

Humanizem, reformacija in Primož Trubar

Vprašanje o naravi razmerja med humanizmom, reformacijo in življenjsko izkušnjo Primoža Trubarja na eni ter njegovim kar presenetljivo obsežnim književnim opusom na drugi strani ni od včeraj. Po vsej širini ga je pravzaprav razprl že Anton Slodnjak v svojem *Pregledu slovenskega slovstva*, ki je izšel vse bolj davnega leta 1934. Pozneje tako znameniti literarni zgodovinar, ki se v javno zavest ni zapisal toliko z metodološko strogostjo in natančnostjo svojih raziskav kot z najglobljo osebnostno zavzetostjo in vednostno širino, je menil, da se humanizem in reformacija na Slovenskem stikata kot zarodek in razvita duhovnozgodovinska formacija, kot dva zaporedna in medsebojno vzročno-posledično povezana procesa na osi časa.¹ Iskanje razmerij med njima je s tem dobilo domovinsko pravico v znanosti. Razprava o dobi, v kateri se po dolgi prevladi centrifugalnih sil v naši zgodovini začno ponovno pojavljati tudi zelo poudarjene sredotežne, brez tematizacij tega vprašanja ne more biti celovita.

Čeprav podrobne raziskave niso potrdile Slodnjakove duhovnozgodovinske vizije razmerja med humanističnimi težnjami in na Slovenskem prisotnimi tokovi reformacije, se je predvsem zaradi delnega časovnega – še bolj pa spričo personalnega – stika med njihovimi nosilci uveljavilo skupno oziroma primerjalno raziskovanje pojavov, ki so odločilno zaznamovali jutranje ure novoveške civilizacije v alpsko-jadranskem prostoru. Preučevanja konvergenčnih premikov v okviru obeh prelomnih gibanj na eni ter njunih razlik na drugi strani so pomembno prispevala k razumevanju izjemno dinamičnega 16. stoletja v Srednji Evropi. Pri tem se

je treba zavedati, da sinteza nikakor ni nujni "izid" srečevanja različnih tendenc. Slednje se vrhu vsega tudi ne doživljajo zmerom kot nasprotja: med njimi more prihajati ne do prevzemanj kot tudi ne do popolnih zavračanj, pri čemer pa ostajajo skupne točke vsaj v obliki istih ali podobnih izzivov (in so le odgovori nanje izključujoči se).

Dandanes je v tematizacijah življenja in dela Primoža Trubarja že povsem uveljavljen "standardni" evropski model interpretacije razmerja med humanizmom in reformacijo. Obe gibanji se tako na Slovenskem kot v sosednjih – pa tudi bolj oddaljenih – deželah pretežno postavljata v okvir civilizacije

renesanse. Kakor je zelo prepričljivo pokazal veliki francoski zgodovinar Jean Delumeau,² je njun skupni imenovalac mogoče razbrati predvsem v individualizaciji življenjskih oblik in pojmovanj, razlike med njima pa so najočitnejše v doživljanju univerzalnosti in v odnosu do kritične misli. V humanističnem kulturno-civilizacijskem pramenu je slednja celovita in vsega dotikajoča se, v reformacijskem toku pa je usmerjena k uveljavitvi doktrine "evangelija brez človeških dodatkov". V praksi je to pomenilo preobrazbo kritike, ki je v prvi vrsti drastičen in k odpravi slabosti težeč opis stvarnosti, v eliminacijsko sredstvo. Instrument je postal orožje. Humanistična kritika je bila za razliko od nje emancipacijska: trudila se je ohranjati, kar je bilo vredno (dolgo)trajnosti ali celo večnosti, in vplivati na to, da se porodi čim več takšnega. Nasprotovala je samo zlaganosti, ki se je uveljavila zaradi fanatizma ali zaslepljenosti.

Pri obravnavah reformacije posebno pozornost pritegne vprašanje srečevanja mentalitet dveh zgodovinskih epoh. S preteklostjo jo veže iskanje poti h krščanskim koreninam (v okviru doktrine "evangelija brez človeških dodatkov"), v novoveško prihodnost pa kažejo njene težnje, ki so vzporedne s humanističnimi. Pri tem se je treba zavedati, da so bile te tendence v mnogočem povezane z odkritjem antike in njenih nadčasnih vrednot v okvirih civilizacije renesanse: odkrivanje univerzalnosti v nekdanjosti je – vsekakor kar malce paradoksalno, a vendarle logično – vodilo k novemu. Značilno so se glasniki prihajajočega sveta v 16. stoletju doživljali kot obnovitelji (antične, starokrščanske) nekdanjosti. Prav zaradi križanja mentalitete zelo različnih dob in razumevanj je Trubarjev čas mogoče razlagati kot ključno vozliščno točko slovenske kulturne in v marsičem tudi siceršnje zgodovine. V njem lahko prepoznamo nekakšen povzetek njenih dotedanjih poti in smeri ter napoved novih.

Primož Trubar je bil – kot vsi zagovorniki doktrine "evangelija brez človeških dodatkov" – zagledan v idejo obnovitve prvotnega

krščanstva. Zgodovino je razumel kot veliko ciklično gibanje, v katerem oddaljitvi od začetka sledi vrnitev h koreninam. Toda prvotno krščanstvo je v glavah Evropejcev 16. stoletja v glavnem živelo le v obliki znanstveno neverificiranih predstav. Zgodovinska kritika cerkvene preteklosti, tj. ločitev dejanskega nekdanjega stanja od najrazličnejših razlag, je bila šele v povojih (čeprav je že obstajala formula *Historia fundamentum doctrinae est*).³ Flacijeve *Magdeburške Centurije*, ki ob leta 1506 oziroma 1518 in 1519 objavljeni študiji Lorenza Valle o Konstantinovi darovnici stojijo na njenem začetku, so izhajale v obdobju 1559–1574. Dejansko je šele prehod reformacijskega gibanja v protestantizem vzbudil splošnejši premik proti znanstveni obravnavi zgodovine krščanstva ter z njim povezanih življenjskih pojavov in organizacij. Od protestantizma odsekani in prostorsko za nekaj stoletij tudi ločeni katoliški svet⁴ je v teh naporih časovno le malo zaostajal, v korenitosti pa ga je z nastopom Jeana Bollanda (1596–1665) in njegove šole, ki je izdajala *Acta Sanctorum*,⁵ ter Jeana Mabillona (1632–1707) kmalu presegel.

Trubar je bil sredi 16. stoletja, ko je proces znanstvenega preučevanja zgodovine krščanstva delal šele prve korake k nepovratnosti, že izoblikovana osebnost. Svojih stališč in pojmovanj tedaj že ni več iskal, temveč jih je v glavnem samo še poglobljal. O "evangeliju brez človeških dodatkov" – in potemtakem o prvotnem krščanstvu – je imel dovolj jasne predstave izdelane že v času pisanja prve slovenske knjige (1548–1550). To pomeni, da na njegovo razumevanje cerkvene in siceršnje zgodovine zgolj iz reformacije izšla protestantska historična kritika katolicizma ni mogla več odločilno vplivati. Vrhu vsega je bil do Flacija Ilirika kot njenega osrednjega predstavnika zadržan: čeprav se je z njim osebno seznanil v Ljubljani leta 1563, je naredil vse, da se njegova razumevanja, ki jih je poskušal uveljaviti Sebastijan Krelj, v slovenskem prostoru ne bi zakoreninila. Res se – v mnogočem tudi po njegovi zaslugi – niso.

Potemtakem ni preveč predrzno domnevati, da je na Trubarjevo razumevanje krščanske sedanjosti in preteklosti vplivala samostojna humanistična misel oziroma kritika – se pravi tisti dispozitiv intelektualcev v jeseni srednjega in ob zori novega veka, ki še ni bil izrecno povezan z reformacijskimi tendencami. Celotni opus avtorja prve slovenske knjige to hipotezo odločno podpira.

Trubar je v nemškem posvetilu k prevodu prvega dela *Nove zaveze*, ki ga je natisnil leta 1557, zapisal, da je pokojni vrli gospod Peter Bonomo, "škof in grof tržaški", na svojem dvoru njemu in drugim "razlagal poleg Vergila tudi Erazmve *Parafraze* in Calvinove *Institutiones* v laškem, nemškem in slovenskem jeziku".⁶ Med naštetimi deli samo zadnje sodi v izrazito reformacijski repertorij, medtem ko prvi dve imeni oziroma naslov pripadata kanonu humanistov. Še več: Vergilova *Eneida* in Erazmve *Parafraze* so bile celo njegov emblem. Bonomo, ki ga je Trubar v pismu Heinrichu Bullingerju z dne 13. marca 1557 označil za "poeta in zelo pobožnega moža" ter za svojega vzgojitelja, se za reformacijo – dovolj značilno – sprva ni ogrel. Po Luthrovem nastopu je nekaj časa celo veljal za čvrst stebler rimske cerkve v deželah avstrijskih Habsburžanov. Šele pozneje se je začel bližati zagovornikom "evangelija brez človeških dodatkov" in je v tem smislu tudi vplival na svojo najbližjo – prejkone elitno, predvsem kleriško – okolico. Značilno pa nikoli ni postal razširjevalec reformacijskih idej med množicami navadnih vernikov. Dejansko je pričakoval korenite spremembe v obstoječi cerkvi, ne pa cepitve kristjanov na evropskem Zahodu. V času njegovega življenja – umrl je 4. julija 1546 – so se ločnice pač šele začrtovale. Še vedno potekajoči pogovori med zagovorniki različnih stališč, kot npr. tisti v alzaškem Haguenau/Hagenau 1540, so opozarjali na to, da tudi po jasnem formuliranju protestantske augsburške veroizpovedi (1530) upanje na sporazum ni popolnoma ugasnilo. Zlasti habsburški dvor, ki se je na vzhodu, v deželah svete ogrske krone, soočal

z Osmani, na zahodu oziroma v Italiji pa s Francozi, je bil zelo zainteresiran za pomiritev.

Peter Bonomo je sodil med tiste humaniste, ki so se sicer navduševali nad antično klasiko, vendar se zaradi nje niso odvrčali niti od ljudskih jezikov. Po vsej verjetnosti gre to pripisati njegovemu službovanju na dvoru cesarja Maksimilijana I. in visokim funkcijam, ki jih je opravljal do dejanskega nastopa vlade Ferdinanda I. Tradicija določene odprtosti do ljudskih jezikov je med humanisti v Srednji Evropi tedaj imela za seboj že kar lepo tradicijo: segala je do Eneja Silvija Piccolomini in njegovega "pedagoškega" traktata za Ladislava Posmrtnika oziroma za njegove vzgojitelje, ki je nastal leta 1450.⁸ Dvor se zaradi množice vsakdanjih opravil pač ni mogel slepiti glede koristnosti znanja mnogih jezikov in o skorajda neizogibni škodi, ki jo utrpi vladar, če ne razume svojih podanikov in kraljevskih sosedov oziroma tekmecev. Prvi "dunajski kongres" leta 1515, na katerem se je Maksimilijan I. sestal s svojima jagieľonskima tovarišema – apatičnim ogrsko-češkim kraljem Vladislavom II. in njegovim podjetnim poljsko-litovskim bratom Sigismundom Starejšim –, je bil močno opozorilo v tej smeri.⁹ S tem v zvezi je težko prezreti afirmacijo dotlej na Zahodu večinoma prezrtih idiomov evropskega Vzhoda. Malo pred izjemno pomembnim vladarskim srečanjem je v viteške ideale zagledani cesar Maksimilijan I. Pavla Oberstaina celo povpraševal o tem, ali bi mu lahko pripravil slovar slovanskega jezika, da bi se ga naučil.¹⁰ V Radvljici rojeni učenjak bi mu mogel ponuditi predvsem besednjak slovenščine.

Bonomo je po vrnitvi v Trst, kamor ga je pregnala "čistka" nadvojvode ter pozneje kralja in cesarja Ferdinanda I., ki je hotel odločilne položaje zasesti s svojimi ljudmi,¹¹ povsem očitno posnemal življenjski slog, s kakršnim se je srečeval na Dunaju. Med drugim je – najbrž po zgledu svojega škofovskega vrstnika in prijatelja, Ljubljana Jurija Slatkonje (s čigar premoženjem je po njegovi smrti skupaj z bratom Lodovicom precej

neskrbno gospodaril) – osnoval pevski zbor, v katerega je pritegnil tudi Primoža Trubarja. Bonomovo razlaganje humanističnih in reformacijskih avtoritet v različnih ljudskih idiomih je potemtakem po vsej verjetnosti imelo korenine v načelih jezikovne politike dvora srednjeevropskih Habsburžanov.¹²

Čeprav se je Trubar pri svojem tržaškem vzgojitelju vere, duha in srca srečal tudi že z reformacijsko miselnostjo, je glede na ohranjene vire mogoče domnevati, da se je v letih osebnostnega oblikovanja intenzivneje kot z njo seznanjal s čisto humanistično tradicijo. Močno oporo za takšno razlago najdemo v že omenjenem pismu slovenskega reformatorja Heinrichu Bullingerju z dne 13. marca 1557. Trubar namreč tedaj svojemu nadvse cenjenemu in uglednemu korespondentu zaupa, da nerad piše v latinščini, ker se boji kakšne sintaktične napake in tega, da bi "grešil zoper Priscijana".¹³ To pomeni, da je za rabo jezika Vergila in Erazma Rotterdamskega predvideval najvišji standard. (Podoben odnos je imel tudi do grščine, za katero je zapisal, da je ne zna prav brati.¹⁴) Trubar je v Priscijanu – podobno kakor mnogi njegovi humanistični sodobniki – videl nedotakljivo avtoriteto. Ob tem je vendarle treba pripomniti, da je bil po vsej verjetnosti v ne ravno majhni skupini izobražencev, ki so *Institutiones grammaticae* znamenitega poznoantičnega učenjaka postavljali na najuglednejše, se pravi na najvišje knjižne police, kjer pa so zaradi obsežnosti in izčrpnosti ostajale nedotaknjene. Priscijan je bil že v poznem srednjem veku veliko ime, toda bolj simbol oziroma emblem kot vsakdanjostni vodnik po latinski slovnici. Zelo veliko število ohranjenih prepisov njegovih *Institutiones* je namreč nepopolnih.¹⁵

Vsekakor se na tem mestu zastavlja zanimivo vprašanje: Ali nista nemara Trubarjeva omemba Priscijana in njegova navedba, da je Bonomo razlagal Vergila (tudi v slovenščini), povezani? Možnost za to vsekakor obstaja. Morda se je na tržaškem škofovskem dvoru uporabljal Priscijanov didaktični komentar začetka *Eneide*, ki je bil svoj čas zelo cenjen

in upoštevan. V določeni zvezi s tem utegne biti celo Trubarjevo označevanje Bonoma za poeta,¹⁶ se pravi za človeka, ki obvladuje nauk o verzu.

Slovenski reformator v svojih spisih na izjemno ugledno mesto postavlja tudi dela Erazma Rotterdamskega. V posvetilu k prvi slovenski izdaji *Matejevega evangelija* leta 1555 Trubar dovolj nadrobno poroča o načinu svojega prevajalskega dela. Pravi:

*"H drugimu vom povejmo, de mi v le-tim našim prevračenu smo veden imejli pred sebo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grški pisan; raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučenikov, kateri so ta nov testament iz tiga grškiga jezika v ta latinski, nemški inu laški preobrnil, nerveč pak na Erazmov Roterodamov nov testament, h timu so nom nega annotatio-nes silnu pomagale."*¹⁷

Ni mogoče domnevati, da bi vsestransko radoveden, razgledan in za posredovanje "evangelija brez človeških dodatkov" vneti Trubar ne bil vsaj v temeljnih potezih seznanjen z odmevnim sporom med Erazmom in Luthrom, ki je 1524–1525 izbruhnil okoli vprašanja svobodne volje. Kakor je izpričal v pismu Bullingerju z dne 13. marca 1557,¹⁸ so mu bila dobro znana celo mnogo manj usodna mnenjska razhajanja in delitve med kristjani na evropskem Zahodu. Kljub svoji izjemni predanosti reformacijskim težnjam je Trubar na zelo ugledno mesto vseskozi postavljal tudi delo "kralja humanistov", s katerim se je seznanil že na dvoru škofa Bonoma. Še več: pri svojem prevajalskem delu ga je celo uporabljal, in to poleg Luthrovih spisov. Čeprav bi mu za izpolnitev temeljnega poslanstva – tj. za poslovenitev *Nove zaveze* – zadostovalo zgolj naslanjanje na očeta reformacije, je očitno čutil potrebo po hkratni "ozemljitvi" v Erazmovem opusu. V tem gre videti drugo potrditev pomembnosti Trubarjevega stika s čisto humanistično tradicijo. Slednje avtor prve slovenske knjige nikoli ni

razumel kot reformaciji nasprotne. Mišljenje v antinomijah je pri Trubarju sicer prisotno, toda naš reformator se nemalokrat tudi uspešno izogne njegovim pastem (ki praviloma vodijo v usodne poenostavitve). To se dogodi celo na mestih, ki so za oznanjevalca doktrine "evangelija brez človeških dodatkov" dovolj presenetljiva.

Prav tako pri obravnavi naše teme in z njo povezanih vprašanj ne smemo spregledovati znamenitega pisma Primoža Trubarja Adamu Bohoriču, ki ga je 1. avgusta 1565 "s svojo roko napisal" Sebastijan Krelj. Duh, ki preveva ta dokument, je izrazito humanističen. Trubar obžalovanja vredno kulturno zaostalost svoje ožje domovine – tj. Vojvodine Kranjske – izrecno označuje kot "barbarsko".¹⁹ Leto prej je

reformator v svoji Cerkovni ordninki značilno poudarjal:

*"Obena dežela ne mejstu ne gmajna ne mogo prez šul, prez šularjev inu prez vučēnih ludi biti, ne deželskih ne duhovskih riči prov rovnati ne obdržati. Tu vsaki zastopni človik more lehku zastopiti. Obtu nekar le samoč ti verni božji ludi, temuč tudi ti modri ajdi so povsod v nih mejstih inu deželah male inu velike šule inu v tih istih vučene, modre ludi držali. Ti Egiptarji inu Palestini so imeli nih farje (Gen. 47, 1 Reg. 6). Ti Kaldeji, Perzi so imeli nih magos, nih modre (Daniel, 1, 2). Ti Indi te gimnosofiste, ti Grki v tim mejstu Ateni inu drugdi velike šule inu dosti filozofov, velikih vučenih ludi, ti Rimlani nih collegia."*²⁰

Bilten, verski časopis študentov in izobražencev (1983/84). Foto: Samo Skralovnik



Trubar se pri zagovoru potrebe po ustanavljanju in vzdrževanju šol, kakor smo pravkar videli, ni skliceval zgolj na *Sveto pismo*. Prav tako ni čutil nobene potrebe, da bi v podporo svojih misli evociral reformacijske avtoritete, denimo Luthra (kar bi na tem mestu zlahka storil). Pri opisovanju sveta brez izobrazbe celo uporablja značilno humanistično oznako – barbarstvo. Uvidevanje potrebe po znanju naveže na človekovo razsodnost oziroma "zastopnost", ne pa npr. na vero. Prav tako je očitno, da je po Trubarjevem mnenju pravo ravnanje celo v "duhovskih ričeh" odvisno od izobraženosti – kar je spet izrazito humanistično stališče. Slovenski reformator za svoja razumevanja značilno pravi, da je šola cerkvi potrebna kakor leva roka desni.

Poleg navajanja humanističnih avtoritet in poudarjanja pomena znanja je za obravnavo naše teme posebej pomenljivo tudi Trubarjevo razumevanju položaja Slovencev in njihovega prostora. Zanj obstoječa politična parcelacija alpsko-jadranskih dežel ni bila nespremenljiva danost. Ozemlje, ki so ga poseljevali njegovi rojaki, je doživljal kot samosvojo enoto – podobno kot so humanisti že videli v tedanji politični stvarnosti še neobstoječi Italijo ali Nemčijo. Pismo Heinrichu Bullingerju z dne 13. septembra 1555 jasno izpričuje Trubarjevo razumevanje celovitosti oziroma kontinuiranosti slovenskega ozemlja, ki ga označuje kot "Windischland".²¹ Tu gre za skupno ime prostora, v katerem je pridigal pred prvim umikom na Nemško, tj. za Spodnjo Štajersko, Kranjsko in Trst. Tudi Trubarjev drugi katekizem, ki je prav tako zagledal luč sveta 1555, je v tem pogledu zelo pomenljiv. V njem se že čisto na začetku pojavlja edninski pojem "slovenska dežela", ki je očitno vzporednik nemškemu poimenovanju "Windischland".²² Ta skupna oznaka za prostor, na katerem žive Trubarjevi rojaki, se ponovi tudi v predgovoru k *Noviga testamenta poslednjem delu* leta 1577. Slovenska dežela je tam navedena ob ogrski in hrvaški.²³ Srednjeveška politična razcepljenost je v povezavi humanističnih in reformacijskih

idej prav skozi Trubarjev opus več kot očitno začela izgubljati status samoumevnosti. To se ni zgodilo samo v praksi, skozi rabo enotnega knjižnega jezika na Kranjskem, Spodnjem Štajerskem, Koroškem in v Primorju, ampak tudi na nivoju poimenovanj.

Sledi humanistične miselnosti je pri Trubarju mogoče odkriti tudi pri razmislekih o pravem redu sveta. Avtor prvih slovenskih knjig v svojih tematizacijah kmečkega upornišva nikakor ni sledil Luthrovemu brezrezervnemu pristajanju pri stališču privilegiranih slojev: ob potrebi pokornosti podložnikov je v isti sapi zagovarjal nujnost pravičnosti plemstva. Nemara je bila v njegovem obzorju tudi *clementia* oziroma velikodušnost, ki je že v antiki veljala za korektiv neizprosni *iustitii*. Trubarjeva kritika neusmiljene gosposke je bila zato razmeroma ostra.²⁴ Reformator prav tako ni kazal nobenega razumevanja za človeške slabosti pri protestantih – ki po njegovi presenetljivo ostri misli niso nič manjše kot tiste pri katolikih. Leta 1577 je celo zapisal:

*"In summa, ti lutrski glih tako koker ti papežniki, ta vekši dejl od nih, v tih velikih smrtnih grehah, [...] od samiga Kristusa prerokovanih, do vušes stoje. [...] Mi zdaj te naše smrkove glave, te smrdeče trebuhe, blatne noge zgul ž žametom, damaskom, skarlatom, spinatom, židami, zlatom, srebrom, s perlami inu žlahtnimi kamini oblačimo inu nanje obesujemo."*²⁵

Ljudje po Trubarjevi sodbi s pripadnostjo luteranski (augsburški) veroizpovedi nikakor niso imuni ne na nečimrnost ne na "nezastopnost". Po drugi strani celo "papežniki" niso vsi zapadli smrtnim grehom – temveč samo "vekši dejl od nih". Človeška nezglednost potemtakem še zdaleč ni ekskluzivno navezana na kakšno cerkev. Za protestantskega reformatorja, ki si je prizadeval ljudi pridobivati na svojo stran, je takšno neizprosno in nepropagandistično stališče dovolj tvegano. V končni posledici poudarja samo pomen človekovega opravičevanja Bogu, ki se mu ne more izmakniti nihče, ne pa prednosti

doktrine "evangelija brez človeških dodatkov". Kritika na mestu, kjer Trubar spregovori o grešnosti ljudi različnih veroizpovedi, ni izrabljena za miselni eliminacionizem, ki je bil 16. stoletju kar domač; reformatorju gre le za neizprosni opis stvarnosti, ki kliče po spremembi. To pa je izrazito humanistično razumevanje zadev sveta, človeka in Boga. Značilno se Trubar tudi tu zanese na človekovo "zastopnost": kdor bo seznanjen z njegovo mislijo in razumevanjem, bo vedel, kaj mu je storiti. Tega – najosebnejšega in čisto nič zgolj izglednega oziroma dozdevnega – mu ni treba naročati.

Po povedanem je vsekakor mogoče reči, da je bil stik s humanistično mislijo za Primoža Trubarja zelo pomemben. Poudarki v njegovem razumevanju ne samo reformacije, ampak tudi človekovega mesta v harmoniji Božjega stvarstva, bi bili brez nje zagotovo precej drugačni, kot so dejansko bili.

1. A. Slodnjak, *Pregled slovenskega slovstva*, Ljubljana 1934, 14–17.
2. J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, Pariz 1967.
3. Marsikje se formula *Zgodovina je temelj* [verske, cerkvene] doktrine pripisuje Flaciju Iliriku, vendar gre v osnovi za sholastično misel. Prim. R. L. Benson in G. Constable s C. D. Lanham (ur.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1982 (ponatis iz 1999), 406.
4. Še posebej stroge so bile do Katoliške cerkve skandinavske dežele, ki od začetka reformacije do sredine 19. stoletja na svojih tleh večinoma niso dovoljevale njenega delovanja. Pri uvajanju političnega koncepta verske tolerance, ki se je v slovenskem prostoru uveljavil v času samostojne vlade Jožefa II. (1780–1790), so vsekakor močno zaostajale za habsburško Srednjo Evropo.
5. *Dejanja svetnikov* so izhajala med 1643 in 1940; obsegajo 68 zvezkov.
6. M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 74.
7. J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 27.
8. Prim. P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do sredine XVI. stoletja*, Ljubljana 1979, 153, 154.
9. Enej Silvij Piccolomini je za monarha, ki mu je neznanje jezika podanikov povzročilo škodo, štel očeta Ladislava V. Posmrtnika, tj. ogrskega, češkega in (izvoljenega) nemškega kralja Albrehta II. Habsburškega. Še težji je bil primer sicer za vladarske posle precej nezainteresiranega Vladislava II. Jagiełonskega, ki je na vse, kar so predlagali madžarsko govoreči magnati, odgovoril pritrdilno, saj jih menda ni povsem razumel. V zgodovino se je zato zapisal kot *Kralj Dobro* (Dobře) – po največkrat uporabljeni besedi (svoje strinjanje je izrazil najpogosteje v češčini). Prim. P. Engel, *The Realm of St Stephen. A History of Medieval Hungary 895–1526*, London–New York 2001, 347; L. Kontler, *Madžarska zgodovina*, Ljubljana 2005, 106.
10. P. Simoniti, n. d., 193.
11. Bonomo je kljub temu ohranil dobre stike z dvorom. Zdi se, da je Ferdinand I., ki je bil vzgojen v Španiji, "čistko" ob nastopu vlade izvedel predvsem iz načelnih razlogov, ne pa zaradi kakšne slabe izkušnje z zaupniki svojega deda Maksimilijana I.
12. I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, Maribor 1999, 184–187.
13. J. Rajhman, n. d., 27.
14. M. Rupel, n. d., 74. Značilno pa je Trubar na drugem mestu zapisal, da ima slovenščina – enako kot grščina – dvojino. To pomeni, da je bil o Homerjevem jeziku kljub vsemu nekoliko le poučen. Prim. M. Rupel, n. d., 79.
15. Priscijanovo delo je bilo ključnega pomena v zgodnjem srednjem veku, ko je odigralo neprecenljivo vlogo pri ohranjanju latinskega pisnega standarda. Nič manj ni zaslužno za afirmacijo slovesa piscev rimske literarne klasike v stoletjih, ki so sledila zatonu antične civilizacije.
16. J. Rajhman, n. d., 27.
17. M. Rupel, n. d., 65, 66.
18. J. Rajhman, n. d., 25–27.
19. J. Rajhman, n. d., 198.
20. M. Rupel, n. d., 173.
21. J. Rajhman, n. d., 23. Zato tudi ni presenetljivo, da je Trubar leta 1555 že govoril tudi o cerkvi Božji slovenskega jezika, ki ni bila omejena na nobeno od obstoječih političnih enot.
22. F. Krajnc Vrečko (ur.), *Zbrana dela Primoža Trubarja I*, Ljubljana 2002, 331.
23. M. Rupel, n. d., 258. Evokacija pojma slovenska dežela leta 1577 je toliko bolj dragocena zato, ker Trubar natančno pove, na kateri ravni ga razume.
24. M. Rupel, n. d., 244, 245.
25. M. Rupel, n. d., 259.