

Okoli poldneva sta si ga prišla ogledat tudi Marija in njen oče. Truplo je stražil pijan miličnik.

— Zadelal sem ga, se je opotekel. Muhe ga napadajo.

Odgrnil jima ga je.

Z usti je bil obrnjen k zemlji. Bel in hkrati teman.

Crknil... je tiho odmisliła.

Oče je segel po njeni roki in se obrnil stran.

— Pejvã!

Popoldne sta se pustila še zaslišati, proti večeru pa sta se že vozila proti domu lahka in čista. Marija je bila vse bolj zadovoljna, da ga ji je oče živega izrezal iz njenih potreb.

STARI IN NOVI POGLEDI NA SLOVENSKO SLOVSTVO II

Janko Kos

RENASANSA, HUMANIZEM, REFORMACIJA



Vtis, ki ga ponujajo najnovejša slovstveno-zgodovinska dela, v katerih med drugim obravnavajo tudi obdobje renesanse, humanizma in reformacije na Slovenskem, je na prvi pogled pač ta, da se o slovenskem slovstvu 16. stoletja ne dá povedati kaj več, kot so dognale prejšnje obravnave.¹ Zdi se, da je literarni razvoj skozi 16. stoletje v glavnih obrisih že tako trdno začrtan, da se na njih kaj bistvenega zares ne dá več spreminjati; podoba, ki so jo o slovstvu slovenske reformacije zarisali France Kidrič, Mirko Rupel in drugi, bo še zmeraj ali pa celo zmeraj bolj ohranjala svojo veljavo.

O tem, ali je ta vtis pravilen, lahko seveda odločijo šele podrobnejše raziskave celotnega problema. Toda res je, da ga obe sintetični deli, ki sta izšli zadnja leta — Slodnjakovo *Slovensko slovstvo* in Pogačnikova *Zgodovina slovenskega slovstva I* — v precejšnji meri potrjujeta. In tako je za izhodišče pričujočega razmišljanja o renesansi, humanizmu in reformaciji v slovenskem slovstvu najprimerneje izbrati misel, da je literarnozgodovinski pogled na to obdobje v glavnih potezah že zaokrožen, tako da ga je mogoče dopolnjevati in izboljševati samo še v manj važnih podrobnostih. S tega stališča je potrebno razmisliti o tem, v katero smer mu je mogoče ali celo

¹ Anton Slodnjak, *Slovensko slovstvo*, Ljubljana 1968; Jože Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Maribor 1968.

nujno iskati dopolnila. Šele na podlagi takšnega razmisleka, ko bo bolj ali manj znan obseg podrobnosti, ki so v celotni podobi 16. stoletja še problematične, bo mogoče odločiti tudi o tem, ali gre res samo za podrobnosti ali pa za vidike, ki spreminjajo že kar celoten pogled na slovensko slovstvo 16. stoletja.

Kako močno je podoba tega slovstva zasidrana v znanstveni tradiciji, dokazuje že poimenovanje obdobja v najnovejših sintetičnih pregledih slovenske literarne zgodovine: v Slodnjakovem *Slovenskem slovstvu* najdemo za 16. stoletje oznako »Protestantska razvojna stopnja«, medtem ko v Pogačnikovi *Zgodovini slovenskega slovstva* (1. knjiga) beremo naslov »Slovstvo v dobi reformacije in protireformacije«; v obeh primerih se torej obdobje enači z reformacijo kot edino duhovno smerjo, ki mu je določala ne samo ideološko, ampak tudi slovstveno fiziognomijo. To pa že hkrati pomeni, da renesansa in humanizem, ki sta na evropsko literaturo tega časa učinkovala veliko bolj odločilno od reformacije, za razvoj sočasne slovenske književnosti, kakršna je pač bila, nimata nobenega samostojnega ali omembe vrednega pomena.

Tej misli se načelno prav gotovo ne dá ugovarjati, saj je slovenska znanstvena tradicija prišla do nje po skrbnem pretresu vsega razpoložljivega gradiva. Na splošno ji je tem teže nasprotovati, ker se ujema s tistim, kar je primerjalna zgodovina slovanskih slovstev ugotovila o renesansi in humanizmu pri Slovanih sploh. O tem pravi na primer Dimitrij Čiževski kratko, pa jasno: »K slovanskim narodom je prišla renesansa šele na koncu svojega razvoja. Tu pa so jo preoblikovala predvsem cerkvena gibanja husitstva in reformacije.« Renesanso so, kot pisec še enkrat poudarja, pri slovanskih narodih »preoblikovali reformacijski tokovi in jo pogosto prisilili k umiku.«² To velja v precejšnji meri tudi za slovensko slovstvo 16. stoletja. Res nam je sicer prav reformacija ustvarila prve možnosti slovstvenega razvoja, toda hkrati že tudi povzročila, da se na Slovenskem nista mogla razmahniti renesansa in humanizem v tistem obsegu, ki bi bil historično in socialno mogoč. Ta možnost je bila seveda majhna, poleg tega pa je o nji mogoče razmišljati samo hipotetično, saj je realni zgodovinski razvoj šel mimo nje, ne da bi jo bil uresničil. Ali pa iz tega že tudi sledi, da sta renesansa in humanizem ostala popolnoma brez vsakega sledu v slovenskem in slovstvenem dogajanju 15. in 16. stoletja? Prav to je vprašanje, ki mu je potrebno posvetiti nekoliko več pozornosti, kot jo najdemo v sintetičnih orisih, ki v tem pogledu sledijo uveljavljeni znanstveni tradiciji.

Predvsem je potrebno skrbno pretehtati vse, čeprav na prvi pogled še tako nenavadne podmene o tem, kje je v slovenskem slovstvu predreformacijskega in reformacijskega časa iskati če že ne renesanso v pravem pomenu besede, pa vsaj elemente njenega duha, slovstvenega hotenja ali sloga. Kolikor je znano, sta v tej smeri na razpolago vsaj dve podmeni. Že takoj na začetku je potrebno priznati, da iščeta renesančne sestavine v slovenskem slovstvu 16. stoletja v kar se da različni, skoraj nasprotni smeri; prav zato ju je potrebno jemati s primerno previdnostjo. Prva se je pojavila v razmišljanju jezikoslovcev, raziskujočih jezik in slog obdobja z lingvistično strukturalnih gledišč; toda za zdaj njihova podmena še ni našla natančnejše

² Dimitrij Tschizewskij, *Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen*, Berlin 1968, 1. knj., str. 121.

formulacije, zato ji lahko sledimo samo od daleč. Njeno bistvo bo pač v tezi, da je v jezikovnem slogu slovenskih reformatorjev, predvsem Primoža Trubarja, mogoče zaslediti prvine ali celo ustroj renesančnega sloga. Samo domnevamo lahko, da je spodbuda za takšno odkrivanje prišla v slovensko jezikoslovje iz umetnostne zgodovine, kjer je v zadnjih letih prizadevanje prepoznati umetnostne sledove renesanse na slovenskih tleh doseglo pomembnejše uspehe, saj je v primeri s prejšnjo znanstveno tradicijo prišlo do spoznanja, da je teh sledov več in da sestavljajo celó kolikor toliko zaokrožen sklop likovnih prizadevanj — o tem nas potrjuje predvsem knjiga Naceta Šumija o arhitekturi na Slovenskem v 16. stoletju.³ Iz zglada, kako se dá v okviru poznosrednjeveške umetnosti odkriti obstoj renesančnih elementov ali celó struktur, je izšel poizkus, kako v območju slovenskega reformacijskega slovstva vsaj v plasteh njegovega jezikoslovnega sloga odkriti sestavine tistega, kar zasluži oznako renesansa. Izpričati to podmeno je seveda stvar natančne jezikoslovne, predvsem pa stilistične analize. Kljub temu je potrebno že vnaprej opozoriti na metodološke težave takšne raziskave. Kako naj vemo, kateri so elementi renesančnega sloga, ko pa ni jasno, ali takšen slog sam po sebi, tj. neodvisno od vsega drugega, kar po svojem bistvu sestavlja renesanso, sploh obstaja? O renesančnem jezikovnem slogu lahko najbrž upravičeno govorimo ob Boccacciovem *Dekameronu*, Bandellovih novelah, Rabelaisovem *Gargantui in Pantagruelu* ali pa Cervantesovem *Don Kihotu*, kjer vemo, da je ta slog trdno vključen v celotno strukturo renesančnega duha in zato podložen z motiviko in idejo slovstvene umetnine. Toda že iz primerjave teh pisateljev je videti, da renesančni jezikoslovni slog ni en sam, ampak da jih je več. Nekoliko teže je govoriti o te vrste slogu ob spisih, ki so sicer v zvezi z renesanso, a vendarle v posebnem slovstvenem območju predreformacijskega ali pa reformacijskega humanizma — na primer ob Erazmovi *Hvalnici norosti* ali pa ob *Pismih mračnjakov*. Res se vsa ta proza tako ali drugače navdihuje ob prozi in govorništvu antike; toda tej sta vsaj deloma sledila že tudi visoki in srednji vek, tako da sledenje antični, ciceronovski ali proticiceronovski tradiciji še ni zanesljivo znamenje renesančnega sloga. Toliko teže je govoriti o takšnem slogu ob pisani besedi Trubarja ali Krelja, kjer ideje, ki jih ta beseda ustvarja, nikakor niso renesančne. Zato se zdi naravno, da na primer Jože Pogačnik v citiranem delu sicer opozarja na zvezo med Trubarjevim slogom in slogovnimi načeli Erazma Rotterdamskega ali Matije Vlačiča, vendar iz takšne zveze, ki bi jo bilo najbrž šele potrebno trdneje dokazati, ne sklepa na Trubarjev renesančni slog, ampak govori skromneje o »reformacijskem« slogu.⁴

Dovolj razlogov torej za domnevo, da bo podmeni o renesančnem jezikovnem slogu v pisanju slovenskih reformatorjev potrebno iskati rešitev v zelo obširni analizi vsega gradiva, ki pride za problem v poštev; gradiva, ki sega daleč v Evropo, saj bo šele iz primerjave poznosrednjeveškega in renesančnega slogovnega razvoja mogoče z gotovostjo sklepati, do kod sega v historičnem in teoretskem pomenu vsebina pojma »renesančni slog«. In šele od tod bo mogoče zares zanesljivo presoditi, kako je z elementi renesančne jezikovne stilnosti v spisih slovenskih reformatorjev.

³ Nace Šumi, *Arhitektura 16. stoletja na Slovenskem*, Ljubljana 1966.

⁴ Jože Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, str. 139.

S prav takšno analitično previdnostjo bo potrebno ravnati z drugo podmeno, ki si prizadeva razširiti pojem renesanse v območju slovenskega slovstva 15. in 16. stoletja, samo da v čisto drugo smer — v območje ljudskega pesništva. Da ne gre za neposredno uveljavljanje renesanse v smislu visoke literature, kot jo pozna Evropa, se razume samo po sebi; pač pa le za posreden odsev novega gospodarskega, socialnega in kulturnega položaja v tradicionalnih strukturah ljudske poezije, ki so iz poznega srednjega veka prehajale v spremenjene razmere novega veka. To podmeno, ki jo je, kot se zdi, opisal najprej pisec pričujočega pregleda, sta spodbudili predvsem dve dejstvi.⁵ Najprej očitna prizadevanja evropskega slovstvenega zgodovino-pisja, da bi našlo dolgo zanemarjeno zvezo med ljudskim slovstvom in razvojem umetne literarne tradicije; od teh prizadevanj je za jugoslovanska slovstva zanimiv predvsem napor Andreasa Angyala, da bi nekatere posebnosti srbskohrvatske ljudske poezije pojasnil z vplivom slovstvenega baroka iz Dalmacije.⁶ Drugo dejstvo, ki spodbuja slovensko literarno zgodovino k iskanju v to smer, pa je posebna struktura naše poznosrednjeveške ljudske poezije. Tu je misliti na romance 15. in 16. stoletja ali celo z začetka 17. stoletja, ki se po svoji duhovni in estetski podobi močno ločijo od visokosrednjeveških ljudskih balad, da jih je skoraj neogibno imeti za poseben, historično in umetniško svojevrsten pojav. Potrebno je le pozorno pregledati romanco o Pegamu in Lambergarju, romance o kralju Matjažu in turške romance ali pa romanco *Ravbar*, ki je nastala pač šele po bitki pri Sisku (1593), pa se že izkaže, kako nas vedejo v svet, precej drugačen od tistega, ki smo ga vajeni iz klasičnih tekstov visokosrednjeveške ljudske balade. Res je seveda, da posamezni motivni, idejni in zlasti oblikovni elementi teh romanc segajo nazaj v visoki ali celo zgodnji srednji vek, če se s posameznimi prikritimi mitičnimi sestavinami ne izgubljajo celo v praslovensko in praslovensko dobo. Vendar ni mogoče tajiti, da je celotna struktura, v kateri so se nam ohranile z morebitnimi poznejšimi dodatki in spremembami, bistveno nova. V primerjavi z baladami prejšnje dobe kar same padejo v oči živopisnost, razgibanost in posvetnost dogajanja, ki se v teh razmerah popisuje; posvetnost, ki se v *Ravbarju* že približuje nekoliko suhotni stvarnosti; nato pa preočitni optimizem, ki je zamenjal mračno, fatalistično ali pesimistično ozračje visokosrednjeveških balad. Tudi ni mogoče popolnoma prezreti pogostnejše erotike, ki je včasih viteško galantna, drugje pa že igriva ali celo senzualna; in nazadnje je omembe vredno obnavljanje viteškega življenja, duha in sveta, ki je že kar v nasprotju z ljudsko poezijo zgodnjega in visokega srednjega veka, zato pa za slovensko ljudsko pesem izrazito nov pojav.

Takšne lastnosti naših poznosrednjeveških romanc upravičeno zbujajo pozornost slovstvenozgodovinske znanosti, in to tembolj, ker jih doslej ni kaj prida zaznala, kaj šele raziskala in pojasnila. Priznajmo seveda, da je razlaga opisanih lastnosti poznosrednjeveških ljudskih romanc v historičnem in umetniškem pogledu dovolj težka naloga, saj ji je na izbiro kar več možnosti, nobena pa ni tako trdna, da bi obetala hitro ali prepričljivo re-

⁵ Janko Kos, Problem renesanse in baroka v slovenski književnosti, Jezik in slovo 1969—70, str. 12.

⁶ Andreas Angyal, Die slawische Barockwelt, Leipzig 1961.

šitev. Prva možnost je pač ta, da izvajamo ustroj teh romanc iz duha poznega srednjega veka, kot da so njihova posvetnost, večja stvarnost, radoživost in optimizem, nazadnje pa še obnovljeno zanimanje za viteštvo v skladu s tistim, kar se v umetnostni zgodovini imenuje naturalizem pozne gotike, v gospodarski in socialni zgodovini pa prosperiteta poznega srednjega veka pred veliko krizo. Toda ta razlaga ima proti sebi dejstvo, da so slovenske poznosrednjeveške romance nastale vendarle šele konec 15. stoletja in še bolj v 16. stoletju, se pravi sredi največje gospodarske, vojaške, verske, politične in socialne krize slovenskih dežel. Druga možnost razlage se skriva v podmeni o posrednem vplivu renesančnega duha na tradicijo ljudskega življenja, s tem pa tudi na tradicijo srednjeveške ljudske pesmi; duha, ki se je, kot vemo, zlahka širil tudi mimo kriz gospodarskega, političnega ali socialnega pomena in jih preživel daleč v novi vek. V korist podmene govori dejstvo, da je bilo obnavljanje viteškega sveta v lahkotno domišljjski ali igrivo ironični obliki ena od vidnih značilnosti evropske renesančne književnosti. Eden od kažipotov v raziskavo, koliko podmena velja, bi utegnila biti primerjava slovenskih poznosrednjeveških romanc s španskimi romancami 15. stoletja, ki so nato odigrale tako pomembno vlogo v španskem renesančnem in baročnem slovstvu 16. oziroma 17. stoletja. Težava, na katero podmena zadeva, pa je seveda predvsem ta, kako historično in literarnoteoretsko razložiti vpliv renesančnega duha na tradicionalno tkivo ljudskega pesništva, ki se zdi tako zelo oddaljeno od žarišč renesančne kulture v Evropi. Možna rešitev bi bila seveda ta, da bi podobno, kot je ob pojmu visokega baroka za izobraženske plemiške in meščanske plasti nastal pojem »ljudski barok«, v problematiko uvedli pojem »ljudske renesanse« in ga historično posredno, če že ne neposredno povezali z renesanso v pravem pomenu besede. To pa bi zahtevalo najskrbnejših literarnozgodovinskih analiz in pretresov celotnega evropskega kulturnega dogajanja v 15. in 16. stoletju, kar oboje presega razpoložljive moči naše slovstvene vede. Poleg tega pa je več kot razumljivo, da bi se na poznosrednjeveške ljudske romance dalo s tega vidika pogledati šele potem, ko bi bila že do kraja pojasnjena razvojna pot slovenske ljudske pesmi od zgodnjega srednjega veka naprej in bi bile že kolikor toliko jasne historične, socialne in kulturne sestavine, ki so določale njen zunanji in notranji ustroj. Ali pa ni že na prvi pogled jasno, da smo od tega še precej daleč? In tako je tudi s podmeno o obstoju renesančnega duha v območju poznosrednjeveške ljudske poezije tako, da mora za zdaj ostati brez prave, konkretne vrednosti za oris renesanse v slovenskem slovstvenem prostoru.

Poleg ideje o renesančnem jezikovnem slogu v delu nekaterih slovenskih reformatorjev in podmene o ljudski renesansi poznosrednjeveških romanc ni videti kakšne druge možnosti za določitev renesanse v slovenski književnosti. Tako prva kot druga sta za zdaj samo spekulativna hipoteza; in če bi ju gradivo ne potrdilo, bi rezultat bil lahko samo ta, da bi morali dokončno opustiti iskanje renesanse v slovenskem slovstvenem prostoru in se vrniti k tradicionalni znanosti, ki o nji sploh ni govorila. Na njenem stališču stojita obe sintetični deli slovstvenega zgodovinopisja najnovejšega časa, Slodnjakovo *Slovensko slovstvo* in Pogačnikova *Zgodovina slovenskega slovstva I*, saj ne ena ne druga ne spregovori o problemu. Tega jima seveda ni mogoče zameriti spričo težavnosti problematike, ki se s tem od-

pira; kljub temu pa vendarle ne bi bilo napačno, da bi jo tudi takšna dela vsaj kot odprt problem omenila, saj zadeva važne predele našega ljudskega in protestantskega slovstva.

Že na prvi pogled se zdi, da je nekoliko bolje s problemom humanizma v slovenskem slovstvenem in splošno kulturnem dogajanju 15. in 16. stoletja. Ta problem ima v naši slovstveni zgodovini za sabo že daljšo tradicijo, saj je že Anton Slodnjak v svojem predvojnem *Pregledu slovenskega slovstva* (1934) obširneje omenjal pomen humanizma, zlasti dunajskega, za duhovno in slovstveno dogajanje, ki je z reformacijo zajelo slovensko ozemlje. Tej tradiciji sledijo tudi najnovejša dela. Humanizem se obširneje omenja tako v Slodnjakovem *Slovenskem slovstvu* kot v Pogačnikovi slovstveni zgodovini. Razložek, kako uvajata to snov v širšo obravnavo, kaže seveda, da narava same snovi še zmeraj ni zadosti pojasnjena. Slodnjak obravnava Slovence, ki so na prehodu iz 15. v 16. stoletje prišli v duhovno območje dunajskega humanizma (Jurij Slatkonja, Brikcij Preprost, Bernard Perger, Matija Hvale) še v okviru srednjega veka, pod naslovom »Srednjeveško latinsko pismenstvo v slovenskih deželah«; nasprotno pa Pogačnik povezuje isto snov kar neposredno s slovstvom reformacije.

Razložek v obravnavi snovi najbrž ni naključen, ampak posledica dejstva, da humanizem, do katerega naj bi našli pot iz slovenskega slovstvenega razvoja v dobi predreformacije in reformacije, ni še popolnoma raziskan in zadovoljivo opredeljen. Poučen primer za to je prav delo Matije Hvaleta, ki je kljub skrbnim osvetljam Alme Sodnik še zmeraj glede na svoj humanistični pomen ostalo močno nejasno, z njim vred pa celotna fiziognomija takratnega dunajskega humanizma in njen pomen za Slovence.⁷ Kolikšen je v Hvaletovem delu še delež srednjeveške miselnosti in kaj pomenijo humanistične prvine, ki da jih to delo tu in tam izkazuje? Ker je raziskovanje Alme Sodnik ostalo, žal, na pol poti in ni zajelo celotnega problema, na takšna vprašanja ne vemo odgovora, tako da se naša predstava o Hvaletu še zmeraj giblje v območju standardnih predstav.⁸ To pa ne velja samo za Hvaleta, ampak za celotni krog dunajskega humanizma na prelomu iz 15. v 16. stoletje, ki naj bi posredno ali neposredno vplival prek Trubarja tudi na formiranje slovenskega protestantizma. Težava je pač v tem, da še zmeraj nismo sposobni s posebnih slovenskih vidikov razločevati med različnimi tipi evropskega humanizma, ki so v 15. in 16. stoletju razgibavali zavest Evrope. Ni namreč več mogoče tajiti, da takratni humanizem nikakor ni bil enotno gibanje; poleg pravega renesančnega humanizma, kakršen se je pojavljal predvsem v Italiji in deloma v Franciji, je v severnih, germanških deželah živel predreformacijski humanizem Erazma Rotterdamskega, Johanna Reuchlina, Ulricha von Huttena in Tomaža Mora; temu je sredi 16. stoletja sledil protestantski humanizem Philippa Melanchthona, ob tem pa je ves čas v bolj odročnih deželah južne, severne in srednje Evrope obstajal posebne vrste poznosrednjeveški humanizem, h kateremu bi morda utegnili prištevati tudi dunajski humanistični krog. O tem, da so obstajali

⁷ Alma Sodnik, Matija Hvale, Čas 1935—36; Iz zgodovine filozofije pri Slovencih — Filozof M. Hvale in humanistične reforme na dunajski artistski fakulteti od 1492—1501, Naša sodobnost 1956; Filozof Matija Hvale, Naša sodobnost 1958; Filozof Matija Hvale, Filozofija — sociologija 1958.

⁸ Prim. oris Hvaleta v poglavju »Filozofija pri Slovencih«, v učbeniku Oris filozofije, 2. izdaja, Ljubljana 1970.

med temi tipi humanizma živahni stiki in medsebojna izmenjava idej, ni mogoče dvomiti, pa tudi ne, da so se v nekaterih bistvenih stvareh svetovnega in življenjskega nazora vendarle precej razločevali. Prav ti razločki pa so bistveno pomembni, ko določamo obseg in naravo duhovnih vplivov, ki so iz takratnega humanizma segli v slovensko slovstvo 16. stoletja, se pravi v našo reformacijo.

Ker ti vplivi še niso podrobno raziskani, je razumljivo, da tudi v naj-novejših sintetičnih delih našega slovstvenega zgodovinopisja ni najti deločnejše, kaj šele dokončne besede o vlogi evropskega humanizma v slovenskem kulturnem prostoru 16. stoletja. To ne velja samo za dunajski humanizem, ampak tudi za predreformacijski humanizem Erazma Rotterdamskega, čigar fiziognomija in tudi konkretni vpliv na Trubarja sta seveda dosti jasnejša. Zato sta temu primerno močno poudarjena v vseh standardnih delih naše sodobnejše literarne zgodovine. Vendar še zmeraj pogrešamo odgovora na vprašanje, kako globoko je na primer Erazmov duhovni vpliv prodrl v Trubarjevo življenjsko prizadevanje in prek tega v njegove spise. Sodba Mirka Rupla, zapisana o tem problemu v biografiji Primoža Trubarja, je precej skeptična, če že ne kar izrazito negativna.⁹ Nasprotno sodi Pogačnik v svoji *Zgodovini slovenskega slovstva I* o razmerju med Trubarjem in Erazmom kar se da širokopotezno, saj se navsezadnje prebije do tehle ugotovitev: »Podlaga za sprejem humanističnih prvin pa je bilo Trubarjevo globoko občuteno krščanstvo in nov odnos do antike. Tako Erazmu kakor Trubarju je bil ideal krščanski menih in poganski učenjak — cerkveni oče Hieronim. Slovenska reformacijska miselnost je potemtakem genetično izhajala neposredno iz temeljev evropskega humanizma.«¹⁰ Če se že zdi Ruplova sodba o tem, da je bil Trubar ob Erazmu »brez posebnega smisla za visoke humanistične ideale«, preveč pavšalna, je tem manj mogoče pripisati težo stvarnega argumenta citiranim besedam o Trubarjevem »globoko občutnem krščanstvu« ali pa celo ob tem misliti na »nov odnos do antike«. Z znanstvenega gledišča se zdijo takšne oznake nezadostne, saj obetajo veliko več, kot je mogoče razbrati iz gradiva. Toda pravi vzrok za takšne in podobne zadrege ob problemu vpliva predreformacijskega humanizma v slovenskem duhovnem prostoru je treba najbrž iskati v pomanjkljivem pregledu nad problematiko evropskega predreformacijskega humanizma, njegovimi izhodišči in cilji, da bi se šele od tod lahko zanesljivo sodilo o pomenu te problematike za socialni, psihološki in kulturni obseg Trubarjeve osebnosti.

Še bolj velja vse to za presojo o važnosti Melanchthonovega protestantskega humanizma za duhovno podobo naše reformacije in njenih piscev. Tudi tu slovenska slovstvena zgodovina niha iz skrajnosti v skrajnost, ne da bi bila že stvarno zajela celoten problem. Slodnjakovo *Slovensko slovstvo* Melanchthona samó nekajkrat mimogrede omenja, medtem ko mu Pogačnikova *Zgodovina slovenskega slovstva I* posveča daljši odstavek, in sicer v zvezi z idejo o povezavi in združitvi krščanstva in pa oživljene antične kulture, češ da je ta »ideja bila živa tudi pri tistem delu slovenskih kulturnih delavcev v 16. stoletju, ki so izhajali iz miselnosti Filipa Melanchthona.«¹¹

⁹ Mirko Rupel, Primož Trubar, življenje in delo, Ljubljana 1962, str. 32.

¹⁰ Jože Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, str. 118.

¹¹ Prav tam.

Toda o tej miselnosti zvemo samo to, da je bila bližja »Erazmu, to pomeni antiki, kot Lutru« in da je pomenila »povezavo antičnih tradicij s krščanstvom«. Toda te oznake so kar preveč pavšalne, saj bi lahko veljale tudi za Tomaža Akvinskega in kateregakoli srednjeveškega sholastika. Melanchthonov protestantski humanizem in nova sholastika terjata podrobnejši, predvsem pa celotnejši pregled, če naj vsaj približno ocenimo njun pomen za miselnost slovenskega protestantizma. Za zdaj pa moramo seveda priznati, da se ta pomen bolj podcenjuje, kot precenjuje. Tega je morda med drugim krivo pretirano poudarjanje flacijanstva kot tiste luteranske smeri, ki naj bi v primeri z Melanchthonovim »kompromisarstvom« in »sredinstvom« bila veliko bolj »leva« ali »radikalna«, takšna pa naj bi imela pomemben vpliv tudi na slovenske reformatorje. Vendar je prav ob problemu flacijanstva na Slovenskem negotovost sodobne literarne zgodovine več kot očitna. O Klombnerju, ki je za nekatere najvidnejši nosivec flacijanske miselnosti na Slovenskem, se najbrž ne dá povedati kaj zares vsebinskega, kar bi zares zmoglo označiti idejni pomen te smeri za slovensko reformacijo. Toda zato so sodbe o flacijanstvu drugih reformatorjev toliko bolj neuravnotežene. O Krelju, ki bi od vseh utegnil veljati za edinega pravega predstavnika flacijanske miselnosti v slovenski luteranski cerkvi, priznava Pogačnik, da »ni zanesel Flacijeve miselnosti k nam v kakšni bolj razviti obliki.«¹² Toda takoj nato zapiše isti avtor, da je imela »privrženca ne le v mladem Trubarju, marveč tudi pri drugih piscih tega časa (Janž Znojilšek, Janž Tulščak in Marko Kumprecht).«¹³ Ob tej formulaciji se kar samo seveda sproži vprašanje, kako naj bi bil mladi Trubar hkrati nadaljevalec Erazmove miselnosti, o čemer govori Pogačnikova slovstvena zgodovina s takšnim poudarkom, obenem pa privrženec flacijanstva, se pravi miselnosti, ki je bila Erazmovi ne le nasprotna, ampak s stališča predreformacijskega humanizma s svojim naukom o telesnosti in svobodni volji že kar mračnjaška. In spet je za takšna protislovja in pretirane sodbe kriv najbrž pomanjkljiv pregled nad pojavi, ki naj bi iz Evrope segli na Slovensko. V primeru flacijanstva je temu še posebej kriva enostranska odvisnost slovenske slovstvene zgodovine od virov, ki obravnavajo Matija Vlašiča z ne popolnoma objektivnega, bolj jugoslovanskega kot evropsko historičnega gledišča.¹⁴

S tem se pa že odpira tretji problem slovenskega slovstva v 16. stoletju — problem reformacije in njene duhovno slovstvene usmerjenosti. Po toliko razpravah in knjigah s tega področja, zlasti še po obširni Ruplovi monografiji *Primož Trubar* (1962) bi pričakovali, da je vsaj to poglavje naše slovstvene zgodovine v svojih izsledkih kolikor toliko zaokroženo. Vendar se spričo številnih znamenj zdi prav narobe — da je duhovna, miselna, teološka, religiozna in moralna podoba naših reformatorjev bolj nejasna kot kadarkoli prej. O tem nas prepričujejo že kar opisane negotovosti v oceni tega, koliko je v miselnosti slovenskih reformatorjev mogoče zaznati elementov predreformacijskega humanizma, melanchthonovstva ali pa flacijanstva. Še bolj se negotovost poveča, ko ustroj slovenske reformacijske miselnosti pregledamo z religiozno dogmatične in teološke strani v pravem

¹² N. m., str. 120.

¹³ Prav tam.

¹⁴ Mijo Mirković, Matija Vlašič, Beograd 1957, in druga dela istega pisca.

pomenu besede. Najmanj, kar lahko rečemo, je pač to, da so ugotovitve slovstvenih zgodovinarjev o religiozni in teološko dogmatični ideologiji naših protestantov, zlasti o Trubarjevi, nenavadno razdrobljene, neskladne in včasih že kar protislovne. Mirko Rupel je v svoji knjigi o Trubarju sicer prav ob tej strani protestantizma ostal močno previden, poudarjajoč, da Trubarju ni bil dan izraziti teološki čut in razum. Toda že v Pogačnikovi *Zgodovini slovenskega slovstva I* nadomesti Ruplovo previdnost kopica oznak in domnev, iz katerih razberemo, da je bil Trubar humanist v Erazmovem smislu, da se je srečeval z vplivom italijanskih socinijancev, Kalvina in Zvinglija, pa bil spet luteranec in flacinijanec; in to ne samo zaporedoma, po logiki nekakšnega razvoja, ampak včasih kar sočasno. Takšna nenavadna mešanica religioznih in teoloških vplivov v eni sami osebnosti bi utegnila biti s socialnega in psihološkega gledišča morda celo zanimiva, vendar bi jo bilo seveda potrebno temu primerno utemeljiti in ji najti ustrezno razlago. Brez te pa daje o obravnavani osebnosti kaj čudno, na vse strani negotovo, že kar neresnično podobo.¹⁵

Nekaj več jasnosti je prineslo v ta problem delo *Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije* izpod peresa Franceta Oražma.¹⁶ Tu se s teološke strani prvič strogo sistematično obravnava ustroj Trubarjevih nauk v primerjavi z različnimi teološkimi sestavi evropske reformacije. Pisec pride po skrbni analizi do sklepov, ki so v marsičem nasprotni pogledom tradicionalne slovstvene zgodovine, saj sodi, da je bil pomen cvinglijanstva za Trubarjeve začetke precej manjši, kot se ponavadi misli; da je v zreli dobi popolnoma prevzel teologijo luteranstva v takrat običajni dogmatski podobi; povrh vsega pa še, da je v njegovi verski miselnosti ostalo več prvin katolištva, kot bi kazalo na prvi pogled. V celoti vzeto so to izsledki, ki jih je potrebno upoštevati z natančno preverbo vseh argumentov, a jih slovstvena zgodovina doslej ni kaj prida vzela na znanje; to pa bi seveda morala storiti tako, da bi jih vključila v široke raziskave in jih podredila bolj bistvenim ciljem.¹⁷

Sámo po sebi se namreč razume, da izsledki o teološki in religiozni miselnosti slovenskih reformatorjev v slovstveni zgodovini ne morejo biti sami sebi namen. Naj bodo takšni ali drugačni, jo vodijo h globljim vprašanjem o ustroju slovenske reformacije, k vprašanjem, ki so povezana z najširšimi vidiki slovenske kulture sploh, če že ne kar slovenstva kot takega, saj se je prvič izkazalo prav v duhu in delu reformatorjev 16. stoletja. S tega vidika se nehote vsiljuje premislek o dveh vidikih, o katerih ne more biti dvoma, naj se sicer mnenja o navezanosti slovenskega protestantizma na to ali ono smer evropskega humanizma in reformacije med sabo še tako razhajajo. Prvi vidik je pač ta, da je od vseh slovenskih protestantov zares reprezentativna osebnost samo Primož Trubar, saj edini — ne glede na to,

¹⁵ Tu je seveda misliti na načelno nejasnost, ki moti v Pogačnikovem prikazu, ne pa na naključne lapsuse, kot je na primer trditev, da je bil Heinrich Bullinger Kalvinov, ne pa Zvinglijev naslednik (str. 117), iz česar izpelje Pogačnik poseben dokaz za Trubarjevo navezanost na Kalvina.

¹⁶ France Oražem, *Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije* (Inavguralna disertacija). Ljubljana 1964.

¹⁷ Jože Pogačnik navaja Oražmovo razpravo med viri v svoji *Zgodovini slovenskega slovstva I*, vendar je kaj prida ne upošteva.

kaj sodimo o njegovi nadarjenosti¹⁸ — pooseblja v svoji življenjski usodi in delu izvirno, samostojno, v primeri z vodilnimi evropskimi reformatorji svojevrstno zamisel. Ob tem se pa vsiljuje že tudi drugi vidik. Ali se ne kaže prav ob Trubarjevi osebnosti, da so različna humanistična in reformacijska gibanja — od predreformacijskega humanizma prek cvinglijanstva in kalvinstva do flacijanstva — učinkovala na slovensko reformacijo samo s posameznimi elementi, nikoli pa ne zares z bistvom svoje ideologije? Saj je na prvi pogled jasno, da je ostala pri nas brez pravega odmeva Erazmova misel o sintezi humanizma in krščanstva, Kalvinova zamisel božje države na zemlji, Zwinglijev meščansko krščanski demokratizem in seveda tudi Vlašičev praluterovski nauk o zlu v človeku. Širše se je navsezadnje uveljavil samo uradni luteranski nauk v svoji polutrovski, dogmatični in uradno formalni podobi — in to seveda tako, da ni mogel seči prav v bistvo slovenske reformacije, ampak jo je oblikoval predvsem na zunaj, organizacijsko, formalno in po uradni pripadnosti. Ali pa ne nastaja od tod vrsta zanimivih vprašanj, na katera bo morala slovenska zgodovina šele odgovoriti, če bo hotela izreči zares tehtno besedo o začetkih izvirnega slovenskega socialnega in kulturnega duha? Kaj je pravzaprav s teologijo v okviru tistega, kar bi lahko imenovali Trubarjevo življenjsko hotenje? In kaj je pravzaprav z njegovo religioznostjo? Šele ko bo odgovorjeno na vprašanje, ali sta ta teologija in religioznost zares tiste teže, kot jo imata v delu velikih evropskih reformatorjev, ali pa jima gre povsem drugačna življenjska in duhovna utemeljenost, bomo vedeli, da smo vsaj približno dojeli socialni in nacionalni pomen slovenskega protestantizma.

Navsezadnje ni mogoče mimo dveh novosti, ki jih ob slovenski reformaciji nakazujeta obe sintetični literarnozgodovinski deli, ki sta rabili v tem pregledu za orientacijo po problematiki. Čeprav ne spreminjata kaj bistveno slovstvene podobe 16. stoletja, prinašata v podrobnostih novosti, od katerih sta поблиže zanimivi vsaj dve. V Slodnjakovem *Slovenskem slovstvu* najdemo zanimiv, in kolikor se dá presoditi, tudi upravičen poizkus, kako nanovo začrtati socialnonazorsko podobo naših reformatorjev, predvsem Trubarja. Odlični razpravi Alberta Kosa in Ferda Gestrina sta pred dvajsetimi leti opozorili na meje, ki jih vsakršnemu pretiranemu poudarjanju socialne naprednosti slovenskih protestantov zastavlja stvarna analiza njihovih nazorov in pa razmer, v katerih jim je bilo delovati.¹⁹ Ta analiza je nehote zavedla v mnenje, da je Trubarjevo razmerje do socialnih vprašanj 16. stoletja, do fevdalnega reda, tlačanskega položaja in do možnosti za njegovo razrešitev bilo ne le konservativno, ampak že kar skrajno nazadnjaško. Slodnjak opozarja s sklicevanjem na znane Trubarjeve odstavke v spisih *En regišter . . . ena kratka postila* (1558) in *Katehismus z dvejma izlagama* (1575), da se v reformatorjevih besedah skriva vendarle večje razumevanje

¹⁸ France Oražem sodi v omenjeni razpravi o Trubarju, da je spadal med »povprečno nadarjene ljudi« in da ni bil »izredno nadarjen človek« (str. 45). Takšnim oznakam je potrebno dodati opozorilo, da Trubar ni bil morda nadpovprečno nadarjen v šolskem pomenu te besede, da pa je bil gotovo duhovno in življenjsko nadarjena osebnost v tistem smislu, ki je s svojo izvirnostjo za duhovni in socialni razvoj najbrž pomembnejši.

¹⁹ Albert Kos, Družbeni nazor slovenskih protestantov, Slavistična revija 1948; Ferdo Gestrin, Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija (Drugi Trubarjev zbornik, Ljubljana 1952).

kmečkega položaja, kot bi sklepali na prvi pogled. Temu bi lahko pridali domnevo, da se za besedami o statični stanovski družbi, ki so jih naši reformatorji zvesto posnemali po nauku nemškega uradnega luteranstva iz srede 16. stoletja, vsaj pri Trubarju skriva stališče, ki ni moglo biti a priori nenaklonjeno socialnim, gospodarskim in nazadnje morda celo političnim potrebam nižjih slojev takratne družbe na Slovenskem. Za domnevo govori ne le socialni in psihološki izvor Trubarjeve osebnosti, ampak tudi pogosti razmik med šablonskimi obrzci njegovega pisanja in pa praktično stranjo njegove dejavnosti. Vse to pa je mogoče domnevati seveda s pogojem, da tudi ta problem ostane v območju znanstvene razvidnosti, ne pa da bi ga znova obujali iz ideološke želje pripisati slovenski reformaciji naprednost v območjih, kjer je ne more imeti.²⁰

Drugo, čeprav precej drugačno novost poskuša uvesti Pogačnikova *Zgodovina slovenskega slovstva I*. Njen namen je med drugim tudi ta, kako izpričati pomembnost reformatorskega pisanja za nastanek slovenske pripovedne proze. Temu primerno razbira iz Trubarjevih spisov tiste elemente zgodbe, pripovedne tehnike, anekdote in anekdotičnih vrivkov, ki naj dokažejo trditev, da je vse to »pomemben literarnotvorni sunek v procesu nastajanja slovenske pripovedne proze.« Na tej podlagi pride do sklepa, ki se zdi na prvi pogled če že ne zares upravičen, pa vsaj presenetljiv: »Delež slovenskih reformatorjev je bil v tem procesu znaten; med drugim so položili tudi temelje pripovedni prozi.«²¹ Zoper tak sklep je mogoče navesti vrsto pomislekov, toda najpreprostejši je najbrž tale: nastanek slovenske pripovedne proze ni bil tako neizmerno težak, da bi mu morali iskati izhodišče v najbolj neznatnih pripovednih elementih protestantske verske proze, saj so ga olajševali že veliko bolj razviti modeli ljudske pripovednosti. Je res, da bi si morali Slovenci šele z muko, sami in s tipajočimi koraki v smeri drobnega anekdotnega pripovedovanja ustvariti zasnove za prave pripovedne strukture povesti, novele in romana, da bi jih po težkih stoletjih takšnega poskušanja dosegli v 19. stoletju, če že ne nekoliko prej? Ljudsko pripovedništvo dokazuje, da njihova jezikovna pripovedna tvornost ni bila tako borna, da bi se jim morala šele polagoma prebujati ob prevodu biblije ali verskih razmišljanjih. Poleg tega pa so jim bili že od 16. stoletja naprej poleg biblije na voljo evropski zgledi v eksemplih, anekdotiki, novelistiki, povestništvu in romanopisju, ki jih je bilo potrebno samo prevesti ali posneti, ne da bi takšno prevajanje ali posnemanje pomenilo že kar izvirmo izumljanje pripovedne tehnike in zvrsti. Najbrž bi samo v tem smislu utegnili govoriti o razvoju slovenskega pripovedništva od Dalmatina in Janeza Svetokriškega pa do Ciglerjevih, Trdinovih in Jurčičevih povesti. Od tod pa se seveda domneva o posebnih zaslugah slovenske reformacije v pripovednem območju izkaže za pretirano, če že ne popolnoma nestvarno.

²⁰ S tega stališča izredno zanimiva sta kritično polemična prispevka Rafaela Ajleca in Dragotina Cvetka o pomenu slovenske reformacije za razvoj glasbe na Slovenskem (Sodobnost 1970, št. 2 in 4). Kako relativen je pojem naprednosti v zvezi z reformacijo, se dá ilustrirati z opozorilom na Thomasa Manna, ki je v svojih študijah o nemštvu prišel po drugi svetovni vojni do sklepa, da je bila nemška reformacija nazadnjaški pojav, ker je zaustavila razkroj krščanstva v času, ko je bil že skoraj neogiben. Podobno bi bilo mogoče govoriti o funkciji slovenske reformacije, ki je morda preprečila večji razmah renesanse in humanizma na slovenskih tleh.

²¹ Jože Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, str. 144.