

Slavia Centralis

številka 1 | 2008 | letnik I.

Slavia Centralis (SCN) ISSN 1855-6302

Izdaja

Oddelek za slovanske jezike in književnosti,
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Published by

Department of Slavic Languages and Literatures,
Faculty of Arts, University of Maribor
http://www.ff.uni-mb.si/index.php?page_id=225

Glavni in odgovorni urednik – Editor-in-chief

Marko Jesenšek (Univerza v Mariboru – University of Maribor, SLO)

Uredniški odbor – Editorial Board

Silvija Borovnik (Univerza v Mariboru – University of Maribor, SLO)

Jožica Čeh (Univerza v Mariboru – University of Maribor, SLO)

Marc L. Greenberg (University of Kansas, USA – Univerza v Kansasu, ZDA; *urednik za jezikoslovje – linguistics editor*)

Alenka Jensterle Doležal (Univerzita Karlova v Praze – Charles University of Prague, CS)

Ludvig Karničar (Karl-Franzens-Universität Graz – University of Graz, A)

Mihaela Koletnik (Univerza v Mariboru – University of Maribor, SLO)

Mark Richard Lauersdorf (University of Kentucky, USA – Univerza v Kentuckyju, ZDA)

István Lukács (Eötvös Loránd Tudományegyetem – Eötvös Loránd University of Budapest, H)

Miran Štuhec (Univerza v Mariboru – University of Maribor, SLO; *urednik za literarne vede – literature editor*)

Božena Tokarz (Uniwersytet Śląski – University of Silesia, PL)

Tehnična urednica – Technical editor

Natalija Ulčnik (Univerza v Mariboru – University of Maribor, SLO)

Številko je uredila – Guest editor:

Blanka Bošnjak (Univerza v Mariboru – University of Maribor, SLO)

Uredniški svet – Advisory board

Eric P. Hamp (Chicago), **István Nyomárkay** (Budapest),

Ivo Pospíšil (Brno), **Emil Tokarz** (Bielsko-Biala), **Zinka Zorko** (Maribor)

© *Slavia Centralis* (SCN)

SCN izhaja dvakrat na leto – SCN is published twice yearly

Naslov uredništva – Editorial address

Slavia Centralis, Filozofska fakulteta, Koroška cesta 160, SI – 2000 Maribor

Letna naročnina: 12 €, za študente in dijake 8 €.

TRR: 01100-6000020393

Cena posamezne številke: 6,80 €

Annual subscription/single issue (outside Slovenia): 24,20 €/13,60 €

Tiskano s podporo Mestne občine Maribor in Slavističnega društva Maribor – Published with the support of Mestna občina Maribor and Slavistično društvo Maribor

Oblikovanje in prelom – Design and typesetting: Grafični atelje Visočnik

Natisnil – Printed by: Dravska tiskarna

Naklada – Circulation: 300

Vsebina / Contents

Razprave / Studies

- 5 *Marko Štuhec*, Reformacijska gibanja v okviru evropskega 16. stoletja
- 21 *Dejan Kos*, Medkulturnost protestantske književnosti
- 28 *Alenka Jensterle Doležal*, Vprašanje vere in dvoma pri slovenskih protestantih (primer Primož Trubar)
- 42 *Aleksander Bjelčevič*, Stereotipi o reformaciji: primer odpustkov
- 52 *Barbara Pregelj*, Primož Trubar in Bartolomé de Las Casas
- 63 *Blanka Bošnjak*, Diskurzivne prvine v izbranih Trubarjevih predgovorih in pismih
- 73 *Milena Mileva Blažič*, Podoba ženske v Trubarjevih besedilih
- 81 *Ivana Latkovič*, *Zvonko Kovač*, Ogoljavanje identiteta stranca

Ocene, zapiski – Reviews, Notes

- 96 *Blanka Bošnjak*, Prodorne in preroške misli 16. stoletja: ob petstoletnici Trubarjevega rojstva
-
- 99 Navodila avtorjem
- 101 Guidelines for contributors

Reformacijska gibanja v okviru evropskega 16. stoletja

MARKO ŠTUHEC

*Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2,
SI – 1000 Ljubljana, marko.stuhec@ff.uni-lj.si*

SCN I/1 [2008], 5–20

Reformacijska gibanja in ideje so se razvile v verskem, družbenem, kulturnem in političnem okviru dolgega 16. stoletja. Za ta čas je značilno specifično prepletanje srednjeveških prvin, kot so prevladovanje kmetijske proizvodnje, dinastična zasnovanost politike, stanovska družba in krščanstvo ter novih zgodnjenovoveških, v marsičem že modernih prvin, kot so tisk, humanizem, gospodarska in demografska rast, visok konfliktni potencial, nastanek zgodnjenovoveške države in evropska ekspanzija. Splet novih in starih strukturnih prvin je vplival na oblikovanje, širjenje, sprejem in uveljavitev reformacij, hkrati pa so reformacijske ideje in gibanja, ki jih avtor razume kot socialno-psihološke interakcije velikega obsega, dinamizirala obstoječe strukture in jih preoblikovala.

The European reformations emerged in the religious, social, cultural and political context of the long 16th century. This period is characterized by specific intertwining of pre-modern and medieval elements such as the predominance of the agrarian economy and the rural world, the dynastic foundation of politics, the society of orders and Christianity, and early modern, sometimes even modern elements such as print, economic and demographic growth, high conflict potential, the emergence of the early modern state, and European expansion. On the one hand, the complex of the new and the old structural elements influenced the shaping, spread, reception and affirmation or defeat of various types of the reformation; on the other hand, there were Reformation ideas and movements which the author defines as large scale socio-psychological interactions, with their own dynamism which contributed to the change of the existing structures.

Ključne besede: reformacijske ideje in gibanja, dolgo 16. stoletje, zgodnji novi vek, specifično prepletanje srednjeveških in modernih strukturnih prvin, socialnopsihološka interakcija velikih razmer

Key words: reformation ideas, reformation movements, the long 16th century, early modern period, intertwining of medieval and modern structural elements large scale socio-psychological interactions

Da zgodovinski pojavi ne nastajajo v praznem prostoru in ne živijo neodvisno od drugih zgodovinskih pojavov, je najbrž dovolj dobro znano, že kar banalno dejstvo. Ne bi ga kazalo posebej poudarjati, če ne bi včasih spregledali in pozabili, da so ustvarjalci reformacijskih idej, privrženci reformacijskih gibanj in drugi akterji, povezani z verskimi pretresi 16. stoletja, živeli v zelo konkretnih življenjskih okoliščinah. V teh okoliščinah pa ni šlo samo za vprašanja, kaj odpira vrata v nebesa, naj se duhovniki ženijo ali ne, je pri obhajilu Jezus navzoč realno, simbolno ali spiritualno in za podobna vprašanja, temveč tudi za vprašanja, kot so, na primer, kaj vtakniti v usta in kako to pridelati in razdeliti, kako izdelati več železa, ki so ga zahtevale vojaške akcije evropskih držav od Italije do Baltika in od Sumatre do Cajamarce, ali kam sodijo z dragimi in dragocenimi dišavami bogati Moluki tam daleč na oni strani zemeljske krogle, kjer se stikata vzhod in zahod, v portugalsko ali špansko interesno področje. Seveda se vse plasti in vsebine sočasnih versko-cerkvenih, političnih, družbenih, gospodarskih in kulturnih struktur različnih oblik reformacije niso dotikale enako tesno in se z njimi niso prepletale z enako intenzivnostjo. Teologija, družba in politika so bile z njimi gotovo neprimerno bolj neposredno in skorajda organsko prežete kot tehnološki in transportni problemi, povezani z izkoriščanjem mehiških in perujskih srebrnih rudnikov, toda financiranje velikopoteznih vojaških akcij Karla V. in Filipa II., v katerih so se zunanjepolitični in versko-politični motivi kar najtesneje prepletali, je bilo še kako odvisno od rednega dotoka plemenitih kovin iz Južne Amerike. Seveda pa umeščenosti reformacijskih gibanj in idej v druge sočasne strukture ne kaže razumevati kot enosmerne odvisnosti. Reformacijska gibanja in ideje s svojimi notranjimi ritmi in tempi niso temeljito pretresla samo cerkvenih struktur in verskih dogmatičnih izhodišč, temveč so preoblikovala tudi politične, družbene in širše kulturne strukture, ki so se na impulze reformacijskih gibanj odzivale specifično in z lastnim ritmom. Na tem mestu omenimo le, da je nemški državni zbor *Reichstag*, že od leta 1495 pomembna prvina v politični strukturi nemške države (Schulze 1987: 60–63; Schnabel Schüle 2006: 26; Stollberg-Rilinger 2006: 40), prav z reformacijo dokončno postal odločilni politični dejavnik v cesarstvu, da je dogajanje v zvezi z reformacijo okrepilo moč in vlogo nemških deželnih knezov, še ene prvine v politični strukturi nemške države, ali da je angleški monarh, naj je šlo za Henrika VIII., Marijo I. ali Elizabeto I., svoj vpliv in moč lahko povečal prav zaradi problemov, ki so se pojavili v zvezi z novo vero ne glede na dejstvo, da je prav vse sklepe in zakone v tej zvezi sprejemal angleški parlament.

Tako kot velja, da zgodovinski pojavi ne nastajajo v praznem prostoru, velja tudi, da ne vzniknejo iz nič, ampak se razvijejo iz že navzočih nastavkov, ki v součinkovanju z novimi impulzi in novimi povezavami dobijo nove značilnosti, nove funkcije in nove pomene. Reformacijske ideje in gibanja imajo svojo predzgodovino v različnih teoloških idejah, verskih procesih in gibanjih, intelektualnih tokovih in v bolj ali manj ostrih kritikah cerkvene doktrine in prakse, ki segajo daleč nazaj v pozni srednji vek (Ozment 1985: 172 in dalje; Cameron 1991: 38–69; Delumeau in Wanegffelen 1998: 6–28; Blicke 2000: 23–46; MacGrath 2004: 11–116; Schorn-Schütte 2006: 12–19), svojo predzgo-

dovino pa imajo tudi strukture, v katerih so se te ideje in gibanja oblikovala in razvijala. Ni mogoče reči, kdaj natančno so se vzpostavile politične, gospodarske, družbene in kulturne strukture, značilne za čas, ko so se pojavile, razvile in uveljavile oziroma propadle, ali preoblikovale različne reformacijske ideje in gibanja. Nekatere med njimi koreninijo v poznem srednjem veku in se nadaljujejo še daleč v 17. stoletje. Zato o širšem času reformacije včasih govorimo kot o dolgi reformaciji (Ryrie 2006: 3) in o dolgem 16. stoletju (Nicholas 1999: 290 in dalje).

Uporaba sintagme »dolgo 16. stoletje« najbrž zahteva vsaj kratko pojasnilo. Zakaj bi bilo treba 16. ali katero koli stoletje dodatno opredeliti kot dolgo, saj je prejkone povsem jasno, da je 16. stoletje sveženj stotih let, ki se je začel vezati leta 1501 in se je za vse večne čase zavezal leta 1600, je povsem razumljivo vprašanje. Vendar naj ob tem spomnim, da 16. stoletje ni edino, ki ga zgodovinarji nategujemo kot žvečilko ali stiskamo kot vzmet. Dvajseto stoletje, denimo, velja za kratko stoletje in mu po mnenju angleškega zgodovinarja Erica Hobsbawma ne kaže odmeriti več kot 77 let (Hobsbawm 2000). Devetnajsto stoletje je zaradi kratkosti 20. seveda dolgo stoletje in ga številni splošni pregledi pogosto začenjajo okoli leta 1780 in končujejo s prvo svetovno vojno. Kljub temu, da utegne kdo pomisliti, da je obešanje stoletij na natezalnico ali polaganje na Prokrustovo posteljo samovoljno poseganje v neprekinjeno zgodovinsko dogajanje, maskirano z znanstvenostjo, pa so za tako ravnanje vendarle na voljo tudi nekateri družbeno in zlasti znanstveno bolj sprejemljivi motivi. Dolgotrajni zgodovinski procesi in strukture, ki jih zgodovinska znanost na podlagi različnih teorij in analitičnih postopkov povezuje tako, da tvorijo smiselne celote, se pač ne prilegajo stoletjem. Zato stoletja prilagajamo njim, jih tu malo obtešemo, kje drugje pa malo dozidamo. Če se ukvarjamo z mednarodnimi odnosi, se 16. stoletje začne leta 1494 z vdorom Francozov, teh barbarov, kot jih takrat imenujejo Italijani, na Apeninski polotok in se konča s smrtjo španskega kralja Filipa II. leta 1598, ko začenja usihati moč španske hegemonije, ali z začetkom Tridesetletne vojne leta 1618. Če nas zanimajo kulturni fenomeni, bomo najbrž rekli, da se 16. stoletje začenja v devetdesetih letih 15. stoletja z visoko renesanso in intenzivnim razširjenjem in specifično recepcijo humanizma in renesanse severno od Alp – spomnimo se: inavguralno predavanje Konrada Celtisa, prvega nemškega humanista, na univerzi v Ingolstadt se je odvijalo leta 1492 – ter se končuje v tridesetih letih 17. stoletja (Burke 2004: 25). Če pa se osredotočimo na gospodarska in demografska gibanja – in takrat zares govorimo o dolgem 16. stoletju – se 16. stoletje začenja še malo prej, približno med letoma 1460 in 1480 z okrevanjem po siloviti krizi poznega srednjega veka in se konča z demografskim in gospodarskim zastojem ob koncu drugega desetletja 17. stoletja (Duplessis 1997: 49; Bennassar in Jacquart, 1972: 10). Kvalifikacija kakšnega obdobja ali stoletja, tudi kvalifikacija dolgo 16. stoletje, je torej odvisna od zornega kota opazovanja. To pa ne govori o neobjektivnosti zgodovinopisja, ki se je naivnemu pojmovanju objektivnosti kot dojemljanju preteklosti v njeni popolnosti in celostnosti tako ali tako že odreklo (Howell in Prevenier 2001: 146 in dalje; Sellin 2001: 185 in dalje), ampak o

zapletenosti, večslojnosti in večperspektivnosti preteklosti same in o izbiri in temeljnem razumevanju zgodovinskih procesov konkretnega zgodovinarja ali konkretne skupine zgodovinarjev. Kriza poznega srednjega veka, ki so jo okoli leta 1300 sprožila neravnotežja in napetosti med razpoložljivimi resursi, sposobnostjo izrabljanja teh resursov in številom prebivalstva in so jo do skrajnosti zaostrele kuge v drugi polovici 14. stoletja, je pahnila Evropo od Atlantika do Dona in od Norveške do Sredozemlja v tako obsežno družbeno, gospodarsko in kulturno prestrukturiranje (Bairoch 1997: 52–56; Roeck 2000: 86), krizo v najčistejšem pomenu besede, da ponovno vzpostavitev ravnotežja in začetek definitivnega gospodarskega in demografskega okrevanja v zadnji tretjini ali četrtini 15. stoletja utemeljeno smemo postaviti na začetek dolgega 16. stoletja. Seveda: periodizacije in konceptualizacije, razvrščanja, primerjave in razčlenbe se s svojimi poudarki na prekinitvah in prelomih vedno na nek način nasilno zajedajo v neprekinjeni, resda enkrat hitreje, drugič spet počasneje gibajoči se tok zgodovinskih pojavov, vendar zgodovinske znanosti kot sistematičnega, na zgodovinskih virih utemeljenega reflektiranja preteklosti brez tovrstnih poseganj v realno tkivo preteklosti sploh ne bi bilo. Začetek dolgega 16. stoletja se po mojem razumevanju evropske zgodovine tudi steka z začetkom zgodnjega novega veka, ki ga zgodovinska znanost že kakšnega pol stoletja kot posebno zgodovinsko obdobje postavlja med konec srednjega veka in začetek moderne dobe, pa si ob tem ni povsem enotna, kdaj se to obdobje začne, če je že kolikor toliko soglasna, da sta industrijska in francoska revolucija tista zgodovinska pojava, s katerima se zgodnji novi vek konča (Schulze 2002: 28–29, 33; Opge-noorth, Schulz 2001: 36). Če torej zgodovinopisje razpravlja o tem, kdaj se zgodnji novi vek začne (Schulze 2001: 294), pa si je precej enotno v tem, kaj so njegove značilnosti (Vierhaus 1992: 24–25; Roeck 2000: 85 in dalje; Burkhard 2003: 438 in dalje; Mieck 1997: 18 in dalje). Že samo poimenovanje tega obdobja, zlasti variantno poimenovanje zgodnjega novega veka kot zgodnje moderne dobe in govorjenje o dveh modernizacijskih pragovih (Burkhard 2003: 439), ki ga omeujeta, predpostavlja, da sta se evropska kultura in družba odpravila proti modernosti, proti današnjemu stanju torej, vendar svojega cilja v tistem času še ni dosegla (Cameron 2001: xvii). Da se nevarnost takega vzvratnega pogleda, pogleda, ki sega od rezultatov nazaj, skriva v teleološkosti in ahistoričnosti, je najbrž jasno. Zelo hitro se namreč lahko zgodi, da zaradi cilja kot izhodišča, torej modernosti, in iskanja poti k cilju spregledamo procese, strukture, dogodke in stanja, ki ne vodijo k temu cilju, a so značilne, neodtujljive in povsem legitimne prvine tega obdobja. Če pa jih že ne spregledamo, jih lahko hitro in pogosto prav nezavedno začenjamo razumevati kot stranpoti ali slepe ulice. S tem pa osiromašimo naše razumevanje tega zgodovinskega časa ali ga celo povsem popačimo. Preteklost je relativno odprta struktura, polna križišč, na katerih se akterji v nepreglednem številu interakcij na vseh mogočih ravneh odločajo tako ali drugače, rezultante pa jih praviloma presenetijo, dolgoročne posledice njihovih ravnanj, ki so vedno posledica spet novih interakcij, pa jim niso znane. Zato je v zvezi z zgodnjim novim vekom in v zvezi z dolgim 16. stoletjem kot njegovo začetno stopnjo treba jasno reči: to obdobje je specifično

prepletanje življenjskih oblik predmodernega sveta in potez, ki bolj ali manj neposredno vodijo v modernost.

Kateri so tisti gradniki, ki so bili postavljeni že dolgo prej, preden se je začelo 16. stoletje, dolgo ali normalno, in so v njem povsem naravno funkcionirali še naprej in katere so tiste prvine, ki jih je to stoletje ustvarilo ali jim dalo nov zagon in pomen? Kaj je starega in kaj je novega v dolgem 16. stoletju, stoletju reformacije, in kako se novo in staro prepleta?

Med stare, v srednjem veku ali celo v antiki postavljene temelje in zidove, sodijo predindustrijske oblike gospodarjenja s kmetijstvom kot najpomembnejšo dejavnostjo, družbene strukture in institucije stanovske družbe, povezane s fevdalnim sistemom, dinastična zasnovanost politike, krščanstvo in vrsta vsakodnevnih običajev in praks (Vogler 2003: 22–33). Za gospodarjenje velja, da se je večina gospodarskih dejavnosti ukvarjala z zadovoljevanjem temeljnih potreb (Cameron 1999: xviii), devet desetih teh potreb pa so ljudje s podeželja dobili ali zamenjali v lokalnem okviru, ki v premeru ni presegal 10 km (Léon 1977: 435–437). Fevdalni red, tipična srednjeveška rešitev družbenih odnosov in napetosti, je v okviru zemljiškega gospostva, njegove najbolj značilne gospodarske in družbene strukture, in drugih institucij vzpostavljaj in ohranjal lastninske in gospostvene odnose. Konstitutivno zanj je bilo razlikovanje med lastnino in posestjo, selektivno in korporativno priznavanje in določanje različnih pravnih, gospodarskih, družbenih in političnih pravic in dolžnosti, vključno z osebno svobodo ali nesvobodo (Vogler 2003: 24). Osebna nesvoboda kmetov, ki jih je bilo med celotnim prebivalstvom Evrope okoli leta 1500 okoli 85 %, je v zahodni Evropi kot posledica pomanjkanja delovne sile sicer izginila že konec 14. stoletja, na področju vzhodno od reke Labe pa se je prav v dolgem 16. stoletju močno okrepila v zvezi z nastajanjem zemljiškega gospostva dominikalnega tipa (Rösener 2007: 130 in dalje), ki je proizvajalo žito za tržišča zahodne Evrope. Zato tudi govorimo o dveh povezanih procesih, značilnih za velik del srednje Evrope in za vzhodno Evropo: o komercializaciji, povezani z neprimerno močnejšo vključitvijo podeželja v blagovno denarno gospodarstvo kot v srednjem veku, in refevdalizaciji zemljiškega gospostva. Ne glede na osebno svobodo kmečkega prebivalstva v zahodni Evropi, pa so različna druga fevdalna bremena, ki so izvirala iz zemljiške lastnine, kakor tudi pravice in javne funkcije v glavnem plemiških zemljiških lastnikov, denimo patrimonialno sodstvo, ostajale v veljavi še naprej. Družbeni odnosi fevdalnega sistema, ki so svoj zunanji teoretični in praktični izraz našli v stanovski členjenosti, hierarhičnosti, relativni zaprtosti družbenih elit in pravni neenakosti ljudi, so bili tudi v dolgem 16. stoletju nosilni steber družbenega reda, čeprav so jih različna družbena gibanja vedno znova spodbijala in so se kot posledica postopoma vedno večje funkcionalne diferenciacije družbe in drugih družbenih in ekonomskih sprememb vendarle tudi rahljali in modificirali (Dülmen, 1982: 102–106).

Med institucije, ki so bistveno oblikovale politični sistem obravnavanega časa, sodijo dinastije. Dinastije so političnemu redu dajale stabilnost in kontinuiteto zlasti tam, kjer je monarhični red temeljil na dednem načelu. Po drugi strani pa je umanjkanje ali mladoletnost zakonitega dediča pogosto povzročilo

politično krizo in državljanske vojne. Značilnost dinastičnega principa je bilo tudi povezovanje dinastij z medsebojnimi porokami, vzpostavljanje dinastičnih mrež in zavezništev ter kopičenje držav in kron v rokah in na glavi ene same osebe. O Habsburžanih je po tem, kar je o njih izjavil Matija Korvin, namreč *bella gerunt alii, tu felix Austria nube*, v tej zvezi najbrž kar odveč reči kaj drugega, kot se vprašati, kako neki bi se odvijala *causa Lutheri*, če nemški cesar Karel V. po železni dinastični logiki in po ravno tako železni logiki naključnih smrti na kastiljskem in aragonskem dvoru ne bi bil hkrati španski kralj, ki se je moral ukvarjati tudi z uporom *comunerosov* v Kastilji, osvajati Milano in se sploh spopadati z neugodnim francoskim kraljem Francom I., se ukvarjati s papežem in s Turki v severni Afriki in v srednji Evropi in si sploh dejavno prizadevati za realno najmočnejši položaj v Evropi (Blockmans 2000: 17–26; Elton 1958: 334–358). Kljub temu, da so bila središča kraljevske oblasti dvori, pa je bilo potovanje vladarjev po deželi še vedno politična nujnost. Razumevanje oblasti je bilo zlasti v začetku dolgega 16. stoletja še zelo po srednjeveško vezano na konkretno vladarjevo navzočnost, ki jo je bilo koristno periodično obnavljati. Od tod tudi tipični slavnostni in ritualni prihodi vladarjev v mesta z izročanjem mestnih ključev in podobnim ceremonialom, ki je imel povsem realen političen pomen.

Latinsko krščanstvo, bržčas najpomembnejši podedovani zidak dolgega 16. stoletja, in cerkev sta vzpostavljala stik z nadnaravnim in svetim, postavljala vrednostni okvir in vedenjske norme, razlagala ustrojenost sveta in njegov smisel, določala bistvene poteze kulture in vednosti in seveda ponujala tolažbo. Tolažbe pa so bili ljudje več kot potrebni. Kolektivna tesnoba, grešnost kot pojasnilo vseh težav, ki so pestile ljudi v času, ko je bilo življenje krhko, smrt pa vsenavzoča, in občutek krivde so terjali religiozni odgovor (Delumeau 1986: 213 in dalje; Delumeau in Wanegfellen 1997: 6 in dalje). Pridigarji in teologi govorijo o grehu in njegovi ontološki teži ter napovedujejo prihod Antikrista in konec sveta. Ni naključje, da so prav v tem času leta 1487 natisnili znamenito delo *Malleus Maleficarum* in da je par let prej papež izdal bulo *Summis desiderantes*, besedili, ki sta vzpodbujali iskanje in kaznovanje ljudi, osumljenih, da so se bili povezali s Satanom. Okoli leta 1500 v Nemčiji, Španiji in na Francoskem izhajajo biografije Antikrista, vse bolj so priljubljena dela, ki dajejo navodila, kako se pripraviti na smrt, grozote pekla pa so že udomačen ikonografski motiv, prav tako kot mrtvaški ples ali trpeči Jezus. Cerkev je s svojim naukom in prakso ponujala tolažbo in obrambo pred nevarnostmi, ki so nenehno in povsod prežale na človeka, krhkega in nemočnega popotnika v tostranstvu. Jezus je v takem svetu seveda poglobitveno zatočišče. Ob njem pa Marija in cela vrsta svetnikov, ki lahko s priprošnjami intervenirajo v prid grešnika. Molitve, maše, obhajilo, češčenje svetnikov in njihovih relikvij ter odpustki, te menice za na oni svet, so sredstva, s katerimi upravlja cerkev in duhovništvo kot posebna skupina ljudi, ki ima posebne lastnosti in moči. *Nulla salus sine ecclesia*, torej (Delumeau in Wanegfellen 1998: 7–13). In vendar kljub vsem okopom proti smrti in večnemu pogubljenju religiozni nemir ostaja. Odgovor na vprašanje, ali sta bila cerkvena doktrina in zlasti cerkvena praksa ustrezni, ni tako preprost,

kot se zdi. Alternativne verske prakse, kot je denimo gibanje *Devotio moderna* ali mysticizem ali nekatere oblike samoorganiziranja vernikov (Laurence 2000: 4–6), ki so ostajale na robu, a vendarle v strukturnem okviru latinskega krščanstva, ponujajo negativen odgovor. Še bolj nekatera gibanja, ki so jih varuhi nauka in organizacije opredelili za krivoverstvo in jih v povezavi s svetno oblastjo preganjali, recimo husitsko gibanje. Tudi napake v cerkvi, nezadostna, a še vedno najbolj pogosta laična in šolska razlaga za Lutrov nastop, govorijo o tem, da odgovori in tolažbe, ki jih je pripravila cerkev, niso ustrezali času. Odmev, na katerega so naleteli Luter in drugi reformatorji, ko so na temeljno vprašanje o zveličanju poiskali teološko in praktično drugačen odgovor od tistega, ki je bil do tedaj v veljavi, prav tako glasno govori v prid tezi, da cerkveni nauk, praksa in organizacija niso na pravi način zadovoljevali verskih potreb ljudi. In naposled sam Luter svojih teološko utemeljenih in izpiljenih stališč o opravičenju ni začel iskati zaradi posvetnosti cerkve, temveč takrat, ko z vso vestnostjo in strogostjo živeto meniško življenje ni in ni odpravilo njegovega nepomirljivega občutka grešnosti (Lohse 1997: 37–42; Mullet 2004: 42–44), in se je zev med njima tako razprla, da je za razrešitev svoje osebne stiske moral najti nekaj novega. Najti je moral novo teološko rešitev vprašanja o odnosu med človekom in bogom, rešitev, ki v bistvu ni bila povezana z napakami cerkve. Res je sicer, da je bilo med duhovščino veliko razuzdanih kardinalov in škofov, neukih župnikov, grabežljivih patrov in pijanih fratrov, da je bilo veliko absentizma, simonije in nepotizma, toda res je tudi, da je bilo med duhovščino ravno tako veliko izobraženih, vestnih in poštenih ljudi in veliko iskrenega reformnega prizadevanja. In res je tudi, da cerkev na Nemškem, izhodišču reformacije, kljub tamkajšnjemu nedvomnemu protiklerikalizmu ni bila tako pokvarjena in nepriljubljena, kot so zgodovinarji, ne le protestantski, mislili še pred relativno kratkim časom. Kot kažejo novejša raziskave, so laiki prav radi sodelovali v razgibanem verskem življenju pod vodstvom duhovščine in tudi odpustkov, povoda za Lutrov nastop, niso kupovali pod prisilo, temveč iz prepričanja v njihovo odrešenjsko moč (Laurence 2000: 20–21), številni pa tudi nad ukrepi reformatorjev niso bili prav nič navdušeni. Ob tem se seveda teza o neizogibnosti reformacije postavi pod drugačno luč, čeprav sodim, da Lutra še vedno kaže razumeti kot bistvenega katalizatorja verskih občutij, nezavednih, slabo artikuliranih ali neizgovorjenih misli, povezanih z verskimi vprašanji, ki so se pojavljala pri velikem številu ljudi in ki so bila predvsem odvisna od njihove osebne in kolektivne življenjske izkušnje. Od teh izkušenj pa je bilo zelo odvisno tudi specifično precejanje, sprejemanje in ponotranjenje reformacijskih idej pri posameznikih in širjenje teh idej med različnimi socialnimi sloji. Vprašanje uveljavitve različnih reformacijskih smeri pa je bilo odvisno od povsem drugih dejavnikov, kot je bila posamična in kolektivna verska izbira (Blickle 2000: 187–215).

Obrnimo se zdaj k tistim potezam dolgega 16. stoletja, ki so nove ali relativno nove. Te so: tisk, recepcija humanizma, gospodarska in demografska rast, oblikovanje zgodnjenovoveške teritorialne države, visok konfliktni potencial, evropska ekspanzija, višanje pragu občutljivosti in nelagodja, ki ga je nemški

sociolog N. Elias imenoval proces civiliziranja (Elias 2000) ter, seveda, reformacija in katoliška prenova. Tisk s svojo vednostno kumulacijsko in komunikacijsko multiplikativno vlogo ni samo povečal možnosti informiranja in razširil in intenziviral stikov. Prinesel je nekaj, česar srednjeveška, v osnovi oralna kultura ni poznala, namreč, tiho branje. Spomnimo se, univerzitetni študij se je v pomanjkanju knjig odvijal kot glasno branje, beseda je bila nekaj objektivnega. Z razširjanjem knjige, z nepotrebno glasnega in z uveljavljanjem tihega branja pa je postala beseda ponotranjena in abstraktna, tiho branje, tihi dialog enega bralca z vsebino pa pomembna prvina v oblikovanju modernega individuuma. Tiho branje je spremenilo tudi notranjo ureditev bivališč družbene in kulturne elite. Pojavita se studio, manjši prostor, namenjen branju, in zasebna knjižnica (Sarti 2002: 130–131; Grafton 1999: 205–206). Desetega decembra 1513 je Machiavelli, izgnanec na toskanskem podeželju, takole pisal prijatelju: »Ko pade večer, se vrnem domov in se napotim v svojo knjižnico. Odložim blatna oblačila in si nadenem takšna, kakor da bi se kot florentinski poslanec pojavil na kakšnem kraljevem dvoru. Potem pa z vso spodobnostjo vstopim na dvor velikih mož antike, ki me prijateljsko sprejmejo. Brez sramu jih sprašujem po vzrokih njihovih dejanj ...« (cit. po: Rice in Grafton 1994: 77). Vendar pa tako postopno uveljavljanje tihega branja in besede kot abstraktuma ni bilo enosmerno. Dolgo 16. stoletje je še vedno čas prevladujoče oralne kulture. Tudi protestanti so božjo besedo še vedno razumevali kot nekaj objektivnega, nekaj, kar je posredovalo stik z božjim (Rublack 2005: 158). Da je Božje kraljestvo kraljestvo poslušanja, ne gledanja, je nekje zapisal Luter. V zvezi s tiskom pa velja opozoriti še na dvoje: tisk je od vsega začetka ljudem posredoval Sveto pismo. Prevodi Svetega pisma so se razširili med pismenimi Evropejci že precej pred Lutrovim nastopom, tako da reformatorji niso bili prvi, ki so kristjanom dali sveta besedila v ljudskih jezikih (Delumeau in Wanegfellen 1998: 21–23), v tistih ljudskih jezikih seveda, ki so se že bili uveljavili kot jeziki visoke kulture. Prevodi Biblije, ki kažejo na željo ljudi po jasni verski avtoriteti, so bili dejstvo, strukturna prvina, v katero se je zlahka vpisalo Lutrovo izhodišče *sola scriptura* in našlo odobravanje med ljudmi. Druga pomembna stvar v zvezi s tiskom in reformacijo pa je dejstvo, da so reformatorji in za njimi tudi njihovi nasprotniki tisk takoj in večje uporabili kot sredstvo za širjenje idej (Blickle 2000: 86 in dalje; Petegree 2006: 170 in dalje). Reformacija in protireformacija sta prva velika miselna sistema v evropski zgodovini, ki sta znala uporabiti medije. Toda pri tem kaže spet opozoriti, da je bila velika večina Evropejcev v času Lutrovega nastopa nepismenih in je učinek tiskane propagande izviral predvsem iz podob, ki so pogosto z drastično grobostjo in žaljivo smešile verske in sploh vsakršne nasprotnike in z njimi obračunavale v skladu s takrat povsem normalno kulturo nasilja (Ruff 2001: 15 in dalje). Vendar so tudi tiskarji in založniki takoj vedeli, da je izdajanje pamfletov, letakov in polemičnih, pa tudi resnih teoloških spisov dober posel.

Ko govorimo o širjenju in recepciji humanizma severno od Alp, velja najprej spomniti na dejstvo, da so bila tam središča humanistične dejavnosti univerze in ne dvori oziroma mestna birokracija, kot v Italiji (Nauert 1995: 100–101). To

pa pomeni, da je del reformno usmerjenih posameznikov, tudi Luter, Zwingli, Melancton, Karlstadt in Muenzer, dobil humanistično izobrazbo. Reformatorje je s humanističnim gibanjem družil v prvi vrsti interes za filološki študij Sve-tega pisma, edine avtoritete in vira vere, ki ga je, kot vemo, že Lorenzo Valla v štiridesetih letih 15. stoletja podvrigel temeljiti filološki kritiki in je njegov tekst leta 1505 v tiskani obliki izdal Erazem (Nauert 1995: 40). Reformatorjem in humanistom iz dežel severno od Alp je bila skupna tudi težnja po ponotranjeni in enostavni vernosti z malo dogmami in po čisti evangelijski cerkvi. Bistvena razlika med obema gibanjema pa zadeva razumevanja človeka. Lutrovo razumevanje človeka je izrazito pesimistično, medtem ko je humanistični pogled na človeka v osnovi optimističen (Simoniti 1984: 95). Polemika o svobodni volji med Erazmom in Lutrom je povsem jasno razkrila nepremostljivo razliko med obema v tem pogledu in pojasnjuje, zakaj se humanisti, ki so v času Lutrovega nastopa že dosegli zrela leta – med njih, denimo, sodi tudi Thomas Moore – v glavnem niso pridružili reformaciji, čeprav so z mnogimi reformacijskimi idejami soglašali, mlajši, kot je bil Melancton, pa so se mu pridružili in se celo poigravali z radikalnimi idejami.

Oblikovanje zgodnjenovoveške teritorialne države je proces, ki je sicer temeljil na vrsti srednjeveških zasnov, vendar se je v teku dolgega 16. stoletja izrazilo intenziviral. Osnovna razvojna tendenca je bila koncentracija oblasti v rokah vladarja in izključitev posredniških oblastnih instanc, ki so v srednjem veku opravljale vrsto javnih funkcij. V tem procesu je vladar izključil ali v svojo oblastno orbito integriral možne nasprotnike, kot so bili plemstvo, zlasti veliko plemstvo, mesta, reprezentativne organe in cerkev, ali jih na ta ali oni način izločil. Hkrati pa je specializiral in diferenciral osrednje organe svoje oblasti in sistematiziral upravo na nižjih, pokrajinskih ravneh. Z obvladovanjem najemniške vojske, ki je zamenjala fevdalni poziv, in reguliranjem kazenskega sodstva je postopoma monopoliziral nasilje v svoji državi in vzpostavljaval davčni sistem, s katerim je svoje nove oblastne pristojnosti lahko financiral (Benassar in Jacquart 1972: 14–18; Kluetting: 1989: 73–94; Guarracino 1991: 165–170 in 363–367; Anderson 1992: 29–30; Miecek 1998: 21–24). Hkrati je dal postaviti veličastne rezidence in oblikoval specifičen ceremonial. V zvezi s pobiranjem davkov je začela država oblikovati, najprej kot tako imenovani konstruktivni fiskalizem, kasneje kot zgodnji merkantilizem. V tem času so tudi državne meje in državno ozemlje bolj natančno definirali kot prej. Pri zbiranju davkov je bil vladar pogosto odvisen od reprezentativnih organov, državnih ali deželnih stanov, ki jih je, če se je le dalo, kot na primer v Franciji, skliceval čim bolj redko (Cornette 2000: 99–115) ali pa jih je, tako kot Henrik VIII. v Angliji, večje uporabil v skladu s svojimi interesi. Vse odločitve v zvezi z odcepitvijo angleške cerkve od Rima so sprejeli v angleškem parlamentu (Peronnet 1992: 193; Vogler 2003: 153). Vendar pa so bili stanovi ponekod še vedno pomembno mesto za artikuliranje političnih interesov. V Nemčiji so se od leta 1495 dalje najpomembnejša vprašanja, ki so zadevala celo državo, reševala v Državnem zboru (*Reichstag*) v trikotniku med cesarjem, deželnimi knezi in drugimi člani državnega zbora. Tam so se reševala tudi bistvena vprašanja, povezana

z reformacijskimi gibanji. Naj omenimo le državne zборе v Wormsu 1521, Speyerju 1526 in 1529, Augsburgu 1530 in 1555. Na prvem so z wormskim ediktom izobčili Lutra, na drugem sprejeli kompromisno in dvoumno razlago tega edikta, češ, deželni knezi naj v verskih zadevah ravnajo tako, da bodo svoje ravnanje lahko opravičili pred bogom in cesarjem, na tretjem je cesarjev zastopnik na zboru Ferdinand zahteval dosledno spoštovanje edikta in s to zahtevo sprožil oster protest luteranskih stanov, na četrtem je osebno navzoči cesar zavrnil augsburško in druge protestantske veroizpovedi, na zadnjem od omenjenih državnih zborov pa so pod novim cesarjem Ferdinandom – Karel je že pred tem abdiciral in se umaknil v samoto samostana – sklenili augsburški verski mir (Schorn-Schütte 2006: 39, 79–84 in 88–90). V končni instanci je tako o veri ljudi odločalo politično in vojaško razmerje, ki se je vzpostavilo v tridesetih in štiridesetih letih 16. stoletja med prej omenjenimi tremi političnimi dejavniki, ki so se organizirali v dve versko-vojaški zvezi. Augsburgski verski mir in proces konfesionalizacije, to je oblikovanje in organiziranje reformacijskih veroizpovedi v deželnih cerkvah in potridentske katoliške cerkve, sta delni, Westfalški mir pa končni rezultat tega dejstva. Tudi v drugih evropskih državah je bilo vprašanje uveljavitve reformacijskih gibanj odvisno od razmerja moči političnih sil, ne pa od tolerantnosti. Nantski edikt, sporazum med francoskimi katoliki in kalvinisti, ki je bolj kot v bistvu izključevalni Augsburgski verski mir omogočal sožitje dveh veroizpovedi na istem državnem ozemlju, je bil ravno tak politični akt, njegova določila pa so upoštevali v odvisnosti od moči katoliške večine, dokler ga Ludvik XIV. ni preprosto ukinil.

Tipična za dolgo 16. stoletje je bila tudi demografska in gospodarska rast. Evropsko prebivalstvo je že precej pred sredino 16. stoletja doseglo 70–80 milijonov, kot jih je štelo že okoli leta 1300. Do začetka 17. stoletja se je prebivalstvo povečalo še za približno 20 milijonov, na dobrih 100 milijonov (Livi-Bacci 2005: 14–18). Rast prebivalstva je bil tudi glavi motor gospodarski rasti, ki se je kazala v povečanju proizvodnje vseh vrst in v povečanem obsegu menjave (Cameron 1993: 95 in dalje). Vendar gospodarske rasti ni spremljal ustrezen razvoj. Toge agrarne strukture in pomanjkanje tehnoloških inovacij so že v sedemdesetih letih 16. stoletja začele upočasnjevati kmetijsko proizvodnjo, ki je rasla predvsem ekstenzivno, s krčenjem gozda in z manjšanjem staleža živine (Braudel 1988: 25 in 133 in dalje). Porušeno razmerje med poljedelstvom in živinorejo je povzročilo pomanjkanje gnoja, ki je bilo še bolj kritično, ker se je kmetijska proizvodnja postopoma razširila na vedno manj rodovitna zemljišča. Populacijski pritisk na vedno bolj omejene vire hrane je postal glavni generator inflacije (Slicher van Bath 1963: 195), zvišane cene prehrabnih izdelkov pa so zmanjšale kupno moč prebivalstva in vplivale na obrtno proizvodnjo. Relativno velika gospodarska rast je ob naraščanju števila prebivalstva koristila predvsem manjšini, velika večina prebivalstva je živela precej slabše, kot v kriznem 15. stoletju. Delitev kmetij, ki niso bile več sposobne preživljati kmečkih družin, je povzročila višek delovne sile. Del kmečkega prebivalstva se je napotil v mesta in oblikoval mestni proletariat, del pa si je zaslužek poiskal v neagrarnih dejavnostih, zlasti v tekstilni obrti, ki jo je financiral urbani kapital.

Ta je na večje povpraševanje po bolj cenemem blagu reagiral z organiziranjem razpršene tekstilne proizvodnje na podeželju, kjer je bilo na voljo dovolj fleksibilne in cenene delovne sile. Cenejši proizvodi, izdelani na podeželju, so bil konkurenca mestni, cehovsko organizirani obrti. Vsi ti gospodarski procesi so sprožali veliko družbeno razslojevanje, velike premoženjske razlike in so pomenili velik konfliktni potencial. Ta se je v kulturi, ki je bila prepojena z vero, in v družbi, katere strukturo in odnose je ravno tako še vedno osmišljala vera, pogosto kanaliziral v versko obarvani socialni protest. Socialno radikalne reformacijske smeri so namreč tudi družbene spremembe argumentirale s Svetim pismom. Kaj so že bili po poklicu Nicolas Storch, Thomas Dreschel in Marcus Stuebner, preroki iz Zwickaua, ki so v tem saškem mestu leta 1521 po Muenzerejevem zgledu pridigali radikalno teologijo in družbeno ureditev? Ali niso bili tkalec, kovač in faliran študent (Laurence 2000a: 79)? Torej neke vrste Ivan Maček, Miha Marinko in Boris Kidrič? Tudi nižje plemstvo, ki je z uveljavitvijo nove vojne tehnike in vojaške organizacije izgubljalo materialno osnovo in družbeni prestiž in se je v letih 1522/23 silovito uprlo, je bilo zelo prepojeno z luteranskimi idejami. Ulrich von Hutten, eden od najpomembnejših nemških humanistov, je sodil v humanistično reformacijski krožek, ki se je zbiral na Ebenburgu, gradu voditelja upora Franca von Sickingena. Prav tako Oekolampad in Butzer, ki sta pozneje postala pomembna reformatorja v Baslu in v Strassburgu (Blickle 2000: 98–100). Konfliktni potencial pa se je prav pogosto sproščal tudi v pravih verskih vojnah, ki so bile, kot kaže Francija v zadnji tretjini 16. stoletja, bolj krvave kot običajni vojaški spopadi (Tilly 2003: 200).

Evropa je v 16. stoletju prenehala biti zgolj obrobni polotok evrazijske celine, ki je skozi ves srednji vek kot prava nerazvita regija v središča daleč na vzhodu pošiljala predvsem plemenite kovine in za njih dobivala luksuzne izdelke in začimbe. Začetno tipanje Portugalcev in njihovo iskanje afriškega zlata južno od Sahare – zlata in sploh plemenitih kovin je v prvi polovici 15. stoletja v Evropi silno primanjkovalo –, ribolovnih področij v Atlantiku in žita v Maroku (De Oliveira Marques 1972: 202–203) se je ob sprotne in praktičnem učenju, kako daleč od zavetij domačih pristanišč obvladati nadvse zahtevni in nevarni Atlantik, ob prvih gospodarskih rezultatih in ob zmagi karavele nad kamelo (Meyer 1996: 24–30) v tretji četrtini 15. stoletja spremenilo v sistematično iskanje poti okoli Afrike v Indijo, ki ga je prav ob koncu stoletja kronala zmagoslavna in nadvse dobičkonosna vrnitev Vasca Da Game iz Indije. Portugalski poseg v Azijo in na Daljni vzhod in sočasni kastiljski oziroma španski poseg v Srednjo in Južno Ameriko je skupaj z nekoliko poznejšimi prizadevanji Nizozemcev, Angležev in Francozov začel plesti sprva tanke, a v bistvu že po evropskem vzorcu nasute niti globalizacije, ki so v 19. stoletju kljub osamosvojitvi kolonij v obeh Amerikah pripeljale do klasičnih oblik kolonializma in evropske prevlade v svetu. Evropa je v 16. stoletju po neuspeli ekspanziji križarjev v visokem srednjem veku prvič nadvse agresivno in uspešno posegla v zunanji svet in ga začela preoblikovati po svoje. Če ni bila prisiljena, se pri tem ni prav posebej ali pa sploh nič ozirala na ljudi, družbe in kulture, ki so ji bili na poti in s katerimi je navezovala različne tipe stikov od rahlih dotikov do spopadov

ali kulturnih prepletanj (Bitterli 2004: 81 in dalje). Ob vojaških, političnih, gospodarskih in logističnih problemih – svet namreč nikoli ni bil tako velik kot prav v 16. stoletju, saj je najdaljša možna pot od Španije do Filipinov in nazaj trajala približno pet let (Léon 1977: 426) –, ki so jih prinašali kolonialni imperiji v nastajanju, se je ob množici za evropske pomorščake, vojake, trgovce, uradnike in izobražence povsem tujih ljudstev pojavila tudi vrsta teoloških, znanstvenih in moralnih vprašanj, začeni z vprašanjem, od kod so ti ljudje, o katerih Sveto pismo molči, ali to sploh so ljudje, je bil svet morebiti ustvarjen večkrat in podobno. Neštevilna tuja ljudstva pa so seveda ponujala neizmerne možnosti za misijonsko dejavnost, ki so jo z obema rokama pograbili tako katoliška cerkev kot protestantske cerkve, in za oblikovanje pogosto stereotipnih in rasističnih stališč.

Reformacijska gibanja so torej nastala v razgibanem dolgem 16. stoletju in so pomembno, včasih prav bistveno prispevala k njegovi razgibanosti. Dinamične premene so skupaj z bolj statičnimi prviniami oblikovale življenjske pogoje vseh skupin evropske družbe, zadevale ob osebne motive, namene in ideje posameznih reformatorjev ter sproščale, usmerjale, pospeševale, zavirale ali uničile reformatorje in recepcijski potencial tistih, na katere so se reformatorji s svojimi idejami in koncepti obračali. Dejstvo, da so iz istega verskega idejnega sklopa različne družbene skupine luščile prvine, ki so odgovarjale na njihovo specifično doživljanje in razumevanje lastnih eksistenčnih pogojev, govori v prid tezi, da so reformacijska gibanja v svojem bistvu socialno-psihološke interakcije velikega obsega. Hkrati pa so se reformacijska gibanja vpela v vrsto obstoječih struktur in procesov, jih dinamizirala in zgostila ter Evropo latinskega krščanstva razdelila. Z novo teologijo in na njej zasnovano bolj racionalno versko prakso so spremenila vsakdanje življenje ljudi, ustvarila sklop novih kulturnih izrazov in kodov in brez dvoma prispevala k modernizacijskemu potencialu časa. Vendar – in prav to je značilno zgodnjenovoveško mešanje in prepletanje starega in novega – novejše kulturnozgodovinske raziskave kažejo, da luteranstvo in kalvinizem nista bili tako odčarani religiji, da bi v vsakdanjem življenjskem ravnanju zmogli jasno razmejiti religijo od magije. Luteranci so s procesijami po polju odganjali dež, v nekaterih kalvinističnih cerkvah so z zvonjenjem odganjali zlobne duhove, da bi preprečili neurje, na Danskem pa je uradna cerkev v 17. stoletju priznala več ko sto svetih vodnjakov (Rublack 2005: 10, 155–157). Še več, ko je bila verska karta vzpostavljena, so bil načini delovanja različnih veroizpovedi, tako reformatorskih kot prenovljene katoliške, celo zelo podobni. V vseh veroizpovedih so si prizadevali izboljšati izobrazbo in disciplino duhovščine, prav tako so povsod zaostri moralne norme in oblikovali orodja za nadzor nad ljudmi. Zaostri so kazni za družbeno nezaželeno vedenje, kot so denimo kvartopirstvo, izvenzakonska spolnost, ples ali blasfemija. Pregarjanje čarovnic in nedovoljenih magičnih praks je bilo ostro in značilno tako za luterance kot za kalviniste ali katolike. Proces, ki mu rečemo socialno discipliniranje, je bil splošno evropski. Tudi pregarjanje drugače mislečih, ki je povzročilo prve relativno množične migracije, ni bilo specifičnost te ali one veroizpovedi. Versko uniformnost, ki sta jo tako goreče pokazala

los reyes catolicos z izgonom Židov leta 1492 in s pospešenim ter nasilnim pokristjanjevanjem muslimanov v osvojeni Granadi, je pač sledila tisti logiki, ki jo je tako strnjeno izrazil francoski kralj Franc I.: *un roi, une loi, une foi*.

LITERATURA

- Perry ANDERSON, 1992: *Rodovnik absolutistične države*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Paul BAIROCH, 1997: *Victoires et déboires I. Histoire économique et sociale du monde du XVIe siècle à nos jours*. Pariz: Gallimard.
- Bartolomé BENNASSAR, Jean JACQUART, 1972: *Le XVIe siècle*. Pariz: Armand Colin.
- Urs BITTERLI, 2004 (3. izdaja): *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge eine Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*.
- Peter BLICKLE, 2000 (3. izdaja): *Die Reformation im Reich*. Stuttgart: Ulmer. München: Beck.
- Wim BLOCKMANS, 2000: *Der Kampf um die Vorherrschaft in Europa*. Seipel, Wilfried: *Kaiser Karl V. (1500–1558) Macht und Ohnmacht Europas*. Wien: Kunsthistorisches Museum Wien.
- Fernand BRAUDEL, 1988: *Strukture vsakdanjega življenja: mogoče in nemogoče. Materialna civilizacija in kapitalizem, XV. –XVIII. stoletje. I*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Peter BURKE, 2004: *Evropska renesansa*. Ljubljana: *cf. (Delajmo Evropo.)
- Johannes BURKHARDT, 2003: *Frühe Neuzeit*. Dülmen van, Richard: *Fischer Lexicon. Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Euan CAMERON, 1991: *The European Reformation*. Oxford: Oxford University Press.
- –, 1999: *Early Modern Europe. An Oxford History*. Oxford: Oxford University Press.
- Rondo CAMERON, 1993: *A Concise Economic History of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Joël CORNETTE, 2000 (2. izdaja): *Histoire de la France: l'affirmation de l'état absolue 1515–1652*. Pariz: Hachette.
- Jean DELUMEAU, Thierry WANEGFELLEN, 1998: *Naissance et affirmation de la réforme*. Pariz: PUF.
- Jean DELUMEAU, 1986: *Greh in strah. Stvaranje osečanja krivice na Zapadu od XIV. do XVIII. veka*. Novi Sad: Književna zajednica Novoga Sada.
- Richard DÜLMEN VAN, 1982: *Entstehung der frühneuzeitlichen Europa*. Frankfurt am Main: Fischer (Fischer Weltgeschichte. Bd. 25.).

- Antonio H. DE OLIVEIRA MARQUES, 1972: *História de Portugal desde os tempos mais antigos até ao governo do sr. Pinheiro de Azavedo*. Lizbona: Palas editores.
- Robert DUPLESESSIS, 1997: *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norbert ELIAS, 2000: *O procesu civiliziranja I*. Ljubljana: *cf.
- G. R. ELTON, 1958: *The New Cambridge Modern History. Volume II. The Reformation 1520–1559*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scipione GUARRACINO, 1992: *Dal Medioevo all' Età Moderna*. Milano: Mondadori.
- Anthony GRAFTON, 1999, The Humanist as reader. Cavallo, Guglielmo in Chartier Roger, *A History of Reading in the West*. Cambridge: Polity.
- Eric HOBSBAWM, 2000: *Čas skrajnosti. Svetovna zgodovina 1914–1991*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Martha HOWELL, Walter PREVENIER, 2001: *From the Realible Sources. An Introduction to Historical Methods*. Ithaca in London: Cornell Universty Press.
- Harm KLUETTING, 1989: *Das Konfessionalle Zeitalter 1525–1648*. Stuttgart: Ulmer.
- Anne LAURENCE, 2000: Renaissance and reform. *Elmer, Peter: The Renaissance in Europe. Challenges to Authority*. New Haven&London: Yale University Press.
- , 2000a: The Spread of Reform. *Elmer, Peter: The Renaissance in Europe. Challenges to Authority*. New Haven&London: Yale University Press.
- Pierre LÉON, 1977: *L'ouverture du monde. XIVE–XVIIe siècles*. Pariz: Armand Colin (Histoire économique et sociale du monde. Tome I).
- Massimo LIVI BACCI, 2005: *Prebivalstvo v zgodovini Evrope*. Ljubljana: *cf. (Delajmo Evropo.)
- Bernhard LOHSE, 1997 (3. izdaja): *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: Beck.
- Alister McGRATH, 2004: *The Intelctual Origines of the European Reformation*. Malden USA in Oxford UK: Blackwell.
- Jean MEYER, 1996: *L'Europe la conqête du monde*. Pariz: Armand Colin.
- Ilja MIECK, 1998 (6. izdaja): *Europäische Geschichte der frühen Neuzeit*. Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer.
- Michael MULLET, 2004: *Martin Luther*. London in New York: Routledge.
- Charles NAUERT, 1995: *Humanism and Culture of Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge University Press (New Approaches to European History 6).
- David NICHOLAS, 1999: *The Transformation of Europe 1300–1600*. London-Sidney-Auckladnd: Arnold.
- Ernest OPGENOORTH, in Günther SCHULZ, 2001 (6. izdaja): *Einführung in das Studium der Neueren Geschichte*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh.

Steven OZMENT, 1985: *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven-London: Yale University Press.

Michel PERONNET, 1992: *Le XVIe siècle 1492–1620*. Pariz: Hachette.

Andrew PETEGREE, 2006: Print and Print Culture. Ryrie, Alec: *The European Reformations*. Houndmills, Basingstoke UK in New York USA: Palgrave-Macmillan.

Eugene RICE, Anthony GRAFTON, 1994 (2. izdaja): *The Foundations of Early Modern Europe, 1460–1559*. New York in London: W. W. Norton & Company.

Bernd ROECK, 2003: Frühe Neuzeit. Cornelissen, Christoph, *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer.

Werner RÖSENER, 2007: *Kmetje v evropski zgodovini*. Ljubljana: *cf. (Delajmo Evropo.)

Ulinka RUBLACK, 2005: *Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. (New approaches to European History 28.)

Julius RUFF, 2001: *Violence in early Modern Europe 1500–1800*. Cambridge: Cambridge University Press (New Approaches to European History 22).

Alec RYRIE, 2006: Introduction: The European Reformations. Ryrie, Alec, *The European Reformations*. Houndmills, Basingstoke UK in New York USA: Palgrave-Macmillan.

Rafaela SARTI, 2002: *Europe at Home. Family and Material Culture 1500–1800*. New Haven in London: Yale University Press.

Helga SCHNABEL-SCHÜLE, 2006: *Die Reformation 1495–1555*. Stuttgart: Reclam.

Luise SCHORN-SCÜTTE, 2006 (4. izdaja): *Die Reformation. Vorgeschichte-Verlauf-Wirkung*. München: Beck.

Winifried SCHULZE, 1987: *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– –, 2001 (2. izdaja): Neuere Geschichte – ein problematisches Fach. Goertz, Hans Jürgen, *Geschichte. Ein Grundkurs*. Hamburg: Rowohlt.

– –, 2002 (4. izdaja): *Einführung in die Neuere Geschichte*. Stuttgart: Ulmer.

Volker SELLIN, 2001: *Einführung in Geschichtswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Primož SIMONITI, 1984: K vprašanju razmerja med humanizmom in reformacijo. Reuther, Tillman (ur.), *Protestantismus bei den Slowenen-Protestantizem pri Slovencih. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 13*. Wien.

B. H. SLICHER VAN BATH, 1963: *The agrarian History of Western Europe*. London: Edward Arnold.

Barbara STOLLBERG-RILINGER, 2006: *Das Heilige römische Reich deutscher Nation. Vom Ende des Mittelalters bis 1806*. München: Beck.

Charles TILLY, 2003: Evropske revolucije 1492–1992. Ljubljana: *cf. (Delajmo Evropo.)

Rudolf VIERHAUS, 1992: Vom Nutzen und Nachteil des Begriffs »Frühe Neuzeit«. Fragen und Thesen. Vierhaus, Rudolf, *Frühe Neuzeit – Frühe Moderne?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Günter VOGLER, 2003: *Europas Aufbruch in die Neuzeit*. Stuttgart: Ulmer (Handbuch der Geschichte Europas. Band 5).

SUMMARY

European Reformations, which are basically a religious phenomenon, did not emerge, develop, succeed, disappear or die out in some empty space. They occurred in a context we often define as the long 16th century. We talk about the long 16th century in order to follow the logic of certain historical processes characteristic of the 16th century but not to be pressed between the year 1501 and the year 1600. Some of these processes started in the last decades of the 15th century and ended at the beginning of the 17th century. The beginning of the long 16th century corresponds to the beginning of the period in the European history which historians usually describe as the Early Modern. This period stretches from the last decades of the 15th century to the second half of the 18th century. Characteristic of the early modern period and consequently of the long 16th century is a specific intertwining of different forms of the pre-modern, medieval world and features which more or less directly led to modernity. Among the typical elements of the long 16th century inherited from the Middle Ages or even from Antiquity, historians range preindustrial forms of economy with agriculture as a dominant economic activity, the social structure and institutions of medieval society of orders, the dynastic foundation of politics, Christianity, and a set of everyday customs, beliefs and practices. The early modern or even modern elements are the printing revolution, the spread of Humanism and the Renaissance outside Italy, demographic and economic renewal and growth, a high conflict potential in European societies, the emergence of the early modern state, European expansion, the gradual growth of individualism and the Reformations and the Catholic renewal. Dynamic changes and static elements shaped the living conditions of all strata of European societies and they released, directed, accelerated or hindered the religious reformers as well as the reception potential of those who were addressed by the reformers' ideas and concepts. On the other hand, Reformation ideas and movements contributed to the change of existing structures and living conditions. The fact that various social groups stressed different elements in the same complex of religious ideas according to the specific interiorization of their living conditions offers the possibility of interpreting the Reformations as large scale socio-psychological interactions.

Medkulturnost protestantske književnosti

DEJAN KOS

*Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Koroška cesta 160,
SI – 2000 Maribor; dejan.kos@uni-mb.si*

SCN I/1 [2008], 21–27

Prispevek obravnava učinke, ki jih je imela protestantska književnost na preoblikovanje stanovsko organiziranih kulturnih polj v drugi polovici 16. stoletja. Pri tem postavlja domnevo, da protestantizem na vseh ključnih ravneh literarnega polja (kriteriji literarnosti, koncepti identitete, družbene strukture, medijski dispozitivi) izkazuje težnje po preseiganju stanovskih omejitev. Protestantska književnost potemtakem mehanizme medkulturnosti uporablja na način, ki spodbuja funkcionalno širitev družbenega prostora.

Der Aufsatz thematisiert die Wirkungen der protestantischen Literatur auf die Transformation der ständisch definierten kulturellen Felder in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Im Gegensatz zum allgemeinen Muster ist hier auf allen relevanten Ebenen (symbolische Ordnung, Identitätskonzepte, soziale Strukturen, Medien) eine Tendenz zur Überwindung der ständischen Hierarchie zu beobachten. Protestantische Literatur trägt somit durch die Mechanismen der Interkulturalität zur funktionalen Erweiterung des sozialen Raumes bei.

Ključne besede: protestantizem, medkulturnost, literarno polje, stanovska hierarhija, funkcionalna diferenciacija

Schlüsselwörter: Protestantismus, Interkulturalität, literarisches Feld, ständische Hierarchie, funktionale Differenzierung

Pojem medkulturnosti in koncept literarnega polja

Protestantska književnost je odločilno vplivala na družbene spremembe v drugi polovici 16. stoletja. Med drugim je preoblikovala medkulturna razmerja, pogojena z značilnimi mehanizmi družbene diferenciacije. Pojem medkulturnosti se bo zato v nadaljevanju nanašal predvsem na stike med družbenimi oz. komunikacijskimi polji, utemeljenimi v stanovski hierarhiji zgodnjega novega veka.

Ena od osrednjih kulturoloških paradigem izhaja iz domneve, da sprožajo medkulturni stiki procese z lastno dinamiko, s tem pa privedejo do pojavov, ki so več kot le seštevek elementov posameznih kultur (Bhaba 1994: 36). To velja seveda tudi za literarna polja in njihovo prepletenost z ostalimi komunikacijskimi sferami v vsakokratnem družbenem okolju. Vendar pa splošne ugotovitve o dinamiki medkulturnih stikov ne povedo ničesar o strukturnih in funkcijskih spremembah obravnavanih pojavov – za to je najprej potrebna izostritev pojma kulture. Pomenski razpon tega pojma sega od pogosto predznanstvenih rab (kultura kot civilizacija, kot nega običajev, kot umetnost), preko tistih, ki so običajne za t. i. humanistične discipline (kultura kot »duhovna razsežnost« neke skupnosti), do poskusov ožjih znanstvenih definicij v semiotiki, antropologiji, sociologiji in drugih družboslovnih vedah (kultura kot tekst, kot kolektivno védenje, kot simbolni red ipd.).

V nadaljevanju bomo izhajali iz pojma kulture kot simbolnega reda na ravni kolektivnih identitet (Schmidt 1994: 202). V ožjem pomenu obsega ta red temeljne norme in konvencije neke skupnosti, kakršne se pojavljajo v javnih diskurzih. V okviru literarnega polja so bistvene t. i. estetske konvencije (fikcionalnost, večpomenskost), pa tudi zvrstne sheme in vrednostne hierarhije oz. literarni kanon. Nadaljnja zožitev pojma bi morala zaobseči repertoar dejavnikov, ki ob teh temeljnih identifikacijskih vzorcih sooblikujejo omrežja literarnih komunikacij tudi na ostalih ravneh. Zaradi preglednosti se bomo omejili na štiri osnovne elemente tovrstnega repertoarja: ob kriterijih literarnosti gre še za koncepte identitete, družbene strukture in medijske tehnologije (Kos 2008: 82). Nosilni elementi literarnega polja so lahko referenčne točke različnih literarnozgodovinskih naracij, zato se zdi, da model trči ob meje ireduktibilne večplastnosti obravnavanega področja, s čimer se nekoliko približa poststrukturalističnim težnjam po odprtosti literarnozgodovinskega diskurza (Juvan 2003: 32). Hkrati pa tudi velja, da prav te referenčne točke ob upoštevanju načela neprotislovnosti poljubno povečevanje števila interpretacij tudi *onemogočajo*. Na tem mestu je bistvena ideja soodvisnosti: opisi posameznih individualnih in institucionalnih pojavov na makrostrukturni ravni niso povezani v smislu pozitivističnega razumevanja kavzalnosti, temveč na način, ki bi ga lahko imenovali sistemska ali mrežna relacionalnost.

V povezavi z izhodiščnim problemom se ob literarnozgodovinski zasnovi kulturnih polj zastavlja vsaj dvoje vprašanj: 1) kateri mehanizmi določajo družbena razmerja v 16. stoletju in 2) kakšno vlogo ima pri preoblikovanju teh razmerij protestantska književnost.

Mehanizmi družbene diferenciacije v 16. stoletju

Družbena razmerja v 16. stoletju obvladujejo mehanizmi stanovske diferenciacije. Razmejitve med posameznimi stanovi (plemstvo, duhovščina, meščanstvo, podeželsko prebivalstvo) so izrazite, vertikalna mobilnost prebivalstva pa omejena. Nosilci teženj po homogenizaciji so predvsem tradicionalni centri moči

(plemstvo in duhovščina), ob njih pa narašča tudi vpliv nastajajočih državnih institucij. Stanovska diferenciacija je tako podlaga za oblikovanje topografije štirih literarnih polj: podeželskega, mestnega, plemiškega in cerkvenega. Razen literarnih tradicij na podeželju, ki so skoraj brez izjeme slovenske, so vsa ostala okolja večjezična: v mestih je ob slovenščini v rabi tudi nemščina in zlasti na Primorskem italijanščina, plemstvo ne govori le nemško, temveč je v stiku tudi s slovenščino, duhovniki in humanisti pa praviloma razen slovenskega in nemškega jezika poznajo tudi latinščino. Če ob tem upoštevamo še značilno dvojnost ustne in pisne kulture na eni strani (od ustnih izročil na podeželju preko prepleta ustnih in pisnih tradicij v mestih in na dvorih do pretežno pisne kulture pri duhovščini) in napetosti med posvetnostjo, ljudsko religioznostjo, protestantizmom in katoliško duhovnostjo na drugi, se literarna polja kažejo kot izrazito večkulturna omrežja. Ta razčlenjenost pa seveda ne odpravlja heteronomije, zaznamovane z logiko stanovske družbene ureditve: avtorji in bralci (oz. poslušalci) svoje literarne kompetence praviloma funkcionalno podrejajo ideološkim, vrednostnim in moral(istič)nim prepričanjem družbenih skupin, ki jim pripadajo, prav tako pa so tudi estetski učinki literarnih besedil vpeti v enoznačne ideološke okvirje družbeno sprejetih, večinoma metafizično utemeljenih modelov resničnosti

Podrobnejši pogled pa razkriva, da se v zgodnjem novem veku v zametkih že pojavljajo elementi t. i. funkcionalne diferenciacije, torej mehanizma, ki v 18. stoletju privede do nastanka modernih družb. Pojem v drugi polovici 20. stoletja razvije ameriški sociolog T. Parsons (1971), utemelji pa ga na razumevanju družbene oz. kulturne evolucije kot procesa izoblikovanja podsistemov s specifičnim funkcijami, relevantnimi za družbo kot celoto. Ta koncept nato v literarno vedo vpeljejo predvsem systemske in empirične obravnave književnosti (npr. N. Luhmann, P. Bourdieu, S. J. Schmidt). V nasprotju s stanovsko hierarhijo zaznamujejo funkcionalno diferencirane družbe mehanizmi družbene mobilnosti in nehierarhična razmerja med konkurenčnimi modeli sveta. Raznovrstnost identifikacijskih vzorcev preusmeri posameznika k refleksiji o značilnostih lastne identitete, kar privede do izoblikovanja novega tipa avtonomnega subjekta. Na podoben način se kot relativno avtonomna komunikacijska polja izoblikujejo tudi literarni sistemi. Njihova identiteta je zdaj utemeljena v značilnih konvencijah, ne pa več v ideologijah družbenih stanov. S fikcionalnostjo in večpomenskostjo literarni sistemi prevzemajo funkcije širjenja komunikacijskega prostora, povečevanja kognitivne fleksibilnosti in krepitve orientacijskih zmožnosti v dinamičnem in večznačnem družbenem okolju.

Procesi, ki že v 16. stoletju napovedujejo novo dinamiko družbene organizacije, imajo svoj izvor predvsem v spremenjenem položaju urbanega okolja, razvoju zgodnjega kapitalizma, širjenju pisne kulture (tisk) in pluralizaciji kulturnih tradicij (humanizem, konfesionalizacija, racionalizem). V tem kontekstu je mogoče na nov način opredeliti tudi vlogo in pomen protestantske književnosti.

Medkulturnost protestantske književnosti med stanovsko hierarhijo in funkcionalno diferenciacijo

Na podlagi zgornjih ugotovitev lahko osrednjo domnevo tega prispevka formuliramo takole: protestantska književnost se v poznem 16. stoletju vzpostavlja kot kulturni diskurz, ki je v bistveno večji meri kot kateri koli drug naravnani k sistematičnemu preseganju stanovskih omejitev. Medkulturni stiki, ki jih programsko zagovarja, privedejo do nove dinamike kulturnih procesov v smislu funkcionalnega širjenja družbenega prostora. Spremembe so vidne na vseh ravneh literarnega polja:

- Na ravni kriterijev literarnosti so premiki še najmanj izraziti – literarne konvencije ostajajo namreč v 16. stoletju sorazmerno šibke. S pojmom literature je zato smiselno označiti najprej pisno produkcijo v celoti, nato pa ga zožiti z ozirom na t. i. estetske prvine (verzne in ritmične oblike, slogovne značilnosti, diskurzivne elemente). V ospredju so vprašanja o kompetencah posameznih pripadnikov različnih stanov oz. kultur glede 1) poznavanja ustreznih konvencij kot podlage ubeseditvenih in recepcijskih postopkov, 2) repertoarja besedil in morebitnih zvrstnih shem, s katerimi razpolagajo in 3) vrednostnih hierarhij oz. kanona, iz katerih izhajajo. Glede konvencij lahko ugotovimo, da fikcionalnost v primeru protestantske književnosti ne igra nikakršne vloge, večpomenskost pa kvečjemu v smislu hermenevtičnega nauka o mnogoterosti smisla. Šibka literarnost je tako značilna tudi za repertoar zvrstnih shem in za strukturo vrednostnih hierarhij: v obeh primerih so v ospredju religiozni in kulturnopolitični kriteriji, estetski pa se jim v celoti podrejšajo. Toliko pomembnejši so zato retorični elementi protestantskega slovstva, ki vplivajo tudi na zapletenost produkcijskih, recepcijskih in interpretacijskih strategij v drugih literarnih okoljih (Ahačič 2007: 283–318). K učinkom retoričnosti sodi med drugim tudi širjenje asociacijskih polj oz. kognitivne fleksibilnosti, kar je eden od ključnih pogojev avtonomizacije literarnega polja.
- Na strukturni ravni se vpliv protestantske književnosti kaže v diferenciaciji literarnih vlog in v širjenju za literarno polje relevantnih ustanov. Že v tem pogledu protestantizem neposredno posega v vsa ostala literarna polja. Po eni strani gre za spreminjanje tradicionalnih vlog literarnih avtorjev, posrednikov, mecenov, bralcev, poslušalcev, prevajalcev, razlagalcev, po drugi pa za nastajanje novih vlog, kot so literarni razpečevalci, knjigararji, krošnjarji in knjigotržci. Na institucionalni ravni se pod večjim ali manjšim vplivom protestantizma širi tudi mreža za literarno polje ključnih ustanov, kot so denimo knjižnice, knjigoveznice, šole, tiskarna. Da je nadstanovska usmeritev protestantizma pravzaprav programska, se najizraziteje kaže v Trubarjevem naštevanju potencialnih naslovnikov njegovih knjig. Nagovarja namreč kar šest skupin visokega in nizkega stanu: grofe, gospode, viteze, plemiče, meščane in navadno kmečko ljudstvo.
- Na ravni konceptov identitete zagovarja protestantizem sorazmerno visoko stopnjo avtonomije (Paternu 2008: 16). Individualizacija je povezana z

različnimi dejavniki: z luteransko teologijo, s pojavom samorefleksivnosti kot odzivom na novo dinamiko družbene diferenciacije in s širjenjem pisne kulture. V vsakem primeru pa je tudi po tej poti ustvarjena splošna podlaga za osamosvajanje literarnih diskurzov, vsaj če sprejmemo hipotezo, da je ena od temeljnih funkcij književnosti operacionalizacija osebnih in kolektivnih identitet.

- Na ravni medijskih tehnologij je protestantska književnost ključni dejavnik širjenja tiska in s tem seveda tudi pisne kulture z vsemi njenimi kognitivnimi, komunikacijskimi in družbenimi učinki. Gre za pojave, ki jih zgodovina medijev označuje s pojmi racionalizacije, individualizacije, dekontekstualizacije, množičnosti, politične zavesti, demokratizacije in opismenjevanja (na začetku 16. stoletja je pismenih približno 3 do 4 na koncu pa že 7 do 8 odstotkov prebivalstva na slovenskem ozemlju). Že po tej plati stopa v ospredje literarnozgodovinskega pogleda prepletanje mehanizmov pisnih in ustnih izročil v različnih družbenih kontekstih. Zlasti bi bilo zanimivo raziskati njihovo povezavo s preoblikovanjem ljudskega izročila. Vsekakor pa je že znano, da rez, ki ga v jezikovno situacijo naredi slovenski *knjižni* jezik, privede do izoblikovanja vse bolj zapletenih jezikovnih repertoarjev posameznikov v različnih okoljih.

Medkulturni učinki protestantske književnosti pa niso vidni le na področju literarnih komunikacij – tudi v drugih družbenih okoljih vpliva protestantizem na razvoj mehanizmov, ki spodbujajo nastajanje nadstanovskih družbenih sistemov. Ti učinki niso načrtovani – cilj protestantov je seveda širjenje religioznega nauka in s tem vpliva enega samega (duhovniškega) stanu –, vendar to ne omejuje samoorganizacijske dinamike preoblikovanja kulturnih vzorcev. Zаметki funkcionalne diferenciacije so tako rekoč stranski učinek protestantizma:

- na izobraževalnem področju nastaja v okviru protestantizma mreža javnega šolstva, dostopnega vsem stanovom;
- protestantizem spodbuja razvoj zgodnjega kapitalizma in s tem ekonomskega družbenega sistema, ki ima svojo podlago sicer v mestni kulturi, vendar po svoji notranji logiki teži k preseganju stanovskih omejitev;
- humanistično izobraženstvo, ki se izoblikuje v tesnem stiku s protestantizmom, vzpostavlja podlago novega tipa znanosti, kjer v ospredju ni le legitimacija političnih in religioznih elit, temveč tudi zmožnost reševanja »neideoloških« problemov – pomembnejše od stanovske pripadnosti postajajo strokovne sposobnosti in kompetence;
- protestantska književnost odločilno vpliva na vzpostavljanje javnega političnega prostora in nacionalne zavesti, ki je po svoji naravi nadstanovska. Hkrati pa šele oblikovanje nacionalne zavesti daje tudi medjezikovnim stikom, tako značilnimi za protestantizem, medkulturno razsežnost.

Sklep

Sklenemo lahko z naslednjo ugotovitvijo: Zgodovinski pomen protestantske književnosti je v tem, da mehanizme medkulturnosti uporablja na način, ki spodbuja funkcionalno širitev družbenega prostora. V ospredju so zlasti mehanizmi, s katerimi se v zametkih nakazuje nadstanovska identiteta literarnega polja: retoričnost, individualizacija, strukturna širitev in potencialna ekonomska samoregulacija. Če bi bil ta proces načrtovan, bi morda lahko govorili celo o preoškosti, tako pa je najbrž primernejša sintagma o prodornosti protestantske misli na Slovenskem. Seveda pa ob upoštevanju značilnosti takratnega okolja (visoka stopnja družbene homogenosti, izrazitost mehanizmov družbenega nadzora, ostrina družbenih sankcij) te prodornosti ni mogoče preceniti.

LITERATURA

- Kozma AHAČIČ, 2007: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Pierre BOURDIEU, 2000: *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Prevod Susan Emanuel. Stanford: Stanford University Press.
- Homi K. BHABHA, 1994: *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Dejan KOS, 2008: Literarna zgodovina med narativnostjo in interdisciplinarnostjo. *Primerjalna književnost* 31. 75–99.
- Marko JUVAN, 2003: O usodi 'velikega' žanra. *Kako pisati literarno zgodovino danes?* Ur. Darko Dolinar in Marko Juvan. Ljubljana: ZRC SAZU. 17–49
- Niklas LUHMANN, 2005: *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. 3. Auflage, Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Boris PATERNU, 2008: Trubarjeva prebujanja individualne, nacionalne in globalne identitete. *Slovenščina med kulturami*. Ur. Miran Košuta. Slovenski slavistični kongres. Celovec; Pliberk. Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije. 15–24.
- Talcott PARSONS, 1971: *The System of Modern Societies*. Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Siegfried J. SCHMIDT, 1994: *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz befasst sich mit dem Problem der systemischen Literaturforschung auf der diachronen Ebene. Er geht von der Annahme aus, dass die literarischen Phänomene erst hinsichtlich ihrer Position und ihrer Wirkungen in literarischen und nicht-literarischen Feldern bewertet werden können. Das gilt vor allem für die komplexen Phänomenbereiche, zu denen auch die interkulturellen Wechselwirkungen gehören. Angesichts der Herogenität der sozialen Felder wird ein interdisziplinärer Ansatz vorgeschlagen: die Interkulturalität wird als eine Vernetzung von Diskursen auf der kollektiven Ebenen der symbolischen Ordnung, der Identitätskonzepte, der sozialen Strukturen und der Medientechnologien aufgefasst. Wie aus dem Beispiel der protestantischen Literatur ersichtlich ist, ist eine solche Vernetzung auch in literarischen Feldern zu beobachten. Dabei gehört gerade die Interkulturalität zu den Wesensmerkmalen des Protestantismus. Gemeint sind hier vor allem die veränderten Relationen zwischen den Mechanismen der ständischen und der überständischen Differenzierung. Die interkulturelle Orientierung des Protestantismus hat den Raum der literarischen Kommunikation auf eine Weise erweitert, die die ersten Konturen der funktionalen Differenzierung aufweist.

Vprašanje vere in dvoma pri slovenskih protestantih (primer Primož Trubar)

ALENKA JENSTERLE DOLEŽAL

Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Nám. Jana Palacha 2,
CZ – 11638 Praha 1, dolezalova.l@volny.cz

SCN I/1 [2008], 28–41

V prispevku je analizirano vprašanje vere in dvoma v dveh delih Primoža Trubarja: v delu *Ena dolga Predgovor* (1557) in *Cerkovna ordninga* (1564). Vera je v Trubarjevem razumevanju vrojena, dar božji in izhaja iz interpretacije biblije. Vero dojema kot osnovni religiozni in moralni fenomen, ki razkriva tako problem človekovega odnosa do boga kot tudi do skupnosti, njegove moralne in verske vpetosti v socialni in zgodovinski kontekst. Tako pojmovanje kategorizira dvojnost sveta: pravo vero in svet pravih vernikov na eni strani, na drugi nepravo vero, dvom, nerazumevanje in laž, skupnost ljudi, ki živijo v zmoti. Dvom spada v območje greha, je odklon od božjega zaupanja in neupoštevanje božje avtoritete.

This article analyzes the phenomenon of faith and doubt in two works of the Slovene protestant author Primož Trubar, the greatest Slovenian author of the 16th century: *Ena dolga predgovor* (1557) and *Cerkovna ordninga* (1564). In Trubar's interpretation, faith is inherited; he understands it as a gift from God. The meaning of faith is focused through interpretation of the Bible. Faith is the main religious and ethical phenomenon; it presents man's relation not only to God but also to society, and his relationship to existential, social, and moral reality. In Trubar's, view the world is dual: it is divided into society with the right faith, and the condemned one, the society of others who live a lie, who don't have the right faith. Doubt is the space of sin; it is the space without God's mercy.

Ključne besede: književnost Primoža Trubarja, vprašanje vere v Trubarjevem literarnem delu, slovenski protestantizem

Key words: The literature of Primož Trubar, the question of faith in Trubar's literal work, Slovene reformation

Letu je nom sam Jezus s sujo martro dobil inu je nom tu istu zabston dal tar šenkal, inu tako šenkingo mi skuzi to vero v nega nase perpravimo. Zakaj ta vera je ta prava mošna inu skrina, kir tak božji dar, tu zaslužene Kristusevu inu nega pravico prejme, vzame, shrani inu zaklene, kateri ima tiga Sinu (zastopi skuzi to vero), ta ima ta večni leben. (Trubar, Catechismus, 1550, I sl.)

V svojem prispevku se bom ukvarjala s *problemom vere* pri Primožu Trubarju in glede na to, da je bila vera esencialna kategorija v njegovem teološkem sistemu, bom poudarila nekatera semantična vozlišča njegove teološke in filozofske misli. Primož Trubar ni samo začetnik slovenske književnosti in slovenskega jezika, ampak tudi mislec, vizionar, teolog in tudi politik. Hotela sem premisliti glavne postulate vere v dveh njegovih tekstih in ju analizirati glede na dani problem. Pri tem sem izhajala ne samo iz sekundarne literature, amak predvsem iz pozornega branja in interpretiranja tekstov. S tem sem hotela izkazati tudi spoštovanje veliki osebnosti, kot je bil Primož Trubar: *interpretacija religioznih tekstov* je bila tudi zanj ključna za razumevanje in posredovanje vere, v svojem protestantskem poslanstvu učitelja in duhovnika se je čutil dolžan, da predvsem interpretira Sveto pismo in ga posreduje dalje imaginarni skupnosti vernikov. Trubar je kot protestant izhajal iz prepričanja o človekovi osebni, notranji veri. Biblija je bila zanj vir verskega spoznanja, ki jo je sprejemal vernik prav z branjem in s pisanjem v slovenskem jeziku. Jože Koruza je leta 1983 v članku o slovenskem protestantizmu (Koruza 1983: 16) izpostavil Trubarjevo misel, da že osnovno obvladanje katekizma omogoča pravo razumevanje biblije, branje pa je temeljni vir prave in žive vere, kar je bilo v protestantskem okviru samo po sebi razumljivo. Teolog Vekoslav Grmič je v raziskovanju Trubarjeve teološke misli leta 1986 zapisal, da je imel Trubar pod vplivom humanizma naravnost religiozen odnos do jezika in do pisanja v maternem jeziku in tega naj bi se navzel v Trstu in morda tudi na Dunaju (Grmič 1986: 133).

Za svojo raziskavo sem izbrala dve značilni deli iz njegovega opusa: *Eno dolgo predgovor* iz leta 1557 (v obsežnem delu *Ta prvi dejl tiga novega testamenta*), izdano v Urachu, in *Cerkovno ordningo* iz leta 1564 (*Slowenische Kirchenordnung*), izdano v Tübingenu. V svojem razmišljanju se poskušam navezati tudi na tradicijo znanstvenikov slovenistov na Češkem. Prav Matija Murko je leta 1927 v članku o reformaciji in protireformaciji izrazil prepričanje, da lahko odkrivamo Trubarjevo teološko miselnost prej v slovenskih kot v nemškem predgovorih. Vprašanje avtorjeve izvirnosti v njegovem teološkem prepričanju bo ostalo na obrobju naših analiz, kljub temu da vemo, da se *Ena dolga predgovor* nanaša na Bullingerja in njegov predgovor k *Janezovemu evangeliju* iz leta 1556 in na Melanctonovo knjigo *Loci theologici*; *Cerkovna ordninga* je bila spet svobodna predelava würtemberškega cerkvenega reda,¹ saj je to preveč kompleksen problem, s katerim so se ukvarjali že drugi.

¹ Jože Rajhman pri problemu izvirnosti poudari tudi posebno pojmovanje avtorstva v 16. stoletju, kjer je navezovanje na tuje avtorje Trubarju omogočalo tudi neke vrste mimi-

Kot ugotavlja Jože Rajhman, se pri Trubarju problem vere pojavlja že v prvem *Katekizmu*, kjer zapiše znamenito pridigo o veri, ki naj bi jo tudi večkrat ponovil: vera je »dar božji«, je darovana: »ana šenkiga«. Vera je vrojena, podedovana, človek jo ima ali pa je nima, je božji dar in če parafraziramo, je vrojena, podobno, kot je vrojen tudi izvorni (dedični) greh. Kljub temu, da je vera človeku dana apriori, Trubar predpostavlja, da se mora človek tudi potruditi, da se vera v njem zakorenini, zato na koncu te pridige v *Katekizmu* opomni poslušalce, da je treba upoštevati zakramente, zapovedi, moliti – in spoštovati verske zakonitosti ter cerkveni red. Za božjo milost in prostor vere pa se je treba truditi tudi s poštenim življenjem – vera predpostavlja vprašanje človekove moralne odločitve in ravnanja v obredju človekove kontinuitete ali kot pravi Trubar svojim vernikom: »inu pelajte an pošten leben«. Jože Rajhman tudi konstatira, da ima Trubarjeva vera, ki je vera v Kristusa, leta 1557, ko je pisal teološki traktat *Ena dolga predgovor*, kot pred sedmimi leti, dva dela: sprejem *razodetja in zaupanje* (Rajhman 1986: 92). Vera v *Eni dolgi predgovori* je po Rajhmanovem mnenju nadaljnja razvojna stopnja, to naj bi bilo spoznanje o veri, ki se izoblikuje v pojem »sola fide« (Rajhman 1986: 90, 91, 92).

I

Trubarjeva *Ena dolga predgovor*² je izšla leta 1557 v obsežnem delu *Ta prvi dejl tiga novega testamenta* in ima po Ruplu 196 strani. Razprava je razčlenjena na pet delov in več pomensko sklenjenih poglavij. Teološki traktat, kot ga Rajhman (1986: 5) tudi poimenuje, ima predgovor, ki ga je Trubar poimenoval *Ta kratka predgovor* in *Regiŝter te predgovori*. Predgovor razlaga namen razprave, register semantično selekcionira glavne misli in jih strukturira v poglavja. Vprašanje vere je za Trubarja vprašanje božjega in v zgodovinskem kontekstu predpostavlja območje pravih vernikov, skupnost, občestvo tistih, ki verjamejo v pravega boga in nosijo v sebi pravo vero. Na drugi strani so tisti, ki nimajo niti prave vere niti pravega boga, na primer Turki. V poročilu Trubar kot enega glavnih motivov za nastanek *Ene dolge predgovori* navaja spreobrnitev Turkov, ki naj bi spoznali, da je prava vera le krščanska, mohamedanska pa kriva. Leta 1557 je še zagovarjal misel, da naj bi knjiga v hrvaškem in slovenskem jeziku pomagala njegovim rojakom v borbi proti Turkom (Rajhman 1986: 8), nekaj let kasneje je začel poudarjati mesijansko nalogo protestantske

krijo, skrivanje lastnih idej, ki jih v tem času ni smel čisto odkrito zapisati: »Trubar se je rad skliceval na priznane avtorje. To je bilo potrebno za njegovo delo, kajti nakopal bi si še večje nevšečnosti, njemu pa ni bilo toliko do priznanja avtorstva kolikor do tega, da je dosegel potrditev slovenskih spisov pri višji instanci. Pod tujim imenom je vnašal v svoje knjige lastne poglede in jih na ta način obvaroval pred proskripcijo« (Rajhman 1977: 8).

² Trubar, Primož, 1557: *Ena dolga predgovor k novemu testamentu*, Reprint Cankarjeva založba v Ljubljani, 1986.

knjige, ki naj bi spreobrnila neverne Turke. Prav njegova dejanja dokazujejo tudi določeno mero strpnosti do drugih verstev: drugo vero je dojemal tudi kot duhovni izziv in drugačno teološko miselnost; Jože Pogačnik piše, da je leta 1567 skrivaj prišel v slovenske dežele in se je poizkušal povezati z ujetimi Turki v Ljubljani in Ribnici (Pogačnik 1973: 58).

Vprašanje vere je za Trubarja vprašanje Boga in človekovega odnosa do njega; Trubar nikoli ne dvomi, krščansko strukturo dojema v strogo zamejenih kategorijah, podobno kot je njegov teološki svet antinomično, strogo dualistično razcepljen na prostor prave vere, božjega, zveličanja, odpuščanja, večnega življenja na eni strani, na drugi pa prostor peklenskega, pogube, hudiča, greha. Trubar te svoje miselne vzorce – mišljenje v nasprotjih v predgovoru poimenuje kot konflikt, razcepljenost med Božjo milostjo, svetimi nebese in peklom, hudičevo oblastjo. Obenem je tudi prepričan v dualistično razcepljenost družbe, to je zanj tako sociološko in zgodovinsko dejstvo kot tudi moralna danost, ki je spet osnovana na vprašanju sprejetja in razumevanja prave vere, ki pa je samo protestantska: dvomijo, so zaslepljeni, ne verujejo ti drugi, neverniki, drugoverni, grešniki, ki se ne obnašajo bogu primerno.

Prvo področje, ki morda implicira tudi vprašanje dvoma, je prostor greha in temu posveča več poglavij: 25. in 28. poglavje. V 28. poglavju razlikuje *dve vrsti greha*: porodni, erbovni – izvorni greh, iz katerega pa rastejo in pridejo po Trubarjevih besedah *drugi grehi*: storjeni, doperneseni, poimenovani tudi notranji grehi. Storjeni grehi so grehi, ki jih naredi človek, ko misli: misli, želi, govori in stori zoper božjo voljo in zoper njegovo zapoved in tu se pojavi prvi stavek o dvomu:

Ti noterni grehi, kir se s tem sercem inu s to mislijo sture, so tu zbiulane na božjih besedah, kir tim božim oblubam inu pritežom cilu, terdno, stanovito inu popolnoma ne veruiemo, se ne veselimo na nega oblubah inu milosti, pred nega serdom inu pritešom se ne prestrašimo, nega ne lubimo iz celega serca, ne smo s celo dobro volo Bogu pokorni, v teh nadlugah inu v tim terplenu smo neuulni, kar bogu dopade inu hoče imeiti od nas tiga radi ne deimo, ampag kar našimu mesu inu životu dobro dei, htimo smo veseli, uolni inu pernaredni.

Dvom spada v območje greha, je odklon od božjega zaupanja, nevera v božjo miselnost in ljubezen, je stanje nezaupanja do boga, prevelike človekove ego-centričnosti in samozavesti, tudi nepokornosti, neupoštevanja božje avtoritete. Za Trubarja je bilo to tako osebno vprašanje, a tudi vprašanje vseh, zato v tem primeru uporablja gramatično obliko mi: v skupnosti ljudi, ki včasih dvomijo, zaobseže tudi lastno osebo.

Morda se prav v 7. poglavju, ko Trubar poskuša osmisliti in razumeti *smisel trpljenja*, razpira v ozadju *skriti dvom* (Rajhman 1986: 19). Verjame, da je trpljenje na svetu od začetka, odkar je bog oznanil, da bo kača »njeno peto zalezovala« – za gorje na svetu je kriv hudobni duh. Tako kot je Kristus moral trpeti in umreti zaradi hudobnega duha in je trpel za vse ljudi, tako da je daroval celo svoje življenje, morajo tudi verniki več kot drugi ljudje trpeti. V 59. poglavju nasprotno razpravlja o vzrokih trpljenja. Kako usodno mu je

bilo vprašanje trpljenja, vidimo po tem, da na vprašanje, zakaj morajo trpeti tudi pravični, Trubar navaja celo devet vzrokov.

Trubar trdno verjame v zakodirano metafizično krščansko topografijo, mitos, ki je strukturiran v jasen sistem. Na vrhu transcendentnega trikotnika stoji bog, ki se bliža ljudem z milostjo in ljubeznijo, a tudi s pravičnimi in strašnimi kaznimi za grešnike. Molitev, pridiga in postava pa nasprotno boga približujejo ljudem. V tem je prisotna tudi krščanska eshatologija, *obljuba prihodnosti večnega življenja*, kot pravi Trubar, »večnega lebna«, in prav na to krščansko eshatološko perspektivo prihodnosti v svojih interpretacijah opozarja od vsega začetka (že v slovenski naslovnici *Katehizma* ima slovensko varianto naslova: »Anu kratku podvučene, s katerim vsaki človek more v nebo priti«) (Berčič 1968: 168). V eshatološki časovni verigi prava vera predpostavlja tudi razumevanje in obujanje preteklosti, tako krščanske zgodbe o stvarjenju sveta in nadaljevanju: stvarjenju človeka po božji podobi, a tudi o Adamu in Evi kot prvih ljudeh, ki sta storila greh (tej razlagi bistvenega trenutka iz človeške zgodovine Trubar posveti več poglavij). *Osnovna – substancialna zgodba iz krščanskega mita* je zgodba o Jezusu Kristusu, ki je trpel in na križu daroval svoje življenje za ljudi, zato Primož Trubar kot razlagalec vere in posrednik vse-skozi ponavlja zgodbo o svetem življenju in smrti Jezusa Kristusa kot mitičnem začetku, njegovo trpljenje in smrt kot darovanje in kot pogoj za odrešenje vseh.

V razumevanju vere obstaja teološka in moralna razdelitev sveta na dobro in zlo. Trubarjeva teološka misel predpostavlja *drugega, sovražnika*, svet hudiča in zlodejev, območje peklenskega, območje tistih, ki imajo krivo vero (Turki in Judje), ali pa sploh te vere nimajo (ajdi – pogani). Obstajajo tudi drugi – nepravi »falš« kristjani, ki so sicer to vrojeno vero imeli, a tega razodetja vere niso ohranili in se niso trudili spoznati prave vere v svojem življenju. Ti s svojimi dejanji žalijo boga in so prekleti, bog jih kaznuje že v sedanjosti. Ti brez vere grešijo, izpostavljajo se celo smrti in jih bo bog že v tem življenju kaznoval. Sodniško vlogo boga ekspresivno poudari v 30. poglavju *Te kratke predgovori*, kjer s ponavljanjem in nazornimi, čustvenimi primerami poskuša v poslušalcu vzbuditi vse grozote pogubljenja in božjega srda zaradi grešnikov. Prav ti nimajo nikakršne obljube večnega življenja – čeprav tudi tu ponavlja, da je bog predvsem milost in da je Jezus Kristus s svojim velikim trpljenjem in smrtjo dosegel odpuščanje vseh grehov. A tu spet zapiše paradoks Kristusovega konca: tudi on je pred smrtjo na križu v največjem trpljenju zavpil: »O bog, zakaj si me ti zapustil«.

Trubar v 12. poglavju zatrdi, da je bila vedno samo ena prava vera: »inu ta bode do konca sveta«. Prav v tem poglavju zapiše metaforo, da je vera kot ena gospa ali kraljica, služabniki in dekle se menjajo – vera ostaja do konca.

Nerazumevanje vere se izraža v *žrtvovanju in malikovanju* in o tem govori v 10. poglavju *Ene dolge predgovori*. Neverni so *ajdi in Judi*. Trubar opisuje razloge in vzvode darovanja ter žrtvovanja po svetopisemskem izročilu, ki se je kasneje razvilo kot negativna dejavnost, kot šega in navada, ki so jo prevzeli neverni, nepravoverni. Področje drugega, nevernika, sovražnika Trubar spet opisuje zelo ekspresivno, čustveno, literarne primere njihovega nekrščanskega

žrtvovanja opremi in jih stopnjuje s srednjeveškimi podobami pekelnega: »su čestu v nih velikih nadlugah, v pomorih, vojskah in lakotah, – ne samo živino, ampak tudi žive ljudi žrtvovali«. Hudi, neverni ljudje naj bi celo lastne otroke žrtvovali. In ko »to žive judi in nedolžne otroke morijo, kolnejo inu žgo, je ena grozotna reč slišati«. Edina prava žrtev je po Trubarju Jezusova: njegovo trpljenje, smrt in žrtev.

V 13. poglavju obravnava *Turke in Jude*, ki trdijo, da je prav njihova vera prava in najstarejša, a so zanj izgubljeni, saj nimajo Kristusove vere, zato Judje niso Abrahamovi otroci in strici, kot oni pogosto trdijo, in tudi Turki ne izhajajo iz Sare, Abrahamove žene (zato naj bi se imenovali Saraceni), ampak so »Zlodeja sinovi« (hudičevi sinovi); pripisuje jim posebno krutost in pri tem izrazi celo občutek osebne ogroženosti: »saj vi hočete mene umoriti«, to pa ne bi delali Abrahamovi sinovi. Turška in judovska vera po njegovem mnenju nimata nobene osnove: nimata *grunta*, teološko vprašanje – sprejetje vere ima moralno, etično vrednost in to je vprašanje pravega ali napačnega razumevanja sveta, pravega in napačnega razumevanja svetega pisma, saj, kot trdi Trubar, če bi ti Judje razumeli sveto pismo, bi prestopili v »našo vero«. V 14. poglavju zapiše stavek, da se Judje in Turki naši veri posmehujejo.

Vendar Trubar ni napolnjen s sovraštvom do drugih in vsem prizna možnost odločanja, morda svobodne volje v moralnih odločitvah; v 17. poglavju tako zapiše, da so ajdi – pogani, neverniki, tudi če nimajo svetega duha, sposobni zadržati svoj srd, da ne ubijajo, »da ne bi komu sile inu krivu sturili, da ne bi krali, lagali in prešuštovali«. To misel celo dvakrat ponovi.

V naslednjih poglavjih se ukvarja s kristjani, ki so izgubili vero, ki si ne prizadevajo za vero, nimajo vere v Kristusa, ki grešijo v vseh možnih oblikah; to poudari ekspresivno in tudi večkrat ponovi, kakšni so ti grehi. Zlodej – Hudič tako vernike odvrča od te vere, ali kot piše Trubar v 28. poglavju: »da malikujejo, krivo prisegajo, krivo pridigajo inu vuče, to prepovedane od Boga inu falš Božje Službe gori narejejo inu perpravjo, de rezijajo, kurbajo, kradejo, punte inu smešnaute vmej ludmi seženo, falš persegajo, inu druga grozoita dela zcludjeja dopernes«. Tudi v 29. poglavju se ukvarja s temi, ki nimajo v sebi boga: to so tisti, »ki také (bogu nenaklonjene, op. A. J. D.) reči delajo in ti ne bodo erbici (dediči) tega božjega kraljevstva«.

Drugi del predgovora v 15. poglavju Trubar začenja prav z razlago troednosti Boga: bog je en sam, a v troedinem bogu so skrite tri osebe, »persone«, tri imena: bog oče, bog sin in bog sveti duh.

V razumevanju vere posega tudi v bolj abstraktne ravni, metafizične sfere. Pri tem noče govoriti v svojem imenu, ampak se sklicuje na učenjake. V 17. poglavju razmišlja, da je bil človek ustvarjen po božji podobi (*božjem pildu*), zato so v njem moči božje duše: *zastopnost* – razum (kot odraz božje modrosti), *pumnene* – spomin (odraz božje moči), volja (odraz božje pravice). V tem poglavju Trubar zagovarja trditev, da boga spoznamo po človeku, ki je božja podoba.

Sprejetje vere je po Trubarju **razumevenje** duhovnega principa, ideje božje, saj kot pravi v istem poglavju, bog nima telesne oblike, nima obraza in obličja, je samo duhovna substanca: pri tem se sklicuje na biblijo. Opiše ga z ekspresiv-

nimi pridevniki, že literarnimi atributi: »Bog /.../ je en Duh, ena večna, živa, samostoječa, modra, vsigamogočna, nevideča, neizrečena, dobra, pravična, sveta, risnična, zvizolna inu čista misel.« V istem poglavju tudi poudari njegovo stvariteljsko vlogo pri nastanku sveta. Vloga demiurga se povezuje z resnico.

Vera je tudi določen način razumevanja sveta, ki temelji na posebni percepciji. O tem govori še posebno v 37. poglavju, ko zapiše pojmovanje vere: ko verujemo, vidimo »s tejsi notermi očima: nevidljive stvari, ker nam jih božji duh razodeva po svetem pismu. Neverni te sposobnosti nimajo.«

Primož Trubar v tem delu tematizira vprašanje vere in nevere tako kot osebni, notranji problem, kot ekistencialno vprašanje v sistemu teoloških vrednot, človekovo vero išče v njegovem načinu razumevanja, v njegovem razmerju do boga, to razmerje pa predpostavlja tudi razmerje boga do človeka, vera je način komunikacije na najbolj osebni ravni. Na obrobju poskuša interpretirati tudi bolj abstraktne kategorije vere, metafizična vprašanja, kot je vprašanje boga, njegove troednosti, dojemanja in razodetja boga in smisla vere.

Vera je tudi problem verske skupnosti na eni strani; verski sistem vrednot tako predstavi kot spoznavni – aideloški in tudi moralni problem. Iz tega v njegovem sistemu izhaja zgodovinski in socialni antagonizem pravih in nepravni vernikov.

II

V prvem cerkvenem redu v slovenskem jeziku (*Cerkovna ordninga* iz 1564)³ je Primož Trubar poskušal zapisati tako organizacijo slovenske cerkve, hkrati pa lahko cerkveni red jemljemo kot prvi pravni tekst v slovenskem jeziku. Znanstveniki ugotavljajo, da je Trubar delno sledil würtemberškemu cerkvenemu redu, vendar je bil pri tem dokaj samostojen. Primož Trubar je bil leta 1560 z državnimi stanovi poklican, da se vrne v domovino kot predikant in superintendent. Knjiga je bila trinajsta v vrsti vseh slovenskih tiskov in po Trubarjevem predlogu natisnjena v Tübingenu v 400 izvodih in v septembru ter oktobru 1564 poslana na Kranjsko. Nadvojvoda Karel II. kot vladar notranjeavstrijskih dežel je bil protiprotestantsko razpoložen in je to dojemal kot poseg v svoje deželnoknjižne pravice in je spis prepovedal. Leta 1564 je bil Trubar prav zaradi cerkvenega reda že drugič in dokončno izgnan iz dežele.

Cerkovna Ordninga je zastavljena v obliki vprašanj in odgovorov, ki se dotikajo ključnih tem (tovrstna odločitev je bila v metodološkem pogledu za Trubarja kot pridigarja in učitelja pedagoško že preizkušena: že mali katekizem pri abecedniku je zapisal v obliki vprašanj in odgovorov med očetom in sinom). Delo se veže na socialni in zgodovinski kontekst, v svoji intencionalnosti je glede na prejšnje obravnavano delo veliko bolj realno, Trubar sledi

³ Trubar, Primož, 1564: *Cerkovna ordninga, Slowenische Kirchenordnung*. Tübingen, reprint dr. Rudolf Trofenik, München, 1973. Trubar, Primož, 1975: *Slovenska cerkovna ordninga*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

določenemu realnemu cilju, tudi ko razmišlja o vprašanju vere; vero v okviru cerkvenega sistema dojema bolj praktično. V delu opiše način cerkvenega življenja in molitve v vsakdanjem življenju in med prazniki. V tej odločitvi se skriva tudi vprašanje naslovnika; Trubar hoče biti jasen, dojemljiv za široke ljudske množice, predvsem hoče poučiti mlade in preproste ljudi, v posameznih odsekih poudarja pedagoški in moralni značaj dela. Na začetku opredeli, zakaj razdelitev na tri dele: »da se ta cela Božja beseda, tu je, ta postava, te zapuvedi inu ti evangeliji tim ljudem v ti cerkvi očitu, prou inu zastopnu pridiguje, da se ti zakramenti, ta s. kerst, ta s. večeria Kristusova, prou dile inu jemio. Inu da se tu pravu pridiganje, ta velika šaca, derži inu ohrani, po vsem keršanstvu«. Prvi del pomeni zgoščeni povzetek verskega nauka, drugi del je svobodni prevod *Examen ordinandum* Philippa Melanchtona, namenjen predvsem novim pridigarjem (za njihovo eksaminacijo in potrditev). Tretji del je liturgičnega značaja in je tudi najdaljši – obsega kar 175 strani. Poglavitna tuja predloga je bil württemberški cerkveni red.⁴

Primož Trubar je tudi v tem primeru dosleden, absolutno verujoč in sprejemajoč protestantsko vero, ko hoče zapisati sistem protestantske cerkve v diahroničnem in tudi sinhroničnem pogledu – ne samo kot normo in dogmo, ampak kot živo teološko misel. Vprašanje vere je predvsem vprašanje boga, ki ga spet večkrat opiše z atributi: bog je moder, pravičen, dober, resničen, pravičen in čist (prav tam: 10), pojavlja se tudi pesniški atribut *svetel*, čeprav opozarja, da je bog tudi neusmiljen sodnik, saj lahko tudi kaznuje – grešnike. Prav tako tu vprašanje vere ni samo vprašanje človekovega odnosa do boga, ampak se še bolj dotika posvetnih stvari, še posebno, ker Trubar v interpretaciji človeške realnosti v odnosu do boga izhaja iz konkretne zgodovinske in kulturne danosti, še bolj kot iz že omenjenih predhodnih zapisov. Cerkovna ordninga je zato tudi do določene mere antropološki tekst o stanju slovenske intelektualne misli v 16. stoletju, hkrati pa tudi vir etnoloških informacij. Rudolf Trofenik (1973: 12) tako zapiše, da je Cerkovna ordninga: »prvi tiskani slovenski pravni spomenik, ki ureja osnovna vprašanja cerkvene organizacije, bogoslužja in šolstva, krščevanja, poroke in pogreba«. Predvsem pa je politično dejanje, s katerim je želel Trubar vzpostaviti samostojno slovensko cerkev in ji določiti notranjo ureditev (Vinkler 2006: 96). Vera se tu še v večji meri razume kot kategorija, ki razkriva problem človekovega odnosa do kolektiva, njegove moralne in verske vpetosti v socialni ter zgodovinski kontekst. Poudari še pomen pravega kolektiva; v priznavanju skupnosti pravih – protestantskih vernikov je Trubar dogmatičen in izključujoč ter zagovarja absolutne kategorije in absolutni sistem. Zanima ga fenomen prave protestantske cerkve, ukvarja se z zgodovinskimi formami in normami prave protestantske Cerkve, katere pravila in predpisi so zavezujoči za vse. Verjame v edino pravo protestantsko Cerkev, označi jo celo za večno Cerkev, v kateri se mora širiti božja beseda preko protestantskih du-

⁴ Kot poudarja Jonatan Vinkler, je tako podlaga za liturgijo slovenske protestantske cerkve postalo po vzoru srednjeveške pridigarske zasnovano preprosto obredje, kot se je najprej uveljavilo v reformirani Švici (Vinkler 2006: 98).

hovnikov. Njihovo mesto je zavezujoče, vodila naj bi jih pokora in občutek za mesto v sistemu, v povezovalni razpetosti med bogom in skupnostjo vernikov, v Hermesovi vlogi med vednostjo in nevednostjo, božjim in zemeljskim. Tu spet uporabi znano svetopisemsko metaforo, pridigarji so služabniki božji, pod delo se podpiše kot božji pastir. Primož Trubar tudi tu izraža veliko spoštovanje in strah pred edinim bogom. Ne samo vprašanje vere, vključitev v protestantsko cerkev celo postavi kot pogoj človekovega odrešenja. Na tretji strani knjige zapiše, da človek, ki hoče biti zveličan, mora biti od prave cerkve, njen tovariš.

Formalno zagovarja in opredeljuje zavezujoči, a priori določeni sistem protestantske vere, njene zapovedi in postave. Vera je poudarjena kot poslanstvo, pridigarji naj bi imeli kot svoje poslanstvo to vero širiti, predvsem »med mlade in preproste ljudi«. Ko raziskujemo problem vere in dvoma v *Cerkovni ordnini* ugotavljamo, da tudi tu Primož Trubar ne dvomi, dvom je na strani tistih na drugi strani, ki ne zagovarjajo protestantskega nauka. Namerno poudarja tradicionalne sintagme in primere: pridigarja klasično metaforično primerja s pastirjem, verniki so ovčice. Nasprotno pa so vsi drugi izven; že v prvem poglavju govori o: »Obtu ti ajdi, turki, judi, papežniki, kir ta sveti evangelij, to čisto besedo božjo, souražjo, po nim ne verujo, Bogu ne služjo, ne so ta Cerkev Božja, ne so izvoleni ljudi boži, temuč tega hudiča inu antikrista« (prav tam: 3).

Glavne postulate vere Trubar razloži v prvem pomenskem razdelku *Od tiga navuka*. Tudi tu sledi podobnemu loku misli kot v Predgovoru, sicer ne tako obširno in poglobljeno, interpretira zgodbo o stvarjenju sveta. Greh Adama in Eve interpretira kot padec, tragedijo »ženskega semena«. Več poglavij posveti tudi grehu, ki ga spet razdeli na porodni, erbovni – od Eve podedovani greh in pa notranji greh. V poglavju o grehu in grešnikih se posveti podobam pekla, kjer z ekspresivnimi izrazi in s sanjsko, iracionalno izrazitostjo podob skuša vplivati na poslušalce, da ne bo treba v peklu: »v trepetanju, v žalosti, v škripanju tih zob, v tem večnim ognju, sideti inu terpeti« (prav tam: 10).

Zavest skupnosti je Trubar usvojil že zelo zgodaj. Jože Koruza ugotavlja, da je že v prvem poskusu bibličnega prevoda govoril ne več vernikom kot posameznikom, marveč verski skupnosti (Koruza 1983: 21), da govori o tej »pravi Cerkvi božji tiga slovenskega jezika« (Rupel 1966: 64).

Območje sovražnika – drugega, tistega, ki ne sprejema prave vere, tu še razširi. Med sovražne druge se poleg Turkov, ajdov, Judov, tistih, ki grešijo, tistih, ki Evangelij slabo razumejo ali ne verujejo, uvrstijo tudi papeški verniki, katoliki ali – kot jih poimenuje on – papežniki. Zato tudi govori proti papeški cerkvi in katolištvu, proti tako imenovanim papežnikom. Na strani katoliške cerkve pravi, da obstaja dosti krivega, nepravega in malikovalskega, v katoliški cerkvi zanj obstaja malikovalska, neprava božja služba in ljudje bi morali bežati pred malikovanjem. Ekspresivno papežnike imenuje tudi hudiči. V poglavju Kaj loči pravi krščanski nauk od judovskega, ajdovskega – poganskega, turškega in nepravega – *falš keršanskiga nauka* in od nih vere zelo čustveno naslika njihovo pogubo:

Ta šadašni judovski, ajdovski inu falš keršanski inu kezarški uk oli nauk, je zgul enu grzotnu, prekletu, ferdamnsku malikovanje, inu nih uk drugo ništer nei, samuc

en majhen deiloli štuk od te postave, inu od te vunane človeške brume, inu od tega poštena. Zakaj leti ludii, ništer ne veido inu ne zastopjo, od tiga svetiga evngelija, od oblube božje, od božje milosti, odpuščane teh grehou, za volo Jezusa Kristusa. Inu kadar oni od tiga Božjega Sina Jezusa ne veido, ne znajo, ga ne česte, ne zastopie, du je on, zakaj je čloik ratal, se pustil martrati, umoriti, inu zakaj je ustal od smrti (prav tam: 4–5).

Vprašanje vere je vprašanje razumevanja in resnice, je sledenje etičnemu principu bivanja, a na strani nevere Trubar odkriva laži in zaslepljenosti: taki ljudje so od boga zavrženi in bodo kaznovani. Njihovo dejanje Trubar označi kot »malikovanje in pregreho«. Nasploh častijo drugega boga, molijo k drugemu bogu, ki pa ni bog. Trubar pri dojemanju prave vere spet poudarja razumevanje in spoznanje.

V več razdelkih tudi razpravlja, kako loči pravi krščanski nauk od judovskega, ajdovskega, turškega in »falš kerščanskega vuka« in od njih vere. V tem smislu pravi, da ne časte pravega boga in ne razumejo nauka, da je Jezus Kristus umrl za vse ljudi. Častjo drugega boga, ki ni bog.

V razdelku *Od tiga navuka* posveti največ poglavij razliki med protestantsko in katoliško vero: »Kaj loči ta naš pravi evangelijski nauk v letim articuli od tiga kriviga papežoviga nauka« (prav tam: 21).

V odgovoru na vprašanje ugotavlja tri stvari: pravi vernik – človek z dobrimi deli zasluži odpuščanje teh grehov in nebesa. V katoliškem obredju dobijo zveličanje pretežno z mašami in meništvom. Papeški verniki po njegovem ne verjamejo, da je človek lahko rojen drugič skozi evanglije in svetega duha; ne verjamejo, da jih bog sprejema. Po Trubarjevih besedah tudi ne verjamejo, da ugajajo bogu, da so v božji milosti; ne verjamejo božjim obljubam. Vera je torej absolutno zaupanje v odnosu do boga in tudi dejanje absolutnega sprejetja, ne samo vprašanje razuma, ampak akt iracionalnega doživetja.

Podrobno se tudi ustavlja pri dojemanju Kristusove večerje med katoliki in protestanti, pri razumevanju vprašanja zakramentov in maševanja. Obsoja sklicevanje na svetnike, malikovanje in »falešno« darovanje.

Tudi v *Cerkovni ordningi* se ukvarja z grešniki, s tistimi, ki izgubljajo boga zaradi svojih grešnih dejanj. Trdna moralna, etična struktura je del cerkvene in božje strukture in normam so vsi podložni. Ko Trubar govori mladim ljudem (*ta gmajn ljudem*) na strani 99 zapiše, da pravi verni ne smejo postati:

././ kurbarji, malikovalci, ne prešuštniki, ne tatje, ne vbojniki, ne lakomniki, ne sovražniki, ne ki ne donosijo, ne pijanci, ne pošrehi, ne šentavci, ne razbojniki, ne zoperniki, ne nečisti, ne lažniki, ne kezari, ne ti kir v ti pravi veri res loti k inu zmešnjavo delajo, ne goljufi, ne ofertniki, ne samohvalci, ne reznašauci, ne opravljavci, na kriuci, ne, kir staršom niso pokorni, ne nemilosrdni, ne kir nemaju obene lubezni, ne kir ne drže kar obljubijo, ja leti vsi ne bodo tiga kraljevstva inu Erba nebeškega poseli ne prijeli (prav tam: 99).

Cerkovna ordninga je vpeta v zgodovinski kontekst veliko bolj kot *Predgovor*, v ozadju slutimo zgodovinsko fresko, opredeljeno s socialnimi negotovost-

mi in večnim strahom pred smrtjo, katere tesnobno atmosfero predstavljivih in nepredstavljivih groženj so vzpodbujale predstave turških vpadov. Peklensko je bilo del zgodovinske resničnosti, niso bile samo imaginarne podobe pekla, kot si jih je bil zmožen predstavljati izobražen, svetovljanski intelektualec v drugi polovici 16. stoletja. V molitvi *Kyrieleyson* ljudje molijo za rešitev pred hudičevo skušnjavo in turško silo.

Vprašanje vere je za Trubarja kljub vsemu in predvsem teološko vprašanje, ki razkriva človekov odnos do boga, njegovo absolutno sprejetje, a tudi odnos posameznika do skupnosti, pripadnosti pravi skupnosti. Trubar poudarja spoznaven in etičen vidik vere, vera je zanj tudi območje resnice, v nadčasovni veri se mu razpira prisotnost časovne dimenzije, pa tudi vpetost individualnega v skupnosti: občutek odgovornosti za sebe in druge. V sistemu danih, apriornih vrednot se tudi pri Trubarji že sluti novodobni individuuum, ki se mora sam odločati. Vera pomeni razumevanje in tudi odločitev za prava dejanja, za pravi način življenja. Dvojnost sveta, ki je vedno končno dognanje Trubarjevih miselnih iskanj in ugotovitev, za Trubarja pomeni, da je na drugi strani prave vere falš – neprava vera, nevera. Nevernike opredeljuje z atributi, ki izhajajo iz spoznavnega področja; tako govori o zmedenosti, zmoti, nerazumevanju, laži, drugosti. Napačno življenje, na primer malikovanje, spremlja napačno razumevanje in pa tudi dvom, ki je implicitno prisoten v neveri, napačnem odnosu do boga, ki je, kot pravi Trubar filozofsko, ustvaril vse reči: vidne in nevidne in ki ga lahko dojamemo z notranjimi očmi.

Sklep

Leta 1550 je Primož Trubar dal natisniti knjižici *Catechismus in der windischen Sprach in Abecedarium und der klein Catechismus in der windischen Sprach*, v nadaljnjih letih pa je še razširil svojo zastavljeno dejavnost. Z dvema interpretiranima deloma, *Predgovorom* in *Cerkovno Ordningo*, se tudi zaključuje prva doba njegovega ustvarjanja in se odpira pot v razumevanje njegovih nadaljnjih besedil. Pri vprašanju vere in boga je Primož Trubar izhajal iz trdnega, absolutnega teološkega prepričanja, v katerem se je opiral na mislece in priznane avtoritete svojega časa. Vera je bila upodobljena kot komunikacija med bogom in vernikom, kot čisto individualni odnos, a je izražala hkrati tudi pripadnost skupnosti. Trubar poudarja tako gnoseološki kot etični vidik vere. Ni bil samo intelektualni dogmatik in mislec, razkriva se tudi kot čustven razmišljevalec z domišljijo, ki se najbolj sprosti prav v nazornih, napol literarnih podobah zla, s katerimi poskuša prepričati vernike, da ne bi grešili. Posrednik, tretji v tej komunikacijski verigi med bogom in človekom, je pridigar z retoričnimi sposobnostmi, ki hoče prepričati skupnost bolj ali manj nevednih. Širjenje vere je bilo zanj poslanstvo, čut za skupnost, zato predpostavlja, da je tudi stopnja zavedanja zgodovinske danosti pri pridigarjih najbolj razvita. Prav njegovo metaforično izražanje dokazuje stopnjo Trubarjeve literarne izobraženosti, podobno kot se to izrazi skozi tkanje literarnih kodov v tekst in medbesedilnost

kot delom njegove literarne (teološke) izkušnje. Razlaga Trubarjeve teološke misli ni enostavna: njegova misel se dostikrat giblje v nasprotjih, zakriva bolj kot odkriva. Na eni strani se srečujemo s strogim razumskim konstruktom in tradicijo krščanskega mita, na drugi strani z iracionalnim, individualnim dojemanjem vere kot razodetjem; na eni strani poudarja vero kot individualno izkušnjo, na drugi odgovornost in vključevanje v skupnost ...

Vera je predvsem absolutna, absolutno pa Trubar dojema v antagonističnih opozicijah. Metafizični in tudi geografski prostor verske skupnosti je v njegovih miselnih konstrukcijah strogo razdeljen, kar je delno tudi Trubarjev davek času. Vera je filozofija in hkrati ideologija. Je svet božjega in svet peklenškega, prekletosti in možnega zveličanja. Področje nevere je področje greha in nevednosti, pa tudi področje drugega, sovražnika, tu se sprošča Trubarjev zgodovinski aktivizem. Vera tako postaja ne samo moralno, teološko vprašanje, ampak tudi politično. Prav ta zgodovinska dimenzija Trubarjeve vere je na prvi pogled najbolj prepoznavna in dopušča najbolj enosmerne kakor tudi politične interpretacije.

Trubar nikoli ni odpustil nevernikom, vprašanje vere je še kasneje dojemal v zgodovinskem kontekstu in v kontekstu prave, protestantske cerkve – nevero in dvom je dojemal na ozemlju drugega, sovražnika, vera mu je pomenila simbolno nesprejetje drugosti, širitev vere je torej doživiljal v mesijanski vlogi. V nekaterih odstavkih dela *Catehism z dvejma izlagama* in v brošuri *Ta prvi psalm ž nega trijemi izlagami* (1579) sta druga in tretja izlaga, *Explicitio in Allegoria* po Koruzi (1983: 31) v bistvu pamfleta na katoliške nasprotnike, čeprav v zunanji obliki cerkvene pesmi.

Dejavnost Primoža Trubarja je bila prav z Ungnadovim biblijskim zavodom vizionarska in politična, skupnost vernikov je poskušal zajeti še širše, kulturni projekt je imel globoke zgodovinske in politične implikacije, skupaj z ostalimi je v preroškem duhu skušal razširiti vero na širše južnoslovansko ozemlje. To njegovo prizadevanje in zgodovinsko razumevanje vere je dopuščalo mnogo interpretacij, tudi političnih, vzpodbujalo je možnost mitiziranja. Prav slovenski znanstvenik Matija Murko, ki je polovico svojega življenja preživel na Češkem, je v že omenjeni nemško napisani razpravi o slovenski in hrvaški reformaciji in protireformaciji poudaril predvsem pomen Ungnadovega biblijskega zavoda (katerega bistveni člen je bil Primož Trubar) kot prvega južnoslovanskega programa in se je tako navezal na panslovanske ideje in mit o slovanski vzajemnosti, ki jih je v češkem in slovanskem prostoru pod vplivom Herderjevih idej začel Jan Kollar. V dvajsetih letih 20. stoletja je Matija Murko v čeških člankih ta problem ideologiziral, saj naj bi bil prav Ungnadov biblijski zavod prvi južnoslovanski program kulturne in v ozadju politične združitve vseh južnih Slovanov, predhodnik Kollarjevih idej slovanske vzajemnosti in panslavizma ...⁵

⁵ Že pred leti sem poskušala razkriti, kako je ta prodorni svetovljanski duh in profesor slovanskih literatur nehote zapadel na ozemlje slovanskega mita. Prav on je na začetku z distanco poskušal demitologizirati Kollarjevo idejo slovanske vzajemnosti, v svojih zrelih letih pa je nadaljeval s širjenjem tega mita (Jensterle - Doležal, Alenka, 2005:

Končam naj z mislijo češkega filozofa T. G. Masaryka, ki naj označi tudi prizadevanja Primoža Trubarja: »Ni nam treba duhovne ravnodušnosti, ampak vere, žive vere v nekaj višjega kot smo mi, v nekaj velikega, vznesenega, povzdignjenega in večnega.« In Trubar je to vero imel in jo z vso gorečnostjo, a tudi strpnostjo v slovenskem jeziku večji del svojega življenja iz nemških krajev svojega bolečega izgnanstva poskušal razširjati med Slovence. Politik in mislec z etično in filozofsko poglobljenostjo, s čutom za drugega in občutkom odgovornosti za skupnost je s svojimi idejami in interpretacijo sveta v okviru teološke miselnosti poskušal osmisliti in spremeniti svet svojega časa. Čeprav je veskozi poudarjal eshatološke vidike vere, se je do globin zavedal zgodovinske resničnosti, predvsem pa odgovornosti do skupnosti; vero je razumel kot moralno kategorijo, vera je bila za Trubarja kot pridigarja in vernika, kot za tistega, ki razume in to razumevanje posreduje naprej, vprašanje resnice, spoznanja, absolutne zavezanosti, predanosti bogu, a tudi konkretnemu človeku, skupnosti. Zgodovinsko in individualno, sveto in grešno, časovno in večno, pulzirajoče v njegovih teoloških interpretacijah, je duhovno obzorje, ki nam ga še danes posreduje Primož Trubar kot »zavezo« tudi za današnji svet, saj je prav on tisti, ki s svojimi teksti še danes vznemirja in vzbuja občutek odgovornosti in izpostavljenosti na poti iskanja resnice, ki jo še vedno lahko poimenujemo kot sveto, božjo izkušnjo.

LITERATURA

Branko BERČIČ, 1968: Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. *Abhandlung uber die slowenische Reformation (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen I)*. Munchen. 152–265.

Vekoslav GRMIČ, 1986: Korenine Trubarjeve teološke misli, Pogorelec, Breda, Koruza, Jože (ur.): *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. 20. seminar slovenskega jezika, literature in kulture: zbornik predavanj*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik. 129–139.

France KIDRIČ, 1919: Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert. *Slavica* 1. Heidelberg.

Jože KORUZA, 1983: Protestantismus bei den Slowenien, Protestantizem pri Slovencih. *Weiner Slowenischer Almanach*. Sonnerabend 13. 15–37.

Matija MURKO, 1927: *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation fur das geistigen Leben der Sudslaven*. Prag, Heidelberg.

Mit slovanske vzajemnosti pri Matiji Murku. Pospíšil, Ivo, Zelenka, Miloš (ur.): *Matija Murko v myšlenkovém kontextu slavistiky*. Brno, Ljubljana: Ústav slavistiky FF MU, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. 136–148).

Jože POGAČNIK, 1973: *Zgodovina slovenskega slovstva*. Maribor: Založba Obzorja Maribor.

Rudolf TROFENIK, 1973: Uvod. *Cerkovna ordninga* 1. Teil. *Geschichte, Kultur und Geistwelt der Slowenien*. Munchen: Bibliotheca Apostolica Vaticana.

Jože RAJHMAN, 1977: *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*. Ljubljana: Partizanska knjiga.

– –, 1986: *Trubarjeva Ena dolga predgovor*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Mirko RUPEL, 1962: *Primož Trubar, življenje in delo*, Ljubljana.

Drago ŠEGA, 1975: Med biblijo in Cerkovno ordningo. *Trubar, Primož: Slovenska cerkovna ordninga*, Ljubljana: Mladinska knjiga. 113–138.

Zbrana dela Primoža Trubarja I–V, 2002–2006. Krajnc, Vrečko, Francka, Vinkler, Jonatan (ur.), Ljubljana: Rokus.

Jonatan VINKLER, 2006: Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu (k tretji knjigi zbranih del Primoža Trubarja). Grdina, Igor (ur.), *Primož Trubar, Študije k zbranim delom I–V*. Ljubljana: Rokus. 95–99.

SUMMARY

In my paper on the concept of faith and doubt in Primož Trubar's works, I have focused mainly on two characteristic texts from his opus: *Ena dolga predgovor* (Urach, 1557) and *Cerkovna ordninga* (Tübingen, 1564). The problem of faith is presented in his first book, *Katehizem* (1550), in which he wrote about faith in his first famous sermon that was to be repeated many times thereafter; he argued that faith is a "gift from God", and it is as hereditary as the Great Sin is. Trubar's spiritual world is theologically and morally strongly divided into good and evil: on the one hand there is the right faith in God, forgiveness of sins, salvation, and the possibility of eternal life; on the other, the Devil's side, is condemned evil, guilt, and sin. In the text *Predgovor*, the problem of belief does almost not exist, and secret doubt is connected with the (non-)sense of suffering. Faith means understanding, and the decision to perform the right deeds, and to live a Christian life. Trubar's theological thought implies other enemies – Turks, Jews, pagans, and the Pope's Christians. Faith is the problem of the Church and the religious community: it represents the social antagonism of the right and pretentious believers. The *Cerkovna ordninga* is – compared to *Predgovor* – even more embedded in its historical context. The question of faith is here equal to the question of human attitudes towards God, the absolute acceptance that implies most of all the relation of an individual towards the community, and belonging to the right community. Trubar always thinks about enemies in his texts, although he tries to understand them; the problem of faith is therefore connected with the decision to belong to the right Protestant Church.

Stereotipi o reformaciji: primer odpustkov

ALEKSANDER BJELČEVIČ

*Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2,
SI – 1000 Ljubljana, aleksander.bjelcevic@guest.arnes.si*

SCN I/1 [2008], 42–51

Danes nas reformacija zanima zaradi njenih laičnih dosežkov kot knjižni jezik ipd. Malo vemo o njenih verskih in teoloških prizadevanjih, pa še to pogosto napak: da so zanikali Marijino devištvo, obstoj svetnikov; da so odpustki (indulgence) odpuščanje grehov. V članku podrobneje razlagam pomen odpustkov, vsebino Lutrovih 95 tez in Trubarjeve omembe odpustkov.

Today the Reformation is of great interest to us because of its lay achievements such as literary language. We know little about its religious and theological endeavours and even this knowledge is wrong in many cases, such as the belief that Protestants denied Mary's virginity, the existence of saints, and that indulgences are the remission of sins. In this article I explain in detail the significance of indulgences.

Ključne besede: reformacija/protestantizem, Trubar, odpustki

Key words: reformation/protestantism, Trubar, indulgences

1 Zgolj »kulturni pomen slovenske reformacije«

Reformacija je tisto zgodovinsko obdobje, do katerega imamo Slovenci izrazito vrednostni odnos. Pri tem jo radi reduciramo na stvari, ki so pomembne za nas danes (npr. jezik, šolstvo), pozabljamo pa na vrednostni sistem protestantov. Gre za »podanašnjeje preteklosti« (Kerševan 2006: 14), včasih (npr. v leposlovju) za pojmovanje zgodovine kot metafore sedanjosti (Grdina 2006: 202). Zato je bilo kar simptomatično, da se ob pripravah za simpozij *Obdobja 27: reformacija na Slovenskem* (20.–22. november 2008), ki sem mu predsedoval, nismo mogli zediniti o dvojem: ali naj na simpoziju govorimo tudi o teoloških in socioloških vidikih reformacije ali le o jezikovno-kulturnih; in zlasti ne o tem, ali naj na simpoziju obravnavamo tudi katoliško reformo tega časa. Zakaj je to vrednostni simptom? Zato, ker nas reformacija zanima zgolj s stališča tega, kakšne koristi

imamo od nje danes; zanima nas njen kulturni pomen. Odrivamo pa dejstvo, da je bila predvsem versko gibanje in teološka polemika. Treba je le odpreti kako Trubarjevo knjigo, recimo *Katekizem* ali *Cerkovno ordningo*, pa se bomo takoj prepričali.¹ Kulturni vidik reformacije je seveda zelo pomemben; ampak stara fraza pravi, da je zgodovina učiteljica življenja; zato je treba o reformaciji vedeti tudi to, kar je pomenila v 16. stoletju reformatorjem samim in njihovim nasprotnikom.

Ko se o protestantizmu pogovarjam z nezgodovinarji, s študenti, ko poslušam in berem laične izjave ob proslavah, na televiziji in radiu, dobim vtis, da si reformacijo, Lutra in Trubarja predstavljamo skorajda kot laika, ki jima je šlo predvsem ali zgolj za knjižni jezik, za knjige in književnost, za ustanavljanje šol in ki sta bila duhovnika bolj kotne po sili razmer;² nekateri si ju predstavljajo skoraj kot ateista, ki sta počistila s krščanstvom oz. ki sta ga racionalizirala. Ampak to ne drži, kot bomo videli. Ločevati moramo med vrednostjo reformacije za nas danes in med vrednotami in prioriteta reformatorjev samih. Prepričanje, da je edina vrednost reformacije v knjižnem jeziku ipd., je dediščina preporoditeljev oz. nacionalistov 19. stoletja (Slomšek, Tavčar, Aškerc idr.). Temeljna vrednota kulturnih in političnih delavcev 19. stoletja je namreč bila narod, glavna narodna specifika pa jezik;³ jezik je tisto, kar Slovence loči od Nemcev, Italijanov itd., jezik je zato temelj narodne identitete (in literatura je bila zato dolgo časa predvsem orodje za kultiviranje jezika). Katoliški in liberalni pogled na reformacijo sta se v oceni protestantske verske dejavnosti razlikovala, enotna pa sta si bila v oceni »kulturnega pomena reformacije« (Priatelj). Ivan Tavčar je 1908 zapisal takole:

Dasi visoko spoštujemo moža, ki je za svoje prepričanje trpel ter užival grenki kruh pregnanstva, dasi sta nam svobodna misel in svobodna beseda nad vse sveti, postaviti hočemo ta spomenik le možu književniku, zasnovatelju slovenske knjige, katera edina je dvignila naš narod;

/.../ za Trubarjem so ostala njegova dela. A od njegovega reformatorstva ni ostalo ničesar, in danes, ko imamo toliko izvrstnega katoličanstva v deželi, lahko rečemo:

¹ *Ordningo* navajam nalašč: o njej velja prepričanje, da je nekak statut protestantske cerkve, da je pravni papir, ki je podoben današnjim statutom. Pa ni res. Če pogledamo zgolj Register Ordninge, vidimo, da se velika večina Ordninge ukvarja s teološkimi in z liturgičnimi vprašanji tipa kaj je Bog, kaj je Kristus, zakaj se je učlovečil, kaj je izvorni greh, kaj je opravičenje, kaj vera, kaj milost, kaj je zasluga dobrih del; kako se krščuje, kako mašuje, kako spoveduje, kako se časti svetnike in Marijo; komaj kaj pa se ukvarja s »statutarnimi« vprašanji, kot kdo potrjuje in izprašuje duhovnike, kdo jih mora preživljati; in na zgolj 1,5 strani govori o postavljanju šol.

² Sled tega morda tudi pri Priateljju, 1952 (1908): soditi Trubarja »edino z verskega stališča /.../ je bilo večja krivica za moža, ki je stal samo na verskem stališču, ker se v tedanji dobi na drugo postaviti ni mogel« (podčrtal A. B.).

³ »Kako pa narod, kateremu se jedro in telesni in dušni vez – jezik vzame, dalje narod biti zmore?« (Janez Trdina, Narodnost, *Ljubljanski časnik* 1850, cit. po *Zbrano delo* 4, 179).

kot slovenski protestant je živel Trubar brez uspeha! (Tavčar, Ob odkritju Trubarjevega spomenika, *Zbrano delo* 8, 346–47).

Znane Prijateljeve besede iz istega leta 1908, da smo »grešili pod imenom Trubarjevim, ker smo ga do danes sodili edino z verskega in protiverskega stališča«, lahko danes obrnemo: kadar ga od tistih časov sodimo edino s kulturnega stališča, zopet grešimo.

2 Stereotipi o reformaciji

To je pripeljalo do tega, da komajda vemo, kaj je bilo bistvo luteranske reformacije in da vemo o njej neresnične stvari. Katere so te neresničnosti? To, da naj bi o Mariji trdili, da ni devica, da ni brezmadežna (brezmadežnost pomeni, da je brez izvirnega greha), da ni s telesom v nebo vzeta; da niso verjeli v obstoj svetnikov; da so trdili, da Jezus v hostiji in vinu ni dejansko prisoten, ampak samo simbolno; da Luter v znamenitih petindevetdesetih tezah biča cerkveno pokvarjenost, papeško nezmotljivost, celibat in podobno; da odpustki pomenijo odpuščanje grehov v zameno za denar. Vse to ni res. Luterani s Trubarjem vred verjamejo v Marijino devištvo, v vnebovzetje in verjamejo v svetnike; niso nasploh proti Mariji in svetnikom, ampak proti temu, da bi se jih častilo bolj kot Boga;⁴ fraza »devica Marija« se pri Trubarju pojavlja neštetokrat, o njenem in o svetnikov pravilnem čaščenju pa gl. npr. *Katekizem z dvema izlagama* (Zbrana dela 2); njihov cerkveni koledar ima lepo po redu našteje vse svetnike, enako kot katoliški, gl. npr. *Ta slovenski koledar*, 1557 in 1582 (Zbrana dela 3). Tudi za Trubarja je Jezus v hostiji dejansko in ne le metaforično prisoten (gl. čl. Od te večerje Kristusove v *Cerkovni ordningi*, Zbrana dela 3; in seveda znano pismo Bullingerju 13. marca 1557⁵). Dalje, Luter se v petindevetdesetih tezah ukvarja zgolj z odpustki, ne pa z vsem tem, kar so protestantje katoliški cerkvi pozneje očitali. Odpustki pa niso odpuščanje grehov za denar, ampak se tičejo pokore: pretežko pokoro lahko zamenjaš za lažjo pokoro (več v nadaljevanju). Sploh pa so bili odpustki za protestante bolj stranska tema.

Kaj pa je tisto, kar je bilo za Trubarja in luterane bistveno? Trubar je vse svoje življenje posvetil istemu cilju kot njegovi katoliški sodobniki: ljudem pomagati, da pridejo v nebesa (koliko se je pri tem nagaral in kaj je tvegalo, vemo). Vse ostalo – knjižni jezik, izobrazba, šole – so nujna, neogibna sredstva⁶ za ta cilj,

⁴ Kar se je dejansko zelo pogosto dogajalo; ponekod se še danes.

⁵ Jože Rajhman: *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU, 1989.

⁶ Najbrž pa je jezik »privilegirano« sredstvo (Kerševan 2006: 17), vsaj za protestante, privilegirano v primerjavi z drugimi simboli, po katerih Bog človeku govori in s katerimi človek govori Bogu: Bog se je namreč učlovečil in se z ljudmi pogovarjal v aramejščini. To, da se Bog z ljudmi pogovarja v njihovem jeziku, je ena od temeljnih dogem krščanstva (poleg dogme, da Bog obstaja, in dogme, da hoče človeka popeljati

niso pa to primarni cilj. Cilj so nebesa (podnaslov prve slovenske knjige je »eno kratko podučenje, s katerim vsak človek more v nebesa priti«). Da prideš v nebesa, pa moraš poznati pravo pot ali nemetaforično rečeno – pravo vero. Zato se protestanti ukvarjajo z istimi vprašanji kot katoliki: kakšen je Bog (troedin, dober, vsemogočen, stvarnik itn.), zakaj je Jezus postal človek, kako se človek opraviči grehov, kakšno vlogo imajo pri tem zakramenti kot krst, maša, spoved ipd. Osrednje vprašanje pa je opravičenje grehov: »ta prvi artikul je ta: s čim, koku, skuzi kai more en človik gnado, milost, odpuščane vseh grehov, Svetiga Duha inu ta večni leben dobiti inu doseči per Bugi« (Trubar, Artikuli, *Zbrano delo* 3). Luter je (nehote) začel reformacijo zato, ker ga je motilo dejstvo, da o nekaterih teoloških vprašanjih, zlasti pa o opravičenju, ni soglasja; in ker ni soglasja, so ljudje o veri napačno poučeni; in če so napačno poučeni, bodo zgrešili pot v nebesa. To pa je s stališča duhovnika seveda zelo slabo. In glavno vprašanje, ki je Lutera in Trubarja obsedalo, je bilo, kaj mora človek storiti, da mu Bog opraviči grehe – brez opravičenja grehov namreč ne moreš v nebesa oz. v večno življenje z Bogom.

Če je osnovni cilj katolikov in protestantov isti, v čem pa je potem razlika med njimi? Te razlike laiki danes komajda razumemo. Luter je npr. trdil, da človek z zglednim življenjem in z dobrim delovanjem ne more popolnoma nič pripomoči k temu, da ga bo Bog opravičil grehov, ampak da je vse od A do Ž v božjih rokah. To je bila za Vatikan herezija; pravilno je namreč reči, da dobra dela sama na sebi sicer res nič ne pomagajo, toda Bog milostno stori, da ta dela dobijo večjo vrednost in postanejo pomembna za opravičenje grehov. Za nas danes majhna razlika, za tisti čas pa za obe strani heretična. Dalje: Katoliki so trdili, da se pri spovedi grehi izbrišejo, izničijo, luterani pa, da grehi ostanejo, vendar jih Bog spregleda, Bog se obnaša, kot da jih ni. Katoliki trdijo, da se bistvo hostije in vina spremeni v bistvo Jezusovega telesa in krvi, protestanti pa, da sta v hostiji in vinu obe bistvi hkrati prisotni. In podobno. No, to in podobne herezije je Vatikan zavračal s frazo kot »popolnoma zavračamo, prepovedujemo« ipd. Tiste druge stvari, edine, ki jih danes vsi poznamo in ki se tičejo bolj cerkvene morale in discipline, ne pa teologije, npr. odprava celibata, maša v narodnem jeziku, grmenje proti romanjem in zidavi cerkva, pa za Vatikan niso bile v enaki stopnji heretične in jih je zavračal z bolj milo frazo: »ni nam všeč, ne odobravamo, ogorčeni

v nebesa, ga zveličati): kaj Bog hoče, tega ljudje ne sklepajo le po naravnih simbolih, ampak je to Bog ljudem sporočil neposredno, z jezikom (preko starozaveznih prerokov, npr. Jeremije, in preko Boga Sina oz. Besede, kot pravi Janezov evangelij). In ljudje se Bogu zahvaljujejo, ga prosijo in ga častijo predvsem v jeziku, ki ga govorijo (seveda pa tudi z drugimi simboli oz. simbolnimi dejanji). Jezik je zato tudi orodje spreobrnjenja in to ne le za protestante: znan je odlomek iz Avguštinovih *Izpovedi* (pogl. 8/12), kjer je Avguštin k spreobrnjenju privedel otroški glas, ki mu je veleval »tolle lege, tolle lege«, »preberi si, preberi si« (Avrelij Avguštin: *Izpovedi*, Celje, Mohorjeva družba, 1978; <http://www.stoa.org/hippo/text8.html>), da je Avguštin nato prebral naključni, a zanj odločilni odlomek iz Pavlovih pisem.

smo« (gl. *Confutatio pontificia* iz 1530; to je Vatikanov odgovor na protestantsko Augsburško (Melanchtonovo) veroizpoved, *Confessio Avgustana*; oboje na <http://www.projectwittenberg.org>, *Avgustana* še na *Bibliotheca Augustana* http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/a_alpha.html).

3 Odpustki

Upor proti prodajanju odpustkov je za večino ljudi prva asociacija na reformacijo. In večina je prepričana, da so odpustki odpuščanje grehov in da je Cerkev odpuščanje grehov prodajala za denar, namesto da bi grehe odpuščala zastonj. Možno je, da si je odpustke na ta način predstavljal celo Trubar: »V tim lejtju 1517 je papež Leo te rymške velike odpuske okuli pošylal; ž njimi je on vsem ludem vse grehe odpustil« (Artikuli, *Zbrano dela* 3, 41). To dvojje ni res. Odpustki oz. odpustek ni odpuščanje grehov, ampak odpuščanje oz. zmanjšanje časne kazni za grehe. Zato tudi ni res, da je Cerkev grehe odpuščala za denar. Kako pa je bilo v resnici? Takole: Potem, ko se je grešnik spovedal in so mu bili grehi odpuščeni, je dobil pokoro. Težko pokoro pa je lahko zamenjal za lažjo. In tej zamenjavi rečejo odpustek (odpuščanje težke pokore oz., v cerkveni terminologiji, odpuščanje časne kazni). Inštitucija odpustkov obstaja še danes. V te odpustke pa je v srednjem veku in še v Lutrovih časih štelo tudi to, da si Cerkvi podaril nekaj denarja; recimo za gradnjo slavne Petrove bazilike v Rimu. In kaj je Lutra pri tem motilo? Kupčevanje mnogo manj kot nekaj drugega. Luter je v prvi vrsti zanikal tezo, da verniki v vicah opravljajo tisto pokoro, ki so jim jo naložili duhovniki; ne, pravi Luter, cerkvena oblast ne seže v vice, tam se opravlja zgolj pokora, ki jo je naložil Bog. Odpustki so smiselni le kot odpuščanje pokore za žive, ne pa za mrtve. Cerkev nima oblasti zmanjševati pokore mrtvim v vicah. Za to lahko Boga le prosi.

Zaradi napačnega prepričanja, da so odpustki odpuščanje grehov in da cerkev svojih uslug ne sme zaračunati, se nad odpustki še vedno zgražamo. Zadošča vtipkati besedi »odpustki« in »indulgences« v Google in zajadrati na slovenske in angleške spletne strani. Tole je tipičen pogled laika (s slovenskega foruma Simpatije): »Cerkve je v svojem obstoju storila veliko slabega. Požiganja, preganjanja, zatiranja, pedofilija, odpustki, grmade, čarovnice – stvari, ki si jih takšna ustanova, ki zagovarja dobro in prezira slabo, nikdar nebi smela dopustiti« (citata pravopisno nisem popravljal; post je torej poslal pismen človek) in z ameriške spletne strani *American Atheists*: »Pope John Paul II places renewed emphasis on a practice recently considered a disgrace and embarrassment« (<http://www.atheists.org/flash.line/vatican3.htm>; Ameriški ateisti niso kaka obskurna organizacija, ampak združenje intelektualcev, ki vsako leto prireja tudi znanstveno konferenco; letos so mdr. gostili Richarda Dawkinsa). Odpustki so v isti vrsti z zažiganjem in pedofilijo, ki so po današnji morali nedvomno zlo; toda kakšno zlo so odpustki? Na podlagi česa so »disgrace and embarrassment«? Zato, pravi ameriški ateist, ker so simonija, tj. prodajanje duhovne koristi za denar. Kar pa ni res, ker je cerkev prodajanje uknila že v

16. stoletju. Šele na koncu članka mimogrede navrže edini argument, o katerem je smiselno razpravljati, namreč, da gre za praznoverje.⁷

Eden od razlogov, da Slovenci odpustek pokore zamenjujemo z odpuščanjem greha, je v tem, da imata *odpustek* in *odpuščanje* isti koren. V latinščini je laže: odpuščanje grehov je *absolutio*, odpustek časne kazni pa *indulgentia*. Zdaj pa podrobneje pogledjmo, kaj so bili in so še dandanes odpustki.

Odpustki so dejanje, ki je ločeno od spovedi (= zakramenta pokore): pri spovedi se odpustijo grehi in *večna* kazen (pekel), grešnik pa dobi pokoro, da bi z njo deloma popravil nastalo škodo. Odpustki pa so odpuščanje *časne* kazni in se dogajajo ob nekih drugih priložnostih. (Časne kazni pomenijo začasne: človeku so začasno zaprta vrata v nebesa; vsak, ki je začasno v vicah, bo nekoč prišel v nebesa. Večna kazen pa je pekel: nihče iz pekla ne bo nikoli prišel v nebesa.) Zdajšnji katekizem odpustke takole definira:

Odpustki so odpuščanje *časne kazni* pred Bogom za tiste grehe, katerih krivda je bila že odpuščena. /.../ Odpustek je delen ali popoln v tem smislu, da nas delno ali popolnoma reši časnih kazni, ki jih dolgujemo za grehe. Odpustke moremo naklanjati ali živim ali mrtvim /.../ (Katekizem katoliške cerkve, čl. 1471).

Enako definicijo najdemo v 14., 15. in 16. stoletju, npr. v odloku papeža Leona X. leta 1518, s katerim je reagiral na Lutrovih 95 tez (gl. *Vera Cerkve* čl. 656, 677, 680, 681a, 688). Pogledjmo še v Kastelčeve *Bratovske bukvice*, napisane leta 1678 (str. 80): »Odpustek je doli zbrisanje te časne štrafinge, katero si ljudje zavolo vsakdanjih grehov zaslužijo: Katero dolizbrisanje se zgodi skuzi dobro djanje v Božji gnadi, doperneseno zunaj zakramentov.«

Kako delujejo odpustki? Pri spovedi so nam grehi in pekel odpuščeni; niso pa nam odpuščene t. i. *časne* kazni. Časne so tiste kazni, ki jih preživljamo na tem svetu in v vicah. Časno kazen je moč odpustiti ali zmanjšati z opravljanjem dobrih del (mdr. tistih, ki jih naloži duhovnik za pokoro) in z odpustkom. Odpustek je torej način zmanjševanja časne kazni. Bistvo odpustka je v tem, da se spokorniku tista dobra dela, za katera je razpisan odpustek, štejejo dvojno oz. večkratno, da so ponderirana. Dvojno štetje je možno zato, ker se prištevajo dobra dela svetnikov, Marije in Jezusa, ki imajo viška dobrih del (njihova dobra dela se imenujejo *zaklad Cerkve*). Kaj pomeni razpisovanje odpustkov? Odpustke vsakič posebej razpišejo papež in škofje in sicer ob določenih priložnostih. Recimo: kdor je v 14. stoletju na Marijin praznik romal k Marijini kapeli na Šmarno goro, je dobil 40 dni odpustka. To pomeni: če mu je domači duhovnik naložil 40-dnevno pokoro, jo je lahko nadomestil z enkratnim romanjem na Šmarno goro. Letošnji primer: kdor je šel prve dni novembra na grob, je dobil delni odpustek (navajanje obsega delnega odpustka, npr. 40 dni, 5 let, je danes opuščeno).

⁷ Nerazumevanje najdemo tudi v resnejših slovenskih forumih, npr. v e-dnevniku »Prakristjana« http://ducan.ednevnik.si/entry.php?w=BKosi&e_id=70324, na filozofski strani Zofijini ljubimci http://www.zofijini.net/bodica_viranta.html ipd.

Podobno velja za slavne odpustke iz leta 1517: tedaj je papež Leon X. razglasil odpustek za tiste, ki dajo denar za gradnjo cerkve sv. Petra: finančni dar je dobro delo, ki ga spokornik opravi namesto pokore, ki mu jo je predpisal njegov domači duhovnik. To je bilo tisto znamenito »prodajanje« odpustkov. In formalno s to zamenjavo najbrž ni bilo nič hudo narobe, pomagati pri gradnji cerkve je vsekakor dobro delo. Na te finančne darove ima Luter v petindevetdesetih tezah le eno pripombo: bolje je pomagati ubogim v stiski kot pa dajati denar za cerkev. Morda tudi zato po tridentinskem koncilu finančni darovi niso več šteli za odpustek.

Čemu odpustki za rajne v vicah? Kadar človek na zemlji ni zadostil časnim kaznim, mora kazen preživljati v vicah. Iz vic gre v nebesa šele po prestani kazni. V vicah kazen pasivno trpi, ne more pa delati dobrih del, da bi kazen zmanjšal. Lahko pa mu kazen zmanjšajo še živeči dobrotniki. Ti lahko svoja dobra dela in tudi odpustke namenijo rajnim v vicah. In tu, šele tu je interveniral Luter. Zakaj? Cerkev ima, tudi po Lutrovem mnenju, oblast nad živečimi. Nima pa oblasti nad mrtvimi v vicah (v petindevetdesetih tezah je Luter še verjel v vice⁸). Prvič, Luter je ugovarjal tistim teologom, ki trdijo, da mrtvi v vicah prestajajo kazni, ki so jim jih pri spovedi naložili duhovniki. To za Lutra ni res: v vicah se prestajajo samo kazni, ki jih je naložil Bog. Drugič: noben človek, niti svetnik, nima viška dobrih del; zato se ta ne morejo prenašati na druge ljudi, torej tudi ne na mrtve v vicah. Osnovna Lutrova teza se torej glasi: Cerkev nima oblasti zmanjševati pokore mrtvim v vicah. Cerkev lahko pokoro odpušča le živim in sicer le tisto pokoro, ki so jo naložili duhovniki. Ne more pa odpuščati kazni v vicah, ker je te naložil Bog. Kdor trdi nasprotno, pravi Luter, ta hkrati trdi, da ima Cerkev oblast nad vicami. Ker pa je nima, lahko za mrtve v vicah Boga le prosi. Slednje pa je bilo tudi uradno stališče tedanje Cerkve (v tej točki je Luter svoj nastop razumel kot diskusijski prispevek proti napačni interpretaciji sicer pravilne uradne doktrine).

Lutrov spis ne govori o ničemer drugem kot zgolj o odpustkih. Luter v tem spisu vic še ne zanika in odpustkov v celoti ne zavrača (dopušča odpustke za žive); »prodajanje« odpustkov ga sicer moti, vendar to ni glavni očitke; glavni očitke je zavračanje domnevne katoliške teze, da mrtvi v vicah prestajajo kazen, ki so jo dobili od duhovnikov. Vseh ostalih problemov, npr. papeške nezmotljivosti, celibata in podobno, se Luter loteva kasneje in drugod. To je na kratko bistvo Lutrovih petindevetdeset tez. Teze najdete na internetu tudi v slovenščini, najbolje pa je povedano preveriti v knjigi Martin Luther, *Izbrani spisi* (Ljubljana: Nova revija, 2001).

Kaj pa Trubar? Trubar o odpustkih govori redko in mimogrede, kadar kritizira cerkveno obredje. Najbolj pogost kontekst besede odpustek je tak, da pripoveduje, kaj je za zveličanje potrebno: potrebna je vera, niso pa potrebne zunanje ceremonije (navajam iz Uvoda h *Katekizmu z dvema izlagama*; nekoliko posodobljeno):

⁸ V komentarju k svoji 15. tezi pravi: »meni je povsem jasno, da vice obstajajo«.

Sveti Duh skozi tak nauk (katekizemski nauk; op. A. B.) in pridigo svetega evangelija te ljudi na pravo vero obrača, da bodo sveti /.../ Da imajo *odpustig vseh grehov* (tj. odpuščanje, absolucijo; op. A. B.) in da bodo vstali od smrti /.../ Le ta kratka vera /.../ nas uči /.../ vse to, kar potrebujemo k temu večnemu lebnu. K temu ne potrebujemo nobene druge vere, ne *odpustkov papeževih* (tu pa gre za odpustke, za indulgenco; op. A. B.), ne izpačenih maš, ne kadila, kropila, romanj /.../.

Pri zasledovanju, kaj Trubar pove o odpustkih, naletimo na dve težavi: Prvič, Trubar besedo odpustek uporablja tako za odpustke (indulgenco) kot za odpuščanje grehov (absolucijo). Odpustkom dosledno reče zgolj »odpustek«, zelo redko »odpuščanje pokore«⁹, nikoli pa indulgenca. Odpuščanju grehov največkrat reče »odpustik tih grehov« in »odpuščane tih grehov«, redkeje »absolucija« in »odveza«; včasih pa reče tudi samo »odpustek«. Zato ni vedno povsem jasno, kdaj govori o absoluciji in kdaj o indulgenci. Tu pa nastopi drugi problem: včasih se zdi, kot da Trubar teh dveh pojmov ne ločuje. Zaenkrat mi ni jasno, ali res ne pozna njune teološke razlike, ali pa to nerazločevanje očita katoliški cerkvi, ki da naj bi odpustkom pripisovala tudi moč odpuščanja grehov, kot npr. v temle odlomku: »V tim lejtju 1517 je papež Leo te rymške velike odpuske okuli pošylal; ž njimi je on vsem ludem vse grehe odpustik«. Ali v tem odlomku nerazumevanje odpustkov pripisuje papežu? Če da, potem je Trubar napačno informiran: papež Leon X. je v svoji dokumentih pravilno umeval odpustke (gl. Leonov odlok v *Vera Cerkve* 681a). Če ne, potem Trubar sam vedno ne loči med odpustki in odpuščanjem.

Odpustke pozna katoliška cerkev še danes. Mdr. so opisani v *Enchiridion indulgentiarum*, na kratko v *Katekizmu* in *Zakoniku kanonskega prava*; seznam odpustkov imate npr. v *Molitveniku z odpustki* iz l. 1941. Mnogo slovenskih župnij je v letu 2008 dan mrtvih v svojih oznanilih objavilo naklanjanje popolnega ali delnega odpustka za vsak obisk pokopališča v prvih osmih dneh novembra. Zadnji razpisani odpustki so tudi na vatikanski spletni strani http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/index.htm: od leta 2006 je bilo razpisanih šest novih odpustkov; zadnji je namenjen udeležencem 23. svetovnega dneva mladih v Sydneyju julija 2008, predzadnji obiskovalcem bazilike Sv. Pavla v Rimu (objavljen mdr. na spletni strani mariborske škofije

⁹ V *Cerkovni ordningi* (ZD 3, str. 298–299) v poglavju o pokori. Ko pride do tretjega dela katoliškega zakramenta pokore, do zadoščevanja, pravi: »Ta tretji del te papeške pokore je ta satisfactio /.../ Iz tega je /.../ veliko malikovanje prišlo. In pri teh papežnikih ta satisfactio, to zadostidjanje (zadoščevanje; op. A. B.) ali pokora, se imenujejo ta dobra dela, katera ni Bog rekel, ne postavil, ne zapovedal, temveč ta dela, katera ta spovednik, ta far od samega sebe temu, ki se njemu spoveduje, nalaga in storiti zapoveduje. Kakor sira, masla, jajc /.../ v postu /.../ jesti prepoveduje, /.../ romati po Rimu /.../ in po drugih cerkvah /.../, roženkrance, tolikanj očenašev /.../ moliti /.../ etc. In iz te slepote, zmote in iz nerazumevanja teh farjev in menihov so potlej ti papeževi, kardinalski in škofovi *odpustki* prišli, ki, prvič, nič drugega niso bili, kot zgolj *odpuščanje te pokore* in zadoščevanje za te grehe. Inu iz takega odpuščanja je potlej ena kupčija ratala. In summa /.../ ta papeški nauk od tega zadoščevanja so zgolj laži in /.../ malikovanje.«

<http://mb.rkc.si/Slomsek/Template//index.php/?fStran=clani&fPod=Dogodki&fIzb=vec&fId=395>), predpredzadnji tistim, ki bodo leta 2008 obiskali Lurd ali pa v začetku februarja 2008 obiskali katerokoli cerkev s podobo lurške Marije. Ostaja pa dejstvo, da si niti verniki, še manj pa laiki, še danes niso povsem na jasnem, kaj točno pomenijo odpustki.

LITERATURA

Igor GRDINA, 2006: Do »fine moke 00« mleto Trubarjevo vprašanje. *Stati inu obstati*, 3/4. 202–235.

Matija KASTELEC, 1678: *Bratovske bukvice sv. Roženkranca*.

Katekizem katoliške cerkve, 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Marko KERŠEVAN, 2006: Slovenci in protestantizem danes. Marko Kerševan (ur.): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete. 13–57.

Martin LUTHER, 2001: *Izbrani spisi*. (Prevedli Nenad Vitorovič, Martin Benedik in Nada Grošelj.) Ljubljana: Nova revija.

Ivan PRIJATELJ, 1952: Kulturni pomen slovenske reformacije. *Izbrani eseji in razprave I*. Ljubljana: Slovenska matica. (Prva izdaja pri Schwentnerju 1908.)

Zbrana dela Primoža Trubarja I do III. Ur. Igor Grdina, Fanika Krajnc - Vrečko, Jonatan Winkler. Ljubljana: Rokus, 2003–2005.

SUMMARY

Since the end of the 19th century, the Reformation has been dealt with only from the viewpoint of its cultural importance for the present day, its contribution to the literary language, print, and educational system. However, the aims and values of the Protestants were of a religious nature, and most important questions were of a theological nature, the same as with Catholics: human sinfulness, why Jesus was incarnated as a human (incarnation), justification of sins, the role of sacraments, such as baptism, mass, confession, etc. The laity held many wrong beliefs about the Protestants: they believed that protestants denied Mary's virginity, that they denied the existence of saints, and that they claimed that the presence of Jesus in bread and wine is only symbolic. As far as indulgences are concerned, the wrong belief was accepted, that indulgences are the remission of sins in exchange for money. This is not true; indulgences are not the remission of sins but the remission of penance for sins that have already been remitted at the confession. An indulgence is a replacement of hard penance with a less hard one on strictly regulated occasions; it is a remission or the reduction of a temporal penance, which is suffered after death

in purgatory. Indulgences still exist today. Until the 16th century, financial gifts were considered to be good deeds of penance; for example, for the construction of St. Peter's Church in Rome. Luther's main preoccupation were not financial gifts but assertions of some priests that believers in purgatory had to suffer the penance which was imposed on them by a priest during confession. According to Luther, only punishments given by God had to be suffered in purgatory. Only the Church has the power to forgive punishment to living people and only it can pray to God for the dead in purgatory. Indulgences were a marginal problem for the Lutherans. That is the reason why Trubar mentions indulgences only when he criticises church ritual.

Primož Trubar in Bartolomé de Las Casas

BARBARA PREGELJ

*Univerza v Novi Gorici, Fakulteta za humanistiko, Vipavska 13,
Rožna Dolina, SI – 5000 Nova Gorica, barbara.pregelj@guest.arnes.si*

SCN I/1 [2008], 52–62

Primož Trubar in Bartolomé de Las Casas sta bila sodobnika. Najti je mogoče številne vzporednice v življenju obeh avtorjev (oba sta veliko potovala, s svojim delovanjem sta povzročala konflikte; opus obeh je obsežen, žanr polliterarni, stil pa precej podoben). Toda oba se tudi močno razlikujeta. V glavnem se razlikujeta glede pripadnosti različnima religioznima gibanjema 16. stoletja in njunega različnega pogleda v razumevanju podobe.

Primož Trubar and Bartolomé de Las Casas were contemporaries. It is possible to draw several parallels regarding the life and work of both authors (they both travelled extensively, they caused conflicts due to their activities, their opus is extensive, their genre being semi-literary, and their style is quite similar). But they also differ in many respects. These differences are mainly due to the sense of belonging to two great religious movements of the 16th century and their different attitude regarding the meaning of images.

Ključne besede: Primož Trubar, Bartolomé de Las Casas, primerjalna študija, literarne značilnosti reformacije, literarne značilnosti protireformacije

Key words: Primož Trubar, Bartolomé de Las Casas, comparative studies, characteristics of literature of Reformed Protestant Church, characteristics of literature of postTridentine Roman Catholic Church

Primerjava med Primožem Trubarjem (1508–1586) in Bartoloméjem de Las Casasom (1484–1566) temelji na osebni izkušnji: ko sem pred dobrimi petnajstimi leti prevajala de Las Casasovo *Zelo kratko poročilo o uničenju Indij*, ki je bilo napisano leta 1542, dopolnjeno in natisnjeno pa natanko deset let pozneje, leta 1552, sem segla po Trubarjevih besedilih, s pomočjo katerih sem razreševala svoje prevajalske dvome, predvsem vprašanje, koliko naj prevod zrcali in/ali simulira jezik ter stil izvirnika. Za tole razmišljanje je povsem irrelevantno,

kako sem se tedaj odločila, sta pa zame zaradi omenjenega oba pisca za vedno ostala povezana.

Ta povezava bi prav lahko ostala na nivoju bolj ali manj logične prevajalske asociacije, če ne bi bilo že na prvo žogo precej očitno, da je med življenjem in delom obeh mogoče potegniti precej vzporednic, glede na prostor, v katerem sta živela, pa opaziti tudi precej razlik. V svojem prispevku se bom zato osredotočila na primerjavo med njima, pri čimer bom morala predstaviti Bartoloméja de Las Casasa posvetiti relativno več pozornosti, ker v slovenskem prostoru ostaja manj znan.

Primož Trubar in Barolomé de Las Casas sta bila sodobnika. Oba sta v času, ki sta ga dejavno sooblikovala, pustila globoke sledi. Vloga Primoža Trubarja v slovenski literaturi je neprimerljiva z mestom, ki ga Bartoloméju de Las Casasu namenjata španska in hispanoameriška literarna zgodovina: leta 1484 rojeni Sevilyjec je leta 1502 prvič potoval v Indije in s tem postal eden plodnejših avtorjev španskoameriških kolonialnih kronik, ustanovitvenih besedil hispanoameriške književnosti. De Las Casasove kronike po mnenju literarnih zgodovinarjev ne kotirajo tako visoko kot (ena sama, resda zelo zajetna) kronika Bernala Díaza de Castille, v kateri je pod naslovom *Resnična pripoved o zavojevanju Nove Španije (Historia verdadera de la conquista de la Nueva España)* toliko osupljivega zlijanja faktov in fikcije, da sta ga tako španskoameriška literarna kritika kot sodobni hispanoameriški roman oklicala za svojega predhodnika. Od literarne vede se lahko odmaknemo v antropologijo: de Las Casas ne velja, tako kot Bernardino de Sahagún, za enega redkih (verodostojnih) virov za proučevanje majevske civilizacije;¹ pri njem tudi ni mogoče najti pričevanj o sinkretičnem zlijanju različnih elementov, procesu, ki je najbolj odločilno sooblikoval španskoameriško kulturo in jih najdemo denimo pri Peruancu Inku Garcilasu de la Vegi, ki je umrl istega dne kot Cervantes in Shakespeare ter si tako tudi z vsakoletnim praznovanjem dneva knjige zagotovil svoj košček večnosti. Kljub temu je ime Bartoloméja de Las Casasa prepoznavnejše od navedenih španskoameriških avtorjev ravno zahvaljujoč kratki knjigi, o kateri je bilo govora v uvodu in s katero si je prizadeval za prenehanje izkoriščanja Indijancev, pri tem pa tako očrnil ravnanje Španije v novem svetu, da so to s pridom izkoristile nekatere države (marsikatera tedaj še vzhajajoča kolonialna sila (za širjenje t. i. črne legende o Španiji. Uspeh te knjige, ki je že kmalu po avtorjevi smrti izšla v nizozemskem (1578), angleškem (1583), francoskem (1579) nemškem (1597) in latinskem (1598) prevodu, kasneje pa med drugim tudi v Italiji, na Portugalskem in na Japonskem, na ponovno objavo v Španiji pa čakala dolgo stoletje,² je bil tako hkrati njen blagoslov in prekletstvo.

¹ De Sahagún, Bernardino. (1999). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Porrúa: México, D. F.

² 1552, Sevilla. Poznejše izdaje (do 1980): 1646, Barcelona; 1812, London; 1813, Bogota; 1820, Cádiz; 1821, Philadelphia; 1821, Puebla (Mehika); 1822, Ciudad de México; 1822, Pariz; 1879, Madrid; 1924, Buenos Aires; 1945, Ciudad de México; 1945, Pariz; 1957, Ciudad de México; 1958, Madrid; 1966, Buenos Aires, 1977, Madrid; 1979, Barcelona.

Kljub drugačnemu vrednotenju njunega dela je mogoče med obema piscema potegniti precej vzporednic. Delo obeh mož je kolumbovsko. Trubarjevo pionirstvo je večplastno: jezikovno, literarno, prevajalsko, tiskarsko, knjigotrško, teološko, dogmatično, cerkvenopravno, glasbeno, šolsko; de Las Casasovo bolj v dobesednem smislu: ko je spremljal Kolumba na njegovem drugem potovanju v Novi svet, je bil še zavojevalec, lastnik *encomiende*, kasneje je postal duhovnik (potem pa 1522 stopil še v red dominikancev) in zlagoma vse bolj goreč zagovornik mirnega pokristjanjevanja Indijancev. Trubar je bil vse prej kot prerok v svoji domovini, čeprav je dediščina, ki ji jo je zapustil, neprecenljiva; bil je odpadnik, a dovolj pragmatičen, da se ni spuščal v teološke dispute; videti je, da je de Las Casas v teh prav užival, pri čimer sta se med njegovimi številnimi poslušalci znašla tudi dva španska kralja (Fernando Katoliški, Karel V.). Tudi zaradi de Las Casasovih prizadevanj v širšem kontekstu razprav o zavojevanju je Karel V. leta 1542 sprejel t. i. »nove zakone«, s katerimi je bilo delno odpravljen suženjstvo in izkoriščanje Indijancev ter dedovanje *encomiend*. Tako Trubar kot de Las Casas sta živela za uresničenje svoje ideje: da bi jo lahko udejanila, sta očitno morala žrtvovati marsikaj, videti pa je tudi, da sta vztrajno vadila soočanje z odkritimi napadi, preganjanji in kritikami ter rovarjenji in klevetami; de Las Casas je bil pri tem uspešnejši, saj ni bil nikoli pregnan, čeprav so izpričani njegovi spori s številnimi visokimi cerkvenimi dostojanstveniki (Juanom Rodríguezom de Fonseca, Juanom de Quevedom, najbolj goreč pa s Juanom Ginésom de Sepúlvedo).

Trubar in de Las Casas sta veliko potovala. Podatka o kilometrih, ki jih je na poti prebil Trubar, nisem našla, a če seštejem najpomembnejše kraje na njegovi življenjski poti, je kilometrov več kot 10.000. Poznavalci de Las Casasovega življenja in dela so natančnejši: izračunali so, da je dominikanec napravil 22.442 španskih milj (leguas), od tega je desetkrat prečkal Atlantik in tako v prepotovanih kilometrih prekosal ne le Trubarja, temveč tudi veliko večino Evropejcev 15. in 16. stoletja (z izjemo Kolumba, Magellana, Draka in Nelsona), med velikimi osvajalci in popotniki pa celo Aleksandra Velikega, Julija Cezarja in Marka Pola (Borges 1990: 15).

Zaradi tolikšne potovalne vneme je skorajda presenetljivo, da je opus obeh tako obsežen. Trubarjevi bibliografi so našteali 26 knjig oz. 31 tiskov (če upoštevamo posamezne dele, ki so bili posebej vezani in prodajani), 10 posvetil za hrvaške knjige (v nemščini) in 86 rokopisov (večinoma pisma); poleg že omenjenega *Zelo kratkega poročila* je Las Casas napisal, kot sam pravi, »veliko število listov, v latinščini in španščini jih je več kot dva tisoč« (BAE, CX, 470b), skupaj 369 naslovov, od tega je 13 knjig, ostalo so poročila in pisma.

Obema piscema je skupno, da je njuno pisanje (tukaj se pri Trubarju omejujem na prozo) večinoma polliterarno (oznako v zadnjem času uporablja Kmecl 2004, ki ga povzema po Pogačnikovi rabi) – termin nabožna književnost (Grdina 1997) puščam ob strani, saj ga španskoameriška literarna veda ne pozna in ne uporablja – in izrazito (konfesionalno) polemično (Pogačnik 1998), kar narekuje tudi organizacijo diskurza. Kakšno, bo pokazalo vzporedno branje *Zelo kratkega poročila* in *Katekizma z dvema izlagama* iz 1575. Slednjega sem

izbrala, ker velja za eno polemičnejših Trubarjevih knjig in vrhuncev njegovega ustvarjanja.

Poglavitni namen de Las Casasovega pisanja (in to ne le v *Zelo kratkem poročilu*) je razkriti in obtožiti ravnanje Špancev v Novem svetu ter predlagati ukrepe, ki bodo to spremenili; Trubarjev *Katekizem z dvema izlagama* vsebuje, kot napoveduje že naslov, katekizem, »*Eno pridigo od starosti te prave inu krive vere, kerstčovane, mašovane, čestčena tih svetnikou, od cekovnih inu domačih božyh službi, iz Sv. Pisma, starih kronik inu vučenikov vkupe zbrana, Ta mahina agenda, otročie molitve*«. ³ Besedilo, ki so ga poznavalci (Rupel, Rajhman, Glavan) vsebinsko razdelili na štiri sklope, torej sledi osnovnim Trubarjevim prizadevanjem za posredovanje temeljnega nauka o veri, obenem pa ponuja tudi orodje, da bi le-to bralci in poslušalci lahko tudi sami spoznavali in dejavno živeli. Še zlasti zanimiv je drugi del besedila, v katerem je Trubar zelo oseben, saj govori o domačih razmerah. Z besedami Mirka Rupla: »Kjer se mu le ponudi prilika, da udari po nasprotnikih, postane zgovoren in oster, pokaže ogorčenje in pomilovanje hkrati in, kakor večkrat, prodre skozi teološko umovanje njegovo jarko čustvo. Agresivnost pa izvira v tej dobi tudi odtod, ker se je v njegovi domovini začela javljati protireformacija« (Rupel 1966: 25) in še: »ta poglavja [drugega dela] so napisana bojovito in z notranjim ogorčenjem; zato mu beseda tako gladko teče« (Rupel 1962: 204).

Polemična ost obeh avtorjev je opazna že v *Uvodu*, kjer pojasnjujeta, zakaj sta svoji knjigi sploh natisnila. Trubar v svojem zavrača napade »zupernikov, ty[h] papežnikov« na »lutherske [od] te nove vere imenovane« in pojasnjuje, da je knjigo napisal ravno zato, da bi se obranil pred njihovim klevetanjem. Knjiga je Trubarju orožje, zato pravi: »Obtu kupite za male denarie le-te buqvice, čestu preberite« (Trubar 2002: 38): če je namreč knjiga poceni, ji je olajšan vstop v Gutenbergovo galaksijo, ta vstop pa je, tega se Trubar zaveda, po svoji daljnosežnosti enak odkritju Novega sveta, o čemer v uvodnem razmišljanju, v katerem spregovori tudi o razlogih za tiskanje svoje knjige, piše de Las Casas:

Vse, kar se je zgodilo v Indijah – od njih čudežnega odkritja, ki je povzročilo, da so se tja odpravili mnogi Španci, pa do današnjih dni –, se je vsem tistim, ki sami niso tega doživeli, zdelo tako neverjetno, presenetljivo in pomembno, da je zaradi svoje pomembnosti zameglilo, utišalo in potisnilo v pozabo vsa druga dejanja, naj so bila še tako velika, da bi v drugačnih časih o njih govoril ves svet (Las Casas 1993: 23)

A v raju, v katerem so Evropejci iskali izvor večnega življenja, našli pa obilje vseh vrst, je bilo tudi trpljenje, uničevanje, zločini. Bartolomé de Las Casas je o njih najprej govoril in »stvari, ki jih je pripovedoval, so v vseh pripovedovalcih vzbudile nemalo zanosa in začudenja, zato so ga naprosili in mu naložili, naj na kratko svoje prigode tudi zapiše. Storil je, kot mu je bilo naročeno« (prav tam). A ker to ni ustavilo pohlepa in častihlepja zavojevalcev, se je odločil in dal (skoraj skrivaj) svojo knjigo tudi natisniti (»da bi jo njegovo Visočanstvo bralo z

³ Besedilo navajam po znastveno-kritični izdaji v *Zbranih delih* (ZD II, 37–410)

večjo lahkoto»), saj je šele tako postala zares učinkovito orožje. Obema piscema je torej skupno, da sta uporabljala oba načina sporočanja, najprej ustnega, nato pisnega, pri čemer sta se zavedala, da le zapisano o(b)stane, in da je to, kar je zapisano, tudi bolj verjetno, tako za tiste, ki knjigo berejo, še bolj pa za tiste, ki sami ne znajo brati in zato besedilo lahko le poslušajo. Ni naključje, da je bilo ravno Sveto pismo tisto besedilo, za prevod katerega so si prizadevali protestantje in za rabo katerega v latinščini so si prizadevali protireformatorji. Sveto pismo je bilo namreč knjiga vseh knjig in zaradi njegovega pomena ga je t. i. magična, predrazsvetljenska mentaliteta enačila z vsemi drugimi knjigami, kar je pomenilo, da se je vsaka knjiga že samo zaradi dejstva, da je bila (tako kot Sveto pismo) knjiga, svojim poslušalcem in bralcem zdela resnična (Leonard 1979: 19).

Oba *Uvoda* postrežeta tudi s slikanjem opozicije, ki bo za obe besedili ključna: pri Trubarju gre za disput med »lutherskimi« in »papežniki«, med novo in staro vero, med temi, ki zares sledijo božji besedi in temi, ki se od nje odvrčajo, pri de Las Casasu pa za opozicijo med poboji in uničenji nedolžnih ljudi (Indijancev) in zahrbtnimi zločinci (španskimi zavojevalci). To, kar je tokrat pri de Las Casasu le nakazano (je pa ena osrednjih antitetičnih prisposodob njegove knjige –, je pri Trubarju že ubesedeno: govor je o ovcah in volkovih. Gre za parafrazo besed, s katerimi je Jezus nagovoril apostole, le da je pri Trubarju hudomušno obrnjena: volkovi se pritožujejo, da jim je ovca, ki je pila niže ob potoku, skalila vodo. Tako Trubar že v *Uvodu* tudi posredno, z rabo retoričnih sredstev pokaže na to, katera vera je po njegovem pravilnejša.

V nemškem *Posvetilu* Trubar vztraja pri primeri z ovcami in volkovi: tokrat jezuita imenuje »volčja bratovščina v ovčjem oblačilu« (SPP, 213), sebe pa pastirja, ki mora skrbeti za čredo tudi tako, da jo »brani in svari pred volkovi« (SPP, 214). Nevarnost, o kateri govori najznamenitejši slovenski protestant, so (danes izgubljene) tiskane knjige, v katerih jih klevetajo jezuiti in Paherneker, zato nanje odgovarja, pa čeprav »star, bolan in hrom« (SPP, 214), kar ponovno priča o tem, kako dobro se je zavedal moči in pomena tiskane besede. Še zlasti za mladino: ker jo posveča svojemu kumčetu Francu Juriju Reinskemu, Trubar sklepa, da jo bo mladina tem raje prebiral. Podobno kot Trubar v nemškem *Posvetilu* tudi Bartolomé de Las Casas v *Uvodu* pokaže, da obvlada slavilno retoriko. Njegovi cilji so očitno težje dosegljivi, zato si poišče mogočnejšega zaščitnika: princa Filipa, španskega prestolonaslednika, ki ga primerja s pastirjem, ki edini lahko odpravi zlo nad podložniki, za katerih duhovno blaginjo je odgovoren. De Las Casas je pri antitetičnemu slikanju tokrat določnejši: zavojevalci so tirani, njihova dejanja, ki so bila storjena miroljubnemu, ponižnemu in krotkemu indijanskemu ljudstvu, pa krivična, obsojanja vredna ter grajana in prekleta po božjih in človeških zakonih. Da ne bi bil sokriv pogubljenja tako enim kot drugim in da bi bil karseda učinkovit v svoji sporočilnosti, de Las Casas pogosto uporablja tudi superlative, aumentative in pretiravanja: »Vsak dan so večje predrzne in nerazumne želje tistih, ki brez vsakih pomislov prelivajo neskončne količine človeške krvi, izseljujejo iz domov njihove prebivalce in lastnike, pobijajo tisoče milijonov ljudi in pustošijo njihovo zemljo ter ropajo njihove ogromne zaklade« (Las Casas 1993: 25). Presežki na obeh straneh, ki

so raztreseni po vsej knjigi, utrjujejo črno-belo slikanje, obenem pa razkrivajo de Las Casasovo globoko naklonjenost do Indijancev in ljubezen do bližnjega, ki seže dlje kot le skrb dobrega pastirja: je njegovo najopaznejše vodilo.⁴ Primerjava s Trubarjem je kot na dlani: ne le, da je bil ta prvi, ki je svoj narod nagovoril s prav nič vzvišenim »Lubi Slovenci!« in mu želel »milost, mir in vse dobro od Boga očeta po Jezusu Kristusu«, temveč je tudi »često vzdihnil in vzkliknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naše ubogo, preprosto, dobrosrčno slovensko ljudstvo, naj mu prizanese in ga obdari z veliko milostjo in darom, da bi se tudi njegov jezik pisal in bral kakor jezik drugih narodov« (SPP, 72). Trubarju so se Slovenci smilili, ker so tako malo vedeli (prim. tudi znamenito pismo Bohoriču 1. avgusta 1565), a tudi, ker so nadnje prišli Turki. Za turške vpade pa so »krivi papežniki s svojo novo vero, malikovanjem, trinoštvom, preganjanjem in nesramnim življenjem« (SPP, 216). Ko se bodo ljudje vrnili k stari veri, je trdil Trubar, bodo te nadloge izginile. Tudi de Las Casas je sočustvoval s svojo domovino Kastiljo: s svojim delom jo je skušal rešiti, saj se je bal, da jo bo Bog uničil »zaradi velikih grehov zoper njegovo vero in čast, ki so jih njeni prebivalci zagrešili proti svojim bližnjim« (Las Casas 1993: 105).

Takšne trditve se danes morda zdijo pretirane, a pričajo o nekdanj povsem samoumevni absolutni veljavnosti božjega vatla tudi za vse zadeve tuzemskega sveta. Tako Trubar kot de Las Casas sta bila goreča božja pastirja in iz njunega pisanja je razvidno, da sta kot prava »ribiča duš« na svojih ramah nosila veliko težo, o čemer pričata tudi osrednja dela njunih besedil. De Las Casasovo besedilo je dokaj pregledno in precej enostavno grajeno: gre za naštevanje ozemelj v zaporedju, kot so jih Španci odkrivali in nato po piščevem pričevanju tudi uničili (Hispaniola, Sant Juan, Jamajka, Kuba, Tierra firme, Nikaragva, Gvatemala, Nova Španija, Panuco, Jalisco, Yucatán, Cartagena, Sancta Marta, Obala biserov, Parija, Trinidad, reka Yuyapara, Venezuela, Florida, Río de la plata, Peru, Nova Granada). Avtor večinoma povsod uporablja enak pripovedni postopek: ozemlje opisuje pred in po prihodu zavojevalcev, s čimer še poudari kontrastiranje med antagonistami. Za ilustracijo navajam enega izmed opisov kraljestev na otoku Hispaniola:

Prostor, na katerem se razprostira [kraljestvo Magua], je ena najizvrstnejših in občudovanja vrednih stvari na vsem svetu /.../ Čez trideset tisoč rek in potokov teče čezenj, izmed katerih jih je dvanajst vsaj tako velikih kot Ebro in Duero in Guadalquivir. Vse reke, približno dvajset do petindvajset jih je, ki pritečejo iz gorovja, ležečega na zahodu, so polne zlata. /.../ Kralj in gospodar tega kraljestva se je imenoval Guarionex. Njegovi vazali so bili tako mogočni veljaki, da je vsak izmed njih lahko zbral šestnajst tisoč vojščakov, ki so bili pripravljeni služiti Guarionexu, in sam sem spoznal nekatere izmed njih. Sam kralj Guarionex je bil zelo ubogljiv in kreposten, miroljuben po naravi in vdan kastiljskima kraljema. Na njegov ukaz so vsi njegovi ljudje, ki so imeli svojo hišo že nekaj let, morali dati toliko zlata, da so z

⁴ Zato so ga pogosto imenovali tudi apostol Indijancev. Njegova duhovna zapuščina je v Chiapasu s stoletji postajala vse pomembnejša, kar dokazujejo tudi dogodki po letu 1994.

njim napolnili notranjost kraguljčka. Ker Indijanci tega otoka niso bili večji nabiranja zlata v rudnikih in torej niso mogli nabrati toliko zlata, kot jim je bilo ukazano, so za polovico zmanjšali mero, ki je tako znašala kraguljčkovo polovico, napolnjeno z zlatom. Ta poglavar se je ponudil v službo kralju Kastilje in hotel narediti kmetijo /.../ vse to je ponujal v zameno za to, da ga ne bi več prosili za zlato, ker je trdil, in to upravičeno, da ga njegovi vazali ne znajo nabirati. /.../ Za plačilo so temu kralju, dobremu in velikemu gospodu onečastili ženo – neki poveljnik in slab kristjan ji je storil silo. Indijanski poglavar bi lahko počakal, da preteče nekaj časa, in zbral svoje ljudi in se maščeval, a se je odločil in odšel, da bi se skrnil in umrl izgnan iz svojega kraljestva /.../ Ko so kristjani izvedeli za njegov beg in njegovo skrivališče, so začeli vojno s posestnikom, ki ga je skrival. Predno so ga našli, so pobili mnogo ljudi, njega pa ujeli in uklenili v verige in okove. Potem so ga posadili na neko ladjo in ga hoteli odpeljati v Kastiljo. Ta ladja se je izgubila nekje na morju, z njo vred se je potopilo tudi mnogo kristjanov in velika količina zlata, med drugim tudi zlato zrno, ki je bilo veliko kot hlebec kruha /.../ Tako je Bog kaznoval tiste, ki so storili tako veliko krivico (Las Casas 1993: 33–34).

Opis idilične, rajske pokrajine, v kateri živijo prijazni in miroljubni prebivalci, preide v pripoved o nasilju nad njimi, ki je dramatično stopnjevana. V opisih pripovedovalec prehaja od dejstev v fantastično (zlato zrno, veliko kot hlebec kruha), trudi se za objektivnost, a se prepusti subjektivnosti in vrednotenju, pripoved pa sklene z močno poudarjenim moralnim naukom. Gre za *eksempel*, zgled, ki jih je srednjeveška literatura polna, gojili pa so ga tudi kasneje, predvsem v pridigah, ko so govorniki z njimi skušali pojasniti abstraktnejše teološke vsebine. Eksempli so zametki zgodbenosti; slovenska literarna zgodovina jih je našla tudi pri Trubarju, iz te rabe pa izpeljala slikovito primero o kriminalki kot naslednici pridige (Kmecl 1975).

Pomudimo se še pri nekaj daljših izsekih, v katerih de Las Casasa opisuje svoje antagoniste:

Vse te različne in številne ljudi vseh vrst in narodov [Indijancev] je Bog ustvaril kot najbolj preproste, brez zlobe in zvijačnosti, ubogljive in zelo zveste svojim gospodarjem in kristjanom, katerim radi služijo. So najbolj ponižni, potrpežljivi, miroljubni in mirni, kar jih je na svetu, niso prepirljivi, hrupni, se ne razburjajo ali jezijo, niso maščevalni in ne sovražni, še več, so brez vsakršne želje po maščevanju. Prav tako so izredno krhke, vitke in nežne postave, kot med nami niso niti sinovi princev in visoke gospôde, ki so bili vzgojeni v gosposkem in izbranem okolju. Čeprav so nižjega rodu, zelo težko opravljajo težka dela in prav hitro jih lahko pokoplje katerakoli bolezen.

Ti ljudje so zelo revni, nimajo niti nočejo imeti nikakršnih dobrin, zato tudi niso ne ošabni in ne pohlepni in ne častihlepni. Njihova prehrana je tako revna, da se še hrana svetih očetov puščavnikov zdi bolj obilna in slastna. /.../ Ti ljudje so zelo bistrega, svobodnega in živega duha, zelo krotki in dovetni za vse dobre nauke in pripravljani brez vseh zadržkov sprejeti našo sveto katoliško vero in njene krepotne navade: noben narod med vsemi, kar jih je bilo po volji božji ustvarjenih na tem svetu, nima pri tem manj težav. /.../ K tem krotkim ovcam, ki jih je Stvarnik obdaril s prej omenjenimi čednostmi, so prišli Španci, ki so bili kot volkovi, tigri in najbolj okrutni levi, ki že dneve niso dobili nič za pod zob. V štiridesetih letih,

ki so minila od njihovega prihoda do dandanes, ne počno drugega, kot uničujejo njihovo imetje, jih pobijajo, zastrašujejo, žalijo, trpinčijo na različne nove načine, za katere nihče še ni slišal in jih ni videl in ne bral o njih. Nekateri izmed njih bomo kasneje opisali, ker jih je bilo toliko, da od vseh teh milijonov duš, ki smo jih videli, na otoku Hispaniola dandanes ne živi niti dvesto domorodcev. /.../

Tisti, ki so se podali v Novi svet in so se imenovali kristjani, so se posluževali dveh načinov, ko so hoteli odstranjevati in izbrisati iz zemeljskega površja tista uboga ljudstva. Prvi način so bile nepravilne, krute, krvave in tiranske vojne. Drugi način /.../ pa je bil ta, da so jih podvrgli najhujšemu, groznemu in grobem suženjstvu, v katerem ne morejo vzdržati niti zveri, kaj šele ljudje. /.../ Razlogi, zaradi katerih so kristjani ubili in pogubili tako veliko število duš, so bili naslednji: zlato in bogastvo, ki so si ga hoteli nagrabiti v čim krajšem času /.../, nenasitna lakomnost in častihlepnost, večja, kot je na svetu sploh mogoča, rodovitna in bogata ozemlja, kjer so naleteli na izredno ponižne in potrpežljive ljudi, ki si jih ni bilo težko podrediti. Vendar jim Španci niso namenili nobene pozornosti in obzirnosti (govorim po pravici o tem, kar vem in kar sem ves ta čas imel priliko videti). Spoštovali jih niso niti toliko kot divje zveri – daj Bog, da bi jih spoštovali in z njimi ravnali kot z zvermi. Z njimi so ravnali tako in še slabše kot z gnojem na cesti. Tako so skrbeli za njihovo življenje in dušo, da so zategadelj številni ljudje, milijoni, umrli brez vere in zakramentov. Takšna je občeznana in sramu vredna resnica, ki jo vsi, čeprav tirani in morilci, poznajo in izpovedujejo: Indijanci iz vseh Indij niso kristjanom nikoli storili nič slabega. Nasprotno, imeli so jih za prišleke z neba, dokler niso bili oni sami in njihovi sosede deležni njihovih zlih dejanj: ropanja, umorov, posilstev in ponižanja (prav tam: 27–31).

Jasno je, da zaradi obtožujoče, angažirane narave svojega pisanja Bartolomé de Las Casas vseskozi pretirava tako v poudarjanju negativnega ravnanja kristjanov (ki pa jih ne navaja poimensko), iz katerega so izvzeti nekateri redovniki – kot v idealizaciji poganskih Indijancev. Črno-belo kontrastiranje ima tako tudi mnemotehnično vlogo, tako kot njegov osrednji pripovedni postopek, hiperbola, povečevanje, ki pa je obenem tudi zeitgeistovski, saj je sad dobe, ki je odkrila Novi svet, a ga ni bila sposobna razumeti. Podobno vlogo ima tudi naštevanje, ki ga vseskozi nadgrajuje z lastnim vrednotenjem, predvsem obsojanjem; precej uporablja metonimijo, pogoste so tudi ironije. Uporablja močne izraze (uničenje, tiran), na trenutke je tudi patetičen in dramatičen, posebno učinkoviti za pritegovanje pozornosti so eksempli. A Bartolomé de Las Casas je tudi prvi, ki pozitivno ovrednoti in v takšni luči popiše 'dobrega divjaka' (termin je seveda poznejši). Ravno ti opisi, je razmišljal de Las Casasov sodobnik, zgodovinar in biograf Sv. Janeza od Križa, Jerónimo de San José, »so ljubki in plemeniti, saj bolj zadovoljujejo okus kot resnično potrebo, kajti opisi so kot slike in risbe krajev, kjer se je zgodilo to, o čimer se pripoveduje, in dajejo nekaj barve očem za informacijo« (San José 1957: 299).

Ravno v tem se po mojem razkrije najpomembnejša razlika med obema piscema. V osrednjem delu besedila (tj. v njegovem drugem delu) tudi Trubarjev jezik postaja barvitejši, čeprav tudi on večinoma ostaja znotraj črno-belega slikanja obeh polov opozicije med protestanti in 'papežniki':

O, vi molčeči psy, vi hudi, bozi, revni, prekleti, hudičevi fary inu menihi, kir vi taku zavolo vašiga smerdečiga trebuha timu zludiu, nega tovarišem inu služabnikom, te boge presproste ludi inu te vaše ovčice pustite zapelati temu zludiu, s to pravo bessedo božyo inu s tem katekizmom ne stoyte zuper inu ne vučite, da bi se ta celi katekizmus prou navučili, po nim verovali, molili, Bogu služili, de bi v nebessa ine nekar timu zludiu na deil prišli. Vi ste taki naieti pastyri inu vulkuvi, de h timu vsimu molčite (Trubar 2002: 182).

Nadaljuje se uvodna primera med ovco in volkom, a besedišče postaja neposrednejše, surovejše, celo žaljivo, kar očitno razkriva piščevo močno osebno vpletenost. Učinkovitost dosega tudi s stopnjevanjem in kopičenjem pojmov, a tudi z rabo eksemplov (med številnimi Trubarjevimi eksempli je ravno iz *Katekizma z dvema izlagama* nekaj najbolj znanih, kot so: o cerkvi na Rašici, ki jo je dal njegov oče poslikati; o Marijinem onečaščenju; o obrekovanju, da krščuje otroke v Ljubljani; o menihih v Padovi, ki so naredili, da je jokal Marijin kip; o ženski v iški fari, ki je čakala, da ji bo Marija obudila mrtvega otroka; o prekrščevalcu Hubmeierju, itd.), naštevanjem, pretiravanjem, kopičenjem ipd. Podobno kot pri de Las Casasu imajo uporabljena retorična sredstva tudi pri Trubarju predvsem mnemotehnično vlogo. Tako pisec svoj namen, razložiti in prepričati, dosega tako neposredno kot posredno. A če si med eksempli ogledamo verjetno najznamenitejšega, ki govori o očetovi poslikavi cerkve na Rašici, opazimo, da v njem manjkajo prav opisi, ki de Las Casasovi pripovedi dajejo barvitost. Še več: Trubar uporabi eksempl ravno zato, da bi ljudi odvrnil od čaščenja podobe, kot lahko beremo:

Mui oča, kadar ie na Rašici sv. Ierneia cehmošter bil, ie bil pustil to cerkou vso enimu krovaškimu malariu malati. Ta ie tim svetnikom, suseb tim jogrom, velike brade inu mostače po tursku inu krovašku namalal. Natu so v tim 1528. leitu ty Turki prišli, to cerkou požgali in sv. Ierneia pilda v kori, kir nei mogel zgoreti, roke odbili, oči iztenknili inu tu malane ie vse proč palu. Timu malariu ie bil mui oča dal dvašeti vogerskih zlatih. Te iste bi bil bule nalužil, de bi bil ene štiri vole kupel inu tim bozim sosedom dal, de bi žnimi bili orali, suie otroke živili. In summa. De ty dobri, preprosti kerščeniki teim bule inu leži zastopio, de tu klicane na svetnike, molene inu preveliku češčene, nim cerqve zydane, rumane inu praznovane nei prou, ie Bogu, nega bessedi inu zapuvidi zuper (prav tam: 226).

Trubarjev eksempl tako tudi posredno, na formalni ravni, z organizacijo diskurza, poudarja zavračanje podobe kot enega osnovnih postulatov protestantizma, ki ga obenem ubesedi, teološko utemelji, variira ter ponovi tudi bolj neposredno, tj. na ravni vsebine.

Protireformacija je v rabi podobe, kot je očitno tudi pri de Las Casasu, stala na povsem nasprotnem bregu, s čimer je sledila zapovedim 25. zasedanja Tridentinskega koncila (1563), kjer je bilo med drugim tudi rečeno:

Marljivo učite škofe, naj preko pripovedi o misterijih zveličanja, izraženih s slikami in drugimi podobami, poučujejo in utrjujejo ljudstvo v rečeh vere, ki se jih je treba stalno spominjati in o njih premišljevati. Vsaka sveta podoba je zelo koristna. Ne

le, ker vernike spominja na koristi in darove, ki so jih prejeli od Jezusa Kristusa, temveč tudi, ker ljudje tako ugledajo čudeže, ki jih je Bog storil preko svetnikov in zgledov iz njihovega življenja. Zato se lahko zahvalijo Bogu, svoje življenje in navade priličijo življenju svetnikov ter tako vzljubijo Boga in živijo v krščanski ljubezni (Sebastián 1989: 62–63).

Sklepi Tridentinskega koncila so bili v Španiji uzakonjeni leta 1564, a dovetnost za podobo je eden od temeljev ignacijanske pedagogike in po mnenju mnogih eden od razlogov njenega uspeha. Sveti Ignacij je v prvi izmed *Duhovnih vaj* namenil precej pozornosti »kontemplaciji ali meditaciji vidnih stvari [...], ko] z očmi domišljije gledamo konkreten kraj, kjer je predmet kontemplacije« (1991: 23), nekateri jezuitje pa so šli še dlje: podobo v duhu je zamenjala konkretna podoba:

Da bi laže meditirali, vzamemo podobo, ki predstavlja evangelijsko skrivnost in tako še preden začnemo z meditacijo, opazujemo podobo in si na njej ogledamo vse potrebno, da bi o tem bolje premišljevali med meditacijo /.../ podoba [je namreč] narejena premišljeno in povsem v skladu z Evangelijem (Borja 1912: 7).

Še učinkovitejša je bila metoda jezuita Jerónima Nadala, ki je 1593 v Antwerpnu izdal *Podobe svetopisemske zgodovine (Evangelicae historiae imagines)*, v kateri je združil natisnjeno podobo in besedilo. Nadalova metoda je nova in uspešna: po eni strani posodobi ignacijansko vidno-intuitivno metodo osebne molitve, po drugi strani pa z novimi sredstvi, tiskom in jedkancami sledi navodilom Tridentinskega koncila. Naj zato strnem z vrnitvijo v slovenske okvire: za slovensko literaturo je ustanovitveno dejanje slovenskih protestantov neprecenljivo, a za njen specifičen razvoj je pomenljiv tudi protireformacijski odnos do zapisane besede ter podobe, ki so mu od Čandka do Valvazorja vtisnili močan pečat jezuitje. Posttridentinske literarne pobude z zahoda bi zato kazalo premisliti predvsem v luči odnosa med podobo in znakom.

LITERATURA

- Pedro BORGES, 1990: *Quién era Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Francisco de BORJA, 1912: *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*. Madrid.
- Matjaž KMECL, 1975: *Od pridige do kriminalke ali o meščanskih začetkih slovenske pripovedne proze*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- –, 2004: *Tisoč let slovenske literature. Drugačni pogledi na slovensko literarno in slovstveno preteklost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bartolomé de LAS CASAS, 1989: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.

- –, 1993: Zelo kratko poročilo o uničenju Indij. Las Casas, Bartolomé de: *Uničevanje Indijancev in evangelizacija*. Celje: Mohorjeva, 23–121.
- Igor GRDINA, 1997: *Starejša slovenska nabožna književnost*. Ljubljana: DZS.
- Irwing A. LEONARD, 1979: *Los libros del conquistador*. Mexico: FCE.
- Ignacij LOJOLSKI, 1991: *Duhovne vaje*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.
- Jože POGAČNIK, 1998: *Slovenska književnost 1*. Ljubljana: DZS.
- PREGELJ, Barbara, 1992: Reflexiones sobre Brevísima relación de la destrucción de Las Indias de fray Bartolomé de Las Casas. *Verba hispanica*, 2, 131–134.
- Jože RAJHMAN, 1986: *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU.
- Mirko RUPEL, 1962: *Primož Trubar. Življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- –, 1966: *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: DZS.
- Jerónimo de SAN JOSÉ, 1957: *Genio de la Historia*. Vitoria: Ediciones »El Carmen«.
- Santiago SEBASTIÁN, 1989: *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas y iconológicas*. Madrid: Alianza.
- Primož TRUBAR, 2002: *Zbrana dela. I–IV*. Ljubljana: Rokus.

SUMMARY

This article provides a comparison between Primož Trubar (1508–1586) and Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Trubar and Las Casas were contemporaries who actively shaped the time they lived in. The role of Primož Trubar in Slovene literature cannot be compared to the place that Spanish and Hispanic literary history has assigned to Bartolomé de Las Casas. In spite of this, it is possible to draw several parallels regarding the life and work of both authors: they both travelled extensively, they caused conflicts due to their activities and as a consequence they often had to defend themselves; their opus is extensive, their genre being semi-literary, and their style is quite similar (for example, in their prefaces they take into account the addressee, they talk with compassion about the people that they represent, they attack their opponents with enthusiasm – the technique of black and white painting is noticeable). Regardless of the numerous similarities, they are distinguished and firmly defined especially by the sense of belonging to the two great religious movements of the 16th century: post Tridentine reform of the Roman Catholic Church and the appearance of the Reformed Protestant Church. Taking into account this opposition, it is also possible to reflect on a different view regarding the significance of an image with both authors, the difference being in the content as well as form.

Diskurzivne prvine v izbranih Trubarjevih predgovorih in pismih

BLANKA BOŠNJAK

*Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Koroška cesta 160,
SI – 2000 Maribor, blanka.bosnjak@uni-mb.si*

SCN I/1 [2008], 63–72

Osnovna teza pričujočega prispevka je, da se s pomočjo Trubarjevih izbranih analiziranih predgovorov in korespondence z vidika teorije diskurza kaže naslednja zakonitost: v Trubarjevem času gre šele za konstituiranje raznolikosti diskurzov, ki imajo določena skupna izhodišča.

The thesis of this paper is that, by means of analyzing Trubar's selected prologues and correspondence, the following regularity is evident from the viewpoint of discourse theory: in Trubar's time discourse diversity tended to have some common starting points.

Ključne besede: Trubarjevi izbrani analizirani predgovori in korespondenca, slovenski protestantizem, teorija diskurza

Key words: Trubar's selected analyzed prologues and correspondence, Slovene protestantism, discourse theory

Uvod

Ena izmed pomembnih funkcij teksta je funkcija spomina, saj tekst ni le generator smisla, je tudi prenašalec kulturnega spomina, zato ima prav tekst sposobnost ohranjati spomin na svoje predhodne kontekste, ali kakor ugotavlja J. M. Lotman v monografiji *Znotraj mislečih svetov*:

Brez tega [kulturnega spomina] zgodovinska znanost ne bi mogla obstajati, ker kultura (in širše: slika življenja) prejšnjih dob prihaja do nas nujno v fragmentih. /.../ Vsoto kontekstov, v katerih se dani tekst osmišlja in ki so na določen način inkorporirani vanj, lahko imenujemo spomin teksta. To pomensko prostranstvo, ki ga tekst ustvarja okoli sebe, stopa v določena sorazmerja s kulturnim spominom (tradicijo), ki se je nabral v zavesti publike (2006: 35).

Teksti načeloma na poti skozi stoletja izgubljajo informacije, vendar to ne velja za tiste, ki so kulturno aktivni, saj le-ti kažejo sposobnost kopičenja informacij oziroma imajo sposobnost spomina (prav tam: 36). Ta trditev velja zlasti za prve slovenske tiskane knjige 16. stoletja: danes na primer *Katekizem* in *Abeceđnik* (1550) nista samo Trubarjeva teksta, ampak sta spomin na vse interpretacije in razprave v zvezi z njima kakor tudi spomin na vse zgodovinske dogodke, ki so sicer zunaj obeh tekstov, vendar jih moremo asociativno povezati z njima. Lahko nam je neznano vse to, kar so vedeli Trubar in prvi bralci njegovih knjig, ne moremo pa nikakor pozabiti spoznanj po Trubarju in novih pomenov teh prvih slovenskih tekstov, ki so hkrati tudi znanilci vedno bolj raznolikih diskurzivnih formacij v slovenski književnosti.

Teorije diskurza so številne in izvirajo predvsem iz sodobnejših metodoloških pristopov, ki izhajajo med drugimi iz Freuda preko fenomenologije ter hermenevtike. Vanje lahko prištevamo neo- in postmarksizem, kolonialne in postkolonialne študije, novi historizem, kulturne študije oziroma kulturni materializem, ženske študije in feministično teorijo, številne smeri poststrukturalizma idr. (Koron 2004: 111). Vendar se naše razmišljanje o Trubarjevi pionirski in še posebej za tedanje razmere izjemni književni dejavnosti v 16. stoletju najbolje povezuje s socialnozgodovinskimi okoliščinami in konteksti historičnih diskurzivnih formacij, s čimer se je med drugimi poglobljeno ukvarjal zlasti Michel Foucault v delu *Arheologija vednosti* (2001). Foucault izhaja iz diskurzivne formacije, ki ji pripada izjava (kot dogodek) na podoben način, kakor pripada stavek tekstu, vendar za diskurzivno formacijo niso značilna načela konstrukcije, temveč disperzije. Diskurz je tako celota izjav, ki izhajajo iz iste diskurzivne formacije, zato ločimo različne vrste diskurzov, vendar diskurz ne formira retorične ali formalne enotnosti, pri čemer gre za ponovljivost skozi zgodovino (2001: 121). Diskurz je tako zgodovinski fragment in predstavlja enotnost in diskontinuiteto v sami zgodovini, diskurzivne formacije pa med drugim omogočajo modificiranje in prerazporejanje področja zgodovine idej. Iz tega izvira tudi t. i. »diskurzivna praksa«, ki je celota anonimnih, zgodovinskih stavkov, določenih v času in prostoru in »/. . / ki so v neki epohi in za dano družbeno, ekonomsko, geografsko ali jezikovno okolje definirali pogoje izvajanja izjavljalne funkcije« (prav tam: 128).

Upošteevajoč navedene predpostavke in zgodovinski okvir Trubarjevega življenjskega ustvarjanja, je osnovna teza pričujočega prispevka ta, da se s pomočjo Trubarjevih izbranih ter analiziranih predgovorov in korespondence z vidika teorije diskurza kaže naslednja zakonitost: v Trubarjevih besedilih¹ gre šele za konstituiranje raznolikosti diskurzov in diskurzivnih formacij, ki imajo določena skupna izhodišča (v okviru slovenske književnosti 16. stoletja), v nasprotju s teksti današnjega časa, ko se pojavlja stapljanje različnih diskurzov v vsebinsko in žanrsko sinkretične oblike diskurza, tudi literarnega. Tako

¹ *Besedilo*: z določenimi besedami izražene misli ali iz besed sestojęči del v knjigi, publikaciji (SSKJ 1995: 42).

je v izbranih Trubarjevih besedilih po Foucaultu (2001) z vidika modalnosti izjavljanja opaziti različne oblike pripovedi, zametke znanstvene razprave, mitološkega oziroma bibličnega prikaza, kar vse vpliva na strukturo diskurza. Po Foucaultu je namreč diskurz tudi mesto, kjer se vzpostavljajo družbena razmerja vednosti in moči, pri čemer prihaja do križanja konfliktnih interesov. Prav zato je diskurz že po svoji naravi predmet boja in političnega dokazovanja, saj moč in vednost navadno součinkujeta, kar se na ravni diskurza kaže skozi postopke izključevanja, reduciranja, selekcije kakor tudi z mehanizmi nadzora ter discipliniranja (prav tam: 43–70). Takšno razumevanje se potrjuje s Trubarjevimi besedili, ki brez izjeme sledijo nabožnim ciljem, s čimer je povezano tudi oblikovanje in pojavljanje oblik diskurza po Jørgenu Dinesu Johansenu,² ki so večinoma prisotne že od arhaičnih družb naprej pa vse do danes.

V funkciji *teoretskega diskurza*, vendar bolj v obliki praktičnega diskurza, se pri Trubarju pojavlja *biblični prikaz*, npr. v slovenskem predgovoru k prvemu *Katekizmu* (1550), in sicer odlomek, kjer Trubar na kratko in zelo strnjeno pojasni pomen »te prave stare vere« v Boga, razumevanje in pomen Jezusovega trpljenja, kar lahko hkrati posamezniku pripomore k moralnemu življenju:

Zakaj iz tih se vsaki lehku navučí to pravo staro vero, de spozna tiga praviga Boga, de bode vejdel nemu prov služiti inu tudi spozna sam sebe, bo vejdel, kaj je ta greh, kaj je ta zapuvid inu obluba božja, zakaj je Jezus, sin božji, človik postal inu martran bil, koku mi skuzi to vero v Jezusa Kristusa odpuščane vseh grehov, gnado božjo, nebeški erb inu ta večni leben dobodemo, koku imamo v vseh nadlugah prov klicati na Buga, kaj je ta krst inu ta stara maša (cit. po: Rupel 1966: 50).

Primer *praktičnega diskurza* je predgovor k *Abecedariju* (1550), ki sodi med besedila *moralnih načel* oziroma *norm*: človek ne more biti dober sam po sebi, to mu uspe le s pomočjo Svetega pisma in božjih zapovedi, ki jih mladim prenašajo že starši:

/.../ zakaj iz pisma se navučimo, od kod ta hudi strup pride, kir tega človeka taku hudiga ter noriga sturi inu hudimu naklane; inu iz tiga se mi tudi navučimo to arc-nijo, koku inu skuzi kaj ta človik more inu ima tak strup, tu je ta greh, perpraviti od sebe, de spet dober, moder inu lub postane ter ostane v milosti božji do konca, de v nebo pride (prav tam: 60).

Na koncu predgovora je še navodilo o izgovorjavi »štimocev«, torej samoglasnikov, kar sodi v *teoretski diskurz*.

V predgovoru k naslednjemu *Katekizmu* (1555) pa Trubar že na začetku, in sicer v odlomku besedila, ki sodi v *teoretski diskurz*, izpostavi črkopis, ki ga je izbral za tiskanje tega dela, torej latinico: »/.../ za volo tih trijeh riči smo mi

² Vrste diskurzov po Jørgenu Dinesu Johansenu: *teoretski diskurz* (mitologija, religija, filozofija, znanosti in vede), *tehnični diskurz*, *praktični diskurz* (moralne norme, navade), *zgodovinski diskurz* (npr. genealogije, kronike, topografije), *mimetični diskurz* in iz njega kasneje izhajajoči *literarni diskurz* (povzeto po: Juvan 2006: 53).

pustili drugič drukati z latinskimi puhštabi en abecedarium inu le-ta kratki katehismus» (prav tam: 63). Zatem sledi *praktični diskurz*, kamor sodi besedilo moralnih načel v obliki opomina »šulmoštrom, pridigarjem in gospodarjem«, da naj učijo otroke in mladino načel krčanske vere, saj bodo o tem odgovarjali »pred tem pravičnim rihtnim stolom« in jih bo Kristus glede na to tudi sodil (prav tam).

Trubarjeva teološka razprava *Ena dolga predgovor*, ki je izšla leta 1557 v obsežnem njegovem delu *Ta pervi dejl tiga noviga testamenta*, sodi v *teoretski diskurz*, v katerem Trubar razgrinja svojo teološko in religiozno miselnost. Prav ta predgovor predstavlja nadaljevanje teoloških misli, ki jih je Trubar začel razvijati že v predgovorih prejšnjih dveh *Katekizmov* (1550, 1555), pri čemer se deloma naslanja na spise Melanchtona in Bullingerja. Vendar je v njegovem tekstu več izvirnosti, kakor lahko domnevamo iz Trubarjevih izjav o avtorstvu. J. Rajhman je celo izpostavil tezo, da je Trubar »sledil svoji stari navadi, sebe skriti za tujimi imeni, čeprav privre na dan mnogo pozneje posredno priznanje, da je sam avtor in da je njemu pripisati več kot le golo kompilacijo danih tekstov« (1986a: 108). *Ena dolga predgovor* pomeni Trubarjev poskus uvesti v slovensko književnost znanstveno razpravo v obliki teološkega traktata, v katerem se trudi na znanstveni način (in ne več poljuden) razmišljati o temeljnih teoloških vprašanjih. Poglavitna misel *Ene dolge predgovori* je nauk o opravičevanju, ki ga je Trubar obravnaval v njenih prvih dveh delih, kjer razpravlja o vzrokih, ki so pripeljali do opravičevanja, v tretjem in četrtem delu pa piše o opravičevanju v zvezi s kristološkimi problemi. Razprava ima predgovor, ki ga je Trubar imenoval *Ta kratka predgovor* in *Regiŝter te predgovori* – oba teksta pojasnjujeta predvsem namen razprave. Hkrati pa moramo upoštevati tudi nemški predgovor v *Ta pervi dejl tiga noviga testamenta*, ki razloži marsikaj v povezavi z nastajanjem t. i. »dolge predgovori«, hkrati pa še razmisleke v zvezi z njo. Pomemben vir podatkov zanjo so tudi Trubarjeva pisma in posvetila, vsebino razprave pa razberemo prav tako iz sumaričnega poročila iz leta 1560 (prav tam 1986a: 7).

Že zelo kratka uvodna primerjava med vsemi tremi predgovori, torej h *Katekizmu* leta 1550 in 1555 ter *Eno dolgo predgovor*, kaže na to, da v prvih dveh prevladuje *praktični diskurz*, v tretjem predgovoru leta 1557 pa že *teoretski diskurz*, kar je ponovni pokazatelj razvoja in poglobljenosti izražanja Trubarjevih religiozno-teoloških stališč, ki zahtevajo od bralca sodelovanje ter razumevanje na bistveno zahtevnejšem nivoju.

Vrste diskurzivnih formacij v Trubarjevih pismih

Trubarjeva pisma so pisana v nemškem in deloma latinskem jeziku, prvi jih je objavil Th. Elze (*Primus Trubers Briefe*, Tübingen, 1987), pred njim pa je objavil I. Kostrenčič pisma iz obdobja uraškega zavoda, pri čemer so bila nekatera v povzetku, nekatera pa celotna (*Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Südslaven in den Jahren 1559–1565*, Wien, 1874). Zatem se je z mislijo o

izdaji Trubarjevih pisem ukvarjal tudi M. Rupel, zlasti da bi vključil še nekaj na novo najdenih, pri čemer je v rokopisu transkribiral na novo vsa pisma in jih skoraj četrtino prevedel (Rajhman 1986: [5]). Rupel dela zaradi hude bolezni in kasnejše smrti ni mogel dokončati, zato je njegovo delo nadaljeval J. Rajhman, ki je pisma uredil in jih leta 1986 izdal pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti.

Vseh Trubarjevih pisem je okrog sto in njegova korespondenca je v glavnem nastala v obdobju med leti 1553 in 1585, največ zlasti v nemškem prostoru, prav tako je najzgodnejše ohranjeno pismo iz leta 1553 nastalo na nemških tleh. Skoraj vsa pisma izražajo spoštovanje do t. i. »svetne gosposke«, zlasti würtemberške in kranjske, ki jo je Trubar vdano prosil za pomoč v zvezi s kemptensko župnijo ali pa v skrbi za kranjsko cerkev. Večina pisem je napisana tako, da se ponekod njihova vsebina ponavlja v drugih pismih ali nekaterih predgovorih in posvetilih. Osrednji cilj Trubarjevih pisem je, da si avtor pisem zagotovi posvetiteljevo pomoč in varnost. V tem duhu so razumljiva številna pisma, namenjena prav kralju Maksimiljanu, pri čemer je uvodni pozdrav v teh pismih skoraj dobesedno enak. Prav s pomočjo svoje korespondence je Trubarju uspelo pri kranjskih deželnih stanovih obdržati ugled, saj so mu bili večinoma naklonjeni, zlasti ko jih je prosil za podporo zase ali za druge. Iz pisem je velikokrat razvidna Trubarjeva vnema po dokazovanju lastne pravovernosti, ki je bila zaradi načina pridobivanja izobrazbe in zaradi stikov predvsem s švicarsko reformacijo pri njegovih kritikih večkrat v sumljivi luči. V Trubarjevih pismih se pogosto pojavljajo zlasti trije miselni poudarki: domotožje, skrb za šolo in »kranjsko cerkev« (prav tam: 7–10).

Trubarjevo domotožje po rojstni deželi se izraža sicer tudi skozi nekatera posvetila in predgovore, pojavlja se kot »nikdirdom«, kar je Trubar doživljal kot svojo usodo, saj mu »tujina« (na würtemberškem) nikoli ni mogla nadomestiti domačih krajev. V svojem pismu kranjskemu stanovskemu odboru (Kempten, 25. julija 1560) npr. piše z vso ljubeznijo o spominih na dom, ki izražajo avtobiografske poudarke:

./../ v moji dragi domovini, v kateri sem se najprej rodil iz mesa in krvi, zatem iz duha in vode ./../ In neprenehoma ga prosim, da zavoljo svojega sinu tega nebeškega blagoslova, ki daleč presega vse, kar svet ima in ljubi, moji domovini ne bi odtegnil ali propasti dal zaradi nevere, hinavčine, odpadništva, nehvaležnosti in nespokornosti nekaterih, temveč da bi jo od dne do dne čedalje bolj pripravil do spoznanja in priznanja samega sebe in svojega ljubega sinu ter jo večno zveličal. Amen, amen. Vaših milosti in gospostev prav prijazno in krščansko name naslovljeno pismo in želje, da bi se vrnil k njim v deželo kranjsko pridigat sveto božjo besedo ./../ Sprejeti hočem ta poziv, pa če me drugi dan, ko pridem v Ljubljano, obesijo ali sežgo (prav tam: 72).

Tudi skrb za šolo, seveda v domovini, je v Trubarjevih pismih intenzivno izražena, saj je poskrbel tako za »novega pridigarja« kakor tudi za šolnike, ki naj bi mlade vzgajali v duhu nove vere. Trubar pa si je vseskozi prizadeval za »kranjsko cerkev« in ji je hotel na vse mogoče načine pomagati, pri čemer

prav njegova pisma predstavljajo temeljni zgodovinski dokument slovenske reformacije in protestantizma.

Trubarjeva pisma vsekakor sodijo v širši evropski prostor, saj je bila slovenska reformacija vseskozi povezana z evropskim dogajanjem prav preko Trubarjevih stikov z osebnostmi, ki so oblikovale tedanjo evropsko kulturo. Slovenska reformacija se je povezovala z evropsko tudi skozi južno-vzhodno Evropo, predvsem s prizadevanjem, da na kakršen koli način odvrne turško nevarnost, pri čemer so Trubarjeva pisma igrala pomembno vlogo. Trubar je namreč s pomočjo pisem kakor tudi posvetil in predgovorov skušal pomagati k rešitvi pred vseskozi grozečo turško nevarnostjo, pri čemer se je pokazala njegova miroljubna, če ne že kar mesijanska vloga: rešitve ni iskal v orožju, ampak je posegal še za današnji čas po učinkovitejšem sredstvu, in sicer širjenju miru s pomočjo knjige, v tistem času z biblijo, kar je pomenilo tudi kulturo novoveškega humanizma. Ali podano s Trubarjevimi besedami v pismu vojvodi Krištofu Württemberškemu (13. julija 1560):

Tako spet najponižneje pri Bogu prosim vašo knežjo milost zaradi ubogih žalostnih kristjanov, ki stanujejo v slovenskih in hrvaških deželah na turški meji in ki jih Turki neprenehoma grozno trpinčijo, naj zavoljo Krista in njegove časti še blagovoli pisati spoštljivo omenjenemu kralju Maksimiljanu in ga prositi, da bi se njegovo kraljevo dostojanstvo dogovorilo s svojimi zvestimi, poslušnimi podložniki petih spodnjeavstrijskih dežel in z ogrskimi in hrvaškimi grofi, gospodi in deželani ter jih pripravilo do tega, naj bi nam pomagali začeti in dokončati to bogoljubno krščansko in potrebno zasnovano delo, s katerim bodo z božjo milostjo prišli do prave stare zveličavne vere ne le Hrvati, temveč tudi Turki /.../ (prav tam: 66).

Ali podane misli o isti problematiki v Trubarjevem pismu kralju Maksimiljanu (15. julija 1560):

Zato vaše kraljevo veličanstvo spet v imenu in zaradi slovenske in hrvaške cerkve najponižneje silno prosim, da bi se zavoljo Kristusa in njegove časti hotelo pogajati z gospodi in deželani na Avstrijskem, Štajerskem in Koroškem (doslej sem samo pri Kranjcih nabral, s čimer sem plačal slovenski tisk) in z ogrskimi in hrvaškimi grofi in gospodi ter jih pripraviti, da bi nam pomagali zalagati slovenski in hrvaški tisk ter pri tem vzdrževati zgoraj omenjene tri osebe. In to so dolžni bolj kot drugi narodi, ker uporabljajo ta dva jezika njih podložniki in tudi Turki, njihovi sosede, ter bodo s tem več miru od Turka dosegli ko s svojimi sulicami in puškami, kakor sem o tej stvari več pisal vašemu kraljevemu veličanstvu v predgovoru pisma Rimljanom (prav tam: 69).

Pregledanih je bilo prvih 31 pisem od leta 1553, ko je Trubar pričel delovati v Kemptenu, do leta 1562, ko se je na prošnjo deželnih stanov že vrnil v domovino in dobil mesto superintendenta slovenske protestantske cerkve. V tem času je bil poleg slovenskih književnih načrtov (*Katekizem* in *Abecednik*) ter prevajanja svetega pisma nove zaveze (prevod *Prvega dela novega testamenta*, 1557, prevod *Drugega dela novega testamenta*, 1560, prevod *Matejevega evangelija*, 1555, prevod *Pavlovih pisem Korinčanom in Galačanom*, 1561) tudi močno vpet

v delo Biblijskega zavoda v Urachu pod pokroviteljstvom barona Ungnada, pri čemer je bil vključen v širše načrte glagolskega in cirilskega prevajanja svetega pisma v smislu že omenjenih protiturških idej. Tedaj je Trubar sodeloval še s hrvaškima sodelavcema oziroma prevajalcema Antonom Dalmato in Štefanom Konzulom, s katerima je prišel navzkriž zaradi njunih slabih prevodov, kakor je najti med drugimi tudi v 23. pismu baronu Ivanu Ungnadu iz Uracha (4. novembra 1561) ali v 19. pismu ljubljanskemu cerkvenemu odboru (Urach, 19. marca 1561):

Kar me najbolj skrbi in vznemirja v tem času, je strah, da s prevodom in ortografijo gospodov Štefana in Antona ne bom uspel. Gospod Štefan ni nikak Hrvat, tudi ne zna popolnoma slovensko; gospod Anton pa sam ne zna prav brati, kar je hrvaško prevel in napisal. To je tako. Zato, ljubi bratje, ozrite se po kakem pravem Bosancu ali Uskoku, ki bi znal pravilno hrvaško in cirilsko govoriti in pisati, četudi ne zna latinsko ali laško. Tega nam čimprej pošljite semkaj, to vas prosimo zavoljo božje časti (prav tam: 84).

V vseh pregledanih prvih enaintridesetih pismih prevladuje *praktični diskurz*, ki osvetljuje že navedene okoliščine Trubarjevega delovanja v tujini in doma, komunikacija pa poteka z različnimi osebami in institucijami: po enkrat z Jernejem Holdenriedtom, Oswaldom Rulandom, z ljubljanskim cerkvenim odborom, s kranjskim stanovskim odborom, s kranjskimi deželnimi stanovi, z ljubljanskim škofom Petrom Seebachom, v enem pismu skupaj z deželnim glavarjem Jakobom Lambergom, deželnim oskrbnikom Joštom Gallenbergom in s kranjskimi odborniki, tudi v enem pismu skupaj z Joštom Gallenbergom, kranjskim deželnim oskrbnikom, Ivanom Jožefom Eckom, Ahacem Thurnom, Dietrichom Auerspergom in Martinom Gallom z Rožeka, z oblastniki ob vrnitvi v Ljubljano, po večkrat pa s Henrikom Bullingerjem (5×), prav tako v enem pismu skupaj z Joštom Gallenbergom, deželnim oskrbnikom in z odborniki kranjskimi (2×), z ljubljanskim cerkvenim odborom (2×), z baronom Ivanom Ungnadom (6×), s kraljem Maksimiljanom (4×), z vojvodo württemberškim (2×), z Antonom Dalmato (2×).

Samo v nekaterih pismih se priključi še *teoretski diskurz* v obliki registra knjig: v 8. pismu kralju Maksimiljanu (Kempton, 2. januarja 1560), in sicer pod št. 9 register in sumarični seznam vseh slovenskih do tedaj tiskanih knjig kot priloga k pismu, pri čemer je Trubar izpustil dva tiska iz leta 1555. Leta 1561 je ta seznam izšel še v tisku, kjer je spet izpustil *Matejev evangelij* in *Eno molitvo*, ki je bila Vergerijeva. To prvo Trubarjevo pismo kralju Maksimiljanu glede krivih obtožb proti njegovemu delu in prevajanju je treba razumeti predvsem v zgodovinskem kontekstu. Kralj Maksimiljan, poznejši cesar (1564–1576), je bil naklonjen »novi« *veri*, zato je imel protestantizem v njem močnega zaščitnika. Vendar pa so slovenske dežele pripadale nadvojvodi Karlu (1564–1590), ki pa je bil odločen podpornik protireformacije, in prav zato se je Trubar trudil zagovarjati. Tudi v 11. pismu se pojavi odlomek z značajem *teoretskega diskurza*, in sicer glede ortografije: to pismo vojvodi Krištofu württemberškemu (Kempton, 8. marca 1560) že pomeni razplet zadeve v zvezi s pravovernostjo, vendar se

Trubar trudi dodati še strokovni popravek svoje ortografije. Odlomek z obliko *teoretskega diskurza* je najti še v 12. pismu – ljubljanskemu cerkvenemu odboru (Kempten, 19. marca 1560), v katerem želi Trubar s pomočjo ljubljanskih prijateljev prepričati kralja Maksimiljana, da so neutemeljene tudi tiste obtožbe, ki se nanašajo na zgrešen pravopis in pomanjkljiv besedni zaklad:

/.../ zakaj besede, ki jih zametuje, uporablja in razume tudi preprosti človek na Gorenjskem in Dolenjskem, okoli Celja in Slovenj Gradca, čeprav ne zna nemško. Lahko bi prevel in postavil za uržah vzrok, za gnada milost, za milost pomilosardiju, za ferdamnene pogublene ali zgublene, za trost utisanje, za nuc prid, za leben život, za erbščina dedina, za lon plačja, za štima glas itd., kakor sem nekatere teh besed tudi rabil. Vendar sem hotel ostati pri preprostem kranjskem jeziku. Prav tako tudi glede ortografije nikakor nima prav. Res je, Čehi često rabijo c za z. Besedo zhlouik pišejo takole: člowik. Jaz pa imam svojo ortografijo za boljšo od njihove, zato bom pri njej ostal (prav tam: 59–60).

V 24. pismu (Urach, 10. februarja 1562), naslovljeno je skupaj na Jošta Gallenberga, kranjskega deželnega oskrbnika, Ivana Jožefa Ecka, Ahaca Thurna, Dietricha Auersperga in Martina Galla z Rožeka, pa se pojavi *mimetični diskurz* v obliki osebnoizpovednega odlomka, vstavljenega med oklepaje kot dostavek, ki je pravzaprav Trubarjeva misel o njegovi bolezni, kar lahko umestimo tudi v kategorijo avtobiografskosti:

/.../ (moja stara bolezen, šen imenovana, me je v zadnjih 7 tednih dvakrat napadla, mi pustila hude sledove na obrazu in na stegnih velike in rdeče oteklina, ves sem v izpuščajih, tako garjav sem, da komaj hodim, vsakomur se gnusim) */.../* (prav tam: 104).

Avtobiografsko oblikovane misli so v Trubarjevih pismih nenehno prisotne, kar dela pisma človeško dostopna, hkrati pa razgrinjajo tedanje zgodovinske okoliščine, ki Trubarjevim dejavnostim nemalokrat niso bile posebno naklonjene; zlasti so Trubarja velikokrat obtožili krivoverstva, kar je na primer razbrati v 10. pismu (Kempten, 12. januarja 1560) – naslovljenemu deželnemu glavarju Jakobu Lambergu, deželnemu oskrbniku Joštu Gallenbergu in odbornikom kranjskim, v katerem je Trubar avtobiografsko neposreden in retorično umetelen:

Blagorodni, plemeniti, častiti, milostni in naklonjeni ljubi gospodje. Po svoji stari navadi je satan spet poskusil z dvorskimi spletkami zatreti razvoj evangelija v naši domovini in na Hrvaškem ter je stvar že tako daleč spravil, da mi je prepovedano nadalje tiskati slovenske knjige. S kakšnimi zvijačami pa, kako in kje je to dosegel, tudi s kakšnim orožjem sem se mu uprl, naj vaše milosti in gospostva jasno in resnično spoznajo iz priloženih prepisov mojih spisov in tiskov, ki sem jih sestavil in poslal kralju Maksimiljanu in knezu württemberškemu.

/.../ Ne želim pa in ne potrebujem za svojo sedanjo začeto vojsko nobene druge pomoči in podpore, kakor da mi vi Kranjci po resnici sporočite in daste veljaven in odkritosrčen dokaz in spričevalo, da ni v mojih tiskanih slovenskih knjigah nikakega

krivega, sleparskega prevoda in krive vere, temveč da so dobro razumljive in koristne ubogemu slovenskemu ljudstvu ter da zvesto uče in uveljavljajo vse krščanske člene po augsburški veroizpovedi in v njenem smislu itd. (prav tam: 54).

Zaključek

V izbranih Trubarjevih besedilih je z vidika modalnosti izjavljanja opaziti različne oblike diskurzivnih formacij, najprej v smislu *praktičnega* in šele zatem *teoretskega diskurza*, pri čemer so postavljeni temelji ali zametki znanstvene razprave, mitološkega oziroma bibličnega prikaza, vendar tudi različnih vrst pripovedi ter avtobiografskih pričevanj, kar pa še najbolj sodi v *mimetični diskurz*. Pregled izbranih Trubarjevih besedil (treh predgovorov in prvih enaintridesetih pisem iz njegove korespondence) je tako potrdil na začetku postavljeno tezo glede konstituiranja različnih vrst diskurzivnih formacij in diskurzov v slovenski književnosti 16. stoletja po zaslugi prav Trubarjeve zavzete in požrtvovalne dejavnosti. V njegovih besedilih je najti še pogosta dokazovanja in nenehno poudarjanje turške nevarnosti za slovenski ter hrvaški narod v prid izjemno odmevnega projekta prevajanja biblije v Turkom razumljiv slovanski jezik. Prav zato je Trubarjev diskurz v izbranih predgovorih in pismih pogosto zastavljen tudi v smislu boja in raznovrstnega dokazovanja verskim ter deželnim oblastnikom (npr. kralju Maksimiljanu, vojvodi Krištofu Württembergskemu in drugim) svoje pravovernosti in smiselnosti književnega početja za »ljube Slovence«.

VIRI IN LITERATURA

Kozma AHAČIČ, 2007. *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Michel FOUCAULT, 2001: *Arheologija vednosti*. Prev. Uroš Grilc. Ljubljana: Studia humanitatis. (Zbirka Studia humanitatis.)

Mihael GLAVAN, 2008: *Trubarjev album. Romanje s Trubarjem*. Ljubljana.

Marko JUVAN, 2006: *Literarna veda v rekonstrukciji: uvod v sodobni študij literature*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura. (Zbirka Novi pristopi.)

France KIDRIČ, 1951: *Primož Trubar*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.

Alenka KORON, 2004: Teorije/teorija diskurza in literarna veda (1. del). *Primerjalna književnost* 27/2. 97–117.

—, 2005: Teorije/teorija diskurza in literarna veda (2. del). *Primerjalna književnost* 28/1. 119–134.

Jože KORUZA, 1983: Protestantismus bei den Slowenien, Protestantizem pri Slowencih. *Weiner Slowenischer Almanach*. Sonnerabend 13.

Jože RAJHMAN, 1986: *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za filološke in literarne vede.

—, 1986a: *Trubarjeva ena dolga predgovor. Ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja*. V Ljubljani: Cankarjeva založba.

—, 1986b: *Trubarjev svet*. Trst.

Mirko RUPEL, 1934. *Slovenski protestantski pisci*. V Ljubljani: Tiskovna zadruga.

—, 1966: *Slovenski protestantski pisci*. (Druga, dopolnjena izdaja.) Ljubljana: Državna založba Slovenije.

—, (ur.), 1952: *Drugi Trubarjev zbornik: ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ljubljana: Slovenska matica.

Primož TRUBAR, 2002–(2006): *Zbrana dela Primoža Trubarja*. 1. natis. Ljubljana: Rokus: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.

SUMMARY

The paper focuses on the historical and social imaginarium of the 16th Century, the unseparable part of which is Trubar's spiritual-historical, cultural, and literary contribution of exceptional dimensions. Primož Trubar declared his deep devotion to protestantism in the form of religious-pious texts, while his numerous prologues and introductions to individual literary works, dedications, letters of recommendation, and correspondence are of indispensable value since they reveal the author's rich world of images of the symbolic universe of the time as a sign of intercultural activities. The basic thesis of this paper is that, by means of analyzing Trubar's selected prologues and correspondence, the following regularity is evident from the viewpoint of discourse theory: in Trubar's time, discourse diversity, tended to have some common starting points. Accordingly, from the viewpoint of modality of statements, Trubar's selected texts reveal different forms of fables, the beginnings of scientific dissertations, and mythological or biblical presentations, which all influence discourse structure. According to Foucault (2001), discourse itself is the place where social relations of knowledge and power are established, and where the interference of conflicting interests occurs. That is why discourse by nature is the subject-matter of fights and political confirmation, for power and knowledge usually present co-effectiveness which on the discourse level can be evident through procedures of exclusion, reduction, and selection.

Podoba ženske v Trubarjevih besedilih

MILENA MILEVA BLAŽIĆ

*Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta, Kardeljeva ploščad 16,
SI – 1000 Ljubljana, milena.blazic@pef.uni-lj.si*

SCN I/1 [2008], 73–80

Leposlovja Trubar ni pisal, saj zanj še ni bil čas, ampak stvarno literaturo, čeprav ima njegov slog leposlovne prvine. V njegovih besedilih, predvsem v *Katekizmu z dvema izlagama* iz leta 1575, najdemo pogoste omembe otrok, ženske, družine, ljubezni, omembo besede igra in igrača, kar potrjuje domnevo, da je v njegovih besedilih najti novoveško pojmovanje omenjenih prvin. Njegovo literarno izročilo, postavljeno v 16. stoletje, je potekalo sočasno z evropskimi tokovi humanizma, renesanse in evropske reformacije.

Trubar's work was not fiction because his time was not a time of fiction-writing, but rather a time of non-fiction; nevertheless, his writings have literary qualities too. In his writings, especially the Catechisms, with the two explications from 1575, we often find the topics of children, women, family, and love. He also mentioned the notion of play and toys. These are proof of his new era conception of the child, woman, family and love. His literary heritage started in the 16th century and took its course simultaneously with the European period of Humanism, the Renaissance, and the European Reformation.

Ključne besede: Trubar, ženska, podoba, devica, vdova, mati, ljubezen, lepota

Key words: Trubar, women, image, virgin, widow, mother, love, beauty

Primož Trubar (1508–1586) je začetnik slovenskega jezika in književnosti. Udejanjil ni le svojega poklica, ampak tudi ideje in vrednote novega veka v Evropi, uresničeval je torej svoje humanistično poslanstvo. V slovenskem prostoru je naznanil novi vek, se naslanjal na humanizem in sočasno vpisal svoje *lube Slovence* na kulturni zemljevid poznorenesančne Evrope.

Trubar je kot humanist v človeku videl bitje, ki ga je mogoče vzgojiti. Njegov namen je bil posredovati človeku splošno znanje (branje in pisanje), zato tudi sam sodi med homo universalis in je tip renesančnega človeka. Pri njem najdemo prvine t. i. renesančne radoživosti (kult žensk/dame, ljubezni, veselja) in antropocentrično naravnost humanizma (človek je središče). Humanizem je antropocentrično gibanje literarno-filološkega značaja, ki zagovarja racionalno delujočega človeka kot moralnega bitja, zmožnega osebnoodgovornega ravnanja.

Trubarjev humanizem in reformacija tedanjega časa se prekrivata v segmentu, ki izpostavlja vprašanje osebne vere, osebne odgovornosti in individualnosti ter opravičevanja pred bogom brez vsakršnih institucionalnih posrednikov (*Sriptura sacra sui ipsius interpres* – Sveto pismo je razložljivo iz samega sebe). Pri Trubarju je ključnega pomena vpliv škofa Petra Bonoma (1458–1546), ki je uvajal elemente novorojenega individualizma (v srednjem veku so bili ljudje tipi, v renesansi postanejo osebnosti) in subjektivizma v človekovi osebni vzgoji, saj je humanizem duhovno gibanje izobrazbene elite. Vsi slovenski protestantski pisci so bili deležni humanistične izobrazbe (Trubar (1508–1586), Bohorič (1520–1598), Krelj (1538–1567), Dalmatin (1547–1589)), zato sta bili humanistično-renesančni načeli udejanjeni, in sicer: naj vsakdo bere knjigo knjig v svojem jeziku in srednjeveško načelo enakopravnosti vseh jezikov (Enej Silvij Piccolomini, papež Pij II.).

Iz Trubarjevih besedil lahko izluščimo tri prevladujoče podobe žensk, in sicer tri generacije – mlade, zrele in starejše.

Mlade ženske imenuje dekle, deklice, device, hčere, mladenke in sirote. Najpomembnejše dejstvo je, da se Trubar zavzema za šolanje deklic v svojem času. Izstopajoča podoba mlade ženske je podoba device, ki je skladna s prevladujočim pojmovanjem ženskega devištva kot božjega daru: »devišstvo je en lep dar božji«. Na osnovi ne le Trubarjevega pojmovanja vidimo, da je zorni kot razmišljanja tradicionalen in patriarhalen, ker ohranja neenakopravnost spolov, ki je bila tipična za čas srednjega in novega veka. Kot nasprotje devici večkrat omeni grešnico in kurbo, četudi večkrat pravi, da je možno iz grešnice postati svetnica ter loči med telesno in duhovno čistostjo. Zanimiva je tudi Trubarjeva trditev, da »mi pridigarji imamo poročene žene« in da drugi duhovniki se »noč in dan nesramno vlačijo s kurbami«. Kolikor Trubar povzdiguje devištvo, toliko je tudi kritičen do moških, predvsem duhovnikov, ki »grešijo«. Očitno je, da je bil problem prostitucije in incesta prisoten tudi v njegovem času, ker govori tudi o »kurbarski hiši« in celo o primeru očeta, ki je hotel živeti s svojimi hčerkami in jih je zato postavil »v to kurbarsko hišo«. Spolna abstinenca je bila ena izmed tem v srednjem in tudi novem veku. Družba je pojmovala devištvo kot zakonsko etiko, češ da je čast moža odvisna od devištva žena, kar je patriarhalno pojmovanje, tipično tudi za Trubarjev čas.

Podoba žensk v srednjih letih je v Trubarjevih besedilih osrednja podoba, omenjena z različnimi poimenovanji, npr. neveste, matere, žene, noseče žene, porodnice, doječe žene, gospa mati, mati, mačeha ipd. Podoba matere je izrazita in spoštovana, zato Trubar meni, da dve svetnici – sv. Margareta in sv.

Lucija – skrbita za porodnice. Zanimivo je, da se pogosto spomni nosečnic, ki jih imenuje noseče žene, ki jih z naklonjenostjo omenja in »prosi« za milost in pomoč pri porodu za vse noseče žene. Sklicuje se tudi na Jezusa, ki pravi, da je »težka reč« otroke roditi in da je za to treba za otročnice zvesto moliti. V nadaljevanju omenja poleg osnovne naloge materinstva še eno nalogo mater, in sicer naj otroke naučijo spoštovati in ubogati. Pri tem uporablja primerjavo: »Per hiši tvoja žena tvoja kot vinska trta, polna grozdja« (Trubar 2002–2006: 162). Izredno zanimivo je, da Trubar omenja tudi besedo plenice: »/.../ in je sinka rodila, svojega prvič rojenega, ovila ga je v pliničice, položila v te jaslice« (Trubar 2002–2006: 98). Gre za redko, vendar dragoceno omembo besede plenice, ki je zgodnja ne le na Slovenskem, ampak tudi v evropskem prostoru.

Trubar ob nosečih ženskah posebno skrb namenja tudi porodu, dojenju, doječim materam, poimenovanju in krstu otrok, omenja torej plenice (pleničice) in zibko. V poglavju *O devištvu in čistosti* piše o detomarih, ko so pri gradnji rimske cerkve v ribniku na vrtu našli okrog sto otroških lobanj. Tudi okrog samostana na Dunaju so našli otroke, pokopane v posode. Navaja tudi primer otroka, ki se je rodil brez čela, nos je imel podoben zajcu in imel je luknjo v glavi. Trubar navaja primere zavajanja, npr. da bodo mrtvi oživel, in navaja primer verovanja, ko je imela leta 1547 neka mati v Iški fari mrtvega otroka tri dni v zibelki, ker je slepo verjela v zavajanja, da ga bo devica Marija oživela.

V njegovih besedilih je pogosto omenjena tudi podoba gospodinje. Pravi, da dobro gospodinjiti pomeni, da gre za »služenje bogu«. Pri tem je treba opozoriti, da Trubar razlikuje dve vrsti gospodinjstva, in sicer materinsko ter gospodinjsko hišno delo. Ločuje torej med materami in gospodinjami (*matere inu gospodine*), za katere pravi, naj ne hodijo samo z otroki naokrog, naj jim ne strežejo, temveč naj vodijo in oskrbujejo tudi hišo (gospodinjstvo), delajo, zgodaj vstajajo ter družino na delo pošiljajo. Pravi, da je ženska kot enega kupca barka, ki prinese užitek ali kruh od daleč. Pri gospodinjstvu omenja ženska ročna dela in predivo, preslico, volno ter vreteno. Gospodinjstvo pomeni tudi ukvarjanje s poljedelstvom, delo na njivi in v vinogradu. Kot najvišjo vrednoto gospodinjstva postavi ekonomske dobrine, predvsem prodajo in kupčijo. Vse to naj bi bilo v domeni gospodinj. Občasno skorajda enači materinstvo in gospodinjstvo ter metaforično zapiše, da mati skrbi za kruh, leščerbo, modrost in ljubeznive nauke. Kot prispodobo zapiše, da je poštena gospodinja »krona nje moža«.

Podoba zakonske žene je tudi ena izmed treh podob poročene žene, ki jo Trubar imenuje zakonica. Le-ta naj bi bila pohlevna in pokorna. Trubar tradicionalno pojmuje zvestobo le kot žensko lastnost in pravi, naj bodo zakonice zveste in pokorne nevernim možem:

Vi žene bodite pokorne vašim možem kot timu Gospodu in kot se spodobi, zakaj ta mož je te žene glava, glih kot je Kristus ta glava te svoje cerkve, in kot je ta cerkev, vsa prava krščanska gmajna, je pokorna Kristusu, glih tako te žene imajo tim možem biti pokorne z vsemi rečmi (podčrtala M. M. B.) (Trubar 2002–2006: 280–281);

Vi žene bodite tudi tim nevernim možem zveste in pokorne, de ti, ki ne verujejo na to besedo, skozi tu pošteno, pohlevno (podčrtala M. M. B.) prebivanje tih žen bodo dobiti h ti veri, kadar oni bodo gledali na tu vaše čisto, pošteno držanje tega vašega življenja, katera ženska lepota nema biti zunanja, v tim spletnju tih las ali v tim okoli obešanju tega zlata ali v tim oblačilu tega gvanta, temveč katera je iz znotraj skrita v tem srcu, kadar je ta človek brez tadla, ki ima en teh in krotak duh. Tak duh je ena velika in žlahtna reč pred Božjimi očmi. Zakaj tako so se nekdanje svete žene, katere so njih upanje na Boga stavile, lipe delale in so njih možem pokorne bile, kot je ta Sara timu Abrahamu bila pokorna, ki ga je gospod imenovala. In le-te Sare ste vi hčerke postale, kadar vi dobro dete in se ne bojte pred nobenim strahom (Trubar 2002–2006: 420).

Metaforično omeni tudi zakonsko posteljo, ki naj bi bila brez madeža. Za zakonske žene pravi, da so hvale vredne, če so bogaboječe. Pohvalno se izraža do njihove sposobnosti ročnih del. Pravi, da je naloga vsake zakonske žene in gospodinje vzgoja in učenje, kaj se spodobi v »njenem« gospodinjstvu, kako naj se obnašajo in »prav služijo bogu«.

V desetih zapovedih je zgovorna perspektiva, saj so napisane v drugi osebi ednine, npr. »Ta šesta. Ti ne imaš prešutvati in šuštvati /.../ Ta deseta. Ti ne imaš želeti tvojega bližnjega žene, ne hlapca, ne nega dekle, ne nega vola, ne nega osla in vsega, kar tudi bližnji ima.«

Kontaktna smer govora je namenjena moškemu, ker eksplicitno reče: »Ti ne imaš želeti tvojega bližnjega žene« (Trubar 2002–2006: 44–45).

Pomembno je pojmovanje starševstva, ki je pri Trubarju pogosto. Predvsem govori o tipu razširjene družine, ki jo imenuje hišna družina. V podobnih poglavjih govori o družinski ljubezni, ljubezni do otrok in boga. Na prvo mesto postavi otroke in družino, potem pa ljubezen do boga. Gre za pomembno novoveško pojmovanje ljubezni sploh in ljubezni do otrok in družine. Trubarju je pojem ljubezni eden izmed osrednjih pojmov v različnih povezavah: ljubi Slovenci, ljubi otroci itn. Sicer je tudi kritičen in pravi, naj bodo starši proti nevernim in nepokornim otrokom tudi »rihtar in rablji«. Pravi, da starši (ne le mati) služijo bogu, kadar svoje mlajše učijo delati, brati in pisati. Logično je, da je bilo delo v 16. stoletju, v času slovenskega protestantizma, vrednota, pomembno pa je, da je naloga staršev tudi naučiti otroke branja in pisanja. Na začetku je bil namen njegovih knjig le naučiti otroke in mlade Slovence brati, potem je dodal še večino pisanja. Metaforično pravi, da je »lenoba hudičeva blazina, de sledni mož ima svojo lastno ženo imeti, in sledna žena svojega lastnega moža, zakaj boljše je se oženiti ali omožiti, kot *od luštov goretii*« (Trubar 2002–2006: 279).

Podoba starejših žensk in element solidarnosti sta izredno zanimiva za 16. stoletje, saj to podobo žensk različno poimenuje, npr. baba, babica, starka, vdova in nekajkrat gospa babica. Pri podobi vdove Trubar omeni, da naj bi bile vdove, ki so stare več kot 60 let, skrb cerkve in vernih. Pravi, da so to ženske brez otrok, sorodnikov, sredstev, pomembno je, da so verne in čuteče. Omenja, da so same, uboge in zapuščene. Svetuje tudi stanovske poroke, npr. hlapčič

in deklica, vdovec in vdova ter je za poroke zunaj krvne družine. Pomenljivo ugotavlja, da vdovec ali vdova lažje služi cerkvi kot »eden«, ki je »obdan in obložen s skrbjo« za hišno oziroma razširjeno družino. Našteje tudi naloge vdov in starih žena ter pravi, naj ne opravljajo, naj častijo svetnike, naj so čiste in naj ne pijejo preveč vina. Obenem naj učijo mlade žene pokornosti možem, poštenosti, spodobnega oblačenja, treznosti in vernosti. Trubar piše tudi o dolžnosti vdov, predvsem če so same in zapuščene, naj zaupajo in naj molijo noč in dan. Dodatek je nadvse zanimiv; v njem pravi, da je za takšne verne, stare, božje vdove dolžna »ena gmajna ali fara dati njih potrebo« (Trubar 2002–2006: 166).

Zanimive so že Trubarjeve novoveške misli o ženskah. Ukvarja se ne le z osnovnimi tradicionalnimi nalogami žensk (delo in materinstvo), ampak tudi s konceptom lepote. Pri tem govori o dveh vrstah lepote, zunanji in notranji. Pri prvi so pomembni lasje, okraski in oblačila. Očitno je, da je bila v 16. st. uveljavljena določena moda ali način urejanja las, ki ga Trubar posredno kritizira (brez spletanja las). Pomenljiva je omemba notranje ženske lepote, kot sta krotkost in srce. Prvine renesančne radoživosti lahko najdemo v ključnem Trubarjevem pojmu ljubezni, v pojmih, kot so »hočljivost, lušt, prešuštvovanje« pa lahko zasledimo tudi razmišljanje o pozitivnih straneh ljubezni, tudi spolnosti, vendar le posredno, in sicer kot: hočljivost, hude želje, lušt, nečistost, nespodobne želje ipd.

Več kot jasno je, da je bila kakovost življenja in prehranjevanja Trubarjeva vrednota, ker govori tudi o luksuzni hrani, kot so ikre, jajca, korenje, kruh, maslo, meso, olje, polhi, sir, sol, žabe, žito ipd. Od pijače navaja mleko, vodo in vino. Dobro vino velikokrat pohvali, po drugi strani pa toži, da je drago, da ga je malo in da je kislo. Pri hrani govori tudi o zeliščih, za katere je značilno, da so prišla po vodni poti in niso slovenska.

Dragocene so Trubarjeve omembe njegove družine, ki so redke in se pojavljajo le v pismih. Omeni tudi sebe, svojo ženo in otroke, svojo hčerko, ki ji je dal za poročno darilo sto goldinarjev. Govori o sinovih, ki ju je dal obleči in enega magistrirati (1575) (Rupel 1932: 169). V enem izmed pisem iz leta 1580 pravi, da je »na prošnjo svoje žene in otrok« nekaj naredil (Rupel, 1932: 168). Pomembno je, da Trubar ne le verbalno v besedilih, ampak tudi dejansko upošteva ženske in tudi svojo ženo. Toda Trubar tudi idealizira podobo žene, ki je bogaboječa, brumna, poštena; devištvo in materinstvo je postavljal kot vrednoto oz. »božji dar« (Rupel 1932: 309–317). Za zakon pravi, da je v njem skrb, žalost in tudi užitek. Slednje je tipičen primer renesančne radoživosti v Trubarjevih besedilih. Podobo žensk tudi problematizira, predvsem v povezavi z grehom, »hočljivostjo«, »kurbarijo«, »luštom« in nečistostjo, vendar dosti manj kot podobo moških, predvsem duhovnikov. Ob primerih detomorov omenja tudi temno plat žensk (Trubar 2002–2006: 316).

Zelo kritičen je bil do gosposčine:

Ta vogrska, krovaška, slovenska in drugih dežel gosposčina, kot ti celjski knezi so bili, ki so s temi bogimi vso silo, krivico obhajali, tu njih po sili jemali, njih hčere in žene sylovali, in najsi so po odpustke v Rim hodili, bogate kloštre in veliko

kaplany štiftali, so vsi z njih imenom in stanom zatreni in hud konec vzeli (Trubar 2002–2006: 173).

Primer novoveškega pojmovanja žensk je tudi posvetilo ženskam v *Svetega Pavla listuvi* iz leta 1567 (Rupel 1934: 96–99). To je namenjeno zlasti ženskam, kar je napredno, napisano je vljudno in vzneseno (visokorodnim in blagorodnim, plemenitim, poštenim, častitim), napisal ga je v znak hvaležnosti in spoštovanja, za zgled in posnemanje ter kot javno slavo in hvalo dragim ženam, sestram, hčeram, vsem bogoljubnim pripadnikom našega slovenskega jezika (Rupel 1934: 96–99). Zanimivo je dejstvo, da je ženskam priznal iniciativo, ker so se krščansko odzvale ob stiskah in preganjanjih, poslale so mu denar in pomoč.

Zaključek

Na osnovi Trubarjevih omemb žensk je vidna delitev moških na javno in žensk na zasebno sfero. Pravi, da deklica v hiši kuha, pomiva, pometa, otroke okoli nosi, jih briše in kopa. Mati streže otrokom hrano, pijačo; streže tudi drugim, npr. bolniku daje zdravilo. Trubar uporablja izraze za izražanje pozitivnih in negativnih čustev, občutkov, razpoloženj, npr. vpiti, jokati, škripati z zobmi, žalovati, sovražiti, upati, veseliti se, biti dober, biti prestrašen, razdvojen, pohleven, hud, boječ, prestrašen, strašen, žalosten, šibek, reven, pregnan, obupan, okraden, požgan, ubog, ujet itn. Trubarjeve knjige so bile namenjene tudi socializaciji žensk in otrok. Hlapci in dekle tudi delajo po naročilu gosposčine (izbo pometajo, brišejo čevlje). Trubar dostikrat piše o neposlušnih otrocih, ki jih poimenuje hudičevi otroci, ker si ne pustijo dopovedati. O zakonskem življenju pravi, da so v zakonu skrbi, žalost in tudi užitek. Ko primerja devico Marijo, ki je rodila otroka, pravi, da je njen otrok po eni strani podoben drugim otrokom, ker je iz mesa in krvi, ima ude in vse, kar otroci sicer imajo, potrebuje brisanje, pranje, hrano, pijačo, spanje, po drugi strani pa je njen otrok božji sin. Trubar omenja nezakonske in zakonske otroke, posilstva žensk, splav in umore otrok v samostanih.

Leta 1567 so izšli *Svetega Pavla listuvi*, del novega testamenta, ki ga je Trubar objavljaval v odlomkih, ker so mu preganjanja in selitve, kakor sam trdi, onemogočali celoten prevod, najbolj pa zato, ker ni imel denarja za tisk. Knjigo je posvetil ženstvu v Sloveniji, k čemur ga je motivirala verska vnema žensk in njih zasluge, da so ga iz prvega Patma, tj. pregnanstva, poklicali za superintendenta v domovino. Zanimivo je, da ugotavlja pritegnitev nemških priseljenk v slovensko jezikovno kulturno območje ob branju slovenskih protestantskih knjig.

V času slovenske reformacije se je Trubar zavzemal za t. i. božjo besedo v domačem jeziku, za branje in pisanje za otroke, mlade ljudi in, kar je napredno, tudi za deklice, ženske, saj jih je pojmoval novoveško. Zavzemal se je za koncept zunanje in notranje lepote, pri čemer je slednji dajal večji pomen. Njegov osrednji koncept je tudi pojem ljubezni do Slovencev, otrok, žensk idr.

S pozitivnim pojmovanjem ljubezni, otrok, žensk, družine, knjige (branja inu pisanja), mladih in odraslih je na presenetljivo visoki ravni za začetek slovenske književnosti. Pojmovanje ljubezni ni le idealizirano (bog, cerkev, krščeniški, nebesa, svetniki ipd.), ampak je tudi človekoljubno (lubi Slovenci, lubi Kranjci, bližnji, lubi bratje inu lube sestre) in novoveško osebno (lubi otroci), ki jih iz »serca ljubijo« in »iz serca žalujejo«. Ljubezen pojmuje dvosmerno (*može ljubijo, nih otroke za lubo imajo*) in (*ženo lubiti, družino lubiti*).

Viri in literatura

Kozma AHAČIČ, 2007: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Mihael GLAVAN, 1995: *Trubarjeva Hišna postila: ob 400. obletnici izida zadnje slovenske protestantske knjige*. Ljubljana: DZS.

Hieronymus MEGISER, 1977: *Thesaurus Polyglottus*. Ljubljana: SAZU.

Fran ILEŠIČ, 1908: *Trubarjev zbornik*. V Ljubljani: Matica Slovenska.

Anton JANKO, 1997: *Nemški viteški liriki s slovenskih tal: Žovneški, Gorenjgrajski, Ostrovrški = Deutcher Minnesang in Sloweninen: Der von Suonegge, Der von Obernburg, Der von Schafpfenberg*. Znanstveni Inštitut Filozofske fakultete.

Franc JAKOPIN idr., 1996: *III. Trubarjev zbornik: Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem, Ljubljana, 9.–13. novembra 1987: ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska matica: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.

Matjaž KMECL, 2004: *Tisoč let slovenske literature: drugačni pogledi na slovensko literarno in slovstveno preteklost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Sebastijan KRELJ, 1987: *Otročja biblija*. V Ljubljani: Mladinska knjiga.

Jože KORUZA idr., 1987: *Interdisciplinarni znanstveni simpozij Reformacija na Slovenskem*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Mirko RUPEL, 1934: *Slovenski protestantski pisci*. V Ljubljani: Tiskovna zadruga.

—, 1952: *Drugi Trubarjev zbornik: ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ljubljana: Slovenska matica.

—, 1934: *Slovenski protestantski pisci*. V Ljubljani: Tiskovana zadruga.

Primož TRUBAR (2002–2006): *Zbrana dela Primoža Trubarja (1–4)*. Ljubljana: Rokus: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.

Natalie ZEMON DAVIS, Arlette FARGE, 1993: *A History of Women in the West: III. Renaissance and Enlightenment Paradox*. Harvard University Press.

SUMMARY

Primoz Trubar (June 9, 1508 – June 24, 1586), the founder of the Slovenian language and literature, was born in Raščica. He was married three times, first in 1549 in Germany, to Barbara Sitar from Kranj; his first wife died in 1549. In 1566 he was married for the second time in Derendingen; his second wife was Anastasia (1566–1581). The third time he was married to Agnes (1581). Only three of Primoz Trubar's children survived birth: his son Feliciano (1585), who published the translation of Luther's House fasted (1595) after his father's death; his son Primoz, and his daughter Magdalena. We presume that Trubar had a positive model in his parents, father Miha and mother Jera, who owned a mill near the village of Raščica near Turjak castle. Trubar was very much influenced by his life in his primary family and by his three marriages. The three children from his first marriage survived but his two children from other marriages died, which means that he was well aware of the meaning of children and of women. In his writings, Trubar was capable of describing women very often with different names, according to context (maiden, girl, virgin, housewife, daughter, whore, young girl, bride, widow, wife, woman), as daughters, mothers and grandmothers. With Trubar, women are most commonly mentioned as married or unmarried and pregnant women, or in connection with childbirth and breast-feeding, futility, as with widows, being poor and sinners. Trubar's notion of children and women is in accordance with the concept of the new era in Humanism and the Renaissance. Besides his autobiographical experience, his women can be understood in accordance with the concept of woman of the new era of the 16th century and in line with the fact that the Renaissance movement actually discovered the modern idea of woman. We find three different concepts of women in Trubar's texts: 1) the idealized image of woman (a wife prophet, the godly wife, pious wife, honest wife, wife talks this Church); 2) the romantic image of woman (wife as divine gift, praised wife as mother of some quiet child, a wife prolonging life through childbirth), and 3) the problematic image of a woman (miscarriage, rapes, infanticides). Several times Trubar mentioned in his writings, especially in his letters, also his own children and his wives, which is most valuable because it is a spontaneous expression of his concrete image of woman as a loving pious wife.

Ogoljavanje identiteta stranca

Udio povijesti, između reformacije i
tranzicije, u Jančarevu romanu *Galijot*

IVANA LATKOVIĆ, ZVONKO KOVAČ

*Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Trg maršala Tita 14,
10002 Zagreb, ilatkovi@ffzg.hr*

SCN I/1 [2008], 81–95

U širokom spektru pojavnih oblika povijesnog žanra, roman Drage Jančara *Galijot* tematiziranjem lika stranca postavlja tu problematiku kao svojevrsni semantičko – idejni čvor ovoga romana te ona kao takva ujedno predstavlja i optimalnu polaznu točku u njegovu interpretacijsko – analitičkom činu.

In a wide spectrum of created forms of historical genre, Jančar's novel *Galijot*, with its theme of the character of a foreigner, sets this issue as a semantic and conceptual knot of his novel and thus represents an optimal point in his interpretative – analytical act.

Ključne besede: Povijesni roman, D. Jančar, Galjot, lik stranca, ostvarivanje/ogoljavanje identiteta

Key Words: Historical novel, D. Jančar, Galjot, character of foreigner, attainment/denudation of identity

1 Ogoljavanje identiteta stranca u Jančarevu romanu *Galijot*

Još jednu osebujnu varijaciju unutar žanra povijesnog romana, te svojevrsne konstante književno-povijesnog razvoja slovenske književnosti, stvorio je Drago Jančar svojim romanom *Galijot* (1978). Taj bismo roman unutar paradigme suvremenoga slovenskog povijesnog romana mogli izdvojiti njegovom problematikom lika stranca koja kao svojevrsni semantički čvor zauzima središnje mjesto u tematsko-idejnom sklopu romana te kao takva ujedno predstavlja i optimalnu polaznu točku u njegovu interpretacijsko-analitičkom činu.

Doista ne čudi da je problematika stranca zauzela središnje mjesto unutar povijesnog romana jer upravo taj žanr nerijetko svojim narativnim ustrojem, odabirom teme, ali i ciljem te smislom toga odabira podrazumijeva uklju-

čivanje Drugog, i to uglavnom uključivanjem likova stranaca u obuhvaćeni fikcionalni univerzum. Slovenska pripovjedna tradicija izrazito je bogata likovima stranaca, a posebice pripadnicima susjednih naroda, među kojima su naročito omiljeni likovi Nijemaca. Oni najčešće u priču unose elemente stranoga, tuđega, pogled Drugoga, odnosno čovjeka koji svojim tuđinstvom reflektira i kontrastira sustave vrijednosti sredine u kojoj se nalazi, a svoje tuđinstvo prepoznaje kao suštinu svoga bivanja, preko nje primjećuje okolinu i na nju se odaziva (Lah 2006: 68). U tradicionalnom povijesnom romanu lik stranca najčešće je viđen kroz figuru protivnika, kao neka vrst prijeteće sile i vječnog neprijatelja te kao takav podliježe neizbježnim stereotipnim viđenjima. U romanu *Galijot* lik stranca udaljava se od takvog modela prikazivanja i njegove stroge manihejske perspektive te mu je dodijeljena drugačija funkcija u skladu s idejnom potkom romana.

U ovome romanu tematski je obuhvaćeno razdoblje 17. stoljeća, ali kao i u svim novim povijesnim romanima, u tom fikcionalnom zahvatu u povijest ne postoje nikakve historiografske pretenzije i ambicije, a glavni lik ovoga romana Johan Ot mnogim svojim značajkama jest čovjek svoga vremena, ali istovremeno i nadilazi svoju vremensku i društvenu determiniranost te time kao lik otvara široko konotativno polje značenja i snažno potencira simboličku dimenziju koja čitavom romanu daje univerzalnu i nadhistorijsku poruku. Time se on uvelike razlikuje od onoga tipiziranog lika stranca u tradicionalnom povijesnom romanu, njegove shematizirane prikazbe unutar stroge aksiološke dihotomije na polju postojanja i djelovanje prikazanih aktera.

U postupku tvorbe i realizacije toga drugačijeg koncepta lika stranca, drugačijeg u odnosu na tradicionalni povijesni roman, sudjeluju različiti narativni postupci koji u konačnici postižu učinak dezintegracije ključne narativne figure kao glavnog nositelja prikazanih zbivanja, a potom i relativizaciju temeljnoga vrijednosnog sklopa unutar kojega se formira i na kojemu počiva ovaj fikcionalni univerzum. Upravo se iz tog razloga kao polazna točka interpretacije nameće pitanje kojim se to narativnim postupcima (de)konstituira ovaj lik, pri čemu je važno uzeti u obzir kako je on u ovome romanu i osnovno načelo integracije u Kayserovom smislu.

Naizgljed jednostavna pitanja kao što su tko je uopće Johan Ot, što ga čini strancem i kako se ta njegova stranost konstituira, formira u tijeku radnje ovoga romana, vrlo su zahtjevna jer sve do samog kraja romana čitatelj raspolaže tek s nekoliko konkretnih informacija o tome liku, kao što su njegovo ime, od kuda je stigao, djelomično motivaciju njegova dolaska, njegove idejne stavove i svjetonazorske poglede, ali u vrlo reduciranoj verziji. To su otprilike svi konkretni podaci o liku koje čitatelj do samoga kraja romana posjeduje o njemu, oni ponešto variraju, i to uglavnom samo u prvom dijelu romana.

Unatoč tom kroničnom nedostatku konkretnih informacija vezanih uz lik Johana Ota, čime je uvelike obilježen odnos pripovjedača prema glavnom liku, od prvih stranica romana jasno je kako pred sobom imamo problematičnog pojedinca koji narušava idejno harmoničan i sinhroniziran kolektiv unutar kojega se Ot našao. U snažnoj polarizaciji na glavni lik i ostale likove, značenjske

sastavnice Johana Ota predstavljaju »izrazit odstup od smisaonog reda koji je inherentan ostalim likovima« (Peleš 1982: 53), pri čemu niti jedan drugi lik svojim značenjskim osobitostima, ne daje mogućnost da se stvori procjep u skupnom vrijednosnom redu, dok lik Johana Ota, kao izrazito neusklađen u odnosu na ustaljeni red, neprestano stvara tenziju i tako dinamizira vrijednosne osobitosti ostalih likova (Peleš 1982: 53). Upravo to predstavlja temeljnu odredbu Johana Ota jer je njegova funkcionalnost u radnji primarno određena tim značenjskim procjepom prema ostalim likovima, koji zajedno s fragmentarno određenom Otovom osobnošću predstavljaju glavni povod i motivaciju pokretanja fabularnog tijeka, oni stvaraju tenziju, odnosno događaj.

U postupku karakterizacije glavnog lika ovoga romana fragmentarnom određenju njegove osobnosti uvelike doprinosi jedna specifičnost u njegovu prikazivanju. Riječ je o nekoj vrsti vremenske monoperspektive u opisu Johana Ota, koji kao da egzistira samo u trenutku sadašnjosti, i to iz razloga što u romanu nije moguće uočiti vremensko dimenzioniranje koje bi obuhvatilo sve vremenske točke i time legitimiralo zaokruženo postojanje individuuma, njegova identiteta sa svojim logičnim početkom, sredinom, krajem. Nepoznavanje njegove prošlosti jedno je od ključnih motivirajućih faktora u stvaranju tenzije između Johana Ota i okoline u kojoj se našao jer kao čovjek bez prošlosti, on postaje pojedinac nepouzdan sadašnjosti, sadašnjosti bez ovjere i legitimiteta. Povezanost i međusobna uvjetovanost koncepta identiteta i prošlosti, odnosno njezinog pamćenja preduvjet je opstojanja pojedinačne egzistencije u vidu njezina legitimirajućeg kontinuiteta. U tom smislu i u kontekstu problematike osobnog identiteta P. Ricoeur ističe važnost vremenske dimenzije sebstva jer je po njemu neisključiva činjenica da ono ima svoju povijest i da jest svoja vlastita povijest, odnosno da se osobni identitet može precizno definirati samo u vremenskoj dimenziji ljudske egzistencije. Upravo te vlastite povijesti Johan Ot kao da nema, njegovu osobnost karakterizira, riječima Paula Connertona (2004: 37), »pustoš osobnog sjećanja«. U samom romanu ta se značajka glavnoga lika zaoštava na relaciji odnosa njega kao pojedinca i okoline koja ga okružuje – on nema legitimizirajuću prošlost jer nema grupu koja bi omogućila okvire unutar kojih bi njegovo pamćenje bilo lokalizirano i prikupljeno. Ta činjenica još snažnije zaoštava odnos između mase i pojedinca kao njezinog antipoda što je i idejno žarište ovoga romana. Suprotavljenost osebujnog pojedinca i amorfne, ali istomisleće mase koja u prenapregnutom emotivnom stanju, izazvanim »moralnom raskrojenošću i duhovnom dekadencijom« (Glušić, 1995: 103) vremena u kojemu biva, postavlja tog pojedinca kao točku u kojoj se sabire sav njezin negativitet, u doslovnom, ali i simboličnom smislu:

Bil je kriv vsega, kar so mu dokazali in najbrž še marsičesa drugega. Vsakemu teh dobrih in delovnih ljudi je posredno ali neposredno prizadejal kakšno zlo. Temu je pogubil živino, onemu otroka. Ta je zaradi njega bolehal, tega so v snu ostudne spake preganjale. Tega je zadel v oko, onega v črevesje. Glej tistega starca, ki se trese in šepa in pljuva in sika skozi redke in gnile zobe, ko hiti proti vozu in kletki s to zverjo na njem. Ali ni prav njemu odvzel spolne moči, da zdaj ihti noč za nočjo

v blazino? In glej tisto spačeno deklico, ki tišči glavo skozi odprtino na robu, renčeč, da bi ga ugriznila. Ali ni prav njej pohabil in posušil roke, pomotil in zmešal misli v glavi? In glej debelo branjevko, ki sopiha in se preriva skozi gnečo, zaripla v obraz, s slino in peno na ustih, s palico v rokah. Kdo ji je v temni noči onečastil hčer? On. (Jančar 2004: 53)

Obilježenost Otova lika fragmentarnom prezentacijom prošlosti i zamučenim tragovima osobne povijesti, pripovjedač komentira da je njegova prošlost, o kojoj ćemo gomilanjem i preplitanjem podataka sve manje znati, zasigurno živjela u njegovu sjećanju, a zajedno s njom i mnogo žilavih životnih iskustava (Jančar 2004: 17). U nedostatku osobne povijesti, njezinih tragova, Otova okolina povod sukobu sa strancem odustaje tražiti u najčešćem legitimacijskom načelu identiteta, u »konfliktnoj reprezentaciji prošlosti« (Gillis 2006: 177), pa nadomjestak tomu pronalazi u »sjećanju navika« (Connerton 2004: 34) stranca, pozitivno vrednujući pritom samo njegovu prilagodbu običajima i navikama dominantne većine. Vidljivo je to u sljedećem primjeru:

Nekega dne je začel po starodavnih navadah tukajšnjega ljudstva brkljati okoli hiše. Na semanji dan je odšel v mesto, se z mitničarji prerekal, s trgovci mešetartil in se na koncu obupno nalil z vinom. To je bilo že bolje. Zdaj se je že dalo shajati z njim. Še drugih dobrih navad se je navzel. Bil je v cerkvi. Nekaj govoril o sebi. Nekaj delal. Nekaj ženskam namigoval. V vetrovnem in hladnem dnevu otroka na konja dvignil. Tujo pesem zapel, za smeh. Psa brcnil. Kelih poklonil. Eno svinjo redil, jo zaklal. Pred križem ob cesti gor in dol hodil. Z zvonovi zvonil. Hojo po močvirju in poljih opustil. V hišo nekaj lepe oprave navlekel. Se z gospodo nekaj dogovoril. Pri kovaču po železu tolkel. (Jančar 2004: 17)

U okviru određujućeg odnosa, odnosa pojedinca i mase, tijekom cijelog romana karakterizacija lika Johana Ota vođena je tek uopćenim oznakama kao što su »pridošlica«, »čudan tuđin«, »neobični neznanac«, »putnik samotar«, kojima se uvijek iznova potvrđuje pripovjedačev stav, pa i čitateljev dojam kako je riječ o jednom *znaku osobnosti* neuhvatljiva i nikada u potpunosti određiva identiteta, a čitav roman svojim narativnim postupcima potencira proces (trajne) odgode identifikacije svoga glavnog lika. Naime, u romanu ne postoji postupna akumulacija značenja o njegovu glavnu liku u smislu podastiranja uvijek novih značenjskih jedinica koje se uobičajeno izvode na dva načina – ili u postupnom razvijanju iz kronološkog pripovijedanja događaja ili pak da se već s postojećim, u samom početku iznešenim portretom lika, određene njegove akcije i reakcije tumače kao upotpunjenje same početne slike. U ovome romanu takvi narativni postupci nisu prisutni, već se karakterizacija lika Johana Ota odvija s jedne strane postupkom iskaza glavnog lika i pripovjedača, te se dvije predodžbe nerijetko međusobno relativiziraju i s druge strane, postupkom unutrašnje kompozicije romana koja počiva na nekoliko postaja glavnog lika koje su primarno određene društvenom funkcijom koju on na tim postajama vrši. Krajnja posljedica tih dvaju postupaka, odnosno njihove dosljedne provedbe u tijeku radnje jest dekonstruiranje identiteta Drugog, odnosno identiteta stranca.

Relevantnost određenog iskaza u povijesnom romanu vrlo je često usko povezana sa sveprisutnom aksiološkom dimenzijom teksta, odnosno vrijedno-sno usustavljenom dihotomijom prikazane zbilje i njezinih sudionika. Naime, tradicionalni povijesni romani svojim naglašenim didaktičnim imperativom i moralističkom dimenzijom kao svojevrsnim »generativnim kôdom romana« (Milanja 1994: 1088), kao i apriorno pozitivnim vrednovanjem prikazanih događaja, jer su u funkciji borbe za »višu« stvar, nerijetko postavljaju kategorije svojeg i tuđeg kao radikalno suprotstavljene. Pritom je ta opreka simplificiranom analogijom izjednačena s drugim isključivim binarizmom i to po principu mi/vi = dobro/loše. Vrhovna instanca koja nudi neku vrst konačne ovjere pozitivnom polu opreke jest sam pripovjedač čiji je govor svojevrsan »prostor direktnog vrednovanja« (Dukić 1998: 14). U skladu s time, V. Jouve navodi kako je za potpuno ocrtavanje smisla određenog lika potrebno rekonstruirati dva temeljna elementa – aksiološki sustav pripovjedača i vrijednost lika u tome sustavu – jer se tek rekonstrukcijom slike pripovjedača kao psiho-socijalne instance ustanovljuje sistem vrijednosti (Jouve 1999: 497). U ovome romanu glas pripovjedača samo je prividno glas mase suprotstavljene Johanu Otu jer se u njegovim ironijskim komentarima očituje tek prividna naklonjenost »pobješnjeljoj masi«. Ironija u njegovim komentarima uglavnom se odnosi na neke opće vrijednosti većine čiji bi glas on morao zastupati, a koje sami likovi nimalo ne dovode u pitanje, dok se s jedne strane čitatelju kao svjedoku zbivanja čitavim idejnim sklopom insinuiraju kako bi morali, ili pak s druge strane poznavanjem konteksta čitateljeva zdravorazumska logika nameće upravo suprotne stavove, zaključke ili riješenja. Ponajbolje je to vidljivo u permanentnom isticanju tobožnjih pozitivnih značajki, vrijednosti onih koji stoje nasuprot Johana Ota, u pripovjedačevim konstatacijama kao što su »pravično ljudstvo« (za masu koja u kolektivnom ludilu pomahntilo sudi pojedincima u svojim redovima), »pošten in modri sodnik Lampretič« (za simbol okrutnog i bezumnog suđenja nevinim ili neistomislećim koji podr(a)žava kolektivno ludilo), »iskrena izpoved« (za očito iskrivljenu istinu) itd. Takvih je primjera nemalo u tekstu, ali i brojnih drugih kojima pripovjedač poljuljava svoj legitimitet i vjerodostojnost. Tako primjerice u procesu suđenja Johana Ota, način, odnosno forma u kojoj pripovjedač transponira čitatelju sučeva pitanja: »Ali je pred crkvi poštenega starca iz neznanega vzroka potolkel, če ga ni potolkel, *zakaj ga je potolči hotel?*« (kurziv I. L.) (Jančar 2004: 39). Gotovo cjelokupan niz pitanja koje sudac upućuje Otu formulirana su na ovaj način, njihova sugestivna formulacija već u samom pitanju uključuje odgovor čime sugovornik postaje sasvim suvišan, a njegova istina sasvim bespotrebna. Uz to, prebacivanjem iz drugog u treće lice, postiže se i učinak neizravnosti, poopćenja, pa suđenje pojedincu, odnosno pojedinačnom nedjelu gubi svoj smisao i time sudjeluje u pripovjedačevoj igri relativizacije (posrednog i neposrednog) iskaza.

Svojim stalnim ironijskim komentarima pripovjedač indirektno zauzima distancirani stav prema sredini u kojoj se Johan Ot našao, kao i njezinim proklamiranim vrijednostima i na taj način otvara polje relativizacije iskazanog na način da je poljuljan pozitivni, većinski pol stroge aksiološke dihotomije,

pa relativizacija vrijednosnog para *mi – dobro* znači i relativizaciju drugog pola, odnosno *vi – loše*. Među ostalim, time se razgrađuje ona tradicionalna figura stranca kao apriorno negativnog lika. Djelomičnu unutartekstualnu motivaciju moguće je još pronaći u nekoj vrsti pripovjedačeva sućutnog milosrđa izazvanog brojčanim nesrazmjerom u (ne)nositeljima proklamiranih vrijednosti – naime, jedna od temeljnih opreka romana svoje/tuđe ima svoj neekvivalnetni par u opreci kolektiv/pojedinac, pa bismo mogli reći kako je lik Johana Ota neka vrst znaka koji stoji umjesto nečega, odnosno on nije »pravi« protivnik, »pravi« na način kako je shvaćen u tradicionalnom povijesnom romanu. Naime, već u nekoliko navrata spomenuta opreka svoje/tuđe u ovome se romanu ne tiče dvaju sukobljenih kolektiviteta u borbi za ostvarenjem nekih historijskih ideala, već je ta opreka u romanu prezentirana kroz pitanje odnosa većinskog – dominantnog – asimilacijskog i manjinskog – inferiornog – transformacijskog. Taj je odnos obilježen trajno uznemirujućom dinamikom kao mjesto općeg, sveprožimajućeg sukoba, tenzije. U tom odnosu perspektiva pripovjedača igra ključnu ulogu na način da prestaje biti vrhovna i za čitatelja orijentacijska instanca vrednovanja, kao što je to slučaj u tradicionalnom povijesnom romanu, i otvara prostor relativizacije koja po principu domino-efekta destruiira snažne i isključive binarizme na kojima počiva zbilja prikazana u tradicionalnom povijesnom romanu.

U gore spomenutom i semantički vrlo potenciranom odnosu drugačijeg pojedinca i neprijateljske okoline nazire se još jedan specifičan čimbenik karakterizacije likova u ovome romanu, riječ je o identifikaciji alternacijom, koja je, u skladu s općom težnjom romana, u funkciji destruiranja snažnih binarizama u određenju likova i svijeta u kojemu opstoje. Taj je postupak u romanu obostrano usmjeren jer s jedne strane identifikacija glavnoga lika nikada nije postignuta u potpunosti, a s druge pak strane po principu zrcalne slike stoji amorfna masa koja se u svojim individualnim psihofizičkim značajkama ne daje preciznije značenjski odrediti. Nejasna suprotstavljenost vođena je logikom da je jedna strana sve ono što druga nije, a kako su obje obilježene nemogućnošću jednoznačne ili barem jasne odredbe, identifikacija alternacijom nameće se tek kao neka vrst jedinoga čitateljevog, ali labavog orijentira.

Važno je još ovdje spomenuti način kako se sam Johan Ot predstavlja u iskazima o samome sebi, unutarnjim monolozima ili pak u dijalozima s drugim likovima. Otovi neposredni iskazi o samome sebi u romanu nisu česti, a njihov mehanizam djelovanja moguće je vidjeti već u prvom dijelu romana, kada se Ot pokušava predstaviti svojim tužiteljima u procesu suđenja za neka njegova djela. U tim neposrednim istupima o sebi vidljivo je postupno prilagođavanje Otova iskaza koje je u danoj situaciji diktirano poželjnim tipom informacija o optuženiku, pri čemu Johan Ot prilagođava činjenice iz vlastita života kako bi se zaštitio pred okrutnim sucem i njegovom pompoznom svitom. Mogli bismo reći kako selektivno predstavljanje sebe ima za cilj ugoditi vlasti i njezinoj moći, ponuditi joj legitimaciju za nelegitimno djelovanje na način da se odabiru samo pojedini elementi iz osobnog pamćenja čije će povezivanje omogućiti stvaranje privida onog identiteta koji će pod pritiskom 'centara moći' očuvati subjekt

onakvim kakav jest. Ovakvo represivno stvaranje poželjnog identiteta poduprieto je pretpostavkom konceptualno – idejnog sloja prikazane zbilje o moći kao tvorbenoj snazi subjektivnosti koja znanje svodi tek na privilegirani uvid u Istinu i, dakako, manipulaciju njome. Postupno prilagođavanje iskaza u skladu s pripovjedačevom sveprisutnom ironijom završava »iskrenom ispoviješću«.

Najčešći oblik samoiskazivanja Johana Ota njegovi su unutrašnji monolozii. Nerijetko u njih intervenira pripovjedač svojim ironičnim komentarima, čime se predodžbe međusobno relativiziraju ili čak poništavaju nauštrb čitateljeve želje za konačnom identifikacijom ovoga lika. Često pripovjedač i dodatno mistificira određeno zbivanje vezano uz Ota zalazeći u Otovo stalno prisutno »bockanje iglica sjećanja« i dijeleći zajedno s čitateljem nedoumice vezane uz Ota: »Kaj je v spominu izčimžanega človeka, kaj se kuha v spominu takega blodnika[...]?« (Jančar 2004: 16) Ovi postupci u romanu, kao i još neki drugi imaju učinak stalne odgode identifikacije lika Johana Ota, učestalog rasplinjavanja značenjskih sastavnica i detekcijskih obilježja identiteta ovoga lika.

Nemogućnost potpune identifikacije Johana Ota izazvana je još jednim, već spomenutim postupkom, onim unutrašnje kompozicije koja počiva na nekoliko postaja glavnoga lika koje su primarno određene društvenom funkcijom koju on na tim postajama vrši. Naime, kada bismo željeli prepričati fabulu ovoga romana vjerojatno najlakši način, u tom nimalo jednostavnom pothvatu, bio bi onaj da pratimo lik Johana Ota kroz pojedine etape obilježene promjenama njegove društvene funkcije. Taj se niz otvara likovim statusom slobodnog čudaka, zatim zatvorenika, pa trgovca, prosjaka i na kraju galijota. U svakoj toj, nazovimo je postaji, on mijenja, kako je to primijetila E. Popovska (2003: 312), svoj identitet, dakle, sa svakom novom socijalnom funkcijom, Ot poprima novi identitet, od kojih niti jedan ne posjeduje unutarnju kompaktnost i homogenost, pa time ni konačan i prepoznatljiv oblik. U svome slijedu oni tvore isprekidan označitelj ovoga lika jer on nije sustav uređenih ekvivalencija koji jamče njegovu čitljivost čime je, naravno, narušena cjelovitost njegova označenog, odnosno smisao i značenje njegova lika (Hamon 1999: 455). Funkcija tih višestrukih identiteta jest dezidentificiranje lika stranca i njegova položaja, a to preuzimanje različitih identiteta, odnosno to permanentno stanje »multifrenije« (Gergen prema Gillis 2006: 172) čini lik Johana Ota višestruko referencijalnim likom i to po socijalnoj osnovi, kako je to pojasnio P. Hamon (1999: 436). Naime, etiketiranjem određenim društvenim funkcijama okolina nastoji prekriti manjak Otova identiteta izazvan nepoznavanjem tuđeg, stranog, pa bismo mogli reći kako je riječ o pokušaju upotpunjenja praznina u procesu određenja njegove osobnosti, a socijalne funkcije pritom djeluju kao referentne točke, odnosno kao mjesta kojima se postiže, bartovski rečeno, »učinak realnog«. Dakle, u nedostatku realne, stvarne slike, ponovo se stvara stereotipno viđenje, ali sada na drugačijoj osnovi, u skladu sa socijalnom funkcijom koju lik Ota u datom trenutku vrši. Taj je nadomjestak svojevrsni polog pomoću kojega se Otov lik odaziva na okolinu, odnosno on je baza i polazište na temelju kojega je Otu omogućeno stupanje u odnos s neprijateljskom okolinom na minimalnim uvjetima komunikacije. Nije nevažno u tom kontekstu primijetiti kako između Ota

i drugih likova u romanu postoje tek spacijalne spona (sud, šumski drumovi, galija ...), odnosno kako je grupacija oko glavnog lika vođena prostornom logikom, čime je dodatno narušena dosljednost prikazbe lika i kohezivnost njegovih značenjskih sastavnica, kao i otežan proces njegove identifikacije u čitateljevoj svijesti.

Na temelju spomenutog postupka identifikacije lika na osnovi njegove spacijalne funkcije, ali i s njom blisko povezanim spacijalnim sponama između pojedinih likova romana, nije naodmet ovdje spomenuti kako se jedini oblik, tek uvjetno rečeno, asimilacije Johana Ota u sredinu u kojoj se u datom trenutku našao, proizlazi upravo iz takvog povezivanja pojedinca i određene društvene skupine. Naime, u romanu postoje tek dva ili tri pokušaja nadvladanja jaza i uspostavljanja odnosa između Ota kao osebjnog pojedinca i onih drugih koji na ovaj ili onaj način stoje njemu nasuprot. Indikativno je da se taj odnos Johana Ota prema drugima uspostavlja po logici solidarnosti marginalnog položaja. Tako je jedan od njegovih najbliskijih suputnika na toj okrutnoj odisejadi trgovac Adam koji svojim stalnim verbalnim obrušavanjima i raznovrsnim pamfletima ocrnjuje i potkopava status vladajućih, a primarno njihov temeljni simbol u liku cara, odnosno koji kao lik predstavlja moment subverzije prema sveprožimajućoj moći, sustavu i vlasti. S druge pak strane stoje ženski likovi, i to primarno lik Matilde, kćeri okrutnog lokalnog suca te lik Doroteje Kazelj Locatelli, krčmareve supruge, a njihova marginalizacija proizlazi iz onog stereotipnog viđenja djelovanja žena tek preko moći djelovanja njihove tjelesnosti. Smisao njihova postojanja viđen je kroz njihovu putenost, pa i razvratnost koja, doduše, katkad može utjecati i na sam tijek povijesti, kako je to u jednom poglavlju romana i prikazano, ali koje u principu ne mogu biti pravi subjekti velikih zbivanja, već tek objekti njihovih glavnih aktera. I lik Matilde i lik Doroteje svedeni su na, kako kaže i sam Johan Ot, »bedrabledredra«, a taj svijet bedara on će vidjeti kao jedino sigurno i ugodno pribježište (Jančar 2004: 120), dok će one kao žene blisko povezane s najužim krugom tamošnje vlasti, svojim nedoličnim ponašanjem osujetiti njezin nedodirljiv autoritet zasnovan na tobožnjem pravednom i moralnom djelovanju. Valja ovdje spomenuti još jedan lik koji se pojavljuje gotovo pred sam kraj romana, lik mladića na samrti s kojim se po prvi put u svijet romana unosi i filozofija doma. Mladića bez imena, izoliranog od svih zbog svoje zaraženosti kugom, prihvaća Johan Ot pod svoje okrilje solidarnošću odbačenih, obećavajući mu povratak u spokojnost doma, vukući ga s paklenog prizorišta ljudskog kraja (Jančar 2004: 232) tamo negdje gdje će umrijeti.

Marginalna pozicija likova s kojima Ot stupa u odnose neka su vrst slike njegova života u malom, od kojih svaki predstavlja jedan način, put od marginalizacije sebstva do (samo)realizacije osobnosti, to nije put Simona Galebjeg od zatiranog ka zatiratelju, već put na kojem se gnijezdi i ukorjenjuje sloboda pojedinca (Jančar 2004: 202). Možda se upravo u tim Otovim odnosima s drugima ponajbolje ocrtava njegova, Peleševim riječima, psihemska narativna figura čije značenjske sastavnice izvan toga kronično nedostaju, pa u tom pomaku prema formiranju ontemskog i sociemskog značenjskog sklopa toga

lika do izražaja više nego drugdje dolaze njegovi inače zamagljeni *atributi osobnosti*.

Naposljetku važno je spomenuti kako su narativni postupci u ovome romanu koji pospješuju permanentnu odgodu identifikacije svoga glavnog lika snažno poduprijeti prikazanim konceptom povijesti, odnosno njezinim shvaćanjem u romanu. Kako je već u nekoliko navrata spomenuto, jedna od temeljnih opreka u romanu jest opozicija pojedinac/kolektiv, ali važno je tomu pridodati kako je ona dodatno potencirana slikom snažnih povijesnih zbivanja, kolektivnog ludila, kako se u samom romanu navodi. I iako se opisano povijesno vrijeme daje precizno u stoljeće datirati, ono je za ovaj roman gotovo nevažno, ono je tek kulisa pred kojom se odvija vječna drama između drugačijeg pojedinca i razularene mase ponijete povijesnim trenutkom. Ključno je pritom da je povijest viđena kao stalno ponavljanje istog, što svoju krunsku potvrdu pronalazi u činjenici da se Ot nakon svoje mučne i dugotrajne odisejade vraća na točku s koje je krenuo, ali još prije toga pita se pripovjedač kroz prizmu Otove svijesti: »[...] kaj hoće Johan Ot, od kod se je vzel in kam gre in kaj pravzaprav počne sredi tega neskončno v isto pretakajočega se trenutka?« (Jančar 2004: 118), čime se, među ostalim, naglašava idejno-konceptualna osnova uprizorene povijesti. Na taj se način otvara široko denotativno polje ovoga romana unutar kojeg se u različitim manifestnim oblicima problematizira psihologija mase, njezina ponesenost u svim povijesnim vremenima: »Katera neznana in nadstvarna vezava je iz posameznikov sestavila to tisočonogo gosenico, da zdaj utriplje v eni misli in enem dahu, katera misel je slehernega do kraja potopila v to množico, vso vročo, vso potno, vso blagoslovljeno od veličastja zgodovinskega trenutka« (Jančar 2004: 125). Unutar toga, za roman ključnoga odnosa između orkestrirane mase i drugačijeg pojedinca formira se ideja o borbi potonjeg protiv svakojake represije jer »mase ništa ne stvaraju [...] misli, osjeća i stvara samo pojedinac« (Jančar 1996: 17). Time se potvrđuje sveprisutna težnja ovoga romana, prisutna i u drugim Jančarevim djelima, kako »možemo razumjeti samo pojedinačnu čovjekovu sudbinu«, odnosno kako samo ona »može biti odgovarajući *ausgangsmaterial* za kreativno djelo, koje raste u opći simbol« (Jančar 1996: 71). Ta individualizacija povijesnog subjekta, pa i njegovo prerastanje u opći simbol, koji svoju unutartekstualnu realizaciju temelji na stranosti, tuđinstvu glavnog lika i njene oprečnosti prema masi, tendencija je koju tradicionalna varijanta povijesnog romana ne poznaje jer je idejo žarište preneseno na kolektivni subjekt, ciljeve i smisao njegova djelovanja.

Cikličnim shvaćanjem povijesti, uprizorenjem sukoba drugačijeg pojedinca i kolektiva, problematiziranjem lika stranca i njegova realizacija na drugačijoj konceptualnoj osnovi samo su neki elementi ovoga romana koji su mu omogućili pomak od denotacije prema konotaciji, od doslovnog prema metaforičkom značenju, čime je omogućeno stvaranje nadpovijesne poruke ovoga djela, uvijek aktualne i primjenjive, a što istovremeno ovaj roman odmiče od tradicionalne varijante povijesnog romana. U tom smislu i sam je autor u jednom svom eseju rekao sljedeće:

Johana Ota si je, upam, mogoče predstavljati tudi, ko blodi po ulicah velemesta. A vseeno: ko stopim v pretekli čas, je prostor imaginacije nekako odprto, naenkrat smo v območju bajke, čiste pripovedi, to ni več naš čas, a tudi ne tedanji, to je nov čas, v katerem se se razgiblje prostor izmišljije, v katerem so stvari sveta, na novo ustvarjenega sveta odlepljene od zemeljske in časovno aktualistične teže, v katerem zlahka zadobijo neko lahkotnost in gibljivost. Da, tudi slikovitost, prosto ustvarjanje podob. [...] Je to sploh še umeščenost v zgodovino? Ali ni to vstop v podobe, in če je tako, potem je zgodovina naenkrat tudi sedanjost. Po podobah, skozi oblikovanje, po besedi, intenzivnosti stavka je pisanje naenkrat hkrati sedanjost in preteklost, izmaknjeni čas, drugi čas, nadčasje (Jančar 2002: 22, 23).

Takvo shvačanje povijesti koje je lišeno omeđujućih i krutih vremenskih granica, kao i tematiziranje lika stranca, u realizaciji kojeg stoje narativni postupci koji relativiziraju i/ili ironiziraju ona ustaljena i stereotipna fiktionalna uprizorenja, nedvojbeno predstavljaju važan argument u viđenju *Galijota* kao još jednog doprinosa paradigmi suvremenoga slovenskog novopovijesnog romana u širokom spektru njegovih pojavnih oblika.

Ovdje su spomenuti samo neki primjeri kojima ovaj roman destruiira isključive, monolitne, homogene konstrukcije u promišljanju Drugog, u ovome slučaju stranog i manjinskog, važno je pritom uzeti u obzir kako je u idejnom sloju ovoga romana moguće iščitati razne implicitne modele propitivanja identiteta, njegova konstruiranja i djelovanja, kao i podvrgnutosti raznim režimima moći. To se propitivanje kreće u relacijama problematiziranja identiteta kao danog (Ot kao stranac) i identiteta kao proizvedenog (Otove društvene funkcije). Raskrinkavajući brojne u tradicionalnom povijesnom romanu neosporne binarizme (svoje/tuđe, pojedinačno/kolektivno, dobro/loše, privatno/javno ...), ovaj roman kao da stremi poništavanju raznih konstruiranih kategorija jastva koje onemogućuju ili ograničavaju njegovo djelatno polje, čime otvara uvijek brojna i trajno aktualna pitanja ljudske egzistencije.

2 Umjesto zaključka: udio povijesti između reformacije i tranzicije u *Galijotu*

Sažmemo li ukratko rezultate prethodne pomne analize Ivane Latković romana *Galijot* i neke osnovne spoznaje koje su iz nje proizašle, uočiti ćemo naglašenu koncentriranost na razvedene znakove osobnosti Johana Ota, kao čovjeka bez prošlosti, nepouzdana sadašnjosti, zapravo bez vremenski ovjerena identiteta. Konstatira se štoviše, da čitav roman svojim narativnim postupcima potencira proces odgode identifikacije svoga glavnog lika, odnosno da pripovijedanje u romanu, kao i kompozicijske postaje s naglaskom na pojedine epizode odnosa glavnoga lika s okolinom, bitno doprinose dekonstrukciji identiteta stranca, odnosno svojevrsne relativizacije drugosti. Ukratko, tradicionalna se figura stranca kao apriorno negativnog lika time razgrađuje.

Složimo li se s tim da se binarna opreka svoje/tuđe u romanu ne tiče dvaju sukobljenih kolektiviteta, već kroz pitanje odnosa dominantno – asimilacijsko

te inferiorno – transformacijsko, potenciranih relativizacijskom funkcijom subjekata naracije, ne na kraju i unutarnjim monolozima glavnoga lika, dolazimo do represivnog stvaranja poželjnog identiteta, odnosno kazano u pripovjedačevu ironijskom kodu, do »iskrene ispovijesti«. Unutarnji razlozi neodređenosti identiteta, prožimanje različitih identiteta, određeno stanje multifrenije, mnogolikosti duše, određuju osobnost Ota višestruko referencijalno značenjskom figurom. Ono se, »višestruko referencijalno«, na neki način umnožava i u odnosu s drugim marginalnim tipovima, osobito ženskim likovima, na tegobnu putu ostvarenja slobode pojedinca, pri čemu ne malu ulogu igra ironijsko poigravanje s pripovjednim perspektivama, odnosno pripovjedačevo viđenje povijesti kao stalno ponavljanje istoga. Individualizacija povijesnog subjekta, kao i njegovo prerastanje u opći simbol, važna je osobitost novog povijesnog romana, koji »propituje povijesnu dimenziju ljudskoga postojanja« i nije tek »ilustracija neke povijesne situacije« (Kundera 2002: 37). U svojim ogledima i sam je Drago Jančar, poput Kundera, svjestan otvorenosti prostora imaginacije suvremena romana »s povijesnim okolnostima« koje stvaraju transtemporalnu »znakovitu egzistencijalnu situaciju«, jer je pisanje istodobno i sadašnjost i prošlost, izmaknuto i drugo vrijeme, nadvrijeme. Nećemo pogriješiti ako takvim razumijemo i čitanje, odnosno tumačenje modernog povijesnog romana, jer nam on omogućava široko »denotativno polje«, iščitavanje, zapravo upisivanje, našega osobnog razumijevanja povijesti i stvarnosti, sukoba drugačijeg pojedinca i kolektiva podložna euforiji, kao oblika borbe »protiv svakojake represije«, u prošlosti kao i danas.

Ne na kraju, podsjetimo umjesto zaključka, da je osobni integritet Johana Ota grubo doveden u pitanje, u trenutku presudne, »rastuće egzistencijalne situacije«, naime kada je optužen kao Hans Debelak, na galiju do smrti. Glavni lik, koji ovdje dobiva svoje opće ime – galijot, kao da se iz postreformacijske (da li i postrevolucionarne, socijalističke?) kaotične povijesti, koja tek sporadično prosijava krozvremenskim suznačenjima, ovdje stupa u beskonačan prostor simboličnoga: galija zapravo postaje mjesto usuda i trgovaca i kapetana te siromaha i vlasnika broda, na velikom Zapadnom moru, koje su zvali i More mraka (str. 183–184). Dok su galijoti bili dijelom lađe, »njegova pogonska sila«.

Ploveći godinu i jedan dan, galijot podjednako »dužan« i glavnom liku i pripovjedaču, ostaje u svojim snovima, između svoga neba i svoga mora. Njegovo/njihovo svemirsko lutanje sve češće se »prizemljuje« ukazivanjima romarskih putova, blagih obraza domaćih ljudi, u potezima misli, uspomena i djelovanja, kao:

Meje med domnevo in razumom.

Meje med sanjami in resnico.

Meje med morjem in nebom, meja obzorja. Vse meje so se trgale. (str. 206)

U zazivu doma, lepovidskim žudnjama za domom, koji nam izmiče, u apokaliptičnim pomorima kuge.

Ono što galiot pouzdano zna, sve su ostalo snovi, priviđenja, borbe s iluzijama i sa smrti, u kontekstu naše aktualizacije romana (povezivanju vremena reformacije/revolucije i protureformacije/tranzicije, odnosno očitavanju znakova triju doba, aktualizirane povijesti, doba nastanka romana i našega doba tumačenja, jeste jedino to da *nikada, nikada neće biti Golobji Johan*. Da zatirani neće postati zatiratelj.

Sjetimo se barem početka galijaške priče Galebjega Simona:

Na galejo je prišiel v tisti neskončni legiji protestantov, ki je brez konca in kraja sedela na galijaške klopi, med hudodelce in krvave norce. V tisti žalostni legiji upornikov vseh stanov n poklicev, iz vseh evropskih dežel, kjer so misel in dejanje čistega evangelija z naglimi sodišči pokončali. /.../

Bil je prekrščevalec, reformator, strasten privrženec nove zamisli, spreminejvalec ljudi in sveta, upornik zoper oblasti Boga. Bil je voditelj lahkovernega ljudstva, ki se je trumoma zbiralo okrog njega. /.../ Stvar je uspevala, ideja se je širila, goreči privrženci so prisegli nemajhno zvestobo. Vrgli so ga v ječo (Jančar 2004: 199).

I tako dalje, i tako dalje.

Nije bez osnove da tumačenje romana *Galijot*, koje ga neslučajnim previdom smješta u 16. stoljeće, završava u neodlučnosti, prividima pripovjedača/lika, kojega već spremni kapucini protureformacije/tranzicije odvlače u nepoznato, kao zajednička »kritika zapeljivceva in slepilceva človeka in človeštva« (Zadravec 2005: 87). Nama tek ostaje briga, ako smo se identificirali s glavnim junakom, da se ne zarazimo i da se rastrijezimo, od snova.

Ili, drugim riječima, jesmo li s postmodernom stigli u sretno doba postistorije ili postideologije ili smo opet već na galiji, gdje »globoko v vsakem galjotu gnezdi in koreni njegova svoboda« – tek trebamo vidjeti. Ono što je autor romana iskusio u zatvoru, naime da je naša unutarnja sloboda dragocjenija od vanjske, može nas opskrbiti strpljivošću da izdržimo i naše tranzicijske kušnje, koje se ne pokazuju ništa manje izazovnim od – protureformacijskih.

Za razumijevanje povijesne dimenzije romana, odnosno za odgovor na pitanje kako znakovi povijesti sudjeluju u dosizanju smisla kaotičnom prošlosti inspirirana pripovijedanja, dovoljno se još prisjetiti dva ključna poglavlja romana, dvadeset i prvo s pričom o Galebjem Simonu i završno dvadeset i peto s apokaliptičnim prikazom pomora prouzročena kugom. U oba se poglavlja život Johana Ota, gotovo zrcalnom slikom, ogleda u životima drugih: »galijaška zgodba« Galebjega Simona govori o reformatoru, strastvenom preobrazitelju ljudi i svijeta, koji je međutim morao, da bi preživio, postati simbolom »protureformacijske« represije. Odlučnim otklanjanjem slične sudbine Johan Ot se odlučuje za snove galijota, neizvjesnost, žudnju i tek možebitnu buduću slobodu.

Dramatičan, iako tek u šturim naznakama izveden odnos Johana Ota i Adama u završnim narativnim sekvencama romana, pokazuje da bliski suputnici, gotovo istomišljenici, najuvjerljivije je u tom smislu Adamovo ponavljanje Otova kritičkoga govora s kraja osmoga poglavlja, među koje kao da je pripovjedač porazmjestio i svoja uvjerenja, stradavaju gotovo istodobno, jedan pod lažnim optužbama, koje ne želi demantirati, a drugi s naivnom sviješću da je i njegova

(naša) smrt samo dio ružnoga sna. S oba lika i s pripovjedačem možemo prema svemu zadržati kritički odnos:

Je rekel, da se poserje na papežnike, na luterane, na štiftarje, na coprnike, na dohtarje, še posebej pa se poserje na vse tiste nore teološke magistre, ki se kurbajo cele noči in pijejo in potem verske zdrahe delajo (Jančar 2004: 90).

Pokušamo li pak zaključiti iz perspektive Krobata, lika koji predstavlja snalažljiva i spretna trgovca te dijelom možda dobre i hrabre Hrvate, s kojima nikada nije jasno kako će se danas ili sutra okrenuti, lika kojemu se gubi svaki trag nakon Otova uhićenja, »ki je Adama tolikokrat rešil iz neprijetnih situacij«, a na kojega na kraju pada sumnja doušništva, čini se zaista kao da pojedinačna sudbina može postati upravo gubljenje, ogoljivanje identiteta, bezlična anonimnost, nepostojanje. U tranzicijskim vihorima svekolike »povijesne zbiljnosti«. A da ih je pripovjedač svojedobno znao tragično točno naslutiti, čime se u očitavanje znakova povijesti uključuje i doba nastanka romana, pokazuje njegovu fantazmagorijsko-povijesno predviđanje rata i potrebe pripremanja nove vojske:

Francoz že rovari, Ogrri se puntajo, Turčin spet svoje oddelke pošilja, tudi s sicer dobrimi in pogumnimi Hrvati ni nikoli jasno, kako se bodo danes ali jutri zasukali. Ne vojske pač ne bo nikoli zmanjkalo. Zato ni razloga, da bi zdaj oni tiste pihalnike in tiste meče v rokah držali in svojim bojevnim sudrugom z njimi pretili. Zato je pametneje skupaj piti, spomine obuditi, se za nove vojske pripravljati (isto: 83–84).

Međutim, mogli bismo, prepuštajući se »magiji priče«, u tekstu koji »sve svoje elemente odmerava prema priči, ne prema stvarnosti, prema zakonitostima pripovedanja, ne prema zakonitostima života« (Mitrović 1980: 351), povijesno-romanesknu fresku s Johanom Otom, koji se kao stranac pojavljuje niotkuda i kao odomaćeni bivši galijot odlazi ni u što, uostalom kao i drugi likovi, razumjeti i kao priču o uzaludnom *zadobivanju identiteta*, pri čemu što više dobivamo na identitetu gubimo na dostojanstvu osobe, na čovječnosti, kojoj sile povijesti nikako ne daju da se realizira ili barem izrazi. Pripovijedanjem i tumačenjem, svjedočenjem o tome, i pisci i interpretatori, čitatelji, često samo održavamo svijest o mogućnostima, iluziju o snovima, varljivu nadu, utopijsku vjeru da bi to možda bilo moguće upravo izvan priča, jer nije u njima. Ali, o tome nekom drugom prilikom.

LITERATURA

- Paul CONNERTON, 2004: *Kako se društva sjećaju*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Davor DUKIĆ, 1998: *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

- John R. GILLIS, 2006: Pamćenje i identitet: povijest jednog odnosa. Brkljačić M. i Prlenda S. (ur.): *Kultura pamćenja i historija*, Zagreb: Golden marketing. 169–195.
- Helga GLUŠIČ, 1995: Odmevnost Jančarjevega literarnega dela v svetu. Orožen, Martina (ur.): *XXXI. seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Zbornik predavanj*. Ljubljana. Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik. 103–109.
- Philippe HAMON, 1999: Za semiološki status lika. Milanja, Cvjetko (ur.): *Autor, pripovjedač, lik*, Osijek: Svijetla grada. 429–477.
- Drago JANČAR, 2004: *Galijot*. Ljubljana: Delo d. d.
- –, 1996: *Izbrojen, vagnut, razdijeljen: eseji*. Zagreb: Durieux.
- –, 2002: *Privlačnost praznine*. Ljubljana: Študentska založba, Beletrina.
- Vincent JOUVE, 1999: Složenost lika – efekta. Milanja, Cvjetko (ur.): *Autor, pripovjedač, lik*. Osijek: Svijetla grada. 479–573.
- Klemen LAH, 2006: Podoba hrvaških literarnih likov v slovenskih zgodovinskih pripovedih. Hladnik, Miran (ur.): *Preseganje meje*. Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije. 67–82.
- Milan KUNDERA, 2002: *Umjetnost romana*, Zagreb: Meandar.
- Cvjetko MILANJA, 1994: *Hrvatski novopovijesni roman*, Kolo 11–12. 1077–1098.
- Marija MITROVIĆ, 1980: Magija priče. Jančar, Drago: *Galijot*. Beograd: Narodna knjiga.
- Gajo PELEŠ, 1982: *Iščitavanje značenja*. Rijeka: Izdavački centar Rijeka.
- Gajo PELEŠ, 1999: *Tumačenje romana*. Zagreb: Artresor naklada.
- Elena POPOVSKA, 2003: Podoba tujca v Jančarjevem romanu Galijot. Hladnik, M. i Kocijan, G. (ur.): *Slovenski roman*. Mednarodni simpozij Obdobja 21 – Metode in zvrsti. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete. 311–315.
- Paul RICOEUR, 1999: Osobni i narativni identitet. Milanja, Cvjetko (ur.): *Autor, pripovjedač, lik*. Osijek: Svijetla grada. 19–48.
- Franc ZADRAVEC, 2005: *Slovenski roman dvajsetega stoletja*. Murska Sobotna-Ljubljana, Franc-Franc-SAZU-Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani.

SUMMARY

In the wide spectrum of the created forms of historical genre (I. Latković), Jančar's novel *Galijot*, with its theme of a character who is a foreigner, sets this issue as a semantic and conceptual knot of his novel and as such also represents an optimal point in his interpretative – analytical act. In the process of formation and realization of a different concept of the character of a foreigner, different with regard

to the traditional historical novel, different narrative procedures are explored that ultimately achieve the effect of the disintegration of a narrative figure. By such processes a binary system of values is relativized on which the fictional universe of the traditional historical novel was based. In the process of relativization, the deconstruction of a powerful binary opposition played an important role which was inherent in the traditional varieties of this novel (her / himself, good / evil, collective / individual). These are the basis on which the problem of identity, its formation, and (re)presentation is set.

In addition, with the support of previous interpretations at the end (Z. Kovač) we are trying to actualize historical times in our research. The combination makes for an unbreakable semantic potential: the repercussions of the Reformation and the Counter-Reformation era in which the events of the novel are transferred, the genesis time of the novel, as well as our modern era of socialism, and the transition from the perspective of the person reading the novel and the person experiencing it today.

PRODORNE IN PREROŠKE MISLI 16. STOLETJA: ob petstoletnici Trubarjevega rojstva

Nujen del kulturnega univerzuma niso samo vsem znane napovedi prihodnosti, ampak tudi »napovedi preteklosti« (Lotman 2006: 388).

Razprave za prvo in drugo številko revije *Slavia Centralis* so plod znanstvene konference *Prodorne in preroške misli 16. stoletja: ob petstoletnici rojstva Primoža Trubarja (1508–1586)*, ki sta jo ob petstoletnici Trubarjevega rojstva organizirala Slavistično društvo Maribor ter Oddelek za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete Univerze v Mariboru. Konferenca je potekala 4. in 5. junija 2008 na Univerzi v Mariboru, kjer so bila predstavljena aktualna znanstvenoraziskovalna spoznanja o duhovnozgodovinskih značilnostih 16. stoletja na slovenskem etničnem ozemlju, ki se je enakovredno vključevalo v tedanje evropske medkulturne tokove, spoznanja o književnih, jezikovnih in kulturnih prispevkih predvsem slovenskih protestantov in zlasti Primoža Trubarja. Njegove prodorne, inovativne, vsekakor pa z vidika sedanjega časa tudi preroške misli, ki jih je mnoge zapisal in uresničil v prvih slovenskih knjigah, številnih predgovorih in prevodih, cerkvenem redu, korespondenci in drugih svojih pomembnih delih, postavljajo Trubarja za začetnika slovenske književnosti, utemeljitelja slovenske protestantske misli ter slovenske narodnostne identifikacije v družbi in kulturi evropskih narodov.

Vodja konference sem bila doc. dr. Blanka Bošnjak, predsednica Slavističnega društva Maribor, organizacijski

odbor pa so sestavljali: red. prof. dr. Miran Štuhec, predstojnik Oddelka za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete Maribor; izred. prof. dr. Jožica Čeh, Oddelek za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete Maribor; dr. Alenka Valh Lopert, tajnica Slavističnega društva Maribor; dr. Branislava Vičar, Slavistično društvo Maribor; dr. Natalija Ulčnik, Slavistično društvo Maribor; častni odbor so sestavljali: red. prof. dr. Ivan Rozman, rektor Univerze v Mariboru; red. prof. dr. Marko Jesenšek, dekan Filozofske fakultete Maribor; akad. red. prof. dr. Zinka Zorko, izredna članica SAZU v Ljubljani; red. prof. dr. Zvonko Kovač, Univerza v Zagrebu; dr. Janez Dular, vodja Sektorja za slovenski jezik pri Ministrstvu za kulturo RS; Mojca Kucler Dolinar, ministrica za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo RS; Franc Kangler, župan Mestne občine Maribor; častni pokrovitelj konference je bil dr. Danilo Türk, predsednik Republike Slovenije. Na konferenci je nastopilo enaindvajset referentov z devetnajstimi referati (za simpozij sem uredila zbornik povzetkov), na moje povabilo pa jih je petnajst pripravilo tudi razprave za objavo v prvih dveh številkah nove slavistične revije *Slavia Centralis*.

Znanstvene razprave obeh številki revije *Slavia Centralis* izpostavljajo in izvirno vrednotijo delo slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja izjemnih razsežnosti, s poudarkom na Trubarjevem neizbrisljivem pečatu in prvenstvu, pri čemer so prispevki tematsko razdeljeni na dve številki revije, ki pomenita smiselno vsebinsko zasnovo in možnost obvladovanja obsežnega območja snovi.

V prvi številki revije *Slavia Centralis* so tako zajeta naslednja literarnozgodovinska tematska vozlišča: Marko Štuhec razpravlja o reformacijskih gibanjih

in idejah, ki so se razvile v verskem, družbenem, kulturnem in političnem okviru dolgega 16. stoletja. Dejan Kos obravnava učinke, ki jih je imela protestantska književnost na preoblikovanje stanovsko utemeljenih kulturnih polj v drugi polovici 16. stoletja. Alenka Jensterle Doležal analizira vprašanje vere in dvoma v dveh Trubarjevih delih: v delu *Ena dolga Predgovor* (1557) in *Cerkovni ordningi* (1564). Aleksander Bjelčevič podaja temeljit premislek o pomenu odpustkov, vsebini Lutrovih 95 tez in Trubarjevih omembah odpustkov. Barbara Pregelj na osnovi primerjave Primoža Trubarja in B. de Las Casasa ugotavlja številne vzporednice in pomembne razlike v življenju kakor tudi delu obeh avtorjev. Blanka Bošnjak izhaja iz teze, da se s pomočjo Trubarjevih izbranih analiziranih predgovorov in korespondence tedaj šele kaže konstituiranje raznolikosti diskurzov. Milena Mileva Blažič v Trubarjevih besedilih ugotavlja pogoste omembe otrok, ženske, družine, ljubezni v smislu novejšega pojmovanja teh prvin. Ivana Latković in Zvonko Kovač pa razpravljata o širokem spektru pojavnih oblik zgodovinskega žanra, zlasti na primeru romana Draga Jančarja *Galjot*.

V drugi številki revije *Slavia Centralis* so zbrane razprave, ki sodijo na jezikoslovno področje: Marko Jesenšek razpravlja o Trubarjevem *gmajn jeziku*, ki je sopomenka za *kranjski jezik*. Prepoznaven je po splošni razumljivosti, hkrati pa gre za jezikovni kompromis, tj. skupni imenovalec osrednjeslovenskega knjižnega jezika. Irena Orel z različnih vidikov osvetli sistemsko in besedilno rabo protipomenskosti v Trubarjevem najbolj polemičnem besedilu, *Katehizmu z dvejma izlagama* (1575),

ter v *Pridigi od stare prave inu krive vere*. Majda Merše zariše obseg rabe feminativov v slovenskem knjižnem jeziku 16. stoletja, pri čemer so predstavljene osnovne pomenske skupine feminativov ter načini njihove tvorbe. Andreja Legan Ravnikar analizira najbolj produktiven tvorbeni model pridevniških tvorjenk v 16. stoletju: izpeljavo s priponskim obrazilom -ski in različico -ški ter izpeljanke na -čki in -cki, ki se pripenjajo na enako besedotvorno podstavo. Irena Stramljič Breznik predstavlja besedotvorje predmetnopomenskih besed v prvi slovenski slovnici, ki jo je napisal Adam Bohorič, kar kaže na njegovo sposobnost kategoriziranja besedotvornih prvin. Matej Hriberšek piše o najzgodnejših virih slovenske klasične leksikografije, ki jih najdemo v nekaterih ohranjenih ostankih iz srednjega veka in v delih slovenskih protestantskih piscev, vendar se slovenska leksikografija začne šele z delom *Dictionarium quatuor linguarum*, avtorja Hieronymusa Megiserja. Ob zaključku druge številke revije *Slavia Centralis* pa Marianna L. Beršadska razpravlja o Trubarjevem pomembnem delu in odmevih nanj v študijah ruskih slavistov.

Vse navedene izvirne znanstvene razprave v prvi in drugi številki revije *Slavia Centralis* s svojo pronicljivostjo utemeljujejo 16. stoletje kot prelomno v slovenskem kulturnem, verskem, jezikovnem, književnem in zgodovinskem smislu, hkrati pa se povezujejo z aktualnimi usmeritvami aktivnosti v letu 2008 pri nas, saj prinašajo tako vidike medkulturnosti na Slovenskem kakor tudi proslavitev Trubarjevega leta.

Blanka Bošnjak,
Filozofska fakulteta v Mariboru

Navodila avtorjem

Slavia Centralis (SCN) je revija, ki objavlja jezikoslovne, literarnoteoretične in literarno-zgodovinske izvirne znanstvene prispevke s področja slavistike, odprta pa je tudi za take primerjalne interdisciplinarne raziskave. Revija objavlja prispevke v slovenščini, lahko tudi v drugih slovanskih jezikih, madžarščini, nemščini ali angleščini.

Recenzijski postopek

Vsak prispevek za SCN pregledata in ocenita dva neodvisna recenzenta ter ga predlagata za objavo.

Glavni urednik o tem pisno obvesti avtorja in mu posreduje morebitne pripombe, ki jih je potrebno upoštevati, da bo članek objavljen; končno uredniško besedo ima glavni urednik. Zavrženih rokopisov ne vračamo – glavni urednik o tem pisno obvesti avtorja.

Uredniki lahko prispevke lektorirajo in jih (nevsebinsko) popravijo brez soglasja avtorjev.

Članki morajo vsebinsko in po tehnični pripravi besedila ustrezati naslednjim standardom:

- gre za še neobjavljene prispevke;
- oddati jih je potrebno v (1) elektronski obliki, združljivi z urejevalniki za okensko okolje, tehnični urednici na naslov: natalija.ulcnik@uni-mb.si in (2) rokopisu v dveh natisnjениh izvodih na naslov: Oddelek za slovanske jezike in književnosti – Slavia Centralis, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru, Koroška cesta 160, SI-2000 Maribor ali (3) po e-pošti v obliki pdf na naslov tehnične urednice.
- razprave naj obsegajo 25.000 do 35.000 znakov, ocene 14.000 do 18.000 znakov, poročila 6.000 do 8.000 znakov;
- sinopsis v slovenskem in angleškem jeziku naj obsega 5 do 8 vrstic; dodanih naj ima 4 do 6 ključnih besed;
- povzetek naj obsega 20 do 30 vrstic – razprave, ki so napisane v slovenščini, imajo povzetek v angleščini, neslovensko napisane razprave pa v slovenščini;
- pisava je Times New Roman, velikost črk 12 pik (izvleček in povzetek 10 pik), razmik med vrsticami naj bo 1,5;
- format papirja naj bo A4, robovi naj bodo 25 mm zgoraj, spodaj, levo in desno (severnoameriški format papirja z robovi širine enega inča);
- opombe naj bodo sprotne, vezaji, pomišljaji in narekovaji naj bodo v skladu s slovenskim pravopisom (oz. pravopisnimi normami jezikov, v katerih so razprave napisane);
- literatura naj bo navedena v besedilu in opombah v krajši obliki v oklepaju (Jesenšek 2005: 279), v daljši obliki pa na koncu razprave v seznamu literature in navedenk;
- če je v seznamu literature več del enega avtorja, naj pri vseh neprvih navedbah ime in priimek avtorja nadomeščata dva pomišljaja;
- če je v seznamu literature pri enem avtorju več navedenk istega leta, jih ločimo z malimi tiskanimi črkami stično ob letnici (2007, 2007a, 2007b);
- v seznamu literature navajamo:
 - monografija:

Marko JESENŠEK, 2005: *The Slovene Language in the Alpine and Pannonian Language Area*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Mihaela KOLETNIK, 2008: *Panonsko lončarsko in kmetijsko izrazje ter druge dialektološke razprave*. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta. (Mednarodna knjižna zbirka Zora, 60).

-
- članek v reviji:
Martina OROŽEN, 1993: Kontinuiteta starocerkvenoslovanskega besedišča v slovenskem jeziku. *Slavistična revija* 41/1, 143–160.
 - članek v monografiji ali zborniku:
Zinka ZORKO, 2004: Izbrano besedje v narečjih severovzhodne Slovenije. *Besed-slovne lastnosti slovenskega knjižnega jezika in narečij*. Ur. Marko Jesenšek. Maribor: Slavistično društvo Maribor. (Zora 28). 170–228.
Miran ŠTUHEC, 2003: Esejstika narodnih tem in njen pomen danes. *Perspektive slo-venistike ob vključevanju v Evropsko zvezo*. Ur. Marko Jesenšek. Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije. (Zbornik Slavističnega društva Slovenije, 14). 63–80.
 - slikovno gradivo, razpredelnice ipd. (izdelano v MS Excel) naj bo priloženo na posebnih listih, v tekočem besedilu pa naj bo označeno, kam sodi (podnapisi slik naj bodo v tipkopisu); za oštevilčenje se uporabljajo samo arabske številke;
 - mednaslovi so v polkrepkem tisku;
 - ponazarjalni zgledi in daljši navedki (brez narekovajev, stopnja 10 pik, odstavčno ločeni) so v ležečem tisku;
 - natančne informacije glede označevanja nestandardnih znamenj (označeni naj bodo z rdečo barvo in dodatno izrisani na robu besedila), ležečega in polkrepkega tiska dobi avtor pri tehnični urednici;
 - naslovna stran tipkopisa naj vsebuje: naslov članka, ime in priimek avtorja, naslov ustanove, na kateri dela, njegov elektronski naslov in naslov, na katerega bodo poslane korekture;
 - korekture je potrebno opraviti v desetih dneh.

Guidelines for contributors

The journal *Slavia Centralis* (SCN) publishes articles presenting original research in Slavic linguistics and literary scholarship; it is also open to interdisciplinary approaches. Papers may be published in Slovene and other Slavic languages, as well as Hungarian, German, and English.

Refereeing process

SCN is a double-blind refereed journal. Two independent reviewers referee each paper. If accepted, the editor-in-chief informs the author in writing and conveys requested amendments, if any, that must be made before the article is accepted for publication. Rejected manuscripts are not returned; however, the editor-in-chief informs the author in writing. Final editorial authority rests with the editor-in-chief. The editors reserve the right to make formal (non-substantive) changes to the paper without consulting the author.

The content and format of the articles must conform to the following criteria:

- The work must not have been published previously.
- Each article must be submitted in (1) electronic Windows-compatible format to the technical editor natalija.ulcnik@uni-mb.si and either (2) two printed copies on paper to Oddelek za slovanske jezike in književnosti – Slavia Centralis / Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru, Koroška cesta 160 / SI-2000 Maribor or (3) by e-mail in PDF format to the technical editor.
- Articles should contain between 25,000 and 35,000 characters; reviews 14,000 to 18,000 characters, and reports from 6,000 to 8,000 characters.
- The English abstract should be 5 to 8 lines; include also 4 to 6 keywords.
- The summary should contain 20 to 30 lines; articles written in Slovene will have an English summary; articles not in Slovene will have Slovene summaries.
- Articles should be written in 12-point Times New Roman font; the abstract should be in 10-point, line spacing should be 1.5.
- Paper format is A4, margins should be 25 mm on all sides or in North America letter-size paper with one-inch margins on all sides.
- Footnotes should be at the bottom of the page. Hyphens, n-dashes and m-dashes should be used as appropriate, according to the norms in the language in which the article is written.
- Bibliographical citations should be noted in the literature using in-text citations in parentheses, e.g., (Jesenšek 2005: 279), followed by full citations in a listing of references at the end of the article.
- If the bibliographical item has multiple works by the same author, subsequent citations of the author must replace the author's name with two m-dashes.
- If several items by the same author have the same year, subsequent articles should have a lower-case letter after the year, e.g., (2007, 2007a, 2007b).
- Citation format:
 - Monograph:

Marko JESENŠEK, 2005: *The Slovene Language in the Alpine and Pannonian Language Area*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Mihaela KOLETNIK, 2008: *Panonsko lončarsko in kmetijsko izrazje ter druge dialektološke razprave*. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta. (Mednarodna knjižna zbirka Zora, 60).

-
- Journal article:
Martina OROŽEN, 1993: *Kontinuiteta starocerkvenoslovanskega besedišča v slovenskem jeziku*. Slavistična revija 41/1, 143–160.
 - Article in a book or anthology:
Zinka ZORKO, 2004: Izbrano besedje v narečjih severovzhodne Slovenije. *Besednoslovne lastnosti slovenskega knjižnega jezika in narečij*. Ed. Marko Jesenšek. Maribor: Slavistično društvo Maribor. (Zora 28). 170–228.
Miran ŠTUHEC, 2003: Esezistika narodnih tem in njen pomen danes. *Perspektive slovenistike ob vključevanju v Evropsko zvezo*. Ed. Marko Jesenšek. Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije. (Zbornik Slavističnega društva Slovenije, 14). 63–80.
 - Graphics, tables, etc. (produced in MS Excel) should be given on separate sheets and their placement should be indicated in the text (captions of pictures should be in the manuscript); use only Arabic numerals for numbering.
 - Subtitles should be in boldface.
 - Examples and longer quotations (without quotations, 10 point, with paragraph breaks) should be in italics.
 - Precise descriptions of non-standard signs (marked in red and noted in the margin), italics, and boldface, will be given to the author by the technical editor.
 - The title page should contain: the title of the article, the name and surname of the author, the title of his or her place of employment, the author's e-mail (for the receipt of proofs).
 - Proofs must be corrected and returned in ten days.