 6–8; 32) o poganski brezbožni obrednosti in judovskemu verovanju v okrutnega Boga Savaofa,¹⁵⁷ je bilo konec XV. in začetek XVI. stoletja ustrezno primaknjeno k mešanju poganskih in krščanskih oblik čaščenja, ki so se razširile v deželah evropskega ozemlja. Preizkušanje meja krščanske dobrotljivosti je s preigravanjem aristotelovskih terminov (kot opozicija srednjeveški sholastiki) že nekaj desetletij prej odobravalo razpuščenost znotrajcerkvenih pravil obhajanja. V dogmatičnih okvirih človeške morale bi se v cerkvenem bogoslužju namreč spornost deleženja Bogočloveka lahko še ohranjala.

Ker pa človeški čas ni imel duhovnil sil, da bi se omenjeno izvršilo, je bila neosnovanost vnešenih sprememb v liturgično dejanje tista, zaradi katere je krščanstvo nič kolikokrat bilo bojevita, nasilna in sporna religija. Konec XV. stoletja se je zgodilo, da se je v katoliški obred – kot posledica odobravanja določene strani vladujoče inteligence stališča »Carpe diem« začelo naseljevati ohlapno rahljanje občutenja izvora, enega počela ter posledično tudi umanjkanja monoteistične usmerjenosti človeškega verovanja. Maksima »renesančnega preporoda« je postajala strašljiva neizgovorjena napoved »zmage« človeštva – samopogube. Poganski obred je zanemarjal načelo osebnosti, posameznik se je izgubljal v množici izpetih klicev.

Eshatološkost XVI. stoletja je bila ponovno zblížana z obdobjem VII. svetovnega cerkvenega zbora,¹⁵⁸ II. nicejskega zbora (leta 787) in zadnjega ikonoklastičnega, ki je pomembno določil posebne »nicejanske hore« (podpisane od vseh navzočih), številne »testimonia« in »anathemata«, še posebej pa ikone kot zakonito pričujoče pri Božji liturgiji. Z določitvijo ikone kot podobe, različne od predmeta upodobitve, se je torej zgodil temeljni prestop: od neposrednega v celoti Božjega zrtja (ikone) do liturgičnega objekta posredništva (evharistične podobe); ali drugače, celostnost podobe je zamenjal zgolj nadčutni opominjajoči posrednik kot le eden od dejavnikov obredja.¹⁵⁹

Za govor o božanski celostnosti se zdi odločilno tudi sklicevanje na III. cerkveni zbor (v Efezu leta 431),¹⁶⁰ ki je določil okvir kasnejše liturgične norme tako na zahodu kot

¹⁵⁷ Prim. Golubcov, n. d., 209.

¹⁵⁸ V zapisih določb VII. cerkvenega zbora sta po navedenih anatemah sledili dve pismi zbora cesarju in konstantinopelski duhovščini, ki sta bili vključeni v akte, ne da bi bili tudi del protokola (eno od njih je bilo najdeno v kanonični zbirki Moskve in Peterburga – Mss. 398; Mss. 566). Anastazij Bibliotekar je imel govor Epifanija iz Katanije, je pa tudi ponovno navajal 22 kanonov (katerih izvor ali prilagoditev ni precizirana v aktih) ter tri pisma Tarazija: naslovljenci so bili papež Hadrijan I.; nadrejeni Janez; sicilski škofje. (Prim. J. B. Uphus. Ed. E. Lamberz: Concilium Nicaenum II. 787, v: Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. I. Corpus Christianorum, Turnhout-Brepols Publishers, Bologna 2006, 299, op. 12.).

¹⁵⁹ V tem primeru je naše mešanje navidezno protislovnih pojmov namensko – da bi prikazali bolečo prekrivnost v osnovi svetih besed – v obravnavanem obdobju človeške in cerkvene zgodovine.

¹⁶⁰ Aleksandrijski patriarh, teolog in politik Kirill (u. l. 444), ki sta ga podpirala močno egiptovsko redovništvo in Rim, je politično premagal carigrasko vladu (ki je podpirala Nestorijevo krivoverstvo) ter dosegel, da je aleksandrijski patriarhat prevladal v vzhodnokrščanskih cerkvah. Po njegovi smrti se je pojavil monofizitizem, proti kateremu je nastopil tudi papež Leon I., kratkotrajno pa je bil na III. cerkvenem zboru (efeškem, tudi t. i. razbojniškem zboru) potrjen (Ostrogorski, n. d., 71–73).

tudi na vzhodu, med drugim tudi z zakonom dovoljeno petje bogoslužnih pesmi, posvečenih Božji materi,¹⁶¹ t. i. akatistov (gr. stoje peti), in na katerem je v papeževem imenu (ki je zbolel) Kirill Aleksandrijski obsodil konstantinopelskega patriarha Nestorija:

»Brezbožni govorijo: »Dvignite glave vaše, o kristjanski možje, in se spametujte« /.../ Ali res babilonska bojazen besov ne dovoljuje krščanskega učenja, potem ko se še kristjani imenujejo? Dokler pokrivajo volka z ovčjo kožo? Prenehajte, pa čeprav pozno bo, s trmo, in se naučite živeti, ne od drugih kot od blaženega Silvestra papeža Rimskega, ki je po podobi svetli vse stvarstvo s svojimi besedami obličil /.../ Kakor z oblikami geometričnimi skrivnostnega ne morejo upodobiti, temveč celo izločijo iz celote. Pri Teodoziju mlajšem je takšne in zlobnega Nestorija, ki je verne žalil, na tretjem svetovnem zboru, v Efezu zbranem, voditelj presvetlejši Kiril, ki je položaj in dostojanstvo ohranjal presvetega Celestina papeža rimskega izobčil. Tako piše k svetemu zboru namreč presveti Celestin¹⁶² izpoved vere, ki se celotna do danes pri

¹⁶¹ III. cerkveni zbor je tudi uzakonil čaščenje Božje matere (prim. S. Bulgakov, n. d., 118–123), ki je zgodnjebizantinski pojav (predzgodovina sega v leto 431): prvotni akatist naj bi nastal že za časa carjevanja Justinijana, natančneje naj bi akatist prvič poslušali 7. avgusta (teden dni pred praznikom Marijinega vnebovzvetja) stoje, zaradi česar je ta zahvalna pesem Božji materi dobila takšno oznako, l. 626 (robni zapis na sinaksariju), ko naj bi se pripetila tudi »čudežna« rešitev Konstantinopla pred Avari, Perzijci in Slovani: mesto naj bi ščitila Božja mati. O tem piše v svoji homiliji patriarh Fotij: »Takoj ko so sveta oblačila Božje matere izginila za zidovi, so se barbari vdali in je bil njihov tabor poražen, ko smo mi, zajeti, dočakali nepričakovano rešitev. Bog, ki ni videl le naših grehov, temveč toliko bolj našo zvestobo, se ni spomnil le naših krivic, ampak je videl bridkost naših src ter je odprl Njegova ušesa za izpoved naših ustnic« (Homilije Fotija, patriarha konstantinopelskega, Washington, DC, 1958; Hom IV., 102–103; prim. A. Cameron, n. d., 163). Od takrat se je začel akatist uradno peti pri grškem pravoslavnem liturgičnem obredu (prim. Averincev, Poetika, 245, 246). Konec VIII. ali začetek IX. stoletja naj bi že obstajal prevod grškega akatista v latinščino. Prvi takšen prevod je bil najden v južnonemškem samostanu; naj navedemo nekaj verzov iz Codexa Parisiensis Bibliothecae Mazariniana (693): Propugnatori magistratui victoriae//sicut redempta a duris, gratiarum actiones // rescribo tibi Civitas tua, Dei Genitrix; /.../ ave, Sponsa Insponsata (prim. Averincev, Poetika, 306, op. 31). Tudi iz vsebine akatistov naj bi »sodobnejši hagiografi« (dejansko pa prevzemalci takšnega naslova) črpali podatke iz življenja Božje matere (prim. Cameron, n. d., 161).

¹⁶² Takrat naj bi vzhodno krščanstvo pretresali teološki spopadi, na zahodu pa so se godile nepravilnosti v obredju. Celestin I. je moral določati celo oblačila duhovnikov pri liturgiji: zavzemal se je za pobožnost in dobronamernost kot osnovni človeški vrednosti, ki pa naj bosta vidni, zato je posledično predpisoval posebna svečana oblačila, ki naj bi se ločila od vsakodnevnih; izhajal je namreč iz vodila širjenja nauka o Kristusovem utelešenju kot Bogočloveku. Prim. iz pisma rimskega papeža Celestina I. Nestoriju: »Kje si vzel misel, da bi govoril o tistih vprašanih, nad katerimi leži bogokletstvo? Od kod si vzel misel, da bi episkopi pridigali ljudstvu, naj zavračajo blago/dobro čaščenje Rojene Device? Ne spodobi se mešati v čistost stare vere nespoštljive misli o Bogu. Ali se ni vedno obsojalo sleherno dodajanje ali odzemanje od vere? Saj je vendar jasno opredeljena in nam predana od apostolov, zato ne potrebuje širjenja ali krajšanja. Mi beremo v naših Svetih knjigah, da se ne sme dodajati in odzemat, tisti, ki to stori, pa ga čaka najhujša kazen (Apk. XXII., 18). Zato pripravljamo vžig s taljenim železom, zato ker se drugače ne da poviti gnojno rano, lahko jo le še izrežeš. Vemo, da je zdravljenje hude bolezni vedno zelo boleče. Med vsem, kar pridigaš in svetovna

nas spoštuje z milostjo Kristusovo. Ta pravi, kdor tega »Odvzemati nekaj ali dodajati veri, kar je bilo v celoti postavljeno in predano od cerkvenih očetov«, ni dostojen, naj bo na anatemo obsojen. Ničesar ni dodano niti odvzeto v knjigah naših, kakor se ničesar takšnega ne spodobi. Veliko dodanega in odvzetega je moč samo z muko spet zvezati. S tem tudi z ognjem železo pripravljamo, kar pomeni, da je to bistvo celo neozdravljivih ran« (l. 9).

Nujnost reforme je bila pravzaprav klic po vzpostavitvi nespremenljive forme, ki bi razreševala okostenelosti (tj. odrevenelosti kot polživosti ali nečlovečnosti), hkrati pa v sebi nosila zalogo vsakokratne prenovljivosti. Težnja po neprisilni (tj. vseljudski, nenasilni, neprisilni, v skladu z ustaljeno obrednostjo) premenitvi je bila v uresničevanju naloge doseganja razumljivosti in človečnosti tako težavna zato, ker se je dotikala pravzaprav notranje, ali drugače: duhovne sposobnosti preobrazbe liturgičnega obreda – pri ohranjanju docela neokrnjenega zunanjšega obličja, ki je bilo v začetku krščanskih let oblikovano kot obred skupne molitve (službe Božje ali maše), da bi bili vsi skupaj in hkrati deležni: milosti in usmiljenja. Da bi bili posvečeni: prek telesnega v duhovno, soudeleženi v slutenju modrosti, zgolj takšne nesmrtnosti: zato Skrivnosti. Odtod posvečevanje (posvetitev) kot osvetljevanje (osvetlitev) življenjske poti in dvig duha.

»Tudi če bi bilo vse pravilno delujoče pri njih in krst in izpoved krščanske vere in celoten cerkven pravilnik (zakoni) in red, a če so prejeli po Mojzesovem izročilu obrezo in nekatere druge običaje judovske, in jih je odrinil apostol, rekoč: »Oddaljili ste se od Kristusa (prazni ste Njega), če se z Zakonom opravičujete, boste od Milosti odpadli« (MG 2008: 247).

Kot opozarja Maksim Grek katolike, je vse, kar je onkraj oziroma izven Kristusa: polnjenje praznine s praznino¹⁶³ ali nasprotje posvečenosti, še posebej krščansko zaznamovane, ki pomeni pravzaprav: krstno ime.

Zdi se, da ima Njega v mislih tudi Primož Trubar v razlagi osnovne kristjanove molitve Očenaš,¹⁶⁴ v *Registru* opredeljene kot vzor teološke ostrine in ne prakticističnega poenostavljanja:

»Moliti se ima čestu, ponoči, podnevi s pravo vero inu v pokuri. Nekar le ta Očenaš, temuč tudi ti psalmi po redu«.

P. Trubar izpostavi prav neprizanesljivo resnost sprejetja odgovornosti za sleherno izraženo besedo oziroma njeno ontološko (smislonosno) vrednost. S tem se uvršča med vplivne teologe XVI. stoletja.

»Ta beseda posvičenu ie tulikain, koker bi rekli, bodi deleč po vsim sveitu Očenaša

Cerkev zavrača, največ obžalovanja zbuja to, da si od Simbola vere, od apostolov izročene, vzela besede, ki nam obljublajo upanje na večno življenje in odrešitev«.

¹⁶³ Vztrajanje pri svojem za ceno življenj drugih, zanikovanje zaradi zanikovanja, vnaprejšnje načelo brezglavega oponiranja etc. kot podstat zahodnoevropske dialektično-racionalistične novoveške filozofije, ki se najnazorneje kaže v sedanjem in preteklem veku (primeri duhovne potujčenosti in razosebljenega preigravanja intelektualnih vzorcev: tudi v pojavih t. i. sodobne slovenske filozofije).

¹⁶⁴ Catechismus z dvejima islagama 1575, Pridiga od stare prave inu krive vere.

izlaga rezglašenu, od vseh ljudi spoznanu, čestčenu, za veliku deržanu inu hvalenu. V le-tim zastopi, ie Gospud Bug to bessedo posvičenu, h timu Moizesu, Exod. 14 /.../ Ta besseda ime ie tulikain, koker ta maiesteta, večnust, čast, muč, oblast, modrost, milost, pravica, risnica inu tu cilu božye opravilu inu rovnane. Ty preroki, suseb David inu ty jogri, čestu to bessedo ime, za vso božyo oblast inu dobruto iemlo inu imenuio, kir pravio: »O Bug, usliši nas,« oli »pomagai nam, zavolo tuiga imena./ Jezusevu, ta ima odpusčane vseh grehou inu ta večni leben.« /.../ Ty jogri čestu pravio: »Kateri veruie v tu ime /.../ Inu Divica Maria v ne peisni¹⁶⁵ pravi: »Bug, kir ie mogoč, ie meni velike riči sturil, zatu bodi svetu tu nega ime.« /.../ De tukai, kadar mi misslimo, posvičenu bodi tuie ime, ie tulikain, koker bi mi prossili: O, Bug Oča nebeški, sturi inu dopusti, de skuzi to pridigo tiga svetiga evangelia vsi ludie na sveitu tebe s tuiem stanum v ti Sveti Troyci inu s tuio volo pruti vsem ludem, opravilom inu rovnanem spoznaio. /.../ Kar si kuli od začetka tiga svita govuril, obljubil inu prutil, tu istu vse si izkazal inu dopernessel per pravim hipu inu čassu, mumu tiga sodniga dne inu vstaiena tih mertvih. Oli tu istu se bode tudi skorai inu gvišnu zgudilu /.../ Stuprou v nebessih se bode per vseh izvolenih poponoma godylu. Kristus ie vidil /.../ Zatu ie rekal moliti, de vsi ludie h ti sami pravi veri prido« (II: 112–116).

Z glosarijem totalnega absoluta (»vsiludie«, »s celim sercem«, »povsod na sveitu«) P. Trubar izrazi celostno neoddeljivost kristjanov (»per vseh izvolenih poponoma«).¹⁶⁶ S tem pa ponovljeno izpove svojo vero v enotni temelj Boga Očeta (»O, Bug Oča nebeški«), podkrepjen z neovrgljivo Dobro svetlobo (neposredno iz Jak 1,17: »Zakai, kar ie dobriga, tu ne pride od nas, temuč iz nebes od Očeta te luči,¹⁶⁷ pravi Sv. Jakob 2.«),¹⁶⁸ od katerega izhajata edinstveni Osebi. Sveta Trojica (pomensko opredeljena s »tremi kraljestvi¹⁶⁹ ali bogastvi«), kateri predhaja kritika nezadostnega poznavanja jezika, primerljiva s teološkimi disputi, kot celota predstavlja oblikotvorno podstavo izgrajevanja Trubarjeve teološke misli:

¹⁶⁵ Opozarjamo na za P. Trubarja redko utemeljevanje »s pesmijo Božje Matere«; in še, da je naglasil prav »Nje pesem«.

¹⁶⁶ Za časa rimskega cesarja Hadrijana I. je v začasnem premirju med pogani in kristjani položaj slednjih pomenil v družbi privilegiran položaj, tesno zvezan z jezikom družbene elite oziroma aristokracije, katere pripadniki so skušali govoriti privzdignjeno (prim. Marguerite Youercaur, Spomini Hadrijana; Lemerle, n. d., 16–17). Izidor Seviljski je zapisal: »Rase so vzniknile iz različnih jezikov in ne obratno« (podobno v latinskem reku: gentem lingua facit).

¹⁶⁷ Najpogostejši Grekov navedek; Prim. Še zgoraj: Maksima Greka govor o Sv. Duhu: »Je tudi iste izbranosti in iste svetlobe«. Duhovno doživetje »Božanske svetlobe« naj bi predstavljalo resničnost mistične izkušnje, ki predpostavlja brisanje meja med zunanjim (objektivnim) in notranjim (subjektivnim) (Prim. Losski, n. d., 78).

¹⁶⁸ Trubarjeva napaka.

¹⁶⁹ Prvo: Božje kraljestvo; drugo: Nebeško kraljestvo; tretje: »Tu tretje božye kraljevstvu ie te gnade, milosti božye, kir se imenuie čestu v tim Svetim pismu, suseb v tih evangelieh, tu nebešku kraljevstvu inu tu kraljevstvu Jezusevu.« Prim. tudi Maksimu Greku pripisujejo t. i. tristopenjsko pojmovanje človeške narave (duša, um, duh – po Platonu), ki pa ga ni razumeti brez neposredne »aleksandrijske« izpeljave na svetopisemsko pričujočnost (telesna: dobesednost in zgodovinskost; duševna: npravstvenost; duhovna: mističnost) ter trinitarno tolmačenje Božje podobe (po G. Niškemu?). (prim. K. V. Kononov, Um kak poznavajushaja..., Novosibirsk, 2006, 1; prim. Sidorov, n. d., 13; A. P. Dijakonov, n. d., 48).

»Nerpoprei ty preprosti se ne imao na tih bessedah zmotiti, kir eni molio latinski, Veniat Regnum tuum, eni pag. Ad veniat. Tyeni Nemci, khomme dein Reich, ty eni, zukhomme, tu ie slovenski, pridi tuie kraljevstvu inu pridi k nom tuie kraljevstvu. /.../ Ampag, kir ty eni molio, pridi k nom tuie bogastvu, ta besseda bogastvu tukai ne sliši. Eden, kir nei zastopil latinski ne nemški, ie to bessedo kraljevstvu na bogastvu preobernal, bogastvu inu kraljevstvu ne imata eniga zastopa /.../ Inu ta božya vola noter v nas se tudi dopernaša inu izyde. Inu onu ie risnica, kadar ie tu božye kraljevstvu noter v nas, oli kadar mi po božy voli deimo, taku se tudi tu božye ime per nas posvečuje« (II: 115–121).

Primož Trubar izpove vrhunec doživljanja Trojičnega razodetja Boga ali razrešitev utelešenja v osebnem deleženju; zato sledi ubesedeno občutenje Božje Milosti:

»Tukai na tim sveitu božya milost /.../ terdnu veruie, de Gospud Bug zavolo Kristusa, v kateriga on veruie, vse nega grehe hoče odpustiti. Ta isti ie v tim, le-tim božym inu nega Synu kraljevstvu inu v božy milosti« (II: 117).

P. Trubar napotuje na tiste postavke vere, ki predstavljajo posredno vzajemnost (dajanja in prejemanja, spokorjeno preseganje značajske lastnosti, doseganje enosti – življenja in Božje Resnice): sposobnost pokore (»deite pokuro inu veruite«), molitev za vse (»Molitou za vse kersčanstvu«), iskrenost (»inu s celim sercem Boga prossiti, de on povsod na sveitu«),¹⁷⁰ volja ne od sebe, nepomišljanje pri spreobrnitvi kot odsotnost šibkosti ali: odločnost vere v Kristusa (»Taku zdaici iz grešnikou svetniki rataio«). Oslobojenost od suženjske bojazljivosti, ne pa tudi od Sinovega Strahu pred Očetom (Strah Božji), lastnega apostolu in krščanskim piscem, P. Trubar izrazi v molitveni prošnji, ki jo ustrezno veže na *Janezovo Razodetje*:

»Sv. Paul tudi zapoveda suem farmanom, deza nega prossio, de more pres straha, serčnu ta evangeli vsem ludem pridigati. Ephe. 6; 2 Thes. 3 /.../ Inu za ta sodni dan, tudi ty svetniki inu marterniki v nebessih prossio, koker Sv. Janž, Apoc.« (II: 121).

Zdi se, da lahko utemeljeno zatrdimo: Primož Trubar in Maksim Grek sta vprašanje (ne le Kristusovega) utelešenja razrešila z razodetvenim bivanjem Njega resničnosti (Trubarjev pripis na besedilnem robu: »Božye oblastnu kraljevstvu ie povsod vseh ričeh.«). Preseneča domneva, da se oba pisatelja XVI. stoletja, bodisi posredno (P. Trubar stremi k oživljanju duhovnega izročila) bodisi neposredno (sklicevanje, opomenjanje), hote (zavestno) ali nehote (obuditev jezikovnega spomina) navezujeta na IX. stoletje, ki je s slovesom od morda poslednje možnosti vzhodno-zahodne sprave in razkolom dogovornega znotrajcerkvenega bivanja pomenil tudi konec obdobja še neke enotne krščanske sloge. To pa je povsem verodostojno, saj je bilo prav vprašanje »filioque« ponovno obravnavano na VIII. (po pravoslavju zadnjem) svetovnem cerkvenem zboru, ki je soglasno z vladujočimi cerkvenimi dostojanstveniki papežem Janezom VIII., pa-

¹⁷⁰ »Kardiognosis« naj bi Maksim Grek rabil za potrditev »ekstatičnega doživetja Boga kot trezne omame, v kateri se svoboda človekove volje ne izgublja«. Navedene črte Bogospoznavanja naj bi potrjevale neoplatonistični nazor, vendar avtor članka (ki M. Greka tudi napačno prikrajša za branje Platona v izvorniku) sam ugotavlja, da Maksim Grek »razrešuje dualizem duše in telesa« – in se s tem od neoplatonizma bistveno oddeljuje (prim. Konvalov, n. d., 3).

triarhom Fotijem, in cesarjem Bazilijem I. obnovil credo prvega svetovnega cerkvenega zbora l. 381, redno pa naj bi se takšna uvedba novosti začela uporabljati v rimski cerkvi šele okoli leta 1014 (z vladavino Henrika II.). Potemtakem je v dobi nastanka slovanske pismenosti – istočasno s slovansko liturgijo – bilo živo bogoslužje brez upoštevanja latinskega dodatka k izvoru o Svetem Duhu. Še bolj pa je očitno, da je skupno zrta idealiteta še vedno ležala v prvotno rimski skupnosti, ustanovljeni po apostolskem pozivu ter odpoklicu – v trenutku vzpostavljanja pravil liturgije (»gramatika«) kot *dvojni in skupni* jezikovno-civilizacijski srčiki krščanske tradicije. Kajti Maksim Grek svojo prvo *Poslanico latincem*, v kateri tudi izjemoma spregovori o ljubezni oziroma o ponovno pridobljeni sposobnosti brezpogojnosti le-te (»zavrgli okrutnost srca, ter ljubezen v sebe sprejeli«), z izrazom spoštovanja do najstarejšega Rima (»najstarejšega Rima prvega Petra papeža«, ter opomenjanja dejanja papeža Leon III., ki je dal v grščini in latinščini vgravirati dve srebrni plošči brez latinskega dodatka na stene rimske cerkve sv. Petra) tudi zaključuje.

V zavestni ostrini individualne usmerjenosti govora, ki prežema vsa besedila Maksima Greka in Primoža Trubarja, se kaže neka specifična povezovalna značilnost, ki ju odlikuje in zaznamuje – edina neoporečno povezuje: govorimo o povezanosti bogoslužne ali liturgične naravnosti jezika (splošno, Božje, človečansko) s terminološko etimologizacijsko-knjižnostno privilegirano Besede (posamezno, preroško, človeško). Takšna povezanost gramatičnega znanja ter liturgičnega v »nebo sprejetja jezika« je bila mogoča šele v XVI. stoletju; vendar pa slednja ni bila splošno razširjena, temveč prej razumljena kot retardirajoča ali anahronistična dejavnost,¹⁷¹ po svojem bistvu pa je bilo to stremljenje, zaznamovano z zavestno voljo arhaizacije jezika. Obenem pa je prav takšno razmišljanje o jeziku bilo ne le napredno, temveč predvsem izvirno: na ta način je lahko prišlo do izraza individualno pojmovanje izročila, a ograjeno s pravovernimi (svetopisemsko-patrističnimi) okvirji. Z drugega zornega kota se je namreč udejanjalo naslednje: grška gramatika je bila osnovana na posebnostih pomenskih različic uporabe ene besede (izjeme v jeziku) oziroma na idealu živega jezika, ki je resničen toliko, kolikor ima edinstveno obliko tudi določeno v knjigi pravil,¹⁷² medtem ko se je latinska slovnica vzpostavljala na pravilih in paradigmah, večinoma prevzetih po gramatičnih grških vzorcih, od katerih je le s težavo odstopala, obenem pa je bila zaradi nagle krnitive oblik (prepogosti subjektivni odstopi, a fiksirani, tj. zapisani) podvržena nestalnosti v nasprotju z grško dogmatično pravilnostjo, ki govorjena in zapisana ni dopuščala različic (variantnosti), in se je takšna dedovala prek gr. koine. Kajti v primerjavi s starodavno tradicijo grške gramatike se sprva latinska ni sama izgrajevala, temveč je bila načrtno (včasih tudi prisilno) oblikovana skupaj s težnjo arhaizacije in poetizacije prav liturgičnega jezika, tudi zato, ker je bil slednji na začetku primoran k skrivanju (Maksim Grek ne ponavlja zaman o toliko posameznih posebnostih določenega pomena besede v grščini) – tako pa se zdi, da je bila omogočena svojevrstna združitev vzhodne in

¹⁷¹ Prim. podobno je Giovanni Crastone storil z Vulgato, vendar pa takšno ravnanje ni bilo takrat cenjeno, saj je G. Crastone vnašal popravke v »navadno, bogoslužno« Vulgato in ne v »znanstveno-filološko« izdajo, posledično je bila tako tretirana tudi njegova dejavnost (prim. Gorfunkelj, *Milanskaja Psaltyr'*, 35).

¹⁷² Prim. J. Clackson, G. Horrocks, *The Blackwell History*, 184–186.

zahodne (krščanske) tradicije v težnji ohranjanja in previdnem snovanju svetosti Bogu uslužnega jezika.

ON. »V NJEGA«.

Kajti ponovno je neogibno izpostaviti doumetje skrivnosti besednega izraza: stremljenje k doslednemu in teološko utemeljenemu ubesedovanju bitnosti Svete Trojice je pisateljevo zavedanje prignale do tistih skrajnosti, ki besede niso osvobajale pomenske teže in odgovornosti, temveč so jo ostrile do možnosti deleženja oziroma s pomočjo t. i. slovarja celostnosti tudi doseganja sposobnosti doumevanja Bogočloveške narave in čudeža utelešenja Božjega Sina. »On« s svojo razodetveno sporno dvojnostjo načeluje razmerju M. Greka in P. Trubarja do zapisovalnega dejanja, ki je zavestno vzporejano z bistvenim določilom in namenom tolmačenja (ki je starodobno pre-vaja-nje/pre-laganje/pre-dajanje), kot se je godilo v prvoapostolskih časih.

Podrobno branje Trubarjeve *Te dolge predgovori k Novemu Testamentu*, prve »in zadnje« izvirne teološke razprave, razkriva pisateljevo filozofijo ne osebnostne, temveč religiozne celotnosti ali svetovnega nazora »totalnosti«, ki v posameznih besedah, implicitno prevzemajočih vlogo npravstvenih vodil, posredno poudarja radikalno celost Trubarjevega duhovnega krogozora. Da je njihova vloga nezamenljiva, pojasnjuje tudi sam, ko uvaja v slovensko izobražensko elito zgolj razmerni pojem zvedljivosti pri »ostri« nerazklenjenosti celote besednega pomena. Trubarjeva »ena beseda od Očeta inu Syna prek S. Duha pomeni en sam Euangelium« ni osnovana na enkratnosti človekovega bivanja, temveč na edinstvenosti Jezusa Kristusa,¹⁷³ zato je resničnost oziroma idejna zasnova celovitosti slovenskega jezika zamišljena kot strog slavospev novozaveznemu Bogu, drugemu imenu Svete Trojice. Oživljen odnos do besede je s ponujanjem imenovanja Imena tudi odpiral možnosti daljnosežnejšega istovetenja in zaobseganja Dveh Trojnosti.

Kajti čeprav je samozavedanje Primoža Trubarja in Maksima Greka v skladu z (vzhodno-) krščansko etiko vzpostavljalo v prvi vrsti razmerni odnos, tj. ne le izmerljive krivde samoopomenjanja, temveč tudi razdaljo do sebe, in v tem pomenu Raz-merje med človekom in Bogom, sta v resničnosti XVI. stoletja duhovno odreševanje zrla ravnó v skrajni približanosti (ne sebe, a smisla svojega obstoja k) Sinu.

»Bivajoč kot popolni človek, sem Jaz tudi govoril o sebi človeku podobno: »Ustvaril je mene Oče v začetku poti Svojih« tj. v izpolnitev vseh, v telesu Mojem uresničenih pojavov skrivnosti /.../ kajti On je kot človek in jokal /.../ in bil izčrpan, in trpel in umrl v telesu kot človek, in ne kot Božanstvo« (ST I: 41).

Prav tako, kakor je Maksim Grek tolmačil »tisto, kar je slišal prek Osebe Besede«, je Trubarjevo tolmačenje je pravzaprav poskus podajanja bistva neke resnično živeče

¹⁷³ Brezkompromisno je bilo mogoče stališče posredovanja krščanskega izročila zgolj v imenu Kristusa razglašati šele po nastopu Martina Luthra. Vendar pa so Luthrovo priznavanje, priznanje in dopuščanje nedoslednosti katoliškemu odpadništvu (bolj kot pogrešanje vezi med vero v Kristusa ter vernikovo nesvobodnostjo) vplivali tudi na Trubarjevo osebno nezadovoljenost s celoto Luthrovega nauka.

osebe; zato je njuno prevajanje in tolmačenje Kristusove Osebnosti (zapis Njega glasu), kar najbolj zvesto ubesedovanje slišane od Božjega glasu.

»Zatu Crist/u/s pravi, Ioh. 16: »Risniščnu, risniščnu iest vom pravim, vse tu, kar vi bote muiga Očeta prossili v muim imeni, tu vom bode dal.« V moim imeni, pravi Cristus, tu ie v ti veri inu v tim zevupani na tiga gospudi Jezusa Cristusa. Potle imaiio puiti tudi te prošne za telesno pomuč inu za te telesne riči« (III: 317).

Posebna raba prvoosebnega zaimka, ki je oddeljena zgolj v govoru Boga Sina, kaže na posebnost pisanja, neznačilno za XVI. stoletje (redko pisec sam spregovori »od sebe«), zato odraža pogled na položaj avtorstva (gr. auctor), ki je toliko bolj upravičen do imenovanja, kolikor je predan avtorstvu Stvarnika.

V XXXIV. poglavju *Ene dolge predgovori k NT* Primož Trubar v prvoosebni obliki ubesedi Kristusovo voljo:

»Natu ta Syn Boshy IeSus CriStus tudi poklekne doli pred Buga Suiga Ozheta, Sazhne nega proSsiti inu gouoriti taku, Mui lubi Ozha, Iest hozho de dopuStish, de ta brumni Sa tuga hudiga, ta Prauizhni Sa kriuiuga, ta Sueti Sa Greshniga, ta nedolshni Sa dolshnika, terpi, de vmerie de bode strai fan. De Se taku inu Steim, tei tui Prauici inu RiSnici SadoSti Sturi, Inu de Se timu zhloueku, per tim tudi na tuia Mylost iskashe. IeSt hozho to zhlouesko naturo vSeti naSe, en cel praui zhlouik po tei dushi inu potim teleSSu poStati« (NT: p3).

V LXII. poglavju *Ene dolge predgovori k NT* P. Trubar z opredeljevanjem svetopisemskih nazivov evangelistov (»S. Mateush EuangeliSt, katerimu ie tudi bilu Ime«, tj. Matej, ki mu je bilo ime tudi Evangelist) izgrajuje evangeljsko tolmačenjsko osnovo (jezikovno neenorodnost Nove zaveze), njegova točnost, tj. zgodovinska verodostojnost pa je naravnost osupljiva (npr. »V iudouskim IeSiku«):

»Leui AlSeiou syn, ie bil en Zolnar, tiga ie potle Sam IeSus isuolil inu poklizal htimu IogerStuu /.../ Inu ie sui euangelium, koker eni prauio, Sa IeSuSeuim lozhenem is tiga Suita, deuet leit potle, V iudouskim IeSiku, riSnizhnu tar SuieStu, inu Sano lipu ordningo inu Sastopnu. Ie sezhel od CriStuseuiga Pozhetua inu Roystua, inu kar Se ie pred nega reSodeuanem inu oprauilom okuli nega Sgudilu« (NT: ff 3).

Sledi Trubarjevo prepletanje svetopisemskih in zgodnjekrščanskih virov izročila:

»S. Marco, koker EuSebius vti kerzhanski Croniki vezh koker venim meiSti pishe, ie S. Petra Mlaishi inu Touarish bil tiga Sam S. Peter 1. Pet. 5. Imenuie Suiga Synu kir taku piSshe, Ta iSuolena Cerkou kir ie Sdai vti Babilony (tu ie Vrymi) vkupe sbrana. Inu mu Syn Marco, vom vSem reskroplenim kerszhenikom, veliko slushbo Spouei. Ta iSti S. Marco ie bil od tih kerszhenikou, kateri So S. Petra poslushali Pridiguiouh, naprosHEN, de ie nim ta Euangeli, kateri ie S. Peter pridigal, vtu piSmu poStauil. Tu iStu ie o Sturil, Inu kadar ie ta iSti S. Peter potle Sam vidil inu bral, ga ie hualil inu poterdil, de ie dobru inu riSnizhnu Sapissan«¹⁷⁴ (NT: ff3 – ob).

¹⁷⁴ Prim. še: »Du ie pag S. Iansh EuangeliSt bil, od tiga nom vSi euangeliSti pisheio. De ie pag Zebedou Syn, Iacopou tiga Iogra brat inu rybizh, koker ie nega Ozha inu brat bil. Tiga ie CriStus od RybiStua Sdrugimi red. Math. 4. Poklizal htimu IogerStuu, inu ga ie mumu druge

Trubarjeva izbira razlage svetopisemskega naziva (tj. krščanskega imena) s pridevniško določitvijo vrline meji na opis pridobitve osebnostne kreposti, ki ne nosi značilnosti epiteta (ki je preveč blizu antičnim oznakam psihološko-moralne črte lika antične biografije), je pomembna v zblíževanju s splošnoslovansko lastnostjo posameznikove pridevniške karakterizacije ter zaradi zakrite težnje slediti posebni jezikovno¹⁷⁵-nazor-ski posebnosti Evangelijev (odsotnost tona (ob)sodbe, brisanje biografske ločnice ter zgodovinske opredeljenosti). Takšno nepristransko približevanje evangeljskega ozadja pa ne odraža splošnega leksikografskega zanimanja, ki se je okrepilo z iznajdbo tiska v drugi polovici XVI. stoletja na evropskih tleh, temveč je zvest poskus posredovanja prvotnokrščanske jezikovne neustaljenosti.

»Od S. Lukesha EuSebius vti kerszhanski Croniki vtih 2. buquah vtim 4. Capituli. Inu S. Paul 2 Cor 8. Col 4, 2.Thi. 4. doSti pisheta. Ta ie bil poprei en Arzat vtim MeiStu Antiohy /.../ Col. 4 Ta lubesniui Lucas Arzat vom ueliko slushbo Spouei. Tukai ga imenuie Lubesniuiuga, nekar sabSton, temuzh kir Se ie taku dershal, deie vSem brumnim kerszhenikom lub bil. Potle 2 Thi. 4. kadar ie S. Paul doSti toshil /.../ pravu taku, Lukesh ie Sam Smeno, Tukai huali Lukesha /.../ 2 Cor. 8 Mi Smo poSlali eniga brata shnim /.../ on ie tudi od tih Cerqui odlozhen, de ie nash tuarish tiga nashiga okuli hoyena. Leta dobri Lukesh ie duie dobre Buque od te prauie Arznye tih Dush, katero ie on od rih S. Iogrou Cristusouih inu od S. Paula slishal inu nauuzhil, Sapissal. Kar ie on vte nega perue Buque tiga S. Euangelia poStauil inu SapiSSal, Tu iStu ie on sliShal inu vSel od tih Iogrouih vuSt, koker on Sam ozhitu Sposna« (NT: ff. 3, ob; gg 2).

Primož Trubar se zdi kar se da verodostojen posredovalec svetopisemske zgodovine, saj naj bi, po Evzebiju Kajsarejskemu, Papij Hierapolski resnično pisal o tem, da je bil Mark(o) »hermenevt«, nekakšen prevajalec Petra, ki je govoril hebrejsko ali aramejsko, Marko pa je njegov govor prevajal v grščino. Po Papijevem pričevanju naj bi bil Matejev evangelij napisan v hebrejskem narečju, posledično pa se je prevajal, tj. ponovno razlagal, tako »kakor je vsak znal«, kar govori o nadvse pomembni izvorni novozavezni dvojezičnosti¹⁷⁶ – prisotni v samem zapisu oziroma v evangeljskem jeziku.

Iogre lubil, on ie per pusledni Vezhery ner blishe CriStusa Sidil, inu slonil na nega perSih. Nemu ie CriStus viSSeiozh na Crishi Suio Mater to Diuizo Mario isrozhil, inu poStauill kanimu nee Varihu. Obtui kar S. Iansh piSshe, tu on pishie kar ir sam uidil inu slishal, koker on sam gouori, kir prauio Ioh. 21.19., Letu ie ta Ioger, kateri ie vidil, ta letu pishe /.../ Obtui ie nega piSmu riSnizhnu. /.../ EuSebius lib. 3. cap. 24. piSshe, kadar ie Ioannes S. Mateusha, S. Marca, inu S. Lukesha Euangeliie vidil inu prebral, Ie on nih piSSane poterdil inu dial, de So prou inu riSnizhnu piSSali« (NT: gg).

¹⁷⁵ Ne žanrsko ne slogovno.

¹⁷⁶ Papij Hierapolski, ki ga citira Evzebij, je v globoki starosti (ok. 120 ali celo 130 let) pisal, da je v mladosti slišal o pojavitvi Evangelijev, ki naj bi nastali kot neke vrste »prevod«. Ta isti P. Hierapolski v svoji pripovedi dva krat uporabi dve besedi z istim korenem: prva je »meturgeman«, ki označuje takratno nalogo tolmača (razlagalca) oziroma »prevajalca znotraj enega jezika«; med liturgijo so bili v sinagogah namreč interpreti, ki so v pol-prevodu in pol-pripovedi »prevajali« starozavezna besedila iz hebrejščine v aramejščino, v Jeruzalemu so jih imenovali »targumi« (prim. S. Averincev, Nekotorye jazykovye osobennosti v Evangelijah, v: Pravoslavna obščina, št. 40, 1997, 39; prim. še C. A. Žebelev, Evangelija kanoničeskie i apokrifičeskie, (II. izd.) Moskva 2011 (I. izd. 1918), 23–37).

Prav omalovaževalski odnos do Besede kot zapisanega svetega izročila v XVI. stoletju razkriva zagonetko čudeža utelešenja Božjega Sina, na kar opozarja Maksim Grek v besedilu *Proti besedam L. Vivesa*:

»Naj nam sedaj ti čudni bogoslovci pojasnijo na kakšen način je Utelešen ohranil v celoti naravo in lastnost obeh bitnosti. No, očitno, oni niso sposobni, da bi odgovorili na vprašanje. In to tudi ni presenetljivo, saj se oni – v bistvu – niso naučili skrivnosti svete filozofije teologov, temveč prebirajo in razumejo od Boga navdahnjeno pisanje samo površinsko, zato delajo takšne napake« (Žurova II: 268).

Še enkrat se namreč ne sme pozabiti, da je Maksim Grek uvajal perfektno obliko posebej za razlikovanje 2. os. ed. (ne pa tudi 3. os., analogno stcsl. *есть*, ki je kot glagolska vez prenehala obstajati v živem govoru že v predhistorični dobi), potemtakem tiste, ki omogoča tako apostrofo kot tudi premislek o okrepljenem obstajanju, ter posebej v povezavi z drugo osebo Svete Trojice: Božjim Sinom, Kateri sam dopušča Njega nagovarjanje (kar je ponovno potrjeno v njegovem poslednjem prevodu *Psaltra* (1552), kjer se v zaključnih molitvah govor Sina Božjega na poseben način trga iz verzov kesanja in prošnje prav v dvodelnih perfektnih oblikah). Lahko bi celo trdili, da je tako zapolnil primanjkljaj v staroruski jezikovni zavesti, obenem pa ni nasprotoval staroslovanskemu jezikovnemu ustroju, ki je kazal nagnjenost k brezglagolskemu izrazu obstoja.¹⁷⁷ Še enkrat: njegova uvedba perfektne oblike je bila v govorjenem jeziku običajna (od tod očitki pogovornosti), celo starorusko avtohtona,¹⁷⁸ obenem pa je naglašala obstoj, bitje in bivanje Bogočloveka ter ni odstopala od pomena večnosti, temveč je vsebovala (kakor bi v svojem obstoju nosila) večno bitje. Ponovno je nujno poudariti, da je Maksim Grek pri uvajanju razlikovalne oblike za 2. in 3. starocerkvenoslovanskega aorista z uporabo perfekta ravnal iz volje vzpostaviti vsebinsko polnomočnost svete slovanske besede: vekovečnost Kristusovega obstoja (vsebovanega v aoristu) je nadomestil s ponujanjem (staroruskemu verniku) možnosti osebnega obračanja k Osebi oziroma neposredno *osebnega* nagovora Božjega Sina – ki je šele dal(o) čutiti sedanjo pričujočnost Svete Trojice.

Če P. Trubar poskuša ponovno vzpostaviti (rekonstruirati) neko preteklo verovano resničnost, potem Maksim Grek v spisu *Proti besedam L. Vivesa* (učenca Erazma

¹⁷⁷ Prim. Havránek: »Beseda «*есть*«, ki se je pojavljala skupaj s členom, samostalnikom in pomožnim glagolom pri oblikovanju sestavljenega preteklika, je prenehala obstajati v ruskem jeziku že pred začetkom pismenosti, tj. pred sred. IX. st. /.../ Že pred pismenostjo je staroruski jezik izgubil vrsto gramatičnih kategorij, lastnih starobolgarskemu in drugim slovanskim jezikom, tj. imperfekt, predpreteklik /.../ in besedico *есть* kot vez in samostalnik. Po drugi strani je slednja (kot nasprotje nikalnici »ni«) zgodaj dobila pomen »obstaja«. /.../ Tako je ruski jezik zelo zgodaj kazal radikalnost v predelavi glagolskega sistema ter deloma tudi v izpustu glagolskih časov. To napeljuje k domnevi, da je bilo takšno lastnost moč najti v skupnem praslovanskem jeziku«. (Isačenko, n. d., 28–31).

¹⁷⁸ O tem pričajo naslednja dognanja raziskave Izbornika Svjatoslava I. 1073: »Če primerjamo tekst »Anastazijevih odgovorov« v Izborniku I. 1073 z Izbornikom I. 1076, opazimo, da ruski prepisovalec slednjega, diakon Ioann, aoristove oblike zamenjuje s perfektnimi«, tj. zamenjuje nekatere besede z »visokimi« literarnimi končnicami z ruskim prejemnikom običajnejšimi končnicami, a z enakim pomenom. (prim. Kolesov, n. d., 109).

Rotterdamskega) jasno poziva, zahteva ter razkriva nujnost soočenja z edinstvenostjo Božjega Sina in v tem smislu enkratnostjo klicanja k Njemu.

»Ne dobro in ne pravilno, o Ludovik, vi razumete tudi naslednji božanski izrek. Ni tako zapisano v grških knjigah, temveč se bere tako: »Ni bil on svetloba, temveč da bi pričeval o svetlobi«, »da bi vsi začeli verovati Vanj« (Jan 1,8),¹⁷⁹ to pomeni v Najbolj Večnobivajočega Svetlobo, ki je Edinorodni Sin in Beseda Brezzačetnega in Večnobivajočega Svetlobe, ne pa z njim, to je Janezom, po vas. V »Njega« vendar tudi ti govori, in piši, ne pa z njim, to je z Janezom« (Žurova II: 260).

V posebnem zaznamovanju t. i. Janezovega izročila oba pisatelja prepoznava enkratno ohranjanje ne le podatkov o obstoju in življenju Božjega Sina, temveč tudi o resnici predanega (po njem/v njem/z njim) ter smiselnosti neposrednosti izpovedanega, ki razmerje ukinja (brez predlogov) – v taisti pričujočnosti XVI. stoletja.

V svojem apologetskem govoru proti zli poneverbi ne le svetih besed, temveč tudi svetosti Njega (»Ne dobro in ne pravilno«), je Maksim Grek, ki je izbrisal tudi predlog v odgovoru evnuha apostolu Filipu (»Verujem Sina Božjega bitja/bitni Jezusa Kristusa«, Apd 8, 37) – ker ga v grškem svetopisemskem izvirniku ni¹⁸⁰ – ponudil odgovor, ki bi lahko pojasnil celo Trubarjev brezartikelni jezikovni izraz vere v krščansko Cerkev. Kajti če obstaja samo »v Njega«/ »Vanj«, potem Primož Trubar predlaga radikalno ne posrednostno, tem bolj pa deležnostno slovensko ubeseditiv vere:

»Temuč mi pravimo: »Iest veruio ena kersčanska Cerkou««.

Z glagolom »biti« v sedanjiku predpostavlja resničnost, živost in verodostojnost, pa tudi spoznanje neskončnosti, okrutno soočenje z nemočjo dovršenosti izraza, zato realen strah pred ne-do-končanostjo pisnega dela, v katerega je vložil svojo osebnost in življenjsko usodo: »Inu pred to večno smertio brani inu ohrani« (II: 91).

Trubarjevo stremljenje k ubeseditvi (ne žive, a s prepoznavnimi znamenji živosti) neminljive krščanske bitnosti zaznamo tudi v osebno pojmovanem izpovednem obrazcu vere v Svetega Duha, ki ga je Maksim Grek utemeljeval tudi z odločbami I. nicejskega cerkvenega zbora (iz leta 318):

»O svetem duhu je bilo rečeno samo »Verujem tudi v Sveti Duh«« (MG 2008: 248).

Zorni kot, ki večnost umešča v sedanjost in je kazalka Resnice brez prihodnosti druge, razen Poslednje sodbe, je bil v *Razodetju* Janeza evangelista neposredno prelit v tuzemsko neravnovesno utelešene podobe deleženja cerkvene resničnosti. Zato je pričakovati, da so slednje pretresle tudi osebno doživljanje P. Trubarja, ki v svojem tolmačenju poglavij poslednjega še sprejetega kanoničnega besedila Nove zaveze slovensko brezpredložno razmerje skrajne zbližanosti z vsekrščansko zavestjo paradoksalno (antiteza: anatema (izgon) – sedanje izpovedovanje vere) ponovi:

¹⁷⁹ Prvazprav v Svetlobo (gr. »autou« ni rod. m. sp., tj. Janeza, ampak rod. sr.sp., tj. Luči/Svetlobe: gr. phos: sr. sp.; ta napaka ni bila prvokrat storjena v prevodu L. Vivesa, temveč že v Vulgati in v večini sodobnih prevodov), upoštevaje njegov nadaljnji zagovor prevajalcev Septuaginte ter nepolno zaupanje prevodu sv. Hieronima, je najverjetneje, da ni opozarjal na grški spol, temveč prav na edino Osebo, v katero je verovati.

¹⁸⁰ Kartašov, n. d., 495–496.

»Obtu ty ludie od prauiga kershanstuaia nishter ne dershe, Se na nim Smotio inu Sblasno, padeio prozh, Sourashio to prauo Cerkou, te kershenike, Sa kezarie, kezarie Sa Kershenike dershe. Inu taku Sgube inu Sapuste ta Articul, kir prauimo: IeSt veruio eno kerSzhanSko Cerkou« (J: 258).

V opravičenju ne le obstoja, temveč predvsem Njega še-vedno in večno pričujoče prisotnosti je pomembno opomenjanje t. i. Janezovega izročila, v previdnem povzdignjenju nedorečenega oziroma evangeljske skrivnosti pa tudi v povečani skrbi za pokojne (poslednjost/ eshatološkost/ (ob)žalovalnost). Primož Trubar se večkratno navezuje na najzgodnejše izpričane krščanske dogodke, ki jih črpa »od samega Evangelista Janeza«:¹⁸¹

»Inu on ie ner dale vmei vSemi Iogri, po CriStuSeuim hoienu vta nebeSSa, vuzhil inu pridigal, inu Sui Euangeli ner poslednimu SapiSSal, EuSebius lib. 3. Cap. 24. pishe, kadar ie Ioannes, S. Mateusha, S. Marca, inu S. Lukesha Euangelie vidil inu prebral, Ie on nih piSSane poterdil inu dial, de So prou inu riSnizhnu piSSali, Ampag oni So te Pridige inu nekatere zaihne, katere ie Christus tu peruu leitu nega PridigarStua Sturil, iSpustili. Satu ie bil Ioannes od kershenikou proshen, de ie tu, kar so ty drugi EuangeliSti iSpustili, vta Sui Euangelium sapiSSal /.../ Ioannes praui taku, koker smo poprei tudi slishali. Iohan. 2. IeSus ie ueliku drugih zaihnu Sturil upryzho tih Suih Iogrou, kateri ne So SapiSSani ulete Buque« (NT: gg).

Tako kot Primož Trubar tudi Maksim Grek v obeh pismih *Proti latincem*, ki ju povezujejo enake teme, opozarja na poslednjo zapisano svetopisemsko pričevanje (Besedo): pisateljjevo osmišljanje t. i. zapisanega in nezapisanega izročila Janeza Evangelista je redko, zato edinstveno. V prvem pismu je izpostavljena dokončnost Janezove besede, ki jo je razumeti kot dovršenost (živo, strah zbujajočo, popolnost):

»Kako odkrito lažeje govoreči, ko pa ni ničesar premakniti v božanskem Evangeliju: tako grozno in vzvišeno dogmo, od Kristusa učencem z glasom živim predano, ki je po letih sledila vzdigu Odrešenikovem na nebesa, od blaženega Janeza v Patmu otoku z Duhom Svetim dokončano in zapečateno« (MG 2008: 179).

V drugem pismu *Proti latincem* Maksim Grek sugerira Odgovor, verodostojen Filipovemu, saj razodeva Kristusovo predajanje skrivnosti:

»Takšno modrovanje ni le lažno, temveč tudi bogokletno, in vseh njih velika žalitev Sina, ki je prvi prejel in vsem njim najprej predal modrost učenja razsvetljenje in Duha, Ki po Njem (napisano) vsem enakovredno spoznanje skrivnosti darovano je bilo, // in se je o Očetu in Sinu in Svetem Duhu bogoslovje razkrilo od tega istega Duha. Kako naj tvojo zvijačnost drugače imenujem, kakor bi ne poznal Filipovega vprašanja o Očetu, ki je bilo pred Gospodovim trpljenjem, in pred učencev izpopolnitvijo, ki je bilo v doumetju Trojičnih skrivnosti na skrivni večerji, ko so bili vsi še enakovredno neizpolnjeni/nepopolni in nepremišljeni/nespametni in »počasni« v srcu (Lk 24,25), in so prisluhnili Odrešeniku, ko Evangelij še ni bil napisan. Po tri-

¹⁸¹ Prim. Napoved Kristusovih poslednjih pridižnih besed (po P. Trubarju): »Inu Cristus shnega martro inu Smertio ga ie Stuprou cilu premogel, Satu ie dial kratku pred Suio Smertio Ioh. 14.16.12. ta Velika tiga suita ie obsojen inu vunkai vershen« (J: 365).

deset in dveh letih za Odrešenikovim vnebovhodom je bil pisan v Patmosu božanski Evangelij od Janeza. Kako vendar se ne sramuješ besed o nepopolnosti učencev, saj takrat (skrivnosti) še niso bile zapisane, temveč šele po njih uresničitvi/izpopolnitvi v doumetju, in ti (si drzneš) jim pripisuješ okornost in nevednost o Očetu?» (MG 2008: 235–236).

Maksima Greka ponovitve »zapisanega« se v celoti godijo v svetopisemskem vide-nju. Razmerje med zapisanim in vidnim je na videz zamenljivo in premično; v resnici pa se giblje v doumevanju odnosa med tremi Osebam Svete Trojice, ki se uresničuje preko posameznikove dojemljivosti: prejetje Trojice (»skrivnostno spoznanje darovano«) – doumetje (»v razumetu Trojičnih skrivnosti«) – resnični dogodek (»tajni večerji bilo«). S slovarjem absoluta, ki omogoča vsedeženje uresničenosti (»vsem enakovredno«, »izpolnitev«, »vsi še enakovredno neizpolnjeni«) Maksim Grek izgraja namerno nedokončano teologijo Duha, ki ima upodabljati živost nepretrganega sporazumevanja ali: doumevanje Božjega (ki je v tem primeru končno in absolutno). Ustvarjanje smisla nastaja s sprotno nasprotipostavitvijo svetopisemske nedokončanosti (»besed nepopolnih učencev, ne takrat napisanih«) ter dokončnosti Boga; zapis se preobraža prek navdiha: svetopisemsko pričevanje traja do *poslednjosti* zapisanega, ki dokončno zadane ob Resničnost (dokončan zapis se spreobrne v uresničenje Besede). Poslednjost zapisanega je absolutna, zato razodeta v nemo sprejemanje – naposled brez nujnosti tolmačenja.

Maksim Grek izhaja iz svojega teološkega občutja vsenavzoče pričujočnosti Svete Trojice, zato v ubesedovanju svojih misli prodira zgolj globlje v besedo, pri nenehnem trudu, da slednje kot svete tudi ne bi presešel. Svetopisemska Resnica je večno prisotna tudi kot potrditev večnosti zla in laži. Trenje med že zapisanim in šele s Previdnostjo zapisovanim je tisto gibanje proti končni stopnji nedotakljivosti ali »absolutne« neizrazljivosti – prevlade Dobrega. Kajti tudi področje vidnega, jasnega, svetlobnega se lahko sprevrže v svoje nasprotje – če učenec razsrdi Učitelja.

Če je iz celote Trubarjeve *Te dolge predgovori k NT* razbirati celostnost njegovega teološkega stremljenja k hkratni in dokončni krščanski veroizpovedi, je še poudariti, da sklepno nepovzemajoče epilogo do-končanje svojih besedil zaokrožuje z govorom ali pridigo o umrlih (pokojnih ali t. i. »mertvačka molitva«). Tako P. Trubar izpolnjuje svojo namero »regirati« celotno vernikovo življenje, ki se zaključuje šele v njegovem poslednjem tolmačenju *Janezovega razodetja*. V tolmačenju XI. poglavja P. Trubar po-kaže na zgodnjekrščansko (in poznoantično)¹⁸² problematiko pokopa kristjanov:

»Inu on tukai ta Rym perglihuie hti Sodomi, Egiptu inu Ierusalemu, sa volo kir v Rym vsa shlaht huduba, lotrya, sylla, nezhistost, tryba, inu kir te vude Cristuseue, shgo, da-uo, topee, obeshαιο, pokopati vnih britoffih prepouedaio. Tiga vti bosl sliپی Papesh-niki vessele /.../. Nu tedai Se bo tudi ta serd Boshy na tih Aydih, tu ie, na tih neuernih inu nepokurnih, kateri so Se Stemi Vernimi na tim Sueitu Serdili inu kregali, ozhitu iskaSal. Inu tedai bodo tudi vSi mertui prou obSoieni, prauo praudo imeili, Ty praui SueiSti Pridigary inu vSi Bogaboiezhi, Sa volo CriStuSa, kateriga So SpoSnali inu pridiguoali, bodo pryeli nih velik Ion VnebeSih, Ty Aydi pag /.../ kateri So to Semlo,

¹⁸² Sofokles: Antigona.

konzhouali, tu ie, te ludi morili, vSem ludem kueliku shkodi, nikomer h pridu bili, bodo vtu vezhnu pogublene pahneni« (J: 350, 354–355).

Maksim Grek v spisu *O utopljenih in samomorilcih*, zanj neznačilno, obširno¹⁸³ navaja citat iz Mojzeseve pete knjige (28: 15–27), s katerim obsoja neupoštevanje Božjih zapovedi kot krivca za nesrečo celotnega človeštva, a tudi uvaja v osebno nepopuščanje glede izkaza spoštljivega ravnanja z mrtvimi, kateremu zgled je našel med starozaveznimi pričevalci, pa tudi med helenskimi zarojevalci visoke misli človečnosti.

»Neki helenski modrec govori: »Videl sem telo utopljenca poškodovano, ne pokopano in prezrto in se ga nisem smel dotakniti, temveč sem zakopal umrlega, ki mu sončna svetloba nikakor ni prijetna, zato sem ga pokril s človekoljubnim zakonom«. In nekdo drug nas prav tako uči človekoljublja, rekoč: »Do utopljenih bodi velikodušno usmiljen, drugače bo tudi plutje brez pomena«. Mi, ki smo pravoverni, kakšen odgovor bomo ponudili na Sodni dan, če teles utopljenih ali ubitih ali ranjenih ne bomo oskrbeli s spodobnim pokopom, temveč jih bomo na polju pustili ležati ali celo s kolom oskruni! /.../ In najbolj lahko slišimo pravičnega Tobija, ki mu je poleg ostalih dobrih del pripisano tudi visoko spoštljivo ravnanje s slehernim človekoljubljem in skrbnostjo pokopavati mrtveca, umorjenega na polju od Asircev, in zavrženega kot živež zverem in pticam. Zaradi njegovega Boguugodnega ravnanja je preblagi Bog namenil angelsko pomoč in mu poslal nadangela svojega Rafaela kot podobo vodnika človeku v služanju, // potrebnega pomoči Njegove, ki mu je v služanju razkril svojo angelsko naravo in ga pohvalil zaradi njegovega Boguugodnega ravnanja, kot pravim, pokopa zavrženih mrtvecev v ujetništvu babilonskem, in ga naučil bati se Gospoda ter s takšnim usmiljenim dejanjem ugajati Njemu večno, ter nato šel od njega. /.../ Odstopimo zaradi Gospoda vendar, odstopimo /.../ Predramimo se iz globokega sna nerazumnosti naše in spoznajmo sebe, bratje, in obsojajmo se pred pravičnim in strašnim Sodnikom! /.../ In pričevalec temu mojemu govorjenju je veliki med preroki Mojzes, ki je tako prerokoval staremu ljudstvu Izraelovemu: »In bo, če ne boš poslušal zapovedi Gospoda Boga tvojega /.../ vsako prekletstvo /.../ in bodo vaše mrtvece požrle ptice nebesne« /.../ Odstopimo od takšne nespametne zablode in nečlovečnosti! /.../ Tako so tudi napisali sveti apostoli, usmiljenje slavi zmago nad sodbo (Jk 2,13) /.../ Zato je potrebno biti usmiljen do živih ljudi in mrtvih, ne le do bratov naših, pravoslavnih, temveč tudi do nevernikov. Tako tudi pravila svetih očetov učijo, da si bo tisti, ki najde zavrženo oz. nepokopano človeško kost, in se je usmilil, jo pokopal, preskrbel veliko dobrega za svojo dušo. /.../ Naše vendar nezakonito življenje je krivo/grešno je zaradi vsakega neplodnega zemskega in mraza brezčasnega, in brezdeževnega, ne pa zaradi pokopa utopljenca in ubitega. Bogu našemu« (Žurova II: 148–153).

Spis ne končuje s slavospevom, temveč z natančnim izrazom posvečenosti: »Bogu našemu«. Z rabo prvomnožinske oblike ne izpostavlja svoje osebe, temveč etično zavedanje lastne neizločenosti iz izvorno grešnega človeštva. Zapoved usmiljenega človekoljubja razširi tudi na drugače verujoče. Njegova obsodba krščanske nespoštljivosti se osebno razrešuje v zrtju pojava angelskega v podobi Božje dobrote, ki odraža Maksima Greka neizrečeno hvaležnost za možnost občutenja upodobljene Božje volje.

¹⁸³ Prim. Žurova, n. d., 374.

Takšna spokorjena (na ravni delovanja besede: neglasna) hvaležnost je rdeča nit celotne *Mahine Agende*, liturgične knjige Primoža Trubarja: sklepno molitev, ki sledi Danielovi molitvi (sv. *Daniela preroka molitou*) in v kateri se Primož Trubar navezuje na isto starozavezno sentenco (Dan 9,19) pa slovenski pridigar posebej nameni »svojim časom«. Zato (na robu) napeljuje na svetopisemski poduk t. i. onkraj determiniranosti: molitev naj bo nepretrgana in ves čas peta (»Taku so molili ty verni tudi v babiloniski ieči«):

»Obtu ie čez nas prišlu vse tu, kar si govuril inu prtil skuzi Moizesa, tuiga hlapca, zavolo naše velike pregrehe, s katero smo mi tebe reserdili, de si take reve, nadluge, lakote, pomore, voiske inu te turške ieče inu zatrene čez nas poslal inu tim tuim inu našim sovražnikom izdal inu podvergal. Tu vse zavolo, kir se nesmo pokurili inu h tebi obernili. Natu tebi, Gospud, to čast damo inu predvsemi stvari na zemli inu na nebi očitu tar iz serca govorimo, de si ti v seh tuih delih pravičin inu risničin« (II: 377).

Trubarjev odnos do verodostojnosti evangeljskega izročila je na tem mestu istoveten s pojmom »pridige« kot oznanjevanja najizvirnejšega Kristusovega:

»Inu k animu zagvišanu inu risničnemu pryčovanu le-tih riči ie Kristus Jezus, Syn Božy, to smert nase vzel, nekar z nevalo oli neveideče, melčoč oli skrivaie, temuč on ie tu nega terplene inu to nega smert poprei izdavna, od začetka tiga svita, skuzi te svete očake inu preroke pustil čestu oznaniti inu vsimu sveitu rezodeiti inu praviti. Inu potle on sam v tim nega človeistvi čestu od take suie martre inu smerti ie pridigoval inu potle na koncu tiga nega pridigarstva inu per tei nega pusledni večeri, preden se ie h ti smerti pustil uloviti inu kadar se ie hotel od suih lubih jogrou ločiti inu od nih slovu vzeti, ie on ta sui testament per nih, v ti nega večery gori naredil inu ie v ti isti, tei celi Cerqvi, vsimu kersčanstvu taku blagu postavil inu šafal, kateriga blaga oben človik ne premore šacati, ne zadosti rezraitati inu izreči« (II: 345).

Z zornega kota miselnega razvoja, ki vedno poteka v smeri zgolj občutenja posameznikovega osvobajanja, Primož Trubar sicer res ohranja osnovno krščansko dihotomično nasprotje med tuzemsko in onstransko resničnostjo, vendar pa slednje v svojem tolmačenju – v tem trenutku istovetnem s Trubarjevo vero – tudi odzema. Opozicija med svetopisemskim in sedanjim kot nasprotje med resnico in lažjo na ravni besedila (tj. sporočilnosti) vzpostavlja neenakovrednost kot edinopomenskost. Sleherno nasprotje je premagovano v samem jezikovnem dejanju, ki uresničuje analognost dveh resničnosti – temelj nadaljnega osebnostnega istovetenja.

Kot je Maksim Grek utemeljeval upravičenost Kristusove pojavitve do upodobljivosti s problematiko (ali bogoslovsko: čudežem) utelešenja v tuzemskem prostranstvu, tako je Primož Trubar veroval, da je Kristus večen človek – katerega vrednost, če je mišljena kot tudi (ne pa samo) nebesna, je človeku razumljivejša:

»Inu le-te bessede Cristuseve se morao gvišnu dopolniti, kir pravi, Luc. 16: »Kar ie vissokiga pred ludmy, tu ie ena pregreha pred Bugom. Le-tu so sylne, visoke bessede, katere obena stvar ne more zadosti premisliti. Oli mi imamo ništer mane vini na tiga gospudi Cristusa gledati, zakai on ie ta celi, obilni pild inu exempel te prave pohle-

vsčine, on tukai leži inu kleči v tim vertu¹⁸⁴ pred Bugom, suiem Očetom, inu tukai iznotra na duši, v ti veisti inu na tim tellesu počuti inu nossi ta neizrečeni, preveliki serd Božy /.../ ie popelnama vidil to modrost inu to volo tiga suiga večniga Očeta /.../ Od le-te take pohlevščine tiga večniga vsigamogočiga Synu ne more nišče izgruntati inu zadosti izgovoriti« (III: 307).

Maksim Grek v spisu, posebej posvečenem problemu opisljivosti Božje narave, ozavešča:

»Sveto telo Njega je postalo neminljivo, nesmrtno, ne pa tudi neustvarjeno in neopisljivo, kajti to ni znamenje nemoči, temveč bistvena lastnost vsakega ustvarjenega bitja /.../ katerega narava je opisljiva, ker je omejena s prostorom« (ST I: 41).

Izgnanstvo je bilo sprejetje obsojenosti na prostor in že tudi spokorjenost z njim. Doseganje imenljivosti je uresničevano z utelešenjem; most med naravnim in resničnim ter med nadnaravnim in nadresničnostnim je ubesedovanje, ki oživlja z neposrednim istovetenjem omenjene nasprotipostavitve. Zgodi se podoba idealne osebnosti. Maksim Grek to imenuje »dušeobdarjenost«.

»S Kristusom je biti in razsvetljevati od Njegovega razuma: s razsvetlitvijo preseganje dosepati v zrtju bitja; zaradi tega se to imenuje z dušo obdarjenje, ki da plod svoj« (F. I. 71: 11).

Nenadoma je razumeti Trubarjevo pojmovanje zapisane besede kot tiste vidnosti Podobe, ki je samo in edino človeku dana in dovoljena. Primož Trubar v XVII. poglavju *Dolge predgovori k NT* z nenaključnim trkom ob robove vidnega polja, ki predpostavlja so-očenje z Osebo, zavestno izgrajuje pravovernost. Prek apostolovih besed (Rim 11, Kol 1) utrjuje slovensko besedje za nespoznatnost Boga, ki se v nepreprosti obliki kaže kot vidu nedostopnost, pri tem pa pisec ne more brez nujnega »lastnega« slovarja celotnosti. Primož Trubar vodi (svojo) misel »od človeškega k Božjemu« do zaostritve skrajnih meja človekovega zavedanja, opredeljenih zgolj z doumevanjem celosti Božje narave, ki se z Njo tudi konča.

»Obtu vSi shlaht ludie, kateri hote ta praui Boshy Pild, to Bozhyo Shtalt, nega Shego inu Naturo veiditi inu viditi. Ty iSi te Suie vunane inu noterne ozhi obernite inu poSta-uite raunu le na Samiga CriStusa, Sakai on ie, koker S. Paul praui. Ta praui shiui Pild Boshy Tiga neuidezhiga Boga, inu tu prauu cilu polnu BogaStuu, Col. 1. Inu CriStuS sam praui Johan 14 htimu Filippu, kateri mene vidi, ta vidi muiga Ozheta, Filippe ne Veruiesh de Sem ieSt vtim Ozhetu, inu ta Ozha ie vmeni, Te beSSede, ketere ieSt uom gouorim, te iSte ieSt od Sam Sebe ne gouorim /.../ Obtu ta Pild Boshy, po katerim ie ta zhlouik Stuarien, druSiga nei« (NT: g2).

Primož Trubar s trikratno ponovitvijo stopnjuje pomen svetopisemskega besedila (»Boshy Pild«), ki je od začetka sentence zaznamovano s človeka izbranostjo (»shlaht ludie«). Naraščanje Božje pričujočnosti je doseženo z edinstveno lastnostjo (zapostavljeno pridevniško: »Pild Boshy«), ki je dovoljena zgolj zato, da se osmisli v na videz protislovni resničnosti (»praui shiui neuidezhiga«), nadgrajeni z razmerjem (glosarija

¹⁸⁴ Prim. »Jaz sem tisti, ki ste ga poslali, je rekel« (D. Zajc: Vrt).

absoluta: »tu prauu cilu polnu« do nebesne resničnosti (»BogaStuu«). Metamorfoza zapisane Besede se zgodi znotraj svetopisemskega sveta, a se s slednjim tudi končuje: v molk, v neimenljivost – v obličje Božje (»ta Pild Boshy, po katerim ie ta zhlouik Stuarien, druSiga nei«).

Pomembno pa je ne le, da P. Trubar s ponovitvami izrazi razvoj časa, ki od začetka svetopisemske zgodbe pomeni tudi: izpraznjenje smisla smrti kot dokončnega konca. S ponovljeno smrt(i)no pričujočnostjo je doseženo razmerje vzajemne podrejenosti in pristajanja na vlogo pričevalke. Neposredno iz Trubarjeve navdihujoče govorice prevzeto pa je ravno nasprotno besednemu izrazu na površini: torej je moč razumeti tudi neulovljivost smrti kot odraz človekove zmage nad njo.

Piščeva opredelitev posamezne besedne realije je njega samega storila za (ne avtorja ne ustvarjalca, temveč) zakonodajalca pomena, ki je imel ločiti tako premišljevalno plemenitenje (kontemplativni porast, pridobljen z izobrazbo in gojenjem znanja) od osnovne sporazumevalne vloge jezika v govorčevi zavesti kot tudi preteklost od sedanjosti. Podeljevanje novega naglasa pomenu ali ponovno presojanje ustaljene vsebine je vedno pomenilo nevarnost uvajanja novosti, ki je problem hotene piščeve anonimnosti zaostriilo, da je njegovo biografsko zaledje postajalo dotakljivo – pa tudi opisljivo. Neoporečna čistost pred samim seboj je postala poslednji kriterij vrednotenja in tudi postopanja.

Posebna povezanost bogoslužne naravnosti jezika (splošno, Božje, človečansko) s terminološko etimologizacijsko-knjižnostno privilegirano Besede (posamezno, preroško, človeško) je bila toliko manj načrtna in zavestna lastnost najzgodnejšega vzpostavljanja krščanstva, a ponovno mogoča in *individualno* ozaveščena šele v t. i. renesančnem času, vendar pa z nujnostjo klika k reformi.

Maksim Grek na začetku *Prvega pisma proti latincem* zapiše resnico o veku:

»Da se ne bi uzrla laž nasproti resnici in se ne bi tema proti svetlobi hvalisala, da bi spoznal tudi ti in drugi v teh besedah in dejanjih, da Maksim nikakor ne odstopa od znane teologije bogonosnih in blaženih očetov, temveč prezira in se odvrča od vseh heretičnih leporečij in latinskih poslednjih novosti in odvečnega govorjenja /.../ A vir zla in osnova je novost o Duhu Svetem in ostalih novih uvajanjih« (MG 2008: 174, 175).

Kar se zdi globoko pomenljivo pa je, da Maksim Grek, ki natanko ve, kdaj je v Toledu bila uvedena zahodnokrščanska zaznamovanost in latinska »novost« (l. 587) kot poskus zatrtja arianskega gibanja, govori o tem, da je še takrat, torej v XVI. stoletju čutiti prisotnost brezkoristnosti in škode (vejanje »besovsko«) od takšnega človeškega dodatka. Po zgodnjekrščanski ide(ologi)ji in miselnosti časa je načelo prevoda kot tista jezikovna vrzel omogočala skrajnost resnicoljubnosti.

Prevajanje »po besedi« sta Maksim Grek in Primož Trubar v XVI. stoletju – anahronistično (!) – razumela kot nedokončano poglobljanje v eno samo Besedo, neločljivo od svetopisemske celostnosti predaje človečanskega izročila. Tolmačenje kot posredovalno dejanje je z *ozko* evangeljskega zornega kota izgubljalo črte ne le človeškosti, temveč tudi lastnosti od-sebe-dejanja: zato ker je predpostavljalo najstrožji odnos posameznika do Celote oziroma minljivega do Večnosti, je v samopresegajoči besedi postalo

dajanje-ne-od-sebe. Prevodno tolmačenje je bilo odraz duhovne samoniklosti, tolmačenje stalnic znotraj krščanske terminologije pa je zadevalo ob robove (piščeve) osebnosti.

Maksim Grek pojasnjuje vzrok nujnosti sopostavitvene, ne nasprotujoče si, »polno spojene«, dvojne narave, ki govori kot človek, da bi bil razumljen, in kot Bog – tistim, ki jim je razumeti dano:

»Kot človek sem Jaz po bistvu, in ne v prividu, v resničnosti in ne v prevari, tako sem tudi Bog po lastnosti vzpostavljenega pridruženja /.../ kajti jaz govorim pobožnim in modrim /.../ kajti po vstajenju je Kristusovo telo postalo nesmrtno, neizčrpano, napolnjeno z milostjo in blagoslovom, božansko svetlostjo, lepoto in svetinjo, zaradi popolnega zedinjenja in večnega združenja z Njim Boga-Besede, in ne zaradi pretvorbe v božanstvo« (ST 1910–11: 43, 45).

Trubarjevo pojmovanje dialektike izhaja samo iz apostolovega vprašanja, ki predvideva zgolj odgovor z »ne – da«:

»Obtu vuči sse tukai dobru le-ta rezlotik sturiti inu po le-tei dialectiki govoriti inu reci: Tu ie Božya missal /i/nuvola, de iest imam na nega Synu Jezusa Cristusa verovati« (III: 524).

Zato je dvojno zanikanje¹⁸⁵ mogoče kot potrditev bitja, ki antitetične narave osmišlja intimno trpljenje, ko opominja k skupnemu.

Zato pristajanje na nedoumljivost; a ne kot resignirano zaostajanje v lastni šibkosti in pomračenje duha, temveč kot spodbuda h kesanju, ki je mišljena že v vrednostni svetlobi izhoda – iz stiske medčloveške nerazumljenosti. Zaupnik v Bogu, ki naposled zadostuje za poimenovanje lastnosti in osebnosti tuzemske (biografske) izkušnje, razpira izraz, ki se v doumevanju neizrazljivosti Božjega, izhajajočega predvsem iz zavesti o lastni nedostojnosti Izrazu, obenem samoukinja in poduhovlja, da živi že ne več sebe, že ne več iz sebe, temveč ne-od-sebe. Božje slavljenje prehaja na raven čiste ne-svobode: filozofskega čudenja, abstraktne neoprijemljivosti človeške miline, nediskurzivne smiselnosti molka, neprekrivnosti monološke nedokončanosti sporazumevanja, apologetske eshatološkosti osebne besede. Edino pričujoče o zlitju in Boga utelešenju je – bilo – svetopisemsko besedilo (»po Suim Pildu«) kot izraz Kristusove neupodobljive Bogočloveškosti.

Če opis Kristusove zunanosti razumemo kot natančen popis odražanja njegove notranjosti in tudi Trubarjevega pojmovanja smisla Kristusove pojavitve (oznanjenja in ukaza spreobrnitve), kakor je moč razbrati iz poglavij *Dolge predgovori k Novemu Testamentu*,¹⁸⁶ potem ne moremo tega razumeti drugače kot utemeljevanje Njega dvojne narave:

¹⁸⁵ Jezikoslovci si od davnega niso enaki v tem, kateri – zahodno-latinski ali vzhodno-grški – jezikovni osnovi je izvorno svojstven element zanikanja: vzhodni teologi so predvidevali drugotno izviranje iz rimskih disputov, medtem ko so latinski postavljalci gramatike najdevali za njih verodostojno zgledovanje pri grški gramatični praksi (prim. N. F. Krasnosel'cev, K istorii pravoslavnogo bogoslužhenija, Moskva 2011 (2. izd.), 139; J. Clackson, G. Harrocks, The Blackwell History, 170–171).

¹⁸⁶ Prim. kako je P. Trubar opisal ta svoj predgovor v pismu H. Bullingerju 20. 12. 1557: »Vam naznanjam, da sem dokončal 4 evangeliste in apostolska dela ter jih dotiskal; dodal sem jim

»Inu IeSusa CriStusa Synu¹⁸⁷ Boshyga, de ie on prau i Bug inu prau i zhlouik ta Dru-ga PerSona vtim BogaStui, inu Sakai ie prishal na ta Suei, zhlouik ratal, puStil Se Martratu, Sposnamo, veimo inu prou Sastopimo. Sakai kateri pametni zhlouik tiga prauiga Boga, od kateriga S.Pismu, ty Preroki inu Iogri govore, pisheio inu nasnane daio« (NT: g2).

Ne negativna teologija, temveč tisti lom znotraj »vernega« jezika, na katerega je aludiral že Dionizij Areopagit in ki ne pomeni druge opozicije (torej v celoti služi pritrjevanju) – kot ne-posrednosti Njega pojavitve, je bilo vodilo, ki je neoporečno omogočalo razbiranje med človeškimi zablodami, posredovano z duhovnim temeljem – samo v občutenju Milosti oziroma v neomajni veri v Njega. V 49. poglavju *Dolge Predgovori k NT* lahko beremo tudi o morda »do-končni besedi« o posameznikovih delih, ki v tem primeru predstavljajo pomen človekovega (odvečnega) naprezanja, kot nasprotnega »naravnostni« veri v Boga. Trubarjevo zavračanje smiselnosti tuzemskega prizadevanja končno pomeni neiskrenost verovanja ali nečistost misli o služenju Bogu:

»Inu ono ie dobru reis, de tu nashe iskushenu greshnu serce, takim uelikim Boshym Oblubom od tiga vezhniga lebna, de bi on nom ta isti hotel Sabston, is Gnade, pres vSiga nashiga dobriga diane, dati, teshku veruie, Tu zbiulane na Boshyh beSSedah inu oblubah suseb tedai kadar nom hudu gre /.../ Oli mi imamo pag tu nashe Serce, to nasho missal inu SaStopnoSt, koker rekozh, Syliti inu permorati, de tim Boshym Rishniznim BeSSedom inu Oblubom terdnu Veruie« (NT: x3, ob).

Pojmovanje jezikovnega dejanja Maksim Grek opredeli v predgovoru, v katerem se ekumenizmu odpoveduje:

»Da se nam ne bi zdelo, da, zaradi enostavnosti izrekov, dosežemo globine izrečenega (povedanega), in bi vse klavrno izgubili in odšli praznih rok, kakor v priliki, ter si ne bi nič zaslužili; preizkušajte, kakor je Gospod nekje rekel judom: »Pisanja razumevajte,« in ne samo preberite, temveč »izkusite«, to pomeni ustrezno presodite, pridno jih preiskujte in skivnostni v njih razum (tj. smisel) spoštljivo spoznavajte z velikim trudom in potrpežljivim negovanjem, kot se spodobi začetniku, ki bere//kajti zaradi svoje koristi sveto pisanje prebrati z veliko treznostjo in skrbnostjo, da ničesar ne uide tistim, ki iščejo izboljšanje življenja in pridobitev dobrobiti. Po božanskem apostolu Jakobu, bratu Gospodovem: »Če kdo poslušalec zakona je, ne pa uresničevalec, je podoban možu, ki je uzrl obraz svojega rojstva v zrcalu, sebe zagledal, odšel in pozabil, kakšen je bil; kdor pa se poglobi v popolno postavo svobode in tam vztraja, ne postane pozabljiv poslušalec, temveč njen uresničevalec (stvarnik dejanja), in bo blažen v svojem delovanju« (MG 2008: 356).

Primož Trubar v prevodu Noviga testamta isti odlomek prevede takole.

prav dolg predgovor, v katerem obravnavam najiminitnejše in potrebne teološke nauke, med katerimi je tudi vaš preučeni in zelo pobožni predgovor k Janezu, neokrnljen od besede do besede preveden« (J. Rajhman, PPT, 33). »Ta ena dolga predgovor k Novemu testamentu« je nastala na osnovi Bullingerjevega predgovora k Janezovemu evangeliju in Melanhtonovim Loci praecipue theologici (prim. J. Rajhman, Teološka podoba Ene dolge predgovori, Maribor 1974).

¹⁸⁷ Odzven stesl. in grške dajalniške končnice.

»Bodite ty kir deio po tei BeSSedi, inu nekar Samuzh poslushaio, de Sami Sebe obnorate. Sakai aku du le poslusha tuo beSSedo, inu po ni ne dei, Ta iSti ie glih enimu Mo-zhu, kir tu Suie oblyzhie, skaterim ie royen, notri venim speglu ogleda, Sakai potle, kadar Se ie pogledal, gre prozh, inu Sdaici poSabi kakershne shtalti ie bil« (NT: 311).

Primož Trubar se sicer eksplicitno ne sklicuje pogosto na omenjeni Jakobov verz, v svojem prevodu Novega testameta pa ga prevede z naslednjimi besedami:

»Ampag kateri prou pogleda vto popolnoma PoStauo¹⁸⁸ te prosty, inu vni oStane inu nei en poSablju Poslushalez, temuzh eden kir tu dellu Sturi, ta iSti bode iSuelizhan v Suim dellu« (NT: 311).

P. Trubar v notranjem spoštovanju (istovetnim z dejanjem) že zre odrešitveno skorajšnje tuzemskost (»bode iSuelizhan vSuim dellu«), v razmerju do Najvišjega Blagra, ubesedenega s slovarjem celotnosti, občuti osvobajanje. Vendar je opomenjanje t. i. Jakobovo pojmovanje Postave (brezpogojna podrejenost Bogu Očetu svetlobe in blagega) zgolj površina tega svetopisemskega navedka, ki pravzaprav govori o krščanskem razmerju do neupodobljive Podobe Božje oziroma o ubesedovanju nedoumljivosti Božanske lepote.¹⁸⁹ Razlike med nazoroma obeh pisateljev so strogo teološke oziroma kristološke, natančneje v videnju, tj. vidni predstavi Božje Podobe.

Maksim Grek, ki vernika zaznamuje z mogočo svetostjo, uresničevano v ustvarjalnem dejanju (»bo blažen v ustvarjanju svojem«), razume ideal svobode (»kdor pa se poglobi v popolno postavo svobode«) kot celotnost pisanja, kakor je razvidno iz nadaljevanja. Pojem svobode je v Grekovem jeziku vezan izključno na posmrtno odrešitev – ki pa je po Primožu Trubarju Kristusova Milost. Kot takšna pa slednja daruje verniku za

¹⁸⁸ Brat Božji Jakob v svetopisemskem besedilu uporabi besedno zvezo: »Postava svobode« (Jak 1, 25: gr. ο δε παρακυψας εις νομον τελειον τον της ελευθεριας και παραμεινας ουτος ουκ ακροατης επιλησμονης γενομενος αλλα ποιητης εργου ουτος μακαριος εν τη ποιησει αυτου εσται). M. Luther Jakobu prizna vrednost doslednega neupoštevanja človeškega kriterija. Med postopkom opozarjanja na Jakobovo poimenovanje Postave pa M. Luther sebe izda (svojo oporečno ožino v zagovoru vernikovega suženjskega položaja). Jakobovo pismo P. Trubar v prevodu Novega testameta napove z besedami: »Mi imamo SueSSeliem terpeti, moliti, terdnu vti Veri biti. Kar ie vnas dobriga, tu ie Boshie, kar ie hudiga tu ie nashe« (NT: 309). P. Trubarju se starozavezno pojmovanje postave še vedno zdi ustrezno resničnosti XVI. stoletja: »Zakai Gospud Bug ne hoče, de bi ta nega zapuvid inu pravda bila zašpotovana. Inu Bug hoče, de ta greh v tim človeku bo cilu zatren. H timu služio te mnogetere velike reve, nadluge inu žalosti, s katerimi ty svetniki bodo čestu obdani, koker Adam, Eva, Abraam, Isaac, Iacob, Iob, Ieremias &c. so dosti nadlug na tim sveitu imei/li/. Le-ty exempli vsi slišio pod to Davidovo besedo, kir pravi nameistu te cerqve, Psal. 119: »Meni ie dobru, de si ti mene pokuril, s teim se iest vučim tuio postavo« (III: 306).

¹⁸⁹ Tako je brati tudi v Žitju Metoda, znano pa je še iz starejših predlog, sploh pa grškega izvirnika, ki se v prvem slovanskem prevodu ubeseduje z navideznima sopomenkama: »razmišljati« in »pomišljati« v pogojniku, kar pomeni: »to lepoto more kdo, če razmišlja, pa čeprav jo samo malo opazi, deloma razumeti« (Prim. F. Tomšič, Vita Methodii, SR VIII. (1955), 197). Zato Maksim Grek nadaljuje z negativno predznačenimi duhovnimi plodovi, ki imajo namen poudariti ne le občečloveško tešenje (»korist duševno poslušalcev«), temveč tudi nemetaforično, nepretrgano bogoslužjenje (»v Božje slavobesedje«, MG 2008: 356).

časa življenja zalogo – dvosmernega, obojestranskega in vzajemnega – odpuščanja, zato omogoča celo voditi do olajšanja (oprostitev ter osmislitev).

Maksim Grek, ki v svojem govoru izpostavi nevarnost predvsem slepomišljenja, zlobe, nečistovanja, javnega žaljenja in brezsrmatnega razgaljenja napak drugih, obenem tudi izrazi svoje prepričanje, da posvečeno in pobožno življenje zmore odtehtati celo v teološkem smislu oporečno učenje (filioque).

»Po imenu Hieronim,¹⁹⁰ latinec po poreklu in izobrazbi, prepoln vsakršne modrosti in razuma od Boga navdahnjenih pisanj in zunanje (tj. posvetne) učenosti, to pomeni filozofije privrženec velik in z gorečnostjo do Boga zelo okrašen. S tem prevelikim razumom od Boga navdahnjenih pisanj in še bolj z gorečnostjo za Božjim je tudi razumel v mestu tem dva Bogusovražna greha« (l. 283, ob.).

Povedno je Trubarjevo opomenjanje v tolmačenju poglavij Janezovega Razodetja predhodnika krščanskih reformatorjev:

»Nih hudizhuu serce pruti prauim Pridigariem so iskazali na tih brumnih sueistih Pridigaryh, Ieronimu Sauanorolu, Ioaneshu Vssu, Ieronimu is prage, Ildenu is Ayslebna pred stu leit /.../ katere so povsei Europi vmurili« (J: 350).

Molitveno dejanje, neposredno zvezano tudi z iz/spovedovalnimi plodovi, je zavezovalo k mišljenju Bogu ugodnega življenja v obliki vsakodnevne pobožnosti tudi v minljivem tuzemskem stoletju. Vrednost posameznikove misli je ležala v sposobnosti sintetizirajoče povezati fragmente iz pobožnega življenja v preseganje sleherne trenutne omejenosti.

Maksim Grek v istem besedilu pri določanju ne prave vere določuje smisel popolne predaje Kristusovi doumljivi nedoumljivosti (»popolnega razuma«, »niso do konca odpadli«):

»Tega ne pišem zato, da bi prikazal latinsko vero kot čisto in popolnoma neoporečno,¹⁹¹ o da ne bi bilo takšnega brezumja, temveč da bi pokazal pravoslavnim, kako tudi pri nepravilno nepravilno modrujočih/mislečih latincih obstaja spoštovanje in upoštevanje/izpolnjevanje evangeljskih odrešilnih zapovedi in gorečnost v veri/hrepenju po veri v Odrešenika Kristusa, a ne po popolnem razumu¹⁹² kakor govori božanski Pavel apostol o nepokornih Judih: »Pričujem jim, da hrepenijo po Bogu, ne pa po popolnem razumu /.../ niso do konca odpadli od vere in upa« (l. 294).

Maksim Grek se v svoji jezikoslovni argumentaciji, ki nikdar ni zgolj gramatič-

¹⁹⁰ Maksim Grek je s svojim zagovarjanjem meniškega načina življenja nasprotoval takratnemu italijanskemu preziranju meniških redov, predvsem dominikancev in frančiškanov (prim. J. Burckhardt, n. d. 1963: 336–339), medtem ko je Trubarjevo zavračanje slednjih moč povezovati z odmevom tudi iz italijanskih dežel. (prim. še v premislek o »ljubezni« italijanskega ljudstva do resničnih in iskrenih pridig spokornikov, ki so »postale v pravem pomenu besede italijanska posebnost XV. stoletja – Burckhardt, n. d., 343).

¹⁹¹ Dobesedno: »naravnost hodečo«.

¹⁹² V tem primeru to pomeni »ne po človeškem razumu«, temveč po »brezumni veri v Kristusa«; slišati je aluzijo na staroruski pojav jurodstva. Podobno je ponavljano stoletje kasneje v Žitju protopopa Avvakuma.

no-jezikoslovna, temveč je predvsem teološka, pri izbiri prevedene slovanske besede v osnovi sklicuje na novozavezni vir (Apd, zač. 40), saj prevod slovanske ustreznice (»tisti, ki se najbolj boji besov/zlih duhov«) utemeljuje z izvorom grške besede (»disidemonestru« iz »daimones«) ter z apostolovimi besedami, ki predlagajo poleg besednega pomena upoštevati tudi naravo čustvene obarvanosti – to naj bi ležalo v besedah apostola Luke.¹⁹³ Sledijo ubesedene grške sopomenke, ki jih M. Grek naniza tako, kakor bi jih (pogojno) lahko uporabil apostol Pavel v svojem govoru na areopagitskem sodišču pred sodniki, če bi želel imenovati »bistre ali razumne« – slednje šele napotuje k slovanskemu izrazu za razum(nost).

»Ne bi rekel apistimonas (izkušen, poznavalski, razsvetljen), to je »худогыи (vešč, ustvarjen), niti tehnikos (spreten), to je rokodelski, niti sofos (vešč, izkušen, ustvarjalen, razsoden, bister, moder), saj to je premoder, niti gnostikos (učen, poučen, izobražen, razgledan), ker je to razumen (obdarjen z razumom)«.¹⁹⁴

V razumevanju človekovega konca se je odrazila »filozofija Razuma« M. Greka in P. Trubarja oziroma njuno razumno sprejemanje smrti: Trubarjevo razumevanje človeškega konca kot začasnega zasnutja ter smrti kot žive in večne odpira možnost doumetja njegove človečanske doktrine nujnosti za duševno preživetje trdne vere v Sveto Trojico ter posledično samoumevnega onostranskega vračila (spoznavni vitalizem); Grekovo razumevanje smrti v odsotnosti (ki se v dobesečni obliki skoraj nikoli ne pojavi) je prek posredniških trenutkov Njih resničnosti (Poslednja Sodba, Strah Božji, Božja Volja) predočilo njegovo teologijo vsepričujočnosti vzajemnega delovanja Trojičnega Boga (kontemplativni realizem). Takšno razumno sprejemanje konca tuzemskega bivanja je porodilo nezamisljivo radost in duševni spokoj pred obličjem Boga, ki je njuno teologijo zblíževalo z najzgodnejšo krščansko bogoslužno obrednostjo, ki je, nadgrajena s pojmom Osebnosti, vsrkavala znanja preteklih stoletij. Prepletanje znanj, virov in pričevanj v besedilih Primoža Trubarja in Maksima Greka ni bilo in ne more biti sporno, ker je bilo njuno izvorno npravstveno stališče neoporečno in kot tako prepustnica za mišljenje dejanja stvarjenja. Recepcija svetovnega duhovnega izročila človeštva v duhovnem nazoru Maksima Greka in Primoža Trubarja se zdi svojevrstna percepcija vsekrščanske tradicije, ki ni zvedljiva niti v načela protestantske pismenosti niti pravoslavne doktrine, temveč je posledica zgolj piščeve osebnostno-religiozne npravstvene naravnosti. Maksima Greka in Primoža Trubarja doseganje t. i. božanske preprostosti kot tiste osnove svetlobonosne ponižne modrosti izhajanja od edinega počela Boga Očeta (katere odsotnost očitata latincem) je neoddeljivo od trdne vere in ohranjanja izročila.

Takšno doumevanje ni v celoti pojasnljivo z bizantinskim patrističnim zaledjem, vzhodnokrščansko eksegetsko tradicijo (čeprav sovpadе z duhom staroruske specifike razumevanja pravoslavne vere, s slednjim ni istovetna), niti s protestantskim racionalno-učenjaškim pretresom svetih izročil, temveč je razložljivo zgolj v celostnem zaobsegu njegove vseživljenjske duhovne izkušnje.

Narazumno premešanje Božjega izročila je v XVI. stoletju (»nesrečnem veku«; »De ta Sadashni nash zhaSs«) je spreminjalo celotno človeško zavest (»nim Smotio inu Sblasno, padeio prozh«):

¹⁹³ Prim. Jagić, n. d., 588; Ikonnikov, n. d., 179; Kovtun, Leksikografija, 58–59.

¹⁹⁴ Prim. Sreznjevski, Materialy II; Kovtun, Leksikografija, 59–60.

»Obtu ty ludie od prauiga kershanstuiua nishter ne dershe, Se na nim Smotio inu Sblasno, padeio prozh, Sourashio to prauo Cerkou, te kershenike, Sa kezarie, kezarie Sa Kershenike dershe. Inu taku Sgube inu Sapuste ta Articul, kir prauimo: IeSt veruio eno kerSzhanSko Cerkou¹⁹⁵ /.../ Le ti pag bi imeili lete Buque brati inu vuzhiti Se tu kerSzhanstuu Sdrugimi ozhimi nekar sto zhlouesko Sastopnostjio reSgledati inu prou pogledati. Sakai lete Buque (koker Se meni Sdy) Sadosti kasheio inu prauio, kakouie grosouite uelike Strashne Suirine /.../ so inu bodo vtim KerSzhanstui /.../ vSelei doSti nepokurnih hudih greshnih ludi inu ueliku pomankane bilu, de po tei zhloueiski Sastopnosti nei obeniga prauiga kerSzhenika ma Sueitu bilu viditi. Mi tukai Suitluu vidimo, /.../ kakouie grosouite smote inu Kezarye so vtim kerzhanStui pred nashim zhaSSom bile, kir Smo mi meinili, de ie cilu dobru Stalu, De ta Sadashni nash zhaSs, kadar Se kunimu pergliha, ie Sgul slat, kai Se tebi Sdy, nei li So Se tudi tedai ty Aydi na tim kerSzhanStuu Smotili inu sblaSnili /.../? // Leta Shtuk oli Articul te nashe Vere, kir prauimo (IeSt Veruio eno Suetu KerSzhanSko Cerkou) ie taku dobru en Articul te Vere, koker ty drugi. Obtuo to Cerkou obena zhloueska Sastopnost, de bi glih vSe glashe na ozhi poStauila, ne more viditi ne SpoSnati, ta Hudizh more no dobru Smotami, Sdrashbami, Sectami Sakriti oli Saudati, de Se ty ludie ni Smotio inu Sblasnio /.../ de ty na kanimu Norzu ratash, inu eno kriuo prauo zhes no rezhesh. Ona ne hozhe biti videzha, temuzh verouana. Ta Vera ie pag ena neuidezha rezh, praui S. Paul Heb 11. Inu ona poye shnee GoSpudom tudi leto PeiSen, Dobru ie timu, kir se ne smoti nad meno, Inu en kerSzhenik, ie tudi Sam Sebi skriuenu, de Sam Sebe ne vidi, on toSuiou SuetuSt inu brumo na Sebi ne vidi, temuzh sgul Grehe inu nezhistost. Inu ti debeli preuezh modri, hzhesh Stuiou lipo SastopnoStio inu SnezhiStimi ozhy, tu kerszhanStuu viditi?« (J: 258–261).

Zato Primož Trubar stremi k »brezartiku(e)lnemu« veroizpovednemu izreku (na katerega sam opozarja), ki bi neodvečno in nezavajajoče ustrezalo neposrednem izrazu nedvoumne vere. Poleg tega P. Trubar jasno izrazi lastno razumevanje, ki v »cerkvi« vidi zgolj onstransko neomadeževano resničnost. Njena brezčasnost, ki je tudi trojna navzočnost (preteklost, sedanost in prav tako neopredeljena prihodnost), predstavlja večno pričo človeškim nesrečam. Razmerje do časa, ki se je (ne docela) sklenilo z odgovorom neminljivosti, se je v prostorskih razsežnostih umikalo realnim vzrokom (groze). Z bridko neretorično ironijo prikaže zgolj dozdevnost (»ie Sgul slat, kai Se tebi Sdy«) renesančnega blišča, za katerim se skrivajo izgubljanje razsodnosti in osnove človekoljubne vere (»Smotio inu Sblasnio«; »de ty na kanimu Norzu ratash«).

Celo več: P. Trubar pokaže na dejansko neuresničljivost krščanskega ideala človeka. Vera sama je izražena v posebljeni obliki, katere hotenje je ubesedeno v negativno vpeljevanem (»ne hozhe biti«) arhaičnem, a na moč povednem trpnem sedanjiškem deležniku (»verouana«) in ki izreka prvo pesem psalmopevca (»Inu ona poye shnee GoSpudom tudi leto PeiSen, Dobru ie timu«). Najpomembneje pa je v tem odlomku Trubarjevo »priznanje« svetosti posameznika: vendar pa nevidne, še zlasti njemu samemu.

Maksim Grek v tolmačenju 18. psalma resničnost Cerkve prav tako izrazi v posebljeni obliki:

¹⁹⁵ V Artikulih (15) P. Trubar vero v cerkveno pričujočnost izrazi še radikalneje: z odsotnostjo kategorije živosti (tožilnik enak imenovalniku).

»Ona oznanja stvaritev rok Božjih, ki so Odrešenika Kristusa, ki je s predajanjem na križu prečistih rok Svojih iztrebil povsod razširjeno klanjanje idolom /.../ in je naravo človeško, prej zavrženo, ponovno naredil dostojno življenja rajskega in združil v enem bivališču angele in ljudi« (K II: 16).

P. Trubarju podobno tudi M. Grek presoja omadeževano vidnost sodobnega človeka kot slepoto:

»Vsi po vsem svetu zaslišijo strašljivo skrivnost Njegovega včlovečenja in se posvetljijo. Če niso vsi začeli verovati, se je temu potrebno čuditi, kajti tudi te, ki občutijo toplino tega čustvenega sonca, ne morejo vsi te svetlosti uzreti, če imajo poškodovane zenice oči svojih« (KII: 17).

Takšna prisposoba je pomembna za njegovo izgrajevanje prenašanja pomena, saj se pojavlja regularno, tudi v *Povesti strašni*:

»Tako (kot pri zahodnih menihih) se spodobi tudi pri nas pravoslavnih urediti glede menihov, da bi zbori bogonosnih očetov izbirali igumene (predstojnike) svetih samostanov, in ne da bi le-ti darove srebra in zlata prinašali ljudskim pisarjem (visokim uslužbencem državnih ustanov). Tega se ne spodobi igumenski oblasti iskati. Tisti, ki bi se radi dokopali igumenske oblasti, od katerih je večina nepoučenih v božanskih (rečeh), božanske svetinje onečaščajajo, vedno v pijanstvu, in se jedači vsaki predajajo, pod njimi bratje pa so zanemarjeni telesno in nimajo duhovnega varstva, blodijo okoli po brezpotjih, kakor ovce, ki nimajo pastirja. Ojoj, joj, obvaruj Gospod, obvaruj. // Ker nekateri iz samoljublja in slavoлюбja zaslepljeni govorijo, kako in kje se hranijo tisti, ki ljubijo popolno uboštvo, jaz tudi to razkrijem, da so sami po svoji volji slepi za evangeljsko resnico, in od samoljublja in slavoлюбja premagani. Ne slišite, o predobri, Odrešenika Jesusa Kristusa, govorečega svetim učencem svojim: »Ne skrbite za duše vaše, kaj jeste in kaj pijete, niti v kaj telo svoje oblečete, temveč iščite predvsem Kraljestvo Božje in resnico njegovo, da vam bo vse to podarjeno«. To večno odrešilno zapoved in nauk upoštevajo oni (zahodni menihi) in se ne ukvarjajo s tem, kje bodo bivali in ne skrbijo za to, kako pridobiti čim več imetja, posesti in čred (podkupljivih podložnikov, lopovov) in velikih zakladov tuzemskih, zlata in srebra« (l. 280–281).

To pa je verjetno tisto doseganje – po Maksimu Greku – t. i. teologije Kristusove, ki terja neoporečno: jasnost, čistost, popolnost, dovršenost, dokončnost – neposrednost nerazklenjene govornice, ki je iskrenost govora o Kristusu. Pri tem postaja »prevod« povsem odvečen pojem, ne pa tudi tolmačenje, ki prehaja v t. i. čisto teologijo oziroma tolmačenje na videz preveč preprostih besed. Visokost Svete Trojice se uresničuje prek Bogočloveka:

»Edina je volja Očeta in Sina in Svetega Duha, kakor je Njih edino bistvo in sila, in ni razlike med voljami Svete Trojice. K tej višini vendar se beseda obrača, in v obliki resnice in ljubezni se spodobi razum bolnih ozdravljati, predlagati skupnega zdravitelja in Odrešenika Jezusa Kristusa voditelja v preizkušnji resnice – da se s pravilno besedo beseda pozdravi/zaceli/popravi« (MG 2008: 176).

Maksim Grek opozarja na redko sposobnost prisluhni takšni »božanski jasnosti«:

»Kako polno in odkrito, to pomeni najpopolnejše in najsvetlejšo (na robu: kakor je moč njim razumeti in nam sprejeti, tako je tudi bolj odkrito, tj. bolj čisto) so od blaženih Očetov izraženi nauki in z ničemer ne zahtevajo drugačne osvetlitve (pojasnila), kakor so nam bili predani v svetem izpovedanju vere« (MG 2008: 188).

K prizadevanju za enotno nedotakljivost zapisanega je treba dodati tudi pojmovanje krščanske cerkve kot celote (Corpusa), ki ga je najti v mnogih besedilih obeh pisateljev, izvira pa iz pojmovne razsežnosti latinskega jezika. Maksim Grek v svojem spisu *Proti latincem* idealno zamišljeno krščansko enotnost razgradi v upodobljeno telesno iznakaženje, v katerem odpadli udje predstavljajo latinsko herezijo, ki z omembo Judove izdaje nosijo dopolnilno aluzijo tudi na zahtevano nerazklenjenost (zakramenta) Gospodove večerje:

»In zaradi tega sporočamo vaši svetosti, da bi bili obveščeni o modrovanju, zaradi katerega se godijo skušnjave/pohujšanja sredi cerkve Božje, in ne le samo sporočamo, ampak tudi obsojamo tiste, ki so si že prej drznili v napuhu spreminjati izpoved vere, saj so prestopniki Božjih besed in spreobračevalci teologije Gospoda Jezusa Kristusa in drugih očetov, ki so skupaj zbrani izročili sveto izpoved vere, in jih prištevamo k Judi, ker so si drznili narediti isto: ne predati v smrt (le) Gospodovo Telo, ampak vernike, ki so udi telesni Njega, odrezati in drug od drugega razločiti, in tako v večno smrt poslati njih, še najbolj pa sebe, kakor je vendar nepravilno storil ta učenec« (Proti latincem, l. 12; MG 2008: 194–5).

Primož Trubar in Maksim Grek posežeta po t. i. glosariju totalnosti (»vsi ljudje«, »s celim srcem«, »povsod na sveit«, osredotočenem na celostni neoddeljivosti kristjanov (»per vseh izvolenih poponoma«). Slovar doseganja popolne odrešitve ali absoluta je razviden tudi iz naslednjega primera (iz *Pridige od stare prave inu krive vere*), ki kaže tudi na Trubarjevo izrazito individualno snovanje besednih oblik, že omenjeno nagnjenje k izvirnim jezikovnim rešitvam,¹⁹⁶ ki ima učinek neposrednosti:

»Ta postava tiga Gospudi ie popolnoma inu ona ohladi te duše. Tu pričovane tiga Gospudi ie gvišnu inu sturi te preproste¹⁹⁷ modre. Te zapuvidi tiga Gospudi so ravne inu obessele¹⁹⁸ tu serce. Te zapuvidi tiga Gospudi so čiste inu resvetuio te oči« (II: 72).

Takšna duhovna izkušnja, ki je izviralna in se napajala v liturgični praksi ter posledično tudi zakonito uokvirila besedila v bogoslužnost, je bila odprta zaznavanju tudi združujočih teženj znotraj krščanske veroizpovedi, ki so se v resničnosti XVI. stoletja izmikale možnosti uresničitve, zato pa se verno umikale v idealiteto, kakršno je bilo moč zaobjeti iz pričevanja svetega izročila (biblijskega in patrističnega) o zgodnjerski predstavi še neokrnjene krščanske lepote. Sleherno jezikovno naprežanje je bilo pravzaprav globoko prizadeto občutenje zlorabljanja besednega dedovanja Kristusovega poslanstva.

Maksim Grek v svojem predgovoru k prevodu *Pridig/Homilij J. Zlatousta k Ma-*

¹⁹⁶ Gerd, Imennoe sklonenie, 65.

¹⁹⁷ Prim. V Predgovoru zhes ta lyst htim Rymlanom Primož Trubar Slovencem sporoča: »IeSt pag hozho de vi bodete modri na dobru, Ampag preproSti na hudu« (BiS: 109).

¹⁹⁸ Prim. rus. обессилить, onesposobiti, onemogočiti, odrezati sile.

tejevemu evangeliju, ki jih je prevedel njegov učenec Silvana, tokrat izpostavi za dušo odrešilno branje besedil cerkvenih očetov, ki pomenijo predvsem poglobljenost krščanskega vseživljenjskega izobraževanja:

»Potem tudi zaradi drugih stvaritev in koristi drugih se spodobi to prebrati, da bi se pogovarjali z njim (- J. Zlatoustom) in ga poslušali, se naslajali blagoglasnosti, vložene v njegove misli božanskih besed, in tako slavili Gospoda našega Jezusa Kristusa, ki je tolikšno milost ljudem daroval« (MG 2008: 356).

Naslednji odlomek nazorno kaže, kako je jezikovni doprinos Maksima Greka Rusom postavil osnovo filozofske in teološke govornice naslednjih stoletij – vendar pa vsepravoslavno¹⁹⁹ veroizpovedujoče (tj. »notranja, cerkvena, od Boga darovana filozofija«, MG 2008: 191) – od koder so lahko črpali zalogo sintaktično-leksikalne norme visokega sloga ter znanje, ohranjajoče vsebinske nastavljenosti domovinske historiozofske in krščanske miselne tradicije.

»In vse od Očeta premikajočega²⁰⁰/Ki pošilja svetlobo, katere izvor k nam milostno priteka. Prav kakor se združujoča sila obrača k združevalcu Očetu enotnosti/edinosti in od Boga ustvarjeni preprostosti,²⁰¹ kajti vse je od Njega in v Njem, kakor sveta govori Beseda.²⁰² In ti vendar si takšen, in toliko večji, pravi, če upoštevaš, to pomeni zvesto ohranjaš, kar nam je bilo božansko odkrito od Svete Trojice« (l. 12).

Na temelju stremljenja živega bitja k prostosti, ki katafatično utrjuje polnomočno sposobnost slovenskega jezika širiti miselno-nazorsko obzorje, je Primož Trubar položil temelje slovanske himnografije:

»Samuzh ta Boshy Stan inu nega natura, Tuie, Ta nega ModroSt, Muzh, Prauiza, Ri-sniza, SuetuSt inu MiloSt Boshya, inu tu nega vezhnu GoSpoStuu. Letimu Vezhnimu, Vsigamogozhimu, Risnizhnimu, Prauizhnimu inu MiloStiuimu Bogu, bodi sdai imer tar vSelei, Vsa zhaSt inu huala skuSi leSuSa CriStuSa, Amen« (NT: cap XVII).

To pa je tudi pogoj za nadaljnji intelektualni razvoj slovenske miselnosti – znotraj prostranstva slovanskih jezikov.

»Sice Bug, poSuim Pildu inu Stanu po sui Shtalti, Shegi inu Naturi, ie en Duh. Ena Vezhna Shiua, SamoStoyezha, Modra, Vsigamogozha, Neuidezha, Neisrezhena, Dobra, Prauizhna, Sueta, RiSnizhna. Suiiauolna inu ZhiSSta Missel. Lete Rizhi Vse, Bug ima od Sam Sebe inu Vsebi popolnoma« (prav tam).

Primož Trubar je zapisoval čist slovenski jezik, ki pa je bil s svojo neposredno

¹⁹⁹ Kar ni identično s staroruskim (!).

²⁰⁰ Slišati je odzvek antičnega krščansko pretolmačenega Aristotelovega »Edinega Počela-Dvigatelja«.

²⁰¹ Prim. »Simplicitas primi et omnimoda immaterialitas probari non potest per causalitatem efficientem motus, sed per finalem tantum« (Pico della Mirandola, 900 tesisi; Sodbe po Mojzesu Egipovskem, Moskva 2010). Prev. »Preprostost in vsemogoča nematerialnost prvega (dvigatelja) ne morejo biti dokazani prek delujočega vzroka gibanja, temveč samo prek celote« (op. prev. N. Z.).

²⁰² D. Areopagit, O nebeški hierarhiji, 1, 1.

zahtevo po popolni veri s težavo razumljen, zakaj ni bil ovenčan z retoričnimi laskavimi blagozvočnostmi. K npravstveni (celo nezapisani) tradiciji se je hotel vračati, saj je videl v pravilno vzpostavljenem cerkvenem obhajanju edino rešitev za dušo slovenskega naroda. To pa je bilo mogoče samo z jezikom, ki bi bil Boga dostojen. Naposled je še zlasti izobraženemu verniku zgolj močna vera omogočala uteho z branjem in pisanjem, tj. tistimi duševnimi plodovi, o katerih z neprizanesljivo dantejevsko antisvetnostjo spregovori Maksim Grek. Mislimo na tisto samo(s)tno zadovoljstvo, ki je z vzpostavljeno *živo* vezjo z Božjim globoko osebno: vernik se ne spo-razumeva z osebnim božanstvom, ampak z Bogom kot Osebo; medtem ko je Bog vsem skupen in Bog vseh. Omenjena metaforičnost je zato vedno izgrajevana šele v okvirih poetike, osebne toliko, kolikor to sploh dopušča govor: doslednost ubeseditve še izgovorljive misli, navdahnjene od Boga – »zrtje v besedah«, katerega namen je vsečloveška dobrobit.

Če ne izpostavljamo Maksima Greka obračanja k bralcu (celo po imenu) ter zavedanja tako poskusa individualnega vnašanja svoje »uboge« razlage kot tudi lastnega pionirstva, je neogibno poudariti, da tudi takšna dejavnost ne bi bila plodna, če ne bi bila uresničena v neoporečno duhovnem navdihu. Cerkevni očetje, ki so svoje patristično pisanje v določeni meri zaključili najkasneje v VI. stoletju, so bili takrat brani in upoštevani v prvi vrsti zaradi zvestega ohranjanja svetosti izročila. Zato pa tudi ni bila presemetljiva vera v moč Besede (»In toliko je zmogla beseda njega,«), ki jo je izpričeval – v navzočnosti je bila sposobna tudi nadaljnega: preobražanja celo človeškega in minljivega. Zato je bilo ustvarjanje nujno. (S tem se je človek povzdignil pod nebo: »Kakor je povzdignil Mojzes kačo v puščavi, tako se spodobi povzdigniti tudi Sinu Človeškemu«).

V besedilu, naperjenem proti lahkomiselnosti intelektualni dejavnosti L. Vivesa, M. Grek tudi izpričuje svojo utemeljeno vero v od Boga navdahnjeno dejanje prevoda Septuaginte ter celo delo kasnejših prevajalcev zanikuje kot preveč človeško (Simmaha, Akilo, in Teodotiona), medtem ko prisega na čisto izvornost Svetega pisma, kjer je najčistejša prerokba o življenju Odrešenika položena v molitvene besede psalmopjevca:

»Ne vem, kaj naj ti rečem, o Ludovik /.../ Bogoslov, ki ne podlega skušnjavi, višjih od svojega uma ne preiskuje, temveč je zadovoljen z razkritim od Svetega Duha božanskih prerokov, kot so jih postavili 72 tolmačev, osvetljenih od Svetega Duha. Ti so več let pred tem napovedali Odrešenikovo utelešenje, oni so to jasno prevedli/predali: »In izpolnilo se je nebo in zemlja in ves okras njun. In končal je Bog vsa dela Svoja, ki jih je storil v 6 dneh«; tudi o malih/v delcih govori božansko Pismo: »In vsadil je Bog raj v Edem na vzhodu«. Ti, ne vem, kaj se ti je zgodilo, si prezrl takšne »prevodnike«/prevajalce in bolj upoštevaš Simmaha, Akilo, in Teodotiona, ljudi, ki so govorili iz človeške modrosti, ne pa z božanskim Duhom, kakor se odkrito kaže v njihovem prevodu /.../ Kako bi veren lahko zapisal in govoril: »Ali ni Sion reče človek?« Niti približno kaj podobnega! Saj je vendar treba pisati in govoriti: »Mati Sion reče človek«,²⁰³ je bilo odkrito vnaprej oznanjeno, kakor želijo vsi ljudje, ki verujejo v rojenega v Njem Bogočloveka Jezusa Kristusa duhovno mater imenovati in razumeti sveti Sion, ki jih je duhovno prerodil z božansko kopeljo »drugačnega bivanja« in jih napojil z mlekom besed nelaskavih, ne skušnjavam podvrženega Bogo doumetja Svete Trojice, ki se Ji

²⁰³ Tako je sv. Avgustin popravil prevod v Vulgati sv. Hieronima (prim. Gorfunkelj, *Milanskaja Psaltry*, 36–37).

klanjamo. /.../ Verovati se spodobi najbolj v Parakleta, ki se Mu je klanjati, kakor je ta naučil Mateja resnice, ne pa nekih prevodnikov, ki so napisali, da je bilo »pisano z Matejem« /.../ Ali ne slišiš Odrešenika, govorečega: »Umril je bogataš, in bil pokopan, in v peklu je odprl svoje oči, v mukah je videl patriarha Abrahama«, in tako dalje! A peklu je rekel Gospod, ne pa v zraku /.../ Ta mnogovrstična zapletenost je za izkušene lahko v eni besedi preroški razrešena in ne potrebuje prikaza ugank. Saj govori ta božanski prerok in car David v 71. psalmu odkrito v obliki molitve: »Bog, to pomeni Oče, sodbo Tvojo Carju si dal«, to pomeni Tvojemu Sinu, o Njem vendar govori v drugem psalmu: »Jaz sem postavljen za carja od Njega«, ponovno podaja: »in resnico Tvojo Sinu carskemu, soditi ljudem Tvojim pravično in ubogim tvojim v sodbi«, in drugje: »vstani, Bog, sodi zemlji, kakor ti si dedovan/prisoten v vseh jezikih« (Žurova II: 261–269).

Svojevrstno in zavrnitev judovsko-hebrejskega izročila je Maksim Grek videl v individualno izvršeni krščanski nadgraditvi: v ohranjanju čistega izročila (Avguštin, Tertulian),²⁰⁴ v veri v molitveno doumevanje narave in čudeža utelešenja Bogočloveka, ki je dar Boga Očeta, v veri v združitevno sposobnost Besede – vzpostavljati pravičilo, očiščevati od lažnega, osvobajati od suženjske izmerljivosti – s preureditvijo številčnega in besednega ustroja v pojmovanju besednih resničnosti. Zgodnjekrščansko nerazklenjenost besede od podobe (kriptogram) je neogibno razumeti kot izraz Božje Previdnosti.

Kristusovo pričujočnost je v drugem spisu (*Pripoved o tem, kaj pod križem na cerkvi stoji, v tem je tudi dodan, ko je mesec mlad*) M. Grek poskušal izvirno pojasniti s številsko vrednostjo grške črke uipsilon:

»O tej ypsēlon, v njem so križ postavljeni na cerkvah, to je grška pismenka, po rusko ižica. To so postavili sveti očetje vaši, da bi ležalo pod križem zaradi dveh razlogov, kolikor mi je moč ugibati. // Kakor Gospod v Evangelijih pogosto govori judom: »Nekoč povzdignite Sina Človeka«, in še: »kakor je povzdignil Mojzes kačo v puščavi, tako se spodobi navzgor obesiti/povzdigniti tudi Sinu Človeškemu«, in kakor: »Ko bom gor obešen/povzdignjen, takrat bom druge pritegnil k Sebi«. A po grško se »višina« govori začetna beseda rečenice grške te »uipsilos – ui je«. S tem nas sveti očetje učijo z uganko/ugibajoče, da je križ »uipsos«,²⁰⁵ rekoč, višina/visokost je in slava Kristusu. // Druga razlaga je takšna. Ker ta pismenka po grško vsebuje tudi število 400, je Odrešenik s svojim križem razsvetil 4 strani sveta, kakor je bilo rečeno: razsvetil je vse zemeljsko s Križem in razkropljene po teh deželah jezike je zbral k Sebi s krstom svetim. S četrtrim številom 4 dele sveta nam podajajo sveti očetje, s številom stotim, popolnim v bistvu, nam pripovedujejo skrivnostno skrivni smisel (dobes. razum): 100 ovac, od njih se je eno, izgubljeno, odpravil iskati pastir dobri, in ko jo je našel, jo je

²⁰⁴ »Ali ne verjameš verodostojnosti pričevalcev Justinijana filozofa in mučenca Tertuliana, pa tudi kasneje je bil sveti mož Avguštin, ki je odkrito govoril: »Govorjeno je, pa čeprav tako čudno in pohvalno je bilo soglasje v njihovih (tj. prevajalcev Septuaginte – op. N. Z.) izrekih« (Žurova II: 261–269).

²⁰⁵ Podobno je v tistem času Leon Battista Alberti tolmačil semantiko grške črke, ki se izgovori diftongično: soglasnik + samoglasnik v svojem traktatu *De componendis* (R. Picchio, *Slavia Orthodoxa*, Moskva 2003, 190).

privedel nazaj s Križem, to pomeni s svojim križanjem/trpljenjem in živoustvarjajočo smrtjo. // Toliko zmore um moj ubogi. Tisti, ki pa so mnogo bolj obdarjeni, naj nas razsvetlijo« (Žurova II: 161–2).

Maksim Grek, ki zaključuje z zmožnostjo doseganja svojih razumskih (v tem primeru tolmačenjsko ustvarjalnih) sil, pa iz nepolnega iz-pisa Kristusovega bitja tudi prepozna nezadostno izpolnjenje apostolskega poslanstva (Kristus je velel, da bi bila vsa zemeljska obla, »vsi konci zemlje« – krščanski, tj. pokristjanjeni, tj. krščeni) – in zato neuresničljivost in sedanjo nezamisljivost t. i. ekumenistične edinoverne skupnosti.

Izraz številске vrednosti Sina se zdi, da je mogoče razumeti tudi v nekoliko zakriti obliki (z zgodnjelatinjskim Fi(l)io), vendar pa v sobesedilnem okolju in geografsko resničnim okoliščinam ustrezno), ubesedeni v *Povesti Strašni*, kjer je vključen v pripoved o H. Savonaroli:

»In nekateri od teh so, posnemajoč Zakheja, vodnika cestinarjev iz Evangelija, katerega imetje, v zlobi in nepoštenosti zbrano, je bilo razgrabljeno in v dobri veri predano v roke tistih, potrebnih pomoči od učitelja njegovega. In da ne bi s pripovedovanjem o njegovih hvale dostojnih dejanjih utrujal bralca tega spisa: večino mesta je spreobrnil iz vsakršne zlobe v podobo sleherne dobrotelčnosti in hvale vredno. // Edino pohvale dostojno dejanje, je bilo storjeno od edine/osamljene žene uboge, kar bom povedal ljubiteljem dobrotelčnosti, iz česar bodo lahko razumeli tudi moč od Boga navdahnjenih naukov moža tega. Sin te uboge vdove je našel na ulico odvrženo možnjo žametno, v njej je bilo zlatnikov, 500/»Sin«²⁰⁶ jih je odnesel k materi svoji. Ko je ona to videla, se ni razveselila, ker bi s pridobljenim lahko razvrednotila poslednje svoje ubožstvo/se najdenega hotela znebiti, niti ga ni skrila pri sebi, temveč ga je odnesla k svetemu učitelju mesta. In rekla: »O prečastitljivi oče, in učitelj, poglej, to možnjo je moj sin našel izgubljeno na ulici, vzemi jo, ker poznam vest pošteno tvojo, vem, da boš našel tistega, ki jo je izgubil in mu vrnil, kar je njegovo, da ne bo imel človek neutešne skrbi (ki spreobrne izgubljenega/blodneža, ti predajam svojo skrb, ki ne more biti utešena od tukajšnjih ljudi). In učitelj se je začudil resnicoljubni naravi (resnični npravstvenosti) vdove, jo blagoslovil in odslovil« (l. 288–290).

Ker Maksim Grek pravzaprav govori ne o splošni ali naključni vrlini, temveč o od Boga izbranosti, tudi tuzemska podoba slednje ne more biti zgolj prisposoda: z Zakhejem, dobrim cestinarjem, primerljiva upodobitev, govori o načelu, alegorizaciji nasprotnem: »uboga žena«, ki predstavlja zgolj s človeškimi imeni neubesedljivo, a »resnično živo« (ne preverljivo) osebo, anonimno prevzema več enakovrednih pomenov človeške dobrote. Kajti florentinska žena je tudi »mati«, zato upodobitev omogoča večpomenskost, ki ni mnogoznačnost ali zamenljivost, temveč duhovna višina upodobljenega bitja. Posebitveni način (personifikacija) je v kristološkem izrazu razodetvene

²⁰⁶ Sin, poimenovan z okrajšavo: grško črko Fi pod titlo, ki nosi pomen lat. filio. Upodobitev, ki upodablja tako zvestobo (sina) kot neoporečno nesebično dobroto »uboge žene« (njegove matere), kaže na miselni prehod ali oblikovanje skrivnega jezika; konec XV. stoletja so jezikovno podstavo grškega jezika znotraj latinske srede uporabljali s povratno vlogo, kot se je godilo v stoletjih vzpostavljanja krščanstva: s pisnim grškim simbolom so označevali govorno resničnost (od latincev dodano vrednost osnovnemu 400).

sedanjosti prevrednoten v dotakljivost: uboga žena (prvi pomen) ni upodobljena vrlina, temveč šele kot mati (drugi pomen) pomeni utelešenje »Božje modrosti« (tretji pomen). Z zornega kota bogoslužja postane razumljivo natanko opomenjanje upodobitve tuzemskega ideala pobožnega življenja. Na podlagi točnega zaporedja omembe cestnarja Zakheja (Lk 19, 1–10), ki uvaja v osnovno kratko krščansko molitev (tokrat ne Sinu, temveč) Bogu Očetu (»Bog, milosten bodi do mene, grešnika«), lahko razumemo snovanje smisla: liturgično molitveno razodevanje Kristusove osebnosti. Naveden odlomek je samo navidezno opisovanje dogodkov v Florenciji v času pridiganja H. Savonarole, pravzaprav pa je upodobljeno prepričanje bogoslovskega nazora Maksima Greka: ne samo, da je moč tudi v tuzemskem življenju uresničevati, celo Kristus sam je zapovedal: naravnost in nepreklicno in nepomišljujoče dosegati Bogu uslužen ideal. Zato je tudi upodobitev kot zgled – tako pobožnosti kot tudi Božje dobronamernosti (»da je moč«) – zahtevana.

Podobno silo pisceve misli, sposobne navdihniti vernika z zgledi Boguugodnega tuzemskega življenja, najdemo v Trubarjevem prevodnem izrazu, ki v *Hišni tabli* v poglavju Od vdov inu starih s predrugачenimi besedami Jakobovega pisma pojasnjuje svoje pojmovanje »revščine«, tj. prave pobožnosti:

»Inu sv. Iakob pravi, de v tim oli s tem te kersčeniki nih vero inu to pravo službo božjo izkažo pred Bugom, kadar te vduve inu sorote obisčeio v nih nadlugah« (II: 319).

Pred nami je torej eden izmed najbolj pretresljivih pasusov Nove zaveze (o edini dejavnosti, ki *delno* opravičuje človekovo dobronamernost), prvič v slovenskem jeziku. Kajti Primož Trubar ne govori zgolj o vdovah, temveč o ohranjanju zvestobe svetlobi Boga Očeta.

Maksim Grek v besedilu *O knjižnem popravljanju* iz dobesednosti razumevanja črke maternega jezika in evangelijev izgrajuje Resničnost, tj. celoto neovrgljivosti Kristusovega obstoja:

»Verovanje²⁰⁷ je pri nas takšno in tako zapisano: ypsēlos, njegova razlaga pa takšna: visok; drugo, ki se v neznatnem razlikuje, pa je: psilos, njegova razlaga pa: nag ali gol /.../ Zato je lažno in neskladno z razumom bogoslovcev, če se ne o višini ali o debelini/starosti telesa Kristusovega heretiki prepirajo s pravoslavnimi, temveč glede božanstva in človeškosti Njega nasprotujejo nam, ki oba izpovedujemo v Kristusu« (Jagić: 298–299).²⁰⁸

Takšno je bilo tudi preimenovanje dni tedna rimskega papeža Silvestra (u. 31. decembra leta 335)²⁰⁹ po Mojzesovem vzorcu (»videnju« imen), saj naj bi jih pred tem

²⁰⁷ Pogojno prevajamo s takšnim izrazom, kar je dobesedno »pregovor ali rečenica«, rus. пословица.

²⁰⁸ To pojasnilo Maksima Greka je bilo vključeno v prvo moskovsko izdajo slovnice Meletija Smotrickega (Jagić, n. d., 298).

²⁰⁹ Nasledil rimskega škofa Melhiadesa (Miltiadesa), se boril proti arijanskemu nauku, že pred I. nicejskim cerkvenim zborom je odobril sprejetje v veroizpovedni obrazec izraza gr. *omoousion* (Sin enake narave z Očetom). Njegovo vladanje je sovpadlo z obdobjem oblasti Konstantina Velikega (katerega naj bi Silvester celo krstil), dal je zgraditi rimsko cerkev Sv. Petra, lateransko krstilnico, pokopališča za mučence, odgovoren je za rimski prezbiterij,

pogani imenovali po bogovih, judje pa po števnikih. Šele v ujemanju števil in imen dni v tednu je bil izvršen t. i. prazničen teden čaščenja osnovnih krščanskih svetinj (križa, Božje matere in trpljenja Kristusovega), ob katerem Maksim Grek spregovori o stvarjenju posvečenih imen v maternem jeziku:

»Odpovejte se sedaj (da bi ne bilo prepozno) trmi in se poučite o resnici od drugih, tudi od blaženega Silvestra, papeža rimskega, ki je po podobah svetil z besedami svojimi vso stvarstvo s sojem obli. Ta je bil blažen, kakor knjiga pripoveduje, z vso nadmodrostjo helensko in rimsko popolnoma okrašen in nekoč naj bi postal dostojen »nemimljivega ogrinjala« in napolnjen »z mlekom besed nelaskavih«, je doumel takrat vladujočo v Rimu in po vsem svetu lažno zapeljivost zvezdnih vedeževalcev, ki so sedmero dni nebesnih imenovali s planeti, kakor še danes latinci po običaju imenujejo, ter zasovražil takšno prevaro in z apostolskim in arhierjejskim zrtjem preimenoval dneve po številih, preuredil v pobožnejše, kakor je bilo blaženemu Mojzesu uzreti. Prvi dan od vesoljnega vstajenja Odrešenikovega je kirijakin, to pomeni, Gospodski imenovan. Po njem sledi devteran, to je drugi, ki je postavljen/posvečen z breztelesnih (tj. angelov) blaženim maziljenjem, saj so to drugotne svetlobe po prvi brezzačetni in nedosegljivi Svetlobi. In tistega, ki je po tem, je tritin²¹⁰ imenoval – to je tretji, in ga je častitljivemu Krstniku²¹¹ posvetil. Tisti, ki je (p)o tem, je tetrada, to je četrti izrek, in ga je oživljajočemu križu in Bogomateri poklonil. In tisti, ki je po tem, je pemptin, kot je petega imenoval in ga svetim apostolom posvetil. In tisti, ki sledi, je paraskevin imenovan, to je priprava na Boguugodnost, saj je šesti po številu od nedelje, ki živoustvarjajoči/oživljajoči križ in Božjo mater (povratno) osvetljuje. In tudi po tem sedmi savvaton, imenovan hebrejsko, to je (s)pokoj/počitek, je pustil tako imenovati se, posvetil pa ga je vsem skupaj svetim mučencem, ker je v njih najvišje naprežanje in svetih krvi²¹² svete Cerkve Odrešenika Kristusa od preganjanja osvobojena, ki je preživela nepreštevne muke in gorje« (MG 2008: 287–288).

Primož Trubar je v enem svojih poslednjih predgovorov k skupni pesmarici v *Predgovoru k Ta celi Catechismus inu psalmi...* (1574) ubesedil jasno prepričanje o »poetični pravovernosti« izgovarjanih besed, od katere je odvisna ne le vernikova, temveč usoda vseh kristjanov:

»Obtu, hočmo li prov peiti oli molyti, de bomo uslišani inu de s teim Boga čestimo, hvalimo inu nemu služimo, taku imamo z vero, v pokuri inu zastopnostio peiti inu molyti, nekar le na štymo gledati inu mermrati, temuč kai te bessede v sebi derže, kam kažeio, od česa govore, zakai prossimo oli hvalimo Boga. Zakai v tim petyu oli v pridigah se pravi oli od Božye mylosti, dobrute oli risnice, vsigamogočosti oli od

pripomogel je k razvoju rimske liturgije, ustanovil šolo cerkvenega petja, pokopan v cervi Sv. Priscille (znamenite katakombe).

²¹⁰ Na robu (delno izrezan) pripis: »tretji ali drugače tore«.

²¹¹ Предтечи: Предходнику, Oznanjevalcu, Prerokovalcu znamenj.

²¹² Dobes.: gen. pl.: »krveh«, prim. Ps. 5, 7: »moža krvi«; Ps 15, 4: »ne zberem zborovanj njih, ki so/če so od (njihovih) krvi«, ki je (kljub temu, da je v grščini množinska oblika za tekočine) verjetno vir oblike M. Greka, ki razmišlja v pojmovnih okvirjih psalmpjevskega besedja, kot izvemo iz nadaljevanja. Gl. našo nadaljnjo obravnavo.

Božyh oblub s teim to našo vero terdimo, de kar Bug govori, nom oblubuie, nom bo tu istu gvišnu inu risnisčnu per pravim odločenim času dal inu izkazal« (IV: 277).

Sledi Trubarjevo sklicevanje na 118. psalm:

»Koker vse zlatu, srebru, žlahtnu kamene oli blagu, čast inu vesselie tiga svita, koker David čestu govori, suseb v tim 119. psalmi, de te bessede inu postave Božye so nemu lubeši koker vse blagu, zlatu inu srebru vsiga svita. Inu potehmal v tim catehizmi sovse historie, diane inu opravila vsiga Božyga stanu v ti S. Troyci iz S. Pisma kratku postavlene inu zapissane« (prav tam).

Maksim Grek pojasnjuje smisel/namen petja psalmov, ki umeščeni v vernikovo vsakodnevno obhajanje lahko predstavljajo soglasje med posameznikovo minljivostjo in presežnostjo le-te v »utrditvi« prazničnega dne:

»To je mislil/ustvaril blaženi (papež Silvester) ko je hotel izkoreniniti upoštevanje planetov iz pojmovanja Vernih, kar se je z milostjo Kristusovo in svetimi njegovimi (tj. Silvestrovimi) molitvami zgodilo v vzhodnih cerkvah, in se upošteva do danes pri vseh pobožnih. Zaradi tega so tudi za vsak dan v tednu primerne pesmi in petja lepota večerna in jutranja od svetih očetov ustvarjena, da bi jih peli verniki v slavo Božjo // in v hvalo svetnikov, ki so prejeli posebne dneve, zdaj opevani, razum vernih osvetlijo, odganjajoč od njih sleherno od demonov spodbujano bojazen in pogansko slepilo, in duhovno sladkost vanje nemalo vlivajo. Apolona in Artemide, in Hermesa, in Aresa, in Zevsa, in Afrodita pa niti sled spomina v njih ni vidna. Vse to so namreč sinovom Helenov in Egipčanov odrekli, ko so zaslišali od Svetega Duha povelje: »Naj ne oznanjajo usta Moja dela človeška; besede zaradi ustnic Tvojih sem Jaz upošteval okrutne poti (Ps 16,4).« In še: »Ne omenjam imen njihovih z ustnicami mojimi. Gospod (je) dostojanstvo moje in čaša moja²¹³ (Ps 15, 4,5)« (MG 2008: 288).

Ob razkrivanju škodljivih učinkov upoštevanja astroloških napovedi zaključiti z mislijo o pretekli izkušnji »okrutne poti«:

»Katero so okrutne poti? Samo bogobojujočih upoštevalcev zvezd zlobni nauki in izročila, in najbolj hudobnega Almanaha štetje dni, ur in trenutkov, ki z dozdevnimi potmi zavajajo in vodijo v pogubo tiste, ki jih poslušajo, saj ne samo njihov razum, temveč tudi čustva zmedejo. In to sem jaz z očesoma svojima²¹⁴ prejel, in nisem od nikogar drugega slišal, kakor le izpovem resnicoljubno, kakor pred Bogom poslušalcem« (prav tam).

To je bil uvod v njegovo pripoved o Italiji.

Rokopisni izvirnik spisa *O nesrečnem veku tem* Maksima Greka, ki se že z očitno načelno drugačno (biblijskim prevodom podobno) oblikovanostjo od ostalih njegovih

²¹³ Aliteracijsko-asonantični niz: часть – чяша (prim. v Psaltru iz l. 1552 M. Grek v taisti obliki prevede tudi Ps 10, 7, s tem pa ohranja možnost znotrajbesedilne in tudi lastne samonanašalnosti, kot jo izgrajuje v avtorskih spisih), ki izzveni disonančno, v tem pa se izkaže kot ustrezno izrazilo ne samo človekovega prilikovanja Božjemu, temveč tudi Božje naklonjenosti verniku.

²¹⁴ Maksim Grek na tem mestu uporabi dvojnisko obliko stesl. množine (kanonična oblika, ki napotuje na domnevo o njegovem seznanjenju z južnoslovansko pismenostjo).

traktatov razlikuje, ponuja drugačna branja; v uvodni misli beremo o maternem jeziku osebne žalostinke (intimne elegije), ki dobesedno – u-*podob*-ljajoč – pravi:

»Stopajoč po poti okrutnejši, s številnimi nesrečami napolnjen, sem naletel na ženo, sedečo ob poti, ki je imela naslonjeno glavo svojo na roko in koleno svoje, bridko jokajočo brez utehe in oblečeno v obleko črno, kakor je običaj za vdove-žene« (f. 37: l. 285).

Nedorečenost kot izraz brezna nedoumljivosti je kot spodbuda notranjega osebnostno-duhovnega razvoja opomenjala celo razhajanje med že vzpostavljeno dogmo in šele upajoče pričakovanim. Navidezne t. i. tradicionalne metafore (»stalni« okrasni pridevki) dobijo veljavo poslednjih oprimkov zaznavnega, vidnega in minljivega – pred dokončnim umolkom, ki pa ne predstavlja tudi nemote, temveč zgolj preselitev v zapis. Zapis Božjega glasu v bogoslužnem jeziku – v privzdignjenem govoru. Ponovno – pre-rojeni – pojmi začnejo pomeniti prvotno moč (starozavezno) novorojenemu (evangeljskemu otroku). Podoba je le »mislil zrtje v besedah«. ²¹⁵ Celó etične pravice se naposled kažejo kot zgolj kazala k človekoljubnosti vrednotenja – v odnosu do posameznika.

V tolmačenju prvega psalma je Maksim Grek (navezujoč se na Evzebija) Božji velelnik oplemenitil z razsežnostjo blažene večne nesamotnosti. Osmišljenje pravice do ustvarjalnega dejanja leži v Kristusovem dejanju, ki se je iz človeške želje po ljubezni odrekel samoti in se pridružil – verujočim Vanj:

»Če pa je – zaradi tega, ker je takrat (tj. v Davidovem času) bilo malo tistih, ki so negovali krepost – je (David) predvidel le enega (tj. govoril v ednini »Blagor človeku«), našega Odrešenika, ki številne naredi blažene, zato pa je govoril v množini: »Blagor tistim«. Prvi on sam je vendar samo resnično blažen« (F.I. 71: l. 11).

Vse (kar je oporečno od znakov človeške malovernosti, je ubesedovano z živopisno čutnimi naturalističnimi mimetičnimi popisi znanega, medtem pa je zato opisanemu nasprotno) Božje pomeni: človeka ponižno priznanje svoje nedostojnosti izrazu. Primož Trubar se je čutil dožnega razkriti težavnost doumetja dvojne narave Sina, katerega človeku dostopnost enači z njegovo človeku podobnostjo. Zdi se, da z vero v Njega Božjo naravo vrednoti tudi Njega človeškost, saj slednjo pojmuje predvsem kot Milost (pomoč ljudem):

»Koker leta Islaga inu Sastop od tiga Boshyga Pilda vtim zhloueku se nema saurezhi ne Sashpotouati. Oli ona vSai nei Sadosti, Inu ty preproSti ne mogo, kai ie ta Pild Boshy po kateeim ie ta zhlouek Stuarien, prou inu Sadosti Sastopiti /.../ Kir pag tu Pismu zhestu gouori od Buga, koker od enihga zhloueka, glih koker bi Ozhi, Vushesa, Roke, Noge inu druge zhloueske vude imel, Tu Sa nashe preproSzhine inu neSastopnosti uolo taku gouori, de teim leshei inu bule to Volo inu Bessedo Boshyo moremo Sastopiti« (NT: g).

V *Pohvalni besedi Bogorodici* Maksim Grek izrazi P. Trubarju enako misel (»Inu de Bug hoče od vseh imeiti, de se taki absolutii ima terdnu verovati«²¹⁶ – III: 140) o

²¹⁵ Če parafraziramo znano rusko definicijo ikonopisne umetnosti »umozrtje v barvah«.

²¹⁶ Prim. še »Kateri pag ne veruie, timu istimu so nega grehi zaderžani. Glih taku ie Kristus tim pridigariem nalužil, de nakar le samuč eni celi gmaini, enimu velikimu kardellu, temuč tudi

spodbudni nespoznatnosti vere, ki ni mistično-apofatični molk, temveč skrivnost vzajemnega razodevanja (sebedajanja Drugemu in prejemanja duhovnega že nezamisljivega).

»Zato skrivnosti vere presegajo vsako doseganje učenih modrecev, ker so bili trdno ograjeni in zaznamovani z za njih z nerazrušljivim pečatom popolne nespoznatnosti.²¹⁷ Kajti, ko se je spustil na zemljo, je On zakril način svojega spusta z mrakom nevedenja tako, kot ko se je ponovno povzpел z zemlje v višino nebesno, je položil temote pokrov svoj, kakor je rečeno. Samo z vero je dosegljiva ta Božanska skrivnost – tem, ki imajo trezen um /.../ Božanska skrivnost vere, če je sprejeta v srcu z gorečo ljubeznijo in je ogreta in vzgajana s pravičnimi deli, takoj pošlje zdravje in svetlobo Božansko, ki izganja iz duše vsako zlo. Če si blagega razuma in blage nravi, ne zahtevaj od Vladarja pojasnil besed in razlogov; kajti presega in um in besedo vse, kar od Njega izvira; sprejmi z vero vse Njega nasvete in jih spoštuj z vso dušo, s strahom se klanjaj, imej se za prst /.../ takrat boš razumel/spregledal meglo nerazumevanja, ko bo iz tebe z Božansko svetlobo tudi izgnana, ter se bo svetloba Tolažnika vselila v tebe« (MG 2006: 390–391).

Primož Trubar zaključuje svoj govor o Izpovedi s pretolmačenjem Pavlovega pisma Efežanom (4, 22–28), ki s prepletom v trojnem zanikovalnem nizu (nikalnica: »ne pusti«; zlo: »sui serd«; glagol spuščanja: »zayti«) pomeni neminljivost Božanske svetlobe (sonca):

»Inu S. Paul, Ephe. iiii, pravi: »Ponovite se, položite tiga stariga človeka od sebe, oblečite tiga noviga. Kateri ie kradal, ta ne ne kradi več, kir ie legal, ta govori risnico pruti suimu bližnimu, kir se ie serdil, ta ne pusti čez sui serd tiga sonca zayti« (III: 147).

Primerjajmo še Trubarjev ugovor k poenostavljenemu upodabljanju:

»Inu leto brumo inu Prauizo, kir da vSakimu tu, kar nemu slishi, Inu vSaki Sturi enimu drugimu, Kar hozhe de bi Se nemu sturilu, tudi ty modri Aydie viSsoku hualio inu prauio de ta Prauiza vmei ludmi ie ena taka lepa rezh, koker ta Danyza viutro na nebi /.../ Mi htimu she vSelei ene druge obilneshe potrebuemo. Sakai ta nasha zhloueska inu Sapuuidna prauiza, inu ta nasha pokorszhina, ne gredo is celiga, volniga zhiStiga inu prauiga serza, Tu nashe diane Sdershane inu slushbe Boshye ne so volne cele inu popolnoma, te nashe misli Se ne hote inu Se ne mogo cilu Sto Boshyo volo glihati inu ukupe sloshiti, koker S. Paul. Rom 8 gouori kir praui Ta shega tiga shloueskiga meSSa ie enu Souurashtuu Super Boga, Sakai ona tei poStaui Boshy nei pokorna, inu ne more tudi« (BiS: 109).

Primož Trubar ima prilikovanje Božjega naravi (primera z nebosvodom: »koker ta Danyza viutro na nebi«) za »preveč« preprosto, bližje poganovemu kot kristjanovemu

enimu samimu suseb ta evangeli od odpusčane tih grehov imaiο pridigati inu oznaniti. Inu tiga, kir timu evangeliu veruie, to pravo pokuro dei, od grehov absolvirati inu odrešyti« (CO: 441).

²¹⁷ Prim. »Inu ty nervučeneši farii inu menihi so od te pokure taku vučili, de ta cela, prava pokura, kir človeka v milost Božyο perpravi inu izvelyča, ima tri deile: to grevingo, to izpuvid inu tu zadosti diane za te grehe. Kateri obuii vuk od te pokure ie kriv, falš inu zepelan, timu Pismu cilu zubper. Zakai v ti ne so ništer od vere v Cristusa vučili, ne pravili« (III: 145).

odzivu na Skrivnost Božjo. Zgodi se torej presenetljivo: z omembo najbolj samoumevnega (sončne svetlobe) slednje dobi lastnosti antisimbolnega (občutljivega na svetlobo človeka), kar izpričujejo tudi besede Maksima Greka. Upodobljeni liki, upodobljeni kot tisti, ki v slepoti od lastnega napuha ne znajo več ločiti ne le dobro od zlega, temveč tudi ne razbirati, kaj je resnično, tj. večno dobro, ponazarjajo odločilno zablodo človeškega uma, s katero oba pisatelja prikažeta brezkoristnost, brezupnost in nesmiselnost slehernega medčloveškega pogovora, če ni slednji voden z zavestjo o edinem posredniku, tistem, ki stoji med dvema minljivima človeškima bitjema (brez Njega je namreč vse prelahkotno). Sledilo je otežkočeno razbiranje med pojavi: videz dobrega je pod površino zlo; kar se kaže šibko, je pravzaprav Bogu bližje, zatorej v svojem bistvu silnejše od oprijemljivega, trdnega in minljivega. Zgolj domišljavci menijo, da je enkratnost ponovljiva in zamenljiva, da so nesmrtni, in imajo življenje za »naslajanje s pohoto«, njim je duhovni jezik za vedno odrezan in so nemi: kakor riba – vidni simbol Kristusa, ki je v resnici antisimbol. Zatorej je razumljivo, da skuša pisec črpati iz ustaljenega: najprej poseže po znanih pojmi, ki jih je človeštvo osvojilo; stari izrazi za znana pojmovanja pa so pogosto izhajali iz najzgodnejšega izročila človeštva; mislimo na (bodisi starogrške ali zgodnjelatinke) t. i. predkrščanske besede, ki so bile podvržene preobražanju. V osnovi poganski (antični) izrazi dobivajo pred drugačen pomen, začenjajo predstavljati orodje krščanske terminologizacije. Kar je individualno, se več ne prilikuje jasnemu in spoznatnemu, temveč spominja prej na – uganko Človeka (sfinga). Ni več sprejemljiv nikakršen vnaprej pojasnljiv obrazec ali geometrična shema odrešilne radosti katarze, temveč je tragičnost razodet(ven)a prednost doumevanja Edinega, kateremu *nova* terminologizacija služi. Zakaj najbolj preprosti pojmi postajajo polje opomenjanja Najvišjega. Kot pa je Kristus-Pantokrator v sebi združeval in delil izkušnjo svetosti slehernika, ni bilo dovolj, da bi beseda pomenila zgolj spomin²¹⁸ (ki je zgolj prehodna stopnja samodajanja celote Logosa), temveč je morala omogočiti individualno najdevanje pomenljivosti minljivega v resničnem. In vendar: kako govoriti o Njem, če je bilo doslej takšno govorjenje označeno z nerazumljivimi okostenelimi formulami; in kako ne govoriti, če je bila tiha radost izpolnjena toliko, da je bila od Njega beseda narekovana, izraz pa neogiben. Zato ne govorimo o apofatiki iskanja (biblijsko prostranstvo) niti opomenjanja, temveč zgolj o tisti, ki je samodejno izvršena znotraj svtopisemskega pojmovnika: ta se v neposrednosti sprejemanja in odkritosrčne predanosti uresničuje šele pod priseganjem na poslednjost besede, ki ima v sebi vsebovati vse, kar je, in ničesar, česar ni.

Neizrekljiva izrekljivost je bila tista, ki je odkrivala že prehojene sledi »prejšnjih«, tistih »iskalcev Višnjega«, ki so polagali temelje krščanske vere, ne da bi se sami tega *hoteli* zavedati, tj. tistih, ki so oznanjevali in pri tem čutili muko, širili vero zaradi predanosti in brez zavestne volje – ker so veroizpovedovali, kakor bi resnično umirali. Iz naslednjih besed Maksima Greka se razbira njegovo občutenje hkratnosti, enkratnosti in absolutnosti spoznanja Božjega:

²¹⁸ Prim. še razmišljanje P. Trubarja v »Eni dolgi predgovori k NT«, ki trodelnosti dušne osnove najdeva slovenske izraze za Božje delovanje na posameznika: »Ty eni vuzheniki prauio, de ta Pild, Spodoba oli ta Shtalt Boshya, kir ie vtim zhloueku, So te mozhi te Dushe, ta sastopnost, Tu Pomnene, inu ta Vola. Tu Pomnene /.../ ie en Pild te Boshye Mozhi, ta Sastopnost ie en Pild te Boshye Mozhi, ta sastopnost ie en Pild oli Shtalt te Boshye Modrost, ta Vola ie en Pild te Boshye Prauce« (NT: q4).

»In če se odločiš iskati, potem najdeš, da se je zaradi tega kraljestva nepreštevno število ljudi različnih nazivov in položajev po vsej zemlji odreklo vsem svojim naprezanjem – in eni izmed njih so pohvalno preživeli svoje življenje v puščavinah, drugi pa so bili mučeni v ognju, in od meča in podobnih mukah so se tako poslovili od tega življenja. Kakšen vendar od začetka časa bi bil vaš bog ali močan car ali retor ali modri učitelj zakonov sposoben narediti kaj podobnega, pa četudi samo med somišljeniki, in jih prepričati, da ne bi več stremeli k vsem zadovoljstvom tega sveta – tako, da je ogrozil celo samo smrt in se veselil nesreč trpečih za pobožnost. Ne boš našel niti enega, pa če bi se še toliko trudil v iskanju, kajti to je popolnoma nemogoče za človeško silo in modrost« (Ševčenko: 29).

Naposled je vse v resničnosti govorilo o Njem. Zato »pravilno Njega slavljenje« z besedo ni bilo preprosto, temveč poglobljeno in težavno, nikdar dovolj prežeto s previdnostjo in Strahom Božjim, skrivnostno, in samo zato včasih raje anonimno in osamljeno prizadevanje. V srčiki posredovanja kot pre-vajanja in pre-laganja zgolj v »Njega časa« leži ideologija krščanstva; v sintagmi »misliti človeštvo« »jaz«, njegovo potomstvo (»rod«) pa videnje konca kot ne-smrtne Smrti«.

Tako nam Primož Trubar posreduje bridkost minljivega časa s prevodom v slovenščino zadnjega verza tretje vrstice prvega psalma: »Kateru da Sui Sad per nega zhaSSu« (P: 15).

Maksim Grek v razpravljalnem tolmačenju prvega psalmičnega verza navaja starozavezne preroke, od evangeljskih pa samo še apostola Pavla besede, a natanko tiste, ki so s krščanskim izročilom pripisane samemu Bogu ali Kristusu. Vprašanje avtorstva postane zanemarljivo, v ospredje pa v celoti stopa zgolj uresničeno dejanje ubeseditve človeške misli, ki ima bitje zblížati z Božjim, ali kot je to povedal Maksim Grek:

»Tako Bog je tudi tu in čez vse (jih) blagodarno/blagodaritveno nagovarja« (F.I. 71: 4, ob).

P. Trubar opesni vrednost (»vredni pred tebo«) prejetja krvi Kristusove v pesmi *O Iesus Christus nas Gospud*:

»Nom, kir smo vtuum kraleustui//nashe grehe odpusti//ozhisti nas skryo tuio//de bomo vredni pred tebo«.

Maksim Grek v tolmačenju 18. psalma celo skladnost med besedno vsebino in obliko najdeva zgolj v nevprašljivo upodobljenem, tj. v vidnem utelešenju:

»Naj ti bo jasno, sveti oče, da ves ta sveti psalm predstavlja v sebi pesem Stvarniku vseh in Upravitelju, kajti v njem pod videzom slavospeva Stvarnika je pripovedovano o upravljanju z vsemi ustvarjenimi z Njim vidnimi stvaritvami – ki ne le poučuje poslušnika /.../ temveč tudi uči, za kakšno potrebo je vsaka stvaritev ustvarjena« (KII:19).

Primož Trubar natančno ubesedi bič Božje besede, obenem pa poda razlog nujnosti absolutnosti Njega slehernosti:

»Ta nega oster Mezh ie nega beSseda, kir ta serza reshe /.../ per tim imamo tudi Sastopiti, de le on sam shnega martro, ie ta Serd Boshy vtolashil« (J: 463).

Maksim Grek v svojem prvem polemičnem pismu *Proti latincem* pokaže pot mogoče preroditve človeka – ki je ozka: v sledenju vodniku Bogu-Besedi:

»V imenu Gospoda Boga, ki poziva k oznanjanju vstajenja in izboljšanja, mi smo, pravi, vstali in se izboljšali /.../ Edina je volja Očeta in Sina in Svetega Duha, kakor je Njih edino bistvo in sila in ni razlike med voljami Svete Trojice. To visokost beseda nagovarja, ki z vsakim nazivom (imenom) v resnici in ljubezni ranjen razum celi: za preizkušnjo resnice skupnega zdravnika in Odrešenika Jezusa Kristusa vodnika predlaga. S pravilno besedo se beseda zaceli. /.../ Predlaga dogme čiste, in preproste resnice /.../ resnico kaže z od Boga navdihnjene glasovi in z očetovskimi opisi najčistejšimi, ki od svetlobe izhajajoči so primerni za razsvetlitev resnice« (MG 2008: 175–176).

Samo znotraj besede same (»s pravilno besedo se beseda«), ki ne odstopa od podarjene Božje veličine (»To visokost beseda nagovarja«), je upodobitev lahko odrešilna (od Kristusa, zato sposobna, da »zaceli« človeške rane), saj je od sočasnih vidnih realij dosledno oddeljena. V svetu besed sta od Boga svetloba in resnica jasni: slišni in vidni.

»Zakai taku odrešitvu oli absolucia bode na Božym meistu inu iz Božyga poročena govorienu inu izrečenu« (III: 139).

Za besedni trud Maksima Greka in Primoža Trubarja je bistveno ravno tisto zaustavljanje v u-podabljanju, ki priča tako o njuni jezikovni obdarjenosti kot o pravovernosti. Maksim Grek namreč ustvarja iz pomena »približati se k deleženju« Božjega, neposredno vzetega iz obreda evharistije, tem bolj, kot je znano, zanj neuresničenega, zato pa toliko izraziteje položenega v njegovo ubeseditveno dejanje. V slednjem namreč leži skrivnost »popolnosti« kot besedne dovršenosti in »svobode do konca«. Primož Trubar, ki je poudaril²¹⁹ samostojnost (»Sam«) in moč delovanja (»mozhnim oprauillu«) Božje volje, je bil deležen premagovanja smrti s svetlo nedvoumnostjo (»iaSnimu«) materne jezika. Njegovo predhajanje sodobnejšemu stanju krščanske zavesti je moč najdevati v (kasneje uvedeni) katoliški obredni glasni molitvi Očanaš.

Enciklopedični jezik izobraženca, živečega v sredini XVI. stoletja na slovenskem ozemlju, kjer so se križale sodobne nemške jezikovne govorice ter starejše latinske vzvišene tradicije veroslužja, je bil primoran brisati tudi še nesekularizirano zavest: v sebi je združeval tako izročilo pogovornega z vzpostavljaljočim se knjižnim jezikom kot tudi socialnozvrstne (narečja in mestni govor) in funkcijsko raznolike (cerkveni, uradovalni) slogovne možnosti. Primož Trubar je začel slovenski jezik vzpostavljati neposredno z uvedbo jezika vere²²⁰ (jezik veroizpovedi, jezik bogoslovja in jezik liturgije), istočasno pa je izgradil tudi jezik znanosti (jezikoslovne, zgodovinske, geografske, pravne, zakonodajne). Takšna nezaokrožena celostnost slovenske uresničitve govornjeno-liturgi-

²¹⁹ Mislimo na njegov drug prevod (l. 1567) Tega lysta S. Paula htim Filipperiem: »Nashe prebiuane ie pag VnebeSSih, od vnot mi tudi zhakamo tiga Ohranenika GoSpudi IeSuSsa CriStuSa, kateri bo tu nashe nezhenmernu tellu, vueno drugo shtalt premenil, de bo podobnu timu nega iaSnimu teSSu, po tim nega mozhnim oprauillu, skaterim on premore Sam Sebi vSe rizhy podurezhi« (BiS: 252).

²²⁰ Nemški jezik naj bi v tistem času najprej razvil poslovni jezik, zatem šele jezik kulta, na koncu pa znanstveni slog. Prim. Vinogradov, n. d., 12.

ne različice vzvišenega jezika slovenskih izobražencev, prav tako pa Maksima Greka prizadevanje za Bogu dostojen, tj. neponeverjen prevod svetopisemske besede, ki ga je preizkušal v pogovoru s svojimi pomočniki, takrat jezikovno najbolj izobraženimi na moskovskem dvoru ter v svojem znanju t. i. poetike liturgije – sta v resnici ustrezala »evangeljski jezikovni resničnosti«, tj. tolmačenju Kristusove osebnosti.

Seveda mislimo na Ideal.

Izražen v pesmi.²²¹

Jezik liturgičnih pesmi, ki so jih peli verniki, Bogu namenjen, naj bi se v zgodnjekrščanskem pojmovanju slišal tudi onkraj cerkvenih zidov oziroma naj bi preraščal v vernikovo vsakodnevno k Bogu naravnost. Maksim Grek pričuje, da je takšno izkušnjo doživel v času svojega življenja na t. i. katoliškem zahodu:

»A po jedi stoje začnejo peti zahvalne/blagodaritvene²²² pesmi in jih pejejo, odhajajoč od mize (trapeze) po dva in dva, po blagem pravilu, in vstopajoč v cerkev, vedno odpevajo zahvalne pesmi« (l. 283).

Takšno je tudi Maksima Greka²²³ opisovanje dogajanja, ki je spremljalo pridige H. Savonarole, ki predhaja zgledu Zakheja in uboge žene:

»Začel je učiti v cerkvi ljudi Božje s slehernimi premodrimi nauki, ki jim jih je jasno pojasnjeval v stolnici Sv. Marka Evangelista, kjer so se ob njem zbirali pogosto množtevilni plemeniti poslušalci in vladarji (vodilni na oblasti) tistega mesta. In vzljubilo ga je vse mesto, molili so zanj v glavni cerkvi (mestni stolnici), kjer je on njih prej učil Božjo besedo in zakon. In on je vzljubil njih vestno in dobronamerno. S srčnostjo so molili k Bogu za takšen podvig. In za vse glavne praznike in vse dni svetega štiridesetdnevnega posta so se zbirali v glavni cerkvi, kjer so poučne besede njegove, ki je sedel na visokem sedežu, stoje poslušali, včasih tudi po dve uri se je razlegala njegovo poučevanje. In toliko je zmogla beseda njegova, da je večji del mesta vzljubil trdna in odrešilna učenja njegova, ter bil pripravljen se odpovedati/odpustiti/izpovedati popolnoma nekemu svoje dolgotrajajoče hudobije in zvižahnosti, ter vzljubiti namesto kakršne koli sramotne zablode in nečistosti telesne, sleherni modro pobožnost in čistost;

²²¹ Nujnost meja določanja poudarjamo tudi zato, da bi bilo očitno, da razlikujemo med liturgičnim petjem pri bogoslužju, tj. liturgiji, ter petjem ljudskih duhovnih pesmi (prim. tudi Kidrič, n. d. III, 197), ki se ju prav znotraj preučevanja Trubarjevega opusa pogosto zamenjuje. Namenoma vztrajamo na liturgični težnji tudi z njegovo roko napisanih t. i. duhovnih pesmi, ki so pogosto predrugачeni psalmi ter cerkvene pesmi, namenjene petju pri bogoslužnem obredu (torej ponovno pri liturgiji) in nikakor ne naključne (!) Trubarjeve verzifikacije. Ker so slednje toliko bolj vključevale krščansko izobraževanje, naše nadaljnje povezovanje z zgodnjekrščansko obrednostjo, kakor se je ustalila še posebej v pogrebem kanonu in tudi v odstopanjih od le-tega (!), ni neutemeljeno, saj je s slednjim ustvarjalnim rezom lahko Primož Trubar vzpostavil soteriološko komponento Kristusovega nauka (prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*. (Doktorska disertacija), Ljubljana 1963, 39).

²²² »Tiste, ki blagoslavljajo«, »blagoslavlilne«.

²²³ Prim. Knez Galeotto Mirandola, ki je leta 1499 umrl po več kot 16-letni ekskomunikaciji, je za ves ta čas prikrajšal svoje mesto za cerkveno obredje: niso brali maš, ne opravljali cerkvenih pogrebob (Burckhardt, n. d., 341).

ter krivičneža in pogoltnéža in oderuha neusmiljenega videti, kot bi bil pravičnejši, usmiljen in človekoljuben« (I. 287–289).

Maksim Grek v *Povesti strašni* izjemoma spregovori v pogojniku, ki ima izražati dejansko težavno uresničljivost Bogu dostojnega življenja.

»Če bi mi živeli dostojno evangeliju Odrešenika Kristusa, bi se vsak vendar in tudi ljudstvo drugovernih spreobrnilo h Gospodu, ki bi zrl na naše enako angelskemu životje« (I. 290).

P. Trubar, ki premišlja o grškem pomenu ne samo svetopisemskih, temveč tudi vsakdanje-bogoslužnih besed, razume cerkveno petje psalmov kot uresničevanje – prav pomena angelskega slavljenja (»s tem angelskim peitjem Gloria«):

»Te iste psalme inu peitie so oni imenovali Introitus, tu ie, noter vkupe hoiene. Natu so začeli na Buga v ti Sveti Troyci, v tim gerškim ieziku klicati inu za milost prossiti, kir so peili Kyrie Eleison, Criste Eleison, Kyrie Eleyson. Tu ie tulikan, Gospud Oča, smili se čez nas, Kriste, smili se čez nas, Gospud Sveti Duh, smili se čez nas. Za teim so začeli s tem angelskim peitjem Gloria in Excelsis Deo, Boga čestiti inu hvaliti« (II: 162).

Prepričanje o nujnosti premene temeljev pobožnega življenja²²⁴ se je udejanjilo preko gole zavesti o maternem jeziku, ki je to prenehal biti v trenutku, ko je vernik začel izgovarjati besede skupne molitve.

Stikanje zakramentalnega (teološko-liturgičnega) z umetnostnim (estetskim) trenutkom, v svojem bistvu pravovernosti oporečno, je naposled jasno: očiščujoče delovanje ne le bogoslužnega obreda, temveč predvsem samoizraza, ne predstavlja več odmeva antične katarze,²²⁵ saj se občutje uresničuje šele pod pogojem (močne vere, neprestanega opominjanja) posameznikovega zavedanja Božje pričujočnosti: v pomenu edinega poroštva, tj. verodostojne priče.²²⁶ V zamolklem verovanju so bile nenadoma realne okoliščine dobesedno zanikane in materialne nevšečnosti odmišljene, prevzele pa so

²²⁴ Ta se je v Rusiji okrutno udejanjila v sredini XVII. stoletja s cerkvenim razkolom prav v sporu o grškem ali staroruskem obredu.

²²⁵ Stremljenje skrajno približati se izvorniku (bodisi biblijskemu, tj. knjižnemu, bodisi zgodnjekrščanskemu, tj. obrednemu) pomeni še posebej v deželah, kjer t. i. renesančni nazor ni bil izkazan v »številnih« umetnostno upodobitvenih pojavih, kljub vsemu odraz preroditvenega miselnega premika, ki pa ga ni več moč enoznačno povezovati z naslanjanjem na težnjo po obuditvi antičnih nazorov niti ne z dognanji na področju empiričnega raziskovanja (geometrija, optika, mehanika, anatomija, historične študije), ki so se od antike osamosvajala (prim. teoretična dela znanstvenikov, kot so bili Leonardo da Vinci, Cennino Cennini, Lodovico Dolce, M. H. Vida, J. C. Scaliger), temveč kot šele izgrajevanje nekaterih možnosti prav v svojem bistvu krščanske estetike. (Prim. »Zanimivo pa je dejstvo, da so bili ti teoretiki-umetniki prepričani, da je načelo *čim večjega kritja umotvora s prirodnim originalom* hkrati temeljno estetsko načelo« – A. Sodnik, *Zgodovinski razvoj estetskih problemov*, Ljubljana 1928, 81–83.). Predstopnje »nove estetike« je moč najdehati že v sokratovski dobi, saj kakor pripoveduje Diogen Laertski v spisu o življenju filozofov (II, 89–93), so morali tudi Aristipovi učenci slutiti ta problem, saj je po njih mnenju bilo moč uživati jok v gledališču, ne pa v resničnem življenju.

²²⁶ Gr. martireon: pričevati.

moč pričevanja – z namenom veroizpovedi. P. Trubar in M. Grek nista sporočala zgolj »realnih zgodovinskih« okoliščin neogibno fragmentarnost, temveč tudi prav in samo – nedobesednost svetopisemske govornice, ki ima vedno izražati onstransko vrednost besed. Sinkretičnost besede je – preoblikovana – v krščanstvu omogočila tudi dvig človeškega duha. Trenutek pridušene spovedi kot tihe izpovedi »v srcu« je z zornega kota oblikovne zaokroženosti in načela dovršenosti odpiral tudi možnost prekoračenja dozdevnega brezna med neartikulirano molilno prošnjo ter umetelno ne-izgrajevano tožbo, ki je imela namen zgolj dviganja k Božjemu. Zato je za protestantsko cerkveno reformo tako pomembno vprašanje do-končnosti zakramenta in »odpustitve na dom«, ki jo P. Trubar izpostavlja, saj je njena »organska« nasprotipostavitev ljudskosti in eksplicitnosti Gospodove večerje v vsakokratnem vzpostavljanju nebesnega kraljestva na zemlji v Cerкви nenavsezadnje neogibna prav s ponujenim vzorcem možnosti, tj. vzpenjanja (duhovnega razvoja – lat. graduale). Samo v Bogu-služ(en)ju je namreč vzpostavljena med-osebnostna dejavnost, ki predpostavlja vernikovo dejavno so-delovanje, tj. polno pozornost in čuječnost.

Jezik je postajal prostor uresničevanja medčloveško vzajemne pomoči pri sporazumevanju z Najvišjim. A tudi to je bila le zunanja oblika tiste »skrivnosti nauka«, o kateri človek, ki se je kakor otrok bal, spregovoriti ni več hotel, niti mogel. A prav nerazlikovanje med liturgično dikcijo in govorno razumljivostjo bi ustrezalo uresničitvi evangeljskega nauka dejavne ljubezni in vršenja Božje volje. To *bi bil* eden od morda edinstvenih načinov stvarjenja tistega nikoli doseženega ideala jezikovnega znanja, sposobnega nepretrgane vzvišenosti liturgične prakse, ki še danes v svetovni teologiji ni dosežena, niti ozaveščena. Mislimo na odsotnost smiselne povezave med teološko znanostjo in religiozno gorečnostjo, ki naj bi bila ne-ponovljiva in zato neizrekljiva – ne pa obratno.

Vendar je bil jezik notranje molitve (kesanja) zapisan izjemoma, pričevanje o liturgiji je v zgodovini pismenosti redko. Kanoničnost oblik ali vzorcev bogoslužnih pesmi ter vsebinska zaznamovanost s posvečenostjo Božji bitnosti sta bila samo na videz konvencionalna. Jezik cerkvene molitve ne bi nikdar smel biti oddaljen od govorjenega jezika, zakaj spoved Bogu – je bila pravzaprav izpoved edinemu Človeku – ki ni brez razloga pretendirala in obstajala zgolj zaradi predpostavke upa na usmiljenje, brez pritegnitve samoizpovedovalnega izraza v maternem jeziku pa sploh ni mogla biti mišljena. Opazovano od prvih trenutkov pokristjanjenja, od dejavnosti bratov Cirila in Metoda pa do XVI. stoletja, ko je M. Luther opozoril na grožnjo obstanka krščanske veroizpovedi, je bila zahteva po ljudskem jeziku Primoža Trubarja pravzaprav odziv na odsotnost (prvo-, zgodnje-) krščanske skupnosti, ki bi bila (»skupaj«) deležna besedne neposrednosti razumevanja duhovnih znanj:

»Mi poiem[o] zastopnu v tim slovenskim ieziku, de vsi ludie zastopio te Svetiga pisma vzete inu zložene« (II: 165).

P. Trubar in M. Grek sta v samo ustvarjanje v besedah sprejela neogibno trenje, dozdevno protislovje, načelno neovrgljivost besednega izraza, ki naj bi zgolj potrjeval vero.²²⁷ V svoji dejavnosti pa nista imela namere nasprotovati, zavračati ali s polemičnimi podtoni zbadati (niti sledi ni o zavestno prepričevalni drži), temveč ravno nasprotno,

²²⁷ Apofatično utrjevanje točno opredeljenega načina verovanja je boj za poimenovanje, ki vedno predpostavlja up na zmagovito preseganje sedanjega gorja.

povedati odkrito, neposredno, jasno in ne v raznoglasju z izročilom. Gramatika je bila nujna prav v sporazumevanju z ljudmi, kot tista razumnost besede, ki naj bi zbliževala – po duhu (in ne razdruževala). Če je M. Grek prikazal latinsko oprijemanje dobesečnosti, je P. Trubar v tolmačenju XIII. poglavja Janezovega razodetja nasprotovanje pojasnjeval z grškim izvorom predpone »anti«:

»Tukai ie potreba Sa volo tih preprostih, de se spet Sastopnu inu oblinu pouei inu isloshi, ki inu du So ty AnticriSti, Anti, ie ena Gershka beSSeda, tei mi prauimo Subper, koker So vSi Kezary, Sadashni Ludi inu Turki, kir ne hote inu ne veruio, de bi CriStus prai Boshy Syn inu vezhni Bug bil« (J: 377).

V besednem izrazu znotraj krščanske umetnosti je morala obstajati prisotna živa ostrina pričevanja ne le o lastnem in ne le o tujem, temveč prav neposredno o/od Kristusovega trpljenja, ki je šele neverujoče (»kir ne hote inu ne veruio«) storilo sposobne premeniti se. »Trdo gradivo« se je preobrnilo v voljno vsebinskost: krst kot prvi zakrament in Gospodova večerja kot vrhunec zbližanja na poti do nerazdružljivosti slehernih nasprotij – ne ukinitev, a ohranjanje na način soobstajanja. Ker pa je bilo odreševanje vedno moč občutiti šele v preseganju trpnosti (slovnične oblike trpnosti ali gram. pasiva),²²⁸ sta tako Maksim Grek kot Primož Trubar stremela k vernemu vzponu.

Naposled je bilo tako pojmovano samo dejanje zapisa, ki ni brez ene opustitve niti ene neogibne stopnje navzgor in stopinje spokorjene postopoma zrl »sebe višje« ter bližje neoddeljivosti od dotikanja skrivnosti Božje, ali kot je Primož Trubar zapisal:

»Od le-te take pohlevščine tiga večniga vsigamogočiga Synu ne more ničše izgruntati inu zadosti izgovoriti«.

Ker staroruska prozna različica Maksima Greka naslednje pesnitve z grško verzno obliko »enakih spisov« ni identična, to potrjuje, da je dejanje prevoda že zaradi časovne odmaknjenosti od izvornika nesposobno popolne istovetnosti. Zato je bilo zametovanje jaza (v novodobnem pomenu posameznikovega »ega«) v srednjeveški pismenosti samoumevno in se je književni sistem nacionalne literature lahko morebiti (vz)postavljaj tudi v idealni obliki prevodne, a pisne dejavnosti. V grški verzni obliki Maksim Grek je namreč (svobodneje) opredelil bistvo krščanskega prenašanja pomena, ki ga neposredno veže na zakrament evharistije ali Kristusove večerje:

»Če pomoč pride, o duša, od Odrešenika od zgoraj /.../ Potem, preko rdeče globine ognjenodihajočih žrel prešel si, // po suhem, in ne po vodi, kakor nam Pisanje razglašša// V simbolih, prav tako z jedjo se potrjuje z edino najbolj preprosto, // se premikaš peš, ne pa na ponosnem konju /.../ In, kakor deček preprost, ti sledi svojemu gospodu // Na znamenja njegova bodi pozoren, ko se premikaš pogumno naprej. // Tako zakona

²²⁸ Iz stare visoke latinščine je govorjena norma kmalu hotela izriniti pasivne oblike, vendar je klasična latinščina vztrajala vsaj pri ohranjanju polovičnih variant namesto aktivnih, ki so bile lastne govorjenemu jeziku (prim. Prim. J. Clackson, G. Horrocks, *The Blackwell History*, 225.).Tudi ruski jezikoslovec in umetnostni zgodovinar in teolog F. Buslaev je že v XIX. st. zaznal odsotnost v sodobni ruščini oblik sedanjškega trpnika, pri ugotavljanju, da so le-te ostale od stesl. oblik, pa zaključil, da so takšne oblike obstajale tudi v najstarejšem ruskem govorjenem jeziku. (Prim. F. I. Buslaev, *Etimologija Istoricheskaja grammatika russkogo jazyka*, Moskva 2009, 112–113).

vsega izpolnitev v ljubezni se godi//Kakor dobrobiti vsega vera v osnovi leži: // Z vero je strah porojen, no, a z njim so tudi izpolnjeni ukazi // Združuje ona z Božjo ljubeznijo naš um. // K njej se dvigujoč, sebe pojmuje za prah in modruje spokorjeno // Da bi od božanskih besed večno radost okušala« (Ševčenko: 13–14).

Ne do konca izrekljiva eshatološka poetičnost živo izgovorjene besede, izhajajoča iz razkropljene skupnosti, ki jo dopušča zgolj razvezana oblika besednega izraza, doživi uresničenje v implicitnem vrhuncu *Pesmi Gospodove večerje*:

»V'lubesni prau molyti, s'Telom, s'Kryo IesuSovo, naSho DuSho lakotново, Spishati napojiti. // Vsi, kir Se Boga boye, Sposnajo te Grehe Svoje, lazni Boshje pravice« (SP: 74–75).

Sebe opomenjanje (P. Trubar: »(koker Se meni Sdy)«; M. Grek: »Jaz tudi to pokažem jim«) pa govori ne o premiku v zavesti avtorstva, temveč v zavedanju tudi nujnosti lastnosti pričevanja, ki bi potrdilo neogibnost pravoverne oblike (dogme). Krščanski pisec nehote postaja avtonomen pisatelj.²²⁹ Piščevo tolmačenje pomena besed je neoddeljivo od samoopravičevanja, a ne pred ljudmi, temveč je bližje prav teo-gnostični apologetiki (samozagovor pred Drugim).

Verzna neopredeljenost ni več zadoščala, potreba po dokončnosti odreševanja je bila položena v nerazklenjenost oblike in vsebine, kakršna je bila vzpostavljena v živo občuteni bogoslužni Besedi. Ker sta dejanje in bogoslužni obred predstavljala tisto nezamenljivo občutljivo stikanje pomnjenih plasti človečanske zavesti na mejah nepomnjenih obrednih mističnih možnosti, je bilo toliko pomembnejše, da je bilo razmerje med videzom (Podobo) in resničnostjo (Resnico) spoštljivo. Na mesto poetike je stopila »Gramatika liturgije«.

Na pobudo Višjega (zato poklic k pri-bližanju) je bilo odprto dejanje skrajne bližine, katerega skrajnost je Bog kot oblika dovršenosti-doslednosti-popolnosti in samo zato Vladujoč. Različno razumevanje brezna neposrednega imperativa Božjega ukaza človeku se lahko uresničuje zgolj kot sebivelelnik oziroma preprosto: v ponotrzanem (asketski praksi?) maternem jeziku. Trubarjeva brezpogojna predanost ne izključuje Grekove spokorjene postopnosti; na eni strani imamo nikoli dovršen do-tik, na drugi nepretrgano vzpenjanje – in samoizpopolnjevanje.

Neoddeljivost vere v resničnost Svete Trojice ter vsakodnevnega življenja je v XVI. storilo, da je pisca živelo njegovo pisno delo. Jezikovno vodilo t. i. razumljivosti je bilo temeljni in sestavni del pojmovanja kristološkega poslanstva oziroma srž osebne teologije tako Primoža Trubarja kot Maksima Greka. Njuna posebna preobrazba pogubnosti prostora (sprejem izгона in samoobsodbe na tujskost), ki se je pokazala kot vrhunec razumnega sprejetja odgovornosti ubesediti Božjo voljo, je imela pred seboj načelo pre-roškosti ali »služenja ljudem« – pri načelni osebni neodpovedi od glosolalije ali stvarjenja jezika Boguuslužnega. Odločitev Primoža Trubarja za pisno in osebno samoizrazilo prav v maternem slovenskem jeziku (izbira med nemško in latinsko vzvišenostjo) je primerljiva z Maksima Greka neogibnostjo dopustitve samoizraza v ustvarjalno prodornem spoju ruske redakcije starocerkvene slovanščine in liturgičnega jezika ruskega prebivalstva.

²²⁹ Kot Maksim Grek pojasnjuje Antonija kot samozakonitega, tistega, ki sam postavlja zakone.

Neposredni dvig jezika na raven, primerljivo s t. i. svetimi jeziki, obravnavana pisca vpisuje v vrh t. i. Slavica Mundi (če si dovolimo parafrizirati znamenito sintagmo »Slavia Orthodoxa« italijanskega raziskovalca Riccarda Piccia). Ne poezija, temveč poetično, tokrat dobesedno ustvarjajoče z mislijo na Stvarnikovo prvo stvarjenje obličja, se je umikalo podobi »Tistega, ki vse v rokah drži in je sam ustvarjen ne s človeškimi rokami«. V Trubarjevem jeziku edinstvena raba besede Odrešitev (»odrešitvu«) pomeni natanko tisto osvoboditev, ki naj bi se slišala »kot pesem iz Kristusovih ust«:

»Inu de Bug hoče od vseh imeiti, de se taki absolucii ima terdnu verovati, koker de bi se ta styma inu te bessede v ti absolucii iz nebes od samiga Boga govoreč slišale. Inu na tei oben nima zbivlati, temuč se cilu zenesti na Cristusa inu terdnu verovati, koker se nemu v ti absolucii pravi, oznanuie inu zagvišuiie, de so nemu za volo Cristusa vsi nega grehi cilu odpusčeni od Buga inu pozableni« (III: 139–140).

Verzna oblika pre-dajanja ne le sporočila blage vesti, temveč tudi sočustvujočih tešilnih in tolažilnih oblik jezika, vzetih iz govorjenih plasti, je poslanstvo krščanskega pisca XVI. stoletja torej ne v ideologiji, temveč v dejavnosti zblíževala z apostolskim delom. V *Dolgi predgovori k NT* P. Trubar piše:

»S. Paul doSti toshil in prauil od suih nadlug, inu falsh touarishoeu, kir so ga bili Vi-ezhi inu vnađlugah sapustili, praui taku, Lukesh ie Sam Smeno /.../ 2. Cor 8. Mi Smo poslali eniga brata shnim letiga, kateriga Euangelium vSe Cerkue hualio, Inu nekar le tu Samu, temuzh on ie tudi od Cerkui odlozhen, de ie nash touarish tiga nashiga okuli hoyena« (NT: ff3, ob).

Maksim Grek je posvetil težko izpovedljivemu neodpustljivemu občutju lastne krivde apostola Petra pesnitev v prozi (po vsej verjetnosti²³⁰ sprva napisani v grških verzih):

»Gorje meni, gorje meni! O, joj mene, ojoj! S kakšnimi potoki solz naj očistim nepoštenost mojo, nesrečni? S kakšnimi težkimi stoki naj operem svoj prekršek? /.../ Nekoč sem bil deležen večje časti kot vsi drugi Tvoji privrženci, časti takšne, da so mi bili zaupani celo ključi Nebesnega carstva in sem bil poklican/spoznan od Tebe, Odrešenik moj, za Vrhovnega in vladujočega nad njimi – kako naj dostojno objokujem sebe? S kakšnimi milostnimi rotitvami naj izprosim in storim sebe usmiljenja vrednega pred nevelikodušnim Sodnikom, ki ne gleda na osebo (Apd 10, 34)? Ker jaz poznam brezno Tvoje velikodušnosti, Vladar, in to, da ti nemudoma odpuščaš vse grehe tistim, ki se s srčnostjo vroče/iskreno kesajo« (MG 2006: 397–398, prim. Bulanin: TODRL 47: 231).

Nepomišljajoče vzajemno verovanje izpričuje tudi P. Trubar:

»In summa: v le-tim božym inu nega Synu kralevstvi imaiio vsi ludie to gnado, milost, dobruto inu srečo, de v ti uri inu v tim hipu, koker se preobrnno, pokuro deio, s to vero v Jezusa v tu nega kralevstvu stopio. Taku zdaici iz grešnikou svetniki rataio, iz hudi-

²³⁰ Prim. I. Ševčenko, On the Greek Poetic Output of Maksim Grek. Cambridge. *Byzantinoslavica* (1997) LVIII., 62.

čeviga kraljevstva v tu nebešku stopio, iz pekla v nebessa, iz serda božyga v to milost, iz večne smerti v ta večni leben prydo« (II: 118).

V *Artikulih* (1562) pa skuša previdno ubesediti globljo tesnobnost: Ambroža Mediolanskega besede v opomin enkratne iskrene izpovedi so le most do Trubarjeve aluzije na neke vrste tešilno nemost (besed) kot tisto ne-lirično, a pravoverno izpovednost, katere začetnik ni bil šele sv. Avgustinus:

»Inu S. Ambrož, Super Luc. de poenit, distinct. I. Petrus: »Peter ie bil žalosten inu se ie plakal, zakai on ie koker en človik bil zašel. Iest ne naidem, kai ie govuril, iest veim, de se ie plakal, od nega selz iest berem, ampag od nega pokure oli zadosti diane iest ne berem« (III: 143–144).

Monoteistična religija je osebnostno preroditev gradila na preobrazbi pojma brez-pogojne zvestobe in ne samopoveličevalnega sebe-izraza ter tako osmišljala celostnost človekovega obstoja. V *celoto* besednega izraza – ne glede na oblikovno neenorodnost/ neenotnost – se je naselilo dedovano bogastvo antične umetnosti: vendar tokrat usmerjene v enoglasje/enost, v enega Boga.

Maksim Grek, ki se navezuje na Davidov verz (»Ti uničiš vse tiste, ki lažne govore začenjajo«, -// tako hlipa njegov božanski Oče v takšni podobi«), in Primož Trubar, ki celotni psalm (CLIX), priredi za petje, velevata izpovedovati resnico enega Boga neposredno skozi usta Boga Očeta:

»Natu Bug taku govori Sa te Satrene Gmajne: IeSt hozho Sam stati gori, Vslisal Sim nje vsdihajne, s 'BeSSedo njej pomagati /.../ Same te BeSSede Boshje, Kir so v'tim Svetim PiSmu vuzhe nas prau boge ludje, v' Nebu pelajo gviShnu, Kakor Srebru iSzhShzenu, Sedemkrat v'ohni SpuShzenu, nikoger neobnore.// Tvoje BeSSede lubi Bug, Nedaj od nas Spet vseti Inu ta hud lashnivi Vuk, PuSti povSod satreti« (SP: 183).

Maksim Grek verze, ki naj bi pripravljali na kesanje, zaključuje v nepolnem občutenju polne milosti in spokorjenosti, ki predstavlja stopnjo razodevanja duše povzdignjenja in Bogu služenja:

»In spet, ni mogoče sovražiti črko, le če ta naseljuje strah Božji v grešnikov um; /.../ Za ljubezen je izpolnitev celotnega Zakona; enako kakor je up temelj vseh vrlin. Up daje rojstvo, ki naposled porodi izpolnjevanje zapovedi; prek črke, um postane eno z Božjo ljubeznijo. Ko to enkrat nekdo občuti, udejanja miloščino« (Ševčenko 1997: 17).

Osebnostno počelo je bilo izpolnjeno zgolj v izvrševanju Duha. Nedosegljivost slednjega je bila nenehno presegana, o čemer je moč zgolj sklepati po odražanjih v pisnih spomenikih o prejemanju »neobčutenih občutjih« Milosti. Misel Trubarjeve *Peissni od S. Duha* se vrti okrog stržena preroditvene moči Božje ljubezni (ubesedene enkratno). Po kitičnem nizu razgrajene prošnje ne pušča predaha ter obup vsakokratno teši z odprtostjo dušnega krika:

»Svetiga Duha my molimo, //Sa vuk, trosht, pomuzh ga proSsimo, De nam naSha Serdza druguzh predela /.../ Sturi de vSi shlaht bosl Ludje, Resumejo beSSede tyoje /.../ V'brumi, v'lubesni nyh red dokonajo, o Bug Smili Se zhes nas /.../ Ti Sveti Duh

naŠh sveSt Vuzhenik, bodi v'smertí naŠh TroŠht, pomozhnik, kadar nas vsi slegi pov-Sod obSedo, troŠhtaj nas Sto IssueSevo beSSedo. O Bug, smili se zhes nas« (SP: 164).

Obračanje k Svetemu Duhu piscu veleva neenorodno ubeseditev Njega neupodobljive narave, zato je Maksim Grek rotitveni velelnik oblikoval kot edini, nagovora Svetega zmožen. Takšna raba odraža mišljenje Maksima Greka, da se je z molitvijo moč neposredno obračati zgolj na Svetega Duha, ki tako dobiva razsežnost upodobljivega zaupnika:

»Pogubne napade vragov mojih nevidnih izženi od duše moje, blago milost Tvojo naseliti v njej, Paraklet, dovoli.// Odpuščanja od teh pri Tebi prosim z molitvijo ure-sničevati vedro z delom in strahom in ljubeznijo – me naredi spodobnega, Tolažnik« (ST: 88).

Maksim Grek pojmuje delovanje Sv. Duha kot pobudni imperativ za človekovo delo, tisti nujni navdih, kot poziv v sebi noseč večni pomen: zato ni in ne more biti končen, saj pomeni šele začenjanje izpolnjevanja nadaljnih ne-očitnih ukazov. V Sedmi pesmi *Kanona Svetemu Duhu Parakletu* kitične izpetosti (odpevalne izglase) ovenča s ponižno hvalo v padajoči intonaciji, ki ponazarja edinoglasni poklon Bogu Očetu (»očetov Bog, blagoslovljen si«):

»Sleherne zlobe in revščine nprav osvobodi mene, Odrešenik, z darovanji vsesvetimi Božanskega Parakleta obogati mene, pojoč: očetov Bog, blagoslovljen si. // Slehernega železa in kamenja odreši okrutnejše srce moje in ga omeščaj, Odrešenik, da z resnično milino ganjeno zavpijem, že odrešen: očetov Bog, blagoslovljen si« (ST: 86).

Maksim Grek, ki sveto pesem (tretjega glasu) opredeli kot »dogmatik« (ki pome-ni kratko pesem Bogorodici), natančno pojasnjuje umetnost akrostiha, določi pomen pridige in bogoslužja, prvikrat verodostojno, tj. preverjeno na grškem liturgičnem be-sedju, v staroruski pravilnik vpisuje in hkrati izgrajuje t. i. cerkveno poetiko slovanske liturgije. Ker pa služenje Bogu (sko)z(i) Besedo predpostavlja tudi osebnostno sposob-nost poslušnosti (nareka Njega ust) ali spokorjenosti (sprejemanja Njega glasu), je bilo to tisto večno preroditveno prostranstvo Duha – skupno tako teologiji P. Trubarja kot tudi M. Greka (enotnost počela Boga Očeta, dvojnost narave Boga Sina, nepomišljujoče prehajanje navdihujočega Svetega Duha), zakaj zapisano v izbranem slovanskem jezi-ku, na katerega sta bila obsojena. Nenaključno se je zgodila obuditev osnov nastanka slovanske pismenosti, ki je bila še v idejni zasnovi in na začetku zvezana s krščansko bogoslužno reformo slavljenja v jeziku vernih. Primož Trubar in Maksim Grek sta (»po-zna apostola«) slovenski in ruski jezik XVI. stoletja – vzvišen in kar najbolj razumljiv – v zapisu ovekovečila. V prizadevanju, da bi ga naredila – ponovno – pravovernega in sposobnega Boguslužnja (mar je moč več?), sta s priseganjem na hkratnost vzvišenega in razumljivega jezika, v ustvarjenju slednjega dosegla samouresničitev – ter Drugih ne le tešenje, temveč tudi odreševanje.

Vendar tešenje ni bilo zgolj milo, temveč tudi neprizanesljivo in šele kot tako od-ločilno, zato je Maksim Grek v uvodnih besedah k učenčevemu prevodu Zlatoustovih homilij izpostavil praznino cerkvenega petja, če ni podkrepjena s teološko-patristično verodostojno pravovernostjo:

»Da se ne bi slepili, češ, da to le sladko (tj. okrašeno, razkošno, pojoče) preberemo ljudem v cerkvi, takšno ravnanje ne bi bilo niti v slavo Gospodovo, niti ne bi tistih, ki bi to prebirali, spodbujalo k stvaritvam, niti ne bi korist nikakršno prilagalo prebranemu, niti ne bi pripomoglo k sladkosti, ki seže do ušes božanskih pisanj, prebranih od svetih očetov, in bilo postavljeno v zborih skupnih, temveč v korist duševno poslušalcev in v Božje slavljenje/slavobesedje, nam, ki ne pike, ne vejice ne upoštevamo (nismo sposobni), niti um prebranega, temveč se nam spodobi uresničevati, pozornost gojiti, kajti tistim, ki vse skupaj premešajo in zlijejo neurejeno, vendar tudi stremljenje (smer) pesmi lahko stran uide, kakor nepoučen poenostavlja ali kako korist navaja, in se ne poslužuje tega, kako slaviti Gospoda; od Gospoda, ne slavljenega, lahko samo maščevanja pričakujemo/ne pa koristi. »Tiste, ki Me slavijo – pravi, – bom proslavil« (1 Sam 2, 30) (MG 2008: 356).

Slovence opominja Primož Trubar:

»De se tih istih ty mladi inu preprosti lažei navuče inu zamerkaio. Natu vi, mui lubi Cranci inu Sloveni, puite le-te peisni v cerqvi inu doma zastopnu, iz serca; rezmislite, kai vsaka besseda, nekar, kar ta viža oli štyma v sebi derži. Ne tulyte, ne bledyte nezastopnu, prez vere inu prez vse andohti koker ty fary, menihi inu nune ta latinski psalter le za volo trebuha. Perložyte h tim bessedom cilu serce, molyte, prossynte, hvalyte prov Boga. Inu de po tih bessedah, ki so v le-tih peisnih, veruiete, Bogu služite, vaš stan inu leben pelate inu deržite. H timu dai Bug suiga Duha inu pomuč« (IV: 240).

Okrutnost glasu Milosti se zdi, da je zaznamovala samoizraz prvega slovenskega teologa, ki z razmerjem do »poslednjega od pričevanja poslednjega« evangelista govori o svojem osebnem doumevanju Kristusove Besede:

»Leta mozhni inu oblastni Angel ie sam CriStus, kir ima vSo oblaSt V nebi inu na Semli, Ta iSti ie Suiem S. Duhom te praue Pridigarie reSuetil, de SaStopio prou inu popolnoma tu S. PiSmu, inu ie nim dal taku Serce, de Sueliko Shtymo vpyo zhes to Babilonio inu reSudeuio tiga Anticrishta« (J: 446).

Slavljenje je postajalo tišje, in šele kot tako tudi prostor ne le osmišljanja osebnega poslanstva, temveč tudi razkrivanja skrivnega: »uradno prepovedanega«, nevidnega, ne vedno zlahka priučljivega in doumljivega, pogosto dobesedno grozljive lepote Božjega uresničevanja. V poslednjih molitvah, zapisanih v za dlan velikem *Liturgičnem Psaltru*, zadnjem prevodnem delu Maksima Greka iz leta 1552, je najti naslednje besede:

»Vladar Gospod, reven in ubog sem jaz, drznem si klicati čudno (čudežno) in strašno (strašljivo) in sveto ime Tvoje, se Njega vse stvarstvo nebesnih sil s strahom in trepetom boji. Nizdol zemlje neizrečenega svojega človekoljublja Previdnost si dal v začudenje/si dal osupniti – z odposlanjem/poslanstvom vzljubljenega/najljubšega svojega otroka« (Uvar 85, l. 136–137).

Sopomensko združene besedne zveze, ki predstavljajo razburkano gladino Bogu vidnega uslužnega izraza, uvajajo ne le v opravičenje preteklega nazora, temveč predvsem v upodobitev težko pojasnljive nedrugotnosti, hkratnosti in zbližanosti krščanskega občutenja milosti (skrušene radosti) in obsojenosti (neprizanesljive okrutnosti): navidezno sopomenska izraza »reven in ubog« sta v Maksima Greka osebnem pojmovanju

utemeljeno rabljena (»ubog« – človeško šibek; »reven« – Bogu ljub), zato namerno odstopata od takratne ustaljenosti.²³¹ Prav tako besedno zvezo »s strahom in trepetom« M. Grek večkrat pojasnjuje z navezovanjem na psalmopevčevo dikcijo (»radujte se v hvalo Bogu«). Sopomenke so razvrednotene ter pojasnjene v obratnem pomenu: predstavljajo v osnovi aksiološko nasprotno si pojme, celostno vrednotene z zornega kota Božjega, obenem pa ne med seboj protislovne, temveč upodabljajoče le »ubožnost človeško«. Kot takšni, tj. v ozaveščenju lastne revnosti, pojmi človeškosti šele postajajo sposobni do-umetja Božjega in obenem se-posvečujejo v sestavni ustroj polnega deleženja Božjega stvarstva (s skrajnostima: »od viška nizdol poslano«). Zato molitev nadaljuje:

»Njega je vendar od brezpočelnih prsi svoje očetovske/domovinske slave neoddeljivega božanstva odtrgal – da bi ljudje skupaj z angeli v enotnem redu/ustroju bili/živeli« (l. 136).

Sprva bi bilo samodejno moč sklepati, da je M. Grek že ustaljeno pravoslavno molitev prepisal ali jo kot že sprejeto enostavno zapisal. Vendar pa leksikalne vidnosti ne dopuščajo enostavnih sklepov. Izrazi (apofatičnega) bogoslovsko utemeljenega v Trojičnem razodevanju (»neizrečenega«, »od brezpočelnih prsi«) ter razprostranjenega utišanega verza v zalogi staroruskega besedja ne dopuščajo gotovega sklepanja o razvitih predhodnicah v stoletjih pred tem. Neoporečno kristološko doumevanje je utemeljeno v nedvoumno novozavezno razodetvenem besedju (»neizrečenega«, »očetovske/domovinske slave«). Vendar pa je besedni izraz zakrit v še natančnejše opredeljevanje: najprej je treba biti pozoren na ubeseditev Božjega Sina: Njega je ne le poslal, temveč je skupaj z Njim tudi storil »poslanie«, kakršna beseda se v najstarejših slovanskih prevodih (Izbornik l. 1073) pojavlja zgolj v besedni zvezi z Jakobovim pismom.

Skrivnostno pa je najpomembnejše poimenovanje »otrok«:²³² to, ki se ne pojavi niti v starozavezni Knjigi psalmov (samo v molitvi: »svetih treh otrok, Ananije, Hazarije, Mis/haela«), niti v Novi zavezi (prim. Lk IX, 43),²³³ temveč je tudi v nadalj-

²³¹ Sta namreč eni izmed redkih leksikalnih sprememb, ki se ne ujemata s kasnejšim splošno sprejetim sinodalnega stesl. ruskim prevodom psalmov. V pravoslavnem bogoslužju je ta molitev kanonična; danes jo najdemo kot predpisano po končanju branja celotnega Psaltra. Molitev pa je do besede natanko takšna, kot jo najdemo zapisano izpod roke Maksima Greka, pričujoča v liturgičnem obredu.

²³² Prim. Sreznjevski, *Materialy*, II, 763–765; 1279. V najstarejših južnoslovanskih svetopisemskih prevodih (Zografskem evangeliju, Supraseljskem kodeksu, Vukovem, Marijinem evangeliju) se pojavlja, medtem ko se v Ostromirovem evangeliju, tj. prvem staroruskem samo enkrat (Ostromir. Ev., l. 245). To potrjuje našo domnevo, da je bila takšno razumevanje svetopisemskega kristološkega sporočila posebej izkazano v slovanski, natančneje v južnoslovanski liturgični pisemski tradiciji – v staroruski pa ne. Zdi se, da je M. Grek prenesel verno liturgično izkušnjo, ki je zaradi že sprejetosti in ustaljenosti, nemudoma prešla v kanonično rabo. (Več o zaključnih molitvah po branju Psaltra gl. Miniatura i tekst, Sankt Peterburg, 2011, 208–226).

²³³ Prim. še etim.: psl. ot-reti (od-reči), tj. tisti, ki ne govori, ki še ne zna ali nima pravice do govora (prim. lat. infans: posamostaljeni zanikani tvorni deležnik sedanjika glagola »fari«, tj. ki se ne govori; ES: 416). Prim. Lk IX, 43. Navedena molitev je bila razširjena med južnoslovansko pismenostjo XV. stoletja. To dokazujeta dva slovanska Psaltra v beneški Biblioteki Marciani (sign.: Orient. 12381; sign. 181). Takšno opažanje izpričuje naslednji presežek krščanske

njem varovano samo za znotrajbiblijsko resničnost Boga Očeta in Njega Sina, se torej ne nanaša na nikogar drugega, torej na nikakršno (sleherno) nedoraslo človeško bitje, temveč samo na iz starozaveznega psalmopevčevega govora prerokovanega Božjega Sina (ali med slednjimi izbranega v ljubezni: kot najljubšega): klic slednjega od Prvega – v življenje.

Maksim Grek, ki je pomenske odtenke rodne grščine razumel kot navdihujočo nezvedljivost le-teh v eno starocerkvenoslovansko obliko, je s ponovitvijo besednega jedra (morfoloških oblik iz istega korena ali besedne celote) omogočil vzpostavljanje Kristusu podobnosti bivanja znotraj besede, ki ni bila osredotočena na ločitev (človeškega od Božjega), niti nasprotnost (dihotomično antinomijo), temveč na možnost prežemanja ali vzajemnosti sporazumevanja med vernikom in Bogom. Takšno obračanje med Božjo in Bogočloveško bitnostjo je bilo izpričano zgolj v molitveno-liturgični zapisani slovanski tradiciji.

Pomembno je izpostaviti naslednje: ne trdimo, da je Maksim Grek napisal to molitev (»O, da ne bi bilo takšnega brezumja«, saj ne govorimo o poeziji), temveč doumevamo osnovo njegovega presežnega snovanja besednega upodabljanja, ki v celoti leži v svetopisemskem jeziku: podrobneje v samem pravilu/ustroju/načinu snovanja psalmov, še natančneje v posebnem razodetveno-kristološkem sprejemanju svetopisemske danosti (v starozaveznih podobah, izraženih z novozaveznimi besedami) – kot je ostalo izpričano samo v južnoslovanski, od M. Greka naprej pa tudi v ruski starocerkvenoslovanski bogoslužni tradiciji. Takšno sprejetje oziroma razumevanje svetopisemskega besedila in Kristusovega sporočila priča še o pomenljivejšem: v južnoslovanskih Psaltrih omemba »otroka« povezuje vse po končanju Psaltra kanonične, tj. tiho brane molitve. Otrok, ki pomeni tudi stik Božje matere in Boga Očeta, poleg navedene nastopa še v kanonični molitvi Božje matere (»Izraela, otroka svojega«) in preroka Zaharije (»v domu Davida, otroka svojega«), kjer je celo določenejše približan ne v ljubkovalnem nagovoru, temveč zgolj v smeri imenovanja Osebe, medtem pa, da, (obvezno) živo približane: »Ti

misli: vsa bitja, ki so opomenjana v biblijskih besedilih, četudi so samo na videz mlada/otročka, so v resnici stara, še več, so ali na robu smrti ali že umrla; ali drugače: obstajajo zgolj zato, da bi čim bolj verno, tj. z utelešenjem prerokovala utelešenje Bogočloveka (trije dečki/mladeniči/otroki v Danielovi molitvi so zgleden primer Trojičnega razodetja Božjega Sina, napoved Njega trpljenja in Sodbe, tj. zmage nad Smrtjo). Slovanska krščanska vera in pismenost (med krščanskimi najmlajša) je morda najbolj verno sprejela biblijsko razodevanje: tako slovanska liturgija udejanja tisto prerokovalsko osnovo kristološkega nauka, ki se je v stoletjih izkazala za najbolj zvesto: Božja mater – ki je v celoti od človeškega rodu – povzema vase vse pravoverno neoporečne predhodnice, tj. ustnega izročila napovedovalke Nje Sina (Sibiline napovedi, Proserpina/Perzefona, Otroko-vidka), medtem ko On ne deduje nikogar (iz antičnega izročila), temveč En in Edini, zgolj po dikciji/govoru so-roden s psalmopevcem Davidom (rima: »otrok-prerok«) oziroma potomec domovinskega (Izraela) izročila Svojega Očeta (govorimo o liturgični poetiki). Takšno upodobitveno pravoverno načelo je izpričano tudi v umetnosti rokopisov: v miniaturnih upodobitvah in ikonopisni umetnosti (samo evangelisti nosi sledi antičnih mislecev/filozofov, medtem ko Kristus pravzaprav ne nosi lastnosti niti Orfeja, niti Ahila; Božja Mati je osamosvojena sorodnosti z antičnimi ženskimi liki, posvaja samo lastnosti Božjih modrosti, natančneje ene same, prim. K. Weitzmann, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, New York 1977, 96–98.)

si dete«. Takšna se zdi tudi teološko-bogoslužna besedna podstava nove (izvirne) tvorjenke P. Trubarja iz stare slovanske osnove: »ditece«. ²³⁴

Ker je bil osnovni namen liturgičnega služabnika ali po našem t. i. preroditvenega pisca XVI. stoletja hkratno nenasilno učiti in tešiti, je bilo nasprotje med že vzpostavljanim in na novo obujenim (vstalim od »mrtvega«) prisotno v sleherni besedi, izgovorjenim in na novo obujenim (vstalim od »mrtvega«) prisotno v sleherni besedi, izgovorjenim, poslani od Božje pomoči. Trubarjevo in Grekovo zajemanje iz neoprijemljive, a kljub vsemu vzpostavljene bogoslužne tradicije naroda, je pomenilo upor proti aktualnim t. i. zunanjim znanjem, še bolj pa proti brezkompromisnemu nasprotovanju kot enemu najbolj nizkotnih odmevov človekovega napuha. V svoji pisni dejavnosti sta odstopala od staroveške norme vzvišenosti in praznine zunanje forme prav z »absolutnostjo« dobesednosti, ki ni dopuščala niti diha piščeve osebnosti. Ni se jezik prilagajal osebnosti, temveč sta se onadva podrejala jeziku, enotnem v namenu, ki je sam začel premagovati tudi nacionalne meje.

Na podlagi vsega povedanega in navedenega se zdi utemeljeno domnevati, da sta se Primož Trubar in Maksim Grek opirala *tudi* na nek v duševnosti, spominu in času davni vtis osebne izkušnje doživljanja zahodnokrščanskega bogoslužja. Takšna misel je mogoča šele na predpostavki opazovanja posameznikove izkušnje s t. i. večnostnega zornega kota, kakršen se vzpostavlja ob iztekanju življenja, ko se človek ne zateka k cerkvenim zakramentom zgolj zaradi posameznega upanja in strahu, temveč zaradi ljubezni do Boga. Iz besedil obeh pisateljev je moč odkrivati predstavo o neki davni (zgodnjerimski) neomadeževanosti posvetitvenega obreda, nedotaknjene od sledi časa (zgodovine kot take) ter ločenega od tuzemske in s človeško racionalnostjo poškodovane (novoveške-pogansko-lažne) zgolj zunanje obrednosti, ki je nudil vir črpanja zaokrožene, ne miselne, a hrepeneče predstave o pravilno zadržani lepoti prvotne krščanske liturgije. Prav tako je v besedilih obeh moč opredeliti zgornjo mejo upoštevanja cerkvene zakonodajne oblasti, segajoče v IV. stoletje: takrat je s škofovanjem Janeza Zlatoustu (v Konstantinoplu) ter Ambroža Mediolanskega (v Milanu) beležiti tudi vrh bizantinskega kulturnega življenja, katerega ²³⁵ (ne »helenski«) ideal je v resnici postal predmet visokorenesančnega stremljenja po nikoli uresničeni sintetični preroditvi – na način vračanja. To je bilo obenem tudi zadnje obdobje, ko je bilo krščanstvo še moč zaobjeti ter razumeti kot svetovno religijo. Teološko-filozofski svetovni nazor, ki bistveno opredeljuje in je sam opredeljen s piščevim odnosom do besede, prežet z bogoslužno idealiteto, ustreza liturgični normi. ²³⁶ Če pa se, zvesti duhovno-(geografsko)-biografski

²³⁴ Prim. Gerd, Imennoe slovoobrazovanje, 10, 30.

²³⁵ O tem govorijo ikonografske študije o rimski, bizantinski upodobitveni umetnosti in njenih reliktih po vsekrščanskem razkolu l. 1054 (prim. G. Golubcov, K. Weitzmann, F. I. Buslaev, K. Kondakov, A. Grabar).

²³⁶ Da gre pravzaprav za drugačno besedilno (doslej zapostavljeno) vrsto (ne žanr, a obliko izraza) govori tudi podatek o posebni velikosti prvih tiskarskih odlitkov za liturgične knjige, ki še posebej v primeru s t. i. spornim projektom tiskanja grških ortodoksnih knjig v Benetkah okoli l. 1500 izkazuje tudi pomembno vez med govorjenim (prim. Renouard: »marque parlante«) in končno tudi fiksiranim: ne le zapisanim, temveč tiskanim jezikom (prim. Evro Layton, Notes on some printers and publishers of 16th century modern greek books in Venice, v: Thesaurismata 18 (1981): 124–125). O najstarejši krščanski pozornosti, ki je bila namenjena liturgiji, govorijo predvidevanja, da arhetip grške kopije miniaturnih ciklov v ilustrirani Knjigi kraljev (Vat. gr. 33) sega najkasneje v 2. pol. III. st. (prim. K. Weitzmann, The Selection

pripadnosti obeh obravnavanih piscev, pomikamo od papeškega središča proti severni Rusiji, še preden prečkamo Trubarjevo domovino, naletimo na območje, ki se zaradi izgrajene avtohtone oblike bogoslužnega obreda²³⁷ konstantno pojavlja v najstarejših virih; mislimo na beneško-oglejsko, s cerkveno zavestjo (patriarhat) zaznamovano oze mlje, ki je bilo navzoče pri prvih stopnjah (oglejski patriarhi prisotni na vseh latinskih koncilijih) širjenja t. i. latinske vere (v razmerju do Rima), v času nastajanja slovanske pismenosti pa posredno vpleteno v ciril-metodijsko misijo, kasneje pa odločujoče pri

of texts for cyclic illustration in Byzantine Manuscripts. Offprint from Byzantine books and bookmen Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies. Washington 1975. 74–75, 98–106; odslej pod ozn.: n. d.). Liturgična ornamentirana rokopisna besedila omogočajo raziskovanje analognih bogoslužnih oblik krščanskega vzhoda in zahoda ter na podlagi slednjih tudi odkrivati avtohtone posebnosti, posledično verodostojne razlike (tako so na primer na latinskem zahodu ilustrirali ne le naslovnico Evangelijev, ampak tudi Psalteriuma, Zakramentarija, knjigi Antifonarij in Graduale, bizantinska cerkev pa je bogato okrasila samo Psalter zato, ker je bil nepogrešljiv sestavni del samega liturgičnega obreda – prim. Weitzmann, n. d., 98–99). Med liturgična besedila, ki so bila tako na vzhodu kot na zahodu zaradi metaforične razsežnosti tudi najpogosteje dopolnjena (komentirana!) z »jezikom podob«, so spadala: Psalter (najpomembnejši vir himen, od, katizem), Lekcionar z evangelijskimi branji, čaščen (na posebnem oltarju v cerkvi, kjer so ga verniki kot ikono lahko poljubili) v pravoslavju enakovredno ikonam (poleg t. i. vstajenjskih prizorov najpogosteje upodobljen »Čudež v Kani«, ki je prikazoval Kristusovo spreminjanje vode v vino in bil bran na ponedeljek, dva tedna po veliki noči; vir tipično pravoslavne upodobitve v Anastazijevem Lekcionarju iz X. st. naj bi bil Nikodemov evangelij, ki je opomenjal dogmo o Kristusovih dveh naravah), patristične homilije, menologi, pesemska besedila (oktoih, stih(e)ron), pete molitve Božji materi (akatisti). Prav tako najstarejši ilustrativni ornamenti na zgodnjebizantinskih rokopisih, ki so imeli nalogo ponazarjati pobožnost starozaveznega psalmopevca Davida v Knjigi psalmov, kažejo sorodnosti s »poetičnim jezikom« zgodnjericinskih upodobitev Kristusa.

²³⁷ Viri za raziskovanje oglejskega bogoslužnega obreda so pomanjkljivi; najpomembnejši je kapitularij iz VIII. st., kot dopolnilo rokopisu iz starega latinskega preveda Tetraevangelija (Codex Richidegaranus VI. st), kjer liturgični koledar (cerkveno leto) za dobo od adventa (vsebuje pet nedelj) do junija kaže značilnosti oglejskega obreda, ki je različica galicijskega obreda: za razliko od slednjega se je maša na nedeljo pred veliko nočjo (Vhod Gospodov v Jeruzalem) in na Veliki četrtek vršila dvakrat. Stiki Ogleja z Aleksandrijo omogočajo pojasnjevanje posebnosti, značilnih in lastnih vzhodnemu obredu (predvsem glede praznika »prepolovitve petdesetnice«). Rufin Akvilejski je že na zač. V. st. komentiral Simbol vere oglejske cerkve (besedilo P. L 21.Col. 335): veroizpovedni obrazec je bil podoben apostolskemu Simbolu vere, razširjenem na zahodu. Patriarh Pavlin Akvilejski naj bi po pričevanju Walfreda Strabona (IX. st. v besedilu De exordiis et incrementis quarundam in ecclesiasticis rerum. 25, Munchen, 1892) sestavil himne, ki so se pele v »posameznih mašah pri položitvi žrtve«. Patriarhu Pavlinu so pripisane tudi različice molitve Hans igitur kot anaforične litanije in fragment (ki je bil v rabi v IX. st. v Ogleju) o vzgoji krščenih, ki sovпада z rimskim, kar potrjuje, da je v tistem času rimska norma že začela izpodrivati lokalne značilnosti (prim. G. de Rubeis, Monumenta ecclesia Aquilejensis, Strassbourg 1740; P. Lebrun, Ancien rit d'Aquilee appele le Patriarchin//Explication de la messe, Paris 1777. Vol. 3.: 220.). Prim. še ovitek rokopisa v Semeniški knjižnici (dozdevno oglejskega) ob primerjavi z Oglejskim Missalom iz l. 1508, ki kaže naslednja odstopanja (predvsem v začetku maše za god Sv. Lenarta): odlomek maše za Dan vseh svetnikov (Berilo iz Apokalipse; Sekvenca: Omnes Sancti seraphin Secreta; Complenda); odlomek maše za praznik posvetitve cerkva: Oratio; Berilo iz Apokalipse, Gradual; Sekvenca: Psallat ecclesia; Evangelij; Ofertorij.

določitvi oblike liturgičnega čaščenja, uzakonjenega na slovenskem ozemlju. Zato v tem trenutku jemljemo njegovo (ideološko!) zasnovo kot ustrezen navezovalni termin, ki omogoča umestitev posameznikove duhovne vpletenosti v nek kulturni prostor: oglejsko-beneško²³⁸ cerkveno okolje s svojo samostojno bogoslužno obrednostjo, ki je pomembno odražala tudi dejavne stike z vzhodno, natančneje, z aleksandrijsko cerkvijo, je bilo namreč zaznamovano s posebno neenorodno jezikovno-kulturno (o čemer govorijo Oglejski misali s posameznimi glosami tudi v slov(a)enskem jeziku iz XV. stoletja, v Narodni Univerzitetni knjižnici in v Semeniški knjižnici) prepletенostjo (meje njene merodajnosti v razmerju z veljavnostjo v zavesti vernikov) vzhodno-zahodnih krščanskih primesi. Ko je Beneška republika, nastajajoča med VI. in XI. stoletjem, postopno prevzemala vlogo ohranjevalke tudi duhovnih dosežkov vzhodnokrščanskega središča (ki je svojo patristično-cerkveno enotnost IV. stoletja začela naglo izgubljati), je cerkvena oblast oglejskega patriarhata po dejavnem sledenju lastni (takrat izjemni) »zmerni avtonomnosti« v IX. stoletju počasi začela pešati.²³⁹

Znotraj krščanske besedne umetnosti se je skozi oblikovno ostro nasprotipostavitev verza (z rimo) in proznega izraza dedovala psalmična interpretacija ne-svobode bogoslužnega zanosa.

Razmejitev osebne in biblijske verzne oblike se je v bizantinski pismenosti brisala v liturgičnem izrazu, ki je dopuščal preplet: prozno verzifikacijo. Teorija vzhodnokrščanske od Boga navdahnjene umetnosti je bila človeku naklonjena, zato so verzne celote, osebno ustvarjene, ki se oblikovno skoraj niso razlikovale od sprejetega in ohranjanega svetopisemsko-patrističnega izročila, vključene v »državotvorno« himnografijo, predstavljale sestavni del nerazklenjenih dejanj Bogoslužjenja (enotnost izvira navdih). Bizantinska norma božanske modrosti s svojo nespremenljivostjo in nepodobnostjo minljivemu je npravoučenje posvojila, zato bizantinska besedna umetnost ni gojila lirike razen posvetne, tj. antične;²⁴⁰ verzna oblika je bila namenjena samo Višjemu. Ustaljenost verzifikacij tako na krščanskem vzhodu kot na zahodu se je edinoglasno okrepila v trdnih zapisih, tem bolj posvečenih in posvetitvenih: v epigramih, kratkih slavospevih, nagrobnih napisih, fragmentarnih molitvah, zapisanih homiličnih izrekih.

²³⁸ Prim. Nekatere posebnosti oglejskega bogoslužnega obreda so se ohranjale samo v beneški stolnici Sv. Marka do padca Beneške republike (1807). Prim. še. »Tvoja pot je v Oglej, da položil nate // roke bo patriarh, ak' duh te žene // ko si pogubljal jih, oteti brate, duhovnega te storil bo, ko mene // V deželah jutra čakajo bogate//te žetve, ne zamudi je nobene // le hitro v Oglej, tja do patriarha // da posveti te v mašnika, duš var'ha« (tako govori duhovnik Črtomiru v pesnitvi Krstu pri Savici F. Prešerna (F. Prešeren, Poezije, 299).

²³⁹ Povedno je, da je bila takrat skoraj povsod na zahodu unicialna pisava zamenjana z minuskulo (prim. Weitzmann, n. d., 98–99); takrat pa je šteti tudi poslednje dneve bizantinskega umetnostnega vrhunca, imenovanega »makedonska renesansa« – sovpadajočega z zahodno (ob karolinški spregledano, dejansko pa bolj ustrezajočo ideji »antične obuditve«, če je slednjo razumeti z bizantinskim ohranjanjem domovinskega izročila) t. i. otonsko renesanso (ki je vzpostavila dejavne stike z bizantinskim dvornim središčem, posledično pa tudi s prenosom ornamentalno-dekorativne upodobitvene ideologije bizantinskega pojmovanja »krščanske modrosti«).

²⁴⁰ »Po eni strani v tistem času v Bizancu ni cvetela poezija, ni bilo ustvarjalnih verzifikatorjev; ni jih bilo niti tam, kjer je med pisici prevladoval vpliv domače bizantinske književnosti« (I. I. Sreznjevski, Misli o zgodovini ruskega jezika (III. izdaja), Moskva 2007, 76).

V latinskem jeziku pogrebnih ceremonij se je vzpostavljala absolutnost časov, prevzeta po grških glagolskih aluzijah, odločilnih za staro latinsko skladiščno hkratnost,²⁴¹ ki je soočala s hoteno privzdignjenostjo jezika. Žalobno trajanje upa v brezupnem žalovanju za umrlim človeškim bitjem je bilo z vero v spremenljivost ideala uokvirjeno v prizadevanje za gramatično izgraj(eva)nost (tudi v zavesten poskus ohranjanja smernic grških temeljev jezika: v samostalniških imenih, v upodabljanju s pomočjo metaforičnosti ali metonimičnosti *inter alia* ali v vztrajanju pri morfološko arhaičnih oblikah).²⁴² Dejanska neustaljenost latinskega jezika je nosila dolgoročne posledice, zaznamovala pa tudi zavest nosilcev, še posebej pa krščanskih vernikov. Ali drugače, trud, vložen v zgodnjo latinsko liturgijo, je bil podoben »tektonskemu« premiku premeščanja človečanske zavesti znotraj grškega jezika ob sprevidenju krščanstva in razodetju Kristusovega obstoja – jezik, ki bi bil sposoben človeka približevati k Božjemu oziroma bi bil sam dostojen izraziti lepoto Bogočloveka ni bil zlahka priučljiv, Pismo pa je bilo še vedno, bolj kot davno, bolj tudi Sveto.

V slovanski besedni umetnosti²⁴³ je nalogo človekovega upodabljanja Bogu sprejel prozni izraz, ki je bil »po videzu« zgolj »na videz« varnejša oblika izpovedovanja nazorov, s »prozaičnostjo« ograjena od »poganskega« bohotenja človeškega ustvarjanja. V resnici pa je prozna oblika kot ustreznica razgrajene bogoslužne misli toliko bolj cenila neizumetničenost neposredne spovedi, duševno iskrenost ter enostavnost povednosti.

Težavni položaj poezije v XVI. stoletju, ki se ni spuščala na raven subjektivnega (tj. sebi namenjenega, samozadostnega) ustvarjanja, je odražal razkol znotraj besedne umetnosti: antična delitev na posnemanje in ustvarjanje (Aristotel) je zadevala ob robove vprašanja individualnosti znotraj krščanske religije, saj je posredno terjala odprtost (izraz svobode in človeške modrosti). Pot je vodila nazaj: samoizraz, ki je prevzel nalogo spovedi in srčne izpovedi, je lahko v besedni zunanosti predstavljal le bogoslužnost misli. Zato ne moremo govoriti drugače kot o področju poetičnega stvarjenja – znotraj meja teologije – ne-od-človeka vdahnjeni »Poetiki«, ki ni večšina (gr. tekhnē) niti domišljjsko sproščanje ortodoksne pomenljivosti, temveč še strožje služenje krščanskemu Bogu: ki pa se je imelo prilikovati vrednoti tešenja, kakršna ni bila lastna posvetni poeziji. Vsebinska ni bila zamenljiva: ljudstvu namenjena. Bogoslovsko naravnost zahtevano zaustavljanje v/pri besednem izrazu kaže tudi na piščevo neomalovaževanje naslovnika: Primož Trubar in Maksim Grek nista računala na potrpežljivega bralca, temveč na pozornega poslušalca – sobesednika. Način, kako na nenasilen način (ljudem) vseliti

²⁴¹ Prim. J. Clackson, G. Horrocks, *The Blackwell History*, 191–192

²⁴² Prim. J. Clackson, G. Horrocks, *The Blackwell History*, 223–224. Prim. še lat. homilia iz gr. homou(s) + ile: skupaj množica: javna razprava; litanija: starfran. ali poznolatin. Litanía iz pozno gr. litaneia iz strgr. lite: rotiti.

²⁴³ Maksim Grek je po vsej verjetnosti poznal tudi spis »O osmih delih besede«. V spisu »O pomenu gramatike« se od terminologije slednjega razlikuje samo v naslednjih izrazih: za gr. artron (jsl. »različie«) M. Grek uporabi besedo »člen«; za gr. epirrhema (jsl. »narečie«) M. Grek uporabi besedo »prirečie« (prim. Jagić, n. d., 307–308). Prim. še: »Piscev verzov ni bilo med pravoslavni Srbi in Bolgari, medtem ko je svoj razcvet doživela poezija v XV. stoletju med Srbi ob Jadranskem morju. To ne pomeni, da ni bilo ljubezni do pesmi med ljudstvom; pesmi so se pele tako, kot nikdar kasneje /.../ vendar knjižne poezije, ki bi jo narekovala bizantinska norma, ni bilo« (I. I. Sreznevski, *Misli o zgodovini ruskega jezika* (III. izdaja), Moskva 2007, 76).

resnico milosti v dušo, se je uresničil v liturgični naravi krščanskega obredja. Samoizraz Primoža Trubarja in Maksima Greka, izhajajoč iz svetopisemske zgodbe, je knjižni slog posameznega biblijskega izreka približeval obliki izpovedi gorja, ki je imela nalogo zajeti vse stvarstvo. Saj tako starozavezni kot novozavezni preroki-apostoli, ki jih Maksim Grek in Primož Trubar opomenjata, dobesedno »vpijejo«, odražajo težo delovanja Sv. Duha, ki terja razkritje vsebine – človeštvu v pomoč. Krik je sicer udušen, vendar šele v samoizrazu. S takšnega zornega kota je nedovršno kesanje dokončano šele v dovršenem (»glasnem«) obžalovanju, ki pomeni že spreobrnitev; čeprav celo Razodetje ni milostno, temveč je šele darovano po izkušanju dolgotrajnosti so-trpljenja. Tešenje slednjega premešča osebno statičnost v dejavnost, namenjeno Drugim, vendar pa še vedno po notranjem nareku: molčanje je moralo biti dolgotrajajoče toliko, da bi glas postal celost bitja.²⁴⁴

Čeprav za Maksima Greka staroruski govor ni bil materni, pa ni misliti, da bi ga podcenjeval,²⁴⁵ temveč je pripisati takratnemu položaju jezika v staroruski skupnosti (diglotično normativno dogmatično stanje, ki naj bi prepovedovalo verzno, dramatsko in prevodno obliko – po B. A. Uspenskem)²⁴⁶ Moskvske Rusije, ki je neversko poetično umetnost prezirala, dejstvo, da so verzi Maksim Greka v ruski starocerkvenoslovanščini redki. Njegova nadarjenost se je lahko izrazila še zlasti v materni grščini (*Heroično-elegični verzi, spodbujajoči h kesanju*):

»Ti uničiš vse tiste, ki lažne govore začenjajo«, -//tako hlipa Njega božanski Oče v takšni podobi /.../ Dovolj je, duša, prebivati nam v brezskrbnosti in brez žalosti//, ali zavrženi biti kakor šibki otroci brez izkušnje Razuma, naivno verjeti, da je ta prostor, narejen za stopala tistih, ki ljubijo poroko, zadostna zaščita za nas. /.../ Ni s premenitvijo prostora, o duša, častiti Vladoarja// In ne s skrivanjem, ne, teles pod rev-

²⁴⁴ O celostnosti bitja Maksim Grek spregovori v nadaljevanju svojega uvoda k prevodu Psaltra (navaja Teodoreta Kirrskega), ko s posredovanjem apostola Pavla distinkcije med »možem in ženo« izgrajuje misel o neogibnosti celostnosti človekovega bitja, če je le v njem hotenje »izbrati pravo pot«; zatem šele sledi gradacija: »ob-stati«, in ne »sedeti z grešniki«, kar razvezano pomeni »biti v Bogu« oziroma novozavezno »živeti v Kristusu«. »Naj noben ne misli – ko tukaj vidi, da je samo moški blagoslovljen – da je ženski spol prikrajšan za to blaženost. Niti ni Gospod Kristus, ko je predal blagre v moški obliki (tj. v moškem spolu), odrekel žen(sk)am doseganja kreposti. Skupaj z moškimi Beseda (tj. Sveto pismo) razume tudi žen(sk)e. Glava žen(sk)e je namreč mož, pravi božanski apostol (1 Kor 11, 3). Z glavo pa so združeni telesni udje, ki se veselijo, ko glava prejema venec. Tako, če se na koga obrnemo in mu rečemo »draga glava«, le-te ne ločimo od drugih telesnih udov, temveč prek/z enim delom (že) celoto pozdravljamo. Ni kar tako omenil najprej pot, potem stopanje oz. stanje, zatem pa sedenje, ampak je točno vedel, da se misel, ki je slaba ali dobra, najprej začne gibati (dob. da je gibanje prvo), potem stopa (oz. se postavi na noge), zatem pa se trdno usede (oz. ustali)« (F.I. 71: 5).

²⁴⁵ Prim. Bulanin, TODRL 47, 231.

²⁴⁶ Prim. še: »S takšno naraščujočo prevlado zahtev grške književnosti v knjižni kulturi srednjega veka je tudi razložiti odsotnost verzologije, v tem se (staroruska literatura – op. N. Z.) razlikuje od takratne zahodne /.../. Ni je bilo niti tam, kjer je med pisci prevladoval vpliv bizantinske književnosti. Tako ni bilo v Rusiji piscev verzov /.../ vendar knjižne poezije, ki bi jo narekovala bizantinska norma, ni bilo« (I. I. Sreznjevski, Misli o zgodovini ruskega jezika (III. izdaja), Moskva 2007, 76).

nostjo oblačil; // Najprej se je vendar treba osredotočiti, pozorno in popolnoma zaradi molčanja, // Zaradi skromnosti Blagega, Ki izbira – potem drugo/naslednje ustvarja« (Ševčenko: 11/TODRL 47: 231).

Maksimu Greku in Primožu Trubarju skupna temeljna pojmovnost krščanske »živosti« je vzeta iz bogoslužja: cerkvena svetloba je v (pris)podobi zlata prenesena v tih soj božanske liturgije. Zato tudi njune osnovne metafore »zlata«,²⁴⁷ »zdravljenja«, »zlate svetlobe in angelskih atributov« izvirajo iz bogoslužja. Mislimo na dosledno predrugačeno obliko meja pojmovnih rasežnosti, ki šele dosledno izvršena, omogoča nadaljnje preobrazbe predstavnega sveta; »zlato zlivanje božanske svetlobe« ne pomeni vidnega cerkvenega blišča, temveč notranji sij, tj. duhovno zrtje samo v ustrezni obliki (Bogu dostojni) Božjega čaščenja, ki naj bi pritekalo od Najvišjih v tešenje dušne bridkosti. V svoji pisni dejavnosti sta Maksim Grek in Primož Trubar z obuditvijo najosnovnejše metaforike posvetitvenega obreda v luči krščanske estetike liturgičnosti (pojmovna resničnost prerojenih razmerij med besedami, označujočih prvobitne medosebne in sorodnostne odnose) oblikovala osebno poetiko Boguslužnja,²⁴⁸ katere idealni izraz sta najprej uzrla v svoji notranjosti.

Maksim Grek je verjel v moč človekovega izpopolnjevanja ter s tem v od Boga naloženo poslanstvo posredništva. O tem pričajo naslednje besede, ki izpovedujejo tudi njegovo pojmovanje svojega osebnega nahajanja v svetu smrtnikov, sredi množice »tujih« jezikov.

»Z deli mojimi nepodobnimi²⁴⁹ sem grešen bolj od vseh grešnikov,²⁵⁰ a s knjižnim razumom grškega učenja, me je tisti, ki je (do) vseh blag/dober darovalec, vsesveti Paraklet, blagoslovil,²⁵¹ (zato) nelažniv sem (i)zrekovalec in prevodnik«²⁵² (Jagić: 302).

Osumljen nepravilnosti in napak pri prevajanju sebe brani, sklicujoč se na zapleteno bogastvo grškega jezika in grške jezikovne »znanosti« (»kajti visok grški jezik je poln drobnih pretanjenosti«). Navedek pa priča tudi o bistveno drugačnem odnosu do

²⁴⁷ Prim. opis fresk najstarejše cerkve (XI. st.) na Torcellu: Devica, obkrožena z apostoli, katere upodobitev pokriva celotno absido, dosega estetski učinek z intenzivnostjo posameznih odtenkov zlate barve – to je bizantinskega izvora: »nobena druga srednjeveška umetnost se ni toliko posluževala možnosti »vidnega« kot bizantinska« (prim. A. Grabar, *La peinture byzantine*, Geneve 1953, Editions d'Art Alebert Skira, 119).

²⁴⁸ Izpostavljamo še, da je v obravnavanem spisu »O tem, da je vsak lahko prisoten pri Božanski liturgiji« Maksim Grek podal lasten (predrugačen prevod/breztolmačenjsko doumetje/bogoslužni samoizraz) obrazec Božanske liturgije (prim. Gorski-Nevostruev, n. d., 533).

²⁴⁹ »Nespodobnimi« ali »neprikladnimi« (tj. dejanja in dela, ne dostojna poimenovanja (da bi bila) podobe). Maksim Grek rabi ta izraz prav v pomenu »neleposti, tj. Bogu nedostojnosti«, saj je njegovo pojmovanje trojične pričujočnosti v tem primeru od časovne determiniranosti etimologizacije osvobojeno. (prim. etimološki pomen slovenske besede »podobnost«: doba -> terc. подобнь (v pravem času -> ustrezen -> podoben/sličen -> lik, slika).

²⁵⁰ Tako ponavljajo za njim stoletja kasneje: protopop Avvakum, v romanu *Bratje Karamazovi* F. M. Dostojevskega stavec Zosima izreka temeljno sporočilo romana: »Vsak je kriv za vsakogar in za vse«.

²⁵¹ Сподобил мя; ta staroruski izraz vsebuje naslednje podpomene: mi je namenil milost, me je blagovolil posvetiti, me je naredil podobe dostojnega.

²⁵² Namenoma zapisujemo besedno obliko izvirnika.

Boga, tokrat osredičenem v posmrtnem času pred edinim sodnikom na Poslednji sodbi. Maksim Grek je razumel, da je naloga slehernika, da se sam zagovarja (prav!) pred Božjim obličjem. Zagovornik je človek sam, ko prejme dar besedne pomoči od Sv. Duha (Parakleta). Primož Trubar je, izhajajoč iz ničvrednosti posameznikovega smrtnega položaja in človeške nemoči, veroval v zagovor človekove nedolžnosti neposredno od Osebe in besed Jezusa Kristusa (On je edini »Oduetnik«, »od-govornik«, ot(d)-vet-nik, ki v sebi združuje sodbo in poroto, odgovarja za verujočega Vanj – Paraclite). Govorimo namreč o ne-posrednosti.

A za doumevanje le-te je potrebna izkušnja neposrednega deleženja Božjega, za kristjana dejansko mogoča šele v prejemanju Svetih Skrivnosti, v resnici pa zapovedano uresničevana v slehernem zavedanem trenutku tukajšnjega pre-bivanja. Ker je sleherni doumetje neoddeljivo od ponižne prošnje zanj, je celo najnezatnejše spoznanje morebitno največje in se izmerljivost končuje, je tudi meja med sakralnim in posvetnim zabrisana v potrditvi prvega in ne v zanikanju drugega. Do-končnosti ni, Razodetje je prelito v vsakdanjost, razodevanje se godi »na vsakem koraku«.

Razlikovanje med nazoroma obeh piscev je moč zvesti na prostorsko lokalizacijo umeščenega krščanskega ideala (ali na zemlji ali na nebu), končni dosež takšnega človekovega ustvarjalno-ponižnega naprežanja v razumni spokorjenosti (tj. poznavanju lastnih meja in mere) pa bi bil resnično: »mišljenje Boga«. Združujoča moč Svetega Duha je lastna izrazu obeh piscev:

»Pridi k'nam Bug inu Sveti Duh, Napolni Serza tvojih vernih Ludi, Reshgi Ogen Svoje lubesni, po tej tvoji Sapovidi, Kir Si is mnogih shlaht jesykou, vSe Ludy v'eno Vero pepravil« (SP: 167).

Trubarjev izraz je usmerjen v doseganje Božjega z neoporečnostjo pobožnega življenja ter z nepomišljujočo, tj. čisto in srčno zvestobo Sinu, zato je tudi njegova misel v celoti odgovorno ubesedena in posvečena dobrobitnosti človeka. Izraz Maksima Greka pa je usmerjen v zblizanje z Božanskim do tiste skrajnosti, da mu je omogočeno nepretrgano in zlito, neomejeno in brezmejno prejemanje blagodejne razumnosti kot čistih znamenj Božje Modrosti. Obeh predanost je v celoti vzpostavljena z namenom dobrobiti celotnega Človeštva – na način lastnega truda v *pisnem in knjižnem* dejanju.

Vendar je brisanje meja na ravni človeških odnosov zapovedano, nikdar pa v razmerju posameznika do Boga, niti med posameznimi osebami Svete Trojice. Da je deleženje Kristusove sporočilnosti, ki v krščanski zavesti ne more biti mišljeno od Njegovega telesa ločeno (kar predpostavlja Njega človeški govor in v celoti Božjo duhovno naravo), mogoče tudi ne-posredno iz Svetega pisma (že na podlagi »številnih starozaveznih prerokb v obliki pričevanj«), poskuša povedati tudi Maksim Grek, ki se klanja Duhu, ker On daje ljubezni moč:

»Iskreno misli sebe, ne pa v govorih zgolj samih, // Osami se, ti, ki platno svoje ob Sinajski gori razpenjaš, // to pomeni, da s sidrom obstati v pristanišču zmoreš, sveti// Vseopevanega in izlivajočega miru spokorjenosti, // Ljubiti vendar več od vsega (zmore) on – Duh vsesveti« (Ševčenko: 11).

Imenovanje učinka ali dejanja²⁵³ (Maksim Grek: »Parakli/et: Tešitelj/Tolažnik«; Primož Trubar: »Trosht, Troshtar«), ki teče od Svetega Duha (gr. Paraclietos), kaže razlike v pojmovanju časa: protestant ima v mislih šele bodoče, tj. posmrtno izveličanje, Maksim Grek pa up približuje sedanjiški in občuteni milosti. Vendar pa je v slovanškem jeziku še pomembnejše razumevanje dovršenosti: P. Trubar ubeseduje predvsem nedovršno dejanje tešenja, zato se zdi, da tudi popolna odveza v njegovem pojmovnem svetu ni mogoča. Maksim Grek Svetega Duha dosledno imenuje Tolažnik, kar dokazuje njegovo občutenje duhovnega deleženja kot že dovršujoče dejanje, ki se v predaji Duhu odpira Odrešeniku Sinu.

Podrejanje velelniku Višjega (imperativ paradigme) v miselno-duhovnem krogozoru M. Greka in P. Trubarja dobro delo (kot višjo dobrodelno dejavnost miloščine, pomoči) zблиžuje s knjižnim delom, ki ga oba pisatelja razumeta kot dokaz delovanja Duha in neposredni odraz Milosti Kristusove. Poudarjena vloga posredništva se razlikuje v nepoudarjeni posvečenosti pisnega akta kot Boguugodnega človekovega dela.

A Bogu uslužni izraz ni dovoljeval sinkretizma oblik (sploh pa ne Božjega in človeškega),²⁵⁴ temveč je človekovo gorečnost/hrepenenje po Bogu šele v večnosti nedosegljivega Boga pretvarjal v preroditveno možnost so-obstajanja. Prvobitna oblika naricanja ter izpovedna liričnost sta na površini kazali ekspresijo verza, ki je v svoji vsebini vseboval zapletenost vprašanja svetopisemske sporočilnosti.²⁵⁵ Živo učinkovanje, ki je temeljilo na doumevanju pomena blagoglasnih verzificiranih besednih zvez brez poudarka na poetični rimi, tem bolj pa na psalmični dikciji žalostink, je bilo dopolnjevano z ljudsko pričujočnostjo.²⁵⁶ Bogoslužna (pogojno rečeno) poezija, vedno naslovljena na »vse vernike kot na žive sodobnike«, posvečena pa vedno naj-Višjemu, je bila edina oblika posredništva, ki bi znotraj sebe, tj. bogoslužnega obreda, dopuščala spremenljivost, tj. variantnost (izomorfnost)²⁵⁷ – ali drugače, rimano različico Opevanega. V bogoslužnem dejanju je bila s poudarjanjem ostre, milostno enkratne črte²⁵⁸ med Osebnostmi (v Sveti Trojici) razodevana sintetična udeležnost človeka v Božjem.

»V osmi pesmi kanona Rojstva Kristusovega v drugem verzu, ki se začenja:²⁵⁹ »or-

²⁵³ Prim. apostol Pavla v 1 Kor 13 zgolj s sedanjiškimi dejanji (učinki) ob krščanskem pojmu »ljubezni« neabstraktno opredeljuje tudi duhovni dar preroštva.

²⁵⁴ Prim. Tudi v najzgodnejšem vzpostavljanju krščanstva naj bi bil prisoten t. i. »religiozno-bogoslužni sinkretizem« (prim. Golubcov, n. d., 287).

²⁵⁵ S tem ko so bile himne vključene v pravilnik cerkvene liturgije, so postale glavno sredstvo pojasnjevanja in širjenja svetopisemske in splošnokrščanske tradicije (G. M. Prohorov, Vizantijskaja literatura XVI.v., 126).

²⁵⁶ Ne glede na točno določene in nepremične robove himnografija ni ostala odrezana od življenja. Nasprotno, bolj od drugih žanrov, je bila prežeta s srednjeveškim življenjem. Himne niso neposredno odražale življenja, temveč v prelamljanju s svetopisemskimi besedili. Tako je bogoslužna poezija (kljub kodifikaciji bizantinske liturgije v IX.st., po kateri je ostala tako rekoč do danes nespremenjena) ostajala živa (G. M. Prohorov, Vizantijskaja literatura XVI.v., 126).

²⁵⁷ Prohorov, n. d., 128.

²⁵⁸ Prim. Mesto himnografije je bilo med srednjeveškimi literarnimi žanri natanko določeno: med teologijo in Svetim pismom (Prohorov, n. d., 131).

²⁵⁹ Prim. še: »Tako so kanonotvorci lahko, ne da bi oblikovali nove, niti zgolj prepisovali stare, preprosto v začetku svoje hvalnice nakazali na pretekli kanon, na katerega so se nanašali,

gle²⁶⁰ so se sklonile«, beremo takšen zelo neustrezen opis: pri nas sta dve rečenici zelo podobni po zvenu, vendar pa sta po pomenu in razum(evan)ju zelo različni. Poglejmo si to natančneje: »ui gar idon«: prvič je napisano z ižico malo, ki pomeni »ne vedeč«, drugič je pisano enako z ižico veliko, katere razlaga je: »ne odpevan«. Prejšnji prevajalec ni dobro poznal razlik v pismenkah niti ni poznal sile razuma verznega, zato je preprosto prevedel »ne vede v oddaljenih dejanjih«²⁶¹ (Jagić: 299–302).

Maksim Grek, ki verzno celoto razume kot pesemsko nerazklenjenost, jo opomeinja celo s pojmom »razuma«: so-razmerje (pesmi in božanskega razuma) predstavlja najbolj pretanjeno sledenje resnici Svetega pisma, ki leži tudi globlje od izkazanega/očitnega/zapisanega.²⁶² Njegovo pojmovanje verzne umetnosti presega vrednost sleherne človeške modrosti (tudi filozofije). Njegov zorni kot potrjuje nanašanje na določene starozavezne odlomke, ki jih je moč tolmačiti tudi kot osem svetopisemskih himničnih pesmi.²⁶³ Takšno zaporedje je natanko izpričano v njegovi verni molitveni pesnitvi *Ka-*

navajajoč na primer prve njega besede« (Prohorov, n. d., 133). Prim. še Trubarjevo prepesnitev začetnega verza slavnega 129. psalma »Iz globočine«: »Mi, kir smo v zli globoščini«.

²⁶⁰ Dobes. Органы. Prim. Trubarjevo pojasnjevanje (po Hieronimu) v Predgovoru k Psaltru: »Le-te Buque, v katerih so stu inu petdeset molytov inu duhovskih peissen zapissane, se imenuio Psalterium /.../ Inu s katerimi se Bug prov, po neg voli od tih vernih česty, hvali, moli inu prossi. »Psalterium«, pravi S. Ieronim, »ie ena gerška besseda; tei se pravi po iudousku nablath, po latinsku organum«. Inu ie ena naredba z desetimi strunami nalosč h tim peisnom sturiena« (V: 17).

²⁶¹ V nadaljevanju Maksim Grek nasprotuje tudi temu izrazu, ki naj bi pomenil »v tujih deželah«. Jezikoslovec Vatroslav Jagić je v sodelovanju z M. B. Speranskim potrdil prisotnost takšne nepravilnosti v skoraj vseh Maksimu Greku predhodnih tako staroruskih kot južnoslovanskih prevodih te bogoslužne pesmi (Jagić, n. d., 300).

²⁶² Maksimu Greku lahko v besednem upodabljanju pripišemo naslednje značilnosti t. i. molitveno-besednega verza: ritmična struktura, lastna akatistom; ritmični prepoznavna znamenja (»signal«) v obliki zvalnika in velelnika; na začetku vrstice predstavlja znamenje tudi sintaktična inverzija; anaforične ponovitve ter akrostih. Našteto ustreza oznaki »skladenjski paralelizem« kot osnovno načelo besedilne izgradnje, ki besedilo zbližuje z biblijskim (Taranovski, n. d., 377–379). Prim. še: v t. i. apologetski poetičnosti se je morda Maksim Grek zgledoval prav pri Teodoretu Kirrskemu (Prim. Ševčenko, n. d., 62).

²⁶³ Starozavezno navezovanje Maksima Greka sovпада s t. i. osmimi biblijskimi himnami, med katere G. M. Prohorov šteje naslednje: Mojzesova pesem po prehodu prek Črnega morja (Exod. 15, 1–19); predsmrtna Mojzesova pesem (Devt. 32,1–43); molitev Anne (1 Sam, 2 1–10); molitev Avvakuma (Avv.3, 2–19); molitev Azarije (Dan 3. 26–45); molitev Ione (Ion. 2,3–10); pesem treh otrok (Dan 3, 52–88); pesem Božje matere (Lk 2, 46–55) (G. M. Prohorov, n. d., 131). Vse naštete (razen: Dan 3, 26–45, ki je svojevrstno preosmišljena v molitvah po končanju Psaltra ter v »Kanonu Sv. Duhu Parakletu«) srečamo v predružačni obliki v spisih Maksima Greka, kar potrjuje njegovo poetično-bogoslužno razsežnost mišljenja-pisanja. Skoraj vse tudi obširno tolmačene najdemo v besedilih Primoža Trubarja (razen: Lk 2, 46–55 in Dan 3. 26–45: slednja je osmišljena v Trubarjevih t. i. pogrebnih molitvah). Dodamo lahko še, da so bile prav te svetopisemske himne praviloma v bizantinskih rokopisnih knjigah dopolnjene z miniaturnimi (prim. Grabar; Weitzmann). Prim. »Moses pishe, De GoSpud Bug je vti PuSzhavi htimu Israelskimu Folku mej drugimi beSSedami letaku govuril: Sapishite vy leto PeiSSen, inu njo vuzhite te Israelske Otroke /.../ Inu de leta PeiSSen bo meni ena pryzha mej temi Israelskimi otruki.« Svojo pisno dejavnost jemljeta neodvisno od svoje osebnosti,

nonu Svetemu Duhu Parakletu (z devetimi pesmimi, kar ustreza njegovemu pojmovanju devetih Kristusovih zapovedi), ki s prvopostavljenimi t. i. irmosi (gr. vez, stik)²⁶⁴ opomenja preteklo pesemsko tradicijo, vendar pa slednjo nadgrajuje s posredno naglasitvijo (izvirno prežetostjo) himnografije Sv. Duhu. Takšno mišljenje je pogosto zaslediti tudi v nazoru Primoža Trubarja, ki tretji Osebi pripisuje tisto ključno vlogo pri ozaveščenju tudi slovenske sposobnosti »renesančne preroditve« (»s Svetim Duhom de bodemo drugič spet ponovljeni«) ter ima pesnjenje za neposredno znamenje delovanja Svetega Duha, kot lahko beremo na notranji strani naslovnega lista prve večje pesmarice iz leta 1567:

»Gospud Bug hoče nekar le samuč skuzi tu pismu, pridigovane inu te s. zacramente, temuč tudi s teim petiem te ludi h pravi veri perpraviti. Obtue ie tim enim prerokom, možem, ženom, Divici Mariy²⁶⁵ inu drugim vernim suiga S. Duha dar podeilil, de so te potrebniše kersčanke navuke, trošte inu molytve v peisni služili« (IV: 240).

ne pa tudi življenjske usode – kot samoosvobajanje; od tod misel o Mojzesovi pesmi (»Natu je Moses eno dolgo PeiSSen slushil, inu vta Deut. 32 Capital poStavil«), ki je – zapisana po ukazu Boga – rešila krščansko ljudstvo. Primož Trubar nadaljuje: »Vti poje, inu pravi, kakovo veliko muzh, oblaSt inu dobroto, je Bug timu israelskimu folku s'tem iSpelaina is Egypta potle vti PuSzhavi inu ././ inu koder So ludje bily chez erdezhe Morje prishli, Egyptery potopleni, je Moses od tiga tudi eno PeiSSen Sturil, tu So sa nym njega sestra, Maria inu druge Shene, s'Bobnom pejle. Exod.15«. Sledi omemba starozavezne prerokovalke Anne (»ta stara baba Anna« – Jud 5) in netradicionalen sklic na Davidove besede iz psalma 78, s katerimi Primož Trubar diskretno izpostavi pomen zanamcev in problem predaje izročila: »David ././ pravi: de on take peiSni le sa volo Otruk slaga, de od tih Boshjih rizhy, Se bo od Diteta do Diteta, od ene Shlahte do druge pravilu inu peilu«. Na taisti segment Mojzesove pesnitve se pomembno navezuje tudi Maksim Grek: »Prvi je menda bil blaženi Mojzes v pesmi tisti Devteronomii, ki je napovedoval nepokornim Judom bodočnost njim v poslednjih maščevanje, kot pravi: »In videl je Gospod, in se je razjezil, in se razsrdil v gnevu zaradi sinov in hčera njih, da so se skoraj pustili požreti besom, in reče Gospod: odvrnil bom obraz Moj od njih – obraz Božji vendar kot očetovsko skrb razumemo, ki za nas skrbi in nas krije, kakor ptica mladiče svoje – »oni so razsrdili Mene ././, da se ogenj razgori od jeze moje, se razgori do pekla podtalnega, požre zemljo ././ Kdo vendar bo razodel, s tem pa pokazal (pravico) vam obsedencem z zvezdami, kdo bo dal razumeti um Gospodov, angel ali arhangel ali prerok neki in z vsem Duhom Svetim ožarjen. Pokažite nam, kdo je to, in umolknili bomo ././ Bog pravi: »Vidite, vidite, kako Jaz sem, in ni Boga razen Mene, Jaz ubijem in živeti ustvarim, premagam in pozdravim, in ni nikakršne odvečnosti/pokveke iz rok Mojih«« (MG 2008: 271–276).

²⁶⁴ Irmosi so bili vedno starejšega izvora kot sam kanon in predstavljajo fragment kakšne stare cerkvene psemi (Prohorov, n. d., 132). Irmosi pripadajo najstarejšemu sloju slovanskih prevodov, ki so po vsej verjetnosti potekali pod vodstvom sv. Metodija (Jakobson, n. d., 117).

²⁶⁵ Zavračanje Nje svetosti je tako paradoksalno razrešeno v prizadevanju za dvosmernost opismenjevanja in izobraževanja »vseh in od vseh« (daljnosežnost takšnega nazora je bila potrjena v uzakonjenem dovoljenju duhovnic s strani protestantske cerkve). Prim. uvod Trubarjeve prve knjige: »Vse te, kir znayo brati, per sodnim dnevi opominam tar prossim, de vy v cerqvi, v šuli, doma inu kir vkupe prydete, te preproste vučite le-te štuke naše prave kersčanske vere, nim naprei berite inu puite vsak praznik« (I: 25). Prim. »Obtue je Bug Sinu poslal, de je vsem ludem pomagal, od hudiča je nje rešil, ž nega martro spet posvečil, s Svetim Duhom ponovil«. Prim. še v pesmi »Oče naš, kir v nebesih sidiš«: »Izidi se tvoja vola glih // na zemli koker v nebesih//de bi mali, veliki ludje//mi vsi na zemli, kar nas je//bili te angelske

Maksim Grek v preteklosti določene pesemske oblike vzhodnokrščanske himnografije prilagodi »vseprežemajoči obliki izraza Svetega Duha«: zdi se, da je trdnost samo v začetnih kiticah posameznih pesmi (irmosih), kondaka,²⁶⁶ ki sta samo dva, ne slavita niti praznika, niti svetnika: prvi²⁶⁷ (podnaslovljen: »Podoben: Višjih iščoč«) opeva zlitost Svete Trojice, drugi (na koncu šeste pesmi) pa v zvalniku nagovorja Duha, ki oblikovno sovпада z Dušo. Prav tako sta opredeljena zgolj dva troparja kot nujna pripeva v poslednji deveti pesmi. Trikrat je pisec označil ponovitev naslednjih verzov:

»Odreši nesreč sužnja Tvojega, Tolažnik Blagi, saj me zelo in neprestano napadajo nečisti besi, pomisleki in sanjarije pokvarjene.//Ozri se z blago svojskostjo, vseopevna Bogorodica, na okrutnega srca mojega okamenitev, in razsvetli temo duše moje« (TS: 79).

Maksim Grek je pesnitev napisal neposredno po videnju Višjega ter ali med ali takoj potem, ko se je uspel rešiti pred poskusom umora z zadušitvijo v temnici,²⁶⁸ zato je v tem primeru primerjava s cerkveno izvedbo liturgičnih pesmi neprimerna. Vloga t. i. katavazije, ki naj bi na koncu vsake pesmi napovedovala zbiranje ljudi v središču cerkve in skupno petje, nosijo eksklamativni začetni vrhunci molitev (»Slava«; »In sedaj«), ki pričajo o avtorjevi navezanosti na akatistično slavljenje, posvečeno Božji materi. Prav tako se zdijo novodobni konstrukti za oznako srednjeveško bogoslužne umetnosti precej okorni, saj Maksim Grek ne izkazuje nikakršne glasbe (»ansambla?«),²⁶⁹ temveč zgolj

šege« (Smolik, n. d., 119). In samo v takšni Trubarjevi človekoljubni širini je videti njegov »demokratični humanizem«. A najpomembneje je naslednje: P. Trubar tudi pove, da ima Božjo mater za »pesnico«. Premisliti je tudi Trubarjev ugovor katolikom, češ »ta stvar je sujga Stvarnika rodila inu dojila«, ki zavaja ljudi, da mislijo »de bi Devica Marija ne bila, kej bi Bug bil« (prim. Smolik, n. d., 124).

²⁶⁶ Kondak naj bi se ponavljal na koncu vsakega ikosa.

²⁶⁷ Na koncu tretje pesmi, ki je pravzaprav druga, slednje pa ni.

²⁶⁸ Maksim Grek naj bi doživel privid angela ali zgolj verni dih Svetega Duha Parakleta, komur je hvalnica in obenem molitev neposredno namenjena. Navedeno pričuje o Grekovem teološkem nazoru, znotraj katerega se je vprašanje o zlitosti oseb Svete Trojice bistveno zaključevalo prav s svetostjo Božje Matere – ki so ji posvečeni vsi konci kitic ter tudi zaključni verzi pesnitvene celote (tako kot deveta pesem tudi sklepna Molitev Sv. Duhu). Takšna je tudi od nas predlagana (tematsko zaokrožena v apologetiki sebeopravičenja pred obtožbami) distribucija treh izvodov Zbranih del, ki jih je uredil Maksim Grek še pred smrtjo. Če morda v prvih dveh delih zbranih del lahko sledimo polemični protilatinski težnji, potem se v tretjem delu zvrstijo spisi, ki so vsi povezani prav z obredno platjo pravoslavnega bogoslužja, temu so podrejeni tudi zapisi, ki so na videz eksegetske narave; tako na primer spis »Beseda, v kateri se prostrano razgrajuje o obžalovanju vredni neslogi in nečistovanju carjev in vladarjev poslednjega veka« sledi spisu z naslovom »Beseda o neizrekljivi Božji zamisli dobrote in človekoljublja ter proti svetohlincem«, ki se končuje z besedami: »so si izmislili Božjo mater pred sodiščem« (prim. A. V. Gorski, K. I. Nevostruev, *Opisanie slavjanskih rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*, Moskva 1855, 520–531).

²⁶⁹ Takšen »termin« je običajen v ruski znanosti srednjega veka (Lihačev, Prohorov, Uspenski itd.). Morda bi bil »simfoničen« oziroma »blago/dobro naklonjenost vseh nebesnih glasov ali blažena usklajenost« zadovoljiv izraz omenjene enotnosti pritegnitve različnih duševno-duhovno prejemanih pojavitev Božje pričujočnosti v dejanskem.

nujnost človekovega slavljenja Boga kot edinega zanj nujnega napreznja, ki šele lahko ustvari hkratnost neizpovedljivega ravnovesja razmejenosti med pevcem in opevanim.

»Pesem 3 // Irmos: Po strganju s telesa okov nepokorne osamelosti, dolgega časa nedobno trpečih, blagih, ki želijo biti sklenjeni/združeni, edina molitev prerokovalke stare Anne nosi duh skrušen k silnemu in Bogu razumov. // Blagosti Tvoje, Sveta Trojica, spoznanje veliko je, obnovev ustvarjenega po Tvoji božanski podobi, Njega, z utelešenjem prečudovitega Edinega iz Tebe bolj kot besede, v Sebi bivališče božansko pokazala si« (ST: 77).

Naposled se zdi, da lahko bolje razumemo tudi njegovo grajenje proznih besedil. Dejstvo, da so njegova besedila v Rusiji skoraj dosledno ostala v prozni obliki, omogoča vpogled v takratno starorusko zavračenje verzne oblike, ki je moralo biti za nadarjenega pisca, ki je imel pred očmi Božjo zahtevo ustvarjalnega obračanja k Njemu («ne le z vero, temveč tudi z obračanjem k Njemu»), mučno. Maksim Grek znamenja t. i. molitveno-besednega verza ne uresničuje v pesmih, temveč v svojih spisih, pisanih v nevezani besedi; v teh skladenjske ponovitve ter obrati vrstnega reda besed več ne predstavljajo retoričnih pomagala, temveč nastopajo kot odmev pesniških oblik, v Rusiji prepovedanih, v sedanjosti zapisa (zato liturgičnega) osebne vere Maksima Greka pa onemogočenih.

Morda tudi zato P. Trubar z navajanjem starozaveznih argumentov za Boguščečno («ueliku, dolgu, glaSnu mermrane, Bug nevSlishi») petje psalmov preide v apofatično obračanje k najustreznejši obliki slavljenja Boga. V vernikovem od Svetega Duha navdahnjenem dejanju Primož Trubar odkriva pogojno obliko opravičljivega, tj. Bogu zadostnega in zato edinega smiselnega »dela«. Zgled slednjega prepoznava v »ranjenih od Njega«²⁷⁰ (Janezu evangelistu pripiše slepoto: »Ta Sleppez Ioan 9 prou pravi de Bug Greshnikou saStopi«), ki pa so odrešeni človeške zmotljivosti («nih norske pameti»):

»Taki pridigary, kir te ludi ne vuče iz Božye bessede, temuč iz nih norske pameti, ty isti sami sebe inu, kir nih pridigom veruio inu slušaiio, v to iamo, v tu večnu pogublene pelaio. Cristus ie take vučenike dvacrat iz cerqve izpodil, Ioh. ii« (III: 37).

Posebno naziranje, ki kaže neločljivost gramatike, je ležalo v pojmovanju akrostiha, ki je bil tudi tisti izhod iz verzne zaključenosti, saj je umetelni oblikovanosti omogočal zgolj vsebinsko podkrepitev. Zato Maksim Grek, ki je ruskim sodobnikom pojasnjeval umetnost akrostiha, ne govori o možnosti »sprostitve« izraza, temveč predvsem o svoji predstavi, da je mogoča avtorska dovršenost besednega dela.

»Vedi vendar, kako so si neki tvorci kanonov, da bi sebe zavarovali pred tistimi, ki so si, lakomni tuje slave, nečimrni prisvajali tuje dosežke, se s temi hvalili v korist svoje minljive strasti, torej zaradi tega, da bi sebe ohranili v teh opevanih duhovnih delih z blagoslovom in ublažitvijo (podobnostjo blažjemu/utešnostjo), so si (tvorci kanonov) izmislili presežek, dvojno po grško imenovano akrostihido, kar je po rusko končna vr-

²⁷⁰ Prim. še Trubarjeva prepesnitev 114. psalma: »Oči imaio, ne vidio, //Z vušesmi ništer ne šlišio, //Z nusom nič ne uhaio, //Roke imaio, ne tipaio, //Noge imaio, ne hodio, //B/esede nič nimaio« (IV: 206). Prim. v tistem času povečana raba besede »norez« pri J. Dalmatinu (Gerd, Imennoe slovoobrazovanie, 29).

stica ali skrajni rob; in to je ustvarjeno po alfabetu oziroma po abecedi, kar je v vrstici sestavljeno z mero jambsko. Ta predstavlja ali silo (tj. temo, pomen, vrednost) vsega kanona ali vsebuje pohvalo opevanemu svetemu. Akrostihida so začetne pismenke vsake kitice v vseh pesmih kanona, kakor govorim: prva kitica kanona Marijinega oznanjenja se začne s pismenko a »adeto si despina«, po rusko »naj pojem ti, Vladarica /.../ V osmi pesmi je vsa abeceda vsebovana v petih kiticah, vsaka kitica ima na začetku svojega verza po vrsti pismenke, vse do poslednje, deveta pesem nasprotno vsebuje vso abecedo v šestih kiticah, začenjajoč pri poslednji pismenki, ki se imenuje omega, in se konča pri a, ki je začetek vse abecede. Takšno zamisel so pri nas poimenovali akrostihis, po vašem začetno vrstičje ali začetna omejitvev ali končna meja. Drugo Akrostihido so si izmislili tvorci po vrstici jambске mere, sestavljene na ta način: najprej je tvorec sozvočno spletel z jambsko mero akrostihido, potem pa je začel plesti kitice kanona po vrsti /.../ takšno akrostihido je blaženi Jožef (Himnograf) povsod v poslednji pesmi kanonov svojih priložil, da bi z akrostihido nam predal/ izrazil svoje častljivo ime v takšni podobi« (Jagić: 304–305).²⁷¹

Treba je izpostaviti, kako Maksim Grek začneja ta sestavek: v ospredje postavlja nraavstveno stanje (staroruskih) piscev, zato razlaga umetelni avtorski podpis (avtograf), ki ni zapisan zaradi poduka o nujnem upoštevanju staroruskega pravila²⁷² t. i. samoi-zničevanja, temveč ravno nasprotno: ne zaradi kakršnega koli opomenjanja sebe, kakor samo v vekovečni spomin bogoslužnega dejanja. Če smo še pozornejši, Maksim Grek opozarja prav na posebno skladnost ali sozvočje med posvečeno vsebino ter nevsiljivo obliko, ali drugače: na prilikovanje oblik hvalilni vsebini. Misel ni služila avtografu, temveč so začetki (pa tudi konci!) kitic (gr. stikhos) predstavljali možnost preseganja: prehajanja v duhovno nadaljevanje osmišljanja hvaležnega dejanja. Zato avtor ni bil ovenčan, temveč zgolj z zapisom zlit (kot molilec z ikono), njegovo ime je ležalo v pi-snem izrazu pred Njim.

Maksim Grek je v svoji razlagi grške akrostišne skrivnosti pokazal na resnico ver-zne umetnosti, obenem pa spregovoril tudi o tistem privilegiju slovanskega jezika, ki je omogočil spoznavni dvig: prenos misli prek cezure iz enega v naslednji verz. Ne-

²⁷¹ V ponazoritev razmerja do verne oblike znotraj slovanskih jezikov je zgledno navesti razlago akrostiha Maksim Greka, ki se tiče grškega jezika, v Pogodinskem zborniku pa predhaja Azbukovnik: »Stari kanonotvorci, ki so hoteli vzpostaviti kanon, so ga sestavljali s kratkimi vrsticami, kakor ta: »Radosti prijateljica tebi se spodobi radovati se samo,« in so imenovali vrstico to »krajegranije« in od nje so sprejemali prek ene same besede, po vrsti postavljajoč v začetku kitic kanonov, in kolikor je bilo v vrstici teh abecednih besed, toliko je bilo v kanonu tem kitic.« Za tem sledi še razpravljanje (anonimnega sestavitelja zbornika?) o slovanski izkušnji akrostiha, ki naj ne bi smel temeljiti na tuji, v tem primeru grški: »A nam Slovanom niso znani starih kanonotvorcev akrostihi, saj so oblikovani po grškem jeziku. Slovenski (Словенская краегранесь) akrostih je takšen: razsvetli razsvetli [просвѣти] razum/ smisel moj Bog, da te opevam dostojno. In k prvemu verzu sem postavil na začetek →»pokoј« [П]; k drugemu – »reci« [Р], k tretjemu – »on« [О]. In tako ostali verzi po vrsti se označujejo, ker (smisel) postavljajo na začetek kitic, to je na rob kitic, kar pomeni skrajni rob (краегранесие) (Kovtun, Leksikografija, 254–256, 265).

²⁷² Etiketa po D. S. Lihačevu.

skladnost muzikalnega in besednega naglasa²⁷³ kot posledica odsotnosti rime ter njena zamenjava z asonančno-aliteracijsko rimano različico je pomenila združitev slovansko-bizantinske pesemske zmožnosti. Estetska plat nerazdeljenosti verza od refrena oziroma tematsko-oblikovni verzni refren je v sebi nosil znano antinomičnost (a zgolj) življenja in smrti. Kajti ni šlo za izpoved človeku, temveč Bogu, ter ne za poslavljanje od preminulega, temveč tudi že odrešenega.²⁷⁴

Akrostišna umetnost je bila med južnimi pravoslavnimi Slovani razširjena že v XIV. in v XV. stoletju, kar je časovno sovpadlo z zatonom bizantinske himnografije: o tem pričajo rokopisni molitveniki z jezikoslovnimi značilnostmi mešanega južno (srbsko?)-vzhodno(rusko-bolgarskega?) slovanskega območja.²⁷⁵ Nahajajoč se na jezikovno mešanem »venecijansko«-slov(e)anskem področju (vezani v slovanske prvotiske), govorijo o takratni slovanski (za tisti čas neobičajni) enotnosti bogoslužne vsebine zapisanih uporabljenih molitev, ki so šele kasneje prešle v kodeks obvezne liturgične prakse oziroma v bogoslužno normo oglejsko-beneške marke z ohranjenimi sledmi aleksandrijskega obreda. Takšna je bila osnovna liturgična norma v vseh škofijah med geografskim ozemljem tržaškega zaliva do spodnjega brega Drave do leta 1570, ko je bil razpuščena nadoblast oglejskega patriarhata in vpeljan rimski obred.

Besedilo *Izpovedi vere* Maksima Greka govori tudi o sovisnosti vprašanja o spornosti popravljanja knjig ter opisljivosti Božjega. Sledi niz primerov soočenja s staroruskimi liturgičnimi knjigami, kjer je našel omenjene napake – v obliki osebne (ne avtobiografske in ne memorialne) pripovedi Maksim Grek natančno določi apofatično možnost osebnega izraza spoštovanja krščanskemu Bogu v Sveti Trojici:

»Vzel sem v roke sveto knjigo Triodno in sem našel tam v deveti pesmi kanona velikega četrtka: »Opevamo Sina in Besedo, ki ni po naravi neustvarjen, po naravi neustvarjenega in brezpočelnega Očeta.« Nisem prenesel takšne žalitve, in sem popravil to žaljivo mesto tako, kot je Sam Sveti Tešitelj nam to od zgoraj predal prek blaženega Kozme v naših knjigah. Kajti pri nas je Beseda slavljena kot po naravi neustvarjena /.../ Kakor je porajajoč Njega večno Oče neustvarjen, tako je neustvarjen po naravi tudi rojen od Njega Bog – Beseda, in ni nikakor priznan za ustvarjenega kakor je krivoveril Ariž /.../ V verzih »strašnega s telesom na nebesa povzdignjenja (vnebovzeta) Gospoda in Boga in Odrešenika našega Jezusa Kristusa«,²⁷⁶ so opazili zmerljivci

²⁷³ Prim. Kidrič, n. d. I, 229.

²⁷⁴ Prim. razlikovanje med izrazoma: umrli – pokojni; starorus. умерший – усопший. Prim. Trubarjeva »Pesem življenja« poje: »Kadar smert nad nami bo, bomo cagovali, naše petie bo le io, pogublena bali, tedai Bug prydi s troštom, de bomo v Jezusi serčni, smertio rynati močni. O sveti Gospud Bug, o sveti, močni Bug, o sveti, milostivi Jezus, živi, večni Bug, dai nom dobru umreiti, smertno muč podreiti, smili sse čez nas« (IV: 402).

²⁷⁵ Takšna je na primer molitev »Vseh skrbečih radost«; ikona s takšnim poimenovanjem se je z njej ustrezno molitvijo v Rusiji pojavila šele v začetku XVII. stoletja. Posvečenost molitev Bogorodici potrjuje domnevo, da je Maksim Grek imel v mislih omenjenemu bližnjo (če ne istovetno) bogoslužno tradicijo.

²⁷⁶ Tako so M. Greku sodili zaradi popravka: iz »brezstrašno Božanstvo« v »nestrašno Božanstvo« (gr. Theotes apathes). Ko je pregledal Triod cvetno, Časoslov, Evangelije in Apostol, je spoznal, da je »ogromno število nepravilnosti, netočnosti, napak, ter teoloških prekrškov«, celo toliko, da je predpostavljal, da bi bilo popravljanje starih ruskih knjig lahko

moji nekaj nespodobnega, tako se jim je zdelo, kakor pri »sedel si« in »bil je sedel«, in so govorili: »Maksim odkrito ločuje Njega od sedenja na desnici Boga Očeta, s katerim je na enem prestolu in istega bitja Sina Njegovega«. To »sedel si« in »bil je sedel« je minulega/preteklega časa, pravim še, pripovednega in ne sedanjega/pravega/resničnega in večnega. To se jim je zdelo, da »Maksim od sebe modruje« o Gospodu edinorojenem in na desnici Boga in Očeta sedenja. Tako so me obtožili, žaljivci moji, sami krivi izmišljotin« (MDA 173/I, 42: 1.10).

Naglašanje skupnosti pomeni pravzaprav resničnost osebnega občevanja/sporazumevanja s posredovanjem treh oseb Svete Trojice, ki odraža neposredno pričujočnost doumevanja Maksima Greka Bogočloveške narave. Istovetnost z Maksimom »Svetogorcem« omogoči omembo najbridkejše nesreče, ki ga je doletela v imenu tuzemske kazni: prepoved prejemanja evharistije ali Gospodove večerje. Vendar celo slednje v sebi razrešuje v skrajni in celo hvalilni ponižnosti:

»Jaz vendar pred pričevalcem samim Bogom, edinim poznavalcem srca, pred katerim ni niti eno stvarjeno bitje skrito, odgovarjam vam, bogoljubno iščoč celotne resnice. Če bi kdaj modroval, to ne bi bilo žaljivo. Ali pa tudi danes modrujem ali najbolj modrovati hočem o Gospodu našem Jezusu Kristusu, kakor me moji zmerljivci nepravilno zmerjajo. Da ne bo naklonil Gospod meni skupaj z blagovernimi bodočega sporazumevanja/soobčestva/soudeležnja in stanja na desnici strašnega Sodnika, ko bo prišel soditi živim in mrtvim. In ali naj bom res ločen od skupnega stanja z njimi, in večne slave in veselja /.../ Jaz s Pavlom božanskim apostolom nevarno pridigam in govorim z vso dušo in z vsem jezikom: Ki si je in soj slave Očetove in podoba resničnemu bitju Njega in nosiš/prinaša s slehernim glagolom moči svoje očiščenje storjenih grehov naših, sediš/sedi/se je usedel na desnico veličine med višjimi in tako dalje. Tako vse dneve in noči pojem. In govorim z vsemi vami blagovernimi »Ki je šel na nebo in sedel na desnico Očeta«, kot je nujno, tako tu in zdaj in v vsakodnevnem slavobesedju pojem, blagoslavljam, ko slavim v besedah/z besedami in govorim: Gospod Bog (zv.: »Bože«), jagnje Božje, Sin si od Očeta, utelesi grehe sveta, usmili se nas, utelesi grehe sveta, sprejmi molitve naše /.../ Njega postavljam pred vami, spoštovanimi, za pričevalca o meni, nedostojnem menihu Maksimu Svetogorcu, da se jaz v ničemer ne sprenevedam, ali proti pravilu od Boga navdahnjenih očetov ne pišem in ne govorim (proti) vaši visokosti – in ne laskam vam zaradi želje prejeti kakršno koli minljivo slavo ali osvoboditev od težkih muk, ki jih trpim že osemnajst let. A vendar, v hrepenenju služiti Bogu in vam s tistim, s čimer bi po milosti Kristusovi mogel, vam želim govoriti prav glede prevoda in popravljanja knjig, zaradi katerih so me izbrali /.../ zdaj pa mi ne dovoljujejo, da bi bil soudeležen pri prejemanju Skrivnosti Kristusovih« (MDA 173/I, 42: 1. 11– 14).

neskončno delo. Maksim Grek naj bi celo pisal metropolitu Varlaamu s prošnjo dovoljenja določenih popravkov, ki mu jih metropolit ni prepovedal (prim. Kartašov, n. d., 495–496, 487). V tem spisu slišimo: »Tisti, ki berete to, bodite zelo pozorni in presoajte Bogu ugodno in hkrati človekoljubno!«. Zato je pomembno, da se podnaslov glasi: »Beseda opravičenja o popravljanju ruskih knjig; tu je govor tudi proti tem, ki govorijo, da je telo Gospodovo po vstajenju od mrtvih postalo neopisljivo«.

Primož Trubar v XVI. pogl. *Ene dolge predgovori k NT* jasno izpove razlikovanje med tremi Osebam ali Imeni Svete Trojice (»neposredno po Davidovem tolmačenju«). Tokrat je izraženo pojmovanje Kristusa kot »BeSSede«, v katerem se uresničuje človekoljubna okrutnost Božjega dela (»On to shtraiftingo na Suiga Synu polushil v tim Boshym dellu«):

»Dauid tudi lozhi tiga eniga diniga Boga, kir ie vSe rizhi Stuaril, na Try Imena oli Persone, kir praui Psalm. 33. Tu nebu ie Sturienu skuSi to Bessedo tiga GoSpudi. Inu vSi nega Campi²⁷⁷ skuSi ta Duh nega vuSt. Vtih Dauiodovih bessedah imamo Try Boshya Imena oli Try PerSone, BeSSedo, GoSpudi, Duha /.../ On to shtraiftingo na Suiga Synu polushil v tim Boshym dellu« (NT: h, ob).

O občutenju Svete Trojice spregovorijo slovanski verzi Maksima Greka iz molitve *Kanon Sv. Duhu Parakletu*:

»Kondak: drugi glas; Podoben: »Višjih išoč«: Vseh živetja izvir, pristno izlivajočega božanske darove, Duha Vsesvetega, kakor Očetu edinobitnostnega (z Očetom istega bistva), in Sinu sobistvenega (in s Sinom skupnega bistva), v pesmih z blago vero opevamo in poveljučujemo, in se kakor Bogu z vero klanjamo. // Klanjam se Tebi, Vladar Tolažnik Bog: usmili se in reši me, ki se klanjam Tebi, in Boga Tebe izpovedujem. // Šesta pesem: /.../ Velikega resnično molčanja so dostojne vse Tvoje skrivnosti; triosebna si v edinem bistvu in združena prebivaš nepremešana. Vendar, brezpočelna Trojica, tvojih rok ugašajočo/v tlenju/minljivo stvaritev reši mene« (ST: 79, 83–84).

Izreči je treba, da je problem Božje Trojičnosti, ki je na ravni teološke disputacije v XVI. stoletju postajal abstraktno neživljenjski in preveč oddaljen od osebne vere, da bi se lahko dotaknil preprostega vernika,²⁷⁸ v Trubarjevih besedilih obravnavan predvsem z zornega kota imenovanja oseb Svete Trojice. Takšna, v osnovi lingvistična predstava o razločevanju nepodobnosti Njih, ki jo je P. Trubar razlagal, presega zgolj doumetje »trojnosti v Enem« (če v najenostavnejši obliki povzamemo nenavadnost Božje Trojice), saj priteguje zraven tudi predkristološke korenine krščanske vere.

Zlitost treh oseb ni niti navidezna niti zavajajoča, pač pa zadeva načelno nezlitost ter notranjo hierarhičnost, katere izraz je mogoč zgolj v himnografiji. Trinitarna doktrina, v svojem bistvu kompleksna bogoslovska tematika, ki na ravni besede zahteva znanje, presegaajoče pasivno (tj. knjižno-teoretično podučeno),²⁷⁹ je bila diskretno

²⁷⁷ Odzven lat. campus: polje, planjava; bojišče; torišče, splošno veljavni izrek (rhetorum). Trubarjeva raba kaže na posluževanje latinskega retoričnega jezika (kar ni nujno istovetno z latinskim prevodom izvirnika Psaltra). Prim. še Trubarjevo pričevanje v pismu H. Bullingerju 13. marca 1557: »Prosim vašo milost, da me zvesto priporočite /.../ gospodu Bernardu de Senis, pa mu povejte, da mi je tisti italijanski prevod, ki ga je pred kratkim neki Italijan v Ženevi napravil, zelo všeč ter mi veliko pomaga pri mojem slovenskem prevajanju; razumem ga prav tako dobro kot nemškega in latinskega« (Rajhman, PPT, 29; prim. Ahačič, n. d., 269).

²⁷⁸ Prim. A. Ja. Gurevič, Problemi srednjeveške kulture, Moskva 1980, 334.

²⁷⁹ Naj Erazem Rotterdamski omenjeno potrdi: »Vendar o tem ni potrebe razsojati ob prisotnosti veliko ljudi. In prepričanje, da obstajajo trije bogovi, četudi se to z zornega kota dialektike mogoče zdi tudi pravilno in razumno, bi vzbudilo v neuki ljudski množici veliko vznemirjenje« (Svoboda volje, 25).

razreševana v ponotrnanjeni obliki (ene) molitvene pesmi,²⁸⁰ katere idealen izraz je bil vzpostavljen že v troedini miselni osnovi kesanja (na mestu poimenovanja svoje ničnosti), žalovanja (na mestu obračanja k občečloveški skupnosti) in slavošpeva (na mestu dostojnega nagovora Najvišjega) – starozaveznega psalmopevca. Teološko načelo trinitarne »nezlitosti in nerazdeljivosti«, na besedni ravni nesimbolne zlitosti vsebine in oblike (teme in opomenjanja), je na prelomu XV. in XVI. stoletja ponujala tudi enoten in nedvoumen odgovor ali trodelno zavrnitev miselno-oblikovno okostenelih ostankov preteklih skrajnosti človeških spekulacij (srednjeveške simbolike, poganske personificirajoče nerazberljivosti ter ikonoborsko-racionalistične alegorizacije).

Dvojno zanikanje tuzemskega (slovanska antiteza) ter enojno, vendar pa *absolutno* zanikanje (grška apofatika) sta se v slovanskem bogoslužju (črpajočem iz zahodo-vzhodne krščanske tradicije) dopolnitveno ohranjala, ker sta nekako izpolnjevala nedialoško potrebo ljudstva po obračanju k Višnjemu. Svečana ranljivost »trikratnega nesoglasja v končnem in edinem soglasju« je ustrezala izrazu sporazumevanja z Bogom v Trojici (»kar je bilo svobodno, je bilo – v Duhu. Kar pa je bilo v Duhu, je bilo v veri«).²⁸¹

Apologetika P. Trubarja in M. Greka je bila pravzaprav apofaza »do konca« (tj. dokončne potrditve Absoluta),²⁸² ki je z zavestno in z namerno antinomičnostjo (kristološke vsebine) ali razumskim zanikanjem razumskega (tj. doslednim zanikanjem tuzemskega, omadeževanega z minljivim) utemeljevala pravico do skrivnosti – ki je človekova celotnostna predaja Bogu kot Osebnosti ali popolna izpoved zgolj Njemu; ali drugače: absolutna spoved v Besedi (svoboda v Kristusu). Vse, kar je bilo moč (u)slisati, je bilo dano z Razumom.

Apokaliptika starozavezne eksegeze ter gramatika liturgije, skozi katero sta Primož Trubar in Maksim Greku uresničevala bogoslužno tolmačenje, se je dozdevala na ozadju XVI. stoletja izvorna.²⁸³ Če sta zavestno na ta način izgrajevala privzdignjen

²⁸⁰ Lahko bi ugotavljali, da v svojem bogoslužnem izrazu dajeta prednost antiohijskemu historizmu (pred aleksandrijskim alegorizmom) ter ga dopolnjujeta z občečloveškimi oziroma zgodnjekrščanskimi primesmi t. i. tolažilnega bogoslovja J. Zlatoustja, ki dopolnjujejo osnovno psalmično preroško-razodet(ven)o neposrednost (t. i. staro-novozavezna puščica) kristološke eksegetike.

²⁸¹ Prim. še naslednje ubeseditve (v Eni dolgi predgov. k NT): »Moises trikrat po redu gouori«, »Pild, Spodoba oli Shtalt Boshya«. Tudi večina Trubarjevih pesmi se končuje s sklicevanjem na Sv. Trojico (prim. G. Giesemann, Novejši pogledi na slovensko književnost, Ljubljana 1991, 29).

²⁸² Prim. »Rigoroznost, s katero Trubar oprijemljivo precizira zapleteni teološki sistem, je komaj še mogoče stopnjevati« (Giesemann, n. d., 25).

²⁸³ Takšno »topografijo prezbiterija« je med izobraženimi teologi v XV. stoletju zagovarjal Gabriel Biel (profesor v Tübingenu, u. 1495). Njegov redek traktat o mistiki Gospodove večerje se je nahajal kot privezek k Opera omnia s. Atanazija Aleksandrijskega. Protestantški teolog G. Biel je bil (po Guillaumeu d' Occamu (u. 1343) in Jeanu Buridanu (u. 1357), profesorjema na Sorbonni, ki sta pariško univerzo spremenila v »bojno polje« tudi s sloganom »izraz ni metafora«, s tem pa izrekla padec srednjeveške sholastike) tisti, ki je napovedal tudi konec renesanse; izpostavitvev (na videz apofatičnega načela) nespoznatnosti osnovnih pojmov krščanske vere (Previdnost, Odrešitev, Vstajenje, Sodba), kasneje protestantskega načela »absolutne vere«, konec XV. stoletja ne bi bila mogoča brez ustrezne pravoverne odsotnosti skepticizma ter priseganja na (metafizično) presežno lastnost večnih vrednot (s katero so bili pojasnjeni tudi vrnitev k neopredeljenosti, dopuščanje problematičnosti ter

jezik, je bilo to tudi zaradi njune poetike eshatološkega Smisla. Kajti v resnici sta si prizadevala ujeti izjemno, takrat redko pobožno živo resničnost ali natančneje: skušala sta oblikovati v obliko razumljivosti in razumnosti t. i. knjižni govor (pogojni, idealni, prim. »podoben angelskemu« in preobazbe močen), takšen, kakršen še danes obstaja bolj v teoriji kot v praksi: jezikovni ideal, ki bi strogo knjižnost/pisnost udejanjil v prostem govoru svetovljana po Duhu.

Možnost dvosmerne (spo)razumevalne bitnosti je bilo neizrekljivo, čeprav ne do cela neimenljivo. Podobe starozavezne svetopisemske zgodbe (po svojem bistvu obče-človeški motivi primata Dobrega, pokopa umrlih, vprašanja posameznikove svobode) so kazale na posebno pojmovanje krščanskega časa, od pisatelja storjeni neposredni prehodi v sedanjost pa svetopisemsko tetivo usmerjali v eshatološko nedokončanost. Nравstveno tolmačenje odrešilne sile svetopisemskega jezika se je godilo skozi prerajanje osnovnih človeških pojmov.

V tostranskosti in tuzemskosti je svoboda, tj. popolna osvobojenost (od telesnega), mogoča šele v doseganju: v samoizpopolnjevanju kot tisti samotni dejavnosti brez slehernega zunanjega blagra, največkrat uresničeni »do konca« in »docela« zgolj v Besedi; z ljubeznijo do Slednje sta Primož Trubar in Maksim Grek dosegla svoj konec.

POST SCRIPTUM

Primož Trubar, znan tudi pod psevdonimom Rodoljub Ilirski, ki se v samohodstvu vzpenjanja na prižnico s svojim imenom ni do konca istovetil (v tem se je oddaljil od M. Luthra, ki je v svojih spisih raznovrstno blatil »ne-pravilnost« misli drugega), se je v tretji izdaji Abecednika (iz leta 1566) skrnil za psevdonim Felicijan Trubar (sinovo ime), istega leta pa v daljšem nemškem predgovoru k prevodu v slovenščino Psaltra, namenjenem »Blagorodnim, plemenitim, odličnim, častitim, spoštovanim in modrim gospodom, grofom, baronom, vitezom, plemičem, meščanom in vsem pobožnim kristjanom, ki prebivajo v kneševini Kranjski, Spodnještajerski in Koroški, v grofiji Goriški, v Slovenski marki, v Metliki, na Krasu in v Istri«, opisal svojo umeščenost v tukajšnje bivanje z naslednjimi besedami:

»Kar Vas je grofov, baronov, gospodov, plemičev in razumnih meščanov, ki prebivate v zgoraj omenjenih deželah, vsi skupno s svojimi pobožnimi ženami, gospodinjami, sinovi in hčerami edini, enotni in enakega mišljenja, kar se tiče vere po augsburški konfesiji; imate tudi resen namen, da to vero i v hudih preganjanjih pred vsakomer

zavračanje dozdevne krivovernosti) – strogo ločenih od znanstvenih metod. Vendar je bilo to med takratnimi teologi (krščanskimi misleci) redkost (prim. Alfred Weber, *Histoire de la Philosophie Européenne* (8. ed.), Paris 1914, 232–236). G. Biel je v tem traktatu pot »alegorije« zavračal tudi zato, ker naj bi bila kot odmev srednjeveške »albe« sprejemljiva le še kot vljudnostni privesek v medčloveškem občevarju. S tem pa je izpostavil tako nepravovernost znanstvenega/dialektičnega/sholastičnega pojasnjevanja nedoumljivosti Višjega (mešanje ali pridajanje človeških lastnosti) kot tudi neustreznost lažno distanciranih, v svojem bistvu abstraktnih tolmačenj (ločevanje: »mrtvo gradivo«; »življenje ustvarjajoča« biblijska vsebina). Ali drugače: opozoril je na to, da se s terminologizacijo in kodifikacijo (sankcioniranjem) »novega« pomena lahko zgodi tudi nevarna desakralizacija Imena Božjega.

priznate in pri njej s pomočjo Vsemogočnega do konca v življenju vztrajate, da jo branite, kakor se spodobi kristjanom in pospešujete. Zato se sme o Vas, hvala Bogu, po pravici reči kakor Pavel o Filipijanih: Vam je dano ne samo da v Gospoda Jezusa Kristusa verujete, marveč da zanj tudi trpite /.../ Hotel sem pokazati s tem tudi svojo hvaležnost za vse dobrote, ki ste mi jih V. Milost in Gospodstvo skupno in vsak posebej izkazali, a vrhu tega naznaniti, da tu, v svojem drugem Patmu, nikakor nisem pozabil V. Milosti in Gospodstva in naše cerkve, marveč da zanje skrbim, delam in molim« (Rupel 1934: 89).

V kratkem slovenskem Predgovoru k *Psaltru*, posvečenem »Vsem bogaboječim, vernim Craincom inu Slovenom od Buga skuzi Christusa vse dobru prossim«, je slovenski pisatelj oblikoval svoj podpis z naslednjimi besedami:

»Prossyte Boga za me, koker iest za vas veden pruti Bogu vzdiguieim. Tu vom zdai iz muiga Nigdirdoma piššem. // Za le-to drugo predgovor čestu s flissom preberite; ta vom bo pravila, kakove so lete buqve. Iz tih bote radi veden z Bugom govurili. // Vaš vseh brat inu služabnik Primož Truber iz Rastčice« (V: 16).

Svoj osebni nagovor Boga v vzvišenem jeziku je izrazil v nedovršniku neprestane um vzdigujoče molitve (»iest za vas veden pruti Bogu vzdiguieim«), namenjene domovinskim so-rodnikom, do katerih pa Primož Trubar sam ni imel več dostopa; zato je svoje mesto nahajanja z izvirnim neologizmom (»Tu vom zdai iz muiga Nigdirdoma piššem«) kratko malo izničil. Odtegnjena pravica do domovinskega okrilja (označenega s končno postojanko evangelista Janža: »Patmosom«) je bila pač nenadomestljiva. V obeh primerih (tako »drugi Patmos« kot »nigdirdom«) je Primož Trubar je mislil na svoje drugo izgnanstvo v Lauffen na Wuttermberškem.²⁸⁴ Slovensko deželo je označil še kot »sirotinjska domovina«.

Car Ivan IV. je v pismu, naslovljenem na t. i. Stoglavi zbor, spominjajoč se svoje mladosti, zapisal:

»...Meni osirotelem, a carstvu ovdovelem«.

Te besede naj bi car prevzel iz jezika Maksima Greka, ki je moral biti v samooznačevanju še previdnejši, saj je, vaje diskretizacije, že v pismu leta 1500 sebe imenoval »Dorileos«, znanca pa (gr. »dermatopoles«) »trgovca skrivnih, saj veš koga mislim«. V posvetilu na koncu rokopisa z dvema verzema celotama v grščini, najdenem v Dunajski Nacionalni Biblioteki,²⁸⁵ sebe imenuje Najmanjši (gr. Minibus) kot posmeh sebi (prim. Maximus). V skritosti preoblikovan podpis pričuje o njegovih (preteklih/takratnih še živih?) vezeh z zahodno Evropo.

»Makrobiju,²⁸⁶ vseznane mu ljubitelju vseh svetih modrosti, Minimos raje kot Maximos čeprav je on prej najmanjši, kakor največji, pozdrav Gospodu., nekoč prebivalec

²⁸⁴ M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, 181.

²⁸⁵ V zbirki slovaškega zbiratelja Janeza Cambuka, ki je očitno dobil grški rokopis, še preden je bankrotiral. Slovaški mogotec je med drugim tudi napisal poslovilni epigram na žalnem govoru na pogrebu Sigismunda Herbersteina.

²⁸⁶ Dobesedno: »Tistemu, ki dolgo živi«; možno še: »možu iz Atosa«; »Hiperborejcu«; »asketu«; »brahmanu«, kot nastopa v leksikonu Suide, kjer je Makrobius uporabljen kot dolžina (življenja) svetnikov.

Helade,²⁸⁷ sedaj pa je postal hiperborejec,²⁸⁸ te v Gospodu pozdravlja (m). Ko boš prejel to malo, z ljubeznijo izpolnjeno delo kratko filozofsko pesnitev (gr. filoguimea),²⁸⁹ popravi tisto, kar se ti zdi napačno. In ko boš popravil, te prosim, da ne bi padlo v brezno pozabe, temveč bi bilo odnešeno prijateljem vrline/naj postane znano tudi ostalim ljubiteljem dobrobiti«,²⁹⁰ čeprav bi/bo nekatere odvrnila od navdušenja nespametne ljubezni do helenskega hrupnega govora, od katerega so nerazumno bolni. Pozdrav ljubljenemu prijatelju in bratu v Bogu // V letu 7060 (tj. 1551) iz mesta Moskva, carjujočega vsej severni Rusiji« (Ševčenko, n. d.: 40–41).

Identiteta naslovnika še ni bila ugotovljena: znanstveniki doslej niso našli osebe iz XVI. stoletja, ki bi nosila priimek ali vzdevek »Makrobius«, zato se nagibajo k mnenju, da gre za kriptonim, ki so ga lahko razumeli le posvečeni. Zdi pa se, da smo zasledili resnično osebo, kateremu je pet let pred smrtjo iz samostana Trojice Sergejeve Lavre pisal Maksim Grek.

²⁸⁷ Gr. Elladios kot prebivalec Helade (tako se je imenoval tudi I. Laskaris, takšen naziv se pojavlja tudi v leksikonu Suide).

²⁸⁸ Prim. opis gorovja pri S. Herbersteinu.

²⁸⁹ Redek in tipično bizantinski izraz (najden v spisih patriarha Fotija in Konstantina Porfirogeneta), (prim. Ševčenko, n. d., 40).

²⁹⁰ Добродетель: ta beseda je v nekaterih najstarejših starocerkvenoslovanskih spomenikih pomenila tudi dobrodelnost. Takšen pomen nosi tudi beseda Maksima Greka, ki je verzni spis napisal z namenom, da bi pomagal odreševati duše neoporečno krščanskih (evropsko svetovljanskih) duhov.

KONEC

(In summa)

Primož Trubar in Maksim Grek sta s svojo pisno dejavnostjo odražala neustaljeno jezikovno-kulturno in nacionalno stanje srednje Evrope XVI. stoletja. S svojim življenjem in delom sta uresničevala krščanski ideal pobožnosti, ne priznavajoč razklenjenosti oblike od vsebine, hkrati pa sta bila hvaležna sinova svojega časa. A privilegij neprizanesljive renesančne idealitete se je pokazal od meniškega še okrutnejši.

V hrepenenju po trdnosti davnega izročila so bili sposobni ostati na moralno neoporečni ravni redki posamezniki, ki niso mogli prihodnosti konca opazovati z nasmeškom. Tisti izobraženci, ki so zaslutili vsečloveško intelektualno zmoto, niso triumfalno zavračali vsega preteklega znanja, temveč so ga skušali razumeti skozi luč ponovnega branja svetopisemkega izvirnika: v svojih delih so združevali¹ neretorično poučevanje in glas Odrešenika kot vodilo k »Vita Nuova«. To je bil renesančni ideal, ki se je porodil v Firenci, v resničnosti neuresničljiv, v katerega zanosno verjetje v zgodovini človeške kulture ni več moglo biti ponovljeno – zato danes pojmovan kot razcvet, preroditev in višek človeške ustvarjalnosti; v resnici pa le do tihega joka tragično opomenjanje lastne neznanosti in zgolj neuspeh poskus presežka le-te, iz česar so se porodile izrojene oblike pojavnosti ... Človek se je počutil (od Boga) premagan; ker pa ni prenesel občutja poraza, je silil v nen(a)ravno, pri tem pa sebe duhovno pogubljal.²

V Firencah³ se je leta 1498 po usmrtitvi Hieronima Savonarole,⁴ ki je napovedoval konec italijanske »skupnosti« (rešila bi jo morebiti le izvršena cerkvena reforma posameznega meniškega redu v okviru posameznih dežel, ki bi pomenila prvi korak

¹ Ne pa homerskega žrtvovanja ali Kronosovega požiranja lastnih otrok.

² Prim. Renesančno načelo »preroditve osnovne intuicije življenja« je potegnilo za seboj spremembo čustvenega tona, samoobčutenja in zavedanja. Če je bil Bog razumljen kot Stvarnik, je bila med Njim in človekom nepremostljiva razdalja in stik ni bil mogoč (prim. Bicili, n. d., 148).

³ Firenze in stoletje renesančne književnosti sta porodila tudi politika in italijanskega patriota N. Machiavellija (1469–1547), ki je v svojem besedilu *Il principe* ponudil načelo »cilj opravičuje sredstvo« (kasnejše jezuitsko geslo) ter tudi razmejil politiko od morale (A. Weber, n. d., 242), kar je pustilo v političnem in družabnem življenju Evrope neizbrisljive sledove.

⁴ L. 1495 je napisal t. i. demokratsko ustavo, ki sicer ni bila nič boljša »od drugih florentinskih državnopravnih osnutkov«. »Nemara je bil v vsem sodobnem italijanskem svetu Savonarola edini, ki bi bil podložniškim mestom povrnil svobodo, pa vendarle še na nek način rešil enotnost toskanske države ... / Za politične reči je bil Savonarola v svojem bistvu najmanj primeren človek v sodobni Firenci. Njegov pravi ideal je bila teokracija« (Burckhardt, n. d., 349).

k narodni cerkvi),⁵ ljudstvo dokončno odločilo za nasprotno pot (ki je pomenila tudi izbiro načelnega nasprotovanja).

Po poldrugem desetletju naraščanja radostnega duha različnih mož »peresa« in kmalu po neočitnem florentinskem porazu svobode govora ter po opustošenju bogastva krščansko-umetnostne dediščine v Rimu so mnogi rimski intelektualci in florentinska elita⁶ našli zavetje v Benetkah.⁷ Takrat se je pokazalo, da papeško središče, oddaljeno od morskih trgovskih poti in pristanišč (Ravenna, Genova), neposredno povezanih z izvozom (in uvozom) »idej, umetnosti in modrosti« iz bizantinskega vzhoda, pravzaprav nikoli ni bilo v celoti deležno omenjene »ne le krščanske« vzhodno-zahodne kulturne izmenjave. Pri tem se ni pokazala morebitna »nevarnost« znanja, temveč človeškega ravnanja z le-tem (v razmerju posameznika do Višjega). V Benetkah, ki so že od časa svojega nastanka vztrajale pri ohranjanju izvorno rimske dediščine,⁸ so v polzeči rešničnosti vodnega mesta, naklonjenega tako severnim deželam kot tudi odprtega dejavnemu sporazumevanju z vzhodnimi cerkvami, podpirajoč sleherni avtentičen zaton blišča⁹ vzhodnega cesarstva, nekatere možnosti odreševanja v veri ostajale še neizrabljene. A zdi se, da odločitev, ki ni mogla biti odvisna zgolj od tuzemskih okoliščin, (v človečanski duši) ni bila izvršena dosledno: človeška civilizacija – brez vodila Božjega – ni bila kos več sama sebi vladati. Vračanje v osnovno je bilo edino (še) moč misliti.

Takšen prehod znotraj človekovega odnosa do bližnjega in družbe, ki je omogočil vzpostavljanje povsem novih oblik družbenih ideologij, pojmovanja avtoritete, oblasti ter tudi oblik sporazumevanja, je primerljiv samo še s prehodom od antičnega h krščanskemu svetovnemu nazoru (vstop novih ljudstev v krščanski svet), vendar pa v XVI. stoletju bistveno zaznamovan tudi s sprejemom novih nacionalnih jezikov – ne samo v prostor sakralnega. Prav tam, kjer je vladalo vzdušje dozdevnega ravnovesja

⁵ Burckhardt, n. d., 347–348.

⁶ Mračna tekma med frančiškani in dominikanci je »trajala tako dolgo, da se je je naveličal Pietro de Medici, ki je takrat še vladal v Florenci, ter obojim zapovedal molk in mir. Ko pa je kmalu nato vdril v Italijo Karel VIII. in so bili Medičejci izgnani, se je uresničila nesreča, ki jo je bil z jasnimi besedami napovedal Savonarola« (Burckhardt, n. d., 348).

⁷ »Intelektualne skupnosti se je v letih 1527–1530 polastila odrevenelost. Naposled so bile zatočišče, ki so ga spontano poiskali najbolj znani umetniki in intelektualci, Benetke /.../ V Benetkah so izdelali nekakšno »kulturno politiko«, da bi se lahko Republika okoristila s težavami, s katerimi so se srečevale nekatere pomembne osebnosti« (prim. A. Chastel, *Il Sacco di Roma*, 156, 202–206).

⁸ Benetke, ki so se imele za rimsko naslednico, so za legitimnega naslednika rimskih cesarjev prepoznale bizantinskega cesarja (v Italiji odraženega v nestabilnosti ravenskega ekzarhata), niso se podrejele fevdalni Evropi, temveč so (v osnovi bizantinsko vazalne) ohranjale samostojnost (prim. A. Grabar, *La peinture byzantines*, 12–16). Benetke so nastale v VI. stoletju, ko se je na bizantinskem vzhodu godil zaton t. i. duhovnega razcveta patristike in eksegeze aleksandrijske šole. Zahvaljujoč stikom z Egiptom, so Benetke v koptskih spisih našle aleksandrijskega zaščitnika, ki je zamenjal bizantinskega Teodoreta – evangelista Marka (prim. A. Grabar, *La peinture byzantines*, 17). V IX. stoletju se začenja beležiti postopni prenos bizantinskega izročila in kulturne dediščine – tudi ali celo v poglobitni meri v Benetke.

⁹ Prim. Benetke so ohranjale svojo notranjo organizacijo. Stiki z drugimi civilizacijami, v katerih se je združevalo najstarejše izročilo, takratno upadanje ter trgovsko povezovalni položaj evropskega središča z mediteranskim izhodom so predstavljale pribežališče številnim pribežnikom z vzhoda ter na začetku XVI. st. tudi iz rimskega središča (A. Grabar, *Les tresors de Venise*, 12).

med protislovnostjo npravstvene oporečnosti in zavedanjem nujnosti vračanja človeštva k osnovam modrosti in kjer je bilo nasprotje med tuzemsko lepoto ter tej etično nasprotno duhovno polzenje (več kot) vsem na očeh – v italijanskih deželah – so se osrediščile sile človečanske možnosti tako odreševanja kot tudi moralnega padanja.

Enotnost navezovanja na idealiteto zgodnjekrščanske npravstvene prvotnosti ter vere v svetost krščanskega izročila se je lahko izoblikovala zgolj v osebnem odnosu do svetosti. Uresničenje prvokrščanskih zasnov ter obuditev kasnejših temeljev neoporečno pravoverne interpretacije svetega izročila sta bila vodena po osnovni nameri nasprotovanja neustaljenosti meja človeškega in od Boga navdahnjenega ustvarjanja. Maksim Grek in Primož Trubar, katerih izhodiščno npravstveno neoporečno stališče je bilo prepustnica za dejavno mišljenje stvarjenja, sta spregovorila o resničnosti XVI. stoletja, ki se jima je kazala v prvi vrsti kot maličenje neke osnovne zdravorazumskosti. Neprestano opozarjanje na možnost skrenitve ne le s poti pravičnika, temveč tudi s tirnic presoje, je odražalo takratne globlje spremembe v človeški zavesti.¹⁰

Njuno zaznavanje nujnosti npravstvenega osveščena človeške zavesti na način dehierarhizacije človeške skupnosti (ne pa tudi Božje Trojice) je seglo do robov družbenih marginalij in ekscesov (v prvi vrsti opaženih znotraj vladujočih vrhov takratne evropske družbe), obenem pa zajelo tudi srž krščanske civilizacije, ki se je znašla v slepi ulici. Kazalo je, da je v XVI. stoletju človeštvo samo sebe vodilo v pogubo: dosledna ločitev od svetega se je že začejala vršiti znotraj posvetnega. Težava je bila, da je človeštvo v pohlepu in napuhu spregledalo bistveno: umanjalo je človekoljubno čustvo kot presežna vrednota duše (privilegij človekovega utelešenja). Pričevanja Primoža Trubarja in Maksima Greka o pojavih v njima sodobnem času, ki se niso dotikali zgolj pričakovanega (opažanja »latinske pokvarjenosti«, človeške častihlepnosti in vsesplošne nemoralnosti, pogosto pod pretvezo visokoletečih krilatic in sloganov o neomadeževani Kristusovi veri), govorijo o preobražanjih človeške duše: o odsotnosti hrepenjenja po Višjem, o begu od Bližnjega in – človeškega. To je vodilo v skrajnost, nasprotistoječo osnovnemu Dobremu.

Iz njunega posrednega pričevanja je moč črpati spoznanja o podtalnih pojavih znotraj zavesti človeštva v XVI. stoletju, ki se jih v strašljivi in zmuzljivi sedanjosti ljudje še niso mogli docela zavedati. Mislimo na tiste izraze, s katerimi sta oba pisca v svojih besedilih označevala sočasne pojave moralnega padca tistih, ki bi morali biti za zgled, tj. vladarjev in drugih oblastnikov (P. Trubar: »pačenje, vraževeerje, razuzdanost, ustrahovanje, ovadbe, nasilje«; M. Grek: »neusmiljenje, nečistovanje, razvrat, uboj, zatiranje, pohlep, okrutnost«), človeško zavest pa so omajali do pogubnih skrajnosti (P. Trubar: »sblasneni, norrski«; M. Grek: »brez uma, brez razuma, brez čustev«). Nestanovitni v veri duhovno niso obstali: tedanje *evropsko* človeštvo še ni bilo dovolj oddaljeno od krščanske preteklosti, da bi bilo sposobno izvesti prehod v »absolutni ateizem« – in pri tem ostati (duševno) celostno.¹¹ Ne zdi se namreč naključno, da je ključni pojem

¹⁰ Znanstvenih odkritij (npr. Amerike) človek ni znal ceniti (o tem govori tudi M. Grek), temveč se je znašel v nemoči opreti se na kogarkoli razen sebe; tega ni še bil sposoben udejanjiti, zato je človeštvo začenjalo zamenjevati resnico za laž (prim. Bicili, n. d., 148). Prim. tudi pogostost rabe besede »norez« v prevodu biblijske Knjige I. Siraha J. Dalmatina (Gerd, Imennoe slovo-obrazovanje, 9).

¹¹ Če se človek v XVI. stoletju ni sam sebi (in Bogu!) izkazal v veri neomajno trden, se ni

bogoslovskega sprejemanja in razumevanja M. Greka in P. Trubarja v XVI. stoletju zaobsegalo občutljivo sredostičišče človeške sposobnosti mišljenja: Grekov »Razum« ali Trubarjeva »sastopnost«, bistveno zaznamovana s pojmovanjem Besede (evangeljski in starogrški »smisel« Logosa). Prav ta v njunem razmerju do resničnosti¹² omogoča odkrivati osnove kasnejših (dveh) oblik evropskega racionalizma.¹³ Njuno pojmovanje Razuma, neločljivo od krščanskih vrednot oziroma lastnosti človekove pobožnosti (»vrlin, kreposti«), je bilo »racionalnosti« prej nasprotno ter bližje, čeprav ne identično »zdravorazumskosti«, v sebi pa združevalo razumno sprejemanje: tako Božje resničnosti kot tudi (človeške) smrtnosti.

Maksim Grek ponavadi iz citata izpeljuje svoje tolmačenje; *induktivno* zastranjevanje daje vtis nevarne polemčnosti, kar pa je zavajajoče – pravzaprav je le ubesedena podoba njegove misli; o slednjem priča disjunktivni rez oziroma prelitje enega člana (istega svetopisemskega pomena) v naslednji zven misli, ki ni v pozabi krščanskega nauka, temveč v nenehni soodvisnosti od pomnjenja svetopisemske celostnosti sporočila – prav s pomočjo na novo uporabljenega biblijskega citata. Zdi se, da je bil nadgrajen in razširjen postopek verzne cezure, ki je omogočil poetičen izraz diskretne ne-popustljivosti (podtalni osebnostni upor) ali drugače: prehod »od misli k miselnosti«. Primož Trubar večinoma pristopi v obliki argumentov ali trditev, ki imajo potrditi njegovo misel: takšno *deduktivno* sklepanje je razložljivo z njegovo zavestjo o nujnosti sprememb, na katere se je upravičeno čutil sposobnega vplivati; njegov namen ni bil upodabljati, temveč brisati prepad med besedo in podobo, zato predočenje odreditveno-povedne-razložljive podobe – učinkuje konkretno in (učinkuje) na moč neposredno. Trubarjevo ohranjanje nasprotij ni bilo dualistično (temveč osnovano na nepremostljivi nedoumljivosti Kristusove Milosti),¹⁴ Grekovo brisanje nasprotij ni bilo neoplatonistično (temveč prežeto z

odločil za samomor, temveč je izgubil razum. Posamezni pojavi nepametne skrenitve od zdrave presoje so v prehajanju v t. i. novi vek kmalu postajali sramota neke skupnosti, ki se je v nadaljnjih stoletjih (XVII.–IX. st.) zakrivala.

¹² Pri takšnem sklepanju (v renesansi pojavitev induktivnega, tj. pojasnjevalnega, ter deduktivnega kot argumentacijskega načina svetovnega naziranja) nas ni vodil vnaprej zamišljen pojem kot neka »zapolnitev« potrebe časa, temveč branje besedil dveh velikanov XVI. stoletja kot naš odgovor na specifično potrebo točno določenega zgodovinskega obdobja. Potemtakem je tudi sklep zgolj odziv (»nehotni plod«) na duhovno nujo: zvestobe nekega posameznika neoporečni ideji.

¹³ Ki naj bi sicer izhajali iz antičnih osnov: Aristotela in Platona (prim. S. Averincev, va rozhdenija evropejskego racionalizma i prostejšie real'nosti literatury, 334–339). Primož Trubar se nagiblje k načinu razpolaganja z resničnostjo po poti (sakralne) definicije kot umskega uravnovešenja med tradicijo in refleksivnostjo (sintetično povezovanje in poudarek na učinkovanju); Maksim Grek se zdi bližje apologetski obliki poglobljanja v pojem (analitična mističnost), ki naj bi opravičilo posameznikovo spoznanje (v primerjavi z novovešo znanostjo, ki se je vrnila v trokategorično determiniranost) in ni stremel k harmoniji (ravnovesju), temveč k duhovnemu vzpenanju (nepovratnost in nepreverljivost doumetja).

¹⁴ Trubarjev nazor se je ločil od Luthrove uvedbe dialektičnega dualizma duhovnega in časnega (kleričnega in laičnega), ohranjal je zgolj nebesno-tuzemsko opozicijo (bil je bližje U. Zwingliju: Bog proti človeku, ki ukinja vernikov dualizem), (prim. A. Weber, n. d. 253–254).

izkušnjo deleženja Bogočloveškega zlitja)¹⁵ – oba sta v besedni umetnosti utelesila svojo različico pojmovanja kristološkega ideala.

Abstrahirano (poetično) zastranjevanje Maksima Greka kot edina možnost izpovedovanja zaznavanih moralnih padcev (ne le ruske) človeške družbe ter konkretizirano (ne mimetično, a človekoljubno, tj. človeku podobno) pojasnjevanje Primoža Trubarja z namenom dokončne jasnosti/odkritosti bogoslovske enoumnosti¹⁶ sta bili načelni, ne pa izhodiščni, porojeni šele v procesu njunega ubesedovanja misli – kot opomenjanje doživete (sedanje) resničnosti. Njuno teološko-bogoslužno izhodišče je navsezadnje onemogočilo (drugotno, kasnejšo, današnjo) umestitev njunih nazorov v znan miselni sistem: očitno je, da se je za časa življenja P. Trubarja in M. Greka godilo trdnejše določevanje meja vzhodne in zahodne tradicije – evropskega mišljenja.¹⁷

Če je bilo v tem res slišati napoved noveške samo(tno)sti evropskega človeka,¹⁸ potemtako to dokazuje (izvirno?, ustvarjalno?) individualno preoblikovanje v osnovi najprvega krščanskega izročila¹⁹ (apostolskih poslanic in osebnih nagovorov tako vernikov kot Boga): pismo je bilo samo izraz napotila k vračanju v dušno globino, stanje pred Poslednjo sodbo je zgolj ponazarjalo človekovo tuzemsko samoobsojenost kot edino resnicoljubno in kot tako – v krščanskem svetu – ne edino mogoče, pač pa le najbolj resnično.²⁰

Neulovljiva in človeku neprijazna sedanost se je izmikala izrazu krščanskega premišljevalca, ki je nastopil bodisi kot potencialni pričevalec bodisi kot – novi – tolmač (ne svetopisemskega besedila, temveč) že »nove sedanosti«. V prvem primeru je moral biti porok resnici, v drugem primeru pa pravoveren, tj. nepristranski, neprizaneslji-

¹⁵ M. Grek se je po nazoru ločil od neoplatonističnih renesančnih mislecev in filologov, ki so skušali ustvarjati zaprt (»skrit«) spekulativen sistem, domišljajoč si koncepte neke mistične teurgije (Reuchlin, Pico della Mirandola, Agrippa Paracelsus), (prim. A. Weber, n. d., 243–246); ohranjal je nasprotje med tuzemskim in nebesnim, utelešeno v človeku. (katoliško?– prim. A. Weber, n. d., 240) cerkveno hierarhijo zgolj kot dosledno podređitev Božjemu počelu tudi v obliki zvestobe avtentičnosti grške pismenosti (gojil je izvirno grško ljubezen do učenosti, ki je takrat na grških tleh že izginjala, ter hkrati »teološki pedantizem cesarjev« – prim. A. Weber, n. d., 240).

¹⁶ Prim. Trubarjeva, med slovenskimi protestantskimi pisci izstopajoča, tvorba in raba besed, tvorjenih iz pridevniških osnov z »abstraktnim pomenom«, ki so pravzaprav izrazito teološko (nравstveno, celo spokoritveno) argumentirane : npr. prauiza, shibkust, zhístost, sramota, bogastuu, roístuu (prim. Gerd, Imennoe slovoobrazovanie, 12).

¹⁷ T. i. induktivnost in deduktivnost kot zgolj ne-primeren termin, ki naj bi odražal, kako obravnavana pisatelja v posameznikovi razumnosti nista ločevala Pameti (po Aristotelu »dejavni intelekt«, ki tvori ideje) in Intelektu (»pasivna inteligenca«); nista iskala idej, niti si jih izmišljala, temveč sta mislila osnovno krščansko, tj. svetopisemsko – v nasprotju s sočasnimi panteistično/monistično evolucijskimi/kabalistično zastranjujočimi, v svojem bistvu zgolj dopolnili (»slikovitih«) popestritvenih zunanjih izrazov stoletja (prim. A. Weber, n. d., 243–244).

¹⁸ Ki bo primoran (pod pritiskom zunanjih in notranjih sil) umakniti se v svojo duševnost (zasebnost, kjer piše pisma in apologetsko zasnovane traktate ali samogovore), kamor se seli tudi človekovo dejanje, tem bolj, če je pisne, tj. literarne oblike.

¹⁹ Kar govori proti vsem domnevam, da krščanski nazor ne omogoča nikakršne ustvarjalnosti ali izvirnega preoblikovanja, temveč sooča s tem, da kot tak umetnosti ni nasproten; celo več: zdi se, da slednjo – pojmovano bogoslužno – v slehernem trenutku verniku neposredno zapoveduje.

²⁰ Zato ker je »človek sam najbolj kriv in sam kriv za vse – ostale ljudi«.

vo resnicoljuben in iskren, naravnost prevzemajoč teocentrični položaj »večnovideca«. Resničnost, posredovana v besedah, je postajala skrajno zbližana s svetopisemsko (še zlasti starozavezno) preroškostjo: a sopostavitveno mišljenje je neposredno (ne naivno) analogičnost (sedanjosti natančne ustreznice biblijski resnici) udejanjala samo pod narekom zavestne pisateljske volje. A na temelju tragične izkušnje zrtja sedanjega so nastajale enkratne analogije.²¹ »Misliti onstranstvo« je Primoža Trubarja in Maksima Greka zavarovalo pred odvečnim ukvarjanjem z brezsmiselnostjo tedanjega razkroja vere. Primož Trubar in Maksim Grek sta na človeka gledala s položaja Poslednje sodbe;²² s takšnega zornega kota posameznikova samostojnost ni bila mišljena kot ločenost od Boga,²³ temveč je pomenila polnomočni prevzem odgovornosti. Nehote se je razodeval avtor.²⁴

Posameznikova pravica do avtobiografije (»antropocentizem«) je bila v nazoru Maksima Greka in Primoža Trubarja v celoti preseljena v človekovo notranjost (drugače je ni bilo): postala je zgodba nekega egotizma. Zgolj poslednja napredna razprtost duševne samotnosti bi morebiti lahko pomenila resnični (ne renesančni) pre(po)rod. Njun prvoosebni zaimmek, pa tudi množinska različica le-tega izpričujeta prav tisti položaj, ki se od osebnoizpovednega razlikuje toliko, da ni namerno izpovedovalni, temveč v teološko-bogoslovski disputaciji postaja natanko tak: veroizpoveden; nepreklicnost samozjavljalskega položaja krščanske ortodoksosti (so-rodnost tokrat ne zgolj po črti teologije, temveč veroizpovednosti) pa obenem *samo* z osebnoimensko lastnimi končnicami (*redko* z osebnim zaimkom!) – v XVI. stoletju – odpira tisto najbolj osebno, celo intimno razodevanje pisca, ki so-čustvujoče²⁵ postaja dotakljiv, se nehotno lomi v nezamenljivih oblikah ranljivosti, prehaja v osebnostno zasebnost.

Na videz se zdi, da takšna osebnostna drža, ki tako veroizpovedno kot značajske no zvedljiva na sočasno intelektualno ozadje ali zgledovanje po predhodnih idealizira-

²¹ Prim. »Apokaliptični simbolizem je nezadovoljiv, saj so grehi in vrline človeka identificirani in prilagojeni ali preslikani v Božje ./../ Tragedija je primer vizije tistega, kar se dogaja in kar mora biti sprejeto ./../ V obravnavi latentnih apokaliptičnih ali demoničnih pojavov v literarnem delu ne smemo mešati s pravo vsebino, zgolj s prikrito ./../ to so le elementi, relevantni v analizi, ki so pogosto bolj zgodovinske kot literarne vrednosti« (N. Frye, *Anatomy of criticism*, New Jersey 1990, 157–158).

²² Prim. Motiv Poslednje sodbe je izredno pogost v cerkvenih poslikavah v cerkvah beneške lagune, še posebej na Torcellu. Prim. še: Benetke so pravzaprav nekoliko bolj kot druga italijanska mesta izkazovale posebno spoštovanje do mrtvih, pravo pobožno grozo. Sledil jim je Rim, ki je v povečani pozornosti do pokojnih težko skrival svojo bojazen ob polzenju papeške oblasti (prim. Burckhardt, n. d., 353–355).

²³ Neodvisnost bi imela prizvok bogoskrunstva, zapuščenosti od Boga sta se kot kristjana smrtno bala.

²⁴ Potemtakem je avtor predstavljal analogno vlogo t. i. irmosu (prva vrstica vsake pesmi kanona napoveduje naslednjo obliko troparjev), ki je bil vedno starejšega izvora kot kanon in je predstavljal fragment stare cerkvene pesmi. Tako se je z irmosi ohranjala himnografska tradicija, po drugi strani pa so povezovali določeno starozavezno ali novozavezno himno z odo kanona (Prim. Prohorov, *Vizantijska lit.*, 132–133).

²⁵ Zato ne moremo govoriti o reliktnih pretirano človeškega ali hoteno antropocentričnega izraza, kar ruski filozof Mihail V. Bahtin opredeli kot prevlado »spodnjega dela telesa« v človekovem ustvarjanju, ki se je razširilo v zahodnoevropskem srednjem veku (ljudski misteriji) in se uresničilo v francoski renesančni literaturi XVI. stoletja v delu F. Rabelaisa.

nih predlogah, omogoča pojavitev novoveškega glasu avtorja. Vendar pa njun samoizraz, ves čas krščansko razprt, tak (p)ostaja zgolj zaradi njune kristološke usmeritve. S poudarjanjem jasnosti/odkritosti/razodetosti Kristusovega sporočila sta se ločila od sočasnega podleganja mističnim (teozofsko-teurgičnih) intelektualnim strastem. Ločnica osebnega in resničnega, ki sta jo radikalno brisala, jima je (odstranjena) omogočila oddaljitev od lastne prizadetosti.

Oba sta namreč res nasprotovala katoliškemu nauku, ne pa tudi latinski pismenosti v celoti, niti ne dostojanstvu latinskega jezika, še bolj pa sta se zdela predana neki predstavi o zgodnjekrščanskem vzoru življenja, kakršen naj bi se vzpostavil prav na rimskih tleh. Z opomenjanjem središča t. i. renesančne miselnosti (v Italiji) sta pokazala, da v XVI. stoletju ni bilo moč biti celostno uvrščen/udeležen v duhovno-miselno občevanje, če ni bila pritegnjena Podoba. Izgrajevanje idealitete na način nasprotovanja upornosti (od Boga ponujen zgled možnosti odrešitve, ki pa ga človek zavrže) in pokorne spravljalivosti sledenja (izpolnjevanje zapovedi kot osnova pobožnega ideala) Kristusovemu primeru ni bilo samodejno niti ne nasilno poučno (pridizno), redko ne povedno, tem bolj pa upodabljajoče piščevo doumevanje in občutenje istovetenja. Onkraj priseganja na (apofatično) nespoznatnost Božjega sta z besednimi izrazi »poti k celotnosti« ali t. i. odvisnostnim (razmernim) slovarjem celotnosti, ki pomeni nadgradnjo vsega »preteklega, upornega, zanikujočega, nasprotujočega in zgolj odnosnega, pa tudi sintezo teološke in kozmološke antinomije ne-upodobljivosti Božjega«, izgrajevala spoštljiv in Boguugoden, tj. absolutno-neposreden odnos do Boga.²⁶ To je bilo moč zgolj z izrazito radikalnim t. i. bogoslužnim nazorom, ki je izviral od brezpočelno Najvišjega, a se v celoti uresničeval edinole v posameznikovi notranjosti.²⁷ A znotraj t. i. bogoslužnega izraza govoriti o izviranosti ni bilo dovoljeno.²⁸

Pojmovanje zakramentalnih in drugih cerkvenih danosti v osebni teologiji Maksima

²⁶ Takšen termin je za raziskavo potreben, ker navsezadnje pomeni utemeljitev njenega izraza. Prim.: »V tem se odraža življenje Absolutnega, ki ni abstraktno kot naše predstave, temveč konkretno živi. Bog kot absoluten odnos v Sebi samem je Sveta Trojica« (prim. Bulgakov, n. d., 39).

²⁷ Prim. P. Trubar: »Skuzi le-te bessede, koker temnu se mi vučimo en nov, skrivni vuk, de dotle smo na tim sveitu, taku mi moremo eden drugimu s teimi molytvami oli s teim sveitom pomagati, ampag kadar mi pred ta Rihtni stol Cristusev pridemo, taku ne Iob, ne Daniel, ne Noe ne bo mogal za nikogar prossiti, temuč en vsaketeri bo moral suio lastno butoro nestic« (III: 252). In vzklik Maksima Greka: »Človek se je dolžen sam odločiti. /.../ Naj se vsak sam iskreno kaznuje za to, če se je zelo oddaljil od spominjanja prihodnje Strašne Sodbe in Strahu Božjega, s katerim se vendarle po pričevanju božanskega Pisma odvrča od zla in si goreče želi dobrobitnosti in postaja sodržavljan nebesnih prebivalcev« (ST: 64–65).

²⁸ Takšna nujnost »neomadeževane« poslušnosti zgolj Glasu Božjemu je nenavsezadnje lastna vsem velikim umetnikom. Prim.: Nekoč so enega od učencev Leonarda da Vincija vprašali, na kakšen način je mojster uporabil invencijo. Učenec je odgovoril: »Mojster je nikdar ne uporablja« (D. S. Merežkovski, *Voskresšie bogi ili Leonardo da Vinci*, Moskva 1990, 124; prim. še »Mogoče je teoretizirati o idealu umetnosti. V resnični teoriji umetnosti pa se slednje ne prakticira, temveč se tej sledi. Sleherna teoretična shema bo osiromašena bistvene kreacije – izraza drugačne želje – ki ne more biti opredeljena /.../ zgolj glede na pravila drugačne praznine, ki leži v duši« (Kandinski, n. d., 35, op.14). Prim. še »Subjektivna raznoglasja so le bistvo posameznih svetovnih protislovij. Naša duša je tesno zblížana z ustrojem sveta« (K. G. Jung, *Duh Merkurij*, Moskva 1996, 352).

ma Greka in Primoža Trubarja pričuje, da sta celoto Božjega imperativa razumela kot tvorjenje (pisanje, pridiganje, poučevanje, izobraževanje). Slednje sta udejanjala ne le s trudom oblikovati neko podobo Božjo (ideal), temveč sta Nje smisel (tj. Boguugodno življenje) zrla tudi in samo v nepretrganosti vsakodnevnega življenja (osebne molitve), še posebej pa bogoslužja (skupne molitve) – kjer se je neločljivo od Njega in skupaj z Njim razodevalo (u)stvarjalno Bogočloveško dejanje. Njuna dejavna povezava jezikovnega proučevanja in bogoslužne resničnosti, čeprav idejno osnovana v zgodnejšem vzpostavljanju krščanskega obreda ter težavnem prodoru nove vere v podobo samo (v zgodnjerimski katakombni umetnosti), je v takšni pojavitvi bila mogoča šele v resničnosti XVI. stoletja. Omenjen stik »gramatike (in) liturgije« ni bil le od Duha napajajoč se, temveč tudi ploden vir (poročil) o neki jezikovni resničnosti.²⁹

Kot je Maksim Grek, izhajajoč iz bizantinske pisno-upodobitvene tradicije, kjer so bili upodobljeni človeški liki svetniški, verjel v moč doseganja človeku svetosti, tako je Primož Trubar verjel v absolut Kristusove Milosti, posameznikovo delovanje pa razumel kot vseživljenjsko izobraževanje.³⁰ Zavestno nista skušala zla stoletja preseči z žalostnim upom, temveč sta ga odražala v svetopisemskem podobju, ki je edino omogočalo »misliti-in-zreti« skrajnost predstavitvenih zmožnosti: zato je njuno tolmačenje starozaveznih »pesmi« na trenutke ne samo oznanjevalsko (novozavezno), temveč prav razodetveno (apokaliptično) – govori pa o posameznikovi sposobnosti preminjanja besednega gradiva. Svetopisemske podobe sta *prevajala* v osebno govorico z Bogom. Maksim Grek in Primož Trubar sta doseganje Božjega udejanjala v svoji pisni dejavnosti tudi s pojmovno resničnostjo prerojenih razmerij med besedami, označujočih prvobitne medosebne in sorodnostne odnose.³¹ Z obuditvijo najosnovnejše metaforike posvetitvenega obreda v luči krščanske estetike liturgičnosti, ki je predstavljala njun teološko-knjižni način razpolaganja s svetim izročilom, sta Maksim Grek in Primož Trubar oblikovala osebno poetiko Bogu služenja.

Ker pa se je celo naslovljenost spreminjala v vprašljivost, Primož Trubar in Maksim Grek svoje dejavnosti nista razumela prosvetiteljsko (misijonarsko): sebe nista imela za izbrana Božja poslanca (»nova apostola«), čutila pa sta se dediča Kristusove krvi – apostolsko (evangeljsko) izročilo sta razumela kot težavno porajanje Besede.

²⁹ Takšno smer jezikovnega raziskovanja so opazili številni pretekli znanstveniki-filologi, med katerimi omenjamo le nekatere: V. Jagić, F. Buslaev, I. Sreznjevski v XIX.st., R. Jakobson (ki je pokazal na ustrežnejše jezikoslovno obravnavanje izročila svetih bratov Cirila in Metoda), sodobnejše semiotsko-lingvistične študije B. A. Uspenskega, pa tudi zgodovinski vpogledi D. Obolenskega, D. S. Lihačeva, G. M. Prohorova. V ponazoritev bodočnosti (na videz anahronističnega) raziskovanja liturgike navajamo naslednje misli: »Slovanske cerkvene pesmi se v primerjavi z grškimi niso omejevale z žanrskimi pravili Svetega pisma in teološke misli ter so se veliko bolj kot bizantinske opirale na tradicijo. Čeprav je slovanska himnografija v primerjavi z razcvetom bizantinske po številu neznatna, je kot taka (tudi kot možnost drugačnega razumevanja poznobizantinske liturgične pismenosti) tako rekoč znanstveno neraziskana. V tem leži razlog, zakaj je prepored liturgičnega ustvarjanja v XIV. st. izpadel iz ožjega zanimanja sodobnih bizantologov« (G. M. Prohorov, Vizantijskaja literatura XVI.v., 135, 139).

³⁰ Teološke razlike med nazoroma obeh piscev so sicer pomenljive, vendar pa znotraj njune osebne vere ne najpomembnejše. Za slednjo pa se borimo.

³¹ Prim. »Ni se zgodila korenita sprememba obsega najenostavnejših, elementarnih kategorij kulture« (S. Averincev, U istokov evropejskogo vrozozhdenija, Moskva 1989: 43).

Iz Nove zaveze sta črpala *natančen* način Rojstva pomena: sopostavitvene napotitve doumevanja besednih izrazov so bile v službi pravovernega tolmačenja (v nasprotju s kasneje ločenim slovnično razlikovalnim namenom); »drugače povedano« je predstavljalo most med svetopisemsko verodostojnostjo (apostolska razlaga njihove sedanjosti s starozavezno predzgodovino) ter njima so-dobnim namenom prevoda (grški izvornik zgolj »drugače povedati«). V tem trenutku se je slovanski jezik (osnovan po apostolom primerljivem poslanstvu) pokazal pripravljen, da sprejme nalogo posredništva: med Bogom (grškim izvornikom) in človekom (govorjenim jezikom).

Z odločitvijo za slovanski samoizraz pa sta pisca povedala še veliko več: njun namen ni bil niti prosvetljevalske niti misijonarske³² narave, bil pa je v celoti odvisen od njunega razmerja do naslovljenega – človeka (drugega) in Boga (Drugega). Načelo razumljivosti je preraščalo opismenjevanje ali razlaganje osnovnih krščanskih nauk (pridižnost), njuna želja je bila, da bi ljudstvo osvojilo jezik, s katerim bi lahko opevalo Boga. Torej nista pisala le v ljudstvu približanem, temveč v jeziku, ki bi bil hkrati Bogu ugoden in človeku razumljiv.³³ Bogočloveško zlitje v jeziku. Kristusov ideal v Besedi.

Primož Trubar je s slovenskim jezikom pokazal, da je v njem sam tudi razmišljal in ga zato zapisal kot ne le mišljenja, temveč tudi duševno-duhovnega (osebno-splošnega) izraza sposobnega. Ponudil je drugačno terminologijo krščansko-renesančnega nazora, izhajajočo iz miselnosti Božjega človekoljublja: vera v Kristusovo nujno posredništvo (»Advokat, Oduetnik, odgovornik«) v sleherni tuzemski »pravdi« ali doseganje celostne pravice je pomenila presežno človečnost (»resnični humanizem«); preroditev na način duševnega zdravljenja z branjem Svetega pisma je udejanjala vračanje k prvokrščanski svežini. P. Trubar, katerega vsestransko ukvarjanje s posredovanjem jezikovnega izročila je dopuščalo toliko raznolikosti (besednih različic, ki jih ni pojmovati zgolj kot »prevodne variante«, še manj »sopomenske dvojnice«, znane pod terminom t. i. dvojna formula), da je rahljalo jezikovno zavest slovenskih intelektualcev XVI. stoletja, pa tudi širilo obzorje krščanske miselnosti: prav do skrajnih, a že odrešitvenih robov, ki vedno osmišljajo *občečloveškost*.³⁴ V Trubarjevi teologiji je moč zaslediti kot edino dovoljeno obliko človeškega ustvarjanja prav bogoslužno večščino, še posebej v luči vzpostavljanja ugodnih pogojev za posameznikovo zapuščanje življenja. Takšna človečna (humanistična?) naravnost njegovega bogoslovja je bila kar nabolj v skladu s takratno potrebo tešiti človečanski strah pred resničnostjo lastne smrtnosti. V tem smislu je razumljivo tudi njegovo zavračanje vere v svetost podobe, če je bila slednja nadomeščena z absolutno vero – v nesmrtnost duše.³⁵ Primož Trubar je svoje stoletje razumel kot nasilje nad

³² O ekumenskosti njune teološke misli ni mogoče predpostavljati, ker v tistem zgodovinskem trenutku sploh ni bila realno zamisljiva, kar odraža razumnost in realističnost njunega nazora.

³³ Kot tak je še najbolj ustrezal zgodnjekrščanskemu položaju latinskega jezika, ki so ga govorili in se v njem obhajali pripadniki prvih krščanskih skupnosti: po družbenem položaju večinoma rimski aristokrati.

³⁴ O tem priča Trubarjeva med slovenskimi protestantskimi pisци najpogostejša tvorba in raba besed, označujočih pomen zbrane skupnosti, npr. ludy, buquaryo, pisarie, kershanstuo, kralestu, zhlouestuu (prim. Gerd, Imennoe slovoobrazovanie, 11, 12).

³⁵ Aktualna polemika v tistem času (z razmerjem do Aristotelovega nauka), ki se je zaključila šele l. 1513, ko je papež Leon X. na lateranskem koncilu izdal posebno »konstitucijo« za zaščito nesmrtnosti in individualnosti duše (slednje v oddelitev od teoretikov, ki so trdili, da je duša v vseh ljudeh ena in enaka). L. 1516 je Pomponazzo napisal knjigo o nezmožnosti trdnega

naravnim in pravičnim, zato je bil konec človeške kulture zanj neogiben; svetopisemski zapis je bil sestavni del jezika resničnosti (brez prvega ne bi bilo mogoče razumeti naslednjega, šele vzpostavljajočega se slovarja novega sveta). Eshatološkost nazora je bila razrešena v pravoverni »edinstvenosti« izhoda iz tuzemskega, zato sta preveč človeška bojazen in smrtni strah zgolj drug z drugim sovpadla v nenadnih doumetjih natančne uresničitve hipnega razodetja »strašne« svetlobe – v apokaliptičnih podobah Janeza evangelista.

Maksim Grek je v svojih besedilih prvokrat udejanjil povsem drugačno razmerje med staroruskim govornim jezikom, pisno starocerkvenoslovanščino ter grščino kot izvirnikom Svetega pisma. Če je bilo v t. i. predrenesančnih črtah, povzetih po bolgarsko-južnoslovanski pismenosti XIV. stoletja (t. i. drug južnoslovanski vpliv v Rusiji)³⁶ kot odgovorom na »bolgarsko renesančno gibanje« tik pred turško osvojitvijo, opaziti v dejavnosti takratnih staroruskih piscev, spodbujeni v vzdušju pravoslavno-slovanskega patriotizma, načrtno navezovanje na ciril-metodijsko tradicijo in patristično izročilo s poudarkom na lokalnih temah in izgrajevanju »nekega novega literarnega načina«, je bil Maksim Grek v primerjavi s predhodniki tudi izkušen³⁷ prevajalec in prepisovalec. Zato v njegovih dozdevnih kalkih ni prepoznati neizvirnega posnemanja grškega jezika, temveč trud nekoga, ki je imel namen pre-ložiti najbolj avtentičen pomen rodnega v tuj jezik (z okornim približkom se ni zadovoljil). Posamezne besedne prvine so bile torej prevedene v slovanski jezik tako, da bi bil pomen besede v celoti prenesen v zgolj »drugače povedano«³⁸ in v »oblikovano razumljivost«. Prav tako mnogolikega in nenehnega besednokorenskega ponavljanja ni razumeti kot okornega monumentalnega t. i. pletenja besed,³⁹ temveč je njegov izvor iskati v delovanju pisca in miniaturista, ki sta v bizan-

filozofskega dokaza za nesmrtnost duše. Spor se je nadaljeval do protestantskega razkrižja o predestinaciji človekove usode (glede na Platonovo idejo o predobstoju vseh duš v Bogu), (prim. Burckhardt, n. d., 400–401). Morda je Trubarjev odziv na to polemiko iskati v njegovi »antiideji« o predpeklju.

³⁶ Udejanjen v pisni dejavnosti metropolita Kipriana, še posebej pa patriarha Filofeja Hokkina (avtor poslednje redakcije liturgije v Rusiji konec XIV. st., ki se je večinoma držala t. i. jeruzalemskega pravilnika tudi z dobesebnimi prevodi; pa še avtor dijakonovske službe in Poučnega Evangelija – Prohorov, Vizantijskaja literatura XVI.v., 122), katerega himnične verzifikacije naj bi bile primerljive s Petrarčinimi sočasnimi nazori in načini poetičnega ustvarjanja (prim. Prohorov, Vizantijskaja literatura XVI.v., 121–173, še posebej: 143, 155).

³⁷ Zato se zdi oznaka, ki se pogosto k temu dodaja (»izobražen«?) povsem netočna.

³⁸ Prim. Temeljni pojem vzhodnokrščanske patristike: tolmačenje ali strus. »иносказание«. Mislimo na tisto lastnost prav himnografije, ki je ponujala možnost, da pri prevodu v drug jezik v celoti ohranja svojo obliko bogoslužnega besedila (Prohorov, Vizantijskaja literatura XVI.v., 137).

³⁹ Omenjeno je pripisano pojavu t. i. slovanske predrenesanse v dejavnosti bolgarskega patriarha Evfimija Tyrnovskega (1375–1393), učenca Teodozija Tyrnovskega, ki je bil pod vplivom bizantinskega hezihazma (skupno valamistom in palamistom je bila nova pozornost na človeški osebnosti) usmerjen v predrugečenje rutine sholastičnega mišljenja: osredotočenost na Besedo se je kazala v posebni slogovni izumetničenosti, sopomenskem ponavljanju istokorenskih besed, igri besednih robov; hezihastična molčečnost se je odražala v težnji po »očiščenju besede«, mnogorečju in t. i. pletenju besed. Na teh načelih je nastala t. i. Tyrnovska šola, ki si je zastavljala nalogo reforme liturgičnih besedil na način popravljanja starih (zgladitev dvoumnih mest), ki je posledično izgradila novo slovansko bogoslovsko terminologijo, najpogosteje

tinski pismenosti oba delovala po načelu prepisovalca (kopista) in ohranjala osnovni kanonični »program«:⁴⁰ izmenjaje sta oblikovala ciklični način motivno-tematskega in besednokorenskega samonanašanja, ki je dopuščal tudi individualno ustvarjeno izrazje. Z zornega kota istovetnosti posameznika s svojim delom oziroma krščanskega zgleda pobožnosti je bila namreč v rokopisno-pisno-knjižni dejavnosti dopuščena tudi možnost delnega razvoja, ki pa je pomenil ne samo nadaljevanje temveč tudi nekolikšno razvijanje liturgične tradicije kristološkega izročila. Ali drugače: v osebnem načinu izgrajevanja pravoverne misli⁴¹ – v slovanskem jeziku – je Maksim Grek vzpostavljal vzvišen staroruski jezik, ki ni bil primeren samo za cerkveno bogoslužje, temveč je postal temelj bodoče spoštovane »grško-bizantinske« norme teološko-filozofske osnove sodobnega ruskega jezika. Maksim Grek, katerega življenjska pot je bila usodno zvezana s točno določenimi politično-zgodovinskimi okoliščinami časa, v katerem je živel, v svojem pisnem opusu, kljub temu da se je njegova miselnost v veliki meri ujemala s starorusko tradicijo osredotočenosti na Besedo,⁴² razkriva tiste črte ruske resničnosti – značilne prav za XVI. stoletje – ki so bile v velikoruski ideologiji odkrito moteč dejavnik. Sebe je (proti koncu življenja) doživljal kot poslednjega pripadnika helenističnega izročila (»prebivalec Helade, ki je postal Hiperborejec«), torej ohranjevalca spomina na vrhunec neke človeške kulture, zato ga ne le zaradi njegovega porekla, temveč tudi zaradi »tega, ker sam tega ne bi hotel«, ni šteti zgolj med staroruske pisce. Maksim Grek je namreč stremel k pravovernemu opomenjanju celotnega človeškega duhovnega truda; z upoštevanjem takratnega (evropskega) dogajanja pa takšen nazor napotuje k premeni kategorij vrednotenja pojavov tistega časa.

Takšen pojav individualnosti z zapiranjem navidezne odprtosti t. i. renesančnega obdobja ponuja tudi drugačen vpogled v to umetnostno-zgodovinsko (in manj literarno) obdobje.⁴³ Njuna besedila, ki zakrito seznanjajo še z ostrejšimi prepovedmi (ki sta jih

tvorjeno kot posledica neposrednega kalkiranja iz grščine. Plod Evfimijeve dejavnosti so bila pisno-kulturna in učna središča (prevajanje, kaligrafija) ter pobuda k unifikaciji norme knjižnega jezika. Vendar pa je bila načrtna težnja k vrnitvi ciril-metodijanskega jezika izvedena nasilno, pritisk se je kazal v jeziku kot porast nerazumljivih dobesednih približkov grškim besedam, odvečna emocionalnost in bujnost besednih konstrukcij, odsotnost prevodne posvetne književnosti je preselila človeško potrebo po lahkotnosti v zanimanje za apokrifne in celo panegirične spise (navdušenje nad naravo), kar je porodilo piščevo pretirano individualno (afektirano) ekspresijo. V tistem času se je poostrila cerkvena cenzura, saj se je povečala nevarna razdalja med knjižnim in živim govorjenim jezikom (prim. V. M. Kirrilin, Slavjanskoje pravoslavnoe vozroždenie, v: Pravoslavnaja kul'tura v Rossii: proshloe i nastojashee, Moskva 2007, 2–10).

⁴⁰ Prim. A. Grabar, *La peinture byzantine*, 28–30.

⁴¹ Prim. »Sintaktični paralelizem v molitvobesednem stihu predstavlja osnovno strukturno sredstvo organizacije besedila /.../ prav v sintaktičnem paralelizmu je videti vez molitvobesednega verza z biblijskim« (Taranovski, n. d., 379).

⁴² Prim. »Preroditev se je godila predvsem znotraj na Besedo osrediščenega ansambla umetnosti, spodbujajočega človeka k življenju v večnem Carstvu Božjem, kot to poznamo iz Kristusovega govora (Lk 17.21). Ta preroditev cerkvene umetnosti se je obogatila v Rusiji s specifično ruskim pojmovanjem večne lepote (ikone Andreja Rubljova)« (G. M. Prohorov, *Drevnjaja Rus' kak istoriko-kul'turni fenomen*, 176–177).

⁴³ Samo posredno, toliko bolj pa biografsko, sta se oba navezovala na geografsko-kulturni pojav beneško-oglejskega ozemlja, ki je odigralo posredniško vlogo tako v času ciril-metodi-

bila deležna na lastni koži), kot nam je omogočeno danes trditi, predlagajo tudi svoje videnje XVI. stoletja. Vladanje cerkvenih in posvetnih oblasti, ki je v krščanski duši zarezalo neetično začrtane ločnice, je z lastnim zgledom postalo neposredno krivo za »praznino ne-zavedanja« v zavesti človeštva.

Znotrajcerkveni zidovi so postajali porozni, ljudje niso več slišali jasnega glasu.

Avtorski besedilni opus P. Trubarja in M. Greka, pisan tudi v grškem, latinskem, nemškem jeziku, je najobsežnejši (kvantitativno) in tematsko najtehtnejši (kvalitativno) med takratnimi v slovanskem jeziku. Z zapisom slednjega sta izvršila tisto delo, ki je idejno izhajalo iz apostolskega poslanstva, hkrati pa je predstavljalo takratno⁴⁴ obliko klica k preporodu duha vsega človeštva. Težnja ne obuditi antično vednost, temveč oživiti zgodnjekrščansko ideološko zasnovo, se je v slovenski pismenosti izrazila v delu Primoža Trubarja, ki je med slovenskimi protestantskimi pisci v maternem jeziku izpričal največ arhaičnih oziroma staroslove(a)nskimi jezikovnih posebnosti (jezik Brižinskih spomenikov, Supraselskega kodeksa, bolj kot Stiškega rokopisa) ter tako (ne hote) obujal čas izgradnje in vzpostavitve slovanske pismenosti (IX. stoletje), obenem pa kazal največ pobud za izvorno oblikovane jezikovne rešitve, ki so se izkazale kot prepoznavne postavke njegovega osebnega pojmovanja trojične polnomočnosti (krščanske verodostojnosti, sposobnosti prenosa kristološke vsebine) slovenske besede. Maksim Grek je v svojih besedilih zavestno opomenjal umetnostno-znanstveni vrhunec bizantinske kulture (ta je zaradi helenističnega »okusa« v spodbujanju krščansko široke⁴⁵ prosvetljeval-

janke dejavnosti kot v začetku XVI. stoletja, ko je Beneška republika, pod katero je politično-upravno spadal tudi oglejski patriarhat, izkazovala specifičen preplet beneško (ne le italijansko)-latinsko-grško-slovanskih jezikovnih posebnosti, ki so zajemale s področij znanj naravoslovnih znanosti, učene biblične eksegeze (grški rokopisi), različnih liturgičnih praks (latinsko-grško-slovanski fond), torej govorjenih plasti jezika »beneške intelektualne elite«. Beneško območje bi z zavestnim varovanjem izvorno rimskega razmerja do »človeške umetnosti«, z vztrajnim gojenjem kulta sleherne krščanske religioznosti, s »posvojitvijo« okusa florentinske rodbine Medičejcev (in morda najbolj blagega papeža Klemna VII.) ter z ohranitvijo stikov s »kulturnim trgom« vzhoda (npr. razvoj t. i. svilene poti) morda lahko začelo predstavljati poslednji mogoč prostor kulturne odrešitve človeštva – ki pa se ni izvršila.

⁴⁴ Sočasno, sodobno, aktualno, renesančno.

⁴⁵ V našo obravnavo prav zaradi enciklopedične narave niso vključeni njegovi obširni prevodi iz grškega leksikona Suidе.

ske kulturne dejavnosti dobil naziv makedonska renesansa),⁴⁶ ki je sovpadel z obdobjem nastanka slovanske pismenosti.⁴⁷

Kot sta Maksim Grek in Primož Trubar s paleto jezikovne različnosti presejala nacionalno omejenost (tako prva kot druga možnost odražata takratno verjetno realno srednjeevropsko »nenahajanje«),⁴⁸ sta s *samosvojem* jezikom v enotnem izrazu s slovan-

⁴⁶ Ta termin je vpeljal preučevalec miniatur in rokopisov Kurt Weitzmann na osnovi imena bizantinske cesarske dinastije Makedonske, ki je takrat zasedla cesarski prestol, v resnici pa je bila armenskega izvora (Lemerle, n. d., 85). Prim. še oznake: »druga zlata doba bizantinske umetnosti«, zahvaljujoč patriarhu Fotiju in piscu Mihaelu Psellosu, ki sta imela »intimen odnos do antične tradicije«. Značilna literarna pojava tega obdobja sta leksikon Suide in zbornik žitij Simeona Metafrasta (prim. Lemerle, n. d., 97), iz katerih je tudi prevajal Maksim Grek. Slednja hagiografska zbirka ima v izvorniku miniaturne ilustracije, ki presegajo povprečno artistsko raven, kar govori o ne množičnem naslovniku. Prim. še: Vatikanski rokopis, napisan za Bazilija II. (Vat. gr. 1613), kjer so miniature ne le vzporedno dopolnjevale s kratkim povzetkom vsebine, temveč so tudi »individualno« podpisane. Običajna verzija te zbirke vsebuje dvanajst (12 mesecev) hagiografij ali 24 poglavij s polovico mesečnih hagiografij. Število miniatur je odvisno od dolžine besedila, kar opozarja na osnovni problem slikovne upodobitve vsebine celotne Biblije, kjer bi pričakovali posamezno miniaturo pred vsako knjigo, vendar pa imajo t. i. narativne cikle samo določene knjige, kot na primer Geneza. Zbirka svetniških življenjepisov Simeona Metafrasta (ki ponavadi nosi posamezen prizor na začetku vsake hagiografije), hranjena v moskovskem Zgodovinskem muzeju (GIM, kod. 382), ki naj bi bila nastala okoli l. 1063, vsebuje le izbor Vitae od maja do avgusta, vendar ob naslovu ležita kar dve upodobitvi. Dunajski rokopis, posvečen Baziliju Menologu, pa ima besedilo skrajšano v prid razširjenih upodobitev. Očitno pa sta ti dve upodobitvi izzveta iz bogatejše pripovedi, ki je nekoč okraševala posamezno svetnikovo Vita, osnovane na ikoni (zgodnjega XIII. st.) s Sinajske Gore, kjer je Vita detajlirano ilustrirana v 16 scenah, med katerimi sta dve iz moskovskega miniaturnega cikla svetnikovih hagiografij. Najbogatejši je rokopis, umeščen med Metafrastovo besedilo in individualno Vita (iz XII. st.), z Atosa (cod. Esphigmenu 14), ki kaže le osem izbranih hagiografij (od septembra do decembra), med katerimi je le šest ohranjenih z ilustracijami, ki obsegajo celotno stran (on recto e verso). Izrezane strani v Turinskem rokopisu še potrjujejo možnost polnega kroga ilustracij ter izumrlega bizantinskega načina upodabljanja (»libeli«). V obeh rokopisih sta predstavljena zgolj veroizpoved in trpljenje svetnika Eustratiosa in njegovih privržencev. (Prim. Na latinskem zahodu so ohranjeni rokopisi z Vita Margarete, v katerih pa ilustracije igrajo povsem drugačno vlogo, kar govori o vsaj dveh recenzijah). Zato je moč predvidevati, da so bile posamezne Vita(e) Metafrastovega besedila v celoti ciklično upodobljene, v vatikanskem Menologiju Bazilija se prizori mučeništva menjavajo z besedilom, kar govori v prid temu, da tradicije ni bilo in da je slikar uporabljal konvencionalne formule, ne da bi preverjal zgodbo. Prav stoječ položaj svetnikove upodobitve, ki je začel nadomeščati scenske prizore, zaznamuje odsotnost pripovednega cikla (prim. Weitzmann, n. d., 84–86).

⁴⁷ Kar smo poimenovali: »slovanska antika«. Naj omenimo še, da je to obdobje »poslednjega bizantinskega kulturnega vrhunca« nastopilo tik pred veliko cerkveno shizmo, ki je pomenil nepomirljiv razkol med vzhodno in zahodno Cerkvijo (l. 1054), predstavljalo še zadnje obdobje precejšnjega vpliva tudi oglejskega patriarhata znotraj hierarhije cerkva (na rimskem cerkvenem zboru l. 1047 je oglejski patriarhat zavzema četrto mesto v zahodnocerkveni hierarhiji: za Rimom, Ravenno in Milanom); po l. 1053 (s papežem Leonom IX.) je slednji postopoma prehajal pod obredno in cerkveno-zakonodajno oblast beneškega patriarhata.

⁴⁸ Prim. še: V florentinski Biblioteci Laurenziani smo našli v zbirki orientalskih rokopisov (sign. Ashb. 1582) zvitek, ki vsebuje nekakšen prvotisk ter rokopisne molitve; zdi se, da izpri-

skim besednim jedrom tudi sebe vpisovala v avtorstvo osamljenega novuma – ne več zgolj v ozadju svoje dobe. Izjavljanje »od sebe« v njenem pisnem izrazu, ki ni vedno razločljivo z bližajočo se smrtjo, pa ni pomenilo odsotnosti strahu pred Poslednjo sodbo, ampak iskrenost izraza pričevalca – vedno prisotnega Strahu Božjega. Zato je njuno razmerje do vprašanja o posameznikovi svobodni volji, pereče v takrat sloviti teološko-osebni polemiki med M. Luthrom in E. Rotterdamskim,⁴⁹ verjetno pomenljivo, a ne preveč pomembno, če je razreševano v občutenju neoporečno Božje – Milosti.

Počelo njunega zrtja osvobojenosti je ležalo v načelni nenačelnosti; s predajo lastnega glasu Duhu sta z navidezno metodološko idejo sinkretizma⁵⁰ človeku koristne prvine znanstvenih ved⁵¹ sintetično povezala v Boguugodno teologijo. Vendar pa omejeno združevanje in povezovanje različnih *duhovnih območij* ni razločljivo z zgledovanjem ali zagovarjanjem (določene »šole, pristopa, metode, niti ideologije«),⁵² temveč

čuje posebnosti takratnega beneško-istrsko-hrvaško-slovenskega jezikovnega področja, saj kaže na »prevod« iz glagolice v latinično pisavo slovanskega jezika (prisotne tako hrvaške kot slovenske besedne oblike, npr. »Majka«, »Mati«, »solze«, »blažena si prečista«): liturgična besedila (v precejšnji meri posvečena Božji materi) so dopolnjena s poskusom (slovarskih) razlag posameznih pobožnih (teoloških) pojmov (kot so: gnada, mir, milost).

⁴⁹ N. V. Sinicina, največja ruska strokovnjakinja za področje biografije in zbranih del Maksima Greka, izgrajuje tezo, da je Maksim Grek na osnovi Mojzesove pesmi (Devt 32) vzpostavljajl značilno pravoslavno doktrino posameznikove svobodne volje (Sinicina, Maksim Grek, 50–54); vendar pa se zdi to nekoliko neperspektivno tudi v razmerju do staroruske pismenosti XIV. in XV. stoletja. Omenjeno starozavezno navezovanje Maksima Greka namreč predstavlja sestavni del t. i. osem biblijskih himn, med katere G. M. Prohorov šteje še naslednje: Mojzesova pesem po prehodu preko Črnega morja (Exod. 15, 1–19); predsmrtna Mojzesova pesem (Devt.32,1–43); molitva Anne (1 Sam. 2, 1–10); molitev Avvakuma (Avv.3, 2–19); molitev Azarije (Dan. 3, 26–45); molitev Ione (Ion. 2,3–10); pesem treh otrok (Dan. 3, 52–88); pesem Božje matere (Lk 2, 46–55) (G. M. Prohorov, Vizantijskaja literatura XVI.v., 131). Vse (razen: Dan. 3. 26–45) naštete srečamo v predrugačeni obliki v spisih Maksima Greka, kar ponovno potrjuje njegovo poetično-bogoslužno razsežnost mišljenja-pisanja. Skoraj vse pa najdemo (razen: Lk 2, 46–55 in Dan. 3, 26–45) tudi obširno tolmačene – v besedilih Primoža Trubarja. Dodamo lahko, da so bile prav te svetopisemske himne praviloma v bizantinskih rokopisnih knjigah dopolnjene z miniaturami (prim. Grabar; Weitzmann).

⁵⁰ Prim. O Picu della Mirandoli: »Njegova kritika astrologije je vplivala na Keplerjevo astronomijo, njegova združitev Ciceronove retorike in Aristotelove logike je bila osupljiva. Čeprav izobraženost in razgledanost nista bili poglavitni; arhaični elementi so prežemali celoto, in vendar je bila metoda v tem znanju. Pico je posvojil idejo sinkretizma; pretanjene elemente religij je sintetiziral v filozofijo univerzalne resnice. S tem je presešel čas« (P. Strathern, The Medici, London 2003, 180–181).

⁵¹ Kar je bilo značilno za bizantinsko pismenost, v zgodnjem Rimu pa je bila znanstvena in naravoslovna veda ločena od krščanske (prim. N. V. Pokrovski, Cerkovna arheologija v svjazi s istorieju hristianskago iskusstva, Petrograd 1916, 13, 61).

⁵² Glede na nesistematizacijo in nesekulariziranost žanrov (ki pa se ne dotika slogovne ravni) staroruske literature se nagibamo k mnenju, da Maksima Greka prepletenost misli ne izvira iz poskusa približanja sodobni staroruski maniri pisanja, za katero je bila značilna »prehodnost publicističnih, poslovnih, diplomatskih in literarnih oblik« (prim. Vinogradov, n. d., 83–84, 96), temveč iz posebnosti njegovega nazora; povsem neutemeljeno bi bilo misliti, da bi M. Grek takoj po prihodu na ruska tla »osvojil« neke retorične obrazce staroruske pismenosti, še manj pa »žanre« – ki v resnici niso obstajali, in je tovrstna klasifikacija drugotna, predvsem

je, po našem, lastnost posameznosti osebnosti. Dovršen odraz slednje v delu je bila neizrečena zapoved renesančnih umetnikov.

Stični trenutki sopostavitve besedilnega opusa Maksima Greka in Primoža Trubarja niso splošno opredeljujoči niti ne tipični, še manj pa ne tipološki pokazatelji kulture XVI. stoletja (njuno odražanje resničnosti kaže zgolj na njuno osebnostno neravnodušnost), temveč so izjemni, razumljeni kot vrhunski; šele kot taki so, ne osvobojeni, a resničnostni in resnicoljubni v osnovnem namenu zaobjeti svetovni pomen vsega človeštva, ter odpirajo medkulturno govorico kot sporazumevanje in plodno sovplovanje. Vrhunskost je prepoznana z vpogledom v individualnost pojavnosti: oba pisca sta »svojemu« času ne le s protikatoliško usmerjenostjo pravzaprav nasprotovala (čeprav to ni bil njun namen), vendar pa paradoksalno ravno na ta način, tj. z očitno protirenesančno usmerjenostjo,⁵³ uresničila tisto, kar se je njunim sodobnikom vedno bolj kazalo kot neuresničljivo:⁵⁴ t. i. ideal⁵⁵ renesančnega človeka.

Opazanje neenorodnosti⁵⁶ celote opusa Maksima Greka in Primoža Trubarja, ki

pa preveč ohlapna (prim. opredelitve »sloga zgodovinske beletristike – pod katero ni povsem jasno, kaj je akademik A. S. Orlov mislil – ki je združil vso pestrost prejšnjih načinov pisnega pripovedovanja v enorodno, slikovito obleko, dostojno povelečevalnih idej tretjega Rima in razkošnosti vsruskega samoderžavja. Zavest o privilegijih lastne nacionalnosti je prisilila pisce, da so v oddaljitvi od ljudske pesmi, motivi in podobe slednje posledično prešli v etiketni govor XVI. st. ter se ohranjali tudi v drugih žanrih«, Orlov, n. d., 265); »Zahvalni govori I. Peresvetova kot literarno-publicistični spisi«; »Stoglav kot literarni in poslovni spomenik«; »Veliki Četji Mineji kot »enciklopedija vseh pismenih v Rusiji«, kjer se prepletajo literarne, publicistične in državotvorne tendence«; »Diplomatska korespondenca Ivana Groznega je mestoma literarna, mestoma povsem uradno formalna. V literaturo (?) prehaja jezik poslovne pismenosti, ki je bližji pogovornemu jeziku, tuj starocerkvenoslovanščini« (Vinogradov, n. d., 84); slogovna enorodnost jezika Maksima Greka je po našem v celoti duhovne narave.

⁵³ Z nasprotovanjem času sta postala uresničitelja tako umetniške kot religiozne renesančne doktrine. Prim. »Doba deluje na človeka, celo če je on ne sprejema. Ni moč izstopiti iz svojega časa. Nekateri menijo, da je (bil) Maksim Grek nasprotnik renesanse in je zato onkraj le-te. Da, nasprotnik renesanse, v tem pa tudi njen tipični predstavnik, kakor njegov učitelj Savonarola« (Lihačov, n. d., 413). Pomenljivo je tudi dejstvo, da opus Maksima Greka od »velikanov znanstvenikov staroruske literature« (Lihačov, Averincev) ostaja tako rekoč nedotaknjen. Omeniti je še, da je Maksim Grek predhajal t. i. antirenesančne interpretacije zahodnoevropske renesanse izpod peresa vodilnega ruskega filozofa A. F. Loseva in teologa S. Bulgakova v XX. stoletju (oba govorita o »zahodnoevropskem duhovnem padcu« v času renesanse v nasprotju z rusko pravoslavno neomajnostjo), hkrati pa je z nesvobodoljubnimi interpretacijami spomenikov (izročila) krščanske umetnosti primerljiv z misleci »pravoslavnega vzhoda«, kot je bil na primer neprimerljiv Pavel Florenski.

⁵⁴ Prim. O ustvarjanju J. Tintoretta: »Njegova tehnika je do konca ostala nepopolna, dopustil je celo takšne napake in nepravilnosti, ki učencu ne bi smele biti odpuščene. Vendar če odmisliš tehniko, zroč na njegove slike, te potegnejo vase zaradi živo navzočega, resničnega navdih« (Percov, n. d., 169).

⁵⁵ Prim. »Idealni renesančni človek (virtuoso), katerega individualna vrlina (virtu) je toliko prežeta z znanjem, da če ji sledi, nezmotljivo ustvarja lepo. V svojem duhu odkriva tiste osnove kozmične harmonije, s katerimi ustvarja lastni svet, omejen zgolj z lastno materijo« (Bicili, n. d., 158).

⁵⁶ D. S. Lihačov je celotno svoje življenje zagovarjal t. i. hierarhijo žanrov staroruske literature, ki bi jo bilo moč zvesti tudi na opus obravnavanih piscev, a kot smo pokazali, da če je že

se izmika slehernim drugotnim (žanrskim) klasifikacijam, je pogojeno s sposobnostjo pisanja proznih in verzniških oblik, znotraj katerih je moč izločiti še različice: jezikoslovni spis, traktat, pripoved, povest, anekdota, legenda, poročilo, polemični programski spis (lastnosti angažirane publicistike?), apologetski govor, t. i. okrožna poslanica (okrožnica), uradno in osebno pismo (epistolaričnost), epigrami, pesmi, predvsem pa skupne in osebne molitve ter himnografske bogoslužne spokorne hvalnice. Takšna raznolikost in pestrost njenega obsežnega opusa potrjuje domnevo o realizaciji palete znanj in upodobitvenih načinov renesančnega umetnika zgolj na področju knjižne oziroma pisne dejavnosti. V svojih besedilih sta na svojevrsten način opomenjala vrhunske dosežke iz zgodovine človeške misli. Ustvarila sta osnovo ruske (teološko-filozofski temelj) in slovenske mentalitete (teološko-umetnostni temelj) ter omogočila nadaljnji razvoj miselno-duhovnega razvoja človeške kulture.

Šele s takšnega zornega kota, ki je renesančnemu času edini ustrezen, se odpirajo razsežnosti medkulturnih in medjezikovnih stikanj (nenazadnje tudi vplivov), ki dajejo misliti t. i. kulturno zgodovino (a predpogoj takšnega mogočega prehajanja/preseljevanja »idej in kulturne dediščine« je: tisto stanje v preteklosti, ki kaže na odsotnost trdnih nacionalnih okvirjev).⁵⁷

Sledeč vrhuncu njenega delovanja, smo dopustili, da osvetljuje tudi ne le najbolj splošne značilnosti XVI. stoletja, marveč tudi tiste, ki so zgodovinarjem ostale prikrite. Če se še enkrat ozremo na obdobje »renesančnega preporoda«, osnovanega na ideologiji oživitve antičnega izročila, postane jasno, da v zavesti »ljubitelja sleherne nebesne

govora o »žanrih«, je zagotovo obstajala predstava o superiornosti določenih (svetopisemski izvornik, prevod, tolmačenje, pridiga, molitev pesnitev), vendar pa je bilo to v primeru besedil Maksima Greka nemogoče povezovati z neko ustaljeno starorusko normo, kvečjemu z bizantinsko, ki pa je, kot smo tudi pokazali, temeljila predvsem na pravoverno »neoporečnem« izenačevanju pisnih in ustnih najstarejših krščanskih virov, ki so se (ciklično) izmenjavali z »aktualnimi« doživetji milosti (različne oblike uslišanja molitve, na primer videnja, čudeži nezamisljive pomoči) ter z enkratno interferenco neposredne sedanosti vzpostavljali kategorijo večnosti oziroma večne resničnosti pobožnega misleca. Zatorej če je obstajala »hierarhizacija žanrov« (ni bila niti zavestna niti mišljena kot struktura, temveč po meri doživljanja in pojmovanja pravovernosti), je bila ponovno – v celoti individualna. Isto velja tudi za Primoža Trubarja, ki je po bogoslužnem načelu združeval v svojih besedilih pridizne, retorične, pesemske, pripovedne primese.

⁵⁷ Zato ni naključje, da velja za začetnika kulturne zgodovine J. Burckhardt s svojimi deli o renesančnem obdobju. Kajti grškemu in italijanskemu vzhodu (v prvi vrsti so bile dedinja prvega Benetke) sta bila skupna prav omenjena fragmentarnost političnih zvez in zakonodajnih oblasti, predvsem pa sožitje z ohranjanimi preživeli ostanki starejših (antičnih, zgodnjekršćanskih in srednjeveških) oblik vsakdanjega in državniškega načina življenja; takšno okolje je predstavljalo plodna tla za poroditev večkulturnega (tudi mediteransko opredeljenega in sredomorsko osmišljenega) ustvarjalnega izraza, ki je »spregledan v evropski kulturni zgodovini«, in vendar bi lahko ponujal odpiranje nadaljnjih zgodovinskih obzorij, ki bi dali misliti obsegajočo (namesto izbirne) zgodovino evropske kulture, prosto od »slepih peg, nedokončanih formulacij in neutemeljenih priorit« (prim. P. M. Kitromilidis, *Bridges to the Renaissance and the Enlightenment*, v: *Italia-Grecia: temi e storiografie a confronto*, Venezia 2001, 37–39). Šele ne z osvobojenega, temveč z zornega kota, dosledno vpetega v »skrito specifik« obravnavane dobe, je omogočeno opazovanje v t. i. svetovnih merilih; da slednje ni preveč ambiciozno, naj pričuje naša raziskava.

hierarhije« in idejnega utemeljitelja nastopajoče umetnostne težnje, Danteja Aligherija, v resnici pa globoko religioznega človeka, preroditev ni bila nikdar mišljena ločeno od krščanskega nazora. Maksim Grek in Primož Trubar sta s svojim obsežnim pisnim opusom dvoslojno (govorjeno in pisno izročilo) krščansko znanje storila sposobnega prerojevanja. Zato je prav s celostno podreditvijo tako lastne osebnosti kot tudi lastne dejavnosti najvišjemu duhovnemu načelu »besedne in razumske« (gr. logos) nedoumljivosti skrivnosti krščanske vere – ki smo jo poimenovali t. i. bogoslužnost (osnovnega namena pisanja) – v besednem izrazu Primoža Trubarja in Maksima Greka, razložljiva tudi izhodiščna namera obeh pisateljev ..., vendar pa pozabljena med burnimi realijami tuzemskih pretresov in tragičnih razpletov človeških peripetij – renesančne zamisli.

Pri tem vstaja iz zgodovinskega ozadja evropskega dogajanja položaj slovanske kulture, vedno zvezane s trdno utemeljenostjo v slovanskem jeziku. V delih Maksima Greka in Primoža Trubarja je prav besedni izraz v slovanskem jeziku ponudil možnost miselno-nazorske kontinuitete izraza zavedanja in mišljenja. To se je zgodilo zato, ker je slovanski jezik s »svojo preroditveno« zmožnostjo vračanja v obdobje nastajanja slovanske pismenosti s hkratnostjo spoštljive razlikovalnosti od papeškega sedeža ter s protikatoliško usmerjenostjo (v nasprotju s sočasnimi zgolj navideznimi nasprotovanji, ki so kazali dejansko, preveč staro odvisnost od rimskega središča) predstavljal privilegij nekakšne samostojnosti (pa tudi samotnosti). Šele razvit pisni izraz v slovanskem jeziku, katerega navezovanje na ne le zgodnjekrščansko apostolsko poslanstvo, temveč tudi na težavno porajanje pisne oblike slovanske besede, ki je združevalo tako izkušnjo zahodnoevropske cerkvene resničnosti kot tudi duhovno izročilo krščanskega vzhoda, je v resnici obujalo občečloveško srž krščanskega ideala – v samem bistvu enakega renesančnemu.⁵⁸

Zato ne govorimo o slovanski renesansi kot o osamljeni in marginalni izjemi, temveč govorimo z zornega kota zgodovine človeštva. V celoti se pridružujemo mnenju, da renesančnega nazora v takratni Moskovski Rusiji in v slovenskih deželah ni moč zaslediti v takšnih pojavih, ki bi odtehtali to dvomno, a splošno veljavno oznako. Ker naj bi, po mnenju Geliana Mihajloviča Prohorova, »Velika Rusija« že v XIV. stoletju prevzela naloge »evropskega pravoslavnega preporeda« (t. i. Slavia Orthodoxa v obliki realiza-

⁵⁸ Dozdeva pa se tudi nasprotno: kot bi bilo šele v renesansi kljub vsemu omogočeno (izpolnjenost časa, apokaliptična lepota grozljive resničnosti XVI. stoletja, globoko vznemirjenje človekove duše, soočenje z lastnim »genijem«) tudi uresničiti prvoapostolski ideal po poti doseganja istovetenja posameznika s svojim delom oziroma dokončne istovetnosti z lastnim pisnim Corpusom (kot edinim tuzemskim Telesom); vendar pa se je človek pokazal pre-šibek za doseganje takšnega dostojanstva; odtod krčevito oprijemanje tukajšnjega, a v bistvu pogubno minljivega; poslednjost občutene svobode ni bila lahkotna, življenje na prostosti je bilo mučno. Prim. o Tintoretu: »Slikal je naglo in ognjevito, kot bi se želel osvoboditi od notranjih videnj. Nikdar ni imel časa pregledovati svojih slik. Ko je začrtal eno, je že prešel k drugi. Veliko njegovih platen predstavlja nekakšne velikanske skice. /.../ Delo je bilo za Tintoretta nujna potreba; še več – nadomeščala mu je celotno življenje. Ko ni slikal, pripoveduje njegov biograf (G. Vasari – N. Z.), se je umaknil v oddaljeno sobo svojega doma – ozko izbo, tako temačno, da je tudi podnevi morala goreti sveča, in v tem pribežališču je ponovno slikal, risal, izdeloval modele« (Percov, n. d., 169–170). Prim. še: Ideal renesančnega človeka »ne najdeva nikakršnih omejitev razen nasprotovanje lastne slepe, brezvoljne, pogojene in delne tuzemskosti« (prim. Bicili, n. d. 158).

cije bizantinskih hezihastičnih idej tudi na političnem področju), v povzdigu individuuma idejno ustrezajočega kasnejšemu zahodnoevropskemu renesančnemu poskusu oživitve antične tradicije,⁵⁹ se zaradi nezvedljivosti osebnosti in opusa Maksima Greka in Primoža Trubarja tako na sočasne zglede kot na kakršne koli druge že vzpostavljene mere vrednotenja nagibamo k domnevi o možnosti uvrstitve njune celostnosti v sam vrh evropske renesanse.

Zato ne soglašamo z nikakršnimi teorijami o predrenesančnih reliktih, saj razume-mo kot edini predrenesančni pojav, ki je napovedal predvsem zlom dozdevnega vrhunca renesančnega nazora – osebnost in delo Danteja Aligherija, ki je opredelil tudi preroditveno zmožnost samega jezika. Prav individualni jezik obeh piscev, ki bi lahko mnogim teoretikom tudi predstavljal zgolj posnemovalni poskus neke pretekle šole, pa odkriva – tipološko neprimerljive – individualne dosežke na področju duhovne kulture. Maksim Grek in Primož Trubar sta, primerljiva z izobraženci XVI. stoletja najvišjih intelektualnih ravni, bila prva pisatelja renesančne Evrope, ki sta v slovanskem jeziku ustvarila celosten opus, ki se je izkazal za kasnejši razvoj tiste kulturne zavesti, znotraj katere sta se vpisovala, (podtalno) odločilen. Pred očmi imamo sočasen renesančnemu, po svoji naravnosti pa temu nasproten pojav, ki s svojo jezikovno raznorodnostjo (bogastvo) nacionalno determiniranost presega, posledično pa predstavlja vrednost (dragocenost) za kulturno zgodovino vsega človeštva.

Vendar kot njun namen ni bil nasprotovati, tako se navsezadnje njuna pojavitev (in naša opredelitev) ujema z vsemi prejšnjimi tezami tako slovanske kot tudi evropske renesanse: obravnavana pisca XVI. stoletja s slovanskim jezikovnim izrazom predstavljata obuditev obdobja tako nastanka slovanske pismenosti (IX. stoletje) kot tudi navezave na nekoliko osamljeno in okostenelo pojavitev t. i. slovanske renesanse (ki je prav tako stremela k vrnitvi v začetno obdobje) v Rusiji, Bolgariji, na Češkem že v (1. polovici) XIV. stoletju. Z motivno-tematskim preosmišljanjem aktualnih problemov stoletja sta opomenjala srednjeevropski prostor kot središče renesančnega umetnostnega in izobraženskega vrenja;⁶⁰ renesančni poziv vrnitve k antiki sta preosmislila v oživitvi občutja prvokrščanske sloge (ideal neomadeževanosti bogoslužnega obreda) – vendar pa v slovanskem jeziku.

Iz duševnega hrepenenja je izviral hvaležnost za »nesvobodno svobodo«. Primož Trubar in Maksim Grek sta s celostnostjo svojega osebnega jezika in duhovno-misel-

⁵⁹ Pravoslavna renesansa naj ne bi (v primerjavi z zahodnoevropsko renesanso) pri odkritju posameznika izgubila »stika z Večnostjo«, pomenila naj bi celo apogeje srednjeveškega nazora (Prim. Prohorov, *Drevnjaja Rus'* kak istoriko-kul'turni fenomen, 166–168).

⁶⁰ Upoštevač pripombo I. Ševčenka (Ševčenko, n. d., 62) o nujnosti naziranja Maksima Greka ne le kot staroruskega pisca, temveč v prvi vrsti tudi kot (morda ključne) osebnosti pozne bizantinske in nastajajoče novogrške pisne dejavnosti (slednja je nastajala v neposredni navezavi na italijanske dežele, še posebej pa na beneško odprtost prehajanja »vzhodno-zahodnih« miselnih smernic, kar se je kazalo na primer v krečanski poeziji in posebni združitveni, historiografsko-filološko-filozofski književnosti, ki naj bi vplivala na kasnejšo evropsko razsvetljensko naravoslovno znanost (Newton) ter politično filozofijo; anonimna pesnitev »Helenistična Nomarhija ali razprava o svobodi« naj bi preko oživitve v delu Vitorra Alfierija tako vplivala na Montesquieujevo teorijo o dejavnih načelih treh oblik vlade; prim. P. M. Kitromilidis, n. d., 42–46), opozarjamo tudi na vpetost P. Trubarja v evropski miselni (biografsko) ter vsekrščanski (nazorsko) okvir.

nega krogozora – v službi bogoslužnega izraza⁶¹ – obšla sočasne upodobitvene zadrege: osamosvojila⁶² sta se lastne nesrečne usode (ki je z zornega kota večnosti pač zanemarljiva), ne pa osebnosti,⁶³ če se je bila slednja sposobna obračati k Bogu. Vzajemnost oziroma medosebnost takšnega odnosa, razodevanega v vernikovi ljubezni (»gorečnosti«) do Boga v Sveti Trojici, je pritekala od doživete edine dvosmerne⁶⁴ vrline Božje Milosti, ki je v njenem delu – pisnem in tiskanem izrazu – ostala *do danes* navzoča.⁶⁵ V resnici sta M. Grek in P. Trubar samo – nam – sporočila, da je bil tisti čas pravzaprav še poslednji, ko je bilo to mogoče celostno udejanjati. Kajti ravno takrat se je začelo nepovrnljivo krhanje krščanske sprepletenosti in globoko notranje zvezanosti Besede-s-Podobo,⁶⁶ ki je obstajala od začetkov krščanske vere: od prvih stoletij, štetih od rojstva Jezusa Kristusa naprej, je bila edina dopustna tuzemska resničnost in hkrati prepustnica za bitje tudi onstran prehajanje (prevajanje – tolmačenje!) vernikovega dejanja (problem?) v srž vzorca »u-podabljati (se-be) Njega Razumu«. Pravzaprav sta kasnejšim rodovom posredovala vest o tem, da je opazovanje XVI. stoletja nedosledno in nepopolno,⁶⁷ če

⁶¹ Prim. »V zavesti sebe nasprotje med Bogom in človekom ni izničeno, temveč je preseženo v podobi Boga. V tem je smisel »služenja Bogu«, tj. služenja, ki ga lahko človek uresniči zaradi Boga, da bi svetloba vzniknila iz teme. Da bi Stvarnik spoznal ustvarjeno od Njega, človek pa – samega sebe« (Jung, n. d., 355).

⁶² Takšna je bila njuna izpolnitev renesančnega načela »osvoboditve od dogmatike« – svojo zanemarljivo usodo sta razumela zgolj kot eno od okostenelih oblik (»dogm«). (prim. »Če je renesansa enaka načelu »osvoboditve od dogmatičnih okov« – Bicili, n. d., 145).

⁶³ Prim. »Renesansi pripada tudi utemeljitev individualizma. A vendar na področju teoretičnega preučevanja človeške individualnosti ni renesansa, ki je v slikarstvu osnovala potrtet, dala ničesar. Človek renesanse je bil umetnik (virtuoso), svojo vrlino je skušal udejanjati v umetnosti (kot sredstvo spoznavanja sveta in življenja), sam pa je ostajal onkraj sveta in življenja. Umetnik razkriva svojo osebnost v umetniškem delu, vendar drugih ljudi on kot ustvarjalec ne zanima« (prim. Bicili, n. d., 149).

⁶⁴ Posameznikova neznatnost je v posredovanju in tolmačenju že odreševana, torej noseča v sebi možnost milostnega tešenja drugih ter sebevzdigovanja k Božjemu.

⁶⁵ Pričamo mi. Brez občutenja in doživetja Božje navzočnosti v izvorniku Maksima Greka in Primoža Trubarja, ki je ostal od »tistega veka«, tudi minule raziskave ne bi bilo. Morda lahko tako postajamo deležni nošnje odgovornosti za nadomestitev njune sočasne nerazumljenosti (tako kot staroruski bralci niso imeli razumevanja za Grekovo raznoliko sposobnost pisnega izraza ter večstransko izobraženost, tako tudi slovenski naslovniki niso razumeli P. Trubarja kot pridigarja slovenske vere, še manj pa kot sodobnega teologa in misleca).

⁶⁶ Na tem mestu se za vse, kar mi je omogočil (predvsem pa za svobodo misli), obenem pa še navdihnil misel o novoveški »prevladi podobe nad besedo« ddr. Igorju Grdini globoko zahvaljujem (N. Z.). Če sta pisatelja, ki sta bila v znanosti doslej večkrat in najpogosteje pojmovana kot izrazito protirenesančna, zmogla soočiti z bogoslovsko težavnostjo upodobitvene umetnosti, ki naj bi bila srž samovpraševanja renesančnega umetnika, potem štejemo to za dosežek naše raziskave.

⁶⁷ Zato so naslednje opredelitve ukvarjanja z jezikom v slovanskih deželah kot vzorčne za t. i. slovansko renesanso v bistvu neustrezne: Prim. Na Hrvaškem in Dalmaciji (Dubrovnik, Split, Zadar, Reka) se je razvila med XV. in XVII. st. posvetna književnost v hrvaškem jeziku (M. Držić, N. Nalešković, P. Hektorović, I. Gundulić, Ju. Palmotić, B. Staj, I. Džurdžević), kot pisavo so istočasno uporabljali glagolico, cirilico in latinico (filozofski spisi, verzologija, dramatska besedila so bila napisana v hrvaščini, latinščini in italijanščini); na Češkem: po dejavnosti J. Husa (t. i. husitske književnosti in pripovednih besedil XIV. in XV. st.) je v XVI.

ne upošteva ne samo omenjene zveze, temveč prav »umiranja« le-te oziroma dejavnega pritiska: ne Boguugodnih/ne od Duha navdahnjenih/nepravovernih/krščansko oporečnih/zunanjih samo *relikto*v kristološke Podobe – na Božjemu Sinu zvesto Besedo. Prehod od »kriptonima« h »kriptogramu« je bil lahko izvršen v dozdevni odpovedi imenu (izvoru) ter v stvarjenju osebne samozraza. V nasprotju z nekrščanskimi pisci sta se zmoгла oddaljiti od osebne prizadetosti (s pozivom samovpraševanja) ter ustvariti več kot individualno preobrazbo (ne nadaljevanje) t. i. krščanskega mita: lastnosti (in upodobitvene zmožnosti) Podobe sta popolnoma podredila Besedi, tem bolj živi kolikor je bila njena neulovljivost utemeljena v obče krščanski zavesti, ki je t. i. slovansko renesanso umestila v evropski okvir: prva je ne le napovedala osrednjo dejavnost naslednje (izhajajoč iz bizantinske posrednice antičnega znanja), temveč je s protizahodno usmerjenostjo slednjo tudi obsodila; iz Svetega pisma izhajajoča prerokba konca evropske renesanse je izzvenela v vzvišenem slovansko »ponižno posredovalnem« jeziku (slovanska Beseda⁶⁸ kot zvesta *osebna* služabnica Boga).

Domišljija je postajala prosta od naključnih vtisov in gole predmetnosti ter je zrla samo še v neoporečno (vidno) in hkrati popolno ne-vidno. Dostojanstvo človeka sta gradila v odnosu do Boga (ne kot subjekt s subjektom). Tako se zdi, da sta dosegala verodostojnost (»čista« objektivnost, resnicoljubna »realističnost«, kritičnost), kakršna ni bila značilna za mnoge filozofe, mislece in teologe XVI. stoletja. Na način (osnovnega molitvenega) odmišljanja tuzemske (časovno-prostorske) določenosti sta živela v ne človeško, a krščansko osmišljeni večnosti, ki jima je narekovala resnicoljubno razkrivanje (ne le grešnosti, tj. konfliktnosti; opuščeno je bilo tudi odkrivanje vedno istih vzrokov duševnih travm, ki so v bistvu naključni ali »splet okoliščin«) človekove izvorne zvezanosti z Božjim, s tem sta se bližala k razrešitvi osnovnega renesančnega problema teoze. Sebe nista postavila nasproti ljudem, temveč sta se zgolj podrejela Višnjemu, kar se je v njihovih besedilih pokazalo ne kot idealizacija (antično aristoteljansko načelo

stoletju nastopila doba t. i. češkega humanizma in renesanse, utemeljene z novimi prevodi v češčino (Kralicka Biblija 1578–1594; prevodi zgodovinskih, medicinskih, geografskih knjig), z razvojem t. i. veleslavinskega sloga jezika Danila Adama iz Veleslavina (1546–1599), Češke Kronike Jana Haeka iz Ljubčan; obenem so pisali v latinščini; na Poljskem: s pojavom tiska konec XV. st. se začne razvijati enotni knjižni jezik: poezija (N. Rej, Jan Kohanovski), proza (M. Belski, B. Budni), traktati, pridige P. Skarge, pa tudi besedila v latinščini (prim. Gerd, Imennoe slovoobrazovanje, 4–7). Prim. še poskus sistematizacije humanističnih nagnjenj P. Trubarja ter vzporejanje s pisno-knjižno dejavnostjo takratnih hrvaških piscev, ki so se ideološko razlikovali od italijanskih humanistov: Dubrovčan Ilija Crijević (učenec Pomponija Laetusa), ki je hrvaški jezik sporazumevanja postavil nasproti latinskemu knjižnemu; Juraj Šižgorić s posvetnimi pesmimi v hrvaškem jeziku, M. Marulić, avtor prve hrvaške pesnitve Judita (1501; 1521), ki je pisal v dveh jezikih; dominikanec Ivan Polikarp Severitan, V. Pribojević. (prim. Barbarič, n. d., 202, 205, 206). Našteta prizadevanja v slovanskem jeziku pa so ostala v posameznosti, zato predstavljajo, po našem, zgolj potencialna znamenja, ki se v obsegu individualnega opusa niso razvila do izrazne in oblikovne dovršenosti.

⁶⁸ Razen. Maksim Grek redko uporabi besedo Slovo (v naslovih), ki je srednjega spola, regularno rabi glagol, glas ali grško poslovice (rečenicu). Privilegij slovenskega jezika je, da v osnovni jezikovni enoti izrazi vzajemnost (spo)razumevanja – v ženski obliki. Prim. Trubarjev poosebitveni način besednega upodabljanja tistih Božjih lastnosti, ki so prevzemale žensko obličje – v jeziku.

»upodabljati ljudi takšne, kakršni naj bi bili«) niti kot avtobiografskost (opredeljenost s konkretno omejenostjo), temveč kot neposredni »samotni sebe izpovedovalni izraz«, ki je pretendiral na najvišje mišljeno presežnost individualnosti bitja.

Zgolj s predstavljeno duhovno-nazorsko opredeljenostjo sta zmogla uresničevati krščanski ideal Bogu služenja (usmerjena v dejavno izpolnjevanje osnovnega stališča sovpadanja osebnosti z vsakim ozaveščenim trenutkom svojega življenja). Z umeščanjem Božanskega deleženja »tu in zdaj« sta »complexio oppositorium podobe Božje«, ⁶⁹ vedno odraženo v človekovi duševnosti kot boleča protipostavitev, ⁷⁰ ki je v zgodovini človeške zavesti ravno v tistem času zadobivala nikoli več izbrisljive deformacije – presegla v celostnosti svojih osebnosti in svojega dela. Istovetnost z lastnim delom je koreninila v trdnosti njune vere – kot odraz temeljne osebnostne stanovitnosti in zvestobe Bogu. M. Grek in P. Trubar sta bila osvobojena medčloveških zdrah, ki še danes načelnjajo tisto nedotakljivost človeške duše, ki se vedno bolj dozdeva kot »predvečna«: pokazala sta, da se raz/preiskovanje posameznikove notranjosti – če je ločeno od Božjega temelja – *preveč* zlahka sprevrže v prekršek zoper občečloveško npravstvenost (postane zločin, kršenje osnovnih človekovih pravic).

Maksim Grek in Primož Trubar (s katerega smrtjo leta 1586 se naša periodizacija svetovne renesanse tudi zaključí: kot začetek štejemo leto 1389 in rojstvo Cosima Medici starejšega) sta bila poslednja predstavnika renesančne Evrope. Samoizraz Maksima Greka in Primoža Trubarja je v XVI. stoletju pomenil razrešitev zgolj stoletja navidezne bogoslovske prepovedi ustvarjanja, saj sta ne samo v Besedi zrla nebesno podarjenost, temveč prav Podobi Božji vračala – čistost. Metamorfoza čuta za ži(vljensk)ost⁷¹ je bila dosledna upodobitev »blage/dobre« minljivosti človeka-vernika. Resničnost (kot nasprotje nominalizmu) je bila istovetna z živim (krščansko odprtim) čustvom sebeobstajanja: radost zgolj zaradi od Boga podarjenega življenja. Ali bi si lahko želeli popolnejše lepote⁷² ponižnega trpljenja, tesno ob živem Najvišjem, ki pomeni že Drugega ...? Nепrepoznana preroka,⁷³ ki sta za časa svojega življenja razkrivala že natančno uresničevanje postopnega propadanja religioznega čuta v človeški duši (tj. resnične ljubezni do Boga). Neuresničena nedekadentna pesnika kraha poskusa preroditve evropske človečanske zavesti.

⁶⁹ Prim. »Kajti Bog – še ni mit; mit je pojavitev božanskega življenja v človeku. Nismo si izmislili tega mita, on se obrača k nam kot neka Beseda Božja /.../ kot navdihnjenje in razodetje višjih sil »od onstran« (Jung, n. d., 356, 358).

⁷⁰ Ponovno v nasprotju z vzpostavljanjem t. i. novoveškega individuuma, ki je nastajal šele »v procesu boja z drugimi individualnostmi«, kot naj bi se udejanjilo na primer v Shakespearovih dramah ter se kazalo v prikazovanju človeka »v spreminjanju« (prim. Bicili, n. d., 149 in dalje), napačno presojanem kot »razvojnem stadiju«.

⁷¹ Prim. »Za vsemi različnimi pojavi renesanse leži skupna intuicija življenja – in samo to je za kulturnega zgodovinarja renesanse bistveno« (Bicili, n. d., 146).

⁷² Njun krogozor se je zdel tako »renesančno kritičen« kot tudi renesančno »organski« (kar ruski teoretik B. Bicili pripisuje šele prihajajoči dobi klasicizma in razsvetljenstva, n. d., 159), predvsem pa notranje zaokrožen, zato v resnici »renesančno harmoničen/uravnotežen«.

⁷³ Na podlagi razpoznavanja uresničevanja napovedi »florentinskega konca republike« je bil posledično H. Savonarola še za časa svojega življenja prepoznan kot prerok in je imel zato tudi v nadaljnjem položaj mučenca oziroma nedotakljivega in npravstveno neoporečnega preroka, prvega pridigarja nujne reforme krščanske Evrope.

Njuna začrtana duhovna pot namreč ni našla⁷⁴ razumevanja pri bodočih generacijah in se ni spoštovala tako, kot bi si onadva želela. Brez dejavnosti Primoža Trubarja slovenski jezik ne bi imel možnosti črpati iz besedne zakladnice teološko-himnografskega izrazja, ki se je preselilo v pretanjene plasti, ki so pogosteje lahko oblikovale t. i. klen slog *literarnega* ustvarjanja, medtem ko so se Slovenci skoraj v celoti podredili katoliškemu jarmu. Če ne bi bilo Maksima Greka, ki je Ruse soočal z nekaterimi pomanjkljivostmi v staroruskem knjižnem izročilu ter jih s filozofsko-bogoslužnim⁷⁵ jezikom uvajal v zapleteno pravoslavno bogoslovje, ne bi bilo nadaljnjega premika tako v jezikoslovni zavesti kot tudi v izgradnji značilno ruske »svetovne« usmerjenosti historiozofije ter možnosti razvoja visokega sloga poezije v XVII. stoletju,⁷⁶ medtem ko se je prav v razmerju ruske cerkvene in carske oblasti do Maksima Greka pokazalo, da Rusiji izvorno ni bilo dano hoditi po intelektualni poti zahodne Evrope, temveč vztrajati pri samosvoji bogoslovski ostrini: že v manj kot stoletju po njegovi smrti so v času cerkvenega razkola njegove besede dobesedno brisali, jih ponarejali in prirejali v korist stališčem, ki so jih zagovarjali sami (pogosto v nasprotju s tistim, za kar se je Maksim Grek, rojen kot Mihail Trivolis, boril). Pač pa je sledove njunega dela odkrivati v jezikovnem ustroju slovenskega in ruskega jezika, v prvi vrsti v najglobljih plasteh, ki so bile v kasnejših stoletjih vedno bolj odrinjene na obrobje človekovega delovanja, tja,

⁷⁴ Prim. še: Slovenske protestantske knjige (Biblija, pesmarice, molitve, pesmi) niso ohranile slovenskega »evangeličanskega« bogoslužja. 1. novembra 1598 je 9. ljubljanski škof Tomaž Hren pri podpori nadvojvode Ferdinandina med petjem litanij v času slavnostne procesije vkrakal v ljubljansko cerkev Sv. Elizabete: raztrgal oltarne prte, razbil krstni kamen in pel slovesno mašo s pridigo in zahvalno pesmijo. Izpostaviti pa je tudi paradoksalno dejstvo, da je bila zgolj zaradi T. Hrena, ki je l. 1602 pisal v Rim, omogočena tudi nekakšna morda ne le verska (ki je izpričana s prekmursko protestantsko veroizpovedjo) slovenska »sveta« beseda (prim. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov ...*, 104, 105–106).

⁷⁵ Prim. »V bistvu je bil prvi inteligent v Rusiji konec XV. st., začetek XVI. stoletja Maksim Grek, človek z italijansko in grško izobrazbo /.../ S svojim življenjem v Rusiji je, kakor da bi začrtal pot številnih bodočih inteligentov« (D. S. Lihačov, *Russkaja kultura*, 111).

⁷⁶ Prim. razprava o doprinosu Maksima Greka k preoblikovanju staroruskega in vzpostavljanju sodobnega ruskega jezika – na podlagi njegovih trikratnih prevodov in popravkov Knjige psalmov – in v primerjavi z jezikom ruskih pesnikov in pisateljev (A. S. Puškin, M. M. Lermontov, V. Gribojedov, N. Nekrasov, N. V. Gogolj, F. Tjutčev, N. V. Leskov, A. P. Čehov, M. Gorki) utemeljuje daljnovidnost, plodnost in razumljivost (tj. uporabnost) jezika Maksima Greka, kot ga je zapisoval in za katerega se je nenavsezadnje boril, seveda pri upoštevanju »pasivnega fonda jezika, na katerega literarno tradicijo se je prevajalec opiral /.../ in je zaznaval neko knjižno normo, s svojo izbiro le-te je pripomogel tudi k njeni utrditvi. To ni bilo naključno /.../ na kar kažeta dva procesa: obdelava leksikalnih in slogovnih norm ruskega nacionalnega jezika ter evolucija jezika starocerkvenoslovanskih knjig« (L. S. Kovtun, B. L. Fonkič, N. V. Sinicina, *Maksim Grek i slavjanskaja Psaltr' (složenie normlitteraturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI.v.)*, v: *VJI* 1973, 99–127, 126–127). Takšno utemeljevanje (ki očitno kot metoda sodi v rusko znanost) naj opraviči tudi naše občasno »pod črto« opomenjanje motivno-tematskih in jezikovno-slogovnih posebnosti, kot jih srečamo v kasnejših obdobjih pri piscih tudi posvetne narave oziroma pri književnikih v sodobnem pomenu te besede, ki so se tako pokazali ne tako svobodni od svete vsebine (P. Trubar: Škofjeloški pasijon, France Prešeren: lik Bogomile; A. Murn: Zima; K. Kovič; D. Smole; D. Zajc), (Maksim Grek: prp. Avvakum, A. S. Puškin, F. M. Dostojevski, F. Tjutčev).

od koder sta spregovarjala tudi obravnavana pisca: v zasebnost, v človekovo samotnost (molitveno-pesemskega) govora o Resnici.

Navidezni obup pa je zgolj časa popuščanje. Strogost samoizraza tistega, ki veruje, takšnih misli ne pozna. Lahko je zgolj prerokba nadaljnega gorja ali zrtje v dosledno premaganje zla v človekovi zavesti. Edina pot do samouresničitve ni samozanikanje, temveč sebepreseganje v opravičenju Drugega. Soočenje s preteklo življenjsko silo, ki se je napajala zgolj v duhovnem, nas sili k premisleku ne le o današnji, temveč o večni grozi lepote stvarjenega. Kajti, kolikor smo živi, nismo zgolj naslovniki »s prirezanimi perutmi,« temveč smo mi tisti, ki smo »bili naslovljeni«, duhovno življenje ustvarjajoči posamezniki. Na nas je, da ovekovečimo Stvarnika vrednost. Ne v »bronu ali mavcu, niti marmorju«, temveč *celostno* v podobju Besede.

SLIKOVNO GRADIVO

Naslednji vidni približki so zgolj ilustrativno gradivo, ki predstavlja sledi dveh življenj izpred pol tisočletja ter obenem fragmentarno prikazuje materialno osnovo raziskave.

Seznam slik:

- Vatopedski samostan.
- Peter Bonomo.
- Tiskarski znak Alda Manuzia.
- Tiskarna v Urachu.
- Knjiga psalmov v grščini (1498).
- Grško-latinski slovar (1497).
- Večjezični Psaltr (neizdan).
- Rokopis Maksima Greka: prvi psalm (1552).
- Prvotisk Primoža Trubarja: prvi psalm (1566).
- Rokopis Maksima Greka: *Proti latin-cem* (ok. l. 1525).
- Rokopis Maksima Greka: *Povest stranašna in vredna spominjanja*.
- Rokopis Maksima Greka: začetek zbranih del.
- *Artikuli inu navuki te stare prave vere* (1562)
- Zabriscane besede.
- Poročilo škofa P. Seepacha o zaslišanju P. Trubarja (Škofijski arhiv Ljubljana).
- *Noviga Testamenta pvsledni deil* (1577).
- Trubarjev podpis.
- Slovenska protestantska pesmarica (1574).
- Benetke v XVI. stoletju.
- Oglej.
- Sv. Ciril in Metod.
- Miniatura Oktateucha (XIII. st.).
- upodobitev na Rokopisu.
- Maksim Grek
- Primož Trubar



Vatopedski samostan na Sveti gori Atos, kjer je Mihail Trivolis postal pravoslavni menih Maksim.



Tržaški škof Peter Bonomo, Trubarjev zaščitnik.



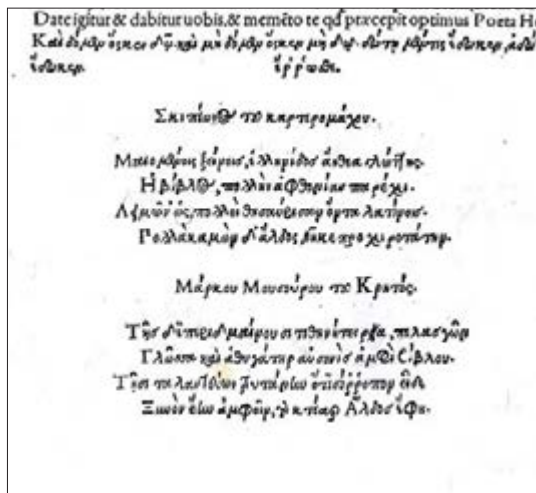
Tiskarski znak Alda Manuzia.



Tiskarna v Urachu (nekoč Morchartova, pozneje Gruppenbachova), kjer je bila natisnjena zadnja knjiga P. Trubarja: prevod *Hišne postile* M. Luthra.



Knjiga psalmov v grščini (ok. 1. 1498, z redkimi gravurami iz lesa na robovih, ki prikazujejo kralja Davida; natisnjen v tiskarni A. Manuzia z rdečimi inicialkami, značilnimi za liturgične knjige).



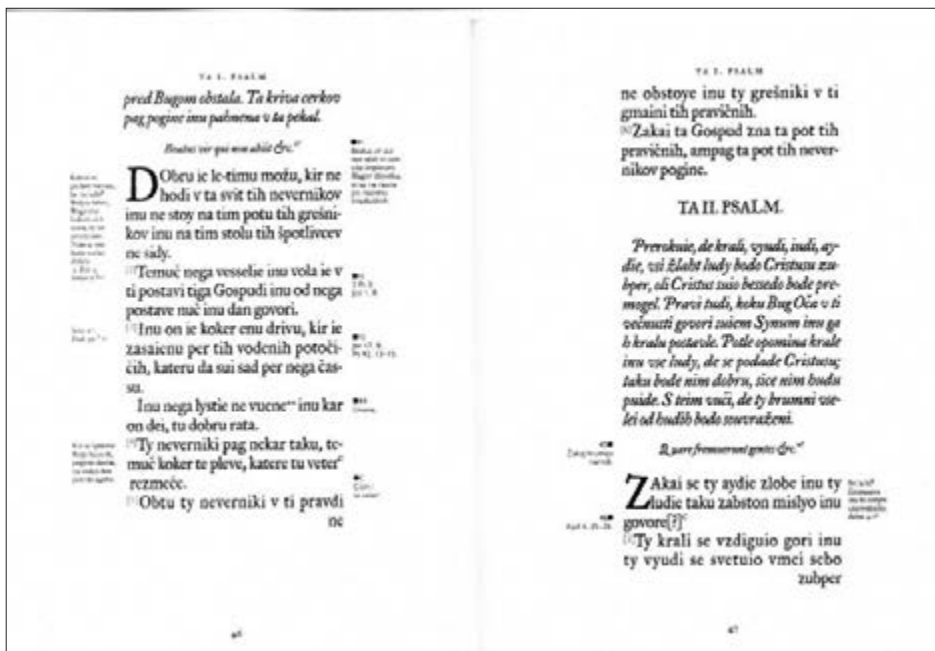
Uvod k Grško-latinskemu slovarju (1497, izd. A. Manuzio) z dvema epigramoma v grščini S. Karteromaha in M. Muzurusa je posvečen grškemu jeziku in njegovemu »posvojitelju« A. Manuziju.



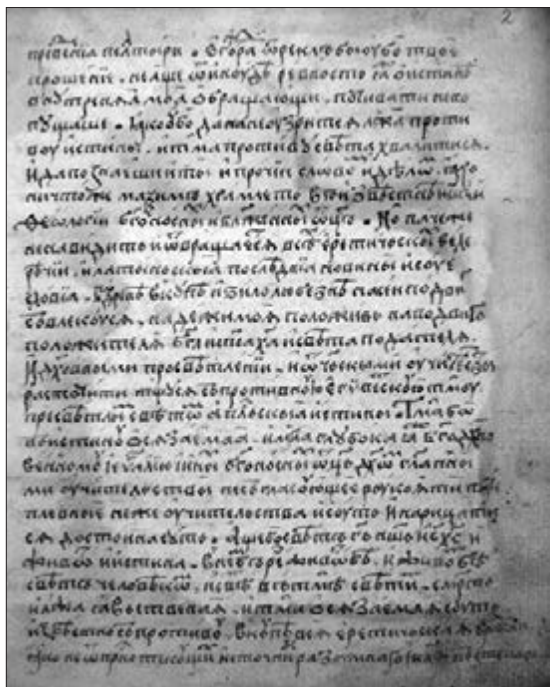
Tiskarski osnutek večjezičnega (hebr.- gr.- lat.) Psaltra v tiskarni A. Manuzia (neizdan).



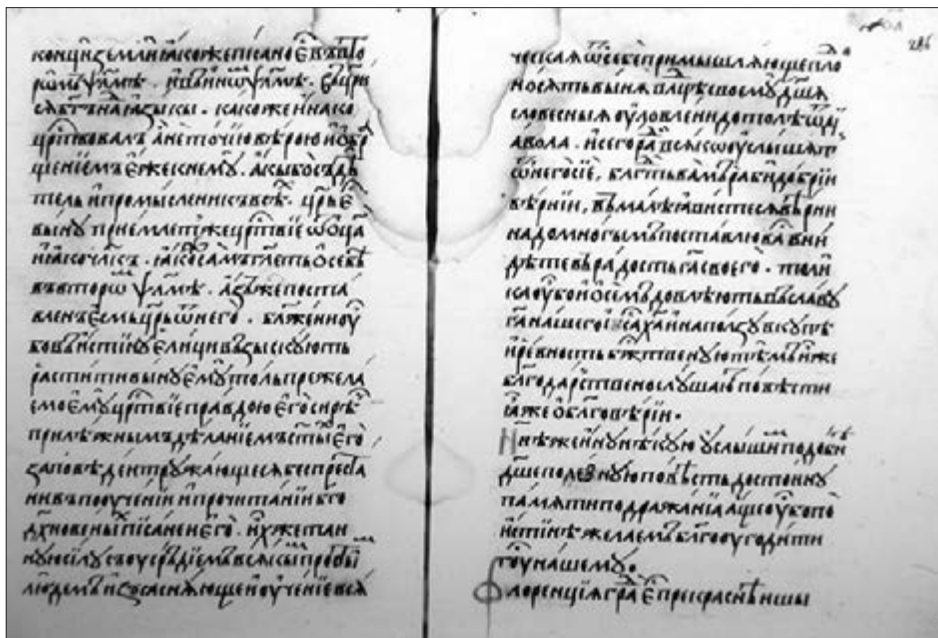
Rokopis Maksima Greka: prvi psalm (*Psaltr*, 1552).



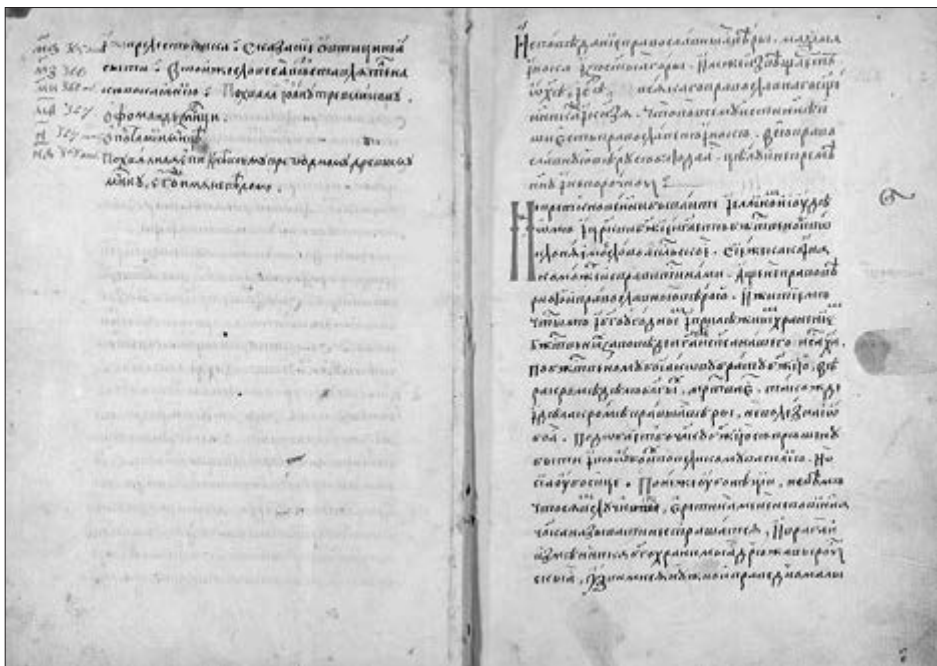
Prvotisk Primoža Trubarja: prvi psalm (*Ta Celi Psalter Daidou*, Tübingen 1566).



Rokopis Maksima Greka: *Proti latincem* (ok. l. 1525).



Rokopis Maksima Greka: *Povest strašna in vredna spominjanja*, kjer govori o svoji mladostni izkušnji v Firencah (ter o H. Savonaroli).



Rokopis Maksima Greka: začetek zbranih del: *Izpoved vere*.



Artikuli inu navuki te stare prave vere (1562): »Od tiga Svetiga Pisma«, Trubarjeva razlaga besede »Sveto pismo« (NUK).



Zabrisane besede v Trubarjevem zapisu o Gospodovi večerji.

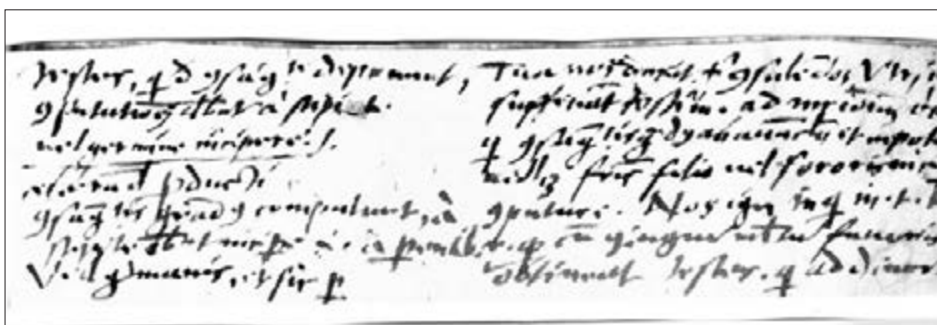


Poročilo škofa Petra Seepacha, naslovljeno na cesarja Ferdinanda o zaslišanju P. Trubarja 6. in 20. decembra 1562 (Škofijski arhiv Ljubljana).

Noviga Testamenta pvsledni deil (1577): Janezovo razodetje: Trubarjevo tolmačenje XX. poglavja. (nerazrezane tiskarske pole).

Trinno Trubar

(1508—1586)



Trubarjevi zaznamki v lat. in nem. (?), podpis Primoža Trubarja.

Slovenska protestantska pesmarica (1574): Ena peisen iz Svetiga stariga pisma Primoža Trubarja.



Benetke v XVI. stoletju: oris trga sv. Marka (tisk l. 1517).

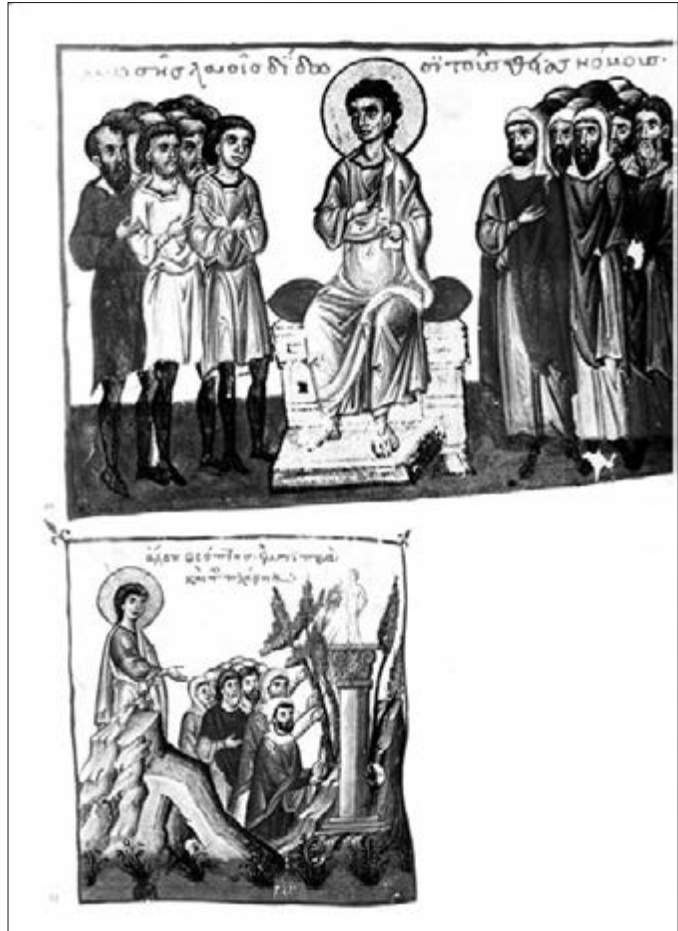


Vinjeta: »Comes Italiae«. Oglejska škofija.



Sv. Ciril in Metod: pred Hadrianom II in pred zborom škofov branita slovansko bogoslužje (Roberto de Nobili: v kapeli sv. Cirila in Metoda v cerkvi sv. Klementa v Rimu).

Miniatura iz rokopisnega kodeksa Oktateucha iz Vatopedskega samostana (XIII.), izgubljeni so listi Geneze: prikazuje Mojzesovo obsodbo malikovanja (Devt 7, 1–8; Exod. XX, III).



Upodobitev (avtoportret?) na rokopisu Maksima Greka.



Maksim Grek.



Primož Trubar.

POVZETEK

V prvem poglavju smo skušali zarisati v vrelcu zgodovinsko-kulturno-političnih dogodkov konca XV. in začetka XVI. stoletja tiste, ki so se dozdevali širšega, tj. vseevropskega pomena za zgodovino človeštva. Med temi velja omeniti t. i. florentinsko unijo, padec Konstantinopla, protestantsko gibanje, Tridentinski kocil; v Moskovski Rusiji pa naraščajoče zavzemanje za vzpostavitev, v t. i. avtokefalnosti ruske pravoslavne cerkve, na slovenskem ozemlju pa vzpostavitev osnov t. i. slovenske cerkve – zaznamovano tudi z delovanjem dveh velikih osebnosti: v Rusiji Maksima Greka, na Slovenskem pa Primoža Trubarja.

V naslednjem poglavju sta prikazani njuni biografiji.

Življenjska pot Mihaila Trivolisa ga je iz rodne Grčije vodila v dežele severne Italije, kjer se je v mestnih središčih srečeval s takratnimi izobraženci, se ukvarjal s pisno, prepisovalno in prevodno dejavnostjo. Po desetletni meniški postojanki na Sveti gori Atos se je odzval na povabilo ruskega velikega kneza Vasilija III. ter se kot prevajalec odpravil v Moskovsko Rusijo; tam je umrl leta 1556 kot Maksim Grek. Življenje Primoža Trubarja je osvetljeno z nekaterimi doslej nekoliko manj izpostavljenimi dejstvi njegove vsestranske knjižne in pastorske dejavnosti. Iz prikaza pa je namenoma izpuščena celotna pisno-knjižna dejavnost obeh piscev, saj slednja predstavlja temeljno gradivo naše raziskave, odprte v naslednjem poglavju s poskusom predstavitve jezikovnega položaja v XVI. stoletju.

Obravnavata takratnega obdobja najprej zadeva ob problematiko v tistem času prelomnega prehoda od pisave v tisk, ki je zaznamoval tudi mnogotere sporne nazorsko-teološke smernice samoopredeljevanja v XVI. stoletju. Omenjena iznajdba je bila v mnogem (tradicionalno?) pojmovana kot nenujna novost, ki se je v zgodovini krščanskega nazora pogosto kazala kot bogokletna, povzročila pa je množnost fiksacije besednega izraza, posledično tudi izognitev številnim napakam, poneverbam in dodatkom – vseh razumljenih kot znamenje (krivoverske) »človeške« slabosti (bodisi zmotljivosti bodisi neetičnosti), zato je naša raziskava prikazala tudi razmerje Primoža Trubarja in Maksima Greka do vprašanj časa, v katerem sta živela (pa tudi do svetopisemskega izvornika). Oba pisca sta namreč razumela izum tiska kot pomemben dosežek človeške znanosti, ki bi lahko pripomogel k večji natančnosti in točnosti besednega izraza; slednje se je kazalo v Trubarjevem najpomembnejšem dejanju hkratnosti zapisa-natiska slovenske besede ter v Grekovi vsestranski pisni dejavnosti v beneški tiskarni Alda Manuzia,

katere idejno usmerjenost je ohranjal tudi na ruskih tleh (tako je spoštljivo podajal svojo interpretacijo tiskarskega znaka A. Manuzia).

Tiskarska dejavnost v XVI. stoletju se je dotikala tudi takratnega obsežnega soočenja z različnimi znanji, vedenji in izročili iz zakladnice človeškega duha, povezanega tudi s padcem bizantinskega cesarstva l. 1453, znotraj katerega se mnogi takratni intelektualci in krščanski misleci niso vedno znali enoznačno opredeliti (pogosto so celo izgubili svojo osnovno krščansko naravnost). Oba obravnavana pisca sta razlikovala med t. i. zunanjimi, tj. človeškimi znanji, ter t. i. notranjimi ali od Boga navdahnjenimi modrostmi. Oba sta bila proti dialektiki kot reliktu antične modrosti, preko zlorabe t. i. svetega izročila pa tudi očitnemu orodju manipulacije s posameznikovim nazorom. Ostro nasprotovanje se kaže v Trubarjevem boju proti (ljudskemu) vraževerju, povezanim z njegovim teološkim nazorom nasprotovanja bogastvu Cerkve, ter v Grekovem načelnem nasprotovanju astrologiji (tudi numerologiji kot veji astrologije, ne pa geometriji) kot tisti človeški preračunljivosti, ki nosi v sebi srž odvzemanja možnosti verniku do pravilne odločitve ter izbire poti pravičnika (ali drugače: onemogočenje svobodne volje).

Oba sta tako sveto kot človeško izročilo razumela nedistancirano od zavesti sodobnega človeka, zato pa kot notranje hierarhizirano celoto. Prezir v prvi vrsti do antičnih znanj, naziranih kot poganskih, se je zmanjševal v smeri retorike, poezije, naravoslovja, geografije. Maksim Grek in Primož Trubar sta filtracijo antičnega kulturnega izročila udeleževala v dveh smereh: 1. nezavračanje tistega, kar je človeštvo posvojilo (zlitje predkrščanskih zametkov z ljudskimi običaji čaščenja); 2. razumna osvojitve (ne nespametno nasprotovanje zgolj zaradi zanikovanja samega, tj. dialektično oponiranje) tiste antične miselne višine, ki jo je opravila t. i. grška filozofija. Vendar pa se je opaženo v nazoru obeh piscev pomenilo več kot zgolj (in samo v tem smislu v skladu s takratno t. i. renesančno miselnostjo) širjenje duhovnega obzorja.

Izhajajoč iz stališča pravovernosti, sta s sprejetjem t. i. razumnih zunanjih modrosti tudi nakazala prihodnost znanstvenih ved: nekoristnost poveličevanja naravoslovnih dognanj, ki so samoumevna; neogibnost geografskega znanja; samodestruktivnost filozofije, ki z dialektično metodo rezonančnega racionalizma nima prihodnosti, če se ne oprime teološko-zgodovinskega izročila (historiozofija); gramatično jezikoslovno raziskovanje nima rešilnih bilk, če bo nadaljevalo pot »formalizma«, ločeno od vsebine (svetih in posvetnih besedil); slutnja konca ali že davno zaključene teologije; nekoristnost ozko nacionalne zgodovine (svetovna zgodovina človeške kulture).

Upodabljanje sedanosti (že v izhodišču težavno) tuzemskega sveta je v zavesti krščanskega pisca lahko postajalo verodostojno samo v neposredni navezavi oziroma celo v skrajni zbliznanosti s svetopisemsko resničnostjo. Odnos do resničnosti, v kateri sta živela, kot se odraža v načinu njenega upodabljanja, vodi do poskusa doumevanja njenega pisnega izraza kot neke besedilne celote. Opredelitev celote njenega opusa bi vzdržala zgolj ozko delitev na prevodna in neprevodna dela, vendar pa bi s tem še toliko bolj osiromašili karakterizacijo specifične jezikovno-filološke zapletenosti razmerja v takratni intelektualčevi zavesti (med načelno neprevedljivostjo svetopisemskega izvirknika ter liturgično vzpostavitvijo »prvobitnega« zgodnjekrščanskega vzdušja). Na videz metodološka zadrega naše raziskave (težavno ločevanje obravnavanih področij v eni sami miselni sentenci) v resnici ni problem, temveč vrednost – vseobsežnosti piščevega

krogozora. Znotraj besednega izraza Primoža Trubarja in Maksima Greka (tj. celovitosti celotnega njunega pisnega opusa) se je oblikoval odraz (besedna ikona) njunih osebnih teologij, katerima sta bili skupni: občečloveška naravnost ter trdnost njune individualne vere v nujnost ohranjanja nedotakljivosti Troedinosti krščanskega Boga.

Maksim Grek in Primož Trubar sta bila z nerazdeljivostjo svoje misli v bistvu tradicionalna (bizantinskemu umetnostnemu slogu je bila lastna nediferenciranost posameznih umetniških smeri; najzgodnjekrščanski upodobitveni običaj je predpostavljal živo prisotnost ali t. i. življenjskost svete vsebine). A svetopisemska npravstvenost v mislih Primoža Trubarja in Maksima Greka prerašča tradicionalno krščansko dihotomijo. Njuna miselnost (kot tudi že omenjena eksegetika) obeh piscev se ne da v celoti zvesti na ustaljene vzorce in kriterije vrednotenja nekega zapisanega besedila. Njuno utemeljevanje teološko-bogoslužne narave, ki je nehote opomenjalo tako pisno (svetopisemsko) izročilo kot tudi ustno (s tem mislimo ne le ljudsko, antično, pogansko, apokrifno, nekanonično, ne-biblijsko, končno arhetipsko), smo v njunem pisnem sporočilu razumeli kot polnomočno pričevanje o zgodovini človeškega duha. Primož Trubar in Maksim Grek sta namreč upodabljala stanje človeške zavesti. Svetopisemsko resničnost smo opazovali v odnosu do piščeve sedanjosti. Vzorednice v miselno-duhovnem nazoru Primoža Trubarja in Maksima Greka so: protikatoliška nastrojenost, tematika t. i. turške nevarnosti, zavračanje cerkvenega razkošja (cerkvena lastnina, posedovanje zemlje in »ljudskih duš«), navezovanje na (tudi vzhodno) krščansko patristiko.

Vernikov odnos do tuzemske oblasti se veže na svetopisemski izvor, zato je zakramentalno življenje tisto področje, ki bi lahko nudilo odgovore na dve temeljni teološki vprašanji (problem polnega prejetja evharistije, problem filioque ali o izvoru Sv. Duha), ki sta vznemirjali obravnavana pisca. Vendar pa v njunem neposrednem govoru o dveh (in drugih) ključnih vprašanih njune teologije nismo našli pojasnila, zakaj sta ju omenjeni temi tako boleče zadevali.

Upoštevaloč zapleteno razmerje med še-ne-vzpostavljenim ter že prisotnim v jezikovnem izročilu ter šibko opredeljenost takratnih robov slovenskega (govorjenega) jezika in staroruskega (že z zametki nacionalnega) jezika, smo morali priznati neproduktivnost omenjenega vnaprej zastavljenega raziskovalnega aparata ter spremeniti kriterije tako opazovanja kot vrednotenja. Ker je prevodna dejavnost (skupaj z odnosom do »materne jezika«) od krščanskih začetkov pomenila tolmačenje ali eksegezo, neločljivo od znanja o cerkveni in miselno-nazorski vsebini krščanske zgodovine, se je vprašanje prevodne »metode« umikalo v celovitejšo obravnavo razmerja do krščanskega izročila. Zato smo ubesedovanje krščanske zgodovine (historiozofija) s poudarkom na legitimno sklicevanje na odločbe cerkvenih zborov ter vključevanje misli cerkvenih očetov (patristika) namenoma vključili v predstavljen odnos do jezika. Opažanja o navezovanju obeh piscev na (iste) svetovne cerkvene zbornice so vodila do predpostavke o Trubarjevem (poleg znanega zahodnoevropskega, tj. Gratianovega dekreta) tudi vzhodnokrščanskem viru (Krščanska Kronika Evzebija Kejsarskega) cerkvene zgodovine ter do domneve o Grekovem navezovanju tudi na obdobje vzpostavljanja slovanske pismenosti, povezano z delovanjem patriarha Fotija. Prav tako Trubarjevo zadržano nezaupanje do Avguštinove »srednje mere« izhaja iz nedvomnega opiranja na besede Janeza Zlatousta, utemeljitelja strogo znotrajbiblijske eksegeze, ki s svojo pridržno ustno in pisno dejavnostjo predstavlja vzhodnokrščansko vzorednico obdobju, ko so na latinskem zahodu

delovali sv. Hieronim, sv. Ambrož in sv. Avguštin. Trubarjevo tolmačenje, ki se giblje med Zlatoustovo t. i. gramatično-historično eksegezo, Ambroževo odpovedjo eksegetskemu pristopu k Svetemu pismu (t. i. razodetveno sprejemanje biblijskih besed), se zgodovinsko gledano veže na točno določeno obdobje, ko je bila sloga med vzhodno in zahodno cerkvijo še zamisljiva. Prav tako se razprostranjeno in kompleksno tolmačenje Maksima Greka dotika viškov tako bizantinske kot zahodnokrščanske eksegetske tradicije razumevanja svetopisemskega besedila.

Po načelu tipološke primerljivosti, temelječe na podobnosti, smo sopostavljali odlomke obeh obravnavanih avtorjev, da bi lahko sklepali o sorodnosti nazorov obeh piscev. Opažanja bi lahko strnili v tri črte teološke argumentacije, osnovane na patriistični eksegezi, dopolnjevani s tolmačenjem (tako interpretativnim kot prevodnim): 1. povečana pozornost na iskanju ustrezne oblike pomenu svetopisemskih besed; 2. starozavezno utemeljevanje apostolskega poslanstva; 3. izpostavljanje trojične narave Boga (odnosnica z določbami cerkvenih zborov). Vendar pa tako Primož Trubar kot Maksim Grek eksegetsko tolmačenje vključujeta v izgrajevanje svojih misli. Ker pa znanstveno raziskovanje terja priostreno kritičnost do vsega dozdevno pomenljivega, se je treba vprašati, kaj pove dejstvo, da sta se dva pisca različnih krščanskih veroizpovedi v istem stoletju glede istih teoloških vprašanj navezovala na »iste« svetopisemske in patriistične (predvsem zgodnjekrščanskih cerkvenih očetov) fragmente – o času in osebnosti. Poleg tega na vseh jezikovnih ravneh opažena prepletenost in težavna ločljivost posameznih zgodovinsko-teoloških tem doslej še zdaleč ni bila zadovoljivo pojasnjena.

Ker pa je bila sorodnost njune krščanske naravnosti samodejno oprijemljiva (po našem na podlagi analize sklicevanja na iste svetopisemske sentence, iste cerkvene zборе in cerkvene očete, dopolnjevane z nazorsko podobnimi komentarji oziroma tolmačenji – tudi dokazana), nas kot takšna ne v znanstvenem ne v duhovnem smislu še ni zadovoljila, predvsem pa ne – glede osnovnega namena naše raziskave (ki je bil poskus doseganja »skrivnosti« osebne vere ali teologije Maksima Greka in Primoža Trubarja).

Zato smo v III. razdelku naše raziskave prešli na globljo raven preučevanja, ki je na podlagi spremenjenih kriterijev znanstvene dokazljivosti znotraj na videz podobnega, tj. slovanskega jezikovnega temelja, terjala tudi opredelitev različnosti (slovensko/rusko). Poskus opredelitve posebnosti teologije in odnosa do svetopisemskega zapisa se je spremenil v »Teologijo Besede«. Ubeseđitev posameznih Oseb Svete Trojice je pripomogla k doumevanju ozko teoloških značilnosti duhovnega nazora. V različni jezikovni uresničitvi prvega psalma, teoretsko opredeljeni v predgovornih segmentih (h Knjigi psalmov ter k prvemu psalmu), smo odkrivali posebnostipiščevega odnosa do Besede. Izrazito osrediščena pozornost na pomenu posamezne besede (glede na osnovno religiozno pisemsko načelo znotrajbesedne adekvatnosti forme in vsebine) nas je uvajala v premislek o primernosti termina »slog« za stanje jezika v XVI. stoletju. Neizpraznjenost oziroma pomenonosnost sleherne besede kot potencialne nosilke ne le samoumevnega/običajnega/tuzemskega, temveč v prvi vrsti višjega, tj. dobesedno Kristusovega pomena ali Njega teološke vrednosti, se je zdela osnova tistega stremljenja, položenega v namen in izraz tako Primoža Trubarja kot Maksima Greka. Problem navideznih pomenskih ponovitev (dvojnica, »dvojna formula« pri P. Trubarju) ter oblikovnih (besednokorenskih pri M. Greku) se je izkazal za pomembnega pri razumevanju osebnega odnosa do svetopisemske besede.

Z drugačnega zornega kota smo opomenjali tista terminološka vozlišča, s katerimi smo se srečali v dosedanji obravnavi: pojmovno polje »Izpovedi« (posameznika/vernika), ki se nadaljuje v analizo razmerja do »poslednjosti« (posameznikove/vernikove) besede, odpira opredelitev krščanskega nazora do pokojnih (tudi na podlagi pogrebne obreda). Primož Trubar in Maksim Grek odražata t. i. razumno sprejemanje smrti, ki je v skladu z zgodnjekrščanskim ne žalnim (žalovanje za tuzemskim svetom in usodo), temveč radostnim pojmovanjem (t. i. vstajenskim, neposredno vezanim na vero v Kristusovo odrešitveno moč), tj. takšnim, ki izkazuje tako vero v večnost kot tudi v dobesedno in resnično vstajenje mrtvih (pravičnikov). Razmerje med nerazklenjeno vsebino in obliko, uresničeno v predsmrtnem izrazu, se v piščevi besedi nazorno uresničuje tudi v odločitvah za pesemske, tj. verzne, v osnovi himnografsko zaznamovane besedilne celote. Zdi se, da smo se dotaknili idejnega jedra neke vrste poetike – namenjene krščanskemu Višjemu.

Maksim Grek in Primož Trubar na podlagi poneverb osnovnih bogoslužnih vzorcev znotraj krščanske liturgije odkrivata popačenje človeške zavesti. Sposobnost razumne presoje tako predstavlja ključni pojem njune t. i. teologije jezika (Grekov »Razum«; Trubarjeva »sastopnost«), v njunem razmerju do resničnosti pa omogoča opredelitev zasnov dveh kasnejših oblik evropskega racionalizma (Grekovo izpeljevalno, tj. induktivno, ter Trubarjevo argumentacijsko, tj. deduktivno naziranje). Njuno pojmovanje Razuma je bilo »racionalnosti« prej nasprotnoter bližje, čeprav ne identično »zdravorazumskosti«, saj je v sebi združevalo razumsko sprejemanje: tako Božje resničnosti kot tudi (človeške) smrtnosti. Abstrahiranje Maksima Greka kot edina možnost izpovedi zaznavanih moralnih padcev (ne le ruske) človeške družbe ter Trubarjevo pojasnjevalno konkretiziranje sta bili načelni, ne pa izhodiščni, saj sta se porodili šele v procesu ubesedovanja misli.

Opažanje neenorodnosti celote njunih besedilnih opusov, ki se izmika slehernim drugotnim (žanrskim) klasifikacijam, je pogojeno s sposobnostjo pisanja proznih in verznihi oblik, znotraj katerih je moč izločiti še različice: jezikoslovni spis, traktat, pripoved, povest, anekdota, legenda, poročilo, polemični programski spis (lastnosti angažirane publicistike?), apologetski govor, t. i. okrožna poslanica, uradno in osebno pismo (epistolaričnost), epigrami, pesmi, predvsem pa skupne in osebne molitve ter himnografske bogoslužne spokorne hvalnice. Takšna raznolikost in pestrost njune besedne dejavnosti potrjuje domnevo o realizaciji palete znanj in upodobitvenih načinov renesančnega umetnika zgolj na področju knjižne oziroma pisne dejavnosti. V svojih besedilih sta na svojevrsten način opomenjala vrhunske dosežke iz zgodovine človeške misli. Ustvarila sta osnovo ruske (teološko-filozofski temelj) in slovenske mentalitete (teološko-umetnostni temelj) ter omogočila nadaljnji razvoj miselno-duhovnega razvoja človeške kulture.

Maksim Grek in Primož Trubar sta doseganje Božjega udejanjala tudi s pojmovno resničnostjo prerojenih razmerij med besedami, označujočih prvobitne medosebne in sorodnostne odnose. Temeljno, Maksimu Greku in Primožu Trubarju skupno pojmovanje krščanske »živosti« je vzeto iz liturgičnega obreda (cerkvena svetloba v podobi zlata kot odsev tihega cerkvenega soja). Njune najpogostejše metafore (»zlata«, »zdravljenja«, »zlate svetlobe in angelskih atributov«) izvirajo iz bogoslužne izkušnje: slednja predstavlja tako prostor pravoverne preobrazbe elementarnih pojmov človeškega bitja (družina

kot celica krščanske skupnosti), ki pomenijo možnost preroditve krščanske pobožnosti kot tudi prostor udejanjenja krščanskega ideala Besede (uresničitev načela adekvatnosti med obliko in vsebino). Odtod stremljenje izgraditi jezik, ki bi bil vzvišen, tj. dostojen Bogochaščenja (opevanja) ter istočasno ljudem razumljiv, tj. osnovan na živi govor(je)ni osnovi (neuresničljiv, a nujno neprestano predločen ideal evangeljske besede). V liturgiji, kjer se dejavno godi tudi istovetenje vernika s svojim dejanjem (v osnovi bogoslužnim), se vzpostavlja osebna sposobnost poslušnosti ali spokorjenosti. Združevanje in povezovanje različnih *duhovnih območij* v besedilih Primoža Trubarja in Maksima Greka ni razložljivo z zgledovanjem ali zagovarjanjem (določene »šole, pristopa, metode, niti ideologije«), temveč je po našem lastnost posameznosti osebnosti. Z navidezno metodološko idejo sinkretizma sta človeku koristne prvine znanstvenih ved sintetično povezala v Bogu ugodno teologijo, ki se je izkazala izrazito osebno zaznamovana (zato so tudi razlike, na primer v razmerju do svetosti Božje matere, razumljene kot veroizpovedne, tj. ustrezno protestantskemu in pravoslavlnemu verovanju, oziroma osebno-teološke). Od tod tudi opaženo nehotno izgrajevanje skrajno neposrednega odnosa do Boga (tesne približanosti oziroma so(u)deležnja), izraženega v razmernih, tj. pomensko nepopolnih besedah, označujočih presežno lastnost (na primer: »do konca«, »vse/vsi«, »popolno/izpopolnjeno«, »čisto«, »nedotakljivo«, »neizrekljivo«), kar smo poimenovali t. i. glosarij absoluta oz. slovar celo(s)tnosti (totalnosti).

Zato raziskava po nareku vpeljuje nov – pogojni – termin, s katerim so razložljive posebnosti celote besedilnega opusa Maksima Greka in Primoža Trubarja: celostna klasifikacija njunega dela, žanrska kuriozitet, nazorska ožina in krščanska širina so lahko pojasnjene in poimenovane zgolj s predlaganim terminom krščanskega bogoslužja (tako nastaja Podoba Besede). Zato so (vsa) dela Primoža Trubarja ter Maksima Greka dela (povezana v piščevi misli – že avtorski odločitvi? – usmerjeni k Bogu) v bistvu *bogoslužna besedila*. K temu je dodati tudi v opusu obeh piscev zaznano ne do konca realizirano pesniško sposobnost, ponovno razumljeno kot eno od oblik Bogoopevanja, v kateri je moč sintetično izraziti temeljne postavke osebne teologije. Z obuditvijo najosnovnejše metaforike posvetitvenega obreda v luči krščanske estetike liturgičnosti, ki je predstavljala njun teološko-knjižni način razpolaganja s svetim izročilom, sta Maksim Grek in Primož Trubar oblikovala osebno poetiko Bogu služenja.

Vprašanje človekove ustvarjalnosti, opazovano zgolj znotraj pravovernih okvirjev bogoslužne umetnosti, sta Primož Trubar in Maksim Grek v svojih besedilih uresničevala v upodabljanju krščanskega Boga v bogočloveški podobi: Kristus je torej ustrezno upodobljen z uresničitvijo palete svetlobnih odtenkov, pri tem je zahtevana bogočloveška dvojnost črpana iz evangeljskih ubeseditvev (začetek Janezovega evangelija). Najpomembnejši odnos do Kristusove Besede uvaja v vpraševanje o opredelitvi piščeve realne izkušnje, kot se kaže v njunih besedilih.

Njuno iskanje ustrezne teološke terminologije v slovanskem jeziku je neogibno povezano tudi z latinskimi (poleg grških) ustaljenimi cerkveno-religioznimi izrazi, zato je še enkrat izpostavljeno razmerje obeh obravnavanih piscev do latinske oziroma zahodnoevropske tradicije. V osmišljanju navezovanja obeh piscev na t. i. zgodnjersko neomadeževanost krščanske vere (obema skupna idealiteta zgodnjekrščanske npravstvene prvotnosti) se srečamo z odrazom temeljnih premen v liturgiji, kot sta jih očitno zaznavala, spoznala ter izkusila tako Maksim Grek kot Primož Trubar. Njune zaznambe

nedopustnega mešanja vrednosti (najbolj signifikanten primer bi bil »živega-mrtvega«), kot sta ga opazila v krščanskem bogoslužju, zadevajo ob temelje občečloveške npravstvenosti, zato so odločilno zaznamovale zavest človeka XVI. stoletja.

Težnja obuditi ne antične vednosti, temveč zgodnjekrščansko ideološko zasnovo se je v slovenski pismenosti izrazila v delu Primoža Trubarja, ki je med slovenskimi protestantskimi pisci v maternem jeziku izpričal največ arhaičnih oziroma staroslove(a) nskih jezikovnih posebnosti (jezik Brižinskih spomenikov, Supraseljskega kodeksa, bolj kot Stiškega rokopisa) ter tako (ne hote) oživiljal čas izgradnje in vzpostavitve slovanske pismenosti (IX. stoletje). Maksim Grek je v svojih besedilih zavestno opomenjal umetnostno-znanstveni vrhunec bizantinske kulture (ki je zaradi helenističnega »okusa« v spodbujanju krščansko široke prosvetljevalske kulturne dejavnosti dobil naziv t. i. makedonska renesansa), ki sovпада z obdobjem nastanka slovanske pismenosti. Njun opus, pisan tudi v grškem, latinskem, nemškem jeziku, je najboljšejejši (kvantitativno) in tematsko najtehtnejši (kvalitativno) med takratnimi v slovanskem jeziku. Z zapisom slednjega sta izvršila tisto delo, ki je idejno izhajalo iz apostolskega poslanstva, hkrati pa je predstavljalo takratno obliko klica k preporodu duha vsega človeštva. Z odločitvijo za slovanski samoizraz pa sta pisca sporočala, da je bil njun namen v celoti odvisen od njunega razmerja do naslovljenega – človeka (drugega) in Boga (Dругega) – ljudstvo naj bi osvojilo jezik (ne ljudem približan, tj. znižan), s katerim bi lahko opevalo Boga. Načelo razumljivosti je preraščalo osnovno vodilo opismenjevanja in razlaganja osnovnih krščanskih nauk (pridižnost). Zavedanje neprevedljivosti določenih teoloških izrazov, ki je dopuščalo celo latinske analoge kot znamenja neke občečloveške krščanske doktrine, jima je narekovalo uvajanje ne novih, temveč že ustaljeno-tradicionalnih besed, a preoblikovanih v vzvišeno slovansko izrazje poimenovanja Božje resničnosti/pričujočnosti/večnosti.

Pri tem je vstajal iz zgodovinskega ozadja evropskega dogajanja položaj slovanske kulture, tesno zvezane s trdno utemeljenostjo v slovanskem jeziku. V delih Maksima Greka in Primoža Trubarja je prav besedni izraz v slovanskem jeziku ponudil možnost miselno-nazorske kontinuitete izraza zavedanja in mišljenja. To se je zgodilo zato, ker je slovanski jezik s »svojo preroditveno« zmožnostjo vračanja k dobi nastanka pismenosti ali t. i. slovanski antiki predstavljal s hkratnostjo spoštljive razlikovalnosti od papeškega sedeža ter protikatoliške usmerjenosti privilegij nekakšne samostojnosti (pa tudi samotnosti). Šele razvit pisni izraz v slovanskem jeziku, katerega navezovanje na ne le zgodnjekrščansko apostolsko poslanstvo, temveč tudi na težavno porajanje pisne oblike slovanske besede, ki je združevalo tako izkušnjo zahodnoevropske cerkvene resničnosti kot tudi duhovno izročilo krščanskega vzhoda, je v resnici obujal občečloveško srž krščanskega ideala – v samem bistvu enakega renesančnemu.

Njuno besedno ustvarjanje, ki ni pristajalo na naivno analogičnost, temveč je enkratne analogije šele izgrajevalo, je temeljilo na tragični izkušnji zrtja sedanjega. Kot sta Maksim Grek in Primož Trubar z jezikovno raznolikostjo presejala nacionalno omejenost, sta s *samosvojjim* jezikom v enotnem izrazu s slovanskim besednim jedrom tudi sebe vpisovala v avtorstvo osamljenega novuma – ne več le v ozadju svoje dobe. Stični trenutki sopostavitve besedilnega opusa Maksima Greka in Primoža Trubarja niso splošno opredeljujoči niti ne tipični, še manj pa ne tipološki kazalci kulture XVI. stoletja (njuno odražanje resničnosti kaže zgolj na njuno osebnostno neravnodušnost),

temveč šele razumljeni kot izjemni predstavljajo možnost vpogleda v individualnost pojava; s takšnega zornega kota (t. i. renesančnemu ustreznega) se odpirajo razsežnosti medkulturnih in medjezikovnih stikanj, nenazadnje tudi vplivov (predpogoj leži v pretekli odsotnosti trdnih nacionalnih okvirjev), ki dajejo misliti t. i. kulturno zgodovino.

Sledeč vrhuncu njunega delovanja (P. Trubar: *Ena dolga predgovor k Novemu Testamentu*; tolmačenje *Janezovega Razodetja*; predgovor k Psaltru; M. Grek: predgovor k Psaltru; *Proti latinom*; *Povest strašna*; *Povest o nesrečnem sedanjem veku*; *Proti žaljivcem Božje matere*), smo dopustili, da osvetljuje tudi ne le najbolj splošne značilnosti XVI. stoletja, marveč tudi tiste, ki so zgodovinarjem ostale prikrite. Oba pisca sta ne le s protikatoliško usmerjenostjo »svojemu« času pravzaprav nasprotovala (čeprav to ni bil njun namen), vendar pa paradoksalno ravno na ta način, tj. z očitno protirenesančno usmerjenostjo uresničila tisto, kar se je njunim sodobnikom vedno bolj kazalo kot neuresničljivo: t. i. ideal renesančnega človeka.

Zato ne govorimo o slovanski renesansi kot osamljeni in marginalni izjemi, temveč spregovarjamo z zornega kota zgodovine človeštva. V celoti se pridružujemo mnenju, da renesančnega nazora v takratni Moskovski Rusiji in v slovenskih deželah ni moč zaslediti v takšnih pojavih, ki bi odtehtali to dvoumno, a splošnoveljavno oznako. Ker naj bi po mnenju Geliana Mihajloviča Prohorova »Velika Rusija« že v XIV. stoletju prevzela naloge »evropskega pravoslavnega preporoda« (t. i. Slavia Orthodoxa v obliki realizacije bizantinskih hezihastičnih idej tudi na političnem področju), idejno ustrezajočega kasnejšemu zahodnoevropskemu renesančnemu poskusu oživitve antične tradicije v povzdigu individuuma, se zaradi nezvedljivosti osebnosti in opusa Maksima Greka in Primoža Trubarja tako na sočasne zglede kot na kakršnekoli že prej vzpostavljene mere vrednotenja nagibamo k domnevi o možnosti uvrstitve njune celostnosti v sam vrh evropske renesanse.

Njuno motivno-tematsko navezovanje na vrhunce upodobitvene in besedne umetnosti sta razreševala v celostno individualnem jeziku, ki predstavlja – tipološko nepriemerljiv – individualni dosežek na področju duhovne kulture. Maksim Grek in Primož Trubar sta, primerljiva z izobraženci XVI. stoletja na najvišji intelektualni ravni, bila prva pisatelja renesančne Evrope, ki sta v slovanskem jeziku ustvarila celosten opus, ki se je izkazal za kasnejši razvoj tiste kulturne zavesti, znotraj katere sta se vpisovala, (podtalno) odločilen. Pred očmi imamo sočasen renesančnemu, po svoji naravnosti pa temu nasproten pojav, ki s svojo jezikovno raznorodnostjo (bogastvo) nacionalno determiniranost presega, posledično pa predstavlja vrednost (dragocenost) za kulturno zgodovino vsega človeštva.

Vendar kot njun namen ni bil nasprotovati, tako se navsezadnje njuna pojavitev (in naša opredelitev) ujema z vsemi prejšnjimi tezami tako slovanske kot tudi evropske renesanse: obravnavana pisca XVI. stoletja s slovanskim jezikovnim izrazom predstavljata obuditev obdobja tako nastanka slovanske pismenosti (IX. st.) kot tudi navezave na nekoliko osamljeno in okostenelo pojavitev t. i. slovanske renesanse (ki je prav tako stremela k vrnitvi v začetno obdobje) v Rusiji, Bolgariji in na Češkem v XIV. stoletju. Z motivno-tematskim preosmišljanjem aktualnih problemov stoletja sta opomenjala srednjeevropski prostor kot središče renesančnega umetnostnega in izobraženskega vrenja; renesančni poziv vrnitve k antiki sta preosmislila v oživitvi občutja prvokršćanske sloge (ideal neomadeževanosti bogoslužnega obreda) – vendar pa v slovanskem jeziku.

S tem dejanjem sta naposled tudi t. i. slovansko renesanso umestila v evropski okvir: prva je ne le napovedala osrednjo dejavnost naslednje (izhajajoč iz bizantinske posrednice antičnega znanja), temveč je s protizahodno usmerjenostjo slednjo tudi obsodila; iz Svetega pisma izhajajoča prerokba konca evropske renesanse je izzvenela v slovanškem jeziku.

Dostojanstvo človeka sta gradila v odnosu do Boga (ne kot subjekt s subjektom). Tako se zdi, da sta dosegala verodostojnost zornega kota (»čista« objektivnost, resnicoljubna »realističnost«, kritičnost), kakršna ni bila značilna za mnoge filozofe, mislece in teologe XVI. stoletja. Sebe nista postavila nasproti ljudem, temveč sta se zgolj podrejela Višjemu, kar se je v njunih besedilih pokazalo ne kot idealizacija (antično aristoteljansko načelo »upodabljati ljudi takšne, kakršni naj bi bili«) niti kot avtobiografskost (opredeljenost s konkretno omejenostjo), temveč kot neposredni »sebe *izpovedovalni* izraz«, ki je pretendiral na najvišje mišljeno presežnost individualnosti bitja. Primož Trubar in Maksim Grek sta s celostnostjo svojega osebnega jezika in duhovno-miselnega krogozora – v službi bogoslužnega izraza – obšla sočasne upodobitvene zadrege: v nasprotju z nekrščanskimi pisci sta se zmogla oddaljiti od osebne prizadetosti (s pozivom samovpraševanja) ter ustvariti več kot individualno preobrazbo (ne nadaljevanje) t. i. krščanskega mita: lastnosti (in upodobitvene zmožnosti) Podobe sta popolnoma podredila Besedi.

Takratno, tipično renesančno, zanimanje za filološko znanost oziroma intenzivno ukvarjanje z določanjem trdnejše vezi med besedno obliko in vsebino (terminologizacija, leksikalizacija, kodikologizacija) – sta poglobila z izvirno razsežnostjo, temelječo na podlagi liturgičnega živega jezikovno-cerkvenega gradiva. Na ta način sta kulturnemu zgodovinarju ponudila nove termine opomenjanja posebnosti renesančnega časa tudi kot specifične usmerjenosti na Besedo (na primer: »gramatika liturgije«, »poetika bogoslužja«, »estetika podobe Božje«).

Ker pa sta dejansko spreminjala realno osnovo dotlej ponujenih možnosti mišljenja v takratnem slovenskem in ruskem jeziku, sta dala tudi izvirne rešitve poimenovanj t. i. renesančne resničnosti – ustrezne osnovni krščanski miselnosti. Mislimo na odstop od sočasnega »humanizma« v naglasitvi človečnosti ali človekoljublja Boga Očeta do vernikov; mislimo na radikalno zavrnitev antropocentrističnega pogleda ter vrnitev v temeljni krščanski teocentrizem; renesanso sta mislila kot obuditev prvokrščanske sloge in čistega bogoslužja – tudi kot prevlado načela »vzajemnostik: tako znotraj širše skupnosti kot tudi znotraj medosebnega odnosa med posameznikom in Bogom (živo čustvo hrepenenja po Bogu).

Zgolj s takšno duhovno-nazorsko ostrino sta zmogla uresničevati krščanski ideal Bogu služenja (sovpadanje osebnosti in življenja). Z vmeščanjem Božanskega deleženja »tu in zdaj« sta dosegala istovetnost svoje osebnosti in svojega dela, ki je izvirala iz trdnosti njune vere. Maksim Grek in Primož Trubar sta bila poslednja predstavnika renesančne Evrope.

CONCLUSION

SLAVIC WORDSCOPE

The chapter *Historic period* attempts to outline, among the multitude of historic, cultural and political events from the end of the XV and the beginning of the XVI century, those that appeared to have been of wider, i.e. pan-European importance for the history of humanity. Among those the so-called Florentine Union, the fall of Constantinople, the Protestant movement, the Council of Trent should be mentioned; furthermore, an increasing striving in Muscovite Russia to establish the so-called autocephaly of the Russian Church, and in Slovene lands the establishing of the foundations of the so-called Slovene Church – marked also by activities of two great men: Maximus the Greek in Russia and Primož Trubar in Slovene lands.

Their biographies are outlined in the next chapter. The life path of Michael Trivolis led from his homeland Greece to the North of Italy where, in the town centres, he made acquaintance with the scholars of the time, and where he was involved in writing, copying and translating activities. After a ten-year post in a monastery on the holy Mount Athos he responded to an invitation by the Russian Grand Prince Vasili III and set off to Muscovite Russia as a translator; he died there in 1556 as Maximus the Greek. The life of Primož Trubar is outlined in the light of certain as yet less highlighted facts about his diverse literary and pastoral activities. Their entire writing and literary activities are left out on purpose since they represent the foundation of the research introduced in the following section, with the opening chapter attempting to present the Attitude to language – of both writers.

The study of the period firstly hits upon the question of at the time significant transition from writing to printing which influenced several controversial worldview/theological guidelines for self-definition in the XVI century. Since the above mentioned invention was in many ways (traditionally ?) considered a nonessential novelty, often blasphemous in the history of Christian worldview, opening up the possibility of fixation of verbal expression which consequently led to avoidance of mistakes, frauds and additions – all considered a sign of ‘human’ weaknesses (either fallibility or unethical behaviour) – it served in this study to present the relationship of Primož Trubar and Maximus the Greek to the questions of time in which they lived as well as to the biblical original. Namely, both writers considered the invention of printing an important achievement of human science which would contribute to greater accuracy and preci-

sion of verbal expression; the latter was reflected in Trubar's most important act to simultaneously write and print the Slovene word, and in Greek's all-round activities in Aldus Manutius's Venetian printing house whose orientation he adopted and continued also in Russian lands (thus he respectfully spread out his interpretation of A. Manutius's printing symbol).

Printing activities of the XVI century were linked to an extensive flow of various knowledge and traditions from the treasury of human mind, related also to the fall of the Byzantine Empire in 1453, within which many scholars and Christian thinkers of the time did not always find a clear-cut position (they often even lost their basic Christian orientation). Both writers included in the research distinguished between the so-called external, i.e. human knowledge, and the so-called internal or God-inspired wisdom. They both opposed to dialectics as a relict of ancient wisdom and as an obvious tool of manipulation with an individual's worldview through abuse of the so-called holy tradition. Resolute opposing can be seen in Trubar's fight against (folk) superstition, related to his theological point of view according to which he opposed to the wealth of the Church, and also in Greek's principled opposing to astrology (including numerology as a branch of astrology, but not to geometry) as that human calculation which prevents a believer to make the right decision and choose the path of the just (in other words: the preventing of free will).

Both holy and human tradition they understood non-distanced from the consciousness of the contemporary man, but at the same time as an internally hierarchized whole. The contempt, firstly to ancient knowledge viewed as pagan, diminished in the direction of rhetoric, poetry, natural sciences, geography. Maximus the Greek and Primož Trubar filtered everything of ancient culture in two directions: 1. by not rejecting what humanity adopted (the merging of pre-Christian origins with folk rites of worshipping); 2. by a reasonable reaching (not unreasonable opposition for the sake of opposition itself, i.e. dialectic opposing) of that ancient height of thought which was reached by the so-called Greek philosophy. However, as noticed in the worldview of both writers, that happened merely (and only in this sense, in compliance with the so-called Renaissance way of thinking of the time) as the widening of spiritual horizons.

Deriving from the point of view of orthodoxy, by accepting the so-called reasonable external wisdoms they also indicated the future of sciences: uselessness of praise of self-evident findings of natural sciences; inevitability of geographical knowledge; self-destruction of philosophy which has no future with the dialectic method of resonant rationalism if it does not hold on to a theological/historical tradition (historiosophy); grammatical/linguistic research is lost if it does not continue on the path of 'formalism', separated from the content (of holy and secular texts); premonition of an end or a theology long ended; uselessness of a strictly national history (world history of human culture).

The portraying of the present (already problematic as such) as the earthly world could gain credibility in the consciousness of a Christian writer only in direct correlation or even utter closeness with the biblical reality. The attitude to reality in which they lived, as it reflects in the way they depicted it, leads to an attempt to comprehend their written expression as a textual unity. However, a plain classification of their entire opuses into translations and non-translations would be the only possible one which would

even further impoverish the characterisation of the specifics of linguistic/philological complexity of the relationship in the intellectual's consciousness of the time (between a principled untranslatability of the biblical original and a liturgical establishing of the 'original' Early Christian atmosphere). A seemingly methodological predicament of this research (distinguishing among the fields of research in a single maxim) is not really a problem but a quality – of the all-embracing point of view of the writer. Within the verbal expression of Primož Trubar and Maximus the Greek (i.e. the totality of all their written work) a reflection (word icon) of their personal theology was formed with a common characteristic: a general human orientation and indestructibility of their individual faith to preserve the untouchable Trinity of Christian God at all costs.

Considering the indivisibility of their thought, Maximus the Greek and Primož Trubar were actually traditional (a characteristic of the Byzantine artistic style was non-differentiation of individual artistic styles; the earliest Christian portraying custom assumed live presence or the so-called vitality of holy content). But biblical morality in the thoughts of Primož Trubar and Maximus the Greek transcends traditional Christian dichotomy. Thus, their modes of thought (as the already mentioned exegesis) of both writers cannot entirely be ascribed to the set patterns and criteria of evaluation of a written text. Their argumentation of theological/liturgical nature which un-intentionally ascribes meaning to written (biblical) human tradition as well as oral one (whereby not only folk, ancient, pagan, apocryphal, non-canonical, non-biblical, and finally archetypal is meant), was in their written word understood as a reliable record of the history of human mind. Namely, Primož Trubar and Maximus the Greek portrayed the state of human consciousness.

Taking into account the complex relationship between the not-yet-established and the already present in a language tradition, and the vaguely defined borderlines of Slovene and Russian (national) language, an unproductiveness of the aforementioned preprepared research mechanism had to be admitted and the criteria of observation as well as evaluation changed. Since translation activities (including the attitude to 'mother tongue') from their Christian beginnings were in fact interpretations or exegesis, inseparable from the knowledge about church, thought and worldview related contents of Christian history, the question of the 'method' of translation stepped aside to a more thorough study of the relation to Christian tradition. Therefore the verbalization of Christian history (historiosophy), with the emphasis on legitimate referencing to the provisions of church councils, and the inclusion of thoughts of church fathers (patristics), were included in the presented attitude to language on purpose. The fact that both writers leaned on (the same) ecumenical church councils led to a presumption that (apart from the well-known Western European source, i.e. Gratian's Decree) Trubar also had an Eastern Christian source in church history (Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History*), and that Greek leaned also on the period of the establishment of Slavic literacy related to the work of Patriarch Photius. At the same time, Trubar's reserved distrust to Augustine's 'middle measure' can be explained with the fact that he clearly leaned on the words of St. John Chrysostom, the founder of a strict inner-biblical exegesis, whose homiletic oral and written work represents an Eastern Christian parallel to the period of St. Jerome's, St. Ambrose's and St. Augustine's activities in the Latin West. Historically speaking, Trubar's interpretation, migrating between Chrysostom's so-called

grammatical historical exegesis, Ambrose's renouncement of the exegetic approach to the Bible, and the so-called revelational adoption of biblical words, links to a certain period of time when unity between Eastern and Western Church was still imaginable. At the same time the widespread and complex interpretation of Maximus the Greek reaches the heights of the Byzantine as well as the Western Christian exegetic custom of understanding the biblical text.

According to the principle of topological comparability, based on similarity, extracts of both writers included in the research were juxtaposed to be able to decipher similarities of the worldviews of both writers. The results can be summed up into three lines of theological argumentation based on patristic exegesis and supported by our own interpretation (as well as translation): 1. increased attention to the searching of a suitable form for the meaning of biblical words; 2. Old Testamental argumentation of apostolic mission; 3. the pointing out of the triune nature of God (correlation to the provisions of church councils). However, both Primož Trubar and Maximus the Greek include exegetic interpretation into the formation of their own thoughts. But since scientific research requires a sharp critical stance toward everything apparently meaningful, the question should be asked what can be learned from the fact that the two writers from different Christian denominations, in the same century, leaned on 'the same' biblical and patristic (mostly of Early Christian church fathers) fragments about the same theological questions – time and personality. Apart from that, the intertwining on all linguistic levels and difficult distinguishability of individual historical and theological topics were explained less than satisfactorily.

The biblical reality (i.e. Christian dichotomy) was observed in relation to the writer's present, as it shows itself in their texts. The parallels in the worldviews of Primož Trubar in Maximus the Greek in terms of thought and religion are the following: anti-Catholic orientation, the subject matter of the so-called Turkish threat, rejection of church luxury (church property, ownership of land and 'people's souls'), leaning on Christian patristics (including Eastern one). As similarities of their Christian orientation were automatically determinable (by analyzing references to the same biblical maxims, the same church councils and church fathers, which was supported by their comments or interpretations reflecting a similar worldview, – and also proven), they did not as such seem satisfactory, neither scientifically nor in terms of religion, and least in terms of the principal goal of the research (to attempt to reach/reveal the 'secret' of the personal faith or theology of Maximus the Greek and Primož Trubar). A believer's attitude to earthly authority is linked to biblical origin, therefore sacramental life is the field which could offer answers to two fundamental theological questions (the question of receiving full Eucharist, the question of the Filioque or the origin of the Holy Spirit) which fascinated both writers. However, in their direct speech about the two (and other) key questions of their theology no explanation could be found as to why the aforementioned questions troubled them to such an extent. Therefore in section III of the research a deeper level of study was introduced based on changed criteria of scientific provability which required that within the framework of seemingly similar, i.e. Slavic languages the differences (Slovene/Russian) are defined.

The language requires renaming: representing an attempt to define the specifics of theology and the attitude to the biblical text, was entitled 'Theology of the Word'.

Verbalization of individual Persons of the Holy Trinity contributed to the understanding of strictly theological characteristics of a religious worldview. In the different linguistic realizations of the First Psalm, theoretically defined in the pre-speaking segments (to the Book of Psalms and to the First Psalm), we discovered the specifics of the personal attitude to the Word. Distinct focus on the meaning of individual words (with regard to the basic religious writing principle of inner-wordly adequacy of the form) and the content led us to consider how the term 'style' is really suitable to describe the condition of the language of the XVI century. The un-emptiness or meaning-bearingness of each word being a potential bearer not only of the self-evident/common/earthly, but also and foremost of the higher, i.e. literally Christ's meaning or His theological value, seemed to be the basis of the striving found in the purpose and expression of Primož Trubar as well as Maximus the Greek. The problem of seeming semantic repetitions (*dvojnica*, 'dvojna formula', with P. Trubar) and repetitions of form (roots of words, with M. Greek) turned out to be important for the understanding of the personal attitude to the biblical word.

A different angle now was chosen to decipher the meaning of the terminological junctions which appeared in the research up to this point: the notional field 'Confessions' (of an individual/believer) which develops into an analysis of the relationship toward 'last-ness' of an (individual's/believer's) word points out the Christian worldview of the deceased (based also on funeral rites). Primož Trubar and Maximus the Greek reflect the so-called reasonable acceptance of death which is in compliance with the Early Christian non-mourning (mourning for the earthly world and fate), joyful comprehension (i.e. resurrectional, directly linked to the faith in Christ's redeeming power), one which demonstrates such a belief in eternity as well as in literal and real resurrection of the dead. The correlation between the unclasped content and form, realized in the expression before death, is in the writer's expression clearly accomplished also with the choice of poem, i.e. verse, as a primarily hymnographically denoted textual unit. It appears that the core of a kind of poetics – intended for the Christian Higher – was thereby touched.

Primož Trubar and Maximus the Greek use in their texts a Christian God in a Godly-human image: Christ is thus adequately portrayed in the full palette of light shades while the required Godly-human duality is drawn from gospel texts (the beginning of the Gospel of John). The most important relationship to Christ's Word introduces the argument about the writer's realistic experience as it is demonstrated in their texts.

Their search for the appropriate theological terminology in Slavic language is inevitably connected also to the Latin (apart from Greek) commonly accepted church/religious expressions, therefore the relationship of both writers to Latin or Western European tradition is exposed once again. When studying the leaning of both writers on the so-called Early Roman immaculateness of Christian religion (they both have in common the ideality of Early Christian moral primariness) we come across a reflection of fundamental modifications in liturgy, as they were apparently perceived, recognised and experienced by both Maximus the Greek and Primož Trubar. Their perceptions of the intolerable blending (the most significant example would be 'living-dead') which they noticed in Christian liturgy hit against the foundations of common human morality, and therefore left a mark on the man of the XVI century.

On the ground of misuse of the basic liturgical patterns within Christian liturgy

Maximus the Greek and Primož Trubar discover a distorting of human consciousness. The ability of sensible judgement thus presents the key notion of their so-called theology of language (Greek's 'Razum'; Trubar's 'sastopnost'); in their relationship to reality it enables us to define the concepts of two later forms of European rationalism (Greek's derivative, i.e. inductive, and Trubar's argumentative, i.e. deductive viewing). Their notion of Reason, which was actually contrary to 'rationality' and closer to, although not identical, to 'common sense', combined in itself a reasonable acceptance – of divine reality as well as (human) mortality. The abstracting of Maximus the Greek as the only way how to reveal the observed moral falls of (not only Russian) human society, and Trubar's explanatory concretization, were principled, but they occurred only later in the process of verbalization of thoughts.

The observing of diversity of the whole of their textual work, which evades all secondary (genre) classifications, is conditioned with the ability to write in prose and verse forms within which the following can be distinguished: linguistic essay, treatise, narrative, tale, anecdote, legend, report, polemic programme essay (characteristics of engaged journalism?), apologetic speech, the so-called district epistle, formal and personal letter (epistolarity), epigrams, poems, but mainly common and personal prayers and hymnologic liturgical penitential hymns. Such diversity and variety of their literary work confirm the presumption that a palette of knowledge and ways of portraying of a Renaissance artist was accomplished only in the field of literary or writing activities. In their texts they ascribed meaning to the finest achievements in the history of human thought. They created the foundations of Russian (theological/philosophical foundation) and Slovenian mentality (theological/artistic foundation) and enabled further development of thought/spiritual development of human culture.

Maximus the Greek and Primož Trubar achieved the reaching of the Godly also with a notional reality of revived relations among words denoting primal interpersonal and cognate relations. The fundamental comprehension of Christian 'liveliness', common to Maximus the Greek and Primož Trubar, is taken from liturgical ceremony (church light in the image of gold as a reflection of silent church dim light). Their most common metaphors ('of gold', 'healing', 'golden light' and angelic attributes) originate in liturgical experience which represents the space of an orthodox transformation of elementary notions of human beings (family as the basic unit in Christian community), which represent a possibility of a revival of Christian piety, as well as a space for the achievement of the Christian ideal of the Word (realization of the principle of adequacy between form and content). And these are the reasons for the striving to establish a language which would be elevated, thus suitable for the worshipping of God (praising in song), and at the same time understandable to people, i.e. based on a live verbal and spoken foundations (an unattainable, yet constantly present ideal of the word of gospel). In liturgy, where an active identifying of a believer with his act (primarily liturgical) is taking place, the personal ability of obedience or penitence is being established. The combining and connecting of various *spiritual spheres* in the texts of Primož Trubar and Maximus the Greek cannot be explained by modelling on or defending of (a certain 'school, approach, method, or ideology'), it is in our opinion a characteristic of an individuality of a personality. With a seemingly methodological idea of syncretism they synthetically connected the elements of sciences useful to human beings into a theology

favourable to God which proved to have a distinctly personal note (therefore the differences, for example, about the relationship to the holiness of the Mother of God, are understood as denominational, i.e. corresponding to Protestant and Orthodox faiths, or as personal/theological). Thus also an unintentional establishing of a most direct relationship with God (close proximity or participation) can be observed, expressed in proportional, i.e. notionally incomplete words denoting a superfluous characteristic (for instance: 'ultimate', 'all/everyone', 'perfect/perfected', 'pure', 'untouchable', 'ineffable') which was named as the so-called glossary of the absolute or a dictionary of the entirety (totality).

Therefore the research dictates an introduction of a new – conditional term which explains the particularities of the whole of the textual work of Maximus the Greek and Primož Trubar: the entire classification of their work, the curiosity of genre, the narrowness of the worldview and Christian comprehensiveness can be explained and denoted only with the suggested term from Christian liturgy (thus the emergence of the Image of the Word). Accordingly (all) work of Primož Trubar and Maximus the Greek (linked in the writer's thought – already an author's decision? – turned to God) are actually liturgical texts. There should be added a poetic ability, observed in the work of both writers, however not fully realized, again understood as one of the forms of the praising of God in which the fundamental elements of personal theology can be synthetically expressed. By reviving the most basic metaphors of ordination ceremony in the light of Christian aesthetics of liturgy, which represented their theological/literal way of employing the holy tradition, Maximus the Greek and Primož Trubar created a personal poetics of service to God.

The tendency to revive not the ancient knowledge but the Early Christian ideological conception was in Slovene literacy expressed in the work of Primož Trubar who, among Slovene Protestant writers writing in their mother tongue, articulated the largest number of archaic or old Slovene/Slavic linguistic curiosities (the language of the Freising Monuments, the Codex Suprasliensis, – more than that of the Stična Manuscript) and was thus (unintentionally) reviving the time of formation and establishment of Slavic literacy (IX century). In his texts Maximus the Greek consciously ascribed meaning to the artistic/scientific highlight of Byzantine culture (which was due to Hellenistic 'taste' in encouraging of Christian widespread enlightening cultural activities labelled as the so-called Macedonian Renaissance) which coincides with the period of the establishment of Slavic literacy. Their opus, written also in Greek, Latin and German language, is the most extensive (quantitatively) and thematically the most significant (qualitatively) among those written in Slavic language at the time. By writing it they carried out the work that was based on ideas of apostolic mission and at the same time represented a contemporary form of the call to the revival of the spirit of all humanity. By deciding for a Slavic self-expression the writers sent out a message that their purpose entirely depended on their relationship to the addressed one – a man (the other) and God (the Other) – the people should learn a language (not brought closer to the people, i.e. lowered) which they could use to sing praise to God. The principle of comprehension was outgrowing the basic guideline of literacy and the explaining of Christian teachings (preaching). The awareness that certain theological expressions cannot be translated, which allowed even Latin analogues as signs of some human Christian doc-

trine, required from them to introduce not new expressions but those already accepted/traditional, transformed into elevated Slavic expressions used for the naming of God's reality/presence/eternity.

The position of Slavic culture, closely linked to the firm foundation in Slavic language, rose from the European historical background of the time. The verbal expression in Slavic language in the works of Maximus the Greek and Primož Trubar offered the possibility of a thought/worldview continuity of the expression of awareness and thought. That happened because Slavic language, with its 'revivalist' ability to return to the period of the establishment of literacy or the so-called Slavic antiquity, simultaneously exerting a respectable distinguishability from the Holy Sea and an anti-Catholic orientation, represented a privilege of some sort of an independence (and also aloneness). Only a developed written expression in Slavic language, leaned not only on the Early Christian apostolic mission but also on the difficult establishing of the written form of the Slavic word, which connected the experience of the Western European church reality as well as the religious tradition of the Christian East, really revived the common human core of the Christian ideal – in its core the same as the Renaissance one.

Their verbal creativity, which did not consent to naive analogizing but rather formed unique analogies itself, was based on a tragic experience of regarding the present. As Maximus the Greek and Primož Trubar transcended the national narrow-mindedness with linguistic diversity, they also inscribed themselves as authors of the lonely novelty – no longer in the background of its period – with a *unique* language in a unified expression with the Slavic verbal core. The moments of contact of the juxtaposed textual opuses of Maximus the Greek and Primož Trubar are not generally defining, nor are they typical, and even less typological indicators of the culture of the XVI century (their reflection of reality reveals merely their personal non-equanimity), only when understood as exceptional do they represent a possibility of an insight in the individuality of a phenomenon; from this point of view (i.e. a view corresponding to a Renaissance one) the extent of intercultural and interlinguistic connections, and finally also influence, widens (the preliminary condition of that lies in the absence of a firm national framework in the past), which makes thinking of the so-called cultural history possible.

Following the highlight of their work (P. Trubar: *Ena dolga predgovor k Novemu Testamentu*; interpretation of John's Revelation; preface to the Psalter; M. of Greek: preface to the Psalter; *Against the Latins, Terrifying Story, Story of the Unfortunate Present Age, Against the Blasphemers of the Mother of God*), we allowed it to illuminate not only the most general characteristics of the XVI century, but also those which remained hidden to historians. Both writers actually opposed to 'their' time (although this was not their intention) with their anti-Catholic orientation, and in this way, i.e. with an apparent anti-Renaissance orientation they paradoxically achieved what appeared to be increasingly impossible to their contemporaries: i.e. the ideal of a Renaissance man.

Therefore we do not speak about Slavic Renaissance as a lonely and marginalized exception, but from the point of view of the history of humanity. On the whole, we support the argument that the Renaissance worldview in the Muscovite Russia and in Slovene lands at the time cannot be traced in such phenomena which would justify this ambiguous and at the same time generally accepted label. Since as early as in the XIV century, according to Gelian Mihajlovič Prohorov, the 'Great Russia' took over the task

of 'European Orthodox revival' (i.e. *Slavia Orthodoxa*, embodying Byzantine Hesychastic ideas also in the political field) – as an idea corresponding to the later Western European Renaissance attempt to revive ancient tradition by elevating the individual – and being unable to ascribe to the personalities and opuses of Maximus the Greek and Primož Trubar any contemporary examples or apply any kind of previously set standards of evaluation, we tend to believe that the positioning of their totality at the very top of European Renaissance seems acceptable.

Their motif/thematic leaning on the highlights of visual/verbal art was resolved in an entirely individual language which represents – typologically incomparable – an individual achievement in the field of religious culture. Maximus the Greek and Primož Trubar were, comparable to scholars of the XVI century on the highest intellectual level, the first writers of Renaissance Europe who created an entire opus in Slavic language, which proved to be decisive for the later development of that cultural consciousness within which they inscribed themselves. We are looking at a phenomenon contemporary to a Renaissance one and at the same one opposing this orientation, which transcends a national determinacy with its linguistic diversity (richness) and consequently represents a quality (value) for the cultural history of the whole humanity.

However, as their intention was not to oppose, their emergence (and our exposition) corresponds to all previous thesis on Slavic as well as European Renaissance: the writers of the XVI century dealt with here, with their Slavic linguistic expression, represent a revival of the period of the establishing of Slavic literacy (IX century) and also the leaning on a somewhat lonely and ossified emergence of the so-called Slavic Renaissance (which also strived to return to the initial period) in Russia, Bulgaria and Czech Republic in the XVI century. With a motif/thematic resignification of the up-to-date problems of the century they depicted the Central European space as the centre of Renaissance artistic and educational flurry; they reascribed the meaning of the appeal of Renaissance to return to the ancient times into a revival of the feeling of primary Christian unity (the ideal of immaculateness of liturgical ceremony) – in Slavic language. By doing so they finally placed the so-called Slavic Renaissance into the European framework: the first did not only predict the focal activity of the next one (deriving from the Byzantine mediator of ancient knowledge), but also sentenced the latter with its anti-Western orientation; the prophecy deriving from the Bible about the end of European Renaissance faded away in Slavic language.

Primož Trubar and Maximus the Greek built human dignity in the relationship to God (not as a subject with a subject). Thus it seems that they achieved a credibility of a point of view ('pure' objectivity, truthful 'realisticity', criticism) which was not characteristic of many philosophers, thinkers and theologians of the XVI century. They did not place themselves against the people; they merely obeyed the Higher one which reflected in their texts – not as an idealization (ancient Aristotelian principle to 'portray people as they are supposed to be'), nor as autobiographicality (being defined with a concrete limitation), but as a direct 'self-declarative expression' which aspired to the highest imagined surplus of a being's individuality. With the totality of their personal language and religious/thought-related view – in the service of liturgical expression – Primož Trubar and Maximus the Greek avoided contemporary portraying predicaments: contrary to the non-Christian writers they were able to distance themselves from

any personal involvement (with the call of self-questioning) and create more than an individual transformation (not a continuation) of the so-called Christian myth: they subjected the characteristics (and portrayal possibilities) of the Image completely to the Word.

A typical Renaissance interest in philological science or intensive work on defining a firmer bond between the word form and meaning (terminologization, lexicalization, codicologization) was deepened with the original dimension based on liturgical 'live' linguistic/church material. In this way Maximus the Greek and Primož Trubar offered a 'cultural historian' new terms with which to ascribe meaning to particularities of the time of Renaissance, also as specific orientations on the Word (for example: 'gramatika liturgije', 'poetika bogoslužja', 'estetika podobe Božje'). But since they actually changed the foundations of the offered possibilities of thinking in Slovenian and Russian language up until then, they also offered original ideas for the describing of the so-called Renaissance reality – adequate to the basic Christian thought. Here meant is the withdrawal from contemporary 'humanism' in emphasizing of humanity or human kindness of God the Father to believers; what is also meant is a radical rejection of the anthropocentric view and the returning to the fundamental Christian theocentrism; they imagined Renaissance as a revival of primary Christian unity and pure liturgy – also as predominance of the principle of 'reciprocity': within a wider community as well as within the relationship between an individual and God (living feeling of longing for God).

With the presented religious/worldview position they were able to achieve the Christian ideal of service to God (the coinciding of personality and life). By introducing the divine giving to 'here and now' they achieved an identity of their own personality and work as a reflection of the firmness of their faith. Maximus the Greek and Primož Trubar were the last representatives of Renaissance Europe who, at the time of their lives, already revealed the effecting of a gradual disintegration of the religious feeling in a human soul (i.e. the real love of God).

РЕЗЮМЕ

КРУГОЗОР СЛАВЯНСКОГО СЛОВА (НА ОСНОВЕ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА МАКСИМА ГРЕКА И ПРИМОЖА ТРУБАРА)

В главе «Исторический период: конец XV – начало XVI века» мы попытаемся очертить события периода т. н. европейского возрождения, имевшие общее («мировое») значение, среди которых следует упомянуть флорентийскую унию, мусульманское завоевание Константинополя, реформационное движение протестантизма, церковный собор в Триденте. В Московской Руси (в период от разделения митрополии до установления патриаршества), сразу после отрицания флорентийской унии и падения византийской империи, отмечается усиленное стремление к оформлению (уже вполне независимо от воли цареградского патриарха) т. н. автокефалии русской православной Церкви, на территории же нынешней Словении появляются только первые зачатки т. н. словенской Церкви. Оказывается, что, как и стремление установить автокефальную русскую Церковь, так и первые представления о т. н. словенской Церкви в начале XVI века, были тесно связаны с книжной и общественной деятельностью двух писателей: Максима Грека и Примोजа Трубара. Их жизненные судьбы представлены в следующей подглаве.

Михаил Триволис, уроженец города Арты (на территории Эпира), был воспитан в семейном духе уважительного отношения к отечественному искусству слова, в молодости он усовершенствовал свое знание также в городах Северной Италии (Флоренция, Венеция, замок Мирандола). Около 1494 года Михаил Триволис вместе с Иоанном Ласкарисом прибыл во Флоренцию. Там он познакомился с интеллектуалами-гуманистами (Анджело Полициано, Марсилио Фичино). В том числе он оказался не только переписчиком и переводчиком («писцом-профессионалом»), но и составителем библиотеки (вместе со своим дядей Дмитрием также старался установить семейную библиотеку Медичей), учителем родного греческого языка (у сеньора-гуманиста Пико делла Мирандола), а также принял активное участие в корректурной работе в типографии знаменитого Альдо Мануччи (с ним он познакомился во Флоренции не позже 1496 года на квартире Иоанна Ласкариса, у которого Михаил тогда проживал) при издании бесед греческих отцов церкви, а также жил в замке Мирандола у Джованни Франческо Пико делла Мирандола (и его племянника Джанфранческо), где занимался собиранием и переписыванием богословских текстов восточно-христианской патристики и

античных философов. Его потрясли проповеди Иеронима Савонаролы, повлиявшего на мировоззрение как Эразма Роттердамского, так и Мартина Лютера (во Флоренции был в 2009 году обнаружен редкий, практически неизвестный текст М. Лютера, посвященный толкованию псалма «Мизерере» Иеронима Савонаролы, написанного в 1523 году и напечатанного в Витенберге). Но в 1498 году Савонаролу сожгли на костре, а после его казни в итальянском обществе произошел своеобразный раскол культуры и веры. Кажется, Флоренция уже давно готовилась к окончательному решению жить по временным законам удовлетворения земных благ – почувствовал ли это и Михаил Триволис, не знаем, но уже четыре года спустя он поступил в доминиканский монастырь Святого Марка, а в 1502 году там ужесточилась книжная цензура, и он, не дойдя до принятия обетов, на стадии послушника, отказался от монашеской жизни и скоро повторно появился в замке Мирандола. Оттуда он в 1503 году послал несколько писем в Венецию: в них он жаловался на душевные тревоги и различные болезни, усердно просил у Сципиона Картеромаха рекомендацию на печатный двор Альда Мануччи. На основе вновь найденных рукописных материалов (в 2010 году) можно полагать, что Михаил Триволис уже тогда был внимателен к своеобразной красоте литургических текстов (каллиграфические свойства его письма в списке позднеантичных авторов Маркеллиана, Сириана, Сопатра, а также склонен к предпочтению поэтических языковых форм, обогащавших благочестивую жизнь христианина (подтверждение – рукопись Теокрита Идиллы, как его собственность, и предположение о близости его стихотворной манеры к поэмам Феодорита Киррского). Отказавшись «от прелести внешнего знания», не позже 1505 года Михаил покинул Италию и «убежал» (во флорентийском монастыре даже дождался пострижения) на Святую Гору Афон: в Ватопедском монастыре (посвященном, между прочим, как и город Флоренция – Благовещению) он постригся, принял монашеское имя Максим (по Максиму Исповеднику), был рядом с экс-патриархом Нифонтом вплоть до скорой его смерти, писал разные стихотворные произведения на греческом. В 1515 году Протат решил, что Максим готов выполнить миссию в московской стране как ответ на просьбу русского великого князя Василия. Максим впоследствии не только оказался способным «переводить книги с эллиногреческого диалекта на русский», но и быстро овладел тонкостями живого русского языка. Его судьба на Руси более или менее известна, следует подчеркнуть лишь отдельные события: после огромной работы над Толковым Апостолом и Толковой Псалтирью, которые Максим переводил с помощью Дмитрия Герасимова, каллиграфа Михаила Яковлева Медоварцева и монаха Троице-Сергиева монастыря Силуана (впоследствии ставшего его многолетним учеником, так как он сотрудничал с ним и в последнем переводе Псалтири без толкования в 1552 году) – посредством латинского языка, Максим также был приобщен к актуальной тогда правке богослужебных книг при московском дворе. Уже достаточно владея церковнославянским языком, он в соответствии с греческим оригиналом откорректировал тексты Триоды Цветной Часослова и Евангелия. Оказавшись в центре московской интеллектуальной жизни (к нему обращались как великий князь и церковные владыки, так и отдельные лица, например, Вассиан Патрикеев, Федор Карпов, И. Н. Берсен-Беклемешев), он не мог не отзываться на разго-

ревшийся спор о монастырских стяжаниях, в котором он занимал исключительно позицию нестяжательства (но не только это, он также критиковал «московских чудотворцев» и высказался по поводу убожества богословских знаний и мысли на верхах Русской Церкви). Правда, своей верностью константинопольским церковным правам и законам, он препятствовал устанавливающейся автокефалии московского Патриархата. Кара была велика: дважды осужден на церковных соборах (в 1525 году из-за «порчи русских книг», а в 1531 году из-за «хуления Богородицы» и «турецкого шпионства»), лишен не только свободы, но и прав христианина (известно, что митрополит Даниил лишил его права на принятие причастия Святых тайн практически на всю жизнь), после тридцати лет жизни в монастырской келье он умирает «на свободе» («уже» прожив пять лет) в 1556 году в Троице-Сергиевой Лавре. Но в 1552 году он посылает свои стихотворные поэмы на греческом языке (нами установлена возможность идентификации его адресата, до сих пор известного лишь криптонимом «Макробиус»), чем подтверждаются его связи с редкими ценителями «Богу угодной премудрости» в Западной Европе XVI века.

Примож Трубар родился в 1508 году (в день Святого Прима) в деревне Рашчица. Он учился в Хорватии в Риеке, где поближе познакомился с кругом глаголитов. В Зальцбурге, в монастыре святого Петра, настоятелем которого был учитель Мартина Лютера, он посещал «курс для экстернистов». В Австрии Примож Трубар жил преимущественно «от милостыни», благодаря пению перед дверями домов. Обучения он не закончил, а певческий талант и рекомендации способствовали тому, что он оказался среди певчих и прихожан в соборе епископа Петра Бономо Триестского, который после учебы в Болонье служил при габсбургском дворе, потом переехал в Триест. Когда Петр Бономо разлучился со своим братом Франческо, уехавшим в Константинополь, он повторно посетил Флоренцию и Венецию, где познакомился с Сципионом Картеромахом и начал переписку с венецианским типографом Альдо Мануччи. В ноябре 1523 года шестнадцатилетний Примож Трубар стал личным слугой епископа Петра Бономо. Во время его трехлетнего пребывания в Триесте помимо обучения ведению литургии и искусству проповеди, епископ Бономо заботился также об образовании молодого Приможа (известно, что в своей триестской резиденции он толковал парафразы Вергилия и Эразма на итальянском, немецком и словенском языках). В 1527 году епископ Петр Бономо еще перед принятием сана доверил Приможу Трубару приход Святой Елены в Локе и посоветовал ему поступить на курсы богословия в Вене. Однако из-за турецких набегов Примож Трубар обучения там не закончил и вернулся в Триест, где в 1530 году был посвящен в сан священника епископом Бономо и отправлен в сане викария в Лашко; читая проповеди, он в то время начал изучать Комментарии к Священному Писанию богословов-реформатов из Женевы, Гейнгриха Буллингера и Конрада Пелликана, которые повлияли на его окончательный отход от католической церкви. Во времена епископства Криштофа Равбара, вокруг которого собирались «домашние гуманисты», Примож Трубар стал одним из четырех викариев в Любляне. В этот период он изучал комментарии к Новому Завету уже упомянутых мыслителей. Из-за своих острых слов (против церковной роскоши) в публичных проповедях в 1539 году, направленных

против постройки новых церквей, а также против паломничества, монахи ордена францисканцев и патриарх монастыря в Аквилее стали возражать против его пасторской деятельности. Переломным кажется его двухлетнее пребывание в Триесте (1540–1542 гг.): помимо проповедования (в церкви Мадонны дель маре) на словенском языке, он теперь стал секретарем уже восьмидесятидвухлетнего епископа Петра Бономо, слушал его толкования/трактовки доктрины Кальвина «*Institutio*», а также внимательно ознакомился с разными толкованиями Библии (например У. Цвингли). С неординарными взглядами на христианство ему довелось столкнуться также непосредственно в среде знакомых: в кругу людей, близких епископу, можно было встретить ведущих итальянских реформаторов, тогда уже преследуемых католическими властями: философа Мелькиорре Черрони, «фанатичного» Джулио Теренциани, профессора богословия Джованни Моллио – графа Монкальви.

В 1542 году Примож Трубар по рекомендации епископа Петра Бономо был приглашен в Люблянну на место каноника. Симпатизировал ему также и новый люблянский епископ Франтишек Качиянар, чьим исповедником он стал, а после его смерти П. Трубар в наследство получил его полное собрание сочинений Иоанна Златоуста и Я. Бренца.

Несмотря на то что следующий епископ Урбан Текстор сперва повелел ему проповедовать против ереси перекрещенцев, из-за склонности Примож Трубара к реформационному движению он начал его преследовать. Антикатолические явления, возникавшие на словенской территории, были в скором времени жестоко подавлены. В 1548 церковный собор предал Трубара анафеме как еретика. Он был лишен сана и должен был отказаться от собственного имущества, в первую очередь от своих книг. Впоследствии Примож Трубар был вынужден покинуть родину. Прибыв в Германию (в Нюрнберг), он сразу же принял обеты протестантского пастора (сначала в Ротенбурге, потом в Кемптене), а также установил связь с мощной протестантской общиной и впоследствии оказался на печатном дворе в Тюбингене. В 1561 году он стал ответственным редактором славянских книг, печатавшихся в Урах, с целью распространения словенских и хорватских глаголических и кириллических первопечатных текстов.

В 1550 Примож Трубар напечатал первую книжку «Катехизис» – на словенском языке – и с ним же «Букварь»: чтобы словенцы могли читать Священное Писание на своем родном языке, т.е. чтобы книги сами собою могли стать деятельными распространителями христианской веры. Этому способствовало усвоение П. Трубаром одного из главных протестантских, а также гуманистических лозунгов, основывающихся на словах апостола Павла из Посланий к Римлянам 14,11: «И всякий язык будет исповедовать Бога», с которых начинался «Букварь» (1550 г.). В «Предисловии к Букварю» в 1555 году Трубар впервые назвал читателей: «Люби словенцы». Разумеется, такое обращение к словенскому человеку, эпохальное явление. Кажется, у него было четкое представление о будущем словенского народа, сохраниться который мог лишь «живя родным языком». Поэтому, говоря о «праведной Церкви словенского языка», он имел в виду территорию национального расселения, несмотря на тогдашние политические границы. Это он изложил в догматическом произведении «Церковная орднинга» (только

в 1971 году найденном в библиотеке Ватикана), где он намеренно не ограничил себя узко лютеранской позицией, соединив три протестантских вероисповедания (т.е. аугсбургское, виттембергское, шасское). Предисловия Примож Трубара адресованы читателям из дворянского и аристократического слоев (интеллектуалам), потому что его целью было ознакомить императорских покровителей с несправедливо жестокой повседневной действительностью и неблагоприятными условиями существования не только словенского, но и балканских, южнославянских народов, продолжавших кириллическую и глаголическую письменную традицию. Ибо в Тюбингене он создавал и кириллические шрифты, печатал даже глаголицей: был не только главным издателем и редактором, но и автором предисловий к кириллическим и глаголическим изданиям (всего он издал 16 глаголических и 9 кириллических переводов Священного Писания поучительных Слов). В своем «Предисловии к глаголическому переводу первой части Нового завета» 1562 года (в переводе Стефана Конзула и Антония Далматы) он с симпатией и сочувствием описывает обычаи православного богослужения у южнославянских народов, что позволило бы утверждать, что для Примож Трубара экуменизм являлся прежде всего сближением с православием.

Биографические очерки намеренно не включают всю письменно-книжную работу, так как последняя представляет собой главный предмет нашего анализа: в следующей главе рассматриваются их лингвистическая деятельность (переводческие аспекты, языковедческая работа, их личное обращение к языку Священного Писания).

Следующая подглава носит название «Век» (II) и открывается тремя сложными вопросами, в первую очередь непростым переходом от/с рукописной к первопечатной, т.е. книжной форме письменного выражения (заглавие: «Книжная правда»), традиционно понимаемого как богохульство, но в мировоззрении Максима Грека и Примож Трубара важно озаменованного общим, т.е. прогрессивным достижением (науки) XVI века: в виде полезного способа фиксации не только письменного выражения вообще, но и прежде всего правильной формы священного слова, в противовес многочисленным (многовековым) ошибкам, неправильным переводам или прочтениям, считавшимся признаками «слишком» человеческого стремления (слабости человеческого существа). Их взгляды отразились в книжной деятельности Максима Грека в венецианской типографии Альда Мануччи и в редакторской, типографской и авторской работе Примож Трубара в типографиях разных немецких городов того времени.

Введение книгопечатания было связано также с «импортом» различных знаний с востока после краха византийского Царства, что представляет другую важную тему XVI века: (заглавие «Переплетение знаний»), так как многие, даже великолепно образованные западноевропейские люди не сумели разобраться в «море различных премудростей», впоследствии (не только потеряли собственную душу, но и) распространяли вредные учения, прежде всего для (тогда более или менее) мало образованного народа. Но как Максим Грек, так и Примож Трубар оказались способными совладеть с обилием «внешних учений», руководимые прежде всего христианским духовным руководством, позволявшим им отграничить себя как от ложных учений, так и от тех, не соответствующих хри-

стианской вере и преданию. Оба в том числе разграничили т. н. внешние (т.е. человеческие) знания от боговдохновенных премудростей, причем они выступали в первую очередь против диалектики как пережитков античного, т.е. языческого знания и метода, который часто на западе (например, в эпоху схоластики средневековья, безумного сопротивления, «отрицания лишь ради отрицания») дал формы возможного злоупотребления святоотеческим преданием, что отразилось в отрицании Максимом Греком астрологии (как формы отнятия у человека права на выбор, т.е. свободное решение) и в сопротивлении Приможа Трубара маловерию, распространенному среди тогдашнего народа и подкрепленному пропагандой со стороны католической Церкви (т.е. как средство манипуляции). Они оба, неотделимо от сознания человека XVI века, считали священное предание внутренне иерархизированным единством наследия всего человечества. Помимо диалектики они не совсем отрицательно относились к риторике, поэзии, географии, что можно рассматривать как некую разумную «фильтрацию» античного наследия, реализованную ими в двух направлениях: 1. восприятие того, что оказалось фундаментом человеческого сознания вообще, т.е. слитие дохристианских религиозных зачатков с народными обрядовыми формами; 2. усвоение достижений т. н. античной философии – и то и другое лишь в целях достижения широты духовного кругозора (и только в этом случае мыслимое как соответствующее даже мировоззренческое направление эпохи возрождения). Так как их точка зрения нравственно несомненно коренилась в христианском духе, они своими взглядами, для которых было характерно т. н. разумное восприятие внешних учений, видимо, предсказали будущее т. н. человеческих наук: бесполезность возвышенности открытий в области природы; будущую пропасть философии (распространяющую диалектический метод как основу рационалистического резонанса, кажущегося «продуктивным» лишь в форме самоотрицания), если она не выбирает путь, основанный на богословско-историческом предании (историософия); грамматическо-лингвистическое исследование тоже не может дать положительных выводов, если не задает себе задачу проникнуть в содержание текстов священного и человеческого преданий; предчувствие конца богословия (должно стать способом сугубо личной формы духовных исканий) и тупика ограниченной истории, т.е. (одной) нации (выход: мировая история культуры человечества).

Третье проблемное ядро XVI века проявилось в сложном вопросе об отпечатке «текущей действительности» именно XVI века – в письменном выражении: оно нашло свое отражение в текстах как Максима Грека, так и Приможа Трубара в крайнем сближении с действительностью Священного Писания. Осознание (терминологически условно принятой как жанровой, так и стилистической) многопланности и многослойности их текстов подсказывало необходимость поисков подходящего определения цельности их опусов, формально отличающихся принципиальным опровержением возможности вполне адекватного перевода Священного Слова, а на уровне содержания – восстановлением раннехристианской атмосферы тогда еще неиспорченной литургии. Сложное отмежевание отдельных мировоззренческих стремлений – в выражении одной и той же мысли/одного и того же смыслового пучка – оказалось (не нашей исследовательско-методологической проблемой, а) достоинством их кругозора.

Далее мы рассматривали взаимоотношение между библейской и личной нравственной оценкой текущей действительности («Отношение к земной власти»). Параллели в их взглядах можно определить как: антикатолическую направленность их богословской и мировоззренческой точки зрения, тема т. н. турецкой угрозы, отрицание права на церковную собственность (землевладение Церкви: позиция нестяжательства Максима Грека в отношении к земной власти; протест Приможа Трубара против расширения церковных владений и денежных поборов с народа).

Учитывая грань между «пока еще не выделенным» и «уже присутствующим» в языковом фундаменте, а также тогдашнюю неопределенность четких границ между письменным и устным языковыми наследиями, необходимым показалось принять более широкую точку зрения, т.е. обратиться к христианскому наследию в совокупности, так как известно, что с начала христианской письменности прежде всего переводческая деятельность была неотделимой от экзегезы, патристики, христианской истории и истории христианской Церкви. Оказалось, что оба писателя, ссылаясь и на вселенские соборы, и на слова святых отцов Церкви, отразили сопоставимые взгляды на церковную историю, поэтому можно было бы заключить следующее: что Примож Трубар, наряду с источником западноевропейского происхождения («Декрет Гратиана»), пользовался также данными, почерпнутыми из авторитетной восточно-христианской Церковной истории (Хроники) Евсевия Кесарийского; а Максим Грек своими многочисленными ссылками на последние литературно-художественные вспышки в истории Византийского Царства (т. н. «второе» обращение к раннехристианскому, а также античному наследию, которое нашло своеобразное олицетворение именно в книжной и образовательной деятельности патриарха Фотия, которого Максим Грек не только неоднократно упоминал, но и переводил его послания), опосредованным видом относился именно к эпохе создания славянской письменности. Часто упомянутые слова святых отцов Св. Августина, Св. Иоанна Златоуста и Св. Амвросия Медиоланского в произведениях обоих писателей показали не только не случайными, но и значительными при определении периода христианской истории (т. е. IV в. в христианской патристике и конец IX – начало X века), которому оба писателя очевидно придавали особое значение; можно уточнить, что отмеченный период оба писателя считали эпохой, когда внутри христианского мировоззрения в последний раз еще можно было мыслить (какое-то) равновесие, так сказать слог (созвучие).

Требую от анализа «существенного», такое рассмотрение вынужденно привело к исследованию и обращения к Богу (небесной власти), что было сделано нами в следующей подглаве: мы сопоставили их взгляды на те богословские вопросы, представляющие собой в основном благочестивую жизнь христианина, т.е. формы исповеди и принятия причащения, определяющие суть богословской позиции христианского мыслителя и писателя в отношении к Святой Троице.

Следуя сравнительному методу, основанному на принципе сходности, мы сопоставляли отдельные фрагменты из произведений обоих авторов, позволяющие определить сходность их мировоззрения. Выводы такого анализа дали следующие результаты: отличительные черты теологической аргументации их

взглядов приведены были способом экзегезы, включая известные мысли святых отцов и собственные толкования (как в виде интерпретации, так и в виде переводческих комментариев/заметок). При этом были обнаружены свойственные обоим: 1. Повышенное внимание к поиску адекватной формы, соответствующей определенному содержанию библейских слов; 2. Значимое/особое ветхозаветное подтверждение (аргументация) новозаветного предания о возвышенном вызове апостолов; 3. Вероучение о христианском Боге в Святой Троице, проникающее во все слои словесного выражения, в виде Троичной «формы».

Но по причине того, что оба писателя постоянно включавшие экзегетический способ толкования как составную часть создания их собственных мыслей, дело осложнялось, ибо именно их мысли оказались необходимым фоном для понимания отмеченного (не жанрового, а) богословско-исторического переплетения тем, т.е. неединородности их утверждений. Но, так как у нас не возникло возможности дать ответ на вопрос о том, чего они оба касались настолько заостренно – т.е. принятия евхаристии (П. Трубар) и вопроса «filioque» (М. Грек) – это нас побудило к переработке форм научного метода, а также базиса возможных выводов. Следуя такому «преобразованию/метаморфозе» научного подхода мы следующую главу назвали «Богословие Слова» (благодаря их объемистой богословско-лингвистической точке зрения).

Еще раз мы сопоставили именование ими отдельных лиц Святой Троицы, что позволило понять тонкости их богословской позиции. Далее их толкование первого псалма представило и способ выражения их отношения к Богоугодному Слову. Их общая установка на качественность/содержательность каждого отдельного слова связана с представлением о словесном выражении не только Вышнего, но и слов именно Христа, что позволило осознать их мировоззренческую точку зрения, существенно отличающуюся от других писателей XVI века.

Внутри словесного выражения Максима Грека и Примож Трубара можно проследить также целостное выражение («словесная икона») глубоко личной теологии: с этой исследовательской точки зрения общими для них являлись стремление к общечеловеческому мировоззрению и неоспоримость их веры в неспасимость высоты догмы Святой Троицы. Максим Грек и Примож Трубар нераздельностью их собственной мысли на самом деле оказались традиционалистами (первый осуществил стилистический принцип византийского искусства; второй попыткой воссоздания раннехристианского предания внушал т. н. живое присутствие, или т. н. жизненность священного содержания в текущей действительности, непосредственно в обряде причащения других верующих). Но так как их нравственное положение не может быть всецело объяснено известным традиционализмом дихотомии (характерным для схоластики средневековья), то и их мировоззрение (неотделимо от переводческих взглядов и экзегетики) не может стать примером известной «школы» или «направления» тогдашней (или какой-то другой эпохи). Их богословско-литургический способ утверждения (аргументации), включающий не только письменно-книжное (не только Священное Писание), но и устное (в том числе наряду с народным, языческим, апокрифическим и касающимся т. н. архетипов) человеческое предание, мы восприняли как возможное полномочное свидетельство истории человеческого духа. Ибо своими сло-

сными формами Максим Грек и Примож Трубар отражали положение тогдашнего сознания всего человечества.

В третьей главе (III.) до сих пор упомянутые богословско-лингвистические терминологические сцепления рассматриваются с точки зрения, принадлежащей личности самого автора. Так, например, мировоззренческо-теологическая область «Исповеди» вводит в наш анализ мироощущения, проникнутого личным отношением писателя к т. н. «последним вопросам» или к «вечным истинам бытия» (эсхатологическая цепь), а также попытку определения отношения Максима Грека и Приможа Трубара к усопшим, в том числе и в соответствии с установленными христианскими погребальными канонами (нормами и правилами христианского обряда погребения). Обоим писателям свойственно т. н. разумное восприятие смерти, соответствующее самым ранним христианским представлениям о смерти как о «доброй покровительнице» (светлые и успокоительные воззрения, в отличие от позднейших представлений о темном и ужасном положении умирающего), т.е. как исполнение «святой радости», связанной с именно дословным верованием в воскресение умерших. В т. н. последних словах – непосредственно предвосхищающих смерть/перед смертью – тоже можно проследить строгую неотделимость словесной формы от содержания, прежде всего отражаемую в славословии и песнопении благодарения христианского Бога в Троице. Кажется, что наше исследование затронуло грани какого-то идейного ядра или подоплеку поэтики гимнографии, рассматриваемой как самое высокое обращение к христианскому Высшему.

Наконец, выяснились существенно различные позиции в мировоззрении обоих писателей: если Максим Грек остался верен принципам византийского искусства и важной богословской точки зрения иконописи, продолжаемой в византийской манере т. н. миниатюрных изображений рукописных, прежде всего литургических текстов (их цель заключалась не в декоративной роли, но в строго богословском дополнении, в виде необходимого – в том числе богослужебного характера – комментария, т.е. своеобразным аналогом толкований святых отцов), то Примож Трубар выявил типично протестантский взгляд на изображение Божьей сути, т.е. опровержение его или принципиальное отрицание и возможности (из-за не-изобразительности Божьего существа), и вообще человеческой способности (т.е. недостойности/слабости) изображения Его.

Проблему изобразительности в христианском искусстве, неотделимой от богословской точки зрения, в сути своей связанной с самими ранними христианскими представлениями о мире и его устройстве, мы попытались опосредованно исследовать путем археологических сведений не только о первых христианских изображениях, но и о первых формах христианского обряда богослужения. Именно столкновение литургического и изобразительного моментов в мироощущении обоих писателей – что наблюдается непосредственно в словесном выражении их текстов – стало существенным для понимания глубинных причин их личной теологии.

Максим Грек, наоборот, именно в своем глубоко уважительном отношении к Богородице зрит (т.е. раскрывает), постепенно и непрямойно, но продолжительно до конца своей жизни, все нужные положительные аргументы в оправда-

ние правдивости именно православного вероисповедания внутри христианской религии, представляющего собой также суть его глубоко личной веры и теологии: мы имеем в виду единство единого начала Бога-Отца, Создателя и Добра и Зла, из которого и только из Него происходит Святой Дух (проблема «filioque»); впоследствии и двойная природа и Богочеловеческое лицо (в том числе и изображение) Бога-Сына. Ибо Максим Грек требует не только

Проблема творческой деятельности человека в кругозоре христианина, внутри норм богослужения, в соответствии с их взглядами на святость человека, определяется также в изображениях Христа, прежде всего с отпечатком неоспоримого озарения разными формами божественного Света (также в соответствии с началом Евангелия от Иоанна, определяющего собой и отношение к Богу-Слову).

Искание Максима Грека и Приможа Трубара подходящих богословских терминологических выражений, учитывая необходимую установку на греческий в виде языка-первоисточника Священного Писания, не могло в XVI веке не обойтись без поисков среди мыслящего пространства уже установленных богословских выражений латинского языка; ради этого еще раз попытаемся подробнее разобраться в их отношении к т. н. латинской традиции, открывающему и другие аспекты того, что само по себе считалось отрицательным. Выясняется, что оба писца вовсе не только однозначно противопоставляли себя западноевропейскому опыту христианской веры, что наиболее ясно проявляется в уже упомянутом их не только снисходительном, но и уважительном отношении к форме ранней римской литургии, ибо именно последняя встает в их кругозоре в облике идеала (чистого/безупречного) Богообщения. Но одновременно оба писателя несомненно высказываются против современных нововведений со стороны латинской веры/католической Церкви, рассчитанных на искажение основ христианской религии; при этом личный опыт Максима Грека и Приможа Трубара выступают в виде верных свидетельств нравственно опасных изменений богослужебного обряда. Но важно отметить и противоположное: полностью отрицательное отношение Приможа Трубара даже к «древнему Риму» – ссылаясь на т. н. предание от Иоанна, а также наблюдения недостойных христианского Бога упрощений православной литургии в храмах русских – в прямой, т.е. разоблачительной речи Максима Грека. Кажется, что их замечания в адрес недопустимого переплетения, или лучше сказать, нелепой смеси основополагающих христианских понятий (самый выразительный пример представляет собой перепутанное содержание понятий «живого-мертвого»), отражавших неяркие, т.е. подспудные перемены в области христианской литургии вообще, затронули нравственное состояние тогдашнего человеческого общества в действительности XVI века. Тогда человеческий Разум, т.е. способность разумного понимания и освоения, является средоточием их мировоззрения, а также т. н. теологии языка; более того, в их понимании Разума можно узреть зарождение будущих двух форм европейского рационализма: распространенное утвердительное (индуктивное) рассуждение Максима Грека и установка на окончательность конкретного аргументирования в (дедуктивных) умозаключениях Приможа Трубара. Но абстрагирование Максима Грека в виде исповеди нравственного падения человеческого общества и конкретизирование в виде частных примеров Приможа Трубара вовсе не представляют собой прин-

ципиальные (т.е. ненамеренные, планированные) «методы», возникающие всего лишь как следствие создания/образования их мыслей. Поэтому ключевым является то, что их понимание Разума былона самом деле скорее противоположным «рациональному», но ближе понятию «здорового/правильного» рассудка, включающего т. н. разумное восприятие как действительности, так и конца жизни – другими словами, в их текстах понятие Разума заключается в мироощущении благочестивого образа жизни христианина.

Замеченная («стилистическая», «жанровая») разнородность текстов Максима Грека и Приможа Трубара, по причине которой также трудно представляется подходящими терминами определить характерность их мировоззрений, на самом деле стоит у истоков первоначального разделения словесного выражения – на поэзию и прозу. Разнообразие их словесной деятельности (можно было бы вычленил следующие: языковедческая статья, полемический трактат, жанр публицистики, повесть, рассказ, притча, легенда, сведение, речь апологетики, послание, личное письмо, окружное послание, эпиграмма, гимн(ография), богослужбная песня, стихотворные вирши, поэма, молитва, молитвенное слово, вступительная статья, предисловие, погребальный канон) подтверждает положение о том, что они действительно привели в исполнение подбор текстовых разновидностей, который можно сравнитьс тогдашней палитрой художника возрождения, но с той существенной разницей, что Максим Грек и Примож Трубар своими словесными выражениями достигали того уровня, который современные им художники реализовывали в области изобразительного искусства (Максим Грек и Примож Трубар как бы переносилсредства изображения в самое слово); своеобразным способом (в тематическо-сюжетнойманере) они в своих текстах упомянули вершины, достигнутые человеческим духом до сих пор. Упомянутое в их текстах осуществляется также путем оживления/обновления отношений между отдельными словами, означающими фундаментальные межчеловеческие и родовые взаимоотношения (семья как основополагающий корень христианского общества). Тем самым они не только готовили фундамент для будущих русского и словенского (богословско-философско-художественных) национальных менталитетов, но и оказали влияниена духовное развитие человечества в целом.

С этой точки зрения и синтез (в том числе и «синкретизм», позволяющий им даже научные достижения человеческого ума связывать в Богу угодное единство), и подбор разных, в первую очередь духовного происхождения, областей человеческого умопостижения, на наш взгляд, не могут быть объяснимы иначе как отличительной чертой их личности, точнее, неколебимостью личной веры Максима Грека и Приможа Трубара – в Христа – подразумевающей гораздо более близкое (сближенное/личное), по намерению непосредственное обращение к Богу (резкое стирание расстояния, но не грани между верующим и Вышним, дающим «мыслить соучастие/причащение»). Последнее отражено в т. н. относительных словесных частицах, означающих преодолевающее качество, т.е. абсолютное отношение к Вышнему (например: «до конца», «все/вся», «совершенно/полное», «чисто», «неизреченно», «неприкасаемое»), из-за чего предлагается термин «гlossарий абсолюта» или словарь целостности/тотальности. Такие особенности их словесных изображений как, например, понятие «живости/жизнен-

ности», внутренне принадлежащее христианскому миру, являющееся для обоих писателей общим метафорическим фоном («злато», «тихий свет», «ангельское пение»), представляющее собой возможность перерождения христианского благочестия, а также пространство «воплощения» христиански понятого идеально-го Слова (т.е. постижение живой формы, адекватной священному содержанию), почерпнутое непосредственно (можно предположить, из личного опыта) из божественной литургии – все это призывало нас к включению предлагаемого нами – условно принятого – термина, наиболее четко характеризующего упомянутые признаки их словесного выражения, с помощью которого стали объяснимы и все своеобразности их опуса в целом, т.е. Богу служения. Ибо все тексты Максима Грека и Приможа Трубара проникнуты литургическим восприятием священного слова («связь между двумя системами символов, словом и обрядом, была также кровно близка Константину-Кириллу, как связь церковного слова и обряда со зрительным искусством» – Р. Якобсон), в сущности посвящены (не только адресованы) христианскому Богу в Троице («Таким образом образуется и Образ Слова»). В литургической действительности также осуществляется отождествление верующего и его акта/действия (в сути богослужебного), т.е. опоры смиренности и послушности как ядра благочестивого жития. В этом и коренится стремление Максима Грека и Приможа Трубара создать язык, отличающийся как возвышенностью (над обыденностью ежедневной речи), достойной Богохвалебного славословия, так и вместе с тем понятностью (окружающим, активным членам/участникам христианского общества), основанной на понимании евангельского слова (выбор апостола Павла между глоссолалией и языком, людям понятным – 1 Кор 14, 20–25). Тем самым они вписали себя в качестве деятельных участников в «исторической борьбе за общепонятный язык богослужения» (Р. Якобсон). Немаловажно также отметить неслучайно общую для них, не до конца реализованную, склонность к созданию стихотворных единств, посредством которых они оба нашли возможность не только спеть Вышнему, но и способ выражения существенных понятий их личных теологических воззрений. Путем возрождения основополагающей метафоричности раннехристианского литургического обряда, в том числе неотделимого от христиански понимаемой Красоты (эстетики), они также оказались способными к тщательному умозрительному сохранению священного предания, создали собственную поэтику службы Богу.

Стремление возобновить не античное наследие, а раннехристианские первоисточники отразилось в словенском языке Приможа Трубара, точнее в использовании им (среди словенских писцов протестантизма) наибольшего количества архаичных элементов, близких к языку древнейших славянских памятников («Фрейзингские листки», Супрасльского-кодекса, Изборника Святослава 1073 г.), благодаря чему он (не по собственному намерению) оживлял эпоху создания/возникновения славянской письменности (IX век). Максим Грек сознательно упоминал в своих сочинениях «второй золотой век» византийского государства, когда наряду с патриархом Фотием (из-за его эллинистического вкуса в поддержке христианского гуманизма указанная эпоха получила название т. н. «македонского возрождения» – Курт Вейцман), питомцем единственного в то время в Европе Константинопольского университета был и «языковед» Константин-Кирилл. Тек-

сты Максима Грека и Приможа Трубара, написанные также на греческом, латинском и немецком языках, представляют собой в XVI веке наиболее объемистые (квантитативно) и содержательные (качественно) описания – на славянских языках. Именно записью славянского языка они буквально выполнили послание первых апостолов, на фоне тогдашнего века совпадающее с всеобщим призывом к возрождению духа всего человеческого общества. Но их (идейный) выбор славянского самовыражения, с точки зрения которого даже необходимый ввод латинских теологических терминов считается средством достижения общехристианской доктрины, означает также их обращение к адресату, представленному в лице прежде всего христианского ближнего («другого») и Богочеловека («Другого»). Славянский язык в словесной деятельности Максима Грека и Приможа Трубара, оказавшийся способным на возвращение в эпоху т. н. «славянской антики» (IX век), своим резким сопротивлением папскому престолу (т.е. латинскому вероисповеданию) в XVI веке отличавшийся от «всемирного потока», осознал себя также как самостоятельный двигатель европейского культурного возрождения. Только развитие полномочного словесного выражения на славянском языке, обновляющего и раннехристианский апостольский призыв и трудное положение возникновения славянского богослужебного слова, соединяющего западноевропейское и восточно-христианское наследия, в сущности оживляло и ядро общехристианского идеала, в этом «ключевом» моменте, тождественного – ренессансному.

Максим Грек и Примож Трубар восстанавливали достоинство человека в непосредственном отношении к Богу (не в форме субъекта к субъекту), благодаря чему смогли достичь того уровня («объективность», «реалистичность», «критичность»), который тогда еще не был усвоен многими мыслителями XVI века; они не противопоставляли себя обществу, но лишь покорились его голосу. Вышнего, что в их текстах отражается не в форме идеализации (античный принцип Аристотеля: «изображать людей таких, какими они должны казаться»), не в форме христианской точки зрения неприличной автобиографичности (детерминированность конкретными условиями), но в форме непосредственного исповед(аль)ного самовыражения, отличающегося способностью преодоления земного существования человеческого существа. Именно с помощью целостности собственного языка, тождественного их духовно-мыслящему кругозору, в службе литургического словоупотребления – им удалось обойти тогдашние тупики слишком человеческого (субъективных) отражений личности: в отличие от не христиански направленных писцов, они оказались способными на преобразование и продолжение т. н. христианского мифа в виде полного подчинения задач Образа форме христианского Слова. Лишь благодаря отмеченной духовно-мировоззренческой резкости они достигали осуществления христианского идеала «Богу служения», т.е. тождества личности и благочестивой жизненной деятельности. Введением соучастия в божественном «времени и пространстве мира» они преодолели «*complexio oppositorum* Образа Божьего» – верностью Богу. Так как Максим Грек и Примож Трубар мыслили возрождение лишь в форме оживления начального христианского единства веры и благочестивого богослужения, они смогли достичь того уровня, который их современникам представлялся неосуществимым: т.е. идеала человека возрождения.

Максим Грек и Примож Трубар, чьи письменные установки, исходящие из правдоподобного зрения/ видения нелепой действительности «окаянного века» (их отказ от безразличного равнодушия), отразились в их самообразовательном/ самоличном языке – в виде собственно славянского словесного корня. Таким образом они сделали себя достоверными авторами, преодолевающими также препятствия национальной определенности. Только с этой точки зрения – соответствующей ренессансу – можно мыслить и мировой процесс формирования культурных достижений XVI века.

Тогдашнее (модное) увлечение филологическо-языковедческой деятельностью (терминологизация, лексикография, лексикализация) они обогащали своим оригинальным вкладом, т.е. богослужебной принадлежностью языка «живому» сознанию (на основе церковно-литургического языкового материала)¹. Таким образом выражения, используемые в сочинениях Максима Грека и Примож Трубара и историку культуры предлагают новые термины осмысления события XVI века, т. е. представляют собою новые терминологические выражения для обозначения явления эпохи, известной под названием возрождение, но с подчеркиванием особой сосредоточенности на именно самовыражении индивидуума – в Слове. Такая точка зрения, на наш взгляд, позволяет вполне новое понимание человека ренессанса, а именно в существенно важном согласии с христианским мировоззрением. Мы имеем в виду, например, отказ от «гуманизма» в подчеркивании необходимого человеколюбия (гуманности), уподобляющего Богу-Отцу («без милости нет и на Суде Милости Его»), также, как и применение глубоко личной формы Богообщения (ревность по Богу); радикальное отрицание антропоцентризма и возвращение к основополагающему для христианской религии теоцентризму; предлагаемые нами понятия («грамматика литургии», «поэтика богослужения», «эстетика Образа Божьего») тоже могут служить для определения поисков сугубо христианского мыслителя и активного писателя XVI века.

Анализ вершин их творчества (Максим Грек: «Слово на латинов», «Слово о нынешнем окаянном веке», «Слово против хулителей Божьей Матери», «Повесть страшна и достопамятна», «Предисловие к Толковой Псалтири»; Примож Трубар: «Толкование отдельных псалмов», «Предисловие к Апостолу», «Толкование Откровения от Иоанна») раскрыл также особенности XVI века, до сих пор не замеченные историками. Поэтому мы не говорим о т. н. славянском возрождении как о маргинальном («провинциальном») явлении, но считаем (по)явление писателей Максима Грека и Примож Трубара, локализованных в самом центре европейского ренессанса, переломным.

Другими словами: подразумевая, что и в России, и в Словении XVI века невозможно было найти подходящих явлений, соответствующих мировоззрению возрождения, мы в то же время согласны с утверждением Гелиана Михайловича Прохорова, что Великая Русь уже в XIV веке унаследовала задачи «европейского

¹ На такую плодотворность научного подхода неоднократно указывали многие языковеды (филологи) и исследователи древнерусской литературы (в том числе и древнеславянских языков и искусства); упомянем лишь наиболее значимых: Ватрослав Ягич, Роман Якобсон, Дмитрий Сергеевич Лихачев, Сергей Аверинцев, Гелиан Михайлович Прохоров.

православного возрождения» (т. н. «Slavia Orthodoxa» в форме осуществления духовных достижений византийского исихазма, распространенных даже в политической сфере), идейно подсказывавшие будущее западноевропейского возрождения (т.е. попытки возобновления античного наследия), мы склонны причислять Приможа Трубара и Максима Грека (учитывая упомянутую невозможность определения их творчества по отношению к тогдашним «школам/направлениям») в самый верх европейского ренессанса. Будучи первыми писателями, которые творили свои сочинения на славянских языках, они впоследствии ознаменовали не только будущее русского и словенского национального сознания, но и дальнейшее развитие европейского индивидуума.

Но поскольку в основе их намерений сопротивление не оказалось первостепенным, то и наш тезис в конце концов ни чем не противоречит предыдущим теориям/определениям возрождения: явление Приможа Трубара и Максима Грека, авторов, высказывавших себя в славянских словесных выражениях (сознательное старание оживить раннехристианское единство в виде безупречности богослужбной формы благочестия), возобновляющих эпоху создания славянской письменности (IX век), а наряду с ней и эпоху слабовыраженного, т. н. славянского возрождения (в России, Болгарии, Хорватии, Чехии в XIV веке), которое только от сих пор могло представлять собой свой вклад в мировую культуру: в роли предвозрождения т. н. славянского возрождение (посредством византийских источников античного наследия) не только предшествовало идейному течению европейского ренессанса, но своим сопротивлением западноевропейской идейной подоплеки предсказало его падение.

В Священном Писании корнящееся несветлое будущее европейского возрождения наконец прозвучало на славянском языке. Максим Грек и Примож Трубар были последними представителями Европы возрождения, неосознанными пророками, которые уже во время своей жизни разоблачали наступающее умирание религиозного начала в человеческой душе (т. н. истинной любви к Богу); они были неосуществленными поэтами краха усилий сознания возрождения европейского человека.

VIRI IN LITERATURA¹

PRIMARNI VIRI

I.–V. = Primož TRUBAR, 2002–2010: *Zbrana dela Primoža Trubarja*. I.–V. Ljubljana: Rokus.

BiS = Primož TRUBAR, 2006: *Biblia Slavica*. Slovensische Übersetzungen, 1555–1582. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh. 1–746.

CO = Primož TRUBAR, 1564: *Cerkovna ordninga*, v: IV. Tübingen.

J = Primož TRUBAR, 1577: *Noviga Testamenta pvsledni deil*. »Jeruzalemski izvod«. (Jakobovo pismo, Petrova pisma, Judeževo pismo, Janezova pisma, Janezovo Razodetje, dodani obsežni komentarji). Nerazrezane tiskarske pole.

NT = Primož TRUBAR, 1557: *Ena dolga predgovor k Novimu Testamentu. Ta prvi deil tiga Noviga Testamenta*. Tübingen.

P = Primož TRUBAR, 1566: *Ta Celi Psalter Davidou*. Tübingen.

SP = P. TRUBAR, J. DALMATIN, S. KRELJ, 1984: *Slovenska protestantska pesmarica*. 1583. *Wittemberg*. Ur. B.Gerlanc. Ljubljana: ČGP Delo.

K I.–III. = Maksim GREK, prep., 1859–1861: *Sočinenija*. (1–3 t.), Kazan'.

STL 1910 = *Prepodobnyj Maksim Grek (Sobranie sočinenii v III. tomah)*. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra.

MG 2006 = Maksim GREK, 2006: *Duhovno-nravstvennye slova*. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra.

MG 2008 = Maksim GREK, 2008: *Sočinenija*. T. 1. Moskva: Indrik.

ST = Maksim GREK, 2005: *Prepodobnyj Maksim Grek (Žitie; Beseda o strastjah i protiv astrologov; Kanon Presvjatomu Duhu Paraklitu)*. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra.

ROKOPISI

IRLI (Literarni Inštitut »Puškinski dom«): Peretc. No. 54: *Proti latincem*. (1. pol. XVI. st.).

RNB (Sanktpeterburška nacionalna knjižnica):

- F. I. 71: *Predgovor in tolmačenje prvega psalma*. (2. pol. XVI.st.).

- F. I. 82: *Apostol*. (1. Pavlovo pismo Korinčanom s tolmačenjem). (prvi prevod Maksima Greka v starorusko starocerkvenoslovanščino, l.1519).

- Sol. 494/513: *Povest strašna in vredna spominjanja. Beseda o sedanjem nesrečnem stoletju. Proti žaljivcem Božje matere*. (sredina XVI.st.).

GIM (Moskovski zgodovinski muzej):

- Uvar. 85: *Psalter (brez tolmačenja)*, l.1552.

RGB (Ruska državna knjižnica)

- MDA 173/I, 42: *Izpoved vere* (l. 6–14).

STROKOVNA LITERATURA

Kozma AHAČIČ, 2007: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

¹ Seznam obsega le v tej knjigi najpogosteje navajana dela.

- Kozma AHAČIČ, 2007: Viri za prevod svetopisemskih besedil pri slovenskih protestantskih piscih 16. stoletja in nekatere tehnike prevajanja. *Slavistična revija* 55/3, 505–527.
- B. ANGELOV, 1980: *Rusko-južnoslavjanski knjižovni vrzki*. Sofija.
- D. ANASTASIJEVIČ, 1895: *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, 4. zvezek. *Annales Regni Francorum, Hannoverae*.
- Dionisij AREOPAGIT, 1995: *O božestvennyh imenah. O božestvennem bogoslovii*. Sankt Peterburg: Založba Glagol'.
- Sergej S. AVERINCEV, 1976: Antichnyj ritoricheskij ideal i kul'tura vozrozhdenija. *Iz istoriikul'tury srednih vekov i Vozrozhdenija*. Moskva.
- Sergej S. AVERINCEV, 1989: *U istokov evropejskogo vozrozhdenija*. Moskva.
- Sergej S. AVERINCEV, 1989: Dva rozhdenija evropejskogo racionalizma i prostejšie real'nosti literatury. *Chelovek v sisteme nauk*, Moskva, 332–342.
- Sergej S. AVERINCEV, 1997: *Poetika rannevizantijskoj literatury*. Moskva.
- Sergej S. AVERINCEV, 1997: *Nekotorye jazykovye osobennosti v Evangelijah*. Pravoslavnaja obščina, št. 40. (Predavanje na Svjato-Filaretovski moskovski višji pravoslavno-krščanski šoli 21. 6. 1994).
- Sergej S. AVERINCEV, 2004: *Psalmy Davidovy*. Kijev: Duh i litera.
- S. BALAHOVSKAJA, 2008: Ioann Zlatoust kak ekseget. Moskva: RV, 119–212.
- Charles BALLY, 1932: *Linguistique générale et linguistique française*.
- Mietta BARACCHI, 1971, 1972: *La lingua di Maksim Grek*. Istitutio Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Rendiconti, Classe di Lettere e Scienza Morali e Storiche, I. vol. 105, fasc II: 253–280; II.vol. 106, fac II II: 243–267.
- Štefan BARBARIČ, 1976: Les aspects humanistes de la littérature protestante slovene. *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparee*. Budapest 1976, 201–207.
- C. A. BELOKUROV, 1899: *O biblioteke moskovskih gosudarej v XVI. stoletii*. Moskva.
- Pietro BEMBO, 2008: *Historiae Venetae libri XII. (English and Latin), History of Venice*. Harvard, London.
- Petr M. BICILI, 1996: *Mesto renesansa v istorii kul'tury*. Sankt Peterburg: Mirrif.
- Stefano di BRAZZANO, 2005: *Pietro Bonomo (1458–1546), Diplomatico umanista, vescovo di Trieste: La vita e l'opera letteraria*. Trieste: Edizione Parnaso.
- Arnold BRUCKNER, 1914: *Die Wahrheit über die Slavenapostel*. Tübingen.
- Marcello BRUSEGAN, 2005: *Storia Insolita di Venezia*. Roma.
- BS, 2004: *Brižinski spomeniki*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Dmitrij. M. BULANIN, 1984: *Perevody i poslanija Maksima Greka*. Leningrad: Akademija nauk SSSR.
- D. M. BULANIN, 1979: Istochniki antichnyh reminescencii v sochinenijah Maksima Greka. Leningrad: *TODRL (Trudy otdela drevnerusskoj literatury)*. T. XXXIII, 134–156.
- D. M. BULANIN, 1993: Slovo o pokajanii i Slovo obličitel'no na ellinskiju prelest'. *TODRL* 47, 229–240.
- Sergij BULGAKOV, 1996: *Ikona i ikonopočitanie*. Moskva: Krutickoe Patriaršee Podvor'e.
- Jacob BURCKHARDT, 1963: *Renesančna kultura v Italiji*. Ljubljana: DZS.
- K. BURDACH, 1918: *Reformation – Renaissance – Humanismus*. Berlin.
- Fjodor I. BUSLAEV, 2001: *Drevnerusskaja literatura i pravoslavnoe iskusstvo*. Sankt Peterburg: Liga Pljus. Izd. Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- Fjodor I. BUSLAEV, 2009: *Istoričeskaja grammatika russkogo jazyka v II. tomah*. Moskva: (napis. med l. 1875–1881, 1.izd. l. 1959) (Sintaksis; Etimologija).
- Pavel BUŠKOVIČ, 1993: *Maksim Grek – poet– »Giperborejec«*. *TODRL* 47, 215–228.
- Averil CAMERON, 2006: *The Byzantines*. Oxford.
- Andre CHASTEL, 1994: *Il Sacco di Roma, 1527 (Od prvega manierizma do protireformacije)*. Ljubljana: Škuc. FF.

- James CLACKSON, Geoffrey HORROCKS, 2011: *The Blackwell History of The Latin language*, Oxford 2011, Wiley-Blackwell.
- CC, 2006: *Conciliorim oecumenicorum generaliumque decreta*. I. *Corpus Christianorum*. Bologna: Turnhout–Brepols Publishers.
- M. A. COLISH, 2002: *Medieval foundation of the Western intellectual tradition*. New York: Yale University Press.
- DIATRIBA, Erasmus–Luther, 1980: *Discourse on Free Will*. New York: Frederick Ungar Publishing.
- A. P. DIJAKONOV, 1998: *Tipy vysšej bogoslovskoj školy v Drevnej Grecii*. Spb.
- A. P. DIJAKONOV, 1945: *Vizantijskie dimy i frakcii v V–VII vv. VV*. Moskva–Leningrad.
- DRI, 1997: *Dictionnaire de la renaissance italienne*. Ur. J. R. Hale. Paris: Thames and Hudson.
- Z. R. DITTRICH, 1962: *Christianity in Great Moravia*. Groningen, J. B. Wolters.
- Drevnerusskie areopagitiki*, 2002: Moskva: Krug.
- Francis DVORNIK, 1959: *The Slavs: Their Early history and civilization*. Boston.
- Francis DVORNIK, 1951: *Emperors, Popes and General Councils*. Dumbarton: *Oaks Papers* 6, 3–23.
- Francis DVORNIK, 1948: *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge.
- L'Eglise ou l'Assemblée, son histoire sur la terre*, 1990. Ur. Edouard Recordon ter Philipp Tapernoux. Vevy: Editions Bibles et traites chretiens.
- E. B. ERMAČENKO, 2000: *Stoglav: Issledovanie i tekst*. Moskva.
- Georgij FLOROVSKI, 1983: *Puti ruskogo bogoslovja*. Paris: 3.ed.
- Georgij FLOROVSKI, 2006: *Vostochnye otcy IV. veka*. Minsk: Izdatel'stvo beloruskogo eksarhata.
- Janez HRIZOSTOM, 1942: *Svetega Janeza Krizostoma izbrani spisi*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- Boris L. FONKIČ, 1977: *Grečesko-russkie kul'turnye svjazi v XV.–XVII. vv*. Moskva.
- Boris L. FONKIČ, 2003: *Grečeskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XVI.–XVII. Moskva*.
- Simon FRANKLIN, 2009: *Writings Society and Culture in Early Rus*. London: Cambridge Press.
- Northon FRYE, 1990: *Anatomy of criticism (4 eseji, s predg. Harolda Blooma)*. New Jersey: Princeton University Press and Oxford.
- Aleksandr S. GERD, 2003: *Imennoe sklonenie v slovenskom jazyke XVI.v*. Sankt Peterburg.
- Aleksandr S. GERD, 2005: *Mestoimenie v slovenskom jazyke XVI.v na cerkovnoslavjanskom fone*. Sankt Peterburg.
- Aleksandr S. GERD, 2008: *Lingvističeskaja tipologija drevneslavjanskih tekstov*. Sankt Peterburg.
- Aleksandr S. GERD, 2010: *Imennoe slovoobrazovanie v slovenskom jazyke XVI–XVIII vekov*. Sankt Peterburg.
- Fran GESTRIN, 1952: *Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija*. Ur. M. Rupel. Ljubljana: *Drugi Trubarjev zbornik*.
- P. A. GILTEBRANDT, 1898: *Spravochnyj i ob'jasnitel'nyj Slovar' k Psaltyri. Spravochnyj i ob'jasnitel'nyj Slovar' k Novomu Zavetu. I–III*. Sankt Peterburg: Sinodal'naja Tipografija.
- Margaret D. GIBSON, 1896: *Apocrypha Sinaitica*.
- Gerhard GIESEMANN, 1991: *Sovražnik v protestantski cerkveni pesmi (1984); Teologija in poezija: variante kombinacij v Trubarjevih, Dalmatinovih in Kreljevih pesemskih modelih (1986); Trubarjeve, Dalmatinove in Kreljeve prepesnitve psalmov (1985)*. Ljubljana: *Novejši pogledi na slovensko književnost*. 19–53.
- Nataša GOLOB, 1996: *Pergamenti, zrcala in nekaj kodikoloških opomb*. Ljubljana: *Zbornik Brižinski spomeniki*.
- A. P. GOLUBCOV, 1995: *Iz čitenii po cerkovnoj arheologii i liturgike (prvič izšlo l. 1917)*. Sankt Peterburg: Satis'.
- A. H. GORFUNKELJ, 1991: *Milanskaja Psaltr' Giovanni Crastone 1481g. i gumanističeskaja kritika Biblii. Kollekcii, knjigi, avtografy (2.vyp.)*. Leningrad. 29–44.
- A. H. GORFUNKELJ, 1993: *Gumanističeskie istočni legendy ob antičnoj biblioteke*

- Moskovskih gosudarej. *TODRL* 48, 243–250.
- A. A. GORSKI, 2000: *Vsego esi ispolnena zemlja ruskaja*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- A. V. GORSKI, K. I. NEVOSTRUEV, 1855: *Opisanie slavjanskih rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*. Moskva: T.III.
- Andre GRABAR, 1953: *La peinture byzantine*. Geneve: Editions d'Art Alebert Skira.
- Andre GRABAR, 1963: *Les Tresors de Venise*. Geneve: Skira.
- Ivan GRAFENAUER, 1914: O Trubarjevem prevodu evangelijev. *Dom in svet* 27, 297–303.
- Timofej N. GRANOVSKI, 1986: *Lekcii po istorii srednevekovja (1848–1850)*. Moskva.
- E. GRANSTREM, L. S. KOVTUN, 1977: Poetičeskie terminy v Izbornike 1073g. i razvitie ih v ruskoj tradicii. Moskva: *Izbornik Svjatoslava 1073*, 99–108.
- P. F. GRENDLER, 2004: *The universities of the Italian Renaissance*. London.
- GRECO – VENETIANA a septocento e l'otocento. Venezia 2008.
- Igor GRDINA, 1991: Recenzija Zgodovine slovenskega slovstva J. Pogačnika. *Zgodovinski časopis* 45/3, 498–499.
- Igor GRDINA, 1996: Brižinski spomeniki kot dialoški tekst. *Zbornik Brižinski spomeniki*. 367–375.
- Igor GRDINA, 1999: *Od brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.
- Igor GRDINA, 2002–2005: Uvod k Zbranim delom Primoža Trubarja, I.del. *Zbrana dala Primoža Trubarja I–III*. Ur. Igor Grdina Ljubljana: Rokus.
- Igor GRDINA, 2004: Paleografska in historična problematika. *BS*. 16–28.
- Igor GRDINA, 2004: Raziskovanje in bibliografija Brižinskih spomenikov. *BS*. Ljubljana: ZRC SAZU. Monumenta Frisingensia, 154–161.
- Igor GRDINA, 2007: Reformacijski tokovi na Slovenskem. *Zgodovinski časopis* 61/1–2, (135) 59–74.
- Fran GRIVEC, 1938: *Slovenski knez Kocelj*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna Ljubljana.
- Fran GRIVEC, 1958: Frisingensia. *SR* 11.
- Fran GRIVEC, 1952: De authentia epistolae »Gloria in excelsis Deo« Hadriani II., Or. Christ.
- A. Ja. GUVERIČ, 1980: *Problemi srednjeveške kulture*. Moskva.
- F. HEIL, 1965: Vizantijsko posol'stvo v Velikuju Moraviju. *MM*, 107–109.
- Sigismund HERBERSTEIN, 2001: *Moskovski zapiski*. Ljubljana: Slovenska matica.
- A. IPAVEC, 1908: Verski pokret na Goriškem v XVI. st. *Prvi Trubarjev zbornik*. Ur. F. Ilešič, Ljubljana: Dragotin Hribar.
- A. V. ISACENKO, 1941: *Drevne-russkie etjudy*. Ljubljana: Akademsko založba *Istoricheskie i legendarnye svidetelstva o doktore Fauste*, 1978. Ur. V. M. Žirmunski. Moskva: Literaturnye pamjatniki.
- A. I. IVANOV, 1969: *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*. Moskva: Akademija nauk SSSR.
- Izbornik Svjatoslava 1073*. Ur. B. A. Rybakov. 1977. Moskva: Nauka.
- IZ-R: gl. Zlatoust, J.
- Vatroslav JAGIČ, 1896: *Codex Slovenicus. Rerum Grammaticarum*, Imper. Petropoli: Academiae Petropolitanae socius.
- Vatroslav JAGIČ, 1910: *Istorija slavjanskoj filologiji*. Sankt Peterburg.
- Roman JAKOBSON, 1988: *Selected Writings VIII.*, compl.vol. I. Berlin-NY-Amsterdam: Major Works, 1976–1988.
- Karel G. JUNG, 1996: *Duh Merkurij*. Moskva: Kanon.
- Rudolf JUŽNIČ, 1910: *Slovarček k I. in II. knjigi Vergilijeve Eneide in k izbranim pesmim iz »Georgica« in »Bucolica«*. Ljubljana: Katoliška Bukvarna.
- Vasilij KANDINSKI, 1977: *Concerning the Spiritual in Art*. New York: Dover publications.
- A. V. KARTAŠOV, 2007: *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi, t. I*. Minsk.
- N. A. KAZAKOVA, 1955: *Antifeodalnye ereticheskie dvizhenija na Rusi XIV–nachala XVI.v.* Moskva-Leningrad.
- V. A. KELTUJALA, 1911: *Kurs istorii ruskoj literatury (posobie dlja samoobrazovanija)*. *Istorija drevnej ruskoj literatury*. Sankt Peterburg: Knjiga vtoraja.

- France KIDRIČ, 1978: *Izbrani spisi*. Prva knjiga. Tretja knjiga. Ljubljana: SAZU.
- V. M. KIRRILIN, 2007: Slavjanskoe pravoslavnoe vozrozhdenie. *Pravoslavnaia kul'tura v Rossii: proshloe i nastojashee*. Ur. A. S. Mel'kov, V. Venediktov. Moskva: Paškov dom.
- P. M. KITROMILIDIS, 2001: Bridges to the Renaissance and the Enlightenment. *Italia-Grecia: temi e storiografie a confronto*. Venezia: Istituto Ellenico di studi Binatini e postbizantini di Venezia. 37–47.
- V. V. KOLESOV, 1977: Leksicheskoe variirovanie v Izbornike 1073g. i drevnerusskij literaturnyj jazyk. *Izbornik Syjatoslava 1073*. Moskva: Nauka.
- V. V. KOLESOV, 1973: Nadstročnye znaki »sily« v russkoj orfografičeskoj tradicii. *VJI*. 228–258.
- K. V. KONOVALOV, 2006: *Um kak poznavajuščaja substanca*. Novosibirsk.
- Milko KOS, 1955: *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: SM.
- Milko KOS, 1985: *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih. *Acta ecclesiastica Slovenia* 7. Ljubljana.
- L. S. KOVTUN, 1993: Jazyk vyskoj knjižnosti v trakovke leksikografov vostočnyh slavjan XVI. st. *TODRL* 48. 254–257.
- L. S. KOVTUN, 1975: *Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI.–načala XVII.* Leningrad.
- L. S. KOVTUN, B. L. FONKIČ, N. V. SINICINA, 1973: Maksim Grek i slavjanskaja Psaltr' (složenie norm literaturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI v.). *VJI*. 99–127.
- Jože KORUZA, 1991: *Slovstvene študije*. Ljubljana: Razprave Filozofske fakultete.
- S. KRANJC, 2009: Trubarjevo pojmovanje evharistije. *Trubarjev simpozij v Rimu*. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva založba. 155–173.
- N. F. KRASNOSEL'CEV, 2011: *K istorii pravoslavnogo bogoslužhenija*, Moskva 2011 (2. izd.).
- Elena V. KRAVEC, 1991: Knižnaja sprava: perevody Maksima Greka kak opyt normalizacii cerkovnoslavjanskogo jazyka XVI.veka. *Russian Linguistics* 15, 247–278.
- Mihail KROM, 2010: *Vdovstvujushee carstvo. Političeskij krizis v Rossii 30–40-h godov XVI. veka*. Moskva: Historia Rossica (Novoe literaturnoe obozrenie).
- M. V. KUKUŠKINA, 1999: *Kniga v Rossii v XVI.veke*. Sankt Peterburg: BRAN.
- P. A. LAVROV, 1930: *Materialy dlja vznikovenija drevnejshej slavjanskoj pis'mennosti*. Leningrad: Trudy Otdela Drevnerusskoj lit.
- P. LEBRUN, 1777: *Ancien rit d'Aquilee appelle le Patriarchin//Explication de la messe*. Paris: Vol.3.: 220.
- Paul LEMERLE, 1956: *Histoire de Byzance*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dmitrij S. LIHAČOV, 2008: *Russkaja kul'tura*. Sankt Peterburg: Iskusstvo.
- Dimitrij S. LIHAČOV, 1986: Drevneslavjanskije literatury kak sistema. *SL* VI.,33.
- Janez LOKAR, 1908: Iz predgovorov slovenskih protestantov. *Prvi Trubarjev zbornik*. Ur. F. Ilešič. Ljubljana. 1–2.
- A. F. LOSEV, 1978: Nachal'nye stadii neoplatonicheskogo estetikii renessansa. *Tipologija i periodizacija epohi vozroždenija*. Moskva: Nauka. 61–107.
- V. N. LOSSKI, 2003: *Bogovidenie*. Moskva.
- A. S. LVOV, 1968: Issledovanie – Reči filisofa. *PDP*. Ur. Vinogradov. Moskva: Nauka.
- G. G. LITAVRIN, 1972 : *BB (Vizantijski vremennik)* 33, 33–46.
- B. LONERGAN, 1964: *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology*. London.
- Martin LUTHER, 2002: *Tukaj stojim* (teološko politični spisi). Ljubljana: Temeljna dela.
- Martin LUTHER, 2001: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Hieronim.
- Evro LAYTON, 1981: Notes on some printers and publishers of 16th century modern greek books in Venice. *Thesaurismata* 18, 119–144.
- L. MARTINES, 2006: *Scourge and Fire (Savonarola and renaissance Italy)*. London.
- Manuscripts from the William S. Glazier*

- Collection, NY 1959, The Pierpoint, Morgan Library.
- Karel MARX, Friedrich ENGELS, *Soč. II.* izd. t. 29. Moskva.
- Ioann F. MEJENDORFF, 1974: O vizantijskom isihazme i ego roli v kul'turnom i istoričeskom razvitii Vostočnoj Evropy v XIV.veke. *TODRL* 29. 291–305.
- I. P. MEDVEDEV, 1976: *Vizantijskij gumanizm XIV.–XV. vv.* Moskva: Nauka.
- Dmitrij S. MEREŽKOVSKI, 1990: *Voskresšie bogi ili Leonardo da Vinci.* Moskva: Hudožestvennaja literatura.
- V. V. MILJKOV, 2004: Rasprostranenie neoplatonicheskikh tekstov i idej v Drevnej Rusi. *Vostochnohristianskaja civilizacija i problemy mezhregional'noj vzaimodejstvija.* Moskva: Rossijskaja Akademija Nauk. 355–407.
- MINIATJURA I TEKST, 2011: K istorii Sledovannoj psaltyri iz sobranija RNB F.I.738 (E. A. Gordienko, S. A. Semjačko, M. A. Šibaev), Sankt Peterburg: Izd. Puškinski Dom (RAN).
- Giovanni Pico della MIRANDOLA, 1997: *O človekovem dostojanstvu.* Ljubljana: Družina.
- A. Ju. NIKIFOROVA, 2008: Poetičeskij stroj vizantijskoj gimnografii i Svjaščennoe Pisanie. Glej: *RV* 2008. 212–243.
- Pierre de NOLHAC, 1887–8: *Les correspondants d'Alde Manuce, Studi e documenti di storia e diritto.* Vaticano.
- D. OBOLENSKI 1994, *Byzantium and the Slavs,* NY 1994. (ST. Vladimir).
- A. S. ORLOV, 1939: *Kurs lekcii po drevnerusskoj literature.* Moskva-Leningrad: Akademii nauk SSSR.
- Martina OROŽEN, 1996: *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika.* Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Georgij OSTROGORSKI, 1961: *Zgodovina Bizanca.* Ljubljana: DZS.
- Ervin PANOFSKI, 1975: *La perspective comme forme symbolique.* Paris: Minuit.
- Walter PATER, 2005: *The Renaissance.* New York: Dover Publication.
- Richardo PICCHIO, 2002: *Istorija drevnerusskoj literary.* Moskva.
- Richardo PICCHIO, 2003: *Slavia Orthodoxa.* Moskva. Literatura i jazyk.
- PDP, 1986: Pamjatniki drevnerusskoj pis'mennosti (Jazyk i tekstologija). Ur. V. Vinogradov. Moskva: Nauka.
- Izidor PELUSIJSKI, 1860: *Zbrana dela.* Moskva: t. II.
- Petr PERCOV: *Venezia.* Moskva: B.S.G.Press.
- G. PODSKALSKY, 1982: *Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237).* München.
- G. PODSKALSKY, 1988: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821).* München.
- N. N. POKROVSKI, 1971: *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki.*
- N. V. POKROVSKI, 1916: *Cerkovnaja arheologija v svjazi s istoriej hristianskago iskusstva.* Petrograd.
- Giovanni da POZZO, 2007: *Storia letteraria d'Italia.* Padova.
- France PREŠEREN, 1946: *Poezije* (ur. A. Slodnjak). Ljubljana: Kranjski knjižni zavod.
- Gelian M. PROHOROV, 2009: *Vizantijskaja literatura XVI. v v Drevnej Rusi.* Sankt Peterburg: Glagol'.
- G. M. PROHOROV, 2010: *Drevnjaja Rus' kak istoriko-kul'turni fenomen.* Sankt Peterburg.
- A. RANOVIČ, 1990: *Pervoistochniki po istorii rannego hristianstva; Antichnye kritiki hristianstva.* Moskva.
- Jože RAJHMAN, 1974: *Teološka podoba Ene dolge predgovori.* Maribor.
- Jože RAJHMAN, 1977: *Prva slovenska knjiga.* Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Jože RAJHMAN, 1982: Trubar Primož. *SBL, IV.* (13.zvezek). 206–225. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Jože RAJHMAN, 1986: *Pisma Primoža Trubarja.* Ljubljana: SAZU.
- Jože RAJHMAN, 2008: *Teologija Primoža Trubarja.* Ljubljana: Teološka fakulteta. *Reformation readings of Romans (Romans through History and Cultures Series).* 2008. NY: Ed. by K. Ehrensperger, R. Ward Holder.
- Ant. Aug. RENOUEAU, *Annales de l'Imprimerie des Alde.* 3 vols. Paris: Chez

- Antoine-Augustin Renouard, 1825 (druga dopolnjena izdaja s pismi).
- Fulvio ROITER, 1997: *Il Palazzo Ducale*. Treviso-Veneto.
- Erazem ROTTERDAMSKI, 2010: *Svoboda voli*. Harkov.
- G. de RUBEIS, 1740: *Monumenta ecclesiae Aquilejensis*. Strassbourg.
- Mirko RUPEL, 1934: *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Mirko RUPEL, 1952: Ob štiristoletnici slovenske knjige. *Drugi Trubarjev zbornik*. Ljubljana.
- Mirko RUPEL, 1954: *Nove najdbe naših protestantik XVI. stoletja*. Ljubljana: SAZU.
- Mirko RUPEL, 1955: Trubar in škof Kacijanar. *SR VIII.*, 249–250.
- Mirko RUPEL, 1962: *P. Trubar – življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mirko RUPEL, 1965: Trubarjeva skrb za študente. *Razprave VI*. Ljubljana.
- Mirko RUPEL, 1966: *Slovenski protestantski pisci*. (2. dopolnj. izd.). Ljubljana: DZS.
- Rukopisnaja i pechatnaja knjiga*, 1975. Moskva: Nauka.
- RV, 2008: *Rannehristianskaja i vizantijskaja eksegetika (Sbornik statej)*. Moskva: IMLI RAN.
- Elizabeth SEITZ, 1995: Govorniško stilno sredstvo ali pomoč pri prevajanju? Dvojično vezniško priredje v izbranih besedilih Primoža Trubarja, Martina Luthra in njunih sodobnikov. *SR 43/4*. 469–489.
- A. I. SIDOROV, 2008: Osnovnye tendencii razvitija i harakternye čerty drevnehristianskoj i rannevizantijskoj eksegezy (II.–nač.VIII. vv). *Rannehristianskaja i vizantijskaja eksegetika*. Moskva: IMLI RAN. 3–26.
- Primož SIMONITI, 2007: *Med humanisti in starimi knjigami* (razprave in eseji). Ljubljana: Slovenska matica.
- Primož SIMONITI, 1979: *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nina V. SINICINA, 1977: *Maksim Grek v Rossii*. Moskva: Nauka.
- Nina V. SINICINA, 2006: *Skazanija o Maksime Greke*. Moskva: Nauka.
- Nina V. SINICINA, 2008: *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja Gvardija.
- Nina V. SINICINA, 2008: Rannee tvorcestvo Maksima Greka. *MG*. 15–83.
- Nina V. SINICINA, L. I. ŽUROVA, V. J. KRUTECKIJ, 2008: Tekstologičeskie komentarii. *MG*. 407–511.
- R. G. SKRYNNIKOV, 1992: Ecclesiastical Thought in Russia. *Oxford Slavonic Paper*, 34–61.
- Anton SLODNJAK, 1971: Razlike u socijalnim i političkim pogledima M. Lutera in P. Trubara. Matica srpska. *Zbornik za slavistiku*. 54–61.
- Marjan SMOLIK, 1963: *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*. (Doktorska disertacija) Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Marjan SMOLIK, 2004: Vsebinski opis. *BS 2004*. *Some of the Principal works of St. Ambrose (Select works and letters)* 1896, vol.10; pon. izd., Hendrickson Publishers, 1994: Of the Holy Spirit, III. knjiga.
- Nil SORSKIJ i Innokentij KOLOMENSKIJ, 2006: *Izbranye trudy*. Sankt Peterburg.
- David SPERANZI, 2010: *Michele Trivolis e Giano Laskaris*. (Še neobjavljen prispevek h konferenci o Maksimu Greku leta 2007 v Firencah).
- SRL 2007: *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Srednjeveško slovstvo*, 1972: Izbrano delo. Ljubljana: MK.
- I. I. SREZNJEVSKI, 2007: *Misli o zgodovini ruskega jezika* (III. izdaja). Moskva: URSS.
- I. I. SREZNJEVSKI: *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*. Sankt Peterburg 1895–1903. I–III.
- Dr. Alma SODNIK, 1928: *Zgodovinski razvoj estetskih problemov*. Ljubljana: Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani.
- SL VI., 1968: *Slavjanskije literatury. VI. mezhdunarodnyj sjezd slavistov* (Praga, avg. 1968). Moskva: Nauka.
- G. SPINIO, 1940: *Tra Rinascimento e Riforma*. Florence 1940.
- SRL 2007: *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- France STELE, 1972: *Gotsko stensko slikarstvo*. Ljubljana.

- France STELE, 1935: *Umetnost zapadne Evrope: oris njenih virov in glavnih dob njenega razvoja*. Ljubljana.
- Paul STRATHERN, 2003: *The Medici*. London: Vintage Books.
- Manfredo TAFURI, 1992: *Benetke in Renesansa*. Ljubljana: Krt.
- Ju. M. TARANOVSKI, 1986: *Formyobsheslavjanskogo i cerkovnoslavjanskogo stiha v drevnerusskoj literature XI.–XIII. vv.* Paris. *Tipologija i periodizacija epohi vozroždenija*, 1978: Moskva: Nauka.
- France TOMŠIČ, 1955: Poglavlje iz slovenske historične sintakse. *SR VIII.*, 57–67.
- France TOMŠIČ, 1955: Vita Methodii (Tekstno-kritične opombe), *SR VIII./3–4*, 195–208.
- France TOMŠIČ, 1958: Podoba najstarejše pisne slovenščine. *SR 11*, 19–34.
- France TOMŠIČ, 2007: Brižinski spomeniki. *JiS 13*, 203–207.
- Ihor ŠEVČENKO, 1997: On the Greek Poetic Output of Maksim Grek. Cambridge. *Byzantinoslavica LVIII.*, 1–70.
- Stanislav ŠKRABEC, 1916: *Jezikoslovni spisi*. Ljubljana.
- S. O. ŠMIDT, 2008: *Pamjatniki pis'mennosti v kul'ture poznanija istorii Rossii. T.1. Dopetrovskaia Rus'. Kniga 2*. Moskva.
- ŠP, 1987: *Škofjeloški Pasijon*. Ljubljana: MK.
- F. ŠPINDLIK, 2000: *Duhovnaja tradicija vostočnogo hristianstva*. Moskva.
- B. USPENSKI, 2002: *Istorija russkogo literaturnogo jazyk*. Moskva.
- B. USPENSKI, 2002: *Etjudy o russkoj istorii*. Sankt Peterburg: Azbuka.
- P. USPENSKY, 1864: *Chetyre besedy Fotija*. Spb.
- Fran UŠENIČNIK, 1936: Kdaj so začeli v liturgiji moliti »očitno izpoved« v narodnem jeziku? *Bogoslovni Vestnik XVI*.
- Lorenzo VALLA, 2009: *O lažni Konstantinovi darovnici/N. Kuzanski: O katoliškislogi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Giorgio VASARI, 2006: *Življenje umetnikov*. Ljubljana: SH.
- E. M. VEREŠČAGIN, 1977: Vetho- i novozavetnye citaty v Izbornike 1073g. *Izbornik Svjatoslava 1073*.
- Janez VEIDER, 1947: *Stara ljubljanska stolnica*. (Doktorska disertacija) Ljubljana.
- V. V. VINOGRADOV, 1959: *Osnovnye problemy izučeniya obrazovanija i razvitija drevnerusskogo jazyka*. Moskva.
- P. V. VLADIMIROV, 1900: *Doktor Francisco Skorina, njegovi prevodi, tiskane izdajein jezik*. Kijev: Tipografija Sv. Vladimira.
- VJI, 1973: *Vostočnoslavjanskije jazyki. Istochniki dlja ih izuchenija*. Moskva: Nauka.
- VONDRAK, 1896: *Frisinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví*. Praha.
- F. VREČKO, 2003: K drugi knjigi Zbranih del Primoža Trubarja. *Zbrana dela Primoža Trubarja I.–III*. Ur. Igor Grdina. Ljubljana: Rokus.
- Alfred WEBER, 1914: *Histoire de la Philosophie Europeenne (8.ed.)*. Paris: Librairie Fischbacher (Societe anonyme).
- Kurt WEITZMANN, 1975: *The Selection of texts for cyclic illustration in Byzantine Manuscripts*. Offprint from Byzantine books and bookmen Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies. Washington 1975. 70–109.
- Kurt WEITZMANN, 1977: *Late Antique and Early Christian Book Illumination*. New York 1977.
- E. A. WELLESZ, 1961: *History of Byzantine Music and Hymnography*. 2.ed. Oxford.
- M. ZADNIKAR, 1961: *Hrastovlje*. Ljubljana: MK.
- V. N. ZLATARSKI, 1917: Poslanie to na carigradskija patriarh Fotija do blgarskija knjaz Borisa v slavjanski prevod. *Blgarski starini /V*, t.II.1–64.
- Janez ZLATOUST, 1994: *Izbrannye tvoreniya (T.9., k. II). Besedy na poslanie k Rimljanam*. Sankt Peterburg: Izd. S-P-0j Duhovnoj Akademii.
- S. A. ŽEBELEV, 2011: *Evangelija kanonicheskie i apokrificheskie (2.izd.)*. Moskva.
- L. I. ŽUROVA, 2008–2011: *Avtorskii tekst Maksima Greka (rukopis'naja i literaturnaja tradicii)*. Novosibirsk: Izd. Sibirskogo Otdelenia RAN. I–II.

IMENSKO KAZALO

- Ahačič K. 7, 50, 56, 57, 62, 84, 201, 202, 203, 212, 306, 391
Akakij tverski nadškof 35, 217
Ak(v)ila 59, 233, 269
Akvilejski Pavlin 292
Akvilejski Rufin 292
Akvinski Tomaž 90, 105
Alberti Leon Battista 270
Ambrož Mediolanski 135, 140, 146, 151, 157, 162, 163, 164, 286, 291, 354
Anastasijevič D. 236, 388
Anastazij Bibliotekar 243, 292
Andreae Jakob 45, 46
Angelov B. 237, 388
Anna starozavezna 300, 302, 324
Anton Aleksandrijski 181
Apolinarij 148, 157, 158, 163, 165, 192
Areopagit Dionizij 37, 59, 62, 63, 64, 86, 183, 200, 201, 202, 203, 206, 261, 268, 392
Aristotel 26, 72, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 98, 129, 162, 166, 243, 269, 296, 316, 317, 321, 326, 332, 363, 373
Asulanus Andreas 84
Atanazij Aleksandrijski 50, 77, 135, 138, 139, 147, 148, 149, 150, 168, 181, 204, 215, 307, 307
Averincev S. 104, 137, 154, 193, 235, 240, 244, 251, 316, 320, 326, 327, 392
Avguštin Hipolitski 37, 39, 43, 50, 73, 74, 76, 77, 84, 87, 90, 97, 104, 122, 135, 136, 139, 141, 143, 145, 146, 148, 151, 158, 162, 163, 172, 173, 269, 286, 357
Avvakum starozavezni prerok 300, 324, 332
Avvakum protopop 152, 163, 263, 297
Baracchi M. 8, 388
Barbarič Š. 50, 58, 136, 146, 330, 392
Baumkirchner Andrej 18
Bazilij II. Menolog bizantinski cesar 325
Bazilij I. Makedonski bizantinski cesar 237, 248
Bazilij (Vasilij) Veliki 37, 135, 140, 148, 151, 165, 191, 220
Belokurov C. A. 37, 388
Bembo Pietro 81, 388
Bernard sv. 183, 184
Bernard de Senis 306
Bersen Beklemišev Ivan Nikitin 31, 32, 33, 36
Bessarion kardinal 14, 25, 26, 28
Bicili P. M. 104, 228, 240, 311, 313, 325, 327, 331, 388
Biel Gabriel 307, 308
Bonomo Peter 39, 40, 41, 42, 43, 44, 80, 232, 338, 388
Bonomo Francesco 40, 80,
Boris bolgarski knez 237, 238
Brandle R. 224
Brazzano di S. 40, 80, 388
Brucioli Antonio 227
Bruckner A. 237, 238, 388
Bulanin D. 8, 60, 141, 237, 238, 239, 240, 295, 388
Bulev Nikolaj Nemčin 94, 123, 154, 163, 171, 176
Bulgakov S. 21, 244, 317, 325, 388
Bullinger H. 41, 58, 59, 126, 183, 184, 186, 232, 261, 306,
Burckhardt J. 87, 103, 115, 263, 280, 311, 312, 316, 320, 326
Buslaev F. 9, 117, 283, 291, 316, 388
Buškovič P. 38, 388
Cambuk Janez (Johannes Sambucus) 38, 309
Cameron A. 244, 388
Celestin I. papež 165, 244
Chastel A. 20, 312, 388, 103, 104, 324
Ciceron 86, 87, 91, 92

- Ciril/Konstantin Filozof apostol slovanski 34, 51, 84, 231, 236, 238, 242, 318, 346
Clackson J. 189, 217, 248, 260, 283, 294, 388
Crastone Giovanni 79, 83, 248, 389
Codro Antonio Urceo 28
Conrad Celtis 26, 39, 40, 81,
Cyprian Kartaginski 135, 136, 163, 164
Črnorizec Hrabr 57, 58, 59
- Dalmatin Jurij 7, 47, 52, 53, 302, 313
Daniel starozavezni prerok 209, 257, 290, 317
Daniil ruski metropolit 34, 35, 36, 37
David psalmopevec 50, 60, 63, 75, 77, 84, 111, 112, 124, 127, 128, 129, 130, 169, 184, 185, 192, 193, 194, 196, 210, 214, 218, 219, 220, 241, 242, 246, 262, 269, 270, 274, 275, 286, 290, 291, 292, 300, 306, 341
Didim (Slepec) 56, 192
Dijakonov A. P. 246, 389
Dimitz A. 7
Dostojevski F. M. 195, 297, 332
Dvornik F. 237, 389
- Empedokles 95, 97
Erazem Jamski 18
Erazem Rotterdamski 9, 29, 49, 50, 56, 58, 63, 65, 71, 81, 84, 95, 96, 135, 141, 143, 145, 253, 308, 326, 396
Evgenij IV. papež rimski 14, 15, 16
Evstacij 26
Evzebij Kajsarejski 56, 86, 135, 137, 148, 154, 192, 200, 251, 275, 355
Ferdinand I. 22
Ficino Marsilio 28, 62, 73, 86
Filip apostol 253, 254, 258,
Florenski Pavel 325
Florovski G. 16, 137, 148, 149, 164, 166, 167, 173, 389,
Fonkič B. L. 8, 27, 30, 216, 332, 393
Fotij patriarh 93, 101, 141, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 248, 310, 324, 356,
Franklin S. 200, 389
Friderik III. habsburški cesar 13, 18
Frye N. 316, 389
- Genadij ruski metropolit 16, 84
Gerasimov Dmitrij 215, 233
Gerd A. S. 52, 267, 291, 302, 313, 315, 319, 330, 389
Gestrin F. 18, 389
Giesemann G. 7, 307, 389
- Glinska Jelena 54
Golubcov A. P. 93, 224, 243, 292
Gorfunkelj A. H. 83, 84, 248, 269
Gorski A. V. 36, 37, 158, 228, 298, 303, 390
Grabar A. 19, 293, 297, 301, 312, 321, 324, 390
Grafenauer I. 7, 228, 390
Granovski T. N. 20, 22, 23, 79, 81, 99, 390
Gratian 104, 153, 200, 353
Grendler P. F. 23, 390
Grdina I. 2, 8, 13, 14, 18, 19, 41, 45, 51, 62, 75, 232, 329, 332, 390
Gregor diakon (naslovník) 108, 151, 216
Gregor II. 13
Gregorij Mamma 15
Gregorij zahodnoruski metropolit 15
Gregor Niški 191, 246
Gregor Nazianski (Teolog/Bogoslov) 191, 37, 140, 148, 151, 169
Gregor Veliki 132
Gribaldi Matteo 230,
Grimani Antonio 29, 81, 82, 83
Grimani Domenico 83
Grimani Marino 83
Grigoropulos Janez 28, 29, 79, 80, 81
Grivec F. 236, 237, 238, 390
Gumiljov L. N. 149
Gurevič A. 306, 390
- Hadrijan I. papež 153, 154, 165, 243, 246
Hadrijan II. papež 236
Hadrijan IV. papež 19
Hadrijan VI. Papež 79, 96, 99
Helazij papež 163
Henrik II. 248
Henrik VIII. Angleški 20
Henrik IV. nemški cesar 13
Heraklij cesar perzijski 125
Herberstein Sigismund 30, 36, 38, 309, 390
Hessenski Filip 20
Hieronim prevajalec Vulgate 50, 58, 77, 83, 87, 98, 99, 104, 135, 139, 141, 146, 148, 253, 269, 299, 354
Homer 87, 92, 116, 311
Horrocks G. 189, 217, 248, 260, 283, 294, 388
Hosro cesar perzijski 125
- Inokentij III. papež rimski 153
Iosif ruski metropolit 35
Ipavec A. 390
Isačenko A. V. 252, 390
Isidor Pelusijski 90, 152, 153, 392

- Iskander turški poslanec 34
 Ivan IV. Grozni 38, 84, 124, 309
 Ivanov A. I. 390
 Ivo iz Chartresa 153
 Izaija starozavezni prerok 57, 66, 94, 132, 133, 240
 Izidor Grk kijevski metropolit 14
 Izidor Seviljski 37, 247
- Jagellon Vladislav 15
 Jakob brat Božji 142, 158, 181, 182, 183, 186, 188, 189, 207, 246, 256, 262, 273, 291, 302, 320, 391
 Jakobson R. 9, 206, 300, 318, 390
 Jagić V. 9, 57, 59, 60, 61, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 264, 272, 294, 296, 299, 303, 318, 390
 Janez evangelist 37, 94, 98, 100, 103, 109, 113, 139, 171, 174, 175, 176, 183, 186, 188, 200, 240, 247, 253, 254, 255, 261, 263, 283, 302, 320, 344
 Janez Kasijan 132,
 Janez Krstnik 30
 Janez Damaščan 37, 57, 59, 60, 73, 103
 Janez Eksarh Bolgarski 59, 200
 Janez VIII. papež rimski 154, 236, 237, 240, 243, 247
 Janez VIII. Paleolog 14
 Janez Fridrik Saški 20
 Janez Varaždin 44
 Janez Zlatoust (Chrysostomus, Krizostom) 37, 42, 50, 56, 63, 73, 76, 77, 90, 103, 105, 108, 120, 121, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 152, 165, 173, 176, 185, 188, 190, 205, 223, 224, 227, 233, 267, 268, 287, 291, 307, 353, 376, 379, 392
 Jeremija starozavezni prerok 94
 Jona moskovski metropolit 15
 Julij Pflug 20
 Jung K. G. 319, 331, 333, 390
 Justinijan I. 141, 152, 158, 163, 214, 243, 269
 Justinijan II. 153
 Justinijan Decadius 139
 Južnič R. 162, 211, 222
- Kacijanar Frančišek 42, 43
 Kaliergis Zaharios 28, 29, 81
 Kalist III. papež rimski 15
 Karel V. 20, 22
- Karpov Fjodor 66, 67, 122, 128, 129, 156, 171, 172, 185
 Karpov Peter Muh 31, 32
 Kartašov A. V. 15, 16, 25, 30, 36, 216, 216, 232, 233, 252, 305, 390
 Karteromah Scipion 29, 40, 79, 80, 82, 83, 85, 340
 Kazakova N. A. 185, 390
 Kidrič F. 7, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 77, 224, 225, 226, 230, 280, 304, 390
 Kirill Aleksandrijski 37, 152, 155, 156, 157, 192, 244
 Kirrilin V. M. 321, 390
 Kitromilidis P. M. 326, 328, 391
 Kocelj slovenski knez 236, 237,
 Kolesov V. V. 62, 63, 230, 252, 391
 Komnena Anna 26
 Konovalov K. V. 246, 247, 391
 Konstantin I. Veliki cesar 148, 149, 152, 154, 156, 274
 Konstantin IV. 153
 Konstantin Porfirogenet 310
 Konstantin XI. 14
 Kovtun L. S. 8, 53, 54, 59, 129, 193, 216, 223, 264, 303, 332, 391
 Kos M. 13, 18, 22, 391
 Kranjc S. 391
 Krasnosel'cev N. F. 232, 261, 391
 Kravec E. 8, 391
 Krom M. 391
 Kukuškina M. V. 84, 85, 391
 Kurljatov Nil 25, 58, 217, 231
 Kurbski Andrej 124
- Laktancij 91, 96, 97, 99, 104, 135, 141, 228
 Lamberg Žiga 19
 Lamberg Jakob 46
 Lang Matevž salzburški nadškof 39
 Laskaris Ioanos (Rindacenus) 25, 26, 27, 28, 29, 81, 309
 Layton E. 29, 79, 81, 291, 391
 Lebrun P. 292
 Lemerle P. 102, 247, 325,
 Leonhard goriški škof 14
 Leon I. papež rimski 157, 165, 24
 Leon III. papež rimski 237, 239, 248
 Leon IX. papež rimski 323
 Leon X. papež rimski 321
 Leon Battista Alberti 272
 Leonardo da Vinci 281, 317
 Lihačov D. S. 303, 325, 332

- Lodovico Dolce 281
Lomonosov M. V. 61, 216, 235
Loneran B. 148
Losev A. F. 105, 325, 391
Losski V. N. 246, 391
Ludvik I. oglejski patriarh 13
Ludvik II. Teški 13
Ludvik XII. 26
Ludvik habsburški nadvojvoda 47
Luka evangelist 63, 69, 79, 97, 108, 144, 152, 119, 128, 129, 151, 164, 165, 190, 206, 232, 251, 252, 254, 257, 264, 272, 286, 289, 299, 321, 324
Lukincij 157
Luther Martin 7, 19, 20, 21, 29, 39, 41, 47, 50, 51, 58, 65, 71, 77, 78, 120, 135, 142, 143, 145, 151, 202, 203, 229, 250, 263, 284, 310, 316, 326, 342, 391, 395, 397
Lvov A. S. 207, 391
- Makarij ruski metropolit 18, 35, 36, 85, 86
Makedonij škof 190, 191
Maksimilijan I. 22, 36, 39, 40, 41, 43, 58, 80, 120, 123, 216
Manuel II. bizantinski cesar 14
Manuzio Aldus 22, 28, 29, 37, 40, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 235, 337, 339, 340, 353
Manuzio Paolo 22, 84
Marcijan bizantinski cesar 157
Marko evangelist 25, 29, 57, 78, 97, 137, 251, 254, 280, 293, 312, 346
Marko Evgenik Efeški 14
Martines L. 186, 391
Matej de Varii 27
Matej evangelist 37, 45, 49, 76, 77, 92, 97, 139, 161, 164, 188, 189, 203, 233, 250, 251, 252, 254, 267, 268, 270
Mauritz Saški 20
Medici:
Medici Giovanni (papež Leon X.) 319
Medici Giulio (papež Klemen VII.) 20, 215, 322
Medici Cosimo st. 333
Medici Lorenzo 28
Medici Pietro 314
Medičejska Katarina 27, 112
Medovarcev M. J. 232
Mejendorff I. F. 391
Melanchthon Filip 20, 41, 45, 78
Melhiades (Miltiades) rimski škof 272
Merežkovski D. S. 392
- Metafrast Simeon 37, 101, 323
Metodij apostol slovanski 34, 51, 236, 237, 238, 262, 284, 300, 318, 339, 346
Mihael III. bolgarski cesar 236
Mirandola:
Galeotto Mirandola 280
Giovanfranco della Mirandola 28
Giovanni Francesco Pico della Mirandola 28, 29, 78, 81, 215, 268, 315, 324, 392
Mojzes starozavezni prerok 63, 110, 111, 128, 129, 142, 144, 145, 159, 161, 175, 180, 187, 188, 223, 239, 245, 256, 269, 270, 272, 273, 299, 324
Musculus Wolfgang 84
Muzuros Mark 26, 27, 28, 81, 83, 86, 340
- Naugerii Andreae 27
Nikodem 292
Nikolaj I. papež rimski 236
Nikolaj de Lira 216
Nikolaj Gravecki 59
Nikolaj Tarsski 28
Nikolaj Ridolfi 27
Neofit metropolit 26
Nestor staroruski letopisec 238
Nestorij carigrajski patriarh 135, 152, 157, 192, 244, 245
Nolhac de P. 83, 392
- Obolenski D. 318, 392
Origen 56, 76, 103, 135, 137, 139, 140, 141, 154, 167, 192
Orlov A. S. 85, 392
Ostrogorski G. 14, 148, 149, 157, 243, 392
Otenski Zinovij 218
Oton I. 17
Oton II. 293
- Papij Hierapolski 251
Patrikejev Vassian 17, 34, 93
Pavel apostol 46, 50, 59, 64, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 87, 88, 99, 120, 121, 122, 126, 131, 131, 133, 137, 138, 141, 142, 145, 146, 155, 156, 163, 165, 167, 168, 172, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 199, 205, 210, 212, 213, 217, 228, 229, 230, 232, 263, 276, 278, 295, 298, 305, 309, 387
Pavel III. papež 21, 22
Pavel IV. papež 23
Pavel Giovio 19
Pavel Vergerij ml. 43, 45, 46

- Pavel Wiener 42, 44
 Pavlin Akvilejski 294
 Pellican Conrad 41
 Percov P. 325, 327, 392
 Peter apostol 115, 137, 164, 183, 195, 248, 250, 251, 285
 Peter Lombard 153
 Peter Skarga 50, 330
 Petrarca 87, 91, 94, 97, 103, 104, 320
 Picchio R. 8, 270, 392
 Pij II. 15, 18
 Pij IV. 21, 22
 Platon 72, 87, 88, 89, 95, 96, 98, 99, 104, 211, 246, 247, 314, 320
 Pletone Gemisto 14
 Podskalsky G. 392
 Pokrovski N. N. 32, 34, 392
 Pokrovski N. V. 324, 392
 Poliziano Angelo 27, 28, 78
 Prešeren France 294, 334, 392
 Prohorov G. M. 298, 299, 300, 301, 302, 303, 316, 318, 320, 321, 325, 328, 328, 358, 368, 384, 388
 Psellos Mihael 323
- Rajhman J. 8, 41, 42, 43, 45, 46, 58, 59, 60, 62, 76, 84, 123, 126, 181, 183, 186, 201, 205, 210, 233, 261, 306, 392
 Renouard A. 29, 79, 83, 84, 101, 291, 392
 Reuchlin Johannes (Joachim) 71, 78, 79, 81, 86, 227, 315
 Rubeis de G. 292, 392
 Rupel M. 18, 29, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 50, 58, 66, 67, 77, 104, 172, 309, 392, 393
- Sanin Josif Volocki 17, 33, 37
 Savonarola Hieronim 29, 78, 79, 87, 115, 263, 311, 314, 327, 333, 341, 395
 Scherer Jakob 44
 Sebastian Schertling von Burtenbach 20
 Seebach Peter 41, 46, 75, 201, 344
 Seger Jakob 45
 Seitz E. 7, 201, 393
 Selivan prevajalec, učenec M. Greka 76, 233, 242
 Sidorov A. I. 56, 65, 138, 246, 393
 Silvester papež rimski 274, 275
 Simmah 59, 234, 270, 271
 Simoniti P. 8, 41, 49, 50, 77, 81, 207, 393
- Sinicina N. V. 8, 26, 32, 34, 94, 161, 197, 216, 324, 332, 393
 Skorina F. 85
 Skrynnikov R. G. 16, 17, 18, 86, 393
 Slodnjak A. 119, 120, 393
 Smolik M. 7, 281, 301, 302, 303, 393
 Smotricki Meletij 57, 272
 Sodnik Alma 97, 162, 281, 393
 Sokrat 95, 95, 136, 211, 283
 Sorski Nil 17, 393
 Speranzi D. 26, 27, 393
 Sreznjevski I. I. 264, 289, 294, 295, 296, 318
 Sofokles 255
 Sozini Lelio 232
 Strabone Walfred 27, 84, 194, 292
 Strathern P. 324, 393
 Sulejman I. 29, 31, 34
- Ševčenko I. 8, 38, 194, 287, 288, 299, 310, 394
 Šmidt S. O. 197, 394
 Šujtski Peter 37
- Taranovski Ju. M. 299, 321, 393
 Tarazij 243
 Tekstor Urban 42, 43, 44
 Temistoklej 93
 Teodoret Kirrski 26, 37, 56, 192, 193, 194, 209, 211, 220, 295, 299, 314,
 Teodozij II. Veliki 245, 34, 124, 156, 156
 Teokrit 27, 28, 82, 83, 194
 Tertulian 135, 138, 141, 147, 167, 270
 Tintoretto J. 325, 327
 Tomšič F. 262, 394
 Tučkov V. M. 31, 82
 Tukidid 92, 93
 Tyrnovski Evfimij 52, 320
 Tyrnovski Teodozij 320
- Uspenski B. A. 62, 214, 215, 216, 217, 233, 295, 302, 318, 394
 Ušeničnik F. 7, 222, 394
- Valentijan 124
 Valla Lorenzo 49, 83, 153
 Varlaam ruski metropolit 34, 305
 Vasari Giorgio 327, 394
 Vasilij II. Temni 15
 Vasilij III. Ivanovič 15, 17, 23, 30, 31, 33, 51, 54, 95, 124, 214, 215, 234, 351
 Veider J. 18, 19, 40, 394
 Vereščagin E. M. 394

Vergilij 40, 87, 100, 102, 143, 162, 189
Vinogradov V. V. 9, 93, 279, 324, 325, 394
Vives I. Ludovic 37, 95, 97, 98, 102, 141, 142,
143, 158, 198, 205, 252, 253, 269
Vladimirov P. V. 85, 394
Vlastaris Matej 92
Vrečko F. 55, 394

Weber A. 308, 311, 314, 315, 394
Weitzmann K. 270, 293, 299, 323, 324, 394

Zaharija starozavezni prerok 290
Zajc D. 212, 258, 332
Za(k)hej cestninar 271, 272, 280
Zonara Janez 93

Žebelev S. A. 251, 394
Žurova L. I. 8, 35, 95, 98, 99, 102, 103, 141,
144, 150, 151, 183, 188, 198, 202, 227, 240,
252, 253, 256, 270, 271, 394



20 €



9 789612 543129

<http://zalozba.zrc-sazu.si>