

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



IZ VSEBINE

Igor Grdina

Tridesetletna vojna

Jonatan Vinkler

Trubarjeva biblija

v kulturnozgodovinskem kontekstu

– med prevajanjem in pisanjem

Cvetka Hedžet Tóth

Friedrich Nietzsche

– misliti s kladivom v roki

Božidar Debenjak

Moško, žensko, drugo

in red stvarjenja

Marko Marinčič

Prvi »Slovencev uskok«: Vergerij mlajši, ilirizem in turško vprašanje

Prevod: Luther in Melanchthon o šoli, učitelju in izobraževanju

ISSN 2590-9754

JUNIJ 2019

29/19

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ISSN 2590-9754

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdajata

Slovensko protestantsko društvo

Primož Trubar

Beethovnova ulica 9, 1000 Ljubljana

predstavnik: Matjaž Gruden

Univerza na Primorskem

Titov trg 4, 6000 Koper

predstavnik: dr. Dragan Marušič

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Glavan

ddr. Igor Grdina

dr. Peter Kovačič Peršin

dr. Fanika Krajnc-Vrečko

mag. Violeta Vladimira Mesarič

dr. Vincenc Rajšp

dr. Cvetka Hedžet Tóth

Dušan Voglar

Odgovorni urednik

dr. Jonatan Vinkler

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

29/2019

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Mednarodni sosvet International Advisory Board

dr. Emidio Campi, Zürich
dr. Silvano Cavazza, Trieste/Trst
dr. Luka Ilić, Ravensburg
dr. Matjaž Kmecl, Ljubljana
dr. Peter Kuzmič, Osijek
dr. Jochen Raecke, Tübingen
dr. Walter Sparn, Erlangen
dr. Karl W. Schwarz, Wien/Dunaj
dr. Miroslav Volf, Yale

marko.kersevan1@guest.arnes.si
info@drustvo-primoztrubar.si

Oblikovalec
Kazimir Rapoša

Tehnična ureditev in jezikovni pregled
Davorin Dukič

Prelom
Jonatan Vinkler

Tisk: Grafika 3000, d.o.o., Dob
junij 2019, naklada 250 izvodov

ISSN 1408-8363 (tiskana izdaja)
ISSN 2590-9754 (elektronska izdaja)

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.15\(29\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.15(29))

Revija je uvrščena na ERIH PLUS (European reference index for the humanities and social sciences).

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz sredstev državnega proračuna iz naslova razpisa za sofinanciranje izdajanja domačih znanstvenih periodičnih publikacij.



15. LETNIK

VSEBINA

	5	<i>Marko Kerševan</i> : Beseda urednika
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	13	<i>Igor Grdina</i> : Tridesetletna vojna
	59	<i>Jonatan Vinkler</i> : Trubarjeva biblija v kulturnozgodovinskem kontekstu – med prevajanjem in pisanjem
	89	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Friedrich Nietzsche – misliti s kladivom v rokah
ŠTUDIJSKI VEČERI	107	Študijski večeri 2018/2019
	109	<i>Božidar Debenjak</i> : Moško, žensko, drugo in red stvarjenja
	127	<i>Marko Marinčič</i> : Prvi »Slovencev uskok«, Vergerij mlajši, ilirizem in turško vprašanje
	155	<i>Mihael Glavan</i> : Janž Znojilšek – verski in slovstveni reformator
BILO JE POVEDANO	167	Primož Simoniti (1936–2018): K vprašanju razmerja med humanizmom in reformacijo
RAZGLEDI, VPOGLEDI	187	<i>Luka Ilić, Angela Ilić</i> : Evangelijski kristjani v državah naslednicah Jugoslavije
PREVOD	193	Luther in Melanchthon o šoli, učitelju in izobraževanju
KRONIKA	205	<i>Marko Kerševan</i> : Ob ustanovitvi Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar 14. oktobra 1994
	211	Spominska plošča ob 500-letnici reformacije v Ljubljani
POVZETKI	215	Povzetki, Synopses, Zusammenfassungen
AVTORJI	229	Avtorji te številke



BESEDA UREDNIKA

V zadnji lanski številki, 2018/28, smo se srečali z dvema (ob)letnica-
ma, ki sta povezani z dvema velikima vojnama: *letom 1918 in koncem
Velike vojne* (ki ji je sicer sledila še druga, še večja vojna) ter *letom 1648
in začetkom tridesetletne vojne*. V reviji smo obravnavali nekatere za pro-
testantizem na Slovenskem pomembne nasledke vojne 1914–1918, dru-
go smo le omenili in posredno napovedali njeno kasnejšo obravnavo.
Tridesetletna vojna gotovo kliče po posebni obravnavi ali vsaj obeležjenju
v »reviji za vprašanja protestantizma«: v nasprotju z velikima vojnama
20. stoletja naj bi pri njej namreč šlo za največjo in zadnjo versko vojno
na evropskih tleh, v katero naj bi bili prav protestanti še posebej vplete-
ni, saj naj bi šlo za spopad med katolištvom in protestantizmom. Vojni
20. stoletja naj bi bili, nasprotno, vojni, v katerih so bili verske spodbu-
de, sredstva in cilji povsem obrobni (čeprav so tudi bili navzoči); še več,
v njunih razsežnostih in strahotah vidijo nekateri dokaz, kam je Evropo
pripeljala razsvetljenska in brezbožna (ali pa »poganska«) usmeritev, ki
se je odrekla krščanski veri in Bogu; usmeritev, ki je v prvi plan posta-
vila materialni napredek in brezobziren boj za materialne interese ze-
meljskih skupnosti. Seveda je ob takem pogledu (in proti njemu) treba
spomniti, da se je tudi v vojnah 20. stoletja bojevalo, ubijalo in umiralo
v imenu boja za nove bogove Naroda/Nacije, za »novo sveto« Naroda
in da se je – bolj ali manj (ne)iskreno – tudi bogove naroda (Očetnjave,
Matere domovine, Rodu in Rase) povezovalo z edinim/zadnjim krščan-
skim Bogom. Ta je bil že v Veliki vojni 1914–1918 klican, naj »reši angle-

škega kralja«, ali nasprotno, »kaznuje Anglijo«, *God save the King, Gott strafe England*. Ni treba spominjati na poslanstvo, ki naj bi ga v drugi svetovni vojni Božja Previdnost namenila pravi naciji/rasi, da očisti svet Judov in brezbožnih ter odmeri manjvrednim ljudem in ljudstvom mesto, ki jim gre.

Seveda je nujno – in mogoče – tudi v spopadih tridesetletne vojne uvideti in pokazati težo materialnih, dinastičnih, geopolitičnih, ekonomskih interesov, včasih tudi prizadevanja po golem preživetju. Toda dejstvo ostaja, da je bila ta vojna bistveno bolj kot vojni 20. stoletja spodbujana in vodena tudi s (krščanskimi) verskimi motivi in cilji, da je bila pri mnogih – ne vedno in ne pri vseh – videna in doživljana kot (znotrajkrščanska) verska vojna; da se je v njej odhajalo v boj s klici/gesli »Jezus, Marija« na eni strani in z »Bog je z nami« na drugi strani ter da je bil (tudi zato) mir leta 1648 sklenjen »v imenu Svete trojice«. Pa čeprav je bil Sveti sedež dejansko izključen iz mirovnih pogajanj in čeprav naj bi katoliški španski vojaki že leta 1643 pri Rocroyu šli v enega odločilnih spopadov v tej vojni – ki so ga izgubili – z vzkliki »Živela Španija«, verjetno tudi zato, ker jim je nasproti stala vojska prav tako katoliškega francoskega kralja ... Kakorkoli, s tem so napovedovali duha velikih vojn 20. stoletja.

Ob tem spominjanju in opominjanju na podobnosti in razlike med skorajda »brezbožnimi« imperialističnimi/nacionalističnimi vojnami 20. stoletja ter največjo evropsko »versko vojno« 16. stoletja se ne bi spuščali v licitacije, katere in zakaj so bile absolutno ali relativno hujše: vojni 20. stoletja z desetinami milijonov žrtev in do tal razrušenimi mesti ali tridesetletna vojna s svojimi krutostmi in smrtjo petine ali celo tretjine in več prebivalstva na najbolj izpostavljenih področjih Nemškega cesarstva.

Ob tridesetletni vojni bi se ustavili pri dveh vprašanjih, ki sta relevantni in aktualni tudi ob spremljanju in doživljanju spopadov 21. stoletja.

Prvo je vprašanje o *poročanju in predstavljanju vojnih spopadov*. Ko danes beremo ohranjena poročila iz te vojne in/ali njene kasnejše predstavitve, seveda naletimo tudi na laži in izmišljotine, na *fake news*, kot bi rekli danes. Toda že takrat lahko opazimo, da glavni problem (in

glavno sredstvo propagandnih in versko-ideoloških spopadov) niso bile neresnice, izmišljotine in laži o dogajanju. Take neresnice se s pričevanji, z dokumenti in argumenti slej ali prej ovržejo. Glavni problemi so enostransko in pristransko selekcioniranje resnic, selekcija in manipulacija »faktično resničnih« vesti, njihovo izbiranje ali izpuščanje, osvetljevanje ali zamračenje dogajanja, relativizacija in abstrahiranje ali konkretizacija in potenciranje pomena posameznih dogodkov ali vidikov. Spremljanje sodobnega enostranskega in pristranskega poročanja o sodobnem vojnem dogajanju (na primer v *Siriji*) nas naredi še toliko pozornejše na problem poročanja o podobnih dogajanjih v 30-letni vojni. Pa tudi v drugi smeri: pogled v raznolikost poročanja, predstavljanja in interpretacij nekega oddaljenega in zaradi časovne oddaljenosti čustveno in interesno za nas manj obremenjenega dogajanja nas lahko naredi senzibilnejše in previdnejše pri sprejemanju ponujanih dejstev in razlag o sodobnosti in manj oddaljeni preteklosti.

Vzemimo za primer zgodovinarsko predstavitev zavzetja in *uničenja Magdeburga* po katoliško-cesarskih četah leta 1631. V krajšem knjižnem prikazu tridesetletne vojne, ki ga imamo tudi v slovenskem prevodu (Stephen J. Lee, *Tridesetletna vojna*, Ljubljana 1995) lahko preberemo lapidarno poročilo, da so »Tillyjeve čete [Katoliške lige] osvojile, oropale in uničile mesto Magdeburg« in da sta šele po tem protestantski Saška in Brandenburg podprli Švedsko v borbi proti katoliškemu habsburškemu cesarju. Nevtralno poročilo ne da videti prav tistih dejstev in vidikov dogajanja, zaradi katerih je uničenje Magdeburga tako odmevalo in dalo spodbudo za (ponovno) protikatoliško in proticesarsko mobilizacijo v Nemčiji in širše v Evropi. V obsežnejši zgodovini angleške avtorice C. V. Wedgwood (*The Thirty Years War*, 1938, nemški prevod dopolnjene izdaje 1967, pri sicer katoliški založbi List) lahko preberemo, kaj je pomenilo to »uničenje mesta«: od 30.000 prebivalcev jih je ostalo pri življenju le okrog 5.000, največ žensk, ki so jih zmage (in množično tudi dobesedno) pijani vojaki spravili »na varno« v svoje tabore, danes bi rekli kot »spolne sužnje«; ostali so bili pobiti ali so umrli v požarih. Avtorica se celo loti razprave, ali so bili požari, ki so uničili mesto, podtaknjeni, morda celo s strani branilcev mesta samih. Le nekaj sto prebivalcev je našlo za-

točišče v mestnem samostanu in katedrali, tudi 80 otrok, od katerih jih je preživelo le 15. Po petih dneh uničevanja je Tilly ukazal vojaško paradu, ki se je končala s svečanim *Te Deum* v ponovno posvečeni mestni katedrali, kjer je oznanil, da mesto odslej ni več Magdeburg, ampak *Marienburg*, Marijina trdnjava. Hkrati pa si zgodovinarica ne more kaj, da ne bi poskušala poveljnikov Tillyja in Pappenheima nekako izvzeti iz krutega obračuna: poroča, kako je Tilly rešil dojenčka iz rok mrtve matere, kako je pozval priorja samostana, naj ženske in otroke spravlja na varno v katedralo in samostan, poslal je duhovnike, da bi prepričevali vojake, naj zajete ženske ali poročijo ali jih osvobodijo za ustrezno odkupnino: svoje žene da lahko odkupijo tudi njihovi preživeli možje ...

Posamezni viri, posamezni opisi posameznih dejanj/dejstev pa njihove različne sestavljenke v tako ali drugačno podobo dogajanja lahko celo pri tako drastično očitnem zločinskem početju različno učinkujejo: kot izraz ali sredstvo ogorčenja ali, nasprotno, kot iskanje opravičevanja ali vsaj relativiziranja in ublaževanja. Vsekakor je v času vojne same – ne glede na kasneje ustvarjene podobe – magdeburški pokol navajal švedske vojake, da so z izrazom »magdeburški pardon« spodbujali/opravičevali tudi svoje brezobzirno obračunavanje s premaganimi nasprotniki.

Obravnava magdeburškega pokola je zgovoren »oddaljen« primer, kako se lahko zgodovinska dejstva uporabljajo tako za mobilizacijo kot za nevtralizacijo njenih učinkov na nasprotni strani. Ko/če se sčasoma nasprotni strani pomirijo (ali zato, da bi se pomirile), ker nekdanje delitve niso več relevantne in aktualne, se uveljavlja praksa, da se o takih dogodkih ne piše več; če pa že, v posplošenem in nevtralnem, čustveno neobremenjenem jeziku. Ve se, da stalno, ritualno izpostavljanje zločinov ene strani kliče po enakem prizadevanju na drugi strani – rezultanta enega in drugega prizadevanja največkrat ni uravnotežena »polnost Resnice«, ampak ohranjanje ali celo stopnjevanje nekdanjih delitev in sovraštva. »Ne bomo pozabili, ne smemo pozabiti« – vse do zahtevanega dokončnega/»poštenega« obračuna in poročila v ime Resnice, Pravice in Sprave. Kaj kdaj prevlada, je odvisno od spreminjajočega se konteksta medsebojnih odnosov ljudi, ki so deležni takih nagovorov. Poseben primer in problem je praksa iskanja in *razglašanja*

svetnikov-mučencev v Katoliški cerkvi (seveda tudi v pravoslavju in islamu). Celo če se pri izboru tistih, ki naj bi bili deležni časti oltarja, danes še tako pazi, da bi je bili deležni le tisti, ki so svetniško umrli res le za vero in zaradi vere – če so subjektivno ali objektivno pripadali eni od strani v spopadih in se identificirali z njo, njihova posvetitev, njihova sakralizacija neizogibno navaja na stalno demonizacijo druge strani (ki je zakrivila njihovo mučeniško smrt). Stare in tudi novejša razglasitve katoliških svetnikov iz časa tridesetletne letne vojne (na primer Jana Sarkanderja iz Moravske po Janezu Pavlu II.) so zgovorni primeri neizogibne dvoreznosti razglašanja svetnikov iz časov spopadov, če se sami nad te spopade niso bili sposobni dvigniti, ampak so v njih tako ali drugače sodelovali, ne da bi zavračali in obsojali nasilje na obeh straneh, tudi in zlasti na »svoji«. Kot je ob priliki rekel pokojni nemški škof Josef Homeyer, predsednik Komisije Škofovskih konferenc Evropske unije, se k miru, pomiritvi, spravi in sožitju prispeva le, če se na oltarjih spominja tudi žrtve druge strani, če se ohranja spomin na žrtve, ki smo jih »mi« povzročili. Utopija? In prav zato nujnost. Zdi se, da se tega zaveda tudi sedanjí papež Frančišek: na to kaže njegova zadržanost do razglasitve Alojzija Stepinca za svetnika, dokler se o njem ne izrečejo tudi predstavniki Srbske pravoslavne cerkve.

V ozadju pisanja o tridesetletni vojni kot (tudi) verski vojni je danes znova aktualno vprašanje *o religiji in nasilju*. Še posebej v novejšem času je povezano s tezo, da so prav monoteistične religije tiste, ki v imenu *Deus vult*, »Bog to hoče«, posredno ali neposredno prispevajo k nasilju in vojni: če hoče Bog, če gre za Božjo čast, potem so dovoljena ali celo zapovedana vsa sredstva, tudi radikalna. Ko gre za Boga in njegovo Resnico, ni mesta za človeške kompromise in izogibanja. Če je krščansko, da človek celo »nastavi še drugo lice«, namesto da se brani ali celo maščuje, potem za kaj takega ni mesta, če gre za sramotenje Boga, za Božjo čast.

Če kaj, je tridesetletna vojna pokazala, da je bila religija (kot osebna vera, kot cerkvena ustanova, kot legitimacija oblasti) vključena v vojno in nasilje: kot spodbujevalec in ojačevalec in/ali kot zavora in odvračevalec. Kot kaj, kdaj in kako, je bilo odvisno od spleta sil in interesov, s

katerimi se je povezovala ali jim nasprotovala. V različnih obdobjih in okoljih tridesetletne vojne so bile v igri tako rekoč vse možnosti in zmožnosti. Tudi za to je zgovoren magdeburški primer.

Z distance in njej primerne ležernosti lahko po poznanih opisovanih in raziskovanih izrečemo presojo, da je krščanska religija s svojimi notranjimi delitvami in zunanji povezavami k vojni in nasilju prispevala svoj delež, da pa pri tem ni bila dominantna. Lahko rečemo, da so bili tako za spopade kot za njihovo začasno in končno prenehanje močnejši drugi razlogi in spodbude. Prav tako bi tudi v tej »zadnji evropski verski vojni« našli primere in dokaze, da je mogoče z vero nasprotovati vojni in nasilju, pa čeprav to še ni bil čas, ki bi nasproti pozivanju k boju za Boga in Božjo čast že uveljavil prepričanje, da naj »z žalitvijo bogov opravijo bogovi sami« (kot naj bi Voltaire povzel stari rimski napotek) in da krščanskega Boga gotovo ni tam, kjer se ljudje bojujejo zanj (Barth). Kot vemo iz zgodovine, se je to prepričanje uveljavilo šele kasneje, toda le do neke mere, in nobenega zgodovinskega zagotovila ni, da ne bo spet (vsaj začasno) prevladalo nasprotno.

Že na prvi pogled so v tej številki obdelane tri središčne teme: *zgodovinski prikaz in obravnava tridesetletne letne vojne, shajanje in razhajanje humanističnih in reformacijskih nazorov in spodbud* tudi v slovenskem prostoru ter nenazadnje spet *Trubar in njegovi dosežki*.

Razprave, študije te številke začenjajo z obsežnim in slikovitim *prikazom tridesetletne vojne* Igorja Grdine, s pronicljivimi opažanji in poudarkom na njenem prvem obdobju in dogajanju v srednjeevropskem prostoru. Jonatan Vinkler tudi na osnovi svojega dela pri izdajanju Trubarjevih *Zbranih del* razpravlja o *Trubarjevi prevajalski paradigmi*, ki je običajno (pre)hitro in parcialno branje ne omogoča uvideti. Cvetka H. Toth je v svoji osvetlitvi *Nietzschejeve antropološke in etične misli* posebej pozorna na njegove navezave in vzporednice z mislijo Martina Luthra.

V *Študijskih večerih* Božidar Debenjak obravnava in dokumentira *pojmovanje spola, spolne razlike in spolnosti v Bibliji*. Marko Marinčič s svojim prispevkom nadaljuje raziskovanje *delovanja Petra Pavla Vergerija* v naši reviji (prisotno v člankih Silvana Cavazze, Tomaža Jurce in posredno Fulvia Tomizze v prejšnjih številkah): pri vpogledu v Vergerijeva la-

tinska besedila se posebej posveti humanističnim in reformacijskim izhodiščem in pobudam *Vergerijeve* »jezikovne politike« nasproti širšemu južnoslovanskemu prostoru. Mihael Glavan objavlja nova spoznanja o življenja in delu *Janža Znojilška* (1568–1659) iz ugledne ljubljanske protestantske rodbine, katere mnogi člani so se v času protireformacije izselili v nemške dežele. Nekateri od njih so se uveljavili v švedskem okolju in zapustili spomin na svoje poreklo tudi potomcem, med katerimi je bil pomembni švedski pesnik *Carl Snoilsky*, ki je v začetku 20. stoletja navezal stike z Antonom Aškercem. Usoda in življenjske poti izseljenec v času tridesetletne letne vojne in po njej še čakajo na raziskovanje in predstavitev tudi v naši reviji.

V rubriki *Bilo je povedano* nadaljujemo s prikazom *razmerja med humanizmom in reformacijo* na Slovenskem (glej članek Štefana Barbariča v št. 28), tokrat z izborom ugotovitev in presoj lani preminulega klasičnega filologa *Primoža Simonitija*.

V *Razgledih in vpogledih* zakonca Ilić, zaslužna raziskovalca južnoslovanskega, tudi slovenskega protestantizma nakazujeta raznoliko mesto in vlogo *protestantskih verskih skupnosti* v raznolikosti *naslednic nekdanje Jugoslavije*.

Kot *Prevod* smo tudi zaradi letošnje *100-letnice ljubljanske univerze* in oživitve razprav o sedanjem osnovnošolskem izobraževanju tokrat ponudili izbor humanističnih in reformacijskih misli *Martina Luthra in Philipha Melanchthona o pomenu izobraževanja in šole, posebej o nalogah in poslanstvu učitelja, nenazadnje univerzitetnega*.

V *Kroniki* smo obeležili *25-letnico ustanovitve Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar*, ustanovljenega 14. oktobra 1994, in sicer s ponatisom zapisa Marka Kerševana o(b) tem v *Sobotni prilogi Dela* 29. oktobra 1994. Zabeležili smo tudi položitev *spominske plošče ob 500-letnici reformacije* v tlak pred sedanjo evangeličansko cerkvi-jo v Ljubljani.

Član uredniškega odbora revije od leta 2007, zdaj upokojeni za-
služni profesor Teološke fakultete Univerze v Ljubljani dr. Ciril Sorč,
nam je sporočil, da ne more več aktivno sodelovati pri delu uredništva.
Spoštovanemu sodelavcu se za njegovo sodelovanje iskreno zahvalju-

jemo; bilo nam je v čast in oporo, še posebej v najtežjih prvih letih izhajanja. Izvršni odbor društva je na predlog uredništva junija 2019 za novo članico imenoval dr. Faniko Krajnc-Vrečko, znanstveno sodelavko in vodjo knjižnice Teološke fakultete Univerze v Ljubljani (oddelek v Mariboru), že do sedaj sodelavko revije in sodelavko pri izdajanju *Zbranih del Primoža Trubarja*.

Marko Kerševan



Igor Grdina

TRIDESETLETNA VOJNA

Triindvajsetega maja 1618 dopoldne so najboljevitejši predstavniki protestantske večine čeških stanov, ki so jih razbesnele spletke dela katoliških namestnikov v deželah ob Vltavi, Moravi in Odri, prihiteli na Praški grad ter po krajšem srditem prerekanju vrgli skozi okno dva od štirih zastopnikov krone in pisarja. Vsi trije defenestriranci so padec z višine okoli 20 metrov preživeli – po tolmačenju pristašev rimskega papeža zaradi intervencije Device Marije, po interpretaciji njihovih nasprotnikov pa zaradi kupa gnoja, na katerega so prileteli – ter potem jadrno zbežali.¹

Dramatični dogodki na Praškem gradu so bili povod za izbruh obožčenega konflikta, ki so ga sodobniki večinoma poznali pod imenom nemška vojna. Zgodovina, ki je v zrcalu posledic uvidela, da je dejansko šlo za kontinentalni spopad, katerega rezultati so vsaj prek naglega vzpona samostojne Nizozemske vplivali tudi na planetarna dogajanja, pa jo je nazadnje označila za tridesetletno (Parker 1991, 11–15). V marsikaterem predelu Srednje Evrope je šlo za najstrašnejšo med vojnami, kar jih je kdaj koli bilo: njene posledice se je dalo primerjati s pandemijo kuge v 14. stoletju. Sveto rimsko cesarstvo, ki je imelo ob njenem začetku okoli 20 milijonov prebivalcev, se je po najbolj optimističnih ocenah vrnilo k podobnim številkam v zadnjem obdobju vladavine Leopolda I. (umrl leta 1705). V mestu Magdeburg, ki je bilo po padcu v roke armadi

¹ Prim. Mortimer 2015, zlasti 68 in dalje, 132 in dalje.



Praška defenestracija 1618 (Johann Philipp Abelinus, *Theatrum Europaeum, Oder Außführliche und Wahrhaftige Beschreibung aller und jeder denckwürdiger Geschichten*, 1635)

Katoliške lige maja 1631 začasno prekrščeno v Marienburg, in ponekod na podeželju – zlasti v poremskem Palatinatu – je imel spopad za ljudi podoben učinek kakor poteg britve za brke.²

Kako je mogoče, da se je konflikt v deželah češke krone, ki so bile maja 1618 že skoraj stoletje neprekinjeno v rokah habsburških dinastov, razrasel v kontinentalno vojno? Razlog za to gre iskati v »ustavni« strukturi Svetega rimskega cesarstva, ki je bila definirana z zlato bulo Karla IV. leta 1356 (Fritz 1972). Umni vladar iz luksemburške hiše je z določitvijo 7 volilnih knezov sledil interesom lastne dinastije. Izbiralci mo-

2 S katoliškega stališča je pri Tillyjevem preimenovanju Magdeburga šlo za nekakšno nadomestitev izgubljenega Marienburga – nekdanjega sedeža Nemškega viteškega reda – v Vzhodni Prusiji. Prim. Parker 1991, 204, 300–08.

narha v osrednji evropski monarhiji so bili določeni zelo premišljeno. Cerkevni volilniki – kölnski, trierski in mainški knezonadškof – so imeli sedeže v Porenju. Tam je njihove posesti čedalje bolj ogrožala ekspanzivna Burgundija, ki je svoje težišče premikala proti severu. Nadškofje iz Kölna, Mainza in Trierja so bili v poznem srednjem veku preprosto prisiljeni iskati oporo za svojo posvetno vladavino v kroni. Če so to nosili Luksemburžani, ki so ob deželah češke krone imeli velike posesti tudi v zahodnih predelih Cesarstva, so bili varni. Luksemburžan je tri od sedmih volilnikov tako privezal ne samo na nosilca žezla, temveč tudi na svojo dinastijo. Knezonadškofi kot nekdanji glavni beneficenti spora za investituro med papežem in cesarjem (Weinfurter 2007, 206) so bili v poznem srednjem veku že v drugačnem položaju kakor v času vladanja Henrika IV. in njegovih neposrednih naslednikov. Canossa, ki je dejansko pomenila ohranitev avtoritete cesarja v času največje moči papeštva, je dolgoročno koristila kroni.

Posvetni izbiralci vladarja prav tako niso bili izbrani naključno. Elektorji so bili sicer opredeljeni tudi z nosilstvom dvornih služb oziroma uradov (kanclerstev, maršalstva ipd.), vendar vse/vsi še zdaleč niso omogočale/-i uvrstitve v volilni kolegij. Slednji je bil izbran z globokim političnim premislekom. Eden od volilnikov je bil češki kralj, ki je obvladoval deželo ob Vltavi, Moravsko in Šlezijo, občasno pa še sosednje politične entitete. Luksemburška dinastija je z zasedanjem prestola v Pragi potemtakem imela sama svojega predstavnika v elektorskem kolegiju.³ Dva druga posvetna volilnika – saški in brandenburški – sta bila njegova soseda. Toda oba sta ostala v senci češkega kralja, saj je bil ta mnogo močnejših od obeh. Brandenburg pa je Karel IV. znal celo – resda začasno, vendar ne samo nominalno ali simbolično – pridobiti za svojo dinastijo (Stoob 1990, 382, 383). Četrty posvetni volilnik je bil vladar Palatinata, ki je pripadal wittelsbachovski, torej v osnovi bavarski dinastiji. Dežele češke krone so bile sosede njenih osrednjih posesti. To je

3 Prav uvrstitev češkega kralja med volilnike je najjasnejši izraz premišljene izbire elektorjev s strani Karla IV. Tak status so poprej vladarju iz Prage odrekli, o čemer nemara najjasneje pričuje Saško zrcalo. Motivacija za to izključitev je bila nacionalistična – češ da češki knez ni Nемец. Prim. Fritze 1982, 219.

Wittelsbache usmerjalo k sporazumevanju z Luksemburžani. Za njihovo porensko vejo pa so bili slednji kot nosilci cesarske krone še posebej pomembni tudi zaradi mogočne in ekspanzivne Burgundije, za katero se leta 1356 pač ni moglo vedeti, da bo tri generacije pozneje začela izginjati s političnega zemljevida in iz zgodovine (Grdina 2019, 291–93) ...⁴

Potemtakem nič ne pretiravamo, če rečemo, da je zlata bula Karla IV. češke dežele naredila za ključ do krone Svetega rimskega cesarstva. Poprej ne povsem jasno definirani elektorski kolegij je postal ne samo predvidljiv, temveč tudi obvladljiv. Češki kralj bi moral biti zares zelo nesposoben, da bi ne mogel zagotoviti nasledstva v Svetem rimskem cesarstvu svojemu sinu oziroma kandidatu. Volitve so se namreč lahko odvile že pred smrtjo starega monarha, tako da je slednji mogel vplivati nanje (Wilson 2016, 307). Res je, da Luksemburžani potem zaradi izumrtja v moški liniji niso mogli izkoristiti prednosti, ki jim jo je pred vsemi drugimi dinastijami dajala zlata bula Karla IV., so pa zato Habsburžani, ki so že v času Friderika III./IV./V. vse nasprotnike premagali s svojo biološko trdoživostjo, po pridobitvi dežel češke krone leta 1438 oziroma 1526 bogato želi, kjer so sejali njihovi tekmeci oziroma predhodniki. Poslej so bili predstavniki drugih vladarskih hiš na cesarskem tronu le še izjema, ki je motila ustaljeni red. Habsburška dinastija je prestol, katerega korenine so segale do Karla Velikega, zadržala tudi po svojem izumrtju v moški liniji: moč Marije Terezije ga je zagotovila celo njenemu v marsičem šibkemu soprogu Francu Štefanu Lotarinškemu (Tapié 1991, 55–58, 80–90). Dejansko je dinastija kralja Rudolfa Sveto rimsko cesarstvo prek poroke Filipa Lepega z dedinjo kastiljskega in aragonskega prestola – ter seveda španskih čezmorskih posesti – Ivano Blazno uspela narediti za nukleus univerzalne monarhije. Zato je tridesetletna vojna tudi lahko bila prva prednica poznejših novoveških planetarnih spopadov, ki so imeli epicenter v Evropi. Dežele, ki so se zapletle vanjo, so se lahko pohvalile s posestmi na vseh koncih zemeljske oble: vsaj ekonomska moč posameznih držav je že bila povezana z njihovo uspešnostjo na globalni sceni. To ni toliko veljalo za

4 Prav tako ne gre spregledati, da je druga soproga Karla IV. Ana, s katero je imel cesar sina Václava, izhajala iz družine vladarjev Palatinata.

Anglijo, ki so jo zaposlila domača nasprotja – prav v tistem času je prišlo do revolucije z imenom državljanska vojna (1642–1651)⁵ –, toliko bolj pa za Španijo. Slednja je v planetarnem okviru tako oslabela, da je ob izteku tridesetletne vojne morala priznati neodvisnost Nizozemske, ki ji je še med njenim potekom vzpostavila svoj čezmorski imperij. Čez čas je dokončno izgubila še Portugalsko, ki se je je polastil Filip II. leta 1580–1581 (Parker 2014, 264–71).

Ključni pomen dežel češke krone za Sveto rimsko cesarstvo se je v času husitskih vojn, ko so v Evropi obveljale za kottišče herezije, seveda razmajal. Toda že Sigismund Luksemburški je ob koncu svoje vladavine uspel stabilizirati razmere v njih, saj so se uporniki proti ustaljenim katoliškim pojmovanjem notranje razcepili in se celo spopadli med seboj. Da Albreht II., Ladislav Posmrtnik, Jurij Poděbradski, Vladislav II. Jagiełłonski in njegov sin Ludvik II. niso igrali večje vloge v politiki Cesarstva, so bile krive posebne in enkratne osebne okoliščine ali razmere v času njihovega vladanja deželam češke krone. Kratkoživi, nesposobni ali za širši prostor versko komajda sprejemljivi monarhi⁶ preprosto niso imeli priložnosti, da

- 5 Prim. Langewiesche 2019, 155 in dalje. Državljski spopadi na Otoku so v tem delu razumljeni kot prve vojne moderne dobe, kar je izpeljano iz njihove povezave z revolucijo. Toda po drugih kriterijih bi v tej vlogi lahko nastopal tudi evropski obračun 1618–1648, zlasti če bi bilo odločilno merilo totalnost in absolutnost obračunavanja.
- 6 Habsburžana Albreht II. in Ladislav Posmrtnik sta bila za kratek čas češka kralja; drugi od njiju je ta položaj zasedal med vladavino debelokožnega in dolgoživega sorodnika Friderika III. Po drugi strani sta se morala Jagiełłonska vladarja v prvi vrsti ukvarjati s problemi Ogrske, na katere južne meje so pritiskali Turki. Vladislav II., ki ni hotel dajati povoda za notranji odpor kroni, je to storil tako, da sploh ni kazal svoje samostojne vladarske volje. Toda računanje na obče zavedanje pogubnosti nedejavnosti na obrambnem področju za vse se je nazadnje izkazalo za kratkovidno. Bitko pri Mohácsu so Osmanii dejansko dobili že v času šibke (ne)vladavine Vladislava II. Jurij Poděbradski pa je bil zaradi pripadnosti zmernim husitom za mnoge katolike – zlasti za Sveti sedež – zelo problematičen vladar. Vladislav II. kot njegov naslednik na Češkem tudi zaradi že utrjene verske pisanosti ni kazal kakšne volje po preurejanju obstoječega stanja; stari spori bi zlahka vnovič postali eksplozivni. Prim. Macek 2001. O dojemanju »husitskega kralja« Jurija Poděbradskega v sočasni Evropi glej v Macek 1967, 159 in dalje.



Pieter Soutman, Anthonis Mor, *Filip II. Španski*, bakrorez, 1644–1650



Pieter Soutman, *Ferdinand II.*, bakrorez, 1644–1650

bi lahko izkoristili določbe zlate bule Karla IV. za pridobitev odločujoče besede v Svetem rimskem cesarstvu. Kaj pa realno pomeni obvladovanje dežel češke krone, so potem pokazali Habsburžani iz linije Friderika III./IV./V.: kljub večinoma zelo čvrstemu katolicizmu v njih niso poskušali uveljaviti načela izbire ene veroizpovedi za vse prebivalce, do česar so imeli pravico od sklenitve augsburškega verskega miru leta 1555 dalje. Tako so ravnali kljub temu, da je Praga v času Rudolfa II. postala njihovo najpomembnejše vladarsko središče in žarišče moči (Pánek, Tůma idr. 2009, 219). Glede na to, da na Češkem ni bilo neposredne ogroženosti osmanske osvojitve, ki je marsikje – denimo na Štajerskem, Kranjskem in Koroškem do velike zmage v bitki pri Sisku junija 1593 – preprečevala resnejše ukrepe proti protestantom, je očitno, da se je več članom dinastije krhek mir v religiozno pisanih pokrajinah ob Vltavi, Moravi in Odri zdel pomembnejši od začrtanja čvrstih ločnic. Praga je bila tolerance – ali vsaj zadržanosti – vredna. Ob najmanjši pomisli na možnost ponovitve husitskih vojn se je pač vsak razsoden vladar kar stresel, četudi mu je pamet zagotavljala, da takšna repriza v dobi, ko so se oboroženi spopadi odločali z najraznovrstnejših modernih načinov bojevanja večimi najemniki, dejansko ni več mogoča. Za angažiranje profesionalnih soldatov, ki so obvladali tako hladno kot strelno orožje, je pač imela dovolj finančnih sredstev le krona, njeni nasprotniki pa le še tu in tam.

Spor med češkimi protestantskimi stanovi in novim kraljem Ferdinandom II., ki je v svojih vojvodinah že izvedel rekatolizacijo kmetov in meščanov, se je v zadnjih mesecih življenja cesarja Matije (umrl 1619) nenehno zaostroval. Vneti notranjeavstrijski katoličan je imel po določitih augsburškega verskega miru pravico do favorizacije Cerkve, ki ji je pripadal, vendar je več desetletij življenja v večkonfesionalnem okolju, ki je še iz dobe pomiritve med zmernimi husiti in Rimom poznalo izjemne rešitve, napravilo svoje. Stanovi, ki so v verskem pogledu zastopali veliko večino prebivalstva dežel češke krone (Pánek, Tůma idr. 2009, 221), se niso bili pripravljene podati na pot religiozne osame, v kakršni so od prvih let kneževanja Ferdinanda že živeli protestant-

ski plemiči na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem. Zato so si namesto njega izbrali novega vladarja, palatinatskega volilnika, kalvinskega Wittelsbachovca Friderika V.

Pripadniki čeških stanov so svoje poteze, ki so imele značaj dvorno-dinastične revolucije, gotovo dobro premislili. Toda: ali so ravnali modro? Najbrž so vsaj sprva menili, da so naredili vse za odvrnitev oboroženega spopada ob menjavi dinastije, saj so računali, da se bodo Habsburžani, katerih posesti so mejile na Osmansko cesarstvo in na transilvansko kneževino, ki je občasno hotela zaobseči celotno neturško Ogrsko (Cartledge 2006, 83–87, 93–96), ustrašili mogočih posledic oboroženega konflikta na Češkem. Friderik V., ki je bil po smrti svojega istoimenskega očeta prvi človek Protestantske zveze,⁷ je namreč imel na široko razpletene rodbinske niti po Evropi. Njegova soproga Elizabeta je bila hčerka škotskega in angleškega kralja Jakoba VI./I., ki je bil poročen s princeso Ano, sestro podjetnega dansko-norveškega vladarja Kristjana IV. A otoški monarh je bil zagovornik pomirjevalne politike, saj se ni mogel čutiti čvrsto zasidranega na londonskem prestolu. Moč parlamenta na eni ter razvpita »smodniška zarota« katoliških plemičev (Fraser 1996) (1605) na drugi strani sta ga opozarjali, da mora biti pri vseh vladarskih korakih zelo previden. Državljanska vojna, ki je v Angliji izbruhnila v času vlade njegovega naslednika Karla I., je pokazala, da je stuartovsko žezlo zelo krhko.

In res na Otoku za Friderika V. niso bili pripravljene dati roke v ogenj. Perspektiva miroljubne ureditve zaostrenih odnosov s katoliško velesilo Španijo, ki se je v času kralja Jakoba VI./I. zelo nazorno kazala v načrtih za poroko waleškega princa Karla in vnukinje strašnega Filipa II., čigar Armada je nekoč (1588) grozila elizabetinski Angliji (Hanson 2003), je uradni London še dodatno oddaljevala od vsake pomisli na pomoč sorodnikom v Palatinatu.⁸ Navsezadnje je Ferdinand II. leta 1617 povsem

7 Protestantska zveza se je oblikovala v Auhausnu leta 1608; hotela je preprečiti rekatolizacijske ukrepe v deželah in mestih Svetega rimskega cesarstva.

8 Friderikova soproga Elizabeta se je septembra 1620 zaman obrnila na svojega brata, waleškega princa Karla, da bi olajšal položaj protestantske dinastije v Palatinatu (Wilson 2010b, 52, 53).



Friderik V. (Johann Philipp Abelinus, *Theatrum Europaeum, Oder Außführliche und Wahrhaftige Beschreibung aller und jeder denckwürdiger Geschichten*, 1635)

regularno postal češki kralj. Njegova zamenjava z wittelsbachovskim grofom je sprožala številna vprašanja o položaju monarha nasploh, ne samo v okvirih Svetega rimskega cesarstva. Stuartovci takšne situacije niso mogli biti niti malo veseli.

Ob tem pa je treba tudi poudariti, da v trenutku, ko so češki stanovi poklicali grofa Friderika V. na prestol v Pragi, nihče ni mogel imeti iluzije o zgolj notranjepolitičnih dimenzijah pomena tega koraka. Zadeva ni bila pomembna le na načelni ravni, kot vprašanje, ki se dotika samih temeljev koncepcije monarhične oblasti – kajti tako dedni kot izvoljeni kralji so bili maziljeni in kot taki prek svoje službe neposredno vpeti v okvire božanskega prava –, temveč tudi v praksi, za odnose oziroma premoč v zapleteni strukturi Svetega rimskega cesarstva kot celote. S Friderikovim prevzemom krone svetega Václava se je namreč dodobra spreminjal položaj v kolegiju volilnikov, saj sta bila saški in brandenburški elektor protestanta, palatinatski in češki pa združena v eni osebi. Habsburžani, ki so obvladovali največ dežel v Svetem rimskem cesarstvu, se s tem nikoli ne bi mogli sprijazniti. Zaradi določb zlate bule Karla IV. jim vrh vsega ni bil dosegljiv noben drug elektorski položaj kot češki, ki so ga obvladovali od časov Ferdinanda I. Vse posvetne volilne kneževine so namreč zasedale vitalne dinastije, ki so imele v primeru izumrtja mnogo potencialnih dedičev.

Da so se Habsburžani in drugi katoliški vladarji v Svetem rimskem cesarstvu odločili za obračun z orožjem, potemtakem ni presenetljivo: češki stanovi jim s ponižujočo detronizacijo in z izborom novega kralja, ki so ga mogli šteti za zastopnika povsem drugačne politike, niso puščali veliko maneverskega prostora. Še zlasti zato, ker dežele ob Vltavi, Moravi in Odri niso mejile na Osmanski imperij. Slednji je res prehajal v strateško defenzivo, toda vse do leta 1683, ko je Kara Mustafa paša sultanovo armado še zadnjič popeljal na ozemlje Svetega rimskega cesarstva in začel oblegati Dunaj, je ostajal resna grožnja (Hammer 1979, 542–51). Habsburžani si v neposrednem zaledju svojih z obrambo pred Turki zaposlenih dežel niso mogli privoščiti negotovosti. Čisto gotovo pa je še marsikdo drug priznaval njihovo izjemno vlogo za celoten

krščanski svet na meji z Osmani.⁹ Med njihovimi poveljniki v Vojni krajini so imeli pomembno vlogo tudi protestanti. In enemu od njih, Andreju Turjaškemu, je ob zmagi pri Sisku čestital tudi papež Klement VIII (Steklasa 1890, 47).

Upravičeno je mogoče dvomiti, da so se češki stanovi zavedali vseh posledic svojih zelo tveganih aranžmajev s Friderikom V. in teže sprememb, ki so jih z njegovo izvolitvijo vnesli v širši srednjeevropski prostor. Čisto gotovo so bili primarno zagledani v svoje trenutne cilje in so hoteli enkrat za vselej onemogočiti avstrijsko dinastijo na prestolu v Pragi. Češko kraljestvo so dojemali kot njihovi predniki: zanje je bila še vedno čista stanovska monarhija – kakor v časih Jagiełloncev. Res je, da Habsburžani v razgibanem 16. stoletju v njem niso mogli uvesti podobnih centralizatorskih ukrepov, kakor so jih v dednih deželah med Donavo in Jadranom, toda tako so ravnali predvsem zaradi težav v lastni hiši. Spor med Rudolfom II. in Matijem je bil zelo resen (Höbelt 2012, 84–89). V takšnih razmerah razpoloženje plemičev v deželah češke krone ni bilo nepomembno, medtem ko neenotna dinastija nanje ni mogla učinkovito pritiskati. Zato pa so drugod v habsburških deželah zadeve šle v smer, ki se je uveljavila z Maksimilijanom I. Češki plemiči se na to pot niso kanili odpraviti.¹⁰ Ko so videli, da Ferdinand II. po pridobitvi krone v njihovih deželah poskuša politiko usmeriti na podobne kolesnice kot v Notranji Avstriji – favoriziranje katoličanov jim je bil dovoljšen dokaz za to težnjo –, so postali odločno protidinastični. Celo uporniški. In vrh vsega še predrzni. Eden od najodločnejših voditeljev nezadovoljnejev, grof Václav Kinský, je tako Ferdinanda II. v (pol)javnosti razglašal za »mladega bedaka«, ki si prizadeva stopiti na mesto starega – cesarja in kralja Matije (Franzl 1989, 129). V takšnem ozračju je po-

9 Za mobilizacijo Svetega rimskega cesarstva v boju proti Osmanom si je še posebej prizadeval Rudolf II., ki je naročil, naj se v celotni državi in na Ogrskem trikrat na dan oglasijo »turški zvonovi«. Prim. Hammer 1979, 119.

10 O rekatolizacijskih ukrepih Ferdinanda II. v notranjeavstrijskem prostoru, ki si jih je zamislil lavantinski knezoškof Jurij Stobej, so v Pragi marsikaj vedeli iz prve roke: na Češko je po izgonu protestantov iz Gradca – po postanku na Petanjcih – prišel tudi Johannes Kepler. Prim. Kovačič, 1928, 267–73.

tem tudi prišlo do razvpite defenestracije. In potem so se stanovi samo formalno opravičili za napad na vladarjeve ljudi.¹¹

Seveda pa leta 1618 na Češkem ni šlo samo za trk dveh koncepcij monarhije. Način obračuna s Ferdinandovima namestnikoma in pisarjem je izdajal, da gre tudi za spopad ljudi različnih veroizpovedi. Prva praška defenestracija ob koncu julija 1419 je bila emblematičen obračun s katoličani, ki se je v prestolnici ob Vltavi pomnil. Obračun na enak način slabih dvesto let pozneje je zagotovo imel močno simbolno sporočilo. Ponovitev defenestracije je dejansko pomenila zavračanje katoličana na češkem prestolu.¹² Po obračunu z vladarjevima namestnikoma in pisarjem ni bilo več dvoma, da se za nasprotjem med monarhom in stanovi skriva tudi religiozna dimenzija. Ta je po izboru Friderika V. za kralja celo zasenčila vse druge razsežnosti spora. Novi monarh namreč v deželah ob Vltavi, Moravi in Odri ni bil nič bolj doma kakor Ferdinand II. Da pa je v samem jedru religioznega nasprotja pri predstavnikih stanov šlo za antikaticizem, je dokazovalo dejstvo, da je bil novi kralj kalvinec, se pravi pripadnik veroizpovedi, ki niti pri protestantih v deželah češke krone ni prevladovala.

Takšen položaj je imel svoje prednosti in svoje slabosti – za vsakogar. Kralj Friderik, ki je bil dejansko le protivladar, je bil povsem odvisen od plemstva, kar je seveda podaljševalo klinično življenje čisti stanovski monarhiji. Koherence med pripadniki čeških stanov ni mogla zagotavljati vera, temveč samo nasprotovanje Habsburžanom. To je bilo v deželah ob Vltavi, Moravi in Odri močno lepilo, drugod pa precej šibak magnet. Najbojevitejši krogi na habsburškem dvoru so si lahko meli roki, saj nastop Ferdinanda II. proti kalvincu tudi v primeru njegove povsem zakonite zasedbe prestola v Pragi ne bi kršil določil augsburškega verskega miru. Slednji se je pač nanašal le na katoličane in lute-

11 Po interpretaciji plemstva iz dežel svetovlávske krone, ki je bilo zedinjeno ob češki veroizpovedi iz leta 1575, so bili za napad krivi katoliški zeloti, katerih spletke so povzročile kratke stike med vladarjem in njimi. Prim. Wilson 2010b, 37–40.

12 Vilém/Wilhelm grof Slavata je v svojem poročilu o defenestraciji leta 1618 poudaril, da so napadalci, ki so se lotili njega in njegovih dveh tovarišev, poudarjali, da gre za »sovražnike vere«. To pomeni, da so protestantski plemiči posebej izpostavljali pripadnost svojih nasprotnikov katoliški veri. Prim. Wilson 2010b, 35.

rance. Slednji bi mogli v sporu med Ferdinandom II. in Friderikom V. – vsak od njiju je kajpak za zakonitega češkega kralja štel le sebe – ostati nevtralni. Toda wettinski volilnik, ki je bil vladar Saški, je tedaj značilno podprl katoliškega monarha. Dežela, ki se je kot zibelka reformacije zdela naravna zaveznica čeških protestantov, je vedela, da si še ene podobne polomije, kot jo je doživela v schmalkaldenski vojni sredi 16. stoletja, ne more privoščiti. Albertinski Wettinci, ki so tedaj kot volilniki nadomestili ernestinske, niso bili pripravljeni kockati ne z vero ne s knežjim položajem. Zavedali so se, da so Habsburžani tako v Srednji Evropi kot v Španiji močni.

Gotovo je bila verska opredelitev Friderika V. pomemben dejavnik, ki je vplival na to, da je Češka izgubljala simpatije pri prostorsko najbližjih nemških protestantih. Slednji so s sprejemom Formule soglasja (1577) in potem še z razglasitvijo knjige o njem (1580) pokazali, da kalvinizmu odločno nasprotujejo. Toda glavni razlog za to, da Češka ni mogla računati na širšo podporo kristjanov, ki niso več priznavali avtoritete rimskega papeža, je vendarle bil versko-političen. Po vzponu protestantizma v Luthrovem času in njegovi utrditvi v naslednji generaciji je nastopila velika kriza. Prestopi iz luteranstva v katolicizem tedaj niso bili redki. K veri daljnih prednikov se ni vrnil samo Tomaž Hren, temveč tudi Melchior Klesl, ki je pozneje postal kardinal in je igral na dvoru Ferdinanda II. nenadomestljivo vlogo (Findeisen 1998, 128). Še odmevnejši je bil primer Henrika IV., ki je ugotovil, da je Pariz vreden maše (Usher 2014, 146).¹³ Katolicizem je imel velik potencial pri naddeželnem kopičenju moči in njenem preišljenem usmerjanju, kar je bilo v času negotovosti in dolgotrajnih vojn zelo pomembno. Protestanti pa so še naprej ostajali pri sklepanju zavezništev, ki so bila pogosto nasledek trenutnih interesov posameznih vladarjev in mest. Potek tridesetletne vojne je pokazal, da sta jih še najbolj zedinjala perspektiva katoliške prevla-

13 Pozneje je sledila tudi konverzija švedske kraljice Kristine, ki je bila hčerka neustrašnega protestantskega bojvnika Gustava II. Adolfa. A ta spreobrnitev je imela primarno osebne razloge, četudi ne gre spregledati političnih razhajanj med monarhinjo in najvplivnejšimi dvornimi krogi na čelu s kanclerjem Axelom Gustafssonom Oxenstierno.



REVERENDISSIMO, ET ILLUSTRISSIMO DOMINO, D^{NO} MELCHIORI
KLESEL, DE GRATIA EPISCOPO VIENNENSI &c. SAC. CAES. MAI.^{TI}
CONSILII ARCANI DIRECTORI &c. RARO, IVSTO, PIO, ET
OPTIMO PRAESVLI &c. DOMINO SVO GRATIOSISSIMO

demise fecit, et obtulit. Sac. Caes. Mai. Sculptor
Aegidius Sadeler.

ANNO. M. DC. XV.

Cum privi! Sac. Caes. Mai.

Aegidius Sadeler II., *Melchior Klesl*, bakrorez, 1615

de in podpora močnih vladarjev, ki so se lahko opirali na posesti zunaj meja Svetega rimskega cesarstva.

Nekateri luteranci so svojo zadržanost do Češke, ki je iz perspektiv svojih dežel in mest niso videli kot ključa do evropske prevlade, ob prihodu Friderika V. na prestol v Pragi izražali s poudarjanjem, da so kalvinci v Ženevi in na evropskem zahodu mnogo manj tolerantni do drugače verujočih, kakor so (do tedaj bili) srednjeevropski Habsburžani (Wilson 2010b, 53, 54). Češki stanovi so se znašli v mučni osami. Med nemškimi luteranskimi knezi v volilnem Svetem rimskem cesarstvu je ob izbruhu tridesetletne vojne vsekakor prevladovalo prepričanje, da jih augsburški verski mir iz leta 1555 v dovoljšnji meri varuje pred morebitno vladarsko samovoljo v slogu francoskih dednih monarhov. Absolutizem v osrednji srednjeevropski državi ni mogel računati na uspeh, centralizem pa je bil mogoč samo v okviru njegovih posameznih enot oziroma skupin dežel. Habsburžani, ki so se v Vzhodnih Alpah podali na to pot, v celotnem Svetem rimskem cesarstvu brez vojne ne bi mogli uveljaviti podobnega reda.

Luteranski knezi, ki so imeli med volilniki svojega zastopnika (Saška),¹⁴ so bili leta 1618 zainteresirani za mir. Nihče od njih tudi ni mogel vedeti, kako bi na izbruh sovražnosti v Srednji Evropi reagirali španski Habsburžani: Filip III. po podjetnosti res ni bil podoben ne svojemu istoimenskemu očetu in ne dedu Karlu I./V., toda njegova domovina je bila kljub nazadovanju še vedno velika sila. Čeprav mogočni monarh na Iberskem polotoku ni imel pri roki vojvode Albe ali Parme, je njegov general Spinola na Nizozemskem nihal uspeh za uspehom. Ko so potem sovražnosti zares izbruhnile, je Filip III. podprl svoje sorodnike v Srednji Evropi ter poslal svoje čete v Palatinat. Spinola, čigar vojaške uspehe je upodobil nepresegljivi mojster slikarskega čopiča Diego Velázquez, je bil uspešen tudi tam.

14 Brandenburški volilniki so bili po letu 1613 kalvinci, vendar so bili njihovi podaniki večinoma luteranci. Dejansko niso izvajali načela augsburškega verskega miru, da izberejo vero tudi za svoje podanike. Enako so leta 1697 ravnali tudi saški vladarji, ki so postali katoličani, da so lahko po smrti Jana III. Sobieskega zasedli poljski in litovski prestol.

Ob nadomestitvi neljubega Ferdinanda II. s Friderikom V. so češki protestantski plemiči, pri katerih je popolna odvisnost novega monarha od njih očitno preglasila vse ugovore in zadržke, gotovo tudi računali s tem, da so mednarodne sorodstvene zveze palatinatskega Wittelsbachovca tako impresivne, da bi jih bilo ob izbruhu oboroženega konflikta mogoče pretvoriti v učinkovita zavezništva in zmagati nad Habsburžani. Iluzije, da bi lahko prek njih odvrnili sovražnosti, pa ni bilo. Zato so Čehi, ki jih je vodil Henrik Matija grof von Thurn in Valsassina, začeli nekakšno preventivno vojno in sami vdrli v Avstrijo. V zavezništvu s transilvanskim vladarjem Gáborjem Bethlenom so napadli Dunaj in pustošili po okoliških predelih (Kontler 2005, 137). Toda ta poskus lomljenja volje katoliškega vladarja do vojskovanja, kar je bil v 17. stoletju običajen način lasanja s sovražnikom, ni uspel. Pustošenje nasprotnikove dežele Čehom ni pridobilo naklonjenosti protestantov v avstrijski nadvojvodini, ki jih tedaj nikakor ni bilo malo. Vojska drugega kraljestva, ki je rušila materialne temelje ne le podložnikov, temveč tudi njihovih fevdalnih gospodov in trgujočih meščanov (Wilson 2010b, 54),¹⁵ je lahko budila le sovraštvo.

Ferdinand II. in bavarski vojvoda Maksimilijan, ki je kot vodja Katoliške lige¹⁶ Habsburžana že prej vzpodbujal k odločni protiprotostantski politiki,¹⁷ sta potem seveda posegla po orožju. Druge izbire zaradi vdora vojske Češkega kraljestva na področje okoli Dunaja dejansko niti

15 Da v obdonavskem prostoru evangeličanskih četam ni bilo iluzorno računati na podporo ondotnih protestantov, je dokazoval zgornjeavstrijski kmečki upor leta 1626, ki sicer ni bil usmerjen proti cesarju, zato pa toliko očitneje proti katoliškim posvetnim in cerkvenim oblastnikom (bavarski vojvoda, prelati) in jezuitom. Prim. Wilson 2010b, 72, 73.

16 Katoliška liga je leta 1609 nastala v Münchnu kot odgovor na osnovanje Protostantske zveze. Njen arhitekt je bil vojvoda Maksimilijan, ki mu je cesar Ferdinand II. v začetku leta 1623 po zasedanju državnih stanov v Regensburgu predal glas palatinatskega volilnika. Čeprav je katoliški Wittelsbachovec dobil pravico do izbire vladarja osebno, je ta pozneje pripadala tudi njegovim naslednikom. Prim. Wilson 2010b, 91, 92.

17 Ferdinand se je osebno oblikoval tudi med Bavarci; Wittelsbachovci so ga že v času vlade Maksimilijanovega očeta, vojvode Viljema V., vzpodbujali k vztrajanju pri čvrsto katoliškem stališču. Prim. Albrecht 1998, 109.



Maksimilijan Bavarski (Johann Philipp Abelinus, *Theatrum Europaeum, Oder Außführliche und Wahrhaftige Beschreibung aller und jeder denckwürdiger Geschichten*, 1635)

nista imela. Obe strani sta tedaj menili, da lahko mir prinese šele zmaga orožja. Tako se je začela češka vojna – prva iz vrste spopadov, ki so se potem zavozlali v tridesetletni kontinuum sovražnosti, smrti in pustošenja.

Toliko in toliko generacij pozneje je iz nekdanjega dogajanja kar težko izluščiti trenutek, od katerega naprej je vojna, ki je pozneje dobila ime po tridesetletnem trajanju, postala neizogibna. Druga praška defenestracija sicer priteguje pozornost, vendar bolj zaradi slikovitosti kakor zaradi usodnosti. Kretnice so bile k sporu seveda naravnane že davno prej. Toda zapletanje štren vojne bi brez zlate bule Karla IV. nemara lahko ostalo omejeno na Češko kraljestvo. Vse do detronizacije Ferdinanda II.¹⁸ in izbora Friderika V. za njegovega novega vladarja (26. avgusta 1619) (Franzl 1989, 170) bi se drsenje v spopad na življenje in smrt še moglo zaustaviti.

Ko je novembra 1620, po bitki na Beli gori, ki jo je katoliška armada dobila bolj zaradi organizacijskih slabosti nasprotnika in nazadnje tudi panike v njegovih vrstah kakor zaradi svoje vsestranske superiornosti – učinkovito delujoč dvor s kar najbolj na široko razpredenimi mednarodnimi zvezami in centraliziranim zaledjem je lažje nanovačil najemnike kakor naglo odcvetajoča stanovska monarhija, še pomembnejše pa je bilo, da je bil boljše jamstvo za njihovo plačilo –, kazalo, da bodo dežele ob Vltavi, Moravi in Odri ter Palatinat hitro pacificirani, se je tehtnica moči toliko nagnila na katoliško stran, da je novo stanje postalo neznosno za praktično vse protestantske kneze za mejami Svetega rimskega cesarstva in kronane glave zunaj njega. Odvzem volilniškega glasu na Nizozemsko pobeglemu Frideriku V. in njegov prevzem s strani katoliškega Wittelsbachovca Maksimilijana, ki je vladal Bavarski in se proslavil kot spiritus rector Lige, sta bila jasno znamenje, da se za Ferdinanda II. vojna že suče okoli vprašanja ureditve celotne države, ki je segala od Alp in jadranskih obal do Baltika in Severnega morja. Padca Prage po

18 Detronizacija v Pragi, o kateri je Ferdinanda II. vest dosegla v času, ko so v Frankfurtu potekale slovesnosti ob njegovi izvolitvi in kronanju za vladarja Svetega rimskega cesarstva. Stanovi češkega kraljestva so posredno postali uporniki proti državi. Ferdinand II. je namreč imel volilni glas te entitete. Vendar zanj niso glasovali le katoliški nadškofovski volilniki, temveč tudi vsi trije protestanti, torej celo zastopnik Palatinata oziroma Friderika V. Prim. Bireley 2014, 98, 99.

bitki na Beli gori 8. novembra 1620 in Heidelberga 15. septembra 1622 sta bila tako dejanski kot simbolni zmagi (Wilson 2010a, 303–07, 339). Katoliški vojščaki so značilno poslali knjižnico palatinskih volilnikov in njihove univerze v München, od koder je bila potem večina njenega fonda – vključno z dragocenim primerkom Trubarjeve *Cerkovne ordninge* – premeščena v Rim (Weismann 1973, XXXI, XXXII).

Odtlej je bila intervencija sil zunaj Cesarstva samo še vprašanje časa. Zlom protestantov v srednji Evropi pa ne bi pomenil le nevzdržnega neravnovesja v očeh hiperborejskih luteranskih vladarjev v Skandinaviji, temveč tudi v računih katoliške Francije, ki bi se znašla obkrožena s posestmi španskih in avstrijskih Habsburžanov. Paradoks, v katerem se je po zmagah na Češkem in v Palatinatu znašel Ferdinand II., je bil v tem, da bi lahko v celotnem Svetem rimskem cesarstvu prevladal samo, če ne bi docela triumfiral. A tak cilj – popolno zmagoslavje – je vendarle imel. Če bi se zgolj kot izvoljeni monarh še lahko zadovoljil zgolj z vojaško zmago, se kot zaščitnik za duše bojujoče se Cerkve ni mogel. Predvsem pa ne gre spregledovati, da je bil osebno globoko veren človek. Prav tako je pomembno, da je katoliški svet, za katerega bojvnika se je Ferdinand II. štel, po Luthrovem nastopu doživel velike spremembe in pokazal veliko vitalnost. Marsikomu se je zdelo, da je mogoče spet doseči enotnost zahodnega krščanstva – vendar ne z iskanjem soglasja, temveč s popolno prevlado. Ferdinanda II. so vrh vsega vseskozi obkrožali ljudje, ki so menili, da mora do zadnje pičice izkoristiti svoje pravice za vnovično versko poenotenje dežel, ki jim vlada. V Notranji Avstriji so bili takšni škofje Tavčar, Stobej, Brenner in Hren, na Ogrskem Péter Pázmány/Pázmaň, na Dunaju pa kardinal Melchior Klesl in spovednik Wilhelm Germain Lamormaini. Prav tako je bilo značilno opiranje habsburškega dvora v Srednji Evropi na jezuite, ki so po rekatolizaciji prevzeli tudi starodavne univerze z že uveljavljeno avtonomijo – npr. praško (Bokesová-Uherová 1966, 39).

Dejstvo, da srednjeevropski Habsburžani v svoje dežele niso bili voljni sprejeti inkvizicije, izdaja njihovo odločenost, da oblast po rekatolizaciji postane v vsem navezana na vladarjevo voljo. V tem smislu so ukrepi Ferdinanda II. gotovo preseglj že obstoječe centralistične tendence in za-

čeli nakazovati začetek premikanja v smer absolutizma. Potemtakem ni čudno, da je bila od leta 1624 dalje na Češkem in Moravskem dovoljena samo ena – katoliška – vera (Pánek, Tůma idr. 2009, 236), prav tako pa je bila zlomljena tudi posestna moč plemstva, ki je zapustilo Cerkev pod papeževim vodstvom. V začetku avgusta 1628 so oblasti ukazale, da morajo pot pod noge vzeti tudi notranjeavstrijski plemiči, ki niso pripravljeni sprejeti katoliške vere. Preselitev je za mnoge pomenila znatno materialno izgubo, saj so bili svoje posesti prisiljeni prodati – kar so kupci mogli s pridom izkoriščati (Čepič, Nečak idr. 1979, 311).

Toda to so bile le malenkosti v primerjavi z dogajanji na Češkem. Tamkaj so ekstenzivne konfiskacije za mnoge preživele udeležence stanovskega upora proti Ferdinandu II. pomenile osebni oziroma družinski odkup od hujskih posledic krivde – in hkrati obubožanje.¹⁹ Nekateri uporniki proti Habsburžanom – razmeroma malo tistih iz plemiških vrst, več pa onih iz meščanskih – so bili usmrčeni. Enaindvajsetega junija 1621, se pravi na najdaljši dan v letu, je bilo v Pragi v okviru 4-urnega zastraševalnega spektakla pravosodja 24 ljudi obglavljenih, trije pa so bili obešeni. Eden od usmrčenih je bil katoličan; smrt se je prislužil z neupiranjem protestantom neposredno pred defenstracijo maja 1618 (Pick 1922). Bivši rektor Karlove univerze in nekdanji osebni zdravnik kralja Matije Ján Jesenský, ki se je trudil za zvezo med češkimi in ogrskimi nasprotniki habsburškega monarha, ni pa mu bila tuja niti misel na zavezništvo s Turki, je bil deležen še posebej hude kazni: najprej mu je bil odrezan jezik, nato ga je rabelj obglavil, nazadnje pa so njegovo telo razčetverili (Prinz 2002, 215, 216).

Ferdinand II., ki se je v tem času že čutil popolnega gospodarja nad življenjem in smrtjo prebivalcev svojih dežel, je na dan praške krvave rihte v Marijinem Celju molil za duše krivcev, katerih hudodelstva so bila po njegovi presoji tolikšna, da jih ni bilo mogoče več pustiti pri živ-

19 Bilek 1882, XIII–CXLI, seznam konfiscirancev in popis odvzetega premoženja je na straneh s paginacijo v arabskih številkah. Zahvaljujem se dr. Jonatanu Vinklerju za opozorilo na to izjemno temeljito historiografsko delo.



Ján Jesenský (Johann Philipp Abelinus, *Theatrum Europaeum, Oder Außführliche und Wahrhaftige Beschreibung aller und jeder denckwürdiger Geschichten*, 1635)

ljenju.²⁰ Drugim upornikom so bile bodisi v celoti bodisi delno zaplenjene posesti, ki so bile sicer prek mahinacij z različnimi emisijami kovancev močno razvrednotene. Prav tako je bil izdan Restitucijski edikt, ki je določal vrnitev pred sklenitvijo augsburškega verskega miru Katoliški cerkvi odvzetih posesti poprejšnji lastnici (Pánek, Tůma idr. 2009, 234).²¹

Vendar pa je ob tem treba tudi ugotoviti, da premik v smer absolutizma ni bil splošen, saj so dežele češke krone še ohranile medsebojno povezanost (Pánek, Tůma idr. 2009, 235). A pričakovati je bilo mogoče nadaljnje zaostrovanje te usmeritve v politiki Habsburžanov. Ferdinand II. je v Srednji Evropi vsekakor skušal oblikovati predvidljivo volilno monarhijo – kakršno si je zamislil že njen arhitekt Karel IV. Luksemburški.

Takšna politična konstelacija je bila posebej delikatna za dansko-norveškega kralja Kristjana IV., ki je bil tudi knez v Svetem rimskem cesarstvu. Politika slednjega ga je ne glede na to, da je imel glavnino posesti zunaj njegovih meja, zadevala neposredno. Potem ko je v vojni s Švedsko med letoma 1611 in 1613 svojo deželo uspel potrditi kot veliko silo na severu ter vsaj začasno preprečil, da bi Baltsko morje postalo jezero dinastije Vasa (Findeisen 2005, 104), se je zdelo popolnoma iluzorno, da bi lahko Ferdinand II. brez spoprijema z njim uveljavil svoje rekatolizacijske ambicije. Glede tega se niso mogli slepiti ne pristaši habsburškega vladarja ne njegovi nasprotniki.

Večina odločujočih protestantov na dvorih in v mestih Svetega rimskega cesarstva, ki je pripadala augsburški veroizpovedi, se je z danskim kraljem povezovala brez načelnih težav, čeprav teologi iz dežel pod njegovim žezlom niso pristopili k Formuli soglasja. Po eni strani je bil luteranski monarh iz oldenburške hiše, kakor smo že rekli, sorodnik anglikanske družine soproge kalvinskega Friderika II., po drugi pa je bila stiska spričo demonstracije čedalje večje moči in samozavesti katolikov na regensburškem zasedanju državnih stanov (1623) (Albrecht

20 Razčetrverjenje po smrti je bilo omilitev prvotne kazni, saj bi moral biti nesrečni Jesenský po sodbi ob roke in noge pri živem telesu. Prim. Bokesová-Uherová 1966, 34, 39; Bireley 2014, 121.

21 Vrnitev Cerkvi odvzetih posesti je bila na Češkem določena leta 1627, na Moravskem pa 1628. Šlezija je zaradi dogovorov med Ferdinandom II. in saškimi volilniki ohranila versko pisanost. Glej v: Prinz 2002, 220.

1998, 567–74) ter uspehov vojske Katoliške lige po vodstvom Johanna T'Serclaesa von Tillyja in Spinolovih španskih čet vsak dan večja. Vojna, ki je po zmagah orožja obojih Habsburžanov in njihovih zaveznikov skoraj zamrla, se je ponovno prebudila z vso močjo – a to pot je bila na obeh straneh povsem odkrito kontinentalna zadeva. Ob koncu novembra 1625 je namreč Danska v Haagu sklenila zvezo z unijo dveh kron (angleške in škotske) na Britanskem otočju in Nizozemsko republiko ter podprla protestantske kneževine in mesta v Svetem rimskem cesarstvu (Wilson 2010b, 92–95). Katoličani so se znašli v težavah, saj je Kristijan IV. razpolagal z znatnimi silami, pa tudi preskrbo je imel urejeno. V času najemnikov je bilo to za učinkovitost armade na bojnem polju zelo pomembno.

Če so se do danske intervencije nekateri luteranski vladarji z vztrajanjem pri določbah augsburškega verskega miru uspeli izogniti sovražnostim, je bilo poslej drugače: vojna je zaradi svojega povsem očitnega mednarodnega značaja od čedalje več knezov v Cesarstvu – torej na njenem osrednjem bojišču – terjala izbiro strani. Danski poseg, ki je cono neposrednega merjenja moči z orožjem spet potisnil proti jugu, je od slehernega vpletenega akterja terjal mobilizacijo vseh moči. Ferdinand II. se je znašel v zagatnem položaju: dejansko je bil njegov dvor podoben tistemu iz antologijskega prizora v drugem delu Goethejevega *Fausta*, v katerem pomanjkanje finančnih sredstev grozi, da bo ohromilo vojne napore. A sovražnosti se zaradi deficita komajkdaj ustavijo. Pri Goetheju za to poskrbi Mefisto, ki svetuje natisniti papirnati denar, za katerim stojijo bogastva pod zemljo²² – ki so sicer vladarjeva dome- na –, pri Ferdinandu II. pa Albreht von Wallenstein/Valdštejn. Sprva ne posebej ugleden češki plemič, ki je bil v otroštvu, mladosti in študijskih letih evangeličan, pa je potem v spremenjeni konjunkturi postal katoličan in se kot tak leta 1618 tudi uprl protestantskim moravskim stanovom (Findeisen 1998, 265), razume, da se vojna financira drugače kot ostale dejavnosti – hkrati pa lahko ima enak končni cilj, tj. ustvarjanje dobička ali vsaj rentabilnost.

22 Gre za drugi prizor prvega dejanja drugega dela *Fausta*. Prim. Goethe 1999, 255–66; 297–304.

Wallenstein, ki se je kot bojevnik kalil v drugi beneško-habsburški vojni, 1615–1617, ter postal znan kot junak ob razbitju obleganja Gradišča ob Soči (Bireley 2014, 82),²³ je tudi dojel, da se mali in veliki sistemi opazno razlikujejo, tudi kadar delujejo po enakih načelih. 50.000-glavo ali celo še večjo armado je zaradi njene moči in možnosti, da hitro osvoji in potem učinkovito obvladuje velik prostor, lažje vzdrževati kakor petkrat manj številčno vojsko, čeprav je za zadnjo treba priskrbeti opazno več denarja. Manjše enote morejo biti vsak hip poražene in lahko vrh vsega učinkovito nadzorujejo le nekaj krajev.

Velikopotezni češki plemič je hitro dobil dovoljenje za oblikovanje velike cesarjeve armade, ki ni nastopala kot državna, temveč osebno monarhova. S tem je Wallenstein pravzaprav le kronal domiselnost v sferi javno-zasebnega partnerstva:²⁴ sodelovanje v konzorciju, ki je imel po zlomu oblasti Friderika V. nalogo v deželah svetováclavske krone uveljaviti enotno valuto – ta je nadomestila prejšnje cesarske emisije ter kovanice strmoglavljenega kalvinskega (proti)kralja in posameznih velikašev –, ga je v očeh habsburškega monarha naredilo za zaupanja vrednega človeka. Tudi tisti nasprotniki Ferdinanda II., ki jih niso zadele konfiskacije po bitki na Beli gori, so bili tedaj učinkovito pritisnjeni ob zid. Večinoma so obubožali, novi denarni red pa je bil po daljšem času zmede vendarle vzpostavljen. Z oslavitvijo Češke so Habsburžani vojno, ki bi lahko bila ob bolj organiziranem sovražniku zanje zelo tvegana, uspeli kmalu preobraziti v spopad, v katerem bi lahko zmagali v celotnem Svetem rimskem cesarstvu. Določbe zlate bule Karla IV. bi potem

23 Wallenstein je tedaj na lastne stroške opremil 180 kirasirjev in 80 mušketirjev. S to ne ravno veliko, čeprav po drugi strani spet ne zanemarljivo silo – težka konjenica nikoli ni bila posebej številčna, saj je bilo njeno vzdrževanje finančno zelo zahtevno; uporabljala se je namreč le v odločilnih trenutkih bitk –, je opazno pripomogel k razbitju obleganja Gradišča ob Soči. Kaže, da je bila vojaška epizoda na robu slovenskega prostora za Wallensteina pomembna: utegnil se je prepričati, da je investicija v oborožence pod patronatom mogočnega vladarja rentabilna. Bodoči cesarski generalisim se je poprej že kalil v več spopadih s Turki in protihabsburškimi uporniki na Ogrskem.

24 Razumevanje Wallensteinovega ravnanja ob ustanavljanju cesarjeve armade kot javno-zasebnega partnerstva dolgujem kolegu Nevenu Boraku, ki je svoje misli o financiranju vojne predstavil na konferenci AMEU leta 2018.

Ferdinandu II. mogle koristiti tako pri politični kot pri verski homogenizaciji Cesarstva ...

Wallenstein, ki je imel nove ideje, je v zvezi s knezom Karlom von Liechtensteinom, z Janom de Wittejem, Jakobom Baševijem in s Pavlom Michnom pridobil velikansko premoženje (Pánek, Tůma idr. 2009, 238).²⁵ Z manipulacijami pri kovanju denarja in bržčas tudi pri opravljanju službe češkega gubernatorja (Findeisen 1998, 266, 267)²⁶ je ustvaril zagonski kapital za vzpostavitev ekonomsko več kot zgolj rentabilne velike armade, ki je služila tako cesarjevim kot njegovim osebnim ciljem (Franzl 1989, 211–14).

Wallensteinova vojska se je izkazala za zelo učinkovit bojni stroj: danska intervencija se je sprevrgla v polomijo, saj so čete katoliškega monarha in Lige dobile dober izgovor za razsežne operacije na severu Svetega rimskega cesarstva. To je pomenilo veliko ekonomsko slabitev protestantskega sveta, saj so se najemniki plačevali iz plena. Zasedba določenega prostora je bila vsaj sprva sinonim za njegovo gospodarsko izčrpavanje. Vojna je začela hraniti samo sebe. Wallenstein se na stropu glavne dvorane svoje palače v Pragi Luigiju Bacciu del Biancu ni dal zaman upodobiti kot triumfirajoči Mars. Toda zvezda, ki je bila naslikana v iluzionistični maniri nad njim, je bila dejansko drugje. Poganski bogovi so bili samo še metafora. In ko je novi Mars skušal postati nekaj več od prispodobe za cesarjevo moč, ga je dohitela smrt. A to se je zgodilo šele deset let potem, ko je kot vojak podjetnik stopil na kontinentalni oziroma planetarni oder.

Wallensteinova armada, ki se je začela oblikovati potem, ko je njen organizator 7. aprila 1625 dobil cesarsko odredbo o svojem imenovanju za generala in vrhovnega poveljnika (Findeisen 1998, 267), je razmero-

25 Skupina, v kateri je bil Wallenstein, je zanimiva zaradi svoje verske pisanosti: de Witte je bil kalvinist, Baševi judovske vere, Michna, Liechtenstein in Wallenstein pa so bili katoličani (zadnja dva sta konvertirala). Očitno se pri kadrovski zasedbi ni gledalo na konfesionalno pripadnost, temveč le na sposobnosti.

26 Findeisen posebej poudarja, da je bilo dobička iz manipulacij ob menjavi denarja odločno premalo za vse Wallensteinove investicije. Potrebno je upoštevati, da sta novemu Marsu premoženjsko močno koristili tudi obe poroki – najprej z Lukrecijo Nekšovo iz Landeka in potem še z Izabelo Katarino von Harrach.



ALBERT, *Dux Fritland, Comes
Wallenstein etc.*

Albert Wallenstein

ma hitro nevtralizirala posledice danske intervencije. Vojna je potem pljusknila daleč proti severu, vse do obal Baltika. Novi Mars je že leta 1627 pustošil po Jutlandskem polotoku in si 16. junija 1629 pridobil dežel-noknežji položaj v Mecklenburgu. Tako je že prejšnjemu vojvodskemu naslovu, ki se je nanašal na severnočeški Frýdlant, dodal še en oblastni naziv. V tem primeru nikakor ni šlo zgolj za počastitev brez praktičnih nasledkov. Kot vojvoda Mecklenburški je Wallenstein postal gospodar razsežnega ozemlja na robu Svetega rimskega cesarstva. Prav tako je bil imenovan za admiral na Baltiku in Oceanu (Severnem morju) (Bilek 1882, 732, 733). Wallensteinovi podvigi pa so kljub temu, da so prinesli precejšnja finančna sredstva, zaradi prizadetosti osvojenih pokrajin v bojih predstavljali precejšen proračunski problem. Zato ni čudno, da so sledile nove konfiskacije: to pot so se znašli na črni listi ljudje, ki so jim očitali sodelovanje z Danci (Bilek 1882, CXLIII, 734–38).

V letih 1628–1630 se je zdelo, da je Wallenstein tik pred dokončno zmago, ki je ne more omajati nič na svetu. Medtem ko je novi Mars v takšnem položaju sam mislil na mir pod zmernimi pogoji – kot gospodar Mecklenburga in morij ob severni nemški obali je bil zanj seveda zelo zainteresiran, saj drugače njegova oblast ne bi mogla pognati globljih korenin²⁷ –, je dvor Ferdinanda II. prevzemal triumfalizem. Cesarski generalisim pa je vedel, da protestanti še niso povsem na tleh: Strahlsunda ob Baltiku ni mogel zavzeti, nakar so vanj prišle okrepitve ne samo iz Danske, temveč tudi iz Švedske in Škotske. Zamirajoča vojna bi se mogla tako kakor ob intervenciji Kristjana IV. ponovno razplamteti. Ko je 6. marca 1629 Ferdinand II. brez soglasja protestantskih zastopnikov v državnih stanovih in volilnikov izdal Restitucijski edikt, ki je predvideval vrnitev do augsburškega verskega miru Katoliški cerkvi

27 Wallensteinove zmage so Dansko prepričale, da je najbolje skleniti mir. Pogodba o koncu sovražnosti je bila podpisana maja 1629 v Lübecku. Pogoji so bili za oldenburško kraljevino, ki je vojno očitno izgubila, zelo ugodni in bi lahko postali zgled za širšo pomiritev. Wallenstein se je v polni meri zavedal pomena zadovoljnosti ljudi, ki so se znašli na območjih, na katerih je operirala njegova armada. Tako je bil ob odpustu leta 1630 v Memmingenu, kjer je njegovo bivanje kljub vojnemu času ostalo v dobrem spominu. Prim. Wolf 1997, 542–47.

zaseženih posesti, se je ozračje ponovno naelektrilo (Franzl 1989, 234–39; Wilson 2010b, 114–17).

Wallenstein, ki se je zavedal, da bo ta ukrep sprožil srdit odpor luterancev in kalvincev, ki jim je bilo jasno, da bi v primeru uresničitve volje Ferdinanda II. sredi svojih dežel dobili močne postojanke zagovornikov avtoritete rimskega papeža, nad potezo dvora ni bil čisto nič navdušen. Njegovo nerazpoloženje nad zaostrovanjem položaja, ki bi lahko v vojno spravilo še Saško ter odrezalo Mecklenburg od preostalega Cesarstva, je bilo tako očitno, da so ga zaznali celo protestanti. Tako se je švedski kralj Gustav II. Adolf, ki mu je postalo jasno, da so nemški evangeličani pred zlomom, če bodo stvari še naprej tekle, kakor so dotlej, že novembra 1630 s pismom obrnil na Wallensteina (Pekař 1937, 70) ...

A ker sta wittelsbachovski vojvoda Maksimilijan, ki je bil spiritus rector katoliške strani, in cesarski dvor menila, da je versko vse očitneje mlačni generalisim svoje delo tako ali tako že opravil in lahko gre, vojskovodjevi razmisleki niso štel. Še več: novi Mars je bil v času zborovanja 4 volilnikov – 3 cerkvenih in Maksimilijana Bavarskega –, v Regensburgu 13. avgusta 1630 brez kakšnih posebnih kompenzacij odpuščen (Albrecht 1998, 733–59). Katoliškim prvakom se je očitno zdel ovira za dokončno ureditev razmerij v Svetem rimskem cesarstvu (Franzl 1989, 243–45). Bavarski volilnik Maksimilijan je tedaj že kar težko skrival svoje nerazpoloženje do generalisima s Češke (Albrecht 1998, 688–91). Sicer pa je kazalo, da bo Tilly z armado Lige kos položaju: odkriti odpor protestantov je bilo čutiti le še na posameznih točkah. Magdeburg, ki bi moral biti po določitih Restitucijskega edikta vrnjen katoliškemu nadškofu, se je na vso moč upiral cesarski volji in je zato sklenil zvezo s švedskim kraljem. Mesto je potem začela oblegati Tillyjeva vojska ter ga maja 1631 tudi zasedla in oplenila, večino njegovih prebivalcev pa pomorila. Od več kot 20.000 ljudi v njem je po osvojitvi ostala živih komaj šestina. Pozneje je število prebivalcev mesta, ki je bilo v otonski dobi zelo ugledno in je v začetku 17. stoletja sodilo celo med največja v Cesarstvu, zaradi posledic bojov in bolezni še upadlo (Franzl 1989, 250, 261; Parker 1991, 204, 205; Wilson 2010b, 144–69). Februarja 1632 je bilo za Magdeburg navedenih samo 449 meščanov davkoplačevalcev (Wilson 2010a, 470). Uničevalna



Johannes Tserclaes Tilly (Johann Philipp Abelinus, *Theatrum Europaeum, Oder Außführliche und Wahrhaftige Beschreibung aller und jeder denckwürdiger Geschichten*, 1635)

vojna, ki je postala totalna in absolutna, je s tem dosegla višek: življenji ni samo odnašala, temveč jih je celo onemogočala.

Vojna je tako ponovno vzplamtela z vso silo: protestanti, okrepljeni z odslovitvijo cesarskega generalisima in s svežimi švedskimi četami – magdeburška katastrofa je tiste nemške luterance in kalvince, ki so sprva menili, da si Gustav II. Adolf prizadeva le za dosego prevlade svoje dinastije na Baltiku in ob njegovih obalah, prepričala, da je treba sprejeti zavezništvo dinamičnega hiperborejskega vladarja –, so prešli v ofenzivo in bojišče hitro potiskali proti jugu. Zdaj je za orožje zgrabila tudi previdna Saška, kar je spopade spet pomaknilo na območja, kjer so se začeli: na Češko so ponovno vdrle najemniške trume, žvenket mečev ter pokanje mušket in topov pa je bilo ponovno mogoče slišati tudi po Palatinatu. Pri Breitenfeldu – streljaj od Leipziga – so Švedi sredi septembra 1631 katastrofalno porazili Tillyja, ki je bil že od pohoda na Prago leta 1620 eden od najrazvpitejših gospodarjev vojnih trum. Prekaljeni soldat, ki je imel že 73 let, je potem svoje čete zbral pri Rainu ob Lechu, da bi preprečil razširitev spopadov in ropanj na Bavarsko, vendar je tam 15. aprila 1632 ponovno doživel polom. A to pot je bil tudi sam zadet – v desno nogo –; njegova predsmrtna agonija je potem trajala do konca meseca (Findeisen 1998 156, 157; Wilson 2010a, 500) ...

Čete Gustava II. Adolfa so tako v času, ko so imeli Habsburžani hude težave tudi v Italiji, kjer so jim v spopadih za mantovsko dediščino nogo po dolgem času nesporne prevlade ponovno začeli podstavljati Francozi, poskrbele za prve velike zmage protestantov. Walenstein in Tilly sta dobila nasprotnika, ki se je lahko v velikih bitkah, v katerih se je odločalo o življenju in smrti več deset tisoč ljudi, enakopravno pomeril z njima. Simbolno pomembni sta bili zlasti vkorakanji Švedov v cesarsko kronanjsko mesto Frankfurt (ob Maini) (Wilson 2010a, 485, 486) ter vojakov pod bojnimi prapori evangeličanskih knezov v Prago (Parker 1991, 206, 209), kjer so po desetih letih končno lahko pokopali dotlej izpostavljene posmrtne ostanke okrutno pomorjenih žrtev krvoločne habsburške justice iz junija 1621.

Švedi, katerih kralj se je mnogim zdel novi Cezar, so po triumfu pri Reinu pridrli v samo srce Bavarske, v München. Gustava II. Adolfa je

na tem pogodu spremljal vse prej kot neustrašni Friderik V., ki je bil samo še simbolna figura. Toda pomemben bi spet lahko postal, če bi bila Bavarska, ki se je s pomočjo Francozov sicer že prej začela postavljati na nevtralnno stališče (Albrecht 1998, 800–02),²⁸ prisiljena skleniti mir in bi bil med pogoji zanj tudi vrnitev volilnega glasu protestantskim Wittelsbachovcem. Švedski kralj, ki se kljub vse manjši vnemi nasprotnika ni bil pripravljen odpovedati vkorakanju v prestolnico vojvode Maksimilijana, se je potem v mestu ob Isari udeležil katoliške maše in disputiral z jezuiti (Albrecht 1998, 830). S tem je neprikrito namigoval, da je v njem tudi potencial novega Avgusta (Wilson 2010a, 476, 477, 485–87, 500) ...²⁹

Toda iz te moke ni moglo biti kruha: bavarski vojvoda in volilni knez Maksimilijan kljub pustošenjem svoje dežele, ki so bila primerljiva z uničevanjem Palatinata v začetnem obdobju vojne (Parker 1991, 209), ni bil pripravljen na aranžmaje, v katerih bi kdor koli mogel uzreti zapostavljanje interesov katoliške vere in Cerkve. V tem smislu je treba razumeti tudi njegove dogovore s Francijo. Uradni Pariz nikakor ni skrival svojega cilja, da se protestantski knezi in mesta na severu Svetega rimskega cesarstva obdržijo – saj bi bilo s tem srednjeevropskim Habsburžanom preprečeno, da bi kdaj koli lahko oblikovali enotno državo od Baltika in Severnega morja do Jadrana –, toda švedski prodor daleč na jug in morebitna zmaga v vojni bi bila nevarna tudi zanj. Nemški prostor in sosednje dežele bi se v tem primeru utegnile ne samo zediniti, temveč sčasoma tudi centralizirati pod drugim, luteranskim vladarjem. To pa podobno kot popolna prevlada Ferdinanda II. in njegovih dedičev v Cesarstvu ni moglo biti v interesu katoliške Francije. Navsezadnje je njeno politiko odločilno usmerjal škrlatni knez, kardinal Richelieu, ki je bil v zgodovini še veliko večji mojster kombiniranja kakor v pustolovskih romanih Alexandra Dumasa očeta ...

28 Vojvoda Maksimilijan je s pridobitvijo statusa volilnega kneza izpolnil svoj glavni politični cilj; zanj je veliki spopad, katerega izid bi lahko ogrozil njegov status in prevladujoč položaj katolicizma v južnem delu Cesarstva, pozneje začel postajati čedalje hujše breme.

29 Sodobnikom se je zdelo pomenljivo, da je ime Gustavus ne samo izpeljano iz Avgusta, temveč da je tudi skorajda njegov popoln anagram.



Gustav II. Adolf (Johann Philipp Abelinus, *Historische Chronick Oder Warhaffste Beschreibung aller vornehmen und denckwürdigen Geschichten*, 1633)



Bitka pri Lützen (Johann Philipp Abelinus, *Historische Chronick Oder Warhaffste Beschreibung aller vornehmen und denckwürdigen Geschichten*, 1633)

V škripcih pa se je znašel tudi Ferdinand II. Avstrijskim Habsburžanom seveda ni prav nič ustrezalo, da bi se bavarski Wittelsbachi, ki so bili njihovi sosedje in do povzdiga vojvode Maksimilijana v položaj volilnega kneza tudi najvnetejši podporniki, začeli naslanjati na Francijo (Wilson 2010a, 491).³⁰ Še zlasti ne v času, ko je bilo vse intenzivneje treba misliti na prvega moža Svetega rimskega cesarstva za naslednjo generacijo.

30 Vse problematične posledice francosko-barvarske zveze so Habsburžani okusili pozneje, v času Ludvika XIV. in med avstrijsko nasledstveno vojno.



Vojvoda Maksimilijan po razumevanjih avstrijske vladarske hiše pač ni postal volilnik zato, da bi delal ovire Ferdinandu III. pri zasedbi očetovega prestola ...

Habsburžani so v nadvse zapletenem položaju, ki je nastal po švedskih triumfih v pokrajinah ob Donavi, posegli po edinem učinkovitem, čeprav zelo grenkem zdravilu: cesarski dvor je ponovno angažiral Wallensteina, čeprav je ta že pokazal, da ni zagovornik triumfalističnega končanja velikega spopada. Ferdinand II. si preprosto ni mogel privoščiti, da bi v času, ko je bil Gustav II. Adolf na Bavarskem, generalisim spletel kakšne svoje mreže in mu je zato moral dati ponudbo, ki je ni bilo mogoče odkloniti. Novi Mars, ki se ni zavedal, da je za Habsburžane predvsem Goljat, se je potem lotil problemov s svojo prislovično učin-

kovitostjo. Njegove čete, ki so bile zbrane na podoben način kot tiste, na katerih čelu je Wallenstein stal pred odpustom poleti 1630, so septembra 1632 po hudih bojih zabeležile uspeh pri Zirndorfu, nato pa so bojišče potisnile še dlje proti severu. Novembra so se s Švedi in njihovimi zavezniki vnovič spopadle pri Lützeniu. Wallensteinova armada, ki se je zaradi poprejšnjih naglih premikov tamkaj lahko bojevala zgolj z glavnino – kar je bila s čisto vojaškega stališča gotovo napaka (Parker 1991, 211) –, se je po siloviti bitki, sredi katere je že skoraj zabeležila popolno zmago, sicer umaknila, toda protestanti so izgubili svojega voditelja: Gustav II. Adolf je padel v boju s cesarjevimi kirasirji (Barudio 1998, 604–17). Švedi nasprotnika, ki je po krvavem boju dobil okrepiteve, niso mogli zasledovati.

Lützen je pomenil nov mejnik v tridesetletni vojni: odtlej strani, ki sta se spopadali, nista bili več opredeljeni primarno versko. V taboru, ki je nasprotoval cesarju Ferdinandu II. in njegovim zaveznikom, je prvo besedo povsem očitno dobila Francija. Spremembo so zaznali vsi: habsburški monarh se je čutil čedalje nelagodnejše spričo Wallensteinovega vodenja svoje armade, saj je generalisim, ki ni kazal odpora do dogovorov z ljudmi druge vere in jih je celo jemal med svoje najemnike, kot nihče na katoliški strani ustrezal profilu potencialnega arhitekta miru. A to ni bila samo možnost, temveč je začela postajati tudi realnost: novi Mars je uspel navezati stike s predstavniki nasprotne strani. Kakšni so bili njegovi nameni in načrti, je toliko in toliko stoletij pozneje težko reči: zgodovinarji so se dolgo prerekali o tem in zagovarjali opazno različna stališča.³¹ Svoje je v interpretacijo generalisimovih ravnanj dodal še vpliv znamenite in sugestivne Schillerjeve trilogije o češkem generalisimu. V vsakem primeru pa se je Wallenstein, ki po Lützeniu ni kazal večje zavzetosti za bojevanje in je bolj z manevriranjem kakor z bitkami dosegal svoje neposredne operativne cilje, zdel nevaren. Zamiranje vojaške aktivnosti se je marsikomu že zdelo iskanje poti do vseobsežnega miru. Čeprav generalisim ni več obvladoval Mecklenburga, za katerega vojvo-

31 Za potek pretresa »Wallensteinovega problema«, tj. vojskovodjeve politike v času drugega generalata, v klasičnih študijah glej: Pekař 1937, 1–49. O sedanjem stanju prim. Albrecht 1998, 668, 669; Kollmann 2001; Rebitsch 2010.

do ga je razglasil Ferdinand II., bi utegnil pri naslednjih volitvah cesarja kot visoki plemič in vojskovodja igrati vidno ali celo odločujočo vlogo. Če bi mu uspelo končati veliki spopad, kar je gotovo bil Wallensteinov cilj, bi bilo njegovo mnenje imelo težo tako pri protestantskih kakor tudi pri nekaterih katoliških volilnikih. Generalisim je postal zanimiv celo za Francoze in zelo tajni neposredni stiki med njim in krogi okoli kardinala Richelieuja so bili vzpostavljeni leta 1633.³²

A Wallenstein se je – ne glede na to, kje so bile meje njegovih stremeljenj – vedel, kakor da ni pomagal za vselej zaviti vratu stanovski monarhiji na Češkem. Pa da je z uspehi svojega orožja krepil moč monarha v celotnem Cesarstvu. Njegovo ravnanje v zadnjih letih, ki je izdajalo samostojnost, je vsekakor posegalo na področja, za katera je Ferdinand II. sodil, da so izključno v njegovi pristojnosti. Za srednjeevropske Habsburžane je bilo še posebej zoprno dejstvo, da so novega Marsa cenili tudi na dvoru njihovih španskih sorodnikov. Tako Filip IV. kakor njegov favorit, grof-vojvoda de Olivares, sta zelo zaupala njegovi presoji. Mogočni španski minister, ki se je pozneje izkazal za slabega protiigralca svojemu francoskemu kolegu kardinalu Richelieuju (Elliott 1984) – čeprav ga je Velázquez ovekovečil imenitneje, kakor je kdor koli njegovega usodnega tekmeca v škrlatni opravi –, je menil, da generalisim o tem, kaj je treba storiti v vojni, nemara razume več kakor tisti, ki k njemu pošiljajo sle (z ukazi) (Höbelt 2008, 66). Ferdinand II. se na večer svojega življenja očitno celo zaveznikom ni več zdel najpametnejši človek pod svojim žezlom ...

Potemtakem je bila zahrbtna Wallensteinova likvidacija, ki so jo 25. februarja 1634 v Chebu izvedli cesarjevi volji poslušni oficirji, logična poteza. Enako pa je mogoče reči tudi za konfiskacijo njegovih posesti (Bilek 1882, 751 in dalje) ter za generalisimovo nadomestitev s prestolonaslednikom Ferdinandom III. (Höbelt 2008, 63–68). Prav ta poteza najjasneje razkriva razumevanja in strahove dvora. Poveljnik cesarske armade naj po sodbi Ferdinanda II. in njegove najožje okolice ne bi samo zmagal v vojni, ki se je tedaj vlekla že več kot desetletje in pol, temveč tudi zagotovil avstrijskim Habsburžanom trajno obvladovanje prestola največje

32 Kollmann 2001, 220–24, 226, 227.

evropske volilne monarhije. Značilno je potem, ko je z Wallensteinovo odstranitvijo izginila možnost, da bi kdor koli na katoliški strani lahko ustvaril kombinacijo, ki bi dinastijo kralja Rudolfa oddaljila od prestola, Ferdinand II. mogel skleniti mir z delom svojih protestantskih nasprotnikov – zlasti s tistimi, ki so se zbrali okoli saškega volilnika Johanna Georga I. (Albrecht 1998, 907–38). Na večer svojega življenja je bil cesar pripravljen dati v oklepaj celo uveljavitev Restitucijskega edikta. Maja 1635 v Pragi sklenjena mirovna pogodba je sicer formalno odlagala vrnitev cerkvenih posesti za 40 let, toda dejansko je priznala obstoječe stanje (Franzl 1989, 277–81; Wilson 2010b, 193–208).

V čaru sklenitve praškega miru vojna ni bila več samo dodobra regionalizirana (Wilson 2010a, 494–97), temveč je povsem očitno razpadla na vrsto vzporedno potekajočih spopadov. Razlog za to je bila, paradoksalno, totalizacija in absolutizacija sovražnosti, v vrtincu katerih je vsakdo sam – kakor v uri najhujše stiske rešitve pri Francozih iščočiči steber Katoliške lige, bavarski vojvoda Maksimilijan – poskušal odkriti možnost preživetja. Res pa je bila vojna že od samega začetka sestavljena: nizozemski boj proti španski kroni v obdobju 1568–1648 je bil v svoji končni fazi dogajanjem v nemških deželah vzporedni konflikt. Toda njegov vpliv na dogajanja v srednji Evropi ni bil nikoli zanemarljiv: obožene sile tiste veje Habsburžanov, ki je obvladovala večino Iberskega polotoka, niso mogle zmerom v optimalnem trenutku pomagati svojim avstrijskim sorodnikom. Španska krona je imela svoje lastne prioritete. In tudi težave, ki so prišle do izraza v pogostih državnih bankrotih (1607, 1627 (Samardžić 2005, 271), 1647 (Höbelt 2008, 232) in 1652 (Bernecker 2006, 40)).

Še v večji meri je možnost angažmaja sil kralja Filipa IV. v zaključni fazi tridesetletne vojne oviral spopad s Francijo, ki se je potem tudi nadaljeval do sklenitve pirenejskega miru novembra 1659. Potemtakem je mogoče reči, da so bili dogovori v Osnabrücku in Münstru, ki so leta 1648 končali boje v srednji Evropi, samo delni sklep kompleksnega dogajanja v zgodnji novoveški Evropi. Do njih pa je privedel prej obup nad možnostjo dosega prevlade kakor pa pristajanje na misel, da je Evropa v političnem smislu celina, ki ji ne samo prosperiteto, temveč tudi moč

zagotavlja le ravnotežje med najpomembnejšimi akterji. To spoznanje je bilo bojevnikom vsiljeno med boji, ki so divjali v Svetem rimskem cesarstvu v obdobju med lützensko bitko in letom 1648.

Tragičen paradoks je bil, da je Wallenstein, ki se je dokopal do sklepa o največji koristnosti miru v vojni, iz katere je prav on pričaral začasno – čeprav nikakor ne kratkotrajno – dobičkonosnost, padel po ukazu mož, katerih pamet se je do podobnih sklepov prikopala precej kasneje. Ferdinand III., ki je bil po likvidaciji novega Marsa generalisim svojega očeta (Höbelt 2008, 67),³³ je lekcijo o tem, da obstaja kontinent, katerega civilizacija rase iz mnogih središč, nejevoljno vzel na znanje šele čez leta. V vsakem pogledu je po sposobnostih zaostajal za predhodnikom – tako na mestu vojaškega poveljnika kakor pri opravljanju vladarske službe. Res je habsburški nadvojvoda poleti 1634 s svojimi silami in španskimi najemniki triumfalno v bitki s Švedi pri Nördlingenu, vendar njegov dosežek na bojnem polju hiperborejske kraljevine ni prisilil k izstopu iz vojne. Vrh vsega je njegovo veliko zmago na severnem Švabskem avgusta 1645 zasenčil hud poraz katoliške armade proti Francozom in njihovim protestantskim zaveznikom v neposredni bližini. A to je bila predvsem posledica dejstva, da Ferdinand III., ki je bil po smrti svojega očeta decembra 1636 v Regensburgu izvoljen in kronan za rimskega kralja, naslednje leto pa je zasedel še cesarski prestol (Franzl 1989, 283–85), ni bil sposoben narediti resnejših korakov v smeri splošne pomiritve. Sporazum v Pragi tako še dolgo ni dobil vsedržavne nadgradnje.

Švedi, ki so po katastrofalnem polomu v prvi bitki pri Nördlingenu kmalu uspeli postaviti na noge novo armado, so se presenetljivo hitro vrnili na bojišča v nemških deželah. Francozi, ki so se po prvih neuspehih le zbrali, so s pomočjo zaveznikov vojno prav tako vztrajno odrivali na tla Svetega rimskega cesarstva in španske Nizozemske. Armade, ki so se zaradi pogosto neznatne prednosti v moči in poveljniški spretnosti sovražnika še vedno lotevale ne samo z orožjem, temveč tudi z uničevanjem mest, trgov in podeželja, so nemški prostor marsikje spremenile v puščavo. Zdaj je šlo za to, da se spodsekajo korenine bojevanju kot

33 Ferdinand III. je bil sprva lahko le formalno novi generalisim, saj je vojaške zadeve vodila trojka Matthias Gallas – Heinrich Schlick – Kasper Stadion.

dobičkonosni dejavnosti. Bridka ironija pa je bila, da je strategija doseganja miru s popolnim izčrpavanjem sovražnikovega prostora pomenila skrajno zaostritev spopadov.

Da se vojna, ki je valovila zdaj sem, zdaj tja, ni izstradala, so v prvi vrsti poskrbeli politični zapleti na Danskem. Oldenburška kraljevina se je potem, ko je leta 1629 izstopila iz velikega spopada (Parker 1991, 150, 151), začela počutiti nelagodno zaradi čedalje močnejše in uglednejše Švedske ter se je pripravljala za ponovni poseg v spopad – a to pot na cesarjevi strani. Toda nasprotnik jo je prehitel: Axel Oxenstierna je svojemu generalisimu Lennartu Torstenssonu, ki je večkrat vdrl v Češko kraljestvo, zaukazal preventivni napad na Dance. Podjetni feldmaršal, ki je bil sicer velik strokovnjak za topništvo, je v letih 1642–1645 obvladal dobršen del države Kristjana IV. ter tako preprečil, da bi uradni Kopenhagen podprl Ferdinanda III (Wilson 2010a, 685–90). Seveda pa je švedska zaposlenost z Dansko slabila njen angažma na bojiščih v nemških deželah in na Češkem, zaradi česar so se Habsburžani še lahko vojskovali. Leta 1645, ko se je Torstensson po vrnitvi miru v baltski bazen lahko spet usmeril proti jugu, je za cesarsko rodbino nastopila velika kriza – in le dejstvu, da so bili do kraja izčrpani tudi nasprotniki iz hiperborejskega kraljestva,³⁴ se je avstrijska vladarska hiša lahko zahvalila za to, da miru ni bila prisiljena skleniti s kakšnimi ponižujočimi koncesijami (Höbelt 2008, 231 in dalje).

Notranje težave je imela tudi Francija, ki se je po smrti kardinala Richelieuja (1642) in Ludvika XIII. (1643) soočila z naraščajočim nezadovoljstvom nad utrjevanjem absolutistične vladavine. Ker dežela ni bila volilna, temveč dedna monarhija, visoko plemstvo razen parlamentov ni imelo več nobenega vzvoda za zagotavljanje svojega kontinuiranega vpliva na delovanje oblasti. Državni stanovi se namreč po letu 1614 niso sestajali. Toda to ni bilo usodno, saj so nezadovoljniji proti Ludviku XIV. oziroma njegovemu Richelieuju, kardinalu Mazarinu, odkrito nastopili šele 1648. Res je bila dežela tedaj še v vojni s Španijo, a francoski dvor je imel srečo, da se je tudi nasprotnik znašel v hudih škripcih,

34 Tudi švedski generalisim Torstensson je bil tedaj zaradi protina že na koncu z močmi in se je komaj še premikal. Prim. Lunde 2014, 175.

saj se je prav tedaj – v letih 1640–1668, ko posledice številnih zaporednih državnih bankrotov še niso bile sanirane – Portugalska ponovno afirmirala kot povsem samostojno kraljestvo brez kakršnih koli zvez z vladarji v Escorialu oziroma Madridu (in kratek čas tudi v Valladolidu) (Birmingham 2004, 41–57).

Težave posameznih držav in njihovih zvez so vsekakor podaljševale pot do sklenitve westfalskega miru. Niso pa jih neposredno usmerile na pot k njemu: vojne, ki sta jih Španija in Francija nadaljevali na Iberskem polotoku, v Italiji in drugod, so dokazovale, da je volje za spopadanje še dovolj. Navsezadnje so tudi Švedi, ki so se ob koncu spopada s Kristjanom IV. temeljito potrudili, da oldenburška kraljevina ni mogla postati niti najskromnejši posrednik pri sklepanju westfalskega miru, tik pred koncem sovražnosti vdrla na Češko ter osvojili – in izropali – del Prage (Pánek, Tůma idr. 2009, 239, 240). Tridesetletna vojna se je tako na neki način sklenila tam, kjer se je začela. A to je bilo hkrati tudi opozorilo, da ni prinesla rešitve problemov, zaradi katerih je izbruhnila. Mir, ki je bil skrojen v Münstru in Osnabrücku, je bil v marsičem podoben dogovorom v Augsburgu 1555. in Pragi 1635. In čisto prav je imel švedski državni kancler Axel Oxenstierna, ki je svojemu sinu – udeležencu pogajanj ob koncu vojne – pisal: »Mar ne veš, [...] s kako malo pameti se vlada svetu?« (Lamborn 2012, 195)³⁵

Načela, ki so zapovedovala ravnotežje, so torej vzdržala – le Evropa se je spremenila. Nova težišča dejansko niso podrla principov ravnovesja v sestavljeni civilizaciji, ki je bila od pozne antike, tj. od delitve rimskega imperija dalje, značilnost stare celine. Tridesetletna vojna je bila potemtakem velika preizkušnja mozaičnega reda, ki je Evropo ločeval od drugih, k imperialnemu monumentalizmu nagnjenih con planeta. Pokazalo se je, da je sestavljeni red tudi za novi vek vsaj najmanj slaba – če že ne tudi najboljša – rešitev. Vojne dveh kraljev Ludvikov – XIV. in XV. –, Napoleona I. ter svetovna spopada 20. stoletja tega niso spremenili. Samo življenja so odnašali. V milijonskih številkah – kakor že mer-

35 Ironija zgodovine je bila, da je izkušeni državnik stavek: »An nescis, mi fili, quantilla prudentia mundus regatur?« pri pogajanjih sprva negotovemu sinu namenil kot vzpodbudo.

jenje moči med letoma 1618 in 1648, ki je že med svojim potekom podrlo vsako iluzijo, da ga je v prvi vrsti povzročila vera. Ta je bila predvsem njegov emblem. Seveda so zlasti v začetku mnogi odhajali na bojišče z mislijo, da gre res za vprašanja vere. Toda potem ko je vojna postala način preživetja in včasih celo bogatenja, so se takšne misli, ki so jih nekaj časa gojili tudi ljudje na hodnikih oblasti, vse bolj izgubljele v hrumenju trum oborožencev. Spopad je bil iz dneva v dan očitneje stvar zemeljskih kraljestev.

Vera je ob sklenitvi miru v imenu presvete Trojice spet postala osrednja vodnica ljudi (Wilson 2010b, 303–23). Značilno je bila tako v katoliškem kot v protestantskem svetu druga polovica 17. stoletja čas okrepljene pobožnosti. Tudi zato je potem razsvetljenstvo lahko postalo skoraj stoodstotni kontrast svetu, kakršen je bil pred njim.³⁶

LITERATURA

- Albrecht, Dieter. 1998. *Maximilian I. von Bayern 1573–1651*. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Barudio, Günther. 1998. *Gustav Adolf der Grosse. Eine politische Biographie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Bernecker, Walther L. 2006. *Spanische Geschichte. Vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.
- Bilek, Tomáš V. 1882. *Dějiny konfiskací v Čechách po r. 1618*. Praga: komisijska založba Františka Řivnača.
- Bireley, Robert. 2014. *Ferdinand II. Counter-Reformation Emperor, 1578–1635*. New York: Cambridge University Press.
- Birmingham, David. 2004. *Povijest Portugala*. Zagreb: Grapa.
- Bokesová-Uherová, Mária. 1966. *Ján Jessenius 1566–1621*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- 36 Razprava, ki je zrasla iz predavanja v organizaciji Protestantskega društva Primož Trubar 20. junija 2018, je deloma nastala v okviru izpolnjevanja programa P6-0094 Biografije, mentalitete, epohe, ki ga iz sredstev proračuna Republike Slovenije financira ARRS, ter kot posledica avtorjeve zaposlenosti na AMEU. Avtor se zahvaljuje Marku Kerševanu, Božidarju Debenjaku in Jonatanu Vinklerju za vse vzpodbude pri pisanju.

- Cartledge, Bryan. 2006. *The Will to Survive. A History of Hungary*. London: Timewell Press.
- Čepič, Zdenko, Dušan Nećak idr. 1979. *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Elliott, John Huxtable. 1984. *Richelieu and Olivares*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Findeisen, Jörg-Peter. 1998. *Der Dreißigjährige Krieg. Eine Epoche in Lebensbildern*. Gradec, Dunaj, Köln: Verlag Styria.
- . 2005. *Gustav Adolf von Schweden. Der Eroberer aus dem Norden*. Gernsbach: Casimir Katz Verlag.
- Franzl, Johann. 1989. *Ferdinand II. Kaiser in Zweispalt der Zeit*. Gradec, Dunaj, Köln: Verlag Styria.
- Fraser, Antonia. 1996. *Faith and Treason. The Story of the Gunpowder Plot*. New York: Nan A. Talese, Doubleday.
- Fritz, Wolfgang D., ur. 1972. *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356. Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris Germanici in usum scholarum separatim editi*, Band XI. Weimar: Bohlau.
- Fritze, Wolfgang H. 1982. *Frühzeit zwischen Ostsee und Donau*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Goethe, Johann Wolfgang . 1999. *Faust*. Maribor: Založba Obzorja.
- Grdina, Igor. 2019. »Srednjeveška sfinga Barbara Celjska.« V Daniela Dvořáková, *Barbara Celjska. Črna kraljica*, 291–299. Celje: Mohorjeva družba.
- Hammer, Joseph von. 1979. *Historija Turskog/Osmanskog carstva II*. Zagreb: Nerkez Smailagić.
- Hanson, Neil. 2003. *The Confident Hope of a Miracle. The True Story of the Spanish Armada*. London, New York, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday.
- Höbelt, Lothar. 2008. *Ferdinand III. (1608–1657). Friedenskaiser wider Willen*. Gradec: Ares Verlag.
- . 2012. *Böhmen. Eine Geschichte*. Dunaj, Leipzig: Karolinger Verlag.
- Kollmann, Josef. 2001. *Valdštejnův konec. Historie 2. generalátu 1631–1634*. Praga: Academia.
- Kontler, László. 2005. *Madžarska zgodovina*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kovačič, Franc. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski knezoškofijski ordinariat.
- Lamborn, G. L. 2012. *Arms of Little Value. The Challenge of Insurgency and Global Instability in the 21st Century*. Philadelphia, Oxford: Casemate.

- Langewiesche, Dieter. 2019. *Der gewaltsame Lehrer. Europas Kriege in der Moderne*. München: C. H. Beck.
- Lunde, Henrik O. 2004. *A Warrior Dynasty: The Rise and Decline of Sweden as a Military Superpower, 1611–1721*. Philadelphia, Oxford: Casemate.
- Macek, Josef. 1967. *Jiří z Poděbrad*. Praga: Svobodné slovo.
- . 2001. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praga: Argo.
- Mortimer, Geoff. 2015. *The Origins of the Thirty Years War and the Revolt in Bohemia, 1618*. Basingstoke, New Cork: Palgrave Macmillan.
- Pánek, Jaroslav, Oldřich Tůma idr., ur. 2009. *A History of the Czech Lands*. Praga: Karolinum Press.
- Parker, Geoffrey. 1991. *Der Dreissigjährige Krieg*. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- . 2014. *Imprudent King. A New Life of Philip II*. New Haven, London: Yale University Press.
- Pekař, Josef. 1937. *Wallenstein 1630–1634. Tragödie einer Verschwörung*. Berlin: Alfred Metzner Verlag.
- Pick, Friedel [Friedrich]. 1922. *Pragensia V. Die Prager Exekution i. J. 1621. Flugblätter und Abbildungen*. Gesellschaft deutscher Bücherfreunde in Böhmen.
- Prinz, Friedrich. 2002. *Deutsche Geschichte im Ostens Europas. Böhmen und Mähren*. Berlin: Siedler Verlag.
- Rebitsch, Robert. 2010. *Wallenstein. Biografie eines Machtmenschen*. Dunaj, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- Samardžić, Nikola. 2005. *Istorija Španije*. Beograd: Plato.
- Steklasa, Ivan. 1890. »Andrej Turjaški (1557–1594).« V *Letopis Matica Slovenske za leto 1890*, ur. Anton Bartel, 1–51. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Stoob, Heinz. 1990. *Kaiser Karl IV. und seine Zeit*. Gradec, Dunaj, Köln: Verlag Styria.
- Tapié, Victor. 1991. *Marija Terezija. Od baroka do razsvetljenstva*. Maribor: Založba Obzorja.
- Usher, Philip John. 2014. *Epic Arts in Renaissance France*. Oxford: Oxford University Press.
- Weinfurter, Stefan. 2007. *Canossa. Die Entzäuberung der Welt*. München: Verlag C. H. Beck.
- Weismann, Christoph. 1973. »Trubarjeva 'Cerkovna ordninga'. Sklepna beseda k faksimilirani izdaji.« V Primož Trubar, *Cerkovna ordninga*, XXVII–XXXIV. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.
- Wilson, Peter H. 2010a. *Europe's Tragedy. A New History of the Thirty Years War*. London: Penguin.

---. 2010b. *The Thirty Years War. A Sourcebook*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

---. 2016. *The Holly Roman Empire*. London: Allen Lane.

Wolf, Thomas. 1997. »Memmingen in 17. Jahrhundert.« V *Die Geschichte der Stadt Memmingen. Von den Anfänge bis zum Ende der Reichstadt*, ur. Joachim Jahn in Hans-Wolfgang Bayer, 541–677. Stuttgart: Konrad Thiess Verlag.



Jonatan Vinkler

TRUBARJEVA BIBLIJA V KULTURNOZGODOVINSKEM KONTEKSTU – MED PREVAJANJEM IN PISANJEM

Leta 1986 se je del srednjeveške učene *societas* sodobni zahodni kulturi razkril na filmskem platnu. V gibljivih podobah Jeana-Jacquesa Annauda, ki so bile posnete po istoimenskem kulturnem zgodovinskem romanu Umberta Eca – *Ime rože*. Misteriozna zgodba s snovjo iz 14. stoletja in Seanom Conneryjem v glavni vlogi. O umorih, meniškem življenju, ki mu je komajda moč pridati epitet svetostnega. Toda tudi o iskanju resnice s teološkega, filozofskega, filološkega in zgodovinskega stališča. V enem od prizorov se tako na prižnico povzpne slepi menih Jorge – upodobil ga je Fjodor Šaljapin ml., sin znamenitega ruskega basista z enakim imenom –, ki svoje samostanske sobrate nagovori z naslednjimi besedami:

Po tej skupnosti [...] se že dolgo plazi greh prevzetnosti. Toda kakšne prevzetnosti? Prevzetnosti oblasti v samostanu, ki je ločen od sveta? Goto vo ne. Prevzetnosti bogastva? Bratje moji, preden je svet odmeval od dolgih preprirov o uboštvi in lastnini, vse od časov našega ustanovitelja, tudi tedaj, ko smo imeli vse, nismo imeli ničesar, zakaj naše edino bogastvo je bilo vedno naše pravilo, naša molitev in naše delo. Naše delo, delo našega reda in še posebej delo tega samostana pa je med drugim – je v resnici predvsem – študij in varovanje znanja. Pravim varovanje, ne iskanje, zakaj znanju, ki je božanska stvar, je lastno, da je popolno in ločeno od samega začetka, v popolnosti besede, ki govori sebi sami. Pravim varovanje, ne iskanje, zakaj znanju, ki je človeška stvar, je lastno, da se je dopolnilo in določilo v loku stoletij, ki sega od naukov prerokov do tolmačenj cerkvenih

očetov. V znanju ni napredka, ni obračanja obdobj, marveč zgolj nenehno in vzvišeno posnemanje. Človeška zgodovina koraka z neuničljivim gibanjem stvarjenja prek odrešenja proti triumfalni vrnitvi Kristusa, ki bo prišel obdan z nimbom, da sodi živim in mrtvim, toda božansko in človeško znanje ne sledi temu toku: nepremično je kot gora, ki se nikdar ne zruši, in omogoča nam, če ponižno prisluhnemo njegovemu glasu, da sledimo temu toku in ga napovemo, nikdar pa ne, da ga spremenimo. (Eco 2004, 367–368)

Komaj katero sodobno literarno delo sugestivneje poustvarja mentaliteto dobe, ki bi jo bilo mogoče poimenovati tudi z izrazom »biblična«. Kajti prav okoli *Svetega pisma* in z njim v prvih stoletjih krščanstva tesneje, nato pa vse ohlapneje spete teologije se je od začetka srednjega veka v Evropi zgradil kompleksen in za človeka tedanjosti vse do zgodnjega novega veka edini celoviti interpretacijski sistem. Ta je kot vseprisotni razlagalni okvir sleherniku pojasnjeval – in tako osmišljal! – ves *orbis terrarum*, toda tudi vse onstran. Nič, kar je bilo, je ali bo tod ali onkraj, tako človeku ni ostalo skrito.

Družba se je razumevala kot ključni del *civitatis Dei*, razdeljene na troje ljudstvo – »ovce, pse in pastirje«. Vsakemu brezimnemu, neindividualiziranemu, zamenljivemu, toda singularnemu členu/člana tega velikanskega mravljišča je bila že v zibel položena vnaprej določena in nezamenljiva vloga pri realizaciji Božjega zgodovinskega načrta z lastnimi kreaturami ter tako tudi eshatološka točka na daljici zmagovitega pohoda od izgubljenega do zopet pridobljenega Paradiža. Iz takega pojmovanja srednjeveške družbe, ki se je zaradi pogojenosti s trdimi življenjskimi razmerami jasno zavedala lastne navezanosti na oni del človeškega življenja, ki je za srednjeveškega človeka zaradi svoje *kračine*, *minljivosti* in *efemernosti* štel kot manj pomemben, je izšla tudi precejšnja vertikalna delovajska statika srednjeveškega slehernika. V orjaškem panju, kjer vsaka delavka, trot in celo matica izpolnjuje le za vsakogar predestinirano voljo Najvišjega, kajpak povečini ni bilo prav dosti prostora za družbeno napredovanje. Slehernik je svoje popotovanje od tod onstran večinoma dojemal kot kvantitativno spremembo (večanje ali manjšanje iste kvalitete), ne pa kot evolucijo v neko drugo kvaliteto.

Tovrstno percepcijo človekovega bitja in nehanja vsaj deloma odraža tudi srednjeveška prevodna praksa na področju *Svete pisma*, kjer so bili prevodi svete knjige krščanstva v vernakularne jezike prej izjema kot pravilo. Poudariti velja, da se je v srednjem veku v rimski latinski cerkvi dokončno utrdilo pojmovanje, da Najvišjemu pritiče slavljenje zgolj v treh izbranih, »svetih« jezikih – *hebrejskem, grškem in latinskem* –, prevajalci, ki so kot npr. Konstantin Filozof in njegov brat Metodij (od 863 naprej) poskušali prestaviti *Sveto pismo* v katerega ljudskih jezikov, pa so pogosto postali predmet teološke sumničavosti, strogega cerkvenega nadzora in prevpraševanja (Dolinar 1985, 154–156). Kot ključna verzija svetopisemskega prevoda je v srednjem veku (ob)veljala Hieronimova *Vulgata* (končana okoli l. 405). Toda le-ta se v nasprotju z izhodiščno željo svojega prevajalca v srednjeveški Evropi še zdaleč ni mogla več ponášati z recepcijsko razsežnostjo »ljudskosti« – (recepcijske) *občosti*. Zaradi latinskega jezikovnega koda in bibličnega izraza je postala namreč zlagoma tako recepcijska kot interpretacijska izključna domena maloštevilnih članov učene latinske kulture, predvsem stanu »pastirjev«. Toda čeprav si je dala srednjeveška učena kultura opraviti predvsem s prepisovanjem, ohranjanjem, arhiviranjem, komentiranjem in rekapituliranjem svete knjige krščanstva, so nastali posamezni prevodi, katerih strukturalna analiza pokaže prevajalske pristope v srednjem veku, ki so se morali z nastopom renesanse, humanizma in najprej husitske (15. stoletje) ter nazadnje luteranske reformacije v 16. stoletju temeljito »osvežiti«.

»Ubi incipit philosophus, ibi definit theologus«

Mogoče je reči, da je bila srednjeveška slovstvena usmeritev pretežno biblijsko-literarna. Člana učene kulture je npr. usmerjala predvsem v kontemplativno sprejemanje svetopisemskih moralnih in etičnih, toda tudi tekstovno-estetskih vrednot ter v spoznavanje do nadrobnosti izdelanih načel antičnih »svobodnih umetnosti«. Vrata takšnega pogleda je na široko odprl Avrelij Avguštin, ki je v svojem delu *De doctrina Christiana* znanosti nekrščanskega antičnega sveta brez preostanka

vključil v izobrazbeni ideal, kot se je tedaj oblikoval znotraj rimske cerkve. Tako so našle antične svobodne umetnosti gramatika, retorika, aritmetika ... svoje mesto znotraj cerkve: v njej so postale pomožne discipline – *ancillae theologiae*. Toda tudi intelektualni preparandij za prakticiranje prvenstvenega miselnega podviga srednjega veka, *teologije*. Ta si za svoj predmet preučevanja kajpak ni jemala neujemljive bežnosti, (s)premenljivosti in zato efemernosti sveta ter svetnega, temveč Božje kot spoznavno *materio primo*. Pomagale naj bi pri razlagi *Svetega pisma*, intelektualna pot posameznika v učeni kulturi pa je vodila od partikularij h generalijam, od materije k duhu – od »filozofa« k teologu. Takšna je bila tudi statusna hierarhija fakultet na srednjeveških univerzah: na vrhu je bila teološka fakulteta, pod njo sta se zvrstili medicinska in pravna, na najnižjem mestu po družbeni specifični teži pa je bila artistična (Le Goff 1998, 89). Na isto družbeno konvencijo in razumevanje intelektualnih »razmerij moči«, kot se zdi, namiguje tudi Primož Trubar. Ko namreč v *Svetiga Pavla dveh lystih* (1561) z robno opombo komentira 1 Kor 2,1,¹ zapiše:

»Ubi incipit philosophus, ibi definit theologus.« En kersčenik nema po človeski zastopnosti inu modrusti, temuč po Božy bessedi verovati. (Trubar [1561] v Vinkler 2018, 111)

Trubar je kajpak želel poudariti poglobitni pomen Božje besede, »skrivnosti« Kristusove žrtve na križu za posamičnikovo vero in opravičenje, katere moč da ni zapopadena z družbeno imenitnostjo in učnostjo izrekovalca, sicer pa je navedeno latinsko reklo mogoče interpretirati tudi: *Ni mogoče, da bi kdo brez podpore filozofije razumel teologijo*. In, zaradi rabe besede »filozofija« v širšem, tudi: *Ni mogoče, da bi kdo postal izbrušen teolog brez poznavanja humanističnih disciplin*. Te je v tedanji družbi zaobsegala intelektualna kategorija »filozofija« (sedem

1 *Bratje, tudi ko sem jaz prišel k vam, nisem prišel zato, da bi vam z vzvišenostjo besede ali modrosti oznanjal Božjo skrivnost* (navedeno po Slovenskem standardnem prevodu, <https://www.biblija.net>). Trubar: *INu iest, mui bratie, kadar sem q vom bil prišal, nesem bil prišal z vissokimi bessedami oli z veliko modrustio vom oznanovati tu pryčovane Božye*.

svobodnih umetnosti: gramatika, retorika, dialektika; aritmetika, geometrija, astronomija, glasba; od začetka humanizma in renesanse še zgodovina in tekstologija).

Avguštin je v svojem zgoraj omenjenem delu poudaril zlasti težo jezikovnega in zgodovinskega znanja ter tozadevno posebej izpostavil gramatiko in logiko kot temeljni spoznavni orodji. *Sveto pismo* je namreč veljalo za razodeto Božjo modrost, za temeljno krščansko resnico in tako za središče vse (neislamske) srednjeveške kulture. Toda ta resnica ni bila razkrita na vsem jasen, sprotno ter slehrniku razviden način. Bralec jo je moral namreč razbirati, dekodirati iz obilice tropov in figur, ki jih je najti v bibličnem besedilu. Tako je latinska *Biblija* že zaradi svoje jezikovne strukture pozivala in izzivala k razlagi² ter tako med sebe kot besedilo in bralca postavila pomemben vmesni člen, ki pa je nato odločilno oblikoval tudi srednjeveške poglede na prevajanje.

Ta vmesni člen sta bila *interpretacija* in njen nosilec, izobraženi razlagalec, ponavadi duhovnik. Ta je moral biti za tovrstno opravilo ne le pismen, temveč tudi dobro podkovan v svobodnih umetnostih na eni ter v teološki eksegezi na drugi strani. In tako je bil poudarek srednjega veka tudi pri prevajanju predvsem na jezikovnem in literarnem razumevanju in na z njim povezani interpretaciji besedil.

Enega sporočilno najbogatejših odgovorov, kako so izhodiščno razmerje *besedilo – razumevanje(-prevajanje)* ugledovali v srednjem veku, je najti v obdobju karolinške renesanse. Karel je namreč po prevzemu oblasti ugotovil, da je treba za reformo frankovske cerkve precej postoriti. Soočal se je z neukim klerom, z neredom v cerkveni pokrajini in celo z neenotno pisno podobo svoje države. Zato je bilo treba preuredb, vendar v Franciji ni bilo najti primerne kadra za tak podvig. Tako je Karel na svoj dvor pripeljal filologe iz Italije (Pavel Diakon, Peter iz Pise, Pavlin

- 2 Ravno semantična odprtost bibličnih narativov in neobhodnost njihove interpretacije sta kulturno zgodovino evropskega srednjega veka do znatne mere naredili za intelektualno zgodovino sporov o primernosti eksegeze, in sicer tako metod kot rezultatov, in s tem utemeljili reformacijo v 15. in 16. stoletju. Slednji je mogoče s stališča biblične interpretacije brez prevelikega nasilja razumeti tudi kot ponovno kritično branje *Pisma* oz. interpretiranje *Pisma* onstran zaukazane dogmatične tradicije rimske cerkve in družbene konvencije Božje države »trojih ljudi«.

Oglejski). V Parmi je za tem spoznal izobraženega Anglosasa Alkuina iz Yorka (Flaccus Albinus Alcuinus, 735–804), ki ga je leta 782 pritegnil na svoj dvor. Alkuin, ki je umrl kot opat samostana sv. Martina v Toursu, je pred tem postal organizator kulturnega življenja v frankovski državi in glavni snovalec študijske reforme ter reforme pisave, ki ju je vladar zaukazal skozi svoje kapitulacije (reformo pisave npr. skozi kapitulacijo *Admonitio generalis* leta 789) (Curtius 2002, 51). Alkuin je v odredbi opatu Baugulfu iz Fulde, ki je bila sestavljena med 780 in 800, o razmerju *biblična literarna struktura – slovstvena izobrazba* zapisal tole:

Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et cetera his similia inserta inveniantur; nulli dubium est quod ea unusquisque legens tantocius spiritualiter intellegit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit.

Ker je na straneh svetih spisov moč najti figure, trope in druge njim podobne prijeme, nihče ne dvomi, da jih vsak bralec doume v duhovnem smislu toliko hitreje, kolikor prej je deležen temeljite slovstvene izobrazbe. (Curtius 2002, 51)

Učeni menih je torej izpostavil biblično literarno strukturo in poudaril, da predstavlja prvi pogoj za njeno eksegezo ustrezna slovstvena podkovanost. Argument, da je nauk o literarnih figurah neobhoden za preučevanje *Svetega pisma*, pa tako postane temeljni oporni steber literarnega izobraževanja (*litterarum magisterim*) in, v končni izpeljavi, tudi glavnega miselnega početja takratne dobe – teološkega mišljenja. In tudi: prevajanja, ki je teologijo in filozofijo jemalo za svoj mentalni motor. Z omenjenim je Karel Veliki za temelj svoje državne in duhovne izgradnje ponovne veličine tako države kot cerkve postavil patristično vrednotenje *artes* (Curtius 2002, 51).

Enak pogled – ni razumevanja *Svetega pisma* in ne teologije brez dobre humanistične izobrazbe – so imeli tako Luther kot tudi slovenski protestanti 16. stoletja, izpričali pa so ga zlasti tisti, ki so se sami miselno in izobrazbeno oblikovali na univerzah; vsi omenjeni so bili kajpak intelektualni dediči poznosrednjeveškega izobrazbenega sistema in idealov le-tega.

Wittenberški reformator je tako stališče izpostavil npr. v dialogu z izvorno reformirano cerkvijo čeških bratov, in sicer v letih 1522–1524. Na češke brate je tedaj kot najvišji škof-sodnik vplival predvsem njihov ugledni teolog, brat Lukáš Pražský, ki pa ni imel nobenega razumevanja za nujno potrebo duhovnikov, da bi obvladali biblične jezike. Češki bratje tako svojih dušnih pastirjev niso pošiljali na univerzo in tako ti niso znali ne hebrejsko ne grško, še latinsko ponavadi ne. Luther jim je zato očital pomanjkanje primerne višje izobrazbe, češki bratje pa so šele po Lukáševi smrti začeli sistematično gojiti humanistično in teološko izobrazbo lastne duhovščine, kajti spoznali so, da slednja ni v mentalni opreki s pobožnim življenjem posameznega vernika, niti z Božjo besedo skladnim življenjem češkobratskih gmajn (Říčan 1956, 30).

Primož Trubar in Sebastijan Krelj sta isti pogled izpričala v pismu Adamu Bohoriču, v katerem sta 1. avgusta 1565 zapisala:

Veleomikani mož! Ne dvomimo, da dobro poznaš in neredko obžaluješ nesrečno kulturno zaostalost naše ožje domovine, saj je prava sramota, kako se vsepovsod šopiri zaničevanje do lepih umetnosti in zanemarjanje duhovne izobrazbe. Toda ko bi le vsi, ki to bedno rovtarstvo v resnici občutijo, hoteli združiti z nami svoje želje in gorečnost, svoje misli in delo ter z nami vred napeti vse sile, da mu napravijo konec. Zakaj mi, ki nam je posebno jasno, da so šole cerkvi potrebne kakor leva roka, smo tej stvari že od kraja posvečali največjo skrb in prizadevnost in smo naposled z mnogimi prošnjami in moledovanjem pripravili prvake naše dežele do tega, da so dobrohotno in širokosrčno obljubili in določili denarno pomoč za ustanovitev javne šole tu v Ljubljani. (Trubar [1565] v Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 229; celotno pismo v transkripciji in prevodu je najti na straneh 228–29)

Poleg omenjenega zavedanja pa je bila prevajalska refleksija srednjega veka stoletja definirana še z dvema izjemno pomembnima določnicama. Prva je prevajanje iz grščine v latinščino, ki izpostavlja razmerja med zahodnim in vzhodnim delom (do shizme l. 1054 še enotnega) krščanskega sveta.³ Paralelogram jezikovno, kulturno, upravno in politično *grški*

3 Omeniti velja kardinala Anastazija Bibliotekarja (800–880) in teologa ter prevajalca Johna Scota Erigeno († 883). Prvi je bil vzgojen pri grških menihih in je v Rimu

vzhod – *latinski* zahod je bil zelo pomemben, ker je ustvarjal pogoje za literarni stik med grško-bizantinsko literarno tradicijo na eni in rimsko-latinsko na drugi. Druga določnica pa je bilo prevajanje iz grščine in/ali latinščine v vernakularne jezike. In o slednjem je najti tri pomembne predgovore, ki razkrivajo obseg razumevanja in način ugledovanja prevajalske problematike pri prevajanju *Svetega pisma* v srednjem veku.

I

Prvi predgovor je ohranjen zgolj kot fragment večjega spisa, morda traktata, in je pripisan Konstantinu Filozofu – Cirilu. V izdajah se ponavadi naslavlja s *Sv. Konstantina – Cirila predgovor k slovanskemu prevodu evangeliarja*. Spis naj bi nastal med 863 in 14. februarjem 869, ko je Konstantin v Rimu umrl. Če je besedilo prišlo izpod peresa koga iz kroga okoli Metodijevih učencev Klementa in Nauma, tedaj je moč njegove nastanek datirati okoli leta 895.

II

V približno istem času so nastali tudi predgovori, ki jih je Otfried von Weissenburg (800–875) napisal k verzificiranemu prevodu evangelijev, imenovanem *Evangelienbuch*.⁴ Slednji je napisan v frankovskem

veljal za najboljšega tedanjega poznavalca grščine in razmer v grški cerkvi. Med drugim je odločilno posegel v spor s carigrajskim patriarhom Fotijem in v latinščino prevedel sklepe obeh carigrajskih sinod, in sicer sinode (l. 867), ki ji je predsedoval Fotij (slednji je na njej izobčil papeža Nikolaja I.), in druge v letih 869–870. Erigena pa je bil znamenit zaradi svojega odličnega znanja grščine in latinščine (Alfred Veliki ga je povabil na novoustanovljeno univerzo v Oxfordu), zaradi temeljitega poznavanja Platona, Aristotela in predvsem grške patristike. Prevedel je spise Pseudodionizija Areopagita, Gregorja iz Nise in drugih ter bil tako prvi, ki je te grške cerkvene očete naredil dostopne zahodnemu kulturnemu krogu, poleg tega pa je bil Erigena prvi, ki je v srednjem veku izdelal celovit filozofski sistem, ki je temeljil na neoplatonizmu.

4 Heidelbergski rokopis je v digitalni podobi dostopen na: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpl52>. Digitalna podoba freisinškega kodeksa BSB Cgm 14 je dostopna na: <http://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/0009/bsb00094618/images/> Velja omeniti, da je Otfriedov *Evangelienbuch* izdal tudi Matija Vlačić, in sicer

narečju, na podlagi predgovorov pa ga je mogoče postaviti v čas med 863 in 871. Vsebuje štiri predgovore, med njimi pa sta z vidika srednjeveškega razmišljanja o prevodnih problemih pomembna četrti, zlasti pa prvi, ki je sicer napisan v frankovskem dialektu, toda naslovljen je z latinskim naslovom *Cur scriptor hunc librum theotisce dictaverit*.⁵ Kot oznako jezika, v katerega prevaja, uporablja Otfried več izrazov: *frankovski jezik* ali celo samo *naš jezik*. Drugi predgovor je naslovljen z *Invocatio scriptoris ad Deum*, njegova vsebina pa sta avtorjeva invocacija na Boga in prošnja za njegovo pomoč. Tretji predgovor je posvetilo nemškemu cesarju Ludviku II. (822–875) in je s stališča prevodnih problemov še najmanj pomemben. Povsem drugače je s četrtim predgovorom, ki je posvečen škofu Liutbertu iz Mainza († 889). Omenjeni predgovor je zanimiv zaradi piščeve avtorske perspektive: Otfried ga je namreč napisal v latinščini, kar mu omogoča, da se o jeziku prevoda izrazi še kako drugače, kot je o njem govoril v prvem predgovoru – predpostavljal je najbrž namreč, da njegovega latinskega predgovora ne bo bral prav vsak bralec prevoda.

Evangelienbuch ni celovit prevod evangelijev (četveroevangelij) ali perikop (aparakos) iz njih, temveč je nekakšna verzificirana summa, ki jemlje snov iz evangelijskih besedil. Tako je pravzaprav avtorska transformacija izvirnega besedila v drugo obliko – v verzje. Če ga primerjamo s tedaj obstoječimi tipi prevodov, pa se pokaže tudi njegova izvirnost, novost na področju same prevodne teorije in koncepta. Otfried namreč svoj prevod razume kot prenos misli iz ene oblike v drugo. Zato v predgovoru na več mestih povsem nezaznamovano uporablja frankovski termin »*scribit*« in tako ne govori (več samo) o »prevajanju«, temveč o »pisanju«, njegov prevod pa tako ni več le *prestava*, temveč tudi bolj ali manj izvirna *pisava*. Isti pristop – izvirnik kot predloga za predela-

pod naslovom *Otfridi Evangeliorum liber: veterum Germanorum grammaticae, poeseos, theologiae, praeclarum monumentum*, Basileae 1571: <https://books.google.si/books?id=TnWAWKYhs1IC&dq=Otfriidus%20Evangeliorum%20liber&hl=sl&pg=PP4#v=onepage&q=Otfriidus%20Evangeliorum%20liber&f=false>

5 Zakaj je avtor to knjigo napisal v frankovskem jeziku.

vo in izvorno pisanje – zaznamuje tudi Trubarjevo prevajanje, in to celo bibličnih ter temeljnih simboličnih besedil vsaj do deželnoknežjega izгона iz notranjevstrijskih dežel l. 1565.

Če se na posamezne Otfriedove zamisli in pristope ozre s stališča že nekaj desetletij bolj ali manj neproblematično sprejete koncepcije prevajanja (Roman Jakobson), je moč kaj hitro ugotoviti, da so Otfriedovi pogledi deloma še vedno precej aktualni. Glede na vprašanje, kako interpretirati jezikovni znak, Jakobson razlikuje: a) *intrajezikovni prevod ali preubeseditev* (*rewording*: interpretacija s pomočjo drugih znakov istega jezika), b) *interjezikovni prevod* (*translation*, ki predstavlja interpretacijo jezikovnih znakov s pomočjo znakov drugega jezika) in c) *intersemiotični prevod ali transmutacijo* (*transmutation*: interpretacija jezikovnih znakov z uporabo znakov nejezikovnih znakovnih sistemov, npr. filma, gledališke ali glasbene obdelave dela ...) (Jakobson 1989, 204).

Otfriedovo prevajalsko delo določa kombinacija prvih dveh pristopov – intra- in interjezikovnega prevoda. Kajti prevajalec prestavlja v jezik, ki ni izvorni jezik evangelijskih knjig, toda pri tem ves čas ohranja tesen stik z izvirnikom. Toda slednjega preubeseduje in oblikovno spreminja. S tega stališča je svoje delo lahko štel za določeno vrsto prevoda, le da je pri tem izbral drugačno obliko, kot je bila tista, v kateri se (je) evangelijski tekst izvorno nahaja(l), in to glede na razmislek, kako literarno vrednost prevajanega dela približati bralcu svojega časa. Pri Otfriedu je pomembno tudi razmerje *izvirnik*⁶ – *bralec* (*kristjan*), kajti gre za prevajanje, ki se poslužuje krepke pomoči teološke eksegeze izvirnega evangelijskega besedila, v moderni teoriji prevajanja pa je precejšen poudarek ravno na interpretativni (kognitivni) fazi, ki je predhodnica jezikovne izrazitve prevodnega besedila. Z istim načinom – *interpretacija izvirnika* > *izrazitev prevoda* – se srečamo tudi pri Konstantinu Filozofu in Alfredu Velikemu, toda tudi pri Trubarjevem slovenjenju bibličnih knjig in tudi teološko tako pomenljivega besedila, kot je Augsburska veroizpoved.

6 Za le-tega pogosto uporablja kar izraz »zakon«.

III

Nekoliko mlajši od omenjenih Konstantinovega in Otfriedovih je predgovor k prevodu *Pastoralnega vodila* papeža Gregorja Velikega (590–604). Prevajalec in avtor predgovora je anglosaški kralj Alfred Veliki (849–899/901) iz Wessex, ki je med 871 in 899 prevedel več različnih del, med katerimi je v zvezi s srednjeveško teorijo prevajanja gotovo najpomembnejši njegov predgovor k *Pastoralnemu vodilu*.⁸ V tem predgovoru se kaže drugačen pristop k prevajanju, kot je razviden iz Otfriedovih in Konstantinovih besedil. Gre namreč za vladarja, ki je bil pri svojem prevajalskem početju ves čas v stiku z izobraženci. Zaradi tega je treba upoštevati, da je med prevajanim delom in prevodom poleg prevajalca zopet dodatni člen – teologi in drugi izobraženci, tj. interpreti, s katerimi prevajalec razpravlja o problemih, ki jih predenj postavlja prevajano besedilo.

- 7 Naslov izvirnika glasi *Sancti Gregorii Magni, Romani Pontificis, Regulae pastoralis liber. Ad Joannem Episcopum Civitatis Ravennae*, v J.-P. Migne, *Patrologia latina* (Parisiis, 1896), 0013–0128A, <https://archive.org/details/patrologiaecurso6go>-og. Slovenski prevod: Gregorij Veliki 1984.
- 8 Med vojnam z Danci je Alfred ugotovil, da je duhovščina, ki naj bi bila intelektualni duhovni svetilnik naroda, zdrsnila v črno nevednost. Zato se je na različne načine trudil, da bi jim priskrbel sredstva za njihov napredek, in je tako postal glavni predstavnik anglosaške proze. Poleg omenjenega prevoda *Pastoralnega vodila*, čigar nekaj kopij je sam pripravil in razposlal škofom svoje države (okoli l. 890), je prevedel še latinsko cerkveno in politično historiografsko delo anglosaškega meniha, filozofa in zgodovinarja Bede Častitljivega (672–735) *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, splošnozgodovinsko delo Pavla Orozija (375–po 418) *Historiarum adversum paganos libri VII*, proti koncu svojega življenja pa še Boecijev (477–524) spis *De consolatione philosophiae* ter Avrelija Avgušтина (354–430) deli *Soliloquia* in *De videndo Deo*. V zvezi z Alfredom Velikim in njegovimi državnimi dejavnostmi, ki še zdaleč niso bile samo vojaške, gospodarske in upravne, je pomembni angleški zgodovinar George Macaulay Trevelyan v svoji *Zgodovini Anglije* (1960, 105) zapisal: »Alfreda Velikega seveda lahko primerjamo s Karlom Velikim in je prav mogoče, da se je v marsičem ravnal po njem. Oba sta se borila za Kristusa in proti poganom ... Oba sta imela raznovrstne darove: bila sta vojščaka, vladarja in učenjaka, kar je bilo prav primerno dobi, ko poklicnih izobražencev še ni bilo dovolj, dobi, v kateri je bil kralj sam hkrati učitelj svojih podložnikov; njihov vladar in voditelj v miru in v vojni.«

Translatio – prevajanje v srednjem veku in civitas Christiana

Prevajanje v vernakularne jezike je v vseh treh primerih tesno povezano z razvojem in utrjevanjem *civitas Christiana*, torej s kristjanizacijo srednje in zahodne Evrope. Pri tem je treba upoštevati tudi sam pomen termina *translatio*. Poleg prenosa/posredovanja (izvorno in v osnovi najbrž res bibličnega oz. evangelijskega) verskega sporočila ljudstvom, ki dotlej še niso (v celoti) sprejela nove vere, se v obdobju, o katerem teče beseda (čas po Karlu Velikem, tj. po letu 814), govori tudi o *translatio imperii*, torej tudi o širjenju cesarstva, ki se je dogajalo z roko v roki s širjenjem nove vere.⁹ Poleg *translatio fidei*, za kar je bilo treba prevoda pretežno latinskih in/ali grških besedil v vernakularne jezike, pa je termin *translatio* zajemal še nadaljnji pomembni vidik – *translatio studii* v najširšem: prenos oz. širjenje ustanov, znanja, šolanja, kulturnih vzorcev. Slednje pa je bilo tedaj mogoče zgolj ob širjenju mreže samostanskih središč in škofijskih dvorov ter z njimi povezanih institucij, kot so bili npr. skriptoriji. *Translatio studii* je v praksi pomenilo nastanek in/ali večanje moči cerkvenih institucij, ki so bile v srednjem veku glavne nosilke izobrazbe.

Poleg tega je treba upoštevati, da tedaj pri prevodnem stiku med jezikom izvirnika in idiomom prevoda niso veljala povsem enaka razmerja, kot štejejo danes. Kajti ko danes nekdo prevaja iz angleščine, nemščine, ruščine, španščine ali iz katerega koli drugega polnofunkcijskega jezi-

9 V kontekst *translatio fidei* – *translatio imperii* je mogoče postaviti tudi nastanek treh najstarejših ohranjenih besedil v slovanskih jezikih – *Brižinskih spomenikov* (glej Grdina 1993, 18, 19). Koncept protestantskega verskega *translatio* je razvideti tudi v zvezi s Primožem Trubarjem in knjigami »cerkve slovenskega jezika«. Württemberška evangeličanska deželna cerkev, ki je imela poglobitnega posvetnega protektorja v vojvodi Krištofu, je evangeličansko cerkev na Kranjskem namreč dojemala kot svojo misijsko izpostavo: bila je pokrovitelj sestankov med teologi, preko Jacoba Andreaea je skrbela za »pravovernost«, preko slednjega je vplivala celo na imenovanja superintendenta/škofa po smrti Sebastijana Krelja (Vinkler 2016, 54–56), v kontekstu slovenske in južnoslovenske evangeličanske knjige je podpirala Petra Pavla Vergerija, znotraj nje so najdevali izobrazbo (npr. preko Stypendium Tyfferni) in službo poglobitni slovenski evangeličanski duhovniki ...

ka, se stikata v osnovi dva razvita, izdelana, funkcijsko razčlenjena in skozi zgodovinski razvoj (o)plemenitena jezika, ki imata sicer različni strukturi, stilistične razsežnosti itd., vendar oba v različnih jezikovnih položajih premoreta izrazno in funkcijsko celovitost. Toda ko so v srednjem veku prevajali v vernakularne jezike, je bilo to razmerje izrazito drugačno: razvita, funkcijsko razčlenjena, slovnično in stilistično utrjena grščina se je tako srečala npr. s staroslovanskim jezikom, ki tedaj ni imel niti svojega ustaljenega črkopisa, ki ga je bilo treba na začetku misije solunskih bratov med Slovani šele iznajti, kaj šele kontinuirane slovsstvene tradicije.¹⁰ Tako je prineslo tovrstno prevajanje v vernakularne jezike hkrati tudi *poknjiženje: kvalitativno in kvantitativno besedilno transformacijo vernakularnih jezikov samih in s tem mentalnih svetov njihovih nosilcev*. Pojav novih entitet in poimenovanj zanje tako širi bivanjski svet uporabnikov prevodov, kar pa je gotovo eden najbolj vznemirljivih trenutkov srednjeveške kulturne zgodovine in duhovne kulture. V vernakularne jezike prevedena besedila so namreč vzpostavljala nove mentalne horizonte in tako počasi, toda kljub temu še zdaleč ne brezuspešno spreminjala vedenjske vzorce bralcev.¹¹

- 10 O tem tudi traktat meniha Hrabra *O pismenkah*, v katerem Hrabar na začetku pripoveduje o tem, kako »Slovani v začetku niso imeli knjig, temveč so s črtami in zarezami pisali in čarali, kajti bili so pogani. Ko pa so se pokristjanili, so začeli z grškimi in latinskimi črkami pisati slovansko besedo brez sistema.« (Vašiča 1996, 24)
- 11 Tak primer je uveljavitev pravnega reda med Slovani na Velikomoravskem. O (čeških) Slovanih in njihovem bitju ter nehanju pred sprejetjem krščanstva in s slednjim povezanim sprejetjem bizantinskega pravnega reda za laike poroča *Christianova legenda* takole: »Toda češki Slovani, naseljeni po samim Arkturjem in predani čaščenju malikov, so živeli kakor neobrzdan konj: brez zakona, brez kneza ali vladarja in brez mesta: klatili so se vsak zase kakor neumna živad, v tako prostrani deželi so prebivali. Ko jih je nazadnje doletela pogubna kuga, so se, kot pripoveduje zgodba, s prošnjo za dober nasvet in preroški izrek obrnili k neki vedeževalki. In ko so ga dobili, so ustanovili mesto in mu dali ime Praga. Potem so našli nekega zelo bistrournega in iznajdljivega moža, ki se je le z oranjem ukvarjal, po imenu Přemysla, in si ga po izreku vedeževalke postavili za kneza ali vladarja ter mu dali za ženo zgoraj imenovano devico vedeževalko. Ko so bili tako končno rešeni raznih kužnih nesreč, so si za zgoraj imenovanim knezom stavili na čelo vladarje ali vojvode iz njegovega potomstva, služeč podo-

Konstantin Filozof – začetek prevajanja *Svetega pisma* v slovanske jezike

Traktat, v katerem je Konstantin Filozof pojasnil načela, po katerih je postopal pri prevajanju evangelijev v starocerkveno slovanščino, naj bi bil tudi apologija tega početja in obramba pred velikim nelagodjem, ki je zavoljo trojezičniške herezije zraslo znotraj rimske cerkve, spremljalo Konstantinovo početje in dobilo tudi formalni izraz v zaslisanju, ki mu je bil prevajalec podvržen na svoji poti v Rim. Od slovanskega prevoda tega, izvorno grško pisanega traktata se je ohranil le skromen fragment na enem pergamentnem listu, t. i. *Hilferdingov makedonski cirilski list*,¹² ki naj bi po ugotovitvah paleografske stroke nastal v času do 11. stoletja. Čeprav je spomenik v zelo slabem stanju (je ves raztrgan in zmečkan, na njem pa ni najti niti ene vrstice, ki ne bi bila poškodovana) in je zato potreboval vrsto emendacij, vseeno omogoča prodreti do jedra Konstantinove paradigme, pri čemer pa je treba upoštevati tekstološko dejstvo, da ni znano, kaj se je nahajalo v besedilu pred ohranjenim odlomkom in za njim oz. kako se je traktat zaključil.

Ohranjeni fragment priča predvsem o tem, da je temeljna določnica, ki je po Konstantinovem mnenju konstituirala izvirnik in naj bi zato na povsem enak način (kot enaka struktura) določala tudi prevod, pomenska struktura s svojo, za vsako besedilo specifično koherenco in kohezijo pojmov ter njihovih medsebojnih povezav.

bam in malikom ter veselo darujoč po poganskih običajih, dokler ni nazadnje vlada nad to deželo pripadla nemu iz rodu teh knezov, Bořivoju po imenu.» (»Christianova legenda 2« 1998, 83; prim. tudi Anonimna ali Metodova homilija v Clozovem glagolitu, v Dolinar 1985, 255–77.) Toda Slovani so skupaj z organizacijo cerkvene pokrajine v Velikomoravski in na Češkem (gl. »Christianova legenda 1, 2«) dobili tudi *Zakon sudnij ljudem* (tj. sodni zakonik za laike), ki velja za najstarejši pisani pravni vir v slovanskih jezikih. Gre za prevod in priredbo t. i. *Ekloge* (*Εκλογή τῶν νόμων*), zakonika bizantinskih in konoborskih cesarjev Leva III. (675–741) in Konstantina V. Kopronymosa (718–775). Ta zakonik je bil izdan najpozneje leta 741, Slovani pa so bili z njegovo priredbo včlenjeni v krog pravno razvite bizantinske kulture.

12 Prevod je objavljen v Vinkler 2002, 30, 31.

Tozadevno zavzema Konstantin naslednje stališče, ki je ključni izrek celega *Predgovora* in, kot se zdi, tudi Konstantinovega prevajalskega pristopa:

Kajti besede in izrazi ne veljajo nič, temveč njega [evangelija] pomen. [...] Kajti prevajamo zato, da bi bila razumljiva [evangelijska] razlaga, ne pa zato, da bi bila dosežena dobesedna doslednost izraza ...

Iz tega je razumeti: glavni določnici bibličnih prevodov naj bi bili njihovo ujemanje z izhodiščnim pomenom bibličnega besedila in jasnost oz. razumljivost za bralca. Zato je mogoče prizadevanje za razumljivost evangelijskih prevodov, ki je vključevalo tudi večjo ali manjšo svobodo pri izbiri samega bibličnega izraza, šteti za Konstantinovo zavestno početje. Slednje je temeljilo na naslednji metodi: prvi korak pri prevajanju je a) *razlaga, eksegeza* (Konstantin uporablja starocerkvenoslovanski termin *skazanie*), torej interpretacija besedila, ki implicira natančno preiskovanje teološkega pomena bibličnega teksta, ki bo prevajan (teolog je namreč prevajal zato, da bi pomen izvirnega sporočila prenesel v drug jezik, kar pa bi bilo komaj mogoče, če se ne bi pred ponovno ustvaritvijo v jeziku prevoda dokopal do pomena izvirnika v najširšem; Konstantinu Filozofu se je moral najprej odkriti teološki pomen in domet – »smisel« – bibličnega besedila, ki ga bo prevajal), drugi korak pa b) *študij posameznih izrazov*, kjer se izrazni ravni obeh jezikov pri prenosu izvirk > prevod razlikujeta. Konstantinova delovna metoda se je torej vrtela okoli interpretativnega ugotavljanja pomenske strukture izvirnika, kar je bilo mogoče s pomočjo teološke hermenevtike, eksegeze in ponovnega narejanja te strukture z jezikovnimi sredstvi slovanskega jezika. Tozadevno je bilo prevajalcem seveda treba temeljitega teološkega znanja, eksegetične spretnosti pa tudi natančnega primerjanja pomenskih razsežnosti besedila v grščini z ono v slovanščini. Slednje pa bi bilo povsem nepredstavljivo, če bi bila Konstantinova jezikovna kompetenca v grškem in starocerkvenoslovanskem jeziku kaj manj kot dovršena. Zato je bil za Konstantina pomemben problem slovanskega slovničnega spola, ki se razlikuje od grškega.

Na tej točki se ponuja primerjava z latinsko prevajalsko tradicijo, kjer je od Cicerona obstajala dihotomija *verbum ex verbo* proti *sensum ex sensu*. Torej vprašanje, ali je pri prevajanju poudarek na poustvaritvi izraza ali pomena. Za prevajanje v starocerkveno slovanščino je ta dihotomija precej pomembna, kajti v teoriji, ki je povezana s cirilmetodijskim književnim izročilom, je bil akcent predvsem (ali celo samo) na pomenu, smislu kot tisti edinstveni konstitutivni strukturi, ki je temelj in sklepnik vsakega posameznega besedila posebej. V starobolgarski literaturi pa sta obstajala oba pristopa – na eni strani tradicija dobesednih prevodov iz grščine, na drugi pa starejša kontinuiteta interpretativnega prevajanja, ki je nosila pečat Metodijevih učencev. Le-ti so iz Velikomoravske prinesli prevajalsko paradigmo, o kateri razpravlja Konstantin Filozof v zgoraj omenjanem traktatu.

Velja je omeniti še neko posebnost, ki vsekakor priča o teološkem in filološkem dometu pisca obravnavanega traktata: Konstantin se v opravičilo prevajalskega pristopa, ki ga je uresničeval pri bibličnih besedilih, sklicuje na starejše prevode, celo na nepravoverne, npr. na nestorijanski prevod v sirijščino.¹³ Ko govori o problemu slovničnega spola in navaja primer gr. *ποταμός*, slov. *reka*, najbrž ni spregledal niti globljega, v tem primeru simboličnega pomena, ki ga je lahko imel gramatični spol v določenem kontekstu.¹⁴ Poleg tega svojo paradigmo prenosa smisla potrjuje tudi iz izreki sv. Pavla in Dionizija Areopagita, vse omenjeno pa kaže, da je Konstantin dobro poznal zgodovino prevajanja evangelijskih tekstov iz grščine, da je temeljito obvladal teološke eksegetične prijeme in, nenazadnje, da je bil izurjen in spreten filolog.

13 *Pešita*, Novi testament je bil preveden na začetku 5. stoletja.

14 Npr. v Mt 7,25–27, gr. *οι ποταμοι*, slov. *rěky*: »In usula se je ploha in pridrla so reke in zapihali so vetrovi in se zagnali v tisto hišo, a ni padla, kajti postavljena je bila na skalo.« V tem kontekstu so bile reke tedaj pogosto razlagane kot metafora za demone, ki napadajo človeka.

Ali kontekst iz Mr 2,9, gr. *astēr*, slov. *zvezda*: »In glej, zvezda, ki so jo bili videli na Jutrovem, gre pred njimi, dokler se ne ustavi nad mestom, kjer je bilo dete.« Zvezda more v tem kontekstu pomeniti tudi angela.

**Alfred Veliki in Otfried von Weissenburg
– knjiga za »mlade samske može«
in verzificirana biblična summa**

Otfried in Alfred Veliki pri prevajanju nista imela enakih namenov kot Konstantin Filozof. To kaže že sam izbor tekstov, ki sta jih prevajala. Nobeden od njiju se ni ukvarjal neposredno s prevajanjem *Svetega pisma*, zaradi česar sta lahko že izhodiščno zavzela drugačno stališče do teološke eksegeze, ki jo je Konstantin razvideval kot nujni pogoj za jasnost in tako tudi veljavnost prevoda. Otfriedu so bili evangelijski teksti zgolj izhodišče, ki ga je potem bolj ali manj svobodno obdelal po svoji avtorski nameri, Alfred Veliki pa se je ukvarjal z besedili, ki razen intertekstualnih in širše kulturnih povezav niso imela prav dosti opraviti s samim *Svetim pismom*, precej pa seveda s kulturo, ki jo je zaznamovalo pretežno *Sveto pismo*. Zaradi teh vzrokov se njun pogled na prevajanje in s tem povezano problematiko že izhodiščno razlikuje od slovanskega prevajanja Konstantina Filozofa. Alfred se je osredotočil predvsem na tista besedila, ki bi lahko njegovi državi po uničevalnih vojnah z Danci ponudila dovolj visoko stopnjo omike – verske, toda tudi družbene. Zato angleški kralj svojih prevodov ni namenil samo (čeprav predvsem) kleru, temveč tudi posvetnim izobražencem. Ni se namenil prevajati samo za one, ki se ukvarjajo z versko dejavnostjo, temveč tudi za tiste, ki jih sam poimenuje z besedno zvezo »mladi samski možje«. Torej za ljudi plemiškega stanu, ki se takrat ravnoma niso lasali s sovražnikom na bojišču in so se lahko posvetili (tudi) študiju. Alfred je imel tako v mislih dve skupini potencialnih bralcev. Prva skupina so bili tisti, ki jim je bil prevod edini posredovalec konkretnega tujejezičnega besedila; to si bili angleško enojezični bralci. Prevod je bil zanje zelo pomemben, kajti izvornik jim je bil zaradi neznanja latinskega jezika nerazumljiv. Druga vrsta bralcev pa je bil duhovniški podmladek, ki je mogel spričo rasti lastnega znanja sčasoma preklopiti v latinski in/ali grški jezikovni kod, toda angleški prevod je bil njihov prvi stik z zadevnim besedilom. Alfred tudi kot prevajalec ni mogel povsem zatajiti izrazitega vladarskega in upravnega talenta, pa se je pri svojih prevodih krepko oziral na njihovo spoznavno in

z njo povezano apelativno, vzgojno funkcijo. Zanj je bila pomembna potencialna možnost pragmatične uporabe besedil, v zvezi s posameznimi teksti pa je celo nakazal njihovo rabo v državni administraciji. Seveda so bila besedila upravne narave prevajana tudi v velikomoravskem obdobju starocerkvenoslovanskega slovstva, na čigar nastanek se nanaša zgoraj obravnavani Konstantinov traktat o prevajanju, toda za razliko od Alfreda se pri njih upravna in vzgojna funkcija besedil ni prepletala. Poudarjanje vloge vladarja, ki naj ustanovi šolsko-vzgojno dejavnost in z njo podpre tradicijo izobraženosti, kaže na razmerje med *translatio studii* in *translatio imperii/regni*. Alfred piše, da so mir, morala in avtoriteta v državi odvisni od izobrazbe, ki temelji na poznavanju besedil. Razmerje je torej: besedila > prevajanje > prevodi > izobrazba/omika > trajnost (države). *Translatio regni*, razširitev države in mirno (ter tako kolikor moči dolgo) vladanje je znotraj Alfredovih razmišljanj posredni, toda najpomembnejši domet izobrazbe, ki izvira iz pisane besede, ta pa je večinoma prevodne narave. Prevodi torej posredno prispevajo k izboljšanju države in njeni trajnosti.

V Alfredovem besedilu najdemo tudi opis razmerja med bogastvom in znanjem. Bogastvo je za Alfreda idealno stanje države, toda pri angleškem vladarju ni zvezano s pomenskim poljem *želje po imetju*, temveč z namero *imeti bogato državo*, slednje pa je posledica znanja, ki si ga človek pridobi iz pisanih besedil – iz knjig, le-te pa so bile vsaj na začetku večinoma prevodi. Naslednje razmerje, ki ga Alfred obravnava, je odnos med bogastvom in knjigo kot njenim simbolom. Kajti knjiga je nadaljnji izraz bogate države in ker hoče Alfred iz svoje kraljevine narediti bogato državo, jo mora voditi k stanju, ki bo ugodno za tovrstni izraz bogastva. V zaključku predgovora se pojavi temeljna ideja, da Alfred ni prevajal dobesedno, temveč tako, da je ohranil smisel besedila. Na koncu imenuje vladar tudi (v latinskem jeziku in kulturi očitno izobražene) klerike, ki so mu z nasveti pomagali pri prevajalskih opravilih. Zato se je smiselno vprašati, ali se ni morda od njih seznanil z v latinski prevajalski praksi splošnim premislekom *sensum ex sensu*. Predgovor obsega še naslednjo, za prevajalsko teorijo zanimivo informacijo. Alfred namreč pripoveduje o poteku svojega prevajalskega dela in tako določi

svoj delovni postopek. Pripoveduje, da se je najprej vztrajno trudil usvojiti izvornik (za oznako tega svojega početja uporablja izraza *master* in *learn*). Usvojiti izvornik pa pomeni, da ga je dotični zmožen najprej a) brez težav (pre)brati, in sicer, dokler ni b) razumljen njegov pomen (Alfred v tem kontekstu uporablja izraz, ki tudi v sodobni teoriji prevajanja še zdaleč ni brez pomena – *understand*). Šele ko je dobro razumel besedilo, ga je lahko ustrezno interpretiral in ga šele nato prevedel. Tako je Alfred v popisu svojega prevajalskega pristopa pravzaprav zajel štiri temeljne faze v postopku prevajanja: *branje*, *razumevanje*, *interpretacija* in *prevajanje* (*prestavo*). S tem je predgovor zaključen, kajti prozemu delu sledi zgolj še srednjeveški slovstveni topos, kratek verzificirani predgovor, v katerem knjiga nagovarja bralca.

Podobna načela kot v obravnavnem predgovoru *Pastoralnega vodila* se pojavljajo tudi v drugih Alfredovih predgovorih, v perspektivi pa je mogoče ugotoviti, da je imela Alfredova paradigma velik vpliv na mlajše teorije prevajanja, njen mejni izraz pa je popularni prevod oz. prevod z namenom populariziranja.

Otfriedov prevod/predelava evangelijev *Evangelienbuch* je verzificirano besedilo, vprašanjem verza in proze pa je namenjen tudi obsežen del predgovora. V njem Otfried pojasnjuje, zakaj prevaja v verzih in kako se verz razlikuje od proze. Funkcijo verza primerja s funkcijo, ki jo je le-ta imel v starejši latinski literaturi. V zvezi s tem izpostavlja statusno pomembnost verzificiranega besedila za (vernakularni) frankovski jezik, v katerega prevaja: krščanska literatura v frankovskem jeziku se more šele v verzni podobi postaviti ob bok latinski književnosti. V nadaljevanju predgovora se Otfried ukvarja z vprašanji žanrov in nazadnje z metriko. S sociolingvističnega stališča je zanimivo tudi Otfriedovo razpravljanje o frankovskem jeziku, v katerem je predgovor tudi napisan. Avtor poudarja, da gre za jezik preprostih ljudi, kmetov, v latinskem predgovoru, ki je bil namenjen izobražencem, pa frankovskemu (pogovornemu) jeziku očita razne pomanjkljivosti, toda vseeno prevaja vanj. V predgovoru se pojavi tudi topos, ki anticipira od 16. stoletja naprej pomembno funkcijo slovstva v narodnem jeziku, in sicer slovstva kot enega od opornih stebrov občestvene identifikacije in identitete. Literatura

je razumljena kot del narodne identifikacije – po načelu »*drugi narodi že imajo knjige v svojem jeziku*«, zato jih potrebujemo tudi mi. Ta premislek je skupen Alfredu Velikemu in Otfriedu, drugače pa gre za model kulturnega prenosa, ki se vedno znova konkretizira v vsakem vernakularnem jeziku, v katerem slovstvo šele nastaja.

Prevajanje je bilo v srednjem veku tako vpreženo v voz splošnega kulturnega koncepta zahodne ekumene *translatio*. Le-ta je pomenil prenašanje vrednot ter ustanov duhovne in posvetne oblasti, vse to pa ni bilo mogoče le – ali morda celo predvsem ne – s surovo silo vojaškega zavajevanja, temveč pretežno s prestavljanjem tekstov iz grškega, latinskega in deloma tudi arabskega jezika v vernakularne idiome.

Srednjeveški prevajalci so v »prototranslatoloških« uvodih v svoje prevode pogosto govorili ne o *prevajanju*, temveč o *pisanju*, njihov prevod pa še zdaleč ni bil le *prestava*, temveč tudi bolj ali manj izvirna avtorska *pisava*. Tak prevodni pristop je bil, vsaj zastran Svetega pisma, v splošni rabi do razmaha racionalistične (biblične) tekstne kritike z Johannom Jacobom Griesbachom (1745–1812) v zadnji tretjini 18. stoletja, prevodna transformacija pa se je gibala od doslednega prevoda preko parafraze v prevodnem jeziku (prepesnitve pri pesemskih besedilih) do skoraj povsem samostojnega novega avtorskega besedila. Za slednjega je predloga v izvirnem jeziku služila predvsem kot noetova barka za *loci communes* (besedilne motive). Enak pristop je, kot bo prikazano, odločilno zaznamoval tudi prevajalsko prakso Primoža Trubarja, in to celo ob slovenjenju tolikanj »normativnih« besedil, kot so svetopisemska ali artikuli Augsburgske veroizpovedi.

»Bog je Španec in govori špansko« ter prva novela v slovenskem jeziku

Šestnajsto stoletje je na rovaš prevajalske misli in prakse zastran *Svetega pisma* vgraviralo dva ključna pristopa. Erazem Rotterdamski, »*lux mundi*« svoje dobe, je s svojim znamenitim *Novum instrumentum omne* (1516) dal v mentalni obtok prvo tekstnokritično edicijo grške-

ga besedila in novi latinski prevod *Nove zaveze* ter tako postavil temelje znanstvenega bibličnega študija in prevajanja, od koder se je pristop v naslednjih stoletjih širil tudi na prevajanje nenabožnega/neteološkega slovstva. Martin Luther pa je z epohalno knjigo *Das Neue Testament Deutzsch* (Wittenberg 1522) posplošil načelo, ki ga je mnogo pozneje španski filozof, pesnik in pisatelj Miguel de Unamuno ubesedil v slikovito rečenico: *Bog je Španec in govori špansko*.

Nemški reformator je namreč v svojem nemškem Novem testametu poosebil prevajanje svete knjige krščanstva v ljudske jezike za vse in vsakogar. Za Luthra je bil Bog kajpak Nemeč, ki se je šele v *Septemberskem testametu* odločil, v katerem nemškem narečju bo trajno spregovoril za reformatorjeve rojake, toda učeni wittenberški profesor je v svoji *Poslanici o prevajanju* (1530) zapisal, da se mora prevajati skladno z naravo (*Art*) (nemškega) jezika in tako, da bodo razumeli tudi ljudje na ulici. Skladno s konceptom *sola fide* (na podlagi *sola scriptura*) je izpostavil pragmatično besedilno funkcijo prevoda in zapisal:

Zakaj ni treba črk v latinskem jeziku spraševati, kako naj govorimo nemško [...], temveč je treba o tem vprašati mater v hiši, otroke na ulici, preprostega moža na trgu in tam gledati na gofijo [Maul], kako govore, in po tem prevajati, in tedaj bodo oni razumeli in opazili, da se z njimi govori po nemško. (Luther [1530] 2002b, 50–51)

Srž *Poslanice o prevajanju* je namreč Luthrova argumentacija o naravi jezika bibličnega izvirnika in prevoda (nemščine) ter o vzroku, zakaj se je v njegovem prevodu v sv. Pavla *Pismu Rimljanom* 3,28 pojavila zagonetna beseda *allein* (»So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.«); te v grškem izvirniku sicer ni zapisane, vendar na njej kljub temu stavi celotna protestantska teologija o opravičenju (zgolj) po veri. Znotraj podobnih premislekov o prevajanju so se zagotovo gibali tudi slovenski protestanti na čelu s svojim prvim superintendentom (škofom) Trubarjem, ki je o prevajalskem postopku pri pripravi zahtevne simbolične knjige *Articuli* (1562), kjer je kombiniral besedilne predloge več veroizpovedi, v *Predgovori* zapisal:

Obtu inu za tiga volo sem iest le-te buqvice, kir se imenuio AUGUSTANA CONFESSIO, TU IE TA VERA INU ARTICULI, KIR SO TY ENI NEMBSKI VYUDI INU MEISTA V TIM AUŠPURGI PRED CESSARIEM INU PRED VSEM RAYHOM Z VUSTI INU S PISMOM OČITU SPOZNALI, iz latinskiga inu nembsškiga jezyka v ta naš crainski zveistu preobernal inu iztomačil. Inu kadar so ty eni articuli, navuki inu bessede v le-tih buqvicah v ti bukovščini nembsčini kratku inu časi temnu izrečeni inu postavljeni, de ty preprosti inu kir neso v tim S. pismu vučeni težku oli cilu ništer ne zastopio. Obtu sem te iste articule inu bessede z drugimi inu z obilnejšimi bessedami, exempli inu perglihami iztomačil, izgovuril inu izlužil, katere bessede inu exemple sem vzel iz čistiga, zastopniga S. pysma inu iz le-tih buqvic Apologiae oli Zagovariane inu iz tih dveyu buqvic, v katerih ty saxoniski inu wirtemberski pridigarii nih vero inu vuk spoznaio, katero so oni pred deset leiti pred ta co[n]cilium v Trienti polužili, od katerih smo od[s]preda tudi pravili. (Trubar [1562] v Vinkler 2005, 49)

Trubar je torej pojasnil, da je izvirno besedilo v slovenskem jeziku (po)ustvaril še enkrat, da je izdelal tekst, o katerem je menil, da avtentično reprezentira pomen izvirnika (»zveistu«), toda zavoljo besedilne jasnosti/razumljivosti za predpostavljanebralca, nevajenega nemškega teološkega sloga, z drugačnimi in številnejšimi izrazili, kot jih mogle razvideti v izvirniku. Pri prevajanju se je zato posluževal besedilnih transformacij izvirnika – opisovanja, preubesedovanja, parafraze in razlage s parabolo –, v zvezi z besedjem pa se je zelo natančno zavedal dvojnic germanizem – slovenska beseda, vendar se germanizmom očitno namenoma ni želel odpovedati zaradi splošne jezikovne rabe, tozadevne pragmatične funkcije njegovih prevodnih besedil in dobrega razumevanja. Kajti tudi on je podobno kot Luther stavil na razumevanje Božje besede pri vernikih, saj da le iz razumljenega moreta priti vera in spoznanje. O rabi germanizmov je tako ljubljanskemu cerkvenemu odboru napisal:

Lahko bi prevedel in postavil za uržah vzrok, za gnada milost, za milost pomilosardiju, za ferdamnene pogublene ali zgublene, za trošt 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.¹⁵

Rezultat takega prevajalskega pristopa je pomenljiv, ne pa nepričakovan. Zlasti opazno se razkrije, če Trubarjeve *Articule* pomerimo ob latinski *Confessio augustana*.¹⁶ Posebej indikativen je člen *De votis monachorum*, kjer Trubar objavi tudi spodnje pasaže, ki jih ni najti ne v latinskem ne v nemškem izvirniku. Ko slovenskega bralca, ki ni imel ne sintaktičnega, ne poimenovalnega in ne žanrskega »predteka« na področju teologije v slovenskem jeziku, seznanja z abstraktno teološko artikulacijo, da redovno življenje ni oblika dobrih del, ki bi človeka posebej opravičevala pred Bogom, bralca prepusti naslednji pripovedi, ki se razteza čez dve in pol strani, toda znotraj istega odstavka knjige *Articuli*:

Mi beremo vu enih buqvah od eniga anžigla, tu ie od eniga, kir ie sam vu eni pusčavi oli v gozdu (ta ie en pravi menih, en samoveč bil) prebival, timu ie Anton bilu ime. Ta isti ie želil inu Boga veden prossil, de bi nemu Bug pustil veiditi, kai inu kuliku bi on bil v tim nega menihštvi v ti pusčavi na samim ž nega Božymi službami, s postmi y molytvami per Bugi zaslužil inu v kakovi časti inu vrednosti ie on per Bugi [*zasnova, ki omogoča in utemeljuje vse nadaljnji razvoj*].¹⁷ Na tako nega prošno ie bilu nemu odgovorienu, de nega Božye službe, diane inu vse rovnane so v taki vrednosti koker tiga šusteria, kir blizi tih vrat tiga alexandriska meista nega hyšo ima [*zaplet pripovedi: Bog Antonu ne odgovori neposredno, temveč ga napoti k iskanju; od tod naprej so vse razvojne možnosti zgodbe (še vedno) odprte*, op. J. V]. Natu ta menih Anton zdaici gre iz te pusčave v tu meistu Alexandrio v tiga šustarie hyšo inu začne tiga šustarie samiga vprašati od nega vuka, kai veruie, koku inu s čim Bogu služi, kai ie nega inu nega družine dellu inu rovnane. Natu ta šustar h timu menihu odgovori inu nemu začne praviti, de ie v ti veri kersčanski prov navučen, zakai on veru-

15 Primož Trubar ljubljanskemu cerkvenemu odboru, Kempten, 19. marec 1560, v Trubar [1560] v Vrečko in Krajnc-Vrečko 2015, 63 (celotno pismo v transkripciji in prevodu je najti na straneh 61–64).

16 Primerjava je bila opravljena z upoštevanjem latinskega besedila v: *Bekanntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 1930, 52–135.

17 Vse interpolarcije v Trubarjevo besedilo so delo avtorja razprave.

ie v Buga Očeta, Synu inu Svetiga Duha. On veruie, de ta Syn Božii ie pravi bug inu pravi človik, de ie s to nega martro, smertio inu gorivstanenem za nega grehe sturil zadosti inu z Bugom spravil, de ie nega od večne smerti, od hudiča inu od pekla odrešil inu nemu zaslužil inu dobil ta večni leben. Inu raven le-te vere iest vsaku iutru kratku, oli iz serca molim [*menjava tretjeosebnega pripovedovalca s prvoosebno perspektivo literarne osebe čevljarja*], zahvalim Gospudi Boga, kir ie suiga Synu na ta svet poslal inu pustil martrati za našo volo inu kir ie nom dal vso žlaht dobruto inu potrebo. Potle prossim za odpusčane vseh muih grehov v tim imenu inu zavolo Jezusa Cristusa inu molim, de ohrani inu obaruie tu kersčanstvu inu tudi to muio družino; prossim tudi tiga Božyga Synu Jezusa Cristusa, de za nas suiga Očeta prossi. Inu per taki veri imam mui pokoi inu z vesselem te muie dellu dellam inu opravam inu skerbim, de tudi ta muia družina inu mui otroci tudi v taki veri inu pokorsčini pruti Bogu bodo vučeni inu zreieni [*zaostritev zapleta*]. Natu ta menih Anton več vpraša tiga šustarie inu pravi k nemu [*literarni osebi spregovorita v dialogu*]: »Ništer drugiga, težšiga inu vegšiga, ne delaš pruti Bogu[?] Inu drigači nemu ne služiš[?]« [*vrh pripovedi*] Natu pag ta šustar nemu odgovori inu pravi: »Kai se tebi bi zdii, de ie tu eni mahinu dellu oli ena lahka Božya služba, kadar en gospodar oli hyšni oča ta kruh inu potrebo za se inu za suio družino suiem dellom, suiemi lastnimi rokami, poštenu, po pravici, vsem ludem prez škode isče inu dobiva[?] Inu tu vsagdanu zlu, vse žlaht nesreče, kir veden timu človeku od ludi, od hude gosposčine, od sosedov, od družine, od sveita, od hudiča gredo naprei inu se nalagaio, take riči s to vero volnu, pohlevnu nesti inu terpeti, nei li tu enu težku voiskovane inu enu veliku terplene na tim sveitu[?]« Natu ta menih gre proč od tiga šustarie inu ie zastopil, de ie on od Buga skuzi le-tiga šustarie podvižan inu prov podvučen, de on te nega Božye službe, čistost inu menihštvu nema čez druga kersčanska gmain della staviti inu se ž nimi offertovati pred Bugom [*razplet in razsnova*]. (Trubar [1562] v Vinkler 2005, 172–74)

Kaj je lahko že v Trubarjevem času opazil v italijanski, francoski, španski, angleški, nemški in tudi češki¹⁸ literaturi podkovani huma-

18 Mogoče je omeniti vsaj sina husitskega kralja Jiříja s Poděbrad (1420–1471), Hynka s Poděbrad (1452–1492). Ta je prevedel dvanajst novel Boccaciovega *Dekameron*.

nist? Kaj lahko ugotovi s temeljnimi kategorijami literarne vede opremljeni današnji bralec?

Da ima pred seboj stilizirano pripoved z začetkom, jedrom in zaključkom in da ta narativ izkazuje naslednje lastnosti:

- 1) zgoščenost pripovedovanja,
- 2) skop dogajalni prostor brez scenskih ali ikoničnih popisov (o mestu puščavnikovega prebivanja in o Aleksandriji bralec ne izve nič, tako isto ne o čevljarjevem domu, kjer dialog poteka),
- 3) dogajanje, skraćeno pravzaprav na le en sam pripovedni prizor,
- 4) le dve literarni osebi,
- 5) strukturo, v kateri si glede na intenzivnost začetne pripovedne teme stopnjevito sledijo ekspozičija (zasnova), prva gradacija (zaplet), vrh, razplet in razsnova,
- 6) dialog med literarnima osebama.

Vse opisano pa se, kot je misliti, skorajda »kataloško« prekriva s temeljnimi naratološkimi razsežnostmi renesančne novele. In torej pomeni, da Trubar za pojasnjevanje teoloških dimenzij odrešitve po veri (ne po delih) uporablja preverjeno retorično sredstvo *logosa*, speto z induktivnim sklepanjem – literarno sfabulirani primer, pripovedno razvit do stopnje (stilizirane) *novele*.

O navedeni pasaži *Articulov* je glede na sedanjo polno dostopnost vseh znanih slovenskih besedil Primoža Trubarja (*Zbrana dela Primoža Trubarja*) mogoče zatrditi, da gre za prvi tovrstni literarni zapis v slovenski književnosti, za *prvo slovensko novelo*, ki pa, kajpak, ni imela primarne estetske, temveč retorično argumentativno, tj. informativno funkcijo.

Ob zapisanem ni odveč poudariti konteksta: Trubar se je take prevodne transformacije izvirnika podstopil v besedilu, ki v Evangeličanski cerkvi sodi med posebne veroizpovedne spise oziroma simbolične knjige, h katerim so v 16. stoletju in vse odtlej njihovi prevajalci ter interpreti pristopali s »tresočo roko«. Status simbolične knjige je namreč na

Edicijo je najti v: Hynek s Poděbrad, *Boccacciovské rozprávky*, ur. Antonín Grund (Praha: Orbis, 1950).

določenem nivoju primerljiv s položajem *Svetega pisma*: meni se, da posameznik zavoljo razodetja, zapopadenega v enem in/ali drugem, naj ne bi samovoljno spreminjal ne prvega in ne slednjega – ne z branjem ne z drugačnim interpretiranjem.

Pa se je Trubar tega držal vsaj zastran *Svetega pisma*? Je imel vsaj kot biblični prevajalec manj voljno roko pri avtorski preinterpretaciji tujejezičnih besedil, ki jih je slovenil za okoli 5 % pisмениh sodeželanov?

Podobno indikativna kot zgornja pasaža iz *Articulov* so naslednja mesta iz Trubarjevih prevodov Pavlovih pisem.

Rim 9,21–22:

^[21]En lončar, kir lonce dela, ne ima li oblasti iz ene illove keppe sturiti eno possodo h timu poštnu, to drugo pag h ti sramoti[?] ^[22]Kai ie tedai[?]

»Kai ie tedai?« je Trubarjev dodatek; Luthrova biblična »zadnja roka«, tj. izdaja iz leta 1545 (L1545) in Vulgata (V) – na obe se je Trubar pri prevajanju dokazljivo opiral – te povedi nimata.

2 Kor 8,22–23

^[22]Mi smo tudi ž nima red poslali našiga brata (kateriga smo čestu v dostih ričeh izkusili, de ie flissig inu zdai ie še več flissig) na tu veliku zevupane, kir imam pruti vom, ^[23]bodi zavolo tiga Tita, kir ie mui tovariš inu pomagavec pruti vom, oli zavolo drugih, kir so naši brati, iogri tih gmain inu ena čast Cristuseva.

Prevodna rešitev v oklepajih je Trubarjevo delo; L1545 in V takega zapisa na poznata.

1 Kor 13,12:

^[12]Zakai mi zdai vidimo skuzi en špegal v eni temni bessedi, tedai pag (bomo vidili) od obličia do obličia.

Prevodna rešitev »(bomo vidili)« je Trubarjev prevodni interpretativni dostavek za lažje razumevanje bibličnega besedila, ki ga L1545 in V nimata. L1545: »¹²Wir sehen jtz durch einen Spiegel in einem tunckeln

wort / Denn aber von angesicht zu angesichte.«¹⁹ V: »¹²Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem.«

1 Kor 14,10:

^[10]Na tim sveitu (vom eno pergliho dam) so mnogetere štyme inu od nih obena nei brez suiga lastniga glassa.

Pasaža »(vom eno pergliho dam)« je Trubarjev prevodni interpretativni dostavek za lažje razumevanje bibličnega besedila, ki ga L1545 in V nimata. L1545: »¹⁰ZWar es ist mancherley art der stimme in der Welt / vnd der selbigen ist doch keine vndeutlich.« V: »¹⁰Tam multa, ut puta genera linguarum sunt in hoc mundo : et nihil sine voce est.« V označeni pasaži sovpadeta prvoosebni pripovedovalec izvirnega bibličnega besedila in prvoosebni izrekovalec prevoda, prevajalec (Trubar), kar razkriva prevajalčev prevodni pristop: gre za humanistično hermenevtiko ponovnega tvorjenja izvirnega pomena in novega besedila s sredstvi jezika prevoda (*sensus de sensu*).

Na vprašanje, kaj takšno postopanje pomeni, kakšen je bil njegov namen in domet ter ali se Trubarjev prevajalski pristop skozi njegovo tvorno življenje kaj spreminja (morda v razmerju do življenjske poti reformatorja in prelomnic na njej), pa more biti ob upoštevanju številnih Trubarjevih predgovornih besedil, zlasti tistih, ki jih je kot bolj ali manj izvirno biblično hermenevtiko in teologijo pisal od *Prvega dela Novega testamenta* (1557) do *Poslednega dela Novega testamenta* (1577), razpravljano na drugem mestu.²⁰

LITERATURA

Bekanntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen 1930.

»Christianova legenda.« 1998. V *Středověké legendy o českých svtcích*, ur. Jaroslav Kolar, 78–128. Praha: NLN.

¹⁹ Vsi iz L1545 so citirani iz Luther 2000.

²⁰ Razprava je nastala kot posledica raziskovalnega dela pri pripravi *Zbranih del Primoža Trubarja* (Vinkler 2018; Vinkler 2002).

- Curtius, Ernst Robert. 2002. *Evropska literatura in latinski srednji vek*. Prev. Tomo Virk. Ljubljana: Literatura.
- Černý, Václav. 1996. *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti. I: Středověk*. Praha: H&H.
- . 1998. *Soustavný přehled obecných dějin literatury naší vzdělanosti. II: Podzim středověku a renesance*. Praha: H&H.
- Dolinar, Martin. 1985. *Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih – ob 1100-letnici Metodove smrti*. Ljubljana: Teološka fakulteta, Inštitut za zgodovino cerkve.
- Eco, Umberto. 2004. *Ime rože*. Prev. Srečko Fišer. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Erdmann, Oskar, ur. 1882. *Otfrids Evangelienbuch*. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses. <https://ia800308.us.archive.org/22/items/otfridsevangeli5erdmgoog/otfridsevangeli5erdmgoog.pdf>.
- Grdina, Igor. 1993. »Paleografska in historična problematika.« V *Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja*, ur. France Bernik et al., 16–27. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Gregorij Veliki. 1984. *Pastoralno vodilo*. Prev. Franc Ksaver Lukman. Celje: Mohorjeva družba.
- Jakobson, Roman. 1989. »O lingvističnih vidikih prevajanja.« V Roman Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi*, 201–11. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Jauss, Hans Robert. 1998. *Estetsko izkustvo in literarna hermenevtika*. Ljubljana: Literatura.
- Konstantin Filozof – Ciril. 1996. »Sv. Konstantina-Cyrilla Předmluva k slovanskému překladu evangeliáře.« V Josef Vašica, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885, 137–39*. Praha: Vyšehrad.
- Le Goff, Jacques. 1991. *L'Imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard.
- . 1998. *Intelektualci v srednjem veku*. Prev. Igor Škamperle. Ljubljana: Študentska založba.
- Le Goff, Jacques, in Jean-Claude Schmitt. 1999. *Dictionnaire raisonné de L'Occident médiéval*. Paris: Fayard.
- Levý, Jiri. 1996. *Umění překladu*. Tretja, popravljena in razširjena izdaja. Praha: Ivo Železný.
- Lotman, Jurij M. 1994. *Text a kultura*. Bratislava: Archa.
- Luther, Martin. 2000. *Die Luther-Bibel*. II. izdaja. Berlin: Digitale Bibliothek Band 29.
- . 2002a. *Gesammelte Werke*. Ur. Kurt Aland. Berlin: Digitale Bibliothek Band 63.
- . (1530) 2002b. *Tukaj stojim: teološkopolitični spisi*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Krtina.

- Menih Hrabar. 1996. »O pismenkah.« V Josef Vašica, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, 24–29. Praha: Vyšehrad.
- Mounin, Gregorij. 1999. *Teoretické problémy překladu*. Praha: Karolinum.
- Ožbolt, Martina. 2002. *Prevajanje srednjeveških in renesančnih besedil*. Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev.
- Pechar, Jiří. 1986. *Otázky literárního překladu*. Praha: Československý spisovatel.
- Popovič, Anton. 1975. *Teória umeleckého prekladu. Áspekty textu a literárnej metakomunikácie*. Bratislava: Tatran.
- Říčan, Rudolf. 1956. »Dějiny Jednoty v přehledu.« V *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*, ur. F. M. Bartoš in J. L. Hromádka, 11–107. Praha: Kalich.
- Svejkovský, František. 1998. »Počátky teorie překladu do národních jazyku ve středověku.« V *Speculum mediae aevii – Zrcadlo středověku*, ur. Lenka Jiroušková, 114–23. Praha: KLP.
- Sweet, Henry, ur. 1871. *King Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care*. London.
- Trevelyan, George Macaulay. 1960. *Zgodovina Anglije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Vašica, Josef. 1996 *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*. Praha: Vyšehrad.
- Vinkler, Jonatan. 2002. »Prevajanje v srednjem veku – med translatio fidei, imperii er studii.« V *Prevajanje srednjeveških in renesančnih besedil*, ur. Martina Ožbot, 26–40. Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev.
- , ur. 2005. *Zbrana dela Primoža Trubarja III*. Ljubljana: Rokus.
- . 2011. *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- . 2016. »Hišna postila Primoža Trubarja: Prvi veliki pripovedni tekst slovenske književnosti in njegovi konteksti.« *Stati inu obstatu* 12 (22–23): 49–75.
- , ur. 2018. *Zbrana dela Primoža Trubarja XIII*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Vrečko, Edvard, in Fanika Krajnc-Vrečko, ur. 2015. *Zbrana dela Primoža Trubarja X*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Weissenburg, Otfried von. 1976. »Evangelienbuch I,1: Cur scriptor hunc librum theotische dictaverit.« V *Älteste deutsche Dichtung und Prosa. Ausgewählte Texte althochdeutsch-neuhochdeutsch*, ur. Heinz Mettke. Leipzig: Verlag Phillip Reclam.



Cvetka Hedžet Tóth

FRIEDRICH NIETZSCHE – MISLITI S KLADIVOM V ROKAH

Toda enkrat, v nekem močnejšem času, kot je ta trhla, vase dvomeča sedanost, se vendarle mora pojaviti *odrešujoči* človek, človek velike ljubezni in prezira, ustvarjalni duh, ki ga njegova priganjajoča sila vedno znova odganja iz vsakega obstranstva in onstranstva, človek, katerega samotnost bo ljudstvo napačno razumelo, kot da beži *pred* dejanskostjo –: medtem ko pomeni njegova samotnost samo njegovo zatopljenost, zakopanost, poglobljenost v dejanskost, da bi enkrat, ko bo zopet prišel na svetlo, s sabo prinesel *rešitev* te dejanskosti: njeno rešitev iz prekletstva, ki ga je nanjo položil dosedanji ideal. Ta človek prihodnosti, ki nas bo rešil tako dosedanjega ideala kakor tega, *kar je moralo iz njega izrasti*, velikega gnusa, volje do ničla, nihilizma, ta znanilec poldneva in velike odločitve, ki bo zopet osvobodil voljo, ki bo povrnil zemlji njen cilj in človeku njegovo upanje, ta antikrist in antinihilist, ta premagovalec boga in ničla – *on mora enkrat priti ...*

Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, 1887.

Kako misli s kladivom v rokah? Tako sicer razmišlja Friedrich Nietzsche (1844–1900), ko razbija okostenele tradicionalne oblike dojetja in vrednotenja, še posebej vrednotenja, ki izključuje vsak zgodovinski napredek. Z miselnim kladivom (*Somrak malikov* ali *Kako filozofiramo s kladivom*) je Nietzsche tako udrihal in zabijal, da te glasove slišimo še danes: ta svojevrstnež poljskega in protestantskega porekla je kot »nepogrešljiv kalilec miru« (Jaspers [1948] 1999, 124) vendar lažne-

ga miru, ki nas obkroža. Mu je bil pri tem vzor Martin Luter?¹ Nemška reformacija je pokazala

energični protest zaostalih duhov, ki se še nikakor niso naveličali srednjeveškega svetovnega nazora in so znamenja njegovega razkroja (Nietzsche [1878] 2005, 167),

ki mu je dal duška Luter z vsem žarom resnicoljubnosti in poštenosti, celo kot ljudska vstaja duha, poudarja Nietzsche v delu *Človeško, prečloveško*.

Če človek opravi svoje poslanstvo s pomočjo kladiva, je to nedvomno bitje, ki je močno, ima namreč lastnosti moderne duše, ki ji vse uspe spremeniti v zdravje, hkrati pa je vse osredinjeno. Močni človek je po Nietzscheju v *Volji do moči* »mogočen v instinktih močnega zdravja« in kot tak »prebavlja svoja dejanja čisto tako kakor obroke; težki hrani je sam kos«. Močnega človeka dela zares krepkega še nekaj, namreč to, da ga v kakšni poglobitvi stvari »vodi nedotaknjen, strog instinkt, da ne stori ničesar, kar mu nasprotuje, kakor tudi ničesar, kar mu ni všeč«. (Nietzsche [1906] 1991, 507) Nietzschejeva antropologija jeze in agresivnosti je zelo očitna in na svojstven način v delu *Onstran dobrega in zlega* z njo določa razliko med *vita activa* in *vita contemplativa*, da bi še posebej poudaril vir človekove ustvarjalnosti:

Aktiven, napadalen, samovoljen človek je še vedno sto korakov bliže pravičnosti kot reaktiven; zanj nikakor ni nujno, da napačno in pristransko ocenjuje svoj objekt, tako kot počne, kot mora početi reaktiven človek. Zato je agresiven človek – kot močnejši, pogumnejši, imenitnejši – dejansko tudi imel v vseh časih na svoji strani *svobodnejše* oko, čistejšo vest: po drugi strani pa hitro uganemo, kdo sploh ima na vesti iznajdbo 'slabe vesti', – človek resentimenta! (Nietzsche [1887] 1988, 261)

Jeza in srd omogočata miselno kladivo, ki ga je zaznal že pri Arthurju Schopenhauerju in je zaradi tega izrazil celo navdušenje nad njim. V

- 1 Avtorica kljub drugačni praksi v reviji vztraja pri podomačenem zapisu priimka. Tak zapis se je uveljavil zlasti pri prekmurskih evangeličanih, uporabljal pa se je tudi v starejši strokovni literaturi, npr. v *Grudnovi Zgodovini slovenskega naroda* (1910); uporablja ga tudi Jože Rajhman v monografiji *Prva slovenska knjiga* (1977). Op. ur.

delu *H genealogiji morale* mu tudi priznava, da kljub jezi ostaja dobre volje, saj je Schopenhauer po njegovem imel to izjemno lastnost, da je jezo vedno znal usmerjati pozitivno in konstruktivno, kajti »njegova jeza je bila, tako kot pri antičnih kinikih, njegovo okrepčilo, okrevanje, njegovo plačilo, njegov remedium proti gnusu, njegova sreča« (Nietzsche [1887] 1988, 292). Skratka, Schopenhauerjeva jeza nikakor ni učinkovala samodestruktivno, tudi je ni uporabljal v smislu samoizjedanja. Tak odnos mu je po Nietzschejevem uvidu pomagal, da si je izbral izjemno mesto znotraj nemške filozofije. Nietzsche jo je v knjigi *Volja do moči* izrazil s temi besedami:

Nemška filozofija kot celota – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, da naštejemo samo veličine – je najtemeljitejša vrsta *romantike* in domotožja, kar jih je bilo do zdaj: hrepenenje po najboljšem, kar je kdaj bilo. (Nietzsche [1906] 1991, 239)

Duh, ki Nietzscheja usmerja, nikakor ni zanikajoči duh, in Nietzsche je *veseli glasnik*, kajti zavedal se je, da z njim resnica stopa v boj s stoletja trajajočo lažjo. Zelo svojevrsten jezik in izražanje, ki trajno privlačita zaradi svoje drugačnosti, in oboje skrajno občutljivo odkriva poštenost, seveda tam, kjer je. Tako je po njegovem Kant »prav tako kot Luter in Leibniz le cokla več znotraj nemškega ritma poštenosti« (Nietzsche [1895] 1989, 279), celo »evropske intelektualne poštenosti« ([1895] 1989, 254). K temu ritmu poštenosti spada vsekakor to, da vera ni izrojena v nasprotje življenja. Če »težišča življenja *ne* položimo v življenje, marveč v 'onstranstvo' – v *nič*«, potem življenju težišče tudi odvezemo ([1895] 1989, 318), in Bog je »izrojen v *nasprotje življenja*, namesto da bi bil njegovo oznanilo«. S tem je Bog kot »formula za vsakršno obrekovanje 'tostranstva'« ([1895] 1989, 287), to formulo pa Nietzsche v *Antikristu* silovito razbija. Kot da bi dionizično z vso svojo prasilovitostjo razbijalo vse, kar nasprotuje življenju – in življenje naj živi, ne pa hira. Že v svojem mladostnem delu iz leta 1872 *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* je Nietzsche v nemški reformaciji videl, kako »globoko, tako pogumno in tako polno duha, tako zanesenjaško dobro in nežno je zvenel Lutrov koral kot prvi dionizično vabeči klic, ki se glasi iz zaraščene grmovja v pričakovanju pomladi« in ta pomlad je tudi prišla kot

»prešerni slavnostni sprevod dionizičnih sanjačev« (Nietzsche 1970, 112). Postala je stvarnost, celo trajna.

»Kladivo. *Kakšni* morajo biti ljudje, ki vrednotijo obrnjeno? – Ljudje, ki imajo vse lastnosti moderne duše, vendar so zadosti močni, da jih spreminjajo v samo zdravje« (Nietzsche [1906] 1991, 507), odločno poudarja Nietzsche v *Volji do moči*. Filozofi so lahko škrtati in jegulje: prvi se skrivajo, so v ozadju, jih pa čutimo, jegulja, ta »simbolna riba filozofov«, je izmuzljiva, stalno se ovija in zvija tako, da je niti ne moremo prijeti, »spretno polzi čez nevarne globine; vse požre, pa je vendar ni kaj prida; ne pogine niti zaradi močne zunanje niti notranje nesnage« (Funke 1976, 7). Takšni so filozofi zelo pogosto, kajti da bi preživel, morajo taktizirati – to je preživetveni imperativ. Nekaj malega od tega je filozofe naučil Sokratov zgled in nikomur nočejo več, tako kot nekoč Sokrat, dajati povoda, da bi se to – smrtna obsodba – še kdaj zgodilo.

Ko stopimo v Nietzschejev svet, po *Bestiarium philosophicum* v Nemčiji – Nietzsche je redke primer vsekakor strupenega »nevarnega gada« (Funke 1976, 164) –, je v tem svetu, tako kot nekoč davno pri Martinu Lutru, vse zaznamovano s srditimi razmišljanji, še vedno in najbolj tam, kjer Nietzsche prepozna zlo. Tudi etika po Nietzschejevi ugotovitvi učinkuje kot tiranija dobrega, institucionalizirano zlo in celo kot človekova protinarava. Da bi se vsaj deloma izognil onenaravljeni etiki in njeni represivni moči, je med drugim spregovoril o imoralizmu, kar je bila njegova temeljna naravnost, kajti Nietzsche je poudarjal misel, ki jo je izrekel Buda, češ da je *onkraj dobrega in zlega*. Toda kljub temu »biti onkraj« Nietzscheju uspe dešifrirati marsikaj, kar tostran ni dobro, zlo je preoblečeno v moralne cunje in pogrebniški parfum. V tem je nedvomno Nietzschejev ritem poštenosti in v delu *Onstran dobrega in zlega* preseneti z ugotovitvijo, da kar »je storjeno iz ljubezni, se zgodi vselej onstran dobrega in zlega« (Nietzsche [1886] 1988, 81). Biti želi povsem neodvisen, to pa je privilegij zelo močnih in tisti, ki kaj takega poskuša, »najbrž ni samo močan, temveč tudi do objestnosti predrzen« in po naravi bojevit, zato v *Ecce homo* opozarja, da »napad sodi k mojim instinktom« (Nietzsche [1908] 1989, 170) – samo tako postaneš to, *kar si*.

Zakaj je Friedrichu Nietzscheju uspelo misel spraviti tako daleč, da lahko pogosto spregovori celo tam, kjer najbolj boli in kjer je očitno nakopičeno najhujše zlo? Je sodobna etika in nasploh etika v 20. stoletju pokazala to sposobnost? Skozi vso zgodovino smo skoraj že obsedeno proučevali dobro, za zlo pa nismo razvili niti pojmovnega orodja, da bi ga znali zaznati in nanj opozarjati.

Zagledati obličje zla in postati zgovoren, ko prepoznaš krivico, izgovarjati jo – ta Nietzschejev zgled je ostal vse do danes, četudi se nam nekateri njegovi nazori glede rešitev, ki jih je skušal podati, upirajo. Nietzsche je razmišljal s kladivom v rokah, in kamor je kaj pribil, tam tudi trajno ostaja in je primerljivo samo še s tem, kar je storil pred njim Martin Luter. Nanj se Nietzsche zelo pogosto sklicuje.

Jezo, srd in čustva Nietzsche razume kot zdravnike življenja, saj mu omogočajo, da sploh lahko razmišlja. Tako zelo odkritosrčno v delu *Času neprimerna premišljevanja* pravi, da mu je v tem Luter vzor (*Mi, filologi*), ki ga dobesedno navaja.

Luter: nimam boljšega dela kakor jezo in ljubosumnost: kajti če hočem dobro pesniti, pisati, moliti in pridigati, tedaj moram biti jezen, tedaj se vsa moja kri osveži, moj razum postane oster in vse nevesele misli in skušnjave se umaknejo. (Nietzsche [1874] 2007, 288)

Tisti, ki samo obrača knjige in po asketsko ponižno ponavlja dogme in prisega nanje, sploh ni zmožen misliti iz sebe. Kot da bi bil pred nami Luter kot vzgojitelj, ki se svojemu samovoljnemu učencu Nietzscheju lahko spoštljivo priklanja. Šele z Lutrovim *Svetim pismom* je ta knjiga zrastle v nemška srca, je prepričan Nietzsche.

Iz lastnega življenja, celo samosti ustvarjena misel je divja, srdita misel. V delu *Ecce homo (Kako postaneš, kar si)* je Nietzsche zelo zgovoren in poudarja, da njegova samost namenoma učinkuje kot »strahoten eksploziv«, ki ga omogoča tudi še ta ali oni vzor. Kljub temu vse izrečeno prihaja iz Nietzschejeve notranjosti, zato je

vsaka beseda doživeta, globoka, notranja; ne manjka najbolj bolečih stvari, notri so besede, ki so kar krvoločne. Vendar nad vsem veje veter velike svobode; še rana ne deluje kot ugovor. (Nietzsche [1908] 1989, 216)

Z divjo mislijo – »'divji' človek« ali moralno izraženo: srdit človek – je nakazan po njegovem obrat, »vrnitev k naravi« (Nietzsche [1906] 1991, 384), ki bi lahko pomenil njeno obnovo, namreč obnovo v pomenu ponovne prisvojitve tega, kar je kultura – vsaj zahodna – v imenu napredka iz zgodovine izrinila in priznavala v primerjavi z duhom za manjvredno, človeka pa podvojila v medsebojno sovražni odnos duh–telo, ki je z vsem prepovedičal onstranstvo, večnost, neskončnost in nesmrtnost ter vse te povzdignil v zanikanje življenja.

Nujno je narediti preboj. Nietzsche izrecno opozarja, da mu gre za prihodnost, namreč za »vzvišeno pravico do prihodnosti« (Nietzsche [1908] 1989, 156). Kje se začne ta pravica? Samo pri realnosti sami in v njej, tako da ji damo tisto veljavo, ki ji gre: zato je treba sesuti ideale, ki ponotranjajo zlagano realnost. Tako Nietzsche v delu *Ecce homo* meni, da je »veseli glasnik« ([1908] 1989, 260), to je Nietzsche kot vzgojitelj, ki nas še danes vzgaja s prezirom do etike, ki je utelešena volja do laži, ki zanika življenje in mu jemlje njegove najbolj vitalne moči – skratka do etike, ki končuje v nasprotovanje življenju in je dekadentna. Nikakršna etika več kot obrekovanje življenja in čaščenje nesmrtnosti, kajti: »Človek drago plačuje nesmrtnost: zanjo že živ po večkrat umre« ([1908] 1989, 236–237).

Nietzsche od etike pričakuje, da bo pristno oznanilo življenja, kar njegov večni *da*. Gre za zelo zgovorno etiko, celo glasno, in vsekakor to ni kakšna etika molka, še manj etika ignorance. Nietzsche v delu *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov* zato vidi smisel izobraževanja v tem, da institucija, ki izobražuje, mladega človeka ne odteguje naravi: »Ne zmotite njegovega naivnega, zaupanja polnega, tako rekoč osebno neposrednega odnosa do narave«. Ohranjati odnos do narave pomeni negovati naivno metafiziko, kajti

gozd in pečina, nevihta, jastreb, posamezni cvetovi, metulj, livada, pobočje govorijo vsak v svojem jeziku, v njih se mora, kakor v neštetih razmeta-

nih refleksijah in odsevih, v pisanem vrtincu spremenljivih pojavov, tako rekoč ponovno prepoznati; tako bo v veliki prisposodbi narave nezavedno podoživel metafizično enotnost vseh stvari in se z njeno večno vztrajnostjo ter nujnostjo hkrati tudi sam pomiril. (Nietzsche [1980] 2016, 87)

Osebna bližina narave in ne učiti se, kako naravo podjarmiti. Z izkoriščevalskim in celo z zvitim preračunavanjem, prelisičenjem narave si naravo podrejamo in etika tako ni več človekova druga narava, ampak postaja človekova protinarava – in v tem je eden najbolj dragocennih, zelo kritičnih ničejevskih vidikov etike.

Tako je resnično izobraženemu podeljeno neprecenljivo dobro, da brez kakršnega koli preloma lahko ostane zvest zamišljenim instinktom svojega otroštva, s čimer lahko doseže mir, enotnost, povezanost in ubranost, česar nekdo, vzgojen za življenjski boj, ne more niti zaslutiti ([1980] 2016, 87–88).

Emancipacijski vidik izobraževanja človeka kot posameznika in celotne družbe, ki ohranja svobodo, skratka izobraževanje onstran vsakršne represije, zatiranja sebe in drugega.

Instinkt otroštva je nujno trajno negovati in to je spontanost, ki jo praviloma vsi vzgojno-izobraževalni mehanizmi naših institucij zatrejo v trenutku, ko prestopimo šolski prag. Zatiranje spontanosti postopoma kopiči agresivnost, ki zato v šolah danes kljub vsej liberalizaciji narašča in v svoji skrajni obliki predstavlja množično pobijanje. Kaznovanje po Nietzscheju ne spada v izobraževanje in vzgojo, pojem kazni je kot plevel, ki se je »bohotno razrasel po vsem svetu«, in

to norost so prignali tako daleč, da je treba kot kazen občutiti celo sólo bivanje – zdi se, kot da bi dosedanjo vzgojo človeškega roda vodila domišljija ječarjev in rabljev (Nietzsche [1881] 2004, 20).

Torej za vselej stran s takimi »vzgojnimi« prijemi.

Nietzscheja nikakor ni prepričal svet, ki je zasvojen s politiko, kajti dejanski napredek mora biti etično utemeljen. V *Somraku malikov* (*Kako filozofiramo s kladivom*, 1888, delo je izšlo januarja 1889) Nietzsche kar

najbolj surovo očita Nemcem, da ne premorejo pravih vzgojiteljev – izjema je po njegovem samo njegov prijatelj Jakob Burckhardt iz Basla, sicer profesor umetnostne in kulturne zgodovine. Nemški duh postaja grob in plitek, v nemški inteligenci je mnogo preveč piva, manjka ji nagon duhovnosti, izobraženci v sebi ne čutijo »samoohranitvenega nagona duha« (Nietzsche [1889] 1989, 51). Nemštvo je obsedla politika in povečevanje države, zato že v *Jutranji zarji* Nemcem – on kot Poljak – očita, da so občudovanja vredno in zgledno *omiko* (*Bildung*) zamenjali s »politično in nacionalno blaznostjo« (Nietzsche [1881] 2004, 138–139). Politika jemlje vso resnobo za kaj duhovnega, zaradi pretirane politizacije postanemo utrujeni od življenja in to preroško svarilo v Evropi občutimo še danes, kajti politika je prešla v pogubno zasvojenost, tako kot alkohol in droge.

Etika mora postati zmagoslavje življenja, za onaravljeno etiko gre, odpovedati se je treba etiki kot onenaravljene, tj. etiki kot človekovi protinaravi, »tiraniji nad 'naravo'« in »tudi nad 'pametjo'« (Nietzsche [1886] 1988, 88). Čas etike kot dolgotrajnega nasilja, tj. »protinaravna morala«, ki so jo »učili, čistili in oznanjali, se obrne ravno proti instinktom življenja« (Nietzsche [1889] 1989, 33) in ta čas je mimo, kajti »vsa sredstva, s katerimi so do zdaj poskušali napraviti človeštvo moralno, so bila do dna *nemoralna*« ([1889] 1989, 49). Morala kot vampirstvo, odurna, škodljiva laž teh, ki bi bili radi po svetniško poboljševalci človeštva, je izrodek človeštva, ki ga je treba pokončati, ker med drugim zanika in uničuje *voljo do življenja*.

V imenu morale kaznovati: »Čudna reč, naša kazen! Zločinca ne očisti, ne poravna krivde, pač pa, nasprotno, povzroči še večjo zamazanost kot sam zločinec« (Nietzsche [1881] 2004, 171). V imenu morale etiketiranja je okrutnost razumljena kot vrlina, dobesedno »je moralnost etiketiranja v svojem najglobljem bistvu užitek, ki ga ponuja pretanjena okrutnost«. Nietzsche jo odkriva marsikje, celo v nedolžnosti nune, ko ta z »obsojajočim pogledom zre v obraz drugače živečih žensk! Koliko maščevalnega užitka je v teh očeh!« ([1881] 2004, 32)

Nietzsche je samozavestno izrekel, da pozna svojo usodo, ne razmišlja samo s kladivom v rokah, kot dinamit je, ki se boji, da bi ga neke-

ga »lepega dne razglasili za svetnika« (Nietzsche [1889] 1989, 259). Raje bi bil in ostal pavliha in poudarja, da je sam »še zmeraj zadosti Poljak« (Nietzsche [1908] 1989, 187, 165). Za nas je samo Friedrich Nietzsche, ki nam dopoveduje, da moramo biti zato, da bomo ljubezen čutili kot ljubezen in da bomo o drugih ljudeh imeli človekoljubno predstavo, ki se imenuje ljubezen in dobrota, pošteni do sebe, predvsem pa moramo sami sebe temeljito in dobro poznati. Vsaj nekaj malega nas je naučil, kako odkrivamo resnico, četudi tako kot on sam, namreč da je »najprej začutil laž kot laž – jo *zaduhal*« (Nietzsche [1889] 1989, 259) – in imel je prav.

Nietzsche strogo sledi »evtanaziji religije«, podobno kot pred njim Arthur Schopenhauer, in oba filozofa, ki spadata v filozofijo življenja, aktualizirata ateizem (Nietzsche [1908] 1989, 214). Nietzscheja je trajno nagovorilo tisto izrazito osebno na Schopenhauerjevi filozofiji, in sicer to, da spoznaváš samega sebe (Heraklit) in postajaš to, kar si (Pindar), to pa je značilnost *imenitnega človeka*. O tem *odličnem človeku* sklene zapis iz *Onkraj dobrega in zlega* na vprašanje »Kaj je odlično?« z besedami, da »kakršno si že bodi temeljno prepričanje, ki ga ima odlična duša o sebi«, je to »nekaj, česar ni mogoče ne iskati, ne najti in mogoče tudi ne izgubiti. – *Odlična duša ima spoštovanje pred seboj*«. (Nietzsche [1886] 1988, 196) In v tej Nietzschejevi pristni doslednosti prepoznavamo vplive Schopenhauerjeve mladostne *boljše zavesti*.²

Vprašajmo se, ali so filozofi naša boljša zavest, ta, brez katere ni humanistike – morda pri tem nekateri celo malo pretiravajo. Tudi Švejk, ta svojevrstni ateistični junak, je pretiraval in s tem dosegel, da njegova dejanja dobivajo filozofski pomen. To, kar je dobro, razume – tako kot Nietzsche – v njegovi odsotnosti in ta pristop je tako sodoben, da prehaja v vselejšnjost, tj. v trajno aktualnost, ki se ji lahko pokloni celo filozof Theodor W. Adorno; ta po *Bestiarium philosophicum* adornira kot »komar«, ki bliskovito reagira s svojo »zbadajočo aparaturo« (Funke 1976, 8). Adorno občuduje misel, ki je naravnana antidefinicijsko, in se pri tem pogosto sklicuje na Nietzscheja in njegovo razumevanje pojmov in pojmotvornosti, pojmi pa morajo upoštevati procesualnost, kajti kot posebej poudarja Nietzsche v delu *H genealogiji morale*: »Vsi pojmi, v kate-

2 O »bessres Bewußtsey« gl. Arthur Schopenhauer 1966–75, 1:42.

rih je semiotično povzet celoten proces, se izmikajo definiciji; definirati se da zgolj to, kar nima zgodovine« (Adorno [1968] 2016, 54; Nietzsche [1886] 1988, 266).

Tako Adorno odločno odklanja vsako teorijo, ki se sklicuje na definicijske postopke in tradicionalno, opredeljujoče mišljenje, ki stvari organizira z določenimi predpisanimi togimi pojmi. Refleksija o družbi strogo izključuje definiranje, in apel, ki ga je posređoval na svojih predavanjih, nazorno izraža njegovo dostojanstveno pojmovanje mišljenja: »Če vam že na začetku zbudjam nezaupanje do definiranja v filozofiji, želim s tem doseči samo to, da vi, ki se ukvarjate s filozofijo, zares postanete samostojni in avtonomni, razmišljujoči ljudje, o čemer se sicer vedno besediči, in da si že povsem na začetku pridete na jasno, kako je filozofija nasprotje ravnanju uradnikov mišljenja.« (Adorno 1973, 27) *Antidefinicijska* naravnost zavezuje tudi sociologijo in temu v *Uvodu v sociologijo* namenja precej pozornosti.³

Tukaj je Adorno posebej izpostavil pomen zgodovine za sociologijo,

da torej zgodovina ni le nekakšno ozadje družbenih spoznanj, temveč je pravzaprav konstitutivna za prav vsako družbeno spoznanje, kar seveda velja tudi za osrednji pojem, namreč pojem družbe (Adorno [1968] 2016, 54).

Zato poudarja, »da kar mora veljati kot bistvo družbenih pojavov, namreč bistvo v smislu bistvenega, esencialnega, v veliki meri sploh ni nič drugega kot zgodovina, nakopičena v teh pojavih« ([1968] 2016, 254). Mišljenje s pojmi razpira stvari, o katerih govori, vendar si jih ne prilagaja, sploh pa jih ne konstituira. Prav zato, ker pojem vključuje v svoj pomen tudi nepojmovno, zahteva Adorno pri pojmu »deiktični postopek« (Adorno [1966] 1970–86, 6:24; 1973, 11). Pri tem ravnanju gre dobe-

3 Še posebej velja za humanistiko in družboslovje to, da pomena pojmov ni mogoče določiti z definicijo, ampak samo z *eksplikacijo*. V najbolj dobesednem pomenu je definicija pojasnjevanje kakšnega pojma s pomočjo drugega pojma, kar je čista tautologija. Pri *eksplikaciji* pa gre za *opredeljevanje*, to je za *ugotavljanje* in ne za *določanje* pomena. Definiranje je zato možno – kar je ugotovil že Kant – samo v matematiki.

sedno za to, kar pojem konkretno kaže in na kar opozarja že sam iz stare grščine izhajajoči izraz.

Še enkrat: kaj nam sporoča Friedrich Nietzsche kot vzgojitelj, in to s kladivom v rokah, po svojem velikem vzorniku Martinu Lutru? Luter, »ta prekleti menih« (Nietzsche [1908] 1989, 254), je obsojal Cerkev, ki se je izrodila v *bolno barbarstvo*, saj je kot taka

oblika smrtnega sovraštva do vsakršne poštenosti, do vsakršne *visokosti* duše, do vsakršne vzgoje duha, do vsakršne odkritosrčne in dobrotljive človeškosti (Nietzsche [1895] 1989, 311).

Po Nietzscheju je Luter videl vso »pokvarjenost papeštva«; »parazitizem kot edina cerkvena praksa« izpije »vso kri, vso ljubezen, vsakršno upanje življenja« in leta 1545 je v Polemiki o papeškem primatu v »pokorščini, izkazovani papežu«, prepoznal celo »hudičevo delo in malikovanje« ([1895] 1989, 352).

Zelo napačno in zgrešeno je trditi, da je Nietzsche antikrist. Vprašajmo se, kaj sploh pomeni ta grdi izraz in kdo je antikrist. Nietzschejevo odklanjanje cerkvenega, institucionaliziranega krščanstva nikakor ne pomeni opuščanja etike, kajti celo vzdevek antikrist, ki ga Nietzsche uporablja za označevanje svoje misli (Nietzsche [1908] 1989, 199), izhaja od Schopenhauerja in pomeni tole:

Da ima svet zgolj fizični pomen in nikakršnega moralnega, je največja, najbolj pokvarjena, temeljna napaka, dejansko perverznost mišljenja, in je v svojem bistvu to, kar pooseblja vera antikrista (Schopenhauer [1851] 1986, 5:238).

Skratka, če v svetu, življenju nisi zmožen dojemati nič etičnega, če sploh nimaš razvitega čuta za kaj etičnega, si pač antikrist.

So torej etične pobude tisti enkratni vzgibi, ki so določene ljudi pripravili do tega, da so celo s kladivom v rokah oznanili svetu svojo zavzetost in potrebo po poštenosti in pravičnosti? V *Jutranji zarji* Nietzsche ugotavlja, da je ta potreba včasih delovala že skoraj fanatično:

Poštenost je bila velika skušnjavka vseh fanatikov. To, kar se je Lutru približalo v podobi hudiča ali lepe ženske in česar se je na butast način ubranil, je bržkone bila poštenost in, v redkejših primerih, nemara celo resnica. (Nietzsche [1881] 2004, 253)

Svoje oznanilo je tudi Luter s kladivom pribil na vrata cerkve v Wittenbergu 31. oktobra 1517 – gre za njegovih 95 znamenitih tez. Pri tem premagati strah, ponižnost ni majhna stvar, in kako je to moralo biti težko za Lutra, ki je bil še vedno vzgojen v duhu srednjega veka, mnogo bolj kot smo pripravljeni verjeti! Danes si težko predstavljamo do skrajnosti ponotranjeno ponižnost. Tu velja posebej omeniti delo z naslovom »Martin Luter«, ki ga je napisal sodobni nemški evangeličanski teolog Volker Leppin (roj. 1966), profesor na univerzi v Tübingenu. Omenjeno delo je pri nas izšlo v prevodu leta 2017, z uvodno študijo našega častnega škofa Geze Erniša (Leppin [2006] 2017, 7–11).

Nietzsche sam je za ceno lastnega trpljenja razumel vest Evropejca, ki si »iz tisoč moralnih gub in skrivališč« želi svobodo; tako »naj bi nekoč, kadar si že bodi, nastopil čas, ko se ne bo treba ničesar več bati«, in to bi bil zares napredek, in »stvar svobodnega človeka je, da živi zaradi sebe in ne glede na druge« (Nietzsche [1874] 2007, 192). Po Nietzscheju je med drugim »protestantizem pomenil ljudsko vstajo v prid poštenosti, zvestobe« (Nietzsche [1882] 2005, 233) in Luter je »kot človek iz ljudstva« nekdo, ki mu je manjkal »vsakršen instinkt za oblast, tako da je bilo njegovo delo, njegova volja za obnovitev stare rimske zgradbe, ne da sam hotel in vedel, le začetek rušenja. S pošteno ihto je davil in trgal, kjer je stari pajek najskrbneje in najdlje predel«. ([1882] 2005, 248) Gre za evropsko gibanje, kajti »renesansa kaže prebujanje poštenosti na Jugu, kakor reformacija na Severu« (Nietzsche [1874] 2007, 239). Sorodne pobude po Nietzscheju spremljajo tako renesansa kot protestantizem, ki ga povrhu prežema nekaj divjega in plebejskega. Z reformacijo želi vsak človek biti svoboden, celo »vsak sam svoj duhovnik« (Nietzsche [1906] 1991, 59). In svoboda je priklicala nagone, da so se oglasili, postali pogumni in glasni. Na vprašanje, kaj je svoboda, pa Nietzsche med drugim odgovarja: da »imaš voljo do samoodgovornosti« (Nietzsche [1889] 1989, 85).

S kladivom na cerkvena vrata v Wittenbergu pribite teze že pomenijo Lutra reformatorja, poudarja Volker Leppin. Luter je 31. oktober 1517 pozneje v svojih spominih vedno razumel kot začetek svojega reformatorskega nastopanja. Leppinova knjiga je zelo lepo berljiva in z njeno pomočjo razumemo Nietzschejev zapis, da je Lutrova poroka kot »pohvala čutnosti«, kajti

med Nemci je in je vedno bilo veliko obrekljivcev čutnosti; in Lutrova zasluga ni najbrž v ničimer večja kot prav v tem, da je imel pogum za svojo čutnost,

ki so jo »takrat imenovali dovolj ljubko – 'evangeljska svoboda'« (Nietzsche [1887] 1988, 284). Zaroka in poroka z bivšo redovnico Katharino von Bora je bila junija 1525 in Luter opisuje svoje življenje s temi besedami:

Aliquis constitutus in coniugium (ko je nekdo sklenil zakonsko zvezo), ima prvo leto čudne misli. Ko sedi za mizo, si misli, prej si bil sam, zdaj je tu še nekdo drug. Ko se v postelji ozre, zagleda dvoje kit, *quae prius non vidit* (ki jih prej ni videl). (Leppin [2006] 2017, 207)

Samo kakšno leto po poroki je Luter priznal, da je soproga »ustrežljiva in v vsem poslušna in prijetnejša, kot sem si drzniti upati (Bogu hvala), tako da svoje revščine ne bi hotel zamenjati za Krezova bogastva« ([2006] 2017, 209). Najbolj pravi Nietzschejev komentar k temu bi bil, da »pečat dosežene prostosti« pomeni to, »da se ne sramuješ več sam pred seboj« (Nietzsche [1878] 2005, 169).

Aforizem *Veliki dobrotnik Luter* (Nietzsche [1881] 2004, 67) v Nietzschejevem delu *Jutranja zarja* sporoča, da je najpomembnejše, kar je naredil Luter, »nezaupanje, ki ga je zbudil do svetnikov in vse krščanske vite contemplative« (Nietzsche [1881] 2004, 67), to je v poduhovljeno in nedejavno usmerjeno življenje. Zaničevanje posvetne dejavnosti in vsega laičnega je bilo Lutru tuje, celo odvratno, in Nietzsche zato poudarja:

Luter, ki je še tudi potem, ko so ga zaprli v samostan in se je tu zaradi pomanjkanja drugih globin poglobil vase in vrtal strašne temačne rove, ostal pošten rudarski sin, je končno opazil, da zamaknjeno sveto življenje zanj ni mogoče in da ga bo njegova vrojena ‚aktivnost‘ v duši in telesu pogubila. Vse predolgo je s samopremagovanjem poizkušal najti pot do svetništva. ([1881] 2004, 67)

Toda ni šlo, zavestno se je odločil drugače in si rekel:

Vite contemplative sploh ni! Pustili smo se prevarati! Svetniki niso nič bolj vredni od vseh nas. ([1881] 2004, 67)

To je bil docela plebejski odziv, celo »kmečki način, kako obdržati svoj prav, toda za Nemce takratnega časa edini in pravilni«, zato je v luteranskem katekizmu zapisano, da so »slavljena duhovna dela svetnikov izmišljena« (Nietzsche [1881] 2004, 67)

Gibanje, ki ga je v marsičem povzročila Lutrova karizma »spomenik samega sebe«, pa je sčasoma začelo dobivati »od njega neodvisne strukture«, kljub temu da je Luter ostal »osrednji simbol reformacijskega gibanja, ni pa bil njegov edini vzrok«, poudarja Volker Leppin. »Martin Luter je bil menih, profesor in pridigar, politik pa ni bil«, in kot nepolitik se je znašel »na političnem parketu.« (Leppin [2006] 2017, 189) Nedvomno je bil Luter »še naprej prisoten in je ostal spoštovana avtoriteta, toda odločitve so sprejemali drugje, v politiki« ([2006] 2017, 219). Osamljeni in veliki ustvarjalec svetovne zgodovine je bil človek, ki je v danih okoliščinah svojega časa »postal to, kar je bil: »sin rudarja, papežev sovražnik, znanilec konca, profesor, menih in soprog. Martin Luter« ([2006] 2017, 292). Tudi to ugotovitev lahko s kladivom pribijemo na platnice svetovne zgodovine, te zgodovine, ki se je nemara brez kladiva sploh ne da početi, in v tem pomenu je tudi zgodovina simbol za nekaj napredujočega, čeprav je Nietzsche Lutra dojemal kot »nemogočega meniha«, »ki je iz vzrokov svoje ‚nemogočnosti‘ napadel cerkev in jo – potemtakem! – prenovil« (Nietzsche [1888] 1989, 254), in to vse do danes.

Kot da bi se Nietzsche lotil analize Lutra »ne več z moralistično preproščino vaškega duhovnika, ne več z osladno in obzirno sramežljivostjo protestantskih zgodovinarjev«, ampak z »neustrašnostjo, iz moči

duše in ne iz pametne indulgence do moči« (Nietzsche [1887] 1988 323–324), ne več iz duha, ki je kot na kup zmetane kosti, ampak iz tega, kar je živo, živeto življenje, ki ga osredinja duša. Heglovski krik pa nam trmasto dopoveduje, da je duh kost. Okostnjakov, ki še vedno vsak trenutek padajo iz omar, Nietzsche ni maral. Nenadoma postaja Nietzschejeva misel zelo sodobna, in ko je tu že skoraj klic, da je treba vse iz tradicije prevrednotiti, nas zaustavlja z ugotovitvijo, da je »močno upanje veliko večji stimulans življenja kot katera koli posamična dejansko dosežena sreča« in

trpečega je treba držati pokonci z upanjem, ki mu ni moč oporekati z nikakršno dejanskostjo – ki ga ni mogoče odpraviti z izpolnitvijo: z onstranskim upanjem (Nietzsche [1895] 1989, 292).

Vse to zahteva, da skrajno dosledno in odgovorno negujemo »zmožnost misliti iz sebe« (Nietzsche [1908] 1989, 189) – dobesečno po Lutru »dогоovoriti se sam s sabo« (Nietzsche [1881] 2004, 64) – in ne samo listati po knjigah.

Nietzsche nas nagovarja, naj temeljito razmislimo o tem, kako smo vsemu v svetu pripisali etični pomen, v imenu katerega smo prepričani, da vemo, kaj je prav in kaj ni, celo kaj je dobro, in še bolj, kaj je zlo. Toda morali, ki je dolgotrajno nasilje, tiranija dobrega, skratka etika, ki je ena sama represija, ne moremo pritrjevati. Tukaj bi si morali postaviti vprašanje, zakaj smo zlo počeli tudi v imenu česa etičnega. V novejši zgodovini je to pripeljalo celo do prepričanja, da je vsaka etika sopomenka za kaj represivnega. Zato Nietzsche, ki »posluša svojo dionizično naravo« (Nietzsche [1908] 1989, 260), od vseh nas zahteva najprej poštenost, takšno, kot jo je videl pri Martinu Lutru, in oba sta klic k poštenosti in pravičnosti oznanjala s kladivom v rokah, ki vse pribito spreminja v nekaj trajnega, učinkuje namreč kot nemir, ki ga žene »njegova [tj. Lutrova] vera v pravico do svobode« (Nietzsche [1882] 2005, 249), ta pa nikomur ne dovoljuje nečesa že doseženega dojemati kot dokončno in za vselej veljavno.

VIRI IN LITERATURA

- Adorno, Theodor W. (1951) 2007. *Minima moralia: Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba/*cf.
- . (1958) 1970–86. *Noten zur Literatur*. V *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 1–20* (GS 1–20; GS 11). Ur. Rolf Tiedemann, Gretel Adorno, Susan Buck-Morss in Klaus Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1966) 1970–86. *Negative Dialektik*. V *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 1–20* (GS 1–20; GS 6). Ur. Rolf Tiedemann, Gretel Adorno, Susan Buck-Morss in Klaus Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1968) 2016. *Uvod v sociologijo*. Ljubljana: Sophia.
- . 1973. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung 1*. Ur. Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1974. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung 2*. Ur. Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst. (1964) 1959–78. *Geist der Utopie: Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923 (GA 3)*. V *Ernst Bloch: Gesamtausgabe 1–16* (GA 1–16). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Funke, Gerhard. 1976. *Bestiarium philosophicum*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Hedžet Tóth, Cvetka. 2008. *Hermenevtika metafizike*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2015. *Dialektika refleksijskega zagona*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2015. *Materialistično–idealistična zarezca*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2018. *Demaskirajoče tendence*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Jaspers, Karl. (1948) 1999. *Filozofska vera*. (Šesto predavanje: Filozofija v prihodnosti.) Ljubljana: Nova revija.
- Leppin, Volker. (2006) 2017. *Martin Luter*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Nietzsche, Friedrich. (1874) 2007. *Času neprimerna premišljevanja* [Del 2, O koristi in škodi zgodovine za življenje]. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1878) 2005. *Človeško, prečloveško*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1881) 2004. *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1882) 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1886) 1988. *Onstran dobrega in zlega: Predigra k filozofiji prihodnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1887) 1988. *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.

- . (1888) 1989. Primer Wagner: problemi glasbenikov. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1889) 1989. Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1883–91) 1984. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1895) 1989. Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1906) 1991. *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1908) 1989. Ecce homo: kako postaneš, kar si. (Rokopis iz leta 1888.) V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1980) 1999. Nachgelassene Fragmente 1885–1887 (KSA 12). V *Kritische Studienausgabe 1–15* (KSA 1–15). Ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari. München in Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv) in Walter de Gruyter.
- . (1980) 2016. *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov*. (Rokopis iz leta 1872.) Ljubljana – Gornja Radgona: A priori.
- Schopenhauer, Arthur. (1851) 1986. Parerga und Paralipomena II. V: *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke 1–5* (SW I–V; SW V). Tekstnokritično predelal in izdal Wolfgang von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1966–75. Die frühen Manuskripte 1804–1818 (HN I). V: *Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß 1–5* (HN I–V). Ur. Arthur Hübscher. Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer.



ŠTUDIJSKI VEČERI 2018/2019

Študijski večeri Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar z raznovrstnimi predavanji in razpravami potekajo ob tretjih sredah v mesecu v ljubljanski *Trubarjevi hiši literature*. Omogoča jih program kulturnih dejavnosti Mestne občine Ljubljana, njihov pobudnik in glavni usmerjevalec pa je Božidar Debenjak. Od januarja 2019 so se do priprave pričujoče številke revije zvrstili naslednji študijski večeri:

16. januar: *Moško, žensko, drugo in red stvarjenja*, predaval dr. Božidar Debenjak

20. februar: *Janž Znojilšek – verski in slovstveni reformator*, predaval dr. Mihael Glavan

20. marec: *Zbrana dela Primoža Trubarja – kam po zaključku?*, predaval dr. Jonatan Vinkler

17. april: *Usode izvodov Dalmatinove Biblije na Slovenskem*, predaval dr. Luka Vidmar

V rubriki Študijski večeri objavljamo tiste prispevke ali podlage za študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji, torej dopolnjena in po načelu znanstvene ali strokovne razprave prirejena besedila predavanj. Rubrika vključuje prispevek dr. Marka Marinčiča, ki je razpravo napisal na podlagi decembrskega predavanja.



Božidar Debenjak

MOŠKO, ŽENSKO, DRUGO IN RED STVARJENJA

Dva ali trije spoli?

V *Genezi* na samem začetku beremo o redu stvarjenja sveta. Bog je tu imenovan Elohim, kar je množinska oblika k besedi El. Ko pride do stvarjenja človeka, je uporabljena množina: »Naredimo ...« Slovenski standardni prevod jo tolmači kot »Bog se nekako posvetuje sam s seboj«, *Jeruzalemska Biblija* pa navaja dve drugi teološki razlagi: grški in latinski prevod vidi v tem posvetovanje Boga z angeli, cerkveni očetje so to razumeli kot namig na Sveto Trojico.

Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, nam podobnega. [...] Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,26)

Jeruzalemska Biblija v obsežni pripombi opozarja, da

besedilo uporablja predznanstveno sliko sveta. Ne smemo krčevito iskati ujemanj med tem prikazom in predstavami modernega naravoslovja (*Neue* 1992, 14),

ker gre tu za razodetje v tistem času lastni obliki. Dodajmo še to, da to, da ima človek posebno odgovornost v svetu, izhaja tudi iz moderne znanosti. In kar so neizpodbitna znanstvena dejstva, to mora tudi pri sprejemanju *Biblije* veljati za red stvarjenja.

Po prvem poglavju *Geneze* imamo človeka, ustvarjenega po božji podobi, v dveh oblikah: »moškega in žensko je ustvaril«. A nemška zakonodaja, torej zakonodaja države, v kateri so v vladi kot seniorski partner krščanski demokrati, je v rojstni list poleg dveh spolov vnesla še tretjega. Namenjen je novorojenim otrokom, katerih spol ni nedvoumno ugotovljiv. V odstotku je njihov delež primerljiv odstotku rdečelascev. Njihov izvor ni enoten, pojasni pa ga biologija.

En del izvira iz števila kromosomov. Pri razmnoževanju mnogoceličarjev se pri rastlinah in živalih izmenjujeta dve generaciji: ena ima kromosome v dvojnem setu (diploid) – pri človeku 46 oziroma 23 parov –, druga pa je haploidna, ima torej enojni set, pri človeku 23 kromosomov. Kot lepo vidimo npr. pri ribah, gre za samostojno generacijo, ki se tam sreča v vodi, haploidno jajčece in haploidna semenčica se pri ribah tam združita v zigoto. Pri sesalcih sta življenje haploidne generacije in njen konec z združitvijo v zigoto prenesena v varno zavetje, zigota se razvija v priklopu na organizem matere. Toda način, kako nastaneta haploida, torej jajčece in semenčica, ostaja zapleten. Tako v jajčnikih kot v testisih se zarodne celice najprej nekajkrat normalno delijo (ekvacijska delitev ali mitotična), potem pa sledi redukcijska delitev ali mejoza, v kateri iz celic s človeškimi 23 pari nastane haploidno jajčece oziroma haploidni spermiji s 23 kromosomi. Če je šlo vse po sreči, imamo tu po zadnjih dveh delitvah jajčece s setom 22 avtosomov in s heterosomom X, semenčice pa po dve s setom 22 + X in dve s setom 22 + Y. Lahko pa se pri redukcijski delitvi kaj ponesreči, npr. eden od parov se ne razdeli, tako da dobimo nesimetričen rezultat: ena celica ima skupno 24 kromosomov, druga pa 22. To se lahko zgodi pri različnih kromosomih. Ob oploditvi dobimo v prvem primeru trisomijo (eden od kromosomov ni v paru, temveč je v troje), v drugem primeru pa monosomijo (eden od kromosomov je ostal brez para). Med trisomijami je najbolj znan Downov sindrom. Toda tudi kromosomski par XX oziroma XY se lahko napačno razdeli, tako da imamo jajčeca oziroma semenčice s sestavo 22 + XX, semenčice s sestavo 22 + XY ali 22 + YY ter jajčeca oziroma semenčice s sestavo 22 + o. Rezultat so zigote s 47 kromosomi: triplo-X sindrom (XXX), Klinefelterjev sindrom (XXY) in XYY sindrom; in pa zigota s 45 kromo-

somi: Turnerjev sindrom (Xo). Teoretsko možnega sindroma Yo ni, ker je najbrž letalen. Vse te trisomije so vir večjih fizičnih težav, ne manjših kot pri Downovem sindromu, a posebno se izražajo kot spolne disfunkcije. Turnerjev sindrom pa privede do ženskega habitusa, ki ga v hujših primerih spremlja krilati vrat.

Drugi del izvira iz genskih mutacij. Najbolj znan je ženski habitus oseb s kromosomskim parom XY, a z gensko pogojeno rezistenco na androgene. Iz zgodovine športa je znano, da so takšne osebe izločali iz ženskih tekmovanj na podlagi »kromatinske reakcije«; njihovi športni dosežki so bili namreč v ženski konkurenci izjemni.

Tretji del izvira iz deviacij v embrionalnem razvoju. Kot je znano, se tu zvrstijo podobe naših evolucijskih prednikov, točneje, njihovih zarodkov. Nekje v evoluciji so bili naši predniki dvospolni; tako se tudi spolni aparat človeškega zarodka najprej nastavi za oba spola enako, potem pa se iz istih praorganov razvijejo bodisi deli ženskega bodisi deli moškega spolnega aparata. Tudi tu je mnogo pasti, da se spolni aparat razvije zelo netipično, tja do navideznega ali celo pravega hermafroditizma. Pri nastajanju penisa je dostikrat nedokončano zapiranje sečne cevi, torej »hipospadija«, v ekstremnem primeru je njen iztok celo na bazi penisa. Obstoji še več disformacij spolnih organov, ki otežujejo prepoznavo spola. Katere so take, da jih je treba popraviti, kdaj pa je »popravljanje« škodljivo, je stvar resne presoje. Za večino danes velja, da za posege ni čas ob rojstvu. Zato je zakonodaja ponekod, denimo v Nemčiji, pri spolu uvedla tri rubrike: moški, ženski, drug.

Spolna identiteta

V bibličnem svetu obstajata dve spolni identiteti: moška in ženska. Vloga vsakega od obeh spolov je določena. V *Starem testamentu* je svet urejen patriarhalno, ženske imajo svoje območje delovanja, o plemenskih zadevah pa odločajo polnovredni moški. Kot piše v *Devteronomiju*, so to obrezani člani izvoljenega ljudstva, ne mešanci (5 Mz 23,3) ali tujci (5 Mz 23,4–9). Izključeni so tisti, ki so jim, kot pravi Dalmatin, »moštvo

potrli«, se pravi, jim v otroštvu zmečkali testise, in tisti, ki so jim spolovilo odrezali (5 Mz 23,2). Tako pohabljeni in pa invalidi so le varovanci, nimajo pa pravice soodločanja. Že pri prerokih pa najdemo tudi druge tone. Nanašajo se na tiste z odrezanim spolovilom.

In skopljeneц naj ne govori: 'Suho drevo sem.' Kajti tako govori GosPOD: Skopljencem, ki pazijo na moje sobote, izbirajo to, kar mi ugaja, in se držijo moje zaveze, bom v svoji hiši in znotraj svojega obzidja dal roko in ime, ki bo boljše od sinov in hčera. Dal jim bom večno ime, ki ne bo iztrebljeno. (Iz 56,3–5)

To je tudi ideja Vodnikovih verzov »Ne sina, ne hčere po meni ne bo, dovolj je spomina, me pesmi pojo.«

Evangelij po Mateju ima zbirno ime *eunouchos*; Jezus pravi:

Nekateri od evnuhov so se že iz materinega telesa rodili takšni, nekatere so skopili ljudje, nekateri pa so se sami skopili zaradi nebeškega kraljestva. Kdor more doumeti, naj doume. (Mt 19,12)

O prirojenih hibah je bilo že nekaj povedanega; v drugi skupini so ljudje, ki so jim spolovilo pohabili v otroštvu ali odrezali kasneje, kar se je tudi Judom lahko zgodilo v sovražnem okolju. Tretja skupina pa je judovstvu tuja. Samokastracija je v kultih bližnjevzhodnih religij vstop v spolno svečeništvo z obredno orgijo; na čigar vrt padejo odrezani deli, temu prinašajo srečo. Žrtvovalec pa je poveličan v svečeništvo. Za Jude pa so to odurni tuji kulti, in tako tudi za Jezusa. V njegovi priliki pa gre za samokastracijo iz asketskega zavračanja spolnosti. Tudi te Jezus ne priporoča. Med cerkvenimi očeti je po tem najbolj znan Origen. Med kasnejšimi krščanskimi sektami so najbolj znani ruski skopci, ki jih je zatrla šele oktobrska revolucija. Blažja oblika odpovedi, duhovna samokastracija, je celibat. Tudi zanj velja: »Kdor more doumeti, naj doume.« S stavkom o evnuhih Jezus zavrača sklepanje svojih učencev, ki so Jezusovo polemiko s farizeji o ločitvi zakona razumeli kot nasvet zoper poroko. Če že hočete biti enaki evnuhom, pač bodite. Morda pa boste doumeli, kaj vam sporočam.

Od modernih vprašanj v Bibliji pogrešamo menjavo spola, saj ta takrat biotehnoško ni bila mogoča.

Odnos do transvestije je bil del odnosa do drugih religij, zaostroval se je z verskimi reformami, ki so judovsko vero razmejevale nasproti religijam okolice. Transvestija je bila stalni del kulta Astarte, na praznik sta se oba spola preoblekla v nasprotnega. Kot del Astartinega kulta je bila po omenjenih reformah »nečistovanje«, torej za Jude nesprejemljiva. Prepoved se glasi:

Ženska naj ne nosi moške obleke in moški naj si ne oblači ženskih oblačil, kajti gnusoba je GOSPODU, tvojemu Bogu, kdor to dela. (5 Mz 22,3)

Ko je Luther razglasil, da je edino veljavno izhodišče *Biblija* (sola scriptura), je obenem razdelil predpise, ki jih vsebuje, na tri kategorije: *ceremoniales* se nanašajo na takratne judovske običaje in obrede, *judiciales* so pravni predpisi za takratno judovsko ljudstvo, *morales* pa se nanašajo na etična vprašanja in so trajno obvezujoči. A tudi to, kaj naj velja za moralnoobvezujoče, ni nekaj negibnega. V sedemdesetih letih 19. stoletja je bil v ZDA strogo prepovedan *crossdressing*, torej moška oblačila za ženske in ženska za moške, gornji biblični stavek so torej šteli med *morales*; odprava te prepovedi je bil eden od ciljev feministk. Vmes je tudi v Ameriki ta prepoved zdrsnila v eno od neobvezujočih kategorij. Naravoslovna dejstva in kulturne spremembe so podlaga za novo vrednotenje bibličnih predpisov.

To velja tudi, denimo, za istospolne odnose; biblična prepoved je vezana na odklanjanje vsega, kar je značilno za druge kulte, seks s svečnikom pa je bil del kanaanskih in mezopotamskih kultov. Značilno si v *Levitiku* sledita vrstici o prepovedi žrtvovanja otrok Molohu in »ležanja z moškim kakor se leži z žensko« (3 Mz 18,21–22). A odkar je znano, da je tudi v živalskem svetu zastopana homoseksualnost, med ljudmi pa zajema 3–5 % oseb enega ali drugega spola, se spreminja tudi odnos do zadevne biblične prepovedi; v anglikanski Cerkvi je en del posvetil homoseksualca za škofa, druge protestantske Cerkve so bolj zadržane, v rimski Cerkvi pa se debata komaj začenja.

Čistost in nečistovanje

»Nečistovanje« je v Bibliji največkrat oznaka za erotično vsebino kultov pri okoliških ljudstvih. Tako imamo v *Eksodusu* ostro prepoved mešanja z drugimi ljudstvi:

Kajti ne smeš se priklanjati drugemu bogu, ker je GOSPODOVO ime 'Ljubosumni', ljubosumen Bog je. Nikar ne sklepaj zaveze s prebivalci dežele! Sicer te bodo, kadar bodo nečistovali s svojimi bogovi in darovali svojim bogovom, povabili in boš jedel od njihove daritve; jemal boš njihove hčere za svoje sinove in njihove hčere bodo nečistovale s svojimi bogovi in zapeljevale tvoje sinove, da bodo nečistovali z njihovimi bogovi. (2 Mz 34,14–16)

To svarilo priča, da so bile take zveze in njihovi taki vplivi pogosta zadeva. Kaj namreč pomeni, da je Jahve »ljubosumen bog«? Pač, da ne mara konkurence drugih bogov, denimo Baala. Tako peteroknjžje kot druge knjige so polne kršitve te prepovedi in prevzemanja tujih bogov, potem pa očiščevalnih ukrepov. Do samega erotičnega dogajanja pa vlada mnogo večja toleranca.

Hebrejski pesniki na široko opisujejo telesne dele, ki so povezani s spolnim življenjem (Vp 4,5 7,2–3 itn.). Znano je pogosto pojavljanje izrazov zaera, sperma (seme), pritome (obreza), orla, akrobystia (prepučij), erwa (sram) idr. Prikaze spolnih dogajanj je najti v 1 Mz 19,31–36, kjer Lotovi hčeri opijeta očeta in z njim koitirata, v 1 Mz 30,16 spi Jakob z Leo, v tem poglavju se kot afrodisiak uporablja nadlišček; v zgodbi o Judi in Tamari (1 Mz 38,2–10) je beseda o tem, kako Juda s Kanaanko zaplo-di Era, Onana in Šelaja ter kako Onan »strese seme na zemljo«, ko koitira s Tamaro. V zgodbi o Jožefu in Potifarjevi ženi je opis zapeljevanja nedvoumen (1 Mz 39,7,12). V *Numerih* je opisan umor para med seksom (4 Mz 25,6–8). V pripovedi o sovražnem razmerju Savla do Davida, ki je bil prijatelj Savlovega sina Jonatana, se govori o tem, da lahko David postane Savlov zet, če za odkup hčere Mihale prinese sto filistejskih prepučijev; David to izpolni, potem ko je pobil 200 Filistejcev (1 Sam 18,23).

Seksualno nabito se govori o Jeruzalemu (Ezk 16,7–33) ter Samariji in Jeruzalemu (Ezk 23,3–20); ob to se nihče ne spotika.

Da pogosto prihaja do porok s polsestrami in z očetovimi ženami, da se od mož sploh ni zahtevala zakonska zvestoba in da je v starejših časih često ostala nekaznovana tudi nezvestoba žena, o tem mdr. govorijo tožbe o številnih zakonolomih (Jer 5,8). Mogočniki so si dali brez okolišev voditi v hišo zakonske žene drugih (2 Sam 3,7 in 11,27). Da je prihajalo tudi do incesta z lastnimi hčerami ali sinov z lastno materjo, razvidimo iz zgodbe o Lotovih hčerah (1 Mz 19,31–36), iz prepovedi v *Levitiku* (3 Mz 18,7) ter katalogov smrtnih in izgonskih kazni (3 Mz 20,11–16 in 17–21). Da pa prešuštvo v modernejšem pomenu za moža sploh ni štelo za greh, kažejo mesta o vlačugi Rahabi (Joz 2,1) in o Samsonu pri vlačugi (Sod 16,1) Vlačuganje za denar je bilo nekaj čisto običajnega, saj tudi Salomon razsoja med dvema vlačugama (1 Kr 3,16–27). Očetje so često puščali, da so se lastne hčere predajale za denar, kot kaže prepoved v *Levitiku* (3 Mz 19,29). Sodomija in pederastija nista bili le sodomitski pregrehi (1 Mz 19,5), saj ju *Levitik* prepoveduje (3 Mz 18,22–24) in sankcionira s smrtjo (3 Mz 20,13). O posiljevanju lastnega in drugega spola govori *Sodniki* 19,22.

Posebno vprašanje pa je kulturni seks iz sosednjih kultov pri Izraelcih; zastarelo se imenuje »tempeljska prostitucija«, uporablja se tudi ime *hierodul* (moški) in *hierodula* (ženska); *doulos* oziroma *doule* pomeni v grščini »služabnik« oziroma »služabnica«, *hieron* pa pomeni »sveto«. V Starem testamentu je naziv za moškega *kadeš* in za žensko *kedeša*. Naloga teh »služabnikov svetega« je bila, da vernika pripeljejo skozi ekstazo orgazma v srečanje z bogom. Številna mesta v peteroknjžju in v kroniških knjigah, zlasti v obeh knjigah kraljev, kažejo, da je bil do korenitih reform okrog leta 621 pred našim štetjem mogoč tak kult tudi v službi Jahveja. O stari praksi priča več mest, denimo 1 Mz 38,21–22, 1 Kr 14,24, 15,22, 22,47, 2 Kr 23,7, Oz 4,14, posredno Job 15,14 (iz slovenskega prevoda ni razvidno, a beseda je o tem, da tak svečenik ne dočaka starosti).

Ker so biblična besedila nastajala skozi tisoč let in bila večkratno redigirana, so predpisi iz starejših plasti često drugačni od mlajših.

Najstarejši del *Starega testamenta* so nekatere pesmi, najstarejši zakonik pa je v *Eksodusu* (2 Mz 20,24 do 23,19). Ta del ima korenine okoli leta 1000 pred našim štetjem; prepoveduje in s smrtjo kaznuje samo seks z živaljo, za čaščenje tujih bogov pa zahteva izgon. V *Genezi* (1 Mz 38,21–22) velja obisk pri *kedeši* za nekaj normalnega. V *Numerih* (4 Mz 25,3–9) se obravnava kot čaščenje Baal Peorja in terja smrtno kazen. V *Devteronomiju*, ki je uveljavljen ali pa ponovno uveljavljen z versko reformo okoli leta 621, je prepovedano biti *kadeš* ali *kedeša* in prinašati GOSPODU plačilo za kultno spolnost, »oboje je gnusoba GOSPODU, tvojemu Bogu«. Plačilo, ki ga prejme *kadeš* za istospolno ekstazo, dobi zaničljiv vzdevek »pasje plačilo« (5 Mz 23,18–19). Kult Jahveja torej (več) ne dopušča niti »posvečenih« hotnikov (spolnih svečnikov obeh spolov) niti svetih kastratov. Vsi ti so odslej razpoznavni znak tujih kultov, torej odvrnitve od »GOSPODA, tvojega Boga«. Prej omenjena verska reforma izganja tudi kult ženskega para k Jahveju, Ašere (npr. 1 Kr 14,24) o obnovi čistega Jahvejevega kulta govorijo 1 Kr 15,12 in 22,47 ter 2 Kr 23,4–20. Na ostanek starih kultov meri tudi Oz 4,11–19, med drugim očita, da »oni sami (sc. svečeniki) [...] opravljajo daritve s posvečenimi vlačugami«. O ostrini verske reforme se lahko poučimo iz druge knjige kraljev (2 Kr 23,4–20): potem ko je kralj Jošija ukazal uničiti vse, kar je bilo povezano z drugimi kulti, »tudi Ašero je spravil iz GOSPODOVE hiše« (vrstica 6) in »podrl stanovanja obrednih vlačugarjev, ki so bila ob GOSPODOVI hiši« (vrstica 7), »oskrnil Tofet, [...] da ne bi nihče več žrtvoval Molohu sina ali hčere v ognju« (vrstica 10), je razdejal še vsa druga kulturna mesta iz kanaanske tradicije. Vrhovni svečenik in pobudnik te reforme je bil Hilikija. Za podlago pa je vzel zakonik, najden v templju. Šele s to reformo se konča delovanje *kadešev* in *kedeš*.

Nadomestna maternica v Bibliji

Ne bo nas presenetilo, da se na več mestih v *Bibliji* odpira vprašanje, kako do materinstva. Razume se, da v časih, ko so nastajali biblični spisi, ni bilo tehnik in sredstev moderne biomedicine. A tudi tedaj so obsta-

jale in se porajale etične in pravne dileme v zvezi s spolnostjo, partnerstvom, starševstvom (posebej materinstvom). Te dileme je treba videti na njihovem mestu v življenju (*Sitz im Leben*), torej tako v njihovi zgodovinski obarvanosti kot v njihovem vsebinskem jedru.

Da pa bi jih izluščili iz *Starega testamenta*, moramo biti pozorni na dvojno naravo mnogih besedil. Po eni strani gre za kroniko plemen in imena oseb – očakov in tudi pramater – so metonimije za gentes, ki da iz njih izvirajo, genealogijo oseb kot genealogijo plemen; zato se osebam prideljuje starost, mnogo večja od starosti normalnega posameznika, tja do metuzalemske. Toda kako si v ustni književnosti zapomniti to kroniko? Zato je druga stran zgodbe ta, da je kronika podana kot romansirana zgodba oseb, in v tej razdelani fabuli tiči še verski in moralni poduk.

Tako imamo v zgodbi o Abrahamu, Sari in Hagari šifrirano sporočilo o plemenu Hagaritov in o sorodstvenih vezeh, ki so jih Izraelci občutili do nekaterih plemen Izmael; iz plemena Abraham izvira pleme Izmael, prek Izaka pleme Izrael, po obeh sinovih blizu svoje stoletnice pa ima očak Abraham pozneje še šest sinov s Ketubo. Obenem s to šifrirano rodovno zgodovino pa ima romansirana zgodba še etična sporočila v zvezi z materinstvom.

»Žena Saraja Abramam ni rodila otroka«, beremo v *Genezi* (1 Mz 16), »imela pa je egiptovsko deklo, ki ji je bilo ime Hagara. Saraja je rekla Abramam: 'Glej, Gospod mi ni dal, da bi rodila. Pojdi k moji dekli! Mogoče bom po njej dobila otroka.'« Rešitev, da dekla zanosi in rodi otroka svoji gospodarici, velja tedaj za splošno sprejemljivo; tako ravnata tudi sestri Rahela in za njo Lea v zakonu z Jakobom (1 Mz 30,1–21). Sarina »egiptovska dekla« Hagara, Rahelina dekla Bilha in Leina dekla Zilpa so bile po današnji terminologiji določene za darovalke jajčeca in nadomestne matere, tudi če se je oploditev zgodila klasično in ne po biomedicinski metodi. Bilha in Zilpa to vlogo sprejmeta, sta torej darovalki jajčec in posojevalki maternice. Egiptovska dekla Hagara pa sicer najprej stopi v to vlogo, a med nosečnostjo se premisli in postane gospodarici nepokorna. Ko začne ta z njo trdo ravnati, Hagara pobegne. Po tedanjem običajnem pravu bi bila Hagara samo nadomestna mati, podobno kot v današnjih biomedicinskih variacijah s posojeno maternico

in darovanim jajčecem. V modernih primerih jajčece daruje praviloma druga oseba in ne kar nadomestna mati. Hagara pa tedanji dogovor sabotira, biti hoče tudi v socialnem pomenu mati svojega otroka. Na nje-
no stran se postavi tudi GOSPODOV angel (1 Mz 16,7–12) in z njegovo in-
tervencijo je otrok, ki dobi ime Izmael, tudi po statusu, ne le biološko,
njen sin, in ne Sarin.

Tudi problem »najete maternice« torej ni nekaj povsem novega, in
biblična sodba je po Hagarini odklonitvi na njeni strani. Ob Hagari-
ni morebitni privolitvi pa bi bil legitimen tudi Sarin načrt, saj je temel-
jil na običajnem pravu; z Bilho in Zilpo je pri Jakobu, Raheli in Lei šlo
vse gladko. Moderne dileme z »najetimi maternicami« niso zelo daleč
od starozaveznih.

Po tem Sarinem neuspehu GOSPOD čudežno omogoči, da zanosi
sama Sara in rodi Izaka. Gotovo pa ni naloga biomedicine, da bi produ-
cirala nadomestnega Boga. Moderni »Sari« po šestdesetem letu je vlo-
go »Boga v belem« igral dr. Antinori in pomisleki zoper njegovo počet-
je niso samo teološki. Tveganja tudi niso samo biološka, čeravno teh ni
malo, temveč v vsaj enaki meri tudi socialna.

V slovenski politični diskurz o biomedicinski pomoči stalno inter-
ferira neka druga tema: spor o krščanstvu in domnevni protikrščanski
naravnosti. »Sramotni člen ustave« iz ust bivšega metropolita, pa iz-
jave Komisije za pravičnost in mir, pa še in še. Zanimivo pa je, da *Biblija*
ne podpira takega poenostavljanja.

Odvrženo seme ali zgodba o Onanu

Naslednje moderno vprašanje je darovanje semena. Biomedicinska
pomoč darovano seme bodisi vnese v žensko telo bodisi in vitro zdru-
ži z jajčecem. V imenu domnevnih krščanskih vrednot nekateri za-
vrtačajo heterologno inseminacijo (oploditev s semenom, ki ni seme za-
konskega druga oz. partnerja). Že kmalu po osamosvojitvi je tedanji
visoki uradnik ministrstva za zdravstvo izjavil pred kamerami: »Seveda
bomo dovolili samo homologno inseminacijo!« Ta »seveda« pa je *seveda*

hudo vprašljiv. K odgovoru na vprašanje, ali je vstop donatorja sperme v proceduro res proti krščanskim načelom, ne pridemo mimo *Biblije*. Ta »knjiga knjig« vsebuje mnogo življenjskih vprašanj, ki so terjala in dobivala odgovore: za vernika v čem obvezujoče, za drugega bralca inštruktivne in izzivalne. In posebno, kadar postanejo domnevni zagovorniki krščanskih vrednot zaripli, je čas za listanje po *Bibliji*. Ponavadi se izkaže, da je *Biblija*, kakor je stara, bolj življenjska kot njeni konservativni eksegeti.

Že v *Genezi* najdemo pomenljivo zgodbo o Tamari in Judi (1 Mz 38). Prvih pet vrstic je predzgodovina: Juda vzame za ženo neko Kanaanko in ta mu rodi tri sinove; ime jim je Er, Onan, Šela. Tretji sin je nekaj let mlajši. In zdaj se zgodba začne: »Juda je vzel za prvorojenca Era ženo, ki ji je bilo ime Tamara. Toda Judov prvorojenec Er je bil hudoben v GOSPODOVIH očeh, zato ga je GOSPOD usmrtil.« Zakon je bil konsumiran, a Tamara ni noseča in je vdova. Velja pa pravna ureditev, strokovno imenovana levirat (levir latinsko pomeni »svak«), ko možev brat s koitusom z vdovo »obudi bratovo seme« in s tem pokojnemu bratu zaplodi potomstvo. V modernem jeziku gre tu za »heterologno inseminacijo«, saj bi Tamara rodila statusno Erovega otroka. Ta brat je Onan. »Tedaj je Juda rekel Onanu: 'Pojdi k ženi svojega brata in združi se z njo kot svak, da bratu obudiš potomstvo!' Ker pa je Onan vedel, da potomci ne bodo njegovi, je vsakokrat, kadar je šel k bratovi ženi, seme spustil na tla, da bratu ne bi dal potomstva.« Prakticiral je torej očitno coitus interruptus, ne morda po njem poimenovane »onanije«. »V GOSPODOVIH očeh je bilo hudobno, kar je delal, zato je tudi njega usmrtil.«

Opraviti imamo torej s »heterologno inseminacijo«, predpisan je donator, od semena katerega bodo potomci karseda podobni pravnemu očetu, pokojnemu možu matere – možev brat. Tu ne gre za zakon med vdovo in svakom, temveč za dolžnost »oživitve bratovega semena«, torej darovanja semena. Levirat vsaj tu nikakor ne pomeni nadomestnega soproga za vdovo, temveč samo dolžnost »oživitve bratovega semena«, zato da so tu dediči njegovih pravic in obveznosti. V *Genezi* je ta bratova obveza tako ostro postavljena, da njena kršitev izzove GOSPODOVO skrajno jezo – kršilca Bog usmrti. V *Devteronomiju* je obveza že močno

omiljena – kdor svaške obveze ne izvrši, ga vdova pred skupnostjo javno osramoti (5 Mz 25,5–10): svakinja naj mu javno

sezuje sandalo in mu pljune v obraz. Potem naj spregovori in reče: 'Tako naj se stori možu, ki noče zidati hiše svojemu bratu.' In njegovo ime naj se v Izraelu glasi hiša sezutega.

To je pač sramota, ni pa smrt. *Levitik* (3 Mz 18,16 in 20,21) pa je očitno v sporu z dolžnostjo levirata, saj prepoveduje »odstreti nagoto žene svojega brata« – brez vsake izjeme. Vrh tega v *Devteronomiju* obveza obstoji samo tedaj, če se posesti bratov stikata. Ta primerjava dokazuje, da gre v *Genezi* za več kot zgolj pravno normo: gre tudi za status vdove, za njeno pravico do materinstva. Zato je norma tu etična in božja kazen je smrt. Zakaj je Onan bojkotiral dolžno darovanje? Ker »je vedel, da potomci ne bodo njegovi«, je »seme spustil na tla, da bratu ne bi dal potomstva«. V nasprotnem primeru bi potomci, ki bi jih omogočil svojemu starejšemu bratu, stali – kot otroci prvorojenca – v dednem redu pred njim, on pa bi si z izpolnitvijo dolžnosti zacementiral status drugorojenca. Toda naj je Onanov pomislek z njegovega stališča še tako racionalen – storil je tako hud prestop, da je sankcioniran s smrtjo.

A zgodba tu še ni končana. Z Onanovo smrtjo problem Tamare ostaja odprt in na vrsti bi bil tretji brat, ki pa šele dozoreva. Juda pa išče izhod, kako bi se izognil dolžnosti, saj se boji, da Tamara prinaša smrt tudi tretjemu sinu. »Nato je Juda rekel snahi Tamari: 'Prebivaj kot vdova v očetovi hiši, dokler ne doraste moj sin Šela!' Rekel je namreč: 'Da še ta ne umre kakor njegova brata!' Tamara je šla in prebivala v očetovi hiši.« Čez precej časa je »Tamara spoznala, da je Šela dorastel, pa mu je niso dali za ženo«. Bila je torej opeharjena za materinstvo in za pravice žene.

Prigoljufano seme

In zdaj se začanja drugi del zgodbe: Tamara si spermo pridobi z zvijačo – od Jude. Juda je medtem ovdovel. Odpravi se iz Adulama, kjer živi, v Timno, kjer mu bodo strigli čredo ovac. Tamara to zve, sleče vdovsko

obleko in se preobleče v spolno svečenico (*kedeša*) in sede »pri vhodu v Enajim ob poti v Timno«. Maskiranje je uspešno, Juda je ne spozna, ima jo za to, kar kaže njena obleka.

Obrnil se je s poti k njej in ji rekel: 'Pusti, naj grem k tebi!' Ni namreč vedel, da je njegova snaha. Rekla je: 'Kaj mi boš dal za to, da prideš k meni?' Rekel je: 'Poslal ti bom kozlička od svoje drobnice.' Nato je rekla: 'Prav, a moraš mi nekaj zastaviti, dokler ga ne pošlješ.' Rekel je: 'Kakšno zastavilo naj ti dam?' Pa je rekla: 'Pečatni prstan, trak in palico, ki jo imaš v roki.' Dal ji je to in šel k njej. In spočela je z njim. Nato je vstala in šla, odložila tančico ter oblekla vdovska oblačila.

Maske ni več, Tamara je noseča, pomembno zastavilo je v njenih rokah.

Juda zdaj posvečeni hotnici (*kedeši*) hoče dati dogovorjeno plačilo, a njegov spremljevalec (in priča dogajanja) je ne najde in se vrne s sporočilom, da v Enajimu nikoli ni bilo nobene *kedeše*. Juda se mora sprijazniti z izgubo insignij: »Naj jih ima! Da le ne bova v zasmeh! Glej, poslal sem tega kozlička, ti pa je nisi našel.« Preprosto rečeno: molčiva o vsem skupaj, da se ja ne bo razvedelo, da me je *kedeša* ujela in potegnila za nos. Vprašanje, kaj dela hebrejski očak pri »posvečeni hotnici«, tako da pri tem ostane brez insignij oblasti, očitno pelje v blamažo in posmeh, ni pa razumljeno kot udeležba v tujem kultu in s tem nezvestoba Jahveju; očitno gre tu še za *kedešo* v kultu Jahveja.

Čez približno tri mesece »so Judi povedali in rekli: 'Tvoja snaha Tamara je nečistovala in iz nečistovanja tudi spočela.' Juda je rekel: 'Peljite jo ven in naj jo sežgejo.'« Juda torej ravna podobno kot muslimanski sodniki v Nigeriji, samo da tu kazni ni kamenjanje, temveč sežig: tip kazni, ki jo *Levitik* predvideva za duhovniško hčer, ki je postala *kedeša* (3 Mz 21,9). O Tamarinem poreklu nismo izvedeli nič, morda je res duhovniška hči, toda tudi Juda še ne ve, da se je njegova snaha preoblekla v *kedešo*, zato nas tip kazni postavlja pred nerešljivo uganko.

Ko so jo peljali ven, je poslala tASTU sporočilo: 'Spočela sem od moža, čigar last so te stvari.' Rekla je še: 'Le poglej, čigavi so ta pečatni prstan, ta

trak in ta palica!' Juda si je to ogledal in rekel: 'Pravičnejša je od mene; zakaj jaz je nisem dal sinu Šelaju.' Potem pa je ni več spoznal.

Srečni zaključek je v tem, da je Tamara svoje dosegla: izterjala je svojo upravičenost do materinstva. Ni postala Judova žena (»spoznati« pomeni »spati z«), a rodila je dvojčka: prvi se je rodil Perec, drugi Zerah. O Judovem sinu Šelaju zvedemo nadalje samo še, da je od njega izvirala rodovina Šelajevcev (4 Mz 26,10), Tamara in od njenih sinov Perec pa imata zelo izpostavljeno vlogo.

O pravičnosti

Judov stavek »Pravičnejša je od mene« (1 Mz 38,26) slovenska »standardna« izdaja komentira takole: »*Pravičnejša*: Tamara je taka zato, ker jo je bolj skrbelo očkovo potomstvo, ne pa zato, ker bi bilo njeno dejanje v vseh pogledih dobro.«

Smo prav prebrali? »Očkovo potomstvo«? Iz *Numerov* (4 Mz 26,10) vemo, da *oček* tudi brez Tamare ni brez potomstva, saj obstoji »rodovina Šelajevcev«, torej potomcev njegovega najmlajšega sinu. Za »očkovo potomstvo« torej Tamare pač ni treba »bolj skrbeti«! Pa tudi o tem, da njeno dejanje ne »bi bilo v vseh pogledih dobro«, govore le tolmači *Biblije*, ne pa *Biblija* sama. Kot bomo pokazali, sledi iz *Stare* in *Nove zaveze* prej nasprotno.

Pravičnost Tamare je v tem, da se bojuje za svojo pravico do potomstva, saj bi brez one zvijače ostala brez otrok: Er jih ni uspel zaploditi, ker ga je prej »GOSPOD usmrtil«, Onan ni hotel »obuditi bratovega semena« in je zato umrl, Šelaju pa Juda ni dal te naloge. Tamara je bila z Judovim izigravanjem obsojena na to, da se bo postarala kot jalova jetnica svojega vdovstva. A s tem se ni bila pripravljena sprijazniti in je vzela svojo usodo v svoje roke: spadala je v Judovo družino, v njej sta bila dva mlada moška, ki bi ji morala darovati seme po smrti svojega brata, in če ji po moževi smrti semena niso darovali prostovoljno, si ga je pač vzela z zvijačo od *očaka*. In prav to zvijačo Juda potem meri ob svoji zvijači,

s katero je hotel obvarovati sina Šelaja pred nevarnostjo, ki bi mu utegnili groziti prek Tamare. S svojim ravnanjem (prilastitvijo sperme) je Tamara pravičnejša od Jude.

Komentar Tamarine zvijače v avtoritativni *Jeruzalemski bibliji* se sliši bistveno drugače kot gornji iz *slovenskega standardnega prevoda*:

Tamara pričakuje, preoblečena v hotnico, Judo ob poti. K temu je ne žene nečistovanje [Unzucht], temveč želja imeti otroka iz krvi svojega umrlega moža. Njen način ravnanja Juda prizna za 'pravičen' (v. 26) in njeni potomci ga hvalijo (Rut 4,12) (*Neue* 1992, str. 61).

Tu mišljeni odlomek iz Rutine knjige se bere emfatično: »Naj bo po potomstvu, ki ti [Boazu] ga bo GOSPOD dal po tej mladi ženi, tvoja hiša kakor hiša Pereca, ki ga je Tamara rodila Judi.«

Kateri motiv pa je gnal Judo v koitus s *kedešo*? Mar »nečistovanje«? Narobe storimo, če pozabimo na transformacijo spolnosti, ki se je zgodila med tisto dobo in nami. Spolna ekstaza ni bila nekaj, kar sta izmerila Masters in Johnsonova, bila je misterij; *kadeš* in *kedeša* sta bila srednika z božanstvom, tu je orgazem s *kedešo* ekstatično doživetje prisotnosti Jahveja. Seveda bi v zgodbi zastonj iskali hinavsko zavijanje z očmi, češ, Tamara je stisnjenih zob legla z Judo in pri tem »skrbela za očakovo potomstvo«. Vloga *kedeše*, ki si jo nadene Tamara, je namreč vloga senzualne svečenice, spolni akt pa ravno z ekstazo v orgazmu vzpostavlja stik z božanskim. Iz govornice zgodbe ne izhaja in ne more izhajati, da bi Juda kakorkoli lahko zaznal kakšno frigidnost partnerice; kaj takega bi bilo greh zoper sveto. Povedan je samo presežek nad seksom: Tamarina želja po materinstvu.

Da si torej Tamara more pridobiti Judovo spermo kot nadomestilo za izgubljeno spermo enega od moževih bratov, je potrebno kultno dejanje: kot *kedeša* v Jahvejevem kultu koitira s patriarhom. Prislужeni darovi *kedeše* (ali pa *kadeša*) se doprinašajo Jahveju. Šele z Devteronomijem nastopi obrat, ki kultno »prostitucijo« razglasi za »gnusobo pred GOSPODOM«, kot je bilo že povedano.

Toda zniževanje in omejevanje pomena Tamarine »pravičnosti« v SSP in še kje je res v nasprotju z bibličnim tekstom. Zvijačno prilasče-

no seme, ki ga je Tamara dobila v preobleki *kedeše*, je v nadaljnjih genealogijah bistveno: Tamaro srečamo še dvakrat v *Starem testamentu*: pri *Ruti* (Rut 4,12) in v *Kronikah* (1 Krn 2,4). Njena dvojčka Perc in Zerah se omenjata še v *Genezi* (1 Mz 46,12), v *Numerih* (4 Mz 26,20) skupaj s Šelajem, in v *1 Krn* 2,4–6, 9,4.6. Na več mestih se omenjajo Zerahovi potomci (Joz 7,1.18, 1 Krn 9,6, Neh 11,24), še večkrat pa Percovi.¹

Za debato o krščanstvu pa je bistveno, da se Tamara omenja v *Novem testamentu*! V Evangeliju po Mateju beremo:

Rodovnik Jezusa Kristusa, sinu Davidovega, sinu Abrahamovega [...] Juda je bil oče Pereca in Zeraha; njuna mati je bila Tamara. (Mt 1,1.3)

Na mestu, ki argumentira Jezusovo pravico do statusa »maziljenca« (*Mašiah, Khristos*) z njegovim poreklom od Davida in prek njega od Abrahama, navaja najbolj teološko izpiljeni sinoptični evangelij Tamaro in njena dvojčka! Evangelij po Luki se zadovolji z omembo Pereca (Lk 3,33). Rodovnik po Mateju se deli na tri skupine po 2 x 7 generacij in v tej natančni arhitektoniki je poudarjeno mesto Tamare in njenih dvojčkov. To seveda daje Judovi izjavi o Tamarini »pravičnosti« posebno mesto tudi v krščanskem kontekstu: kot izpostavljena direktna Jezusova prednica je bila »pravična« v svojem boju za materinstvo.

In v tej zvezi pač ni vseeno, da Geneza takoj po Judovem priznanju njene »pravičnosti« pribije: »Potem je ni več spoznal«, kar prevaja Luther mnogo direktneje: »Doch beschlieff er sie nicht mehr« – »Spal pa z njo ni več«. Sredstvo, da je postala mati, je bila zvijača – trik, mahinacija – in Juda je bil neprostovoljni oploditelj. Vse to pisec Matejevega evangelija ve, a Tamare ne zamolči, temveč jo vidno izpostavi. Daje ji torej tudi sam priznanje pravičnosti. Njen boj za materinstvo je pravičen.

1 Kronika, ki tiči v romansirani pripovedi, v *1 Mz* 38,28 sporoča, da je bilo pleme Zerah v začetku mogočnejše in vplivnejše od plemena Perc, pozneje pa se je razmerje obrnilo. A naj bo razbiranje takih šifer še tako zanimivo, nas tu v zgodbi o Judi, Tamari in prigrjolufanem potomstvu mnogo bolj zanima moralna prilika o medosebnih odnosih.

O bratovski dolžnosti

Geneza bratu nalaga obvezo, da »oživi seme« pokojnega brata. Brat je tu razumljen v biološkem smislu, torej kot sorojenec. V središču sta tu dve zadevi: ureditev statusa vdove, njena pravica do materinstva, in pa ureditev pravnega statusa pokojnikove zapuščine. »Oživiljanje semen« ima zagotovo tudi magično konotacijo nekakšne transsubstanciacije darovalčevega semena, pač v smislu domnevne »telegonije«, ki je za naš sodobni kontekst irelevantna.²

Bistveno za naš kontekst pa je, da heterologna inseminacija, torej oploditev žene s spermo darovalca, velja za etično pozitivno, celo za dolžnost, da se pomaga v stiski.

Preobrat, ki ga vnaša Jezusov nauk, je izstop iz gentilnega tipa dolžnosti. Bratje in sestre zdaj niso več omejeni na družino; mesto iz evangelija po Marku to drastično pove:

Tedaj so prišli njegova mati in njegovi bratje. Stali so zunaj, poslali ponj in ga poklicali. Okrog njega je sedela množica in so mu rekli: 'Glej, tvoja mati in tvoji bratje so zunaj in te želijo.' Odgovoril jim je: 'Kdo je moja mati in kdo so moji bratje?' In ozrl se je po tistih, ki so sedeli okrog njega, in rekel: 'Glejte, to so moja mati in moji bratje! Kdor namreč izpolnjuje Božjo voljo, ta je moj brat, sestra in mati.' (Mk 3,31–35 s paralelama Mt 12,46–50 in Lk 8,19–21)

Iz tega preobrata izrašča krščansko načelo o univerzalnem bratstvu oziroma sestrstvu ljudi. Bratske (in sestrske) dolžnosti se odslej nanašajo na sočloveka in ne več le na bližnjega krvnega sorodnika.

V skladu s to novostjo, ki jo je vneslo krščanstvo, torej tudi reševanje stisk v zvezi s starševstvom, ki jim je mogoče odpomoči s heterologno

2 Predstava o »telegoniji« je predznanstvena: moški naj bi s koitusom zapustil v ženskem telesu neko sled, ki naj bi pozneje vplivala tudi na potomstvo naslednjega partnerja. Obredna »očiščevanja« vdov ali pa uplenjenih žensk so bila namenjena »odpravi« tega domnevnega vpliva. Predstava o »telegoniji« je z razvojem znanosti umrla, kot teoretski zombi pa je še dolgo vztrajala v glavah rejcev pasemskih živali.

inseminacijo, ne more biti nekaj pregrešnega, temveč uživa etično digniteto bratovske pomoči – če seveda ta nauk vzamemo zares. Resno mišljena krščanska etika bi morala imeti pomisleke le zoper dobičcarsko prodajanje sperme (enako kot zoper kupčevanje s krvjo ali pa z organi za transplantacije). Iz načel, ki jih zastopa *Geneza*, bi brez težav sledilo, da je problem tista pravna praksa, ki otroku razkriva ime njegovega biološkega očeta (donatorja sperme), saj je Onan umrl ravno zato, ker ni hotel biti pravno zgolj stric svojih bioloških otrok in je zato sabotiral njihovo zaploditev, GOSPOD pa je tako ravnanje obsodil. Iz darovanja sperme pač ne morejo izvirati kake pravne obveze donatorja do potomca: tako kot bi Onan po izvršitvi »bratovske dolžnosti« ostal le Tamarin svak, oče otroka pa bi bil pokojni Er. Starševstvo že v *Genezi* ni zgolj biologija, temveč je predvsem socialno razmerje, lahko tudi v navzkrižju z biološkim poreklom. Upravičenost razkritja darovalcev nastane šele ob problemih, vezanih na posebnosti genoma in morebitne dedne okvare.

VIRI

- Gerritzen, Christian, ur. [1990] 2003. *Lexikon der Bibel*. Köln: Komet Verlag.
- Lutherbibel 1984*. 2001. CD-ROM Bibel Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Neue Jerusalem Bibel: Neu bearbeitete und erweiterte Ausgabe*. [1985] 1992. Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod* [Študijska izdaja].³ 1996. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod; jubilejna izdaja ob petstoletnici rojstva Primoža Trubarja*.⁴ 2008. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

3 Vir komentarjev t. i. študijske izdaje.

4 Vir svetopisemskega besedila (revidirano besedilo 2003).



Marko Marinčič

PRVI »SLOVENCEV USKOK« VERGERIJ MLAJŠI, ILIRIZEM IN TURŠKO VPRAŠANJE¹

Od drugih mánjši in časten manj ród je slovénski,
lákota sláve, blagá, vléče pisárja drugám.
Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni;
Stánko, Slovencov vskók, Vrás si naróbe Katón.
F. Prešeren

Primožu Simonitiju v spomin

Pobudnik slovenskih in hrvaških prevodov Svetega pisma Peter Pavel Vergerij (»Vergerij mlajši«, 1498–1565, v nadaljevanju »Vergerij«)² v prvi izdaji svojih *Actiones duae* (1556), zdaj dostopnih tudi v slovenskem prevodu, na naslovnici nastopa kot anonimni »papeški tajnik«.

- 1 Spodbudo za ta prispevek, ki sem ga na vabilo Protestantskega društva Primož Trubar v Trubarjevi hiši literature v rudimentarni obliki predstavil decembra 2018, mi je dal pokojni Primož Simoniti, ko sem ga lani (2018) spomladi zadnjič obiskal in se z njim posvetoval o osnutku besedila o Trubarju in latinskih humanistih. Med drugim me je vprašal: »Kaj pa Turki?« Takrat nisem vedel, kaj bi z njimi. Vendar sem pozneje o tem razmišljal in skušal najti vsaj kakšen odgovor. – Za koristne pripombe sem hvaležen Nenadu Vitoroviću in Jerneju Kosiju.
- 2 Poglavitna literatura je dostopna v mojem nedavnem članku, Marinčič 2018b. Temeljni vir ostaja Sixt 1855, ob njem Jacobson Schutte 1977 in Pierce 2003. V novejšem času je najcelovitejši pregled na razmerje med Trubarjem ter Bonomom in Vergerijem podal Cavazza (2006); prim tudi 2013. V nasprotju s pri nas prevladujočim predsodkom zoper Vergerija kot Trubarjevega »konkurenta« je Vergerijev prispevek v izrazito pozitivni luči prikazal Pogačnik (1999).

Dobronamerni tajnik, ki papežu odsvetuje koncil, je seveda zgolj proso-popojia; izza te retorične maske se svetemu očetu, zdaj Antikristu, pri-voščljivo roga nekdanji papeški nuncij, zdaj protestantski propagandist in jedki pamfletist Vergerij.³

Ko samozvani *secretarius pontificius* pride do turškega vprašanja, zapiše naslednje:

Hic quaeret a me tua Sanctitas, num forte ego suspicer fore, ut Lutherani ipsi sint Turcas evocaturi contra te? Nescio num hoc essent facturi. Tamen scio, cum Paulus III ante paucos annos litteras gravissimas (Breve appellamus) ad Caesarem et Romanum regem dedisset, in quibus erat scriptum illos consultius esse facturos, si bello contra Turcas omissio bel-lum adornarent contra Lutheranos, quippe qui essent Turcis ipsis longe perniciosiores et deteriores; cumque hoc breve fuisset per Germaniam evulgatum, scio extitisse viros doctos qui contra scripserint atque affirma-rint tolerabilius esse (liceat tua pace narrare, quando ita exposcit necessi-tas rei, de qua ago, quod Lutherani sentiunt, a quibus scis me toto coelo dissentire) tolerabilius inquam esse, si quis sub tyrannide Sultani Solima-ni degat, quam sub Pontifice Romano. Quare cum ita sentire editis libris profiteantur, crediderim ego quidem, si se videant opprimi, neque ullam alibi esse spem conservande libertatis, liberorum, uxorum et vitae, eos et de Turca et si quid est deterius Turca cogitaturos dicturosque quod ille apud Poetam: *Flectere si nequeam superos, Acheronta movebo*. (Vergerij [1556] 2018, 165–66)⁴

Tvoja Svetost me zdaj morda vpraša, ali morda sumim, da bi lahko prišlo do tega, da bi luteranci sami priklicali Turke nadte? Ne vem, ali bi kaj takega bili pripravljeni storiti. Vem pa, da je Pavel III. pred nekaj leti poslal cesarju in rimskemu kralju nadvse resno pismo (imenujemo ga breve), v katerem je bilo zapisano, da bi pametneje ravnala, ko bi opusti-

3 Spis je na meji med Vergerijevimi odkrito polemičnimi in bolj literarnimi, satirič-nimi spisi. Med slednje nedvomno sodijo izredno duhoviti komentirani indeksi prepovedanih knjig s »predlogi dopolnitev«, prim. Rozzo 2005; La Monica 2008. Eksplicitno satirično in v tem žanru precej posrečeno je besedilo o »papežinji Iva-ni«, *Historia di Papa Giovanni VIII. che fu femmina* (1556).

4 Tj. Pobežin 2018, 165–66.

la vojno proti Turkom in se raje obrnila proti luterancem, češ da so dosti hujši in mnogo bolj nevarni od samih Turkov; ko je breve zakrožil po nemški deželi, so nekateri učeni možje, kolikor vem, spisali nasprotno mnenje in zatrjevali, da bi bilo znosnejše (dovoli, da spregovorim o tem, kar luteranci mislijo, kajti to terja zadeva, o kateri govorim; saj veš, da se sicer z njimi niti malo ne strinjam) – da, prav si slišal: znosnejše – živeti pod sultanom Sulejmanom kakor pod rimskim papežem. Ker to svoje mnenje razglašajo tudi v objavljenih knjigah, bi kar verjel, da bi razmišljali o Turku in o tem, ali je še kaj slabše kakor Turki, če bi videli, da jim grozi podjarmljenje in da ni več nobenega upanja, da lahko obranijo svobodo svojih otrok, žena in življenja. Bržkone bi ponovili besede, izrečene pri pesniku: *Pèkel vam spravim na noge, če nébes ne bo se mi uklonil!* (Prev. G. Pobežin.)

Vergilijev verz (*Eneida* 7.312), ki ga citira »tajnik«, ima v zgradbi in ideologiji epa središčno mesto. Junoni je spodletel poskus, da bi potovanje Enejevih Trojancev ustavila z nevihto. Trojanci sredi pesnitve po dolgih morskimi blodnjah pristanejo v Italiji. Ker boginja ni mogla »ukloniti sil gornjega sveta« (*superi*, »nébes« oz. zgornji bogovi), bo zdaj »spravila v pogon sile podzemlja« (*Acheronta movebo*). Sigmund Freud je dal ta verz za moto svoji *Interpretaciji sanj*. Seveda, *superi* so zanj zavest, Aheront nezavedno. Vendar se je Freud s tem anahronističnim navedkom izkazal za izredno subtilnega bralca *Eneide*. Starim je bil pojem nezavednega tuj, toda Vergilijeva Junona je v veliki meri res alegorična figura: njen napad na Trojance »iz zraka« se naslanja na filozofsko, naravoslovno interpretacijo jezne boginje Here, ki je *aer*, torej spodnja, nevihtna plast zraka; njen drugi poskus je psihološka vojna: tokrat Junonina peklenska pomočnica Alekto Turnu vrže v prsi baklo in v njem vname uničujoči bes.⁵

Tudi pri Vergeriju je razporeditev vlog jasna: »sile gornjega sveta« so papeška oblast, podzemlje so Turki. »Papeški tajnik«, ki mu Vergerij ta citat potuhnjeno polaga v usta, denuncira protestante, pripravljene

5 Literatura o alegoričnih (filozofskih) interpretacijah kot filtru, skozi katerega Vergilij in drugi rimski pesniki berejo Homerja, je neizčrpna; prim. Feeney 1991.

sklepati zavezništva s silami pekla.⁶ Dejanski avtor pamfleta, Vergerij, pa posredno soglaša z mnenjem nemških učenjakov in se kot antipapist porogljivo identificira z »Aherantom«:⁷ celo turška oblast je boljša od papeške.

V tem kratkem prispevku se ne bom poglobljal v ožji zgodovinski kontekst izjave. Uporabil jo bom predvsem kot iztočnico za razmislek o različnih pogledih Vergerija in Trubarja na politično vlogo slovanskega tiska na južnoslovanskih ozemljih.

Trubarjeva rodna vas in najbrž tudi njegova lastna družina sta imeli travmatične bližnje izkušnje s Turki.⁸ Ključno pričevanje je sicer pozno: vsebuje ga *Katekizem z dvema razlagama* (1575), govori pa o tem, kako so Turki na Raščici uničevali podobe svetnikov:

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 sežgali inu sv. Ierneia pilda v kori, kir nei mogel zgoreti, roke odbili, oči izteknili inu tu malane ie vse proč palu. Timu malariu ie bil mui oča dal dvaseti vogerskih zlatih. Te iste bi bil bule nalužil, de bi bil ene štiri voli kupel inu tim bozim sosedom dal, de bi ž nimi bili orali, suie otroke živili. (Trubar [1575] 2003, 226)⁹

Pričevanje je povsem skladno z Luthrovo mislijo o Turkih kot Božji kazni, ki prihaja nad maloverne in praznoverne kristjane. In vendar je

6 Podobno kot v *Eneidi* bo »prava stran« na koncu sicer zmagala; zavezništvo s Turkom se bo nazadnje obrnilo zoper odpadnike od Cerkve, tako kot so Alekto in druge pošastne sile podzemlja v propad gnale Enejevega nasprotnika Turna.

7 Prim. tudi verza Vergerijevega epitafa: *Vergerius merito vergens dicebar ad orcum, / Vergerius vergens dicar ad astra poli*. »Po pravici so me imenovali 'Vergerij', ker sem meril [lat. *vergo*, »nagibam se«] proti peklu, / imenovali me bodo Vergerij, ker stremim k nebesnemu svodu.« (Prev. Pobežin). Tudi tu Vergerij ponosno sprejema »peklenko« vlogo, ki mu jo pripisujejo papisti.

8 Rupel (1962, 12–13) naniza nekaj romansiranih ugibanj, ki se začnejo: »Sovraštvo in hkrati tudi strah pa sta se vtihotapljala v njegovo mlado dušo, ki je poslušal pripovedi o turških napadih. Starejši ljudje so še dobro pomnili [...]« Toda ob branju uvodov dobimo vtis resnično doživetega »sovrastva in strahu«.

9 Tj. Krajnc-Vrečko 2003, 226.

ta kazen – kakšno naključje! – zadela podobe, ki jih je hrvaški (!) slikar upodobil s turškimi (!) in hrvaškimi (?) mustačami. Še *fabula doctet*: Trubarjev oče, ki je poslikave naročil, bi denar bolje naložil, če bi pomagal ubožnim sosedom.

Kakšni pa so Trubarjevi siceršnji pogledi na Turke? Kot je prepričljivo pokazal Jonatan Vinkler (2011, zlasti 66–100), se slovenski reformator ni povsem zadovoljil z defetizmom, ki ga je Martin Luther izražal zlasti v spisu *Vom Kriege wider den Türken* (1529). Prav tako ni sledil pragmatizmu Erazma, ki je – četudi pacifist – v razpravi *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo* (1530) izjemoma predlagal »pravično vojno« zoper Otomane. Trubar je najboljše orožje prepoznal v Božji besedi, posredovani v domačem jeziku (Vinkler 2011, 97).

Toda kakšna so ozadja tega precej neznačilnega razmišljanja? Če je jezik orožje – kateri ali kakšen jezik je to?

Razlika med Trubarjevimi in Vergerijevimi pogledi na konstrukcijo južnoslovanskih knjižnih jezikov je znana. Trubarjeva razmejitev med narečji, na podlagi katerih se je pozneje oblikovala knjižna slovensčina, in tistimi, katerih skupni imenovalc je zdaj knjižna hrvaščina, je obveljala. Nasprotno je Vergerij, izhajajoč iz humanističnega univerzalizma, ki je vključeval tudi panslavistične ideje, zagovarjal nekakšno protoilirsko stališče.

V nadaljevanju bom zelo na kratko povzel argumentacijo o Trubarjevih in Vergerijevih pogledih na knjižni jezik, ki je dosegljiva v mojih nedavnih prispevkih (Marinčič 2018a; 2018b). Dopolnil jo bom s podrobnejšim povzetkom relevantnega odlomka iz Vergerijevih *Dialogi quattuor*, nato pa se vrnil k izhodiščni temi. Ta presega jezikovni vidik in je deloma povezana s turškim vprašanjem. Problem bi lahko poenostavljeno opisal takole: je iz različnih jezikovnih opredelitev mogoče sklepati, da sta se Trubar in Vergerij pomembno razhajala tudi glede *politične* vloge (južno)slovanskega tiska? In še: ali idejne razlike med njima v čem presegajo razmisleke, povezane s politično resničnostjo in praktičnimi vidiki reformacijske propagande?

Kot sta ugotavljala že Olga Nedeljković (1984) in Katičić (2007), je bil Vergerij bistveno bolj kot Trubar zaznamovan s humanističnim »pansla-

vizmom«. Dodajmo nekaj zgovornih okoliščin. Leta 1525 je učeni dominikanski menih Vinko Pribojević (Vincentius Priboevius) pred lokalno elito otoka Hvara nastopil z govorom, ki je bil že leta 1532 pod naslovom *De origine successibusque Slavorum* objavljen v Benetkah; uspešnica je doživela več ponatisov v latinščini in italijanščini.¹⁰ Pribojević govori kot »Dalmatinec, Ilir in Slovan« in kot »Slovan o usodi Slovanov«; njegovo stališče je avtohtonistično; med Slovane prišteva Hieronima, Dioklecijana, Aleksandra velikega in Aristotela; v uvodu navaja »latinski prevod« Aleksandrovega »privilegija« (*Privilegium Alexandri Magni donatum Populis Slavis*), odkritega v »starodavni knjigi« v Konstantinoplu, ki Slovanom zagotavlja več kot polovico evropskega ozemlja.¹¹ Ker je Vergerij le nekaj let pozneje postal škof v Modrušu in nato v Kopru, je Pribojevićevo delo skoraj gotovo bral ali zanj vsaj slišal.

Poleg tega je Vergerij nedvomno bral in cenil delo Sigismunda Herbersteina, habsburškega diplomata, ki se je z znanjem kranjskega jezika okoristil na svojih misijah v Rusijo in v Carigrad ter z delom *Rerum Moscoviticarum commentarii* (1549) Evropi prvi predstavil Rusijo.¹² Vergerij se na »rojaka« Herbersteina izrecno sklicuje v polemiki s protireformacijskima ideologoma Hosiusom in Eckom. Ko Hosiusu očita, da je njegov spisek slovanskih ljudstev nepopoln, ga lahko napoti k Herbersteinu (Vergerij 1559b, 61r).¹³ Nato zavrne Hosiusov pomislek, da je slovanskih ljudstev preveč in da bi tolikšno število prevodov samo pomnožilo odmike od izvirnika. Njegov razmislek o slovanskem prevajanju *Biblije* je namreč drugačen:

[...] neque enim totidem versiones essent curandae, quot sunt Slavicae linguae nationes, cum sint tam multae et variant revera dialectis, set que-

10 Hrvaška dvojezična izdaja Kurelac 1997. Prim. Schmaus 1953. Zelo tehten novejši prispevek o Pribojevićevem razumevanju etničnih in jezikovnih identitet je Madunić 2010.

11 Besedilo je na Češkem krožilo že v 13./14. stoletju. Prim. Kurelac 1997, 12–17.

12 O Herbersteinu kot diplomatu več Pferschy 1989 in V. Simoniti 2001.

13 Ta ima bistveno daljši spisek in med drugim omenja pri Hosiusu manjkajoče Kranjce, Korošce in Štajerce južno od Gradca; novejša izdaja Herbersteinovega besedila je dostopna v Kämpfer et al. 2007, 32.25–33.16.

madmodum in Germania, in Italia, in Gallia, in Hispania fit, *attemperandae* essent versiones, ea scilet *dialecto*, quae communior est, ut multis simul una versio posset satisfacere, quod non esset valde difficile factu. (Vergerij 1559b, 62v; moja poudarka)

[...] saj ne bi bilo treba priskrbeti tolikšnega števila prevodov, kolikor je slovansko govorečih narodov – teh je namreč res veliko in imajo raznolika narečja –, temveč bi tako, kot se to dogaja v Nemčiji, Italiji, Franciji in Španiji, prevod *prilagodili* pač *narečju*, ki se zdi bolj skupno, da bi lahko en prevod zadovoljil številne. Tega sploh ne bi bilo tako težko narediti.

Hosius po Vergerijevem prepričanju zgolj hlini bojazen, da bi lahko slovanski prevodi pomnožili interpretacijska nesoglasja; v resnici ga skrbi nekaj drugega: da bo ljudstvo naenkrat doumelo, kako zelo so ga dotlej zavajali *rasi & uncti* (»pobriti in maziljeni«, tj. menihi in duhovniki). Nato eden od sogovornikov v dialogu omeni možnost, da bi prevajali kar Hieronimovo *Vulgato* – morda bi se papisti s tem sprijaznili. Ta mimogrede navržena misel v resnici uvaja polemiko, ki je za razumevanje Vergerijevih pogledov na jezik ključna: polemiko zoper mit o Hieronimovi slovanski *Bibliji*.

Avtohtonistični mit o Hieronimu kot avtorju slovanskega (»dalmatinskega«) prevoda *Biblije* je bil razširjen že v srednjem veku. Nanj je pristajal celo Erazem v uvodu k *Parafrazam*. Vergerij se o legendi, na kateri je Pribojevič v veliki meri utemeljeval svoj dalmatocentrični panslavizem (prim. Madunič 2010), izraža posmehljivo. Očitno meni, da skušata Hosius in Eck s sklicevanjem na Hieronimovo slovansko *Biblijo* reformatorje zapeljati v neperspektivno arhaiziranje na podlagi glagolske tradicije (Marinčič 2018a, 21–22; 2018b, 89). Vergerijev odklik od humanističnega panslavizma, ki sta ga gojila Pribojevič in Herberstein, je mogoče pojasniti že s tem, da ga kot humanista italijanskega rodu, torej »Neslovana«, ni mogel živo navdušiti. Pomemben pa je še en moment. Vergerijeva izkušnja s projektom slovenskega protestantskega tiska je bila dovolj neposredna, da se je distanciral od utopičnih zamisli o enotnem slovanskem prevodu; »standardni slovanski prevod« je namreč med vrsticami sugeriral celo Skalič, ko je Trubarju v svoji oceni oči-

tal, da ga zaradi (ljubljskih) nemcizmov ne razumejo niti v okolici Zagreba.¹⁴ Vergerijev predlog je pragmatična omejitev na knjižni jezik, ki bi vključeval »vsaj še Dalmatince« (če že ne Hrvatov ali najrajši kar vseh južnih Slovanov do Carigrada):

[...] Sed audi amplius, quandoquidem ista versio serviet duntaxat Carniae et Carniolae, et vicinis quibusdam provinciis, Vergerius nunc est in opere, et curat versionem utriusque Testamenti, quae ita sit *dialectis attemperata*, ut a reliquis quoque nationibus Sclavicis intelligi possit, saltem a praecipuis, atque in primis a Dalmatis. (63v; moj poudarek)

[...] Toda poslušaj naprej. Medtem ko ta prevod služi samo Koroški, Kranjski in nekaterim bližnjim pokrajinam, je zdaj Vergerij poprijel za delo in skuša priskrbeti prevod obeh zavez, ki bo *narečjem prilagojen* na tak način, da ga bodo lahko razumela tudi druga slovanska ljudstva, vsaj glavna, predvsem pa Dalmatinci.

Ta »severnoilirski« kompromis (ki geografsko približno ustreza poznejšim Napoleonovim Ilirskim provincam) se v poteku dialoga izlušči postopoma. V prvem, prej navedenem odlomku, je bila formulacija še dvoumna – *attemperandae essent versiones, ea scilet dialecto, quae communior est*: to bi lahko vendarle razumeli kot izbiro posameznega »narečja«, ki je ostalim bližje (*communior*) od drugih. A ker Vergerij sploh ne razmišlja o panslovanskem jeziku, nima v mislih npr. ruščine ali poljščine. Komparativ *communior* je mogoče razumeti tudi v pomenu »karseda skupen«; potemtakem ni mišljena izbira enega od narečij/jezikov, temveč konstrukcija novega. Kakorkoli že, do tod gre za abstraktno načelo, ki ga Vergerij povzema po večjih jezikih. Ko pa spregovori o »slovenskem« projektu, se že zelo konkretno omeji: če že ni mogoče vključiti vseh, bi vključil vsaj Dalmatince. Tokrat je tudi smer prilagajanja (*attemperare*) povsem jasna: izhodišče ni posamezno narečje, temveč bo prevod (*versio*) »prilagojen« narečjem (*attemperata dialectis*).

14 Marinčič 2018b, 86; za identifikacijo Skalića kot avtorja prim. Katičić 2007. Vsaj simbolno postumno zmago so panslavistični humanisti lahko slavili, ko je (prav tako humanistično izobraženi) Krelj nastopil proti trubarjevskim nemcizmom.

Mišljena je konstrukcija *skupnega imenovalca narečij*, knjižne »ilirščine« po zgledu poenotene, knjižno normirane nemščine, italijanščine, francoščine in španščine.

Potem ko je zavrnil mit o slovanskem Hieronimu in se odrekel celo Hieronimovi *Vulgati*, Vergerij išče nadomestek ideala, ki mu ga je kot katoliškemu humanistu nekoč predstavljal latinski prevod. Najde ga v umetni jezikovni tvorbi, ki naj ji bo merilo predvsem *elegantia*:

Finalmente è tradotta già tutta la Bibbia in una lingua più elegante e che più comunemente servirà a stamparsi senza lungo indugio. (Vergerij 1559b, 47r)

Naposled pa obstaja prevod celotne Biblije v elegantnejši jezik in za širšo uporabo – ta bo šla brez velikega odloga v tisk.

Ta že pripravljeni »ilirski« prevod si je Vergerij preprosto izmislil; v delu, ki ima literarno obliko dialoga, si je to navsezadnje celo lahko dovolil. Toda zamisel o knjižni »ilirščini« je bila v tistem času povsem realna.¹⁵ Vergerij ne govori na pamet, ko idejo utemeljuje mdr. tudi z nemškim zgledom. V 19. in v zgodnjem 20. stoletju je bila iliristična ideja seveda zgolj utopična hipoteza, vendar ni potrebe, da bi »spor« med Vergerijem in Trubarjem obremenjevali s kulturnobojnimi polemikami iz časa okrog Ilešičevega Trubarjevega zbornika.¹⁶ Če odmislimo tedanji kulturnobojni kontekst in Ilešičev ilirizem (kar ni preprosto¹⁷), ima Ilešič vsekakor prav, ko zatrjuje:

Trubar sam bi ne bil postal to, kar je postal, ko bi se ne združil z Vergerijem, ki je bil Hrvat, kolikor je bil Slovan; Vergerij ga je izpodbodel, ko je

15 Kerševan (2011, 96) omenja oba pristopa: »[P]onekod je uspelo z enotnim knjižnim jezikom (postopoma) preseči relativno velike razlike v ljudskih govorih, drugod so se znotraj relativno majhnih razlik uveljavili različni standardizirani knjižni jeziki«. Primer slovenščine očitno sodi v drugo skupino.

16 Uporabna novejša retrospektivna pogleda na recepcijo Trubarja sta Grdina 2006 in Vitorović 2006; o »nacionalistični« recepciji Trubarja v publicistiki in žurnalizmu novejšega časa prim. Mihelj 2006.

17 V pomoč je lahko tudi nedavno delo Andraža Ježa (2016), ki se Vraza in njegovega ilirizma loteva z občudovanja vredno zgodovinsko rigoroznostjo.

obstal na poti svojega literarnega dela, in mu je naklonil tistega činitelja, ki ga je potem najbolj držal, Krištofa Würtemberškega; pri tem-le ga je namreč Vergerij »gelobet und sonderlich commendiert«. (Ilešič 1908, XXX)

»Kolikor je bil Slovan« – s tem Ilešič misli: »Kolikor je bil sploh Slovan«. Saj sploh ni bil! In vendar si Ilešič želi, da bi v njem lahko videli Ilirca.

Iliristično stališče je pozneje obveljalo za utvaro, vendar na začetku 20. stoletja sploh ni bilo obrobno. Predvsem pa obstoj takega stališča, ki ga je s svojo avtoriteto takrat podprla Slovenska matica, *a posteriori* dokazuje, da je bila Vergerijeva zamisel *vsaj v njegovem času* povsem realna. Vergerija je pri Trubarju najbrž motilo predvsem to, da se tvorbe knjižnega jezika, »prilagojenega« narečjem, ni loteval sistematično,¹⁸ sam pa je te idiome poznal preslabo, da bi lahko svojemu varovancu učinkovito pomagal.

Kakorkoli že ocenjujemo življenje in značaj ambicioznega papeškega politika, ki se je preobrazil v luteranskega propagandista, je prav dramatični življenjepis te osebe eden pomembnejših evropskih kontekstov, ki jim dolgujemo začetke slovstva v slovenščini. *Abecedarij in Katekizem* sta bila objavljena še pred Vergerijem; tu je bila Trubarjeva pobuda avtonomna. Kaj pa prevodi *Nove zaveze*? Čeprav se je ta epizoda v Vergerijevi karieri končala, brž ko so se novi izzivi reformacije pokazali na Poljskem, je bila njegova spodbuda južnoslovanskim bibličnim prevodom odločilna. Večkrat zasledimo misel, da bi se slovenski prevodi brez njega pač pojavili nekoliko pozneje, a bi se zanesljivo pojavili. Toda ali smo res lahko prepričani, da bi brez zgodnje objave *Matejevega evangelija* in prvega dela *Nove zaveze* (oba projekta je s spodbudo in finančno omogočil Vergerij) Dalmatin prehitel protireformacijo? Če sam Trubar poroča o tem, kako se je naloge branil, in pozneje izjavi, da mu je Vergerij kot prevajalcu *drugi za Bogom*, mu lahko vsaj v tem verjame-

18 Ker razmislekov o tem v Trubarjevih uvodih ni, njegovo lastno sklicevanje na narečje rodne Raščice pa je (spričo očitnih elementov ljubljanske mestne govorice) zavajajoče, je jezikovna fiziognomija Trubarjevega knjižnega jezika do danes v veliki meri uganka. Literature na to temo ne navajam, ker je obsežna in je kot neslovenist ne morem kompetentno presojati.

mo na besedo.¹⁹ Prevajanje *Svetega pisma* bi se v teh krajih začelo drugače in morda šele veliko pozneje, če istrski lokalni patriot Vergerij ne bi postal koprski škof in če se ne bi prav v teh krajih razvil v odpadnika.

Čeprav s tem tvegam očitek naivnega biografizma, tu navajam nenavadno pričevanje, ki sega v Vergerijevo pravoverno, katoliško fazo. Leta 1532 je Vergerij kot papeški tajnik pod Klementom VII. v Benetkah posredoval za oblikovanje vseevropske koalicije zoper Turčijo. Še isto leto je postal papeški nuncij pri Ferdinandu, kralju Češke in Madžarske, mlajšem bratu cesarja Karla V. Med svojo drugo nunciaturo leta 1534 si je prizadeval za pomiritveni koncil. Njegova verska preobrazba očitno sovпада s stiki, ki jih je imel s heterodoksnimi strujami v Italiji (»spirituali«) in v Franciji (poznal je Margareto Navarsko, jo obiskal in si z njo dopisoval). To dogajanje je mogoče locirati prav v obdobje, ki se začena s škofovsko službo v Kopru.²⁰ Toda že pred tem, kot nuncij na Ferdinandovem dvoru, je Vergerij svoje osebno poslanstvo očitno povezoval s slovansko govorečim Balkanom. Ferdinand mu je ob prvem srečanju predstavil dve točki svojega političnega programa: skleniti mir s Turki in zatreti verske zablode. A. Jacobson Schutte (1977, 59–60) sugestivno opisuje čas, ko Vergerij iz Rima ni prejemal sporočil in je lahko snoval svoje lastne politične načrte. Ferdinandovo rivalstvo z Zapoljskim mu je dalo navdih za diplomatski podvig v velikem slogu. Skleniti pan-evropski mir s Turčijo! 22. septembra 1533 papeškemu tajniku Jacopu Salviatiju, zetu Lorenza Veličastnega (Salviati je medtem umrl, vendar Vergerij o tem ni bil obveščen) piše pismo, v katerem predlaga naslednji scenarij: on, Vergerij, bi šel inkognito na pot v Carigrad; o diplomatski akciji bi obvestili samo cesarja, sicer pa bi jo prikrili, saj bi papeška pogajanja s Turkom lahko naletela na neodobranje:

[...] se ponujam kot oseba, ki bi to skušala izvršiti, pri tem pa se ne menim niti za neprijetnosti niti za nevarnosti, ki bi lahko zadele mojo osebo, in

19 Trubarjevo izjavo razumem kot namig na vlogo, ki jo je imel Vergerij kot zaščitnik prevajalcev; Andreas Divus mu je ob nastopu škofovske službe v Kopru posvetil latinski prevod Homerja; prim. Marinčič 2016; 2018b, 93–94.

20 Temeljno delo o razvoju Vergerijeve apostazije je še vedno Jacobson Schutte 1977; prim. Pierce 2000; 2003.

to iz ljubezni do Jezusa Kristusa in do papeža. Slišal sem tudi zamisel, da bi poslali v Carigrad mojega brata Avrelija, ker je na dobrem glasu, da pozna navade in običaje turškega ljudstva. Mislim, da tudi sam poznam isto kot on, saj sem se skupaj z njim pogajal o turških zadevah v Dalmaciji. Poleg tega znam slovanski jezik: to mi bo med potovanjem omogočilo varnost in udobje, pri pogajanjih pa mi bo pomagalo, da si bom lažje pridobil njihovo naklonjenost. Ravnal bom takole: pretvarjal se bom, da moram s tega dvora zaradi neke nujne potrebe oditi v svojo domovino, kot se uglednemu človeku pač zgodi, na mojem mestu pa me bo kot nuncij nadomestil moj brat, škof v Puli. Z ladjo bom šel inkognito do Dubrovnika, od tam pa bom pot nadaljeval po kopnem. Spremljalo me bo majhno število dobrih in zanesljivih ljudi. Tam pa si bom prizadeval po Božjem navdihu – gotovo mi ne bo odrekel svoje milosti, saj gre za njegovo stvar.

Poleg vseh drugih ugodnih okoliščin se lahko zanašam tudi na osebno naklonjenost Alviseja Grittija, saj ve, kako dobro služim doma njegovemu očetu, beneškemu dožu. Vem tudi, da je bila v Carigrad poslana moja knjižica, v kateri sem opisal vse življenje izvrstnega vladarja Benetk in v njej večkrat omenil tudi samega Alviseja [...]. (Vergerij [1533] 1892, 123–27)²¹

Salviati pisma ni mogel prejeti. A tudi sicer Vergerij iz Rima ni dobil odgovora. Zamisel o skrivnem poslanstvu v Carigrad je značilno vergerijevska, predimenzionirana in sanjaška. Celó knjižico, ki slavi beneškega doža in njegovega nezakonskega sina, beneškega »janičarja« v Carigradu, si je Vergerij najbrž izmislil – podobno kot si pozneje mimgrede izmislil »ilirski« prevod Biblije, že pripravljen za natis. Več kot verjetno se zdi, da je Vergerij, ko je pozneje razmišljal o južnoslovanskih prevodih *Biblije*, v duhu humanističnega panslavizma sanjaril o prevodu, ki bi dosegel slovansko govoreče janičarje v Carigradu, tiste, s katerimi se je po slovansko pogovarjal že Herberstein. Svetovljanski diplomat Herberstein je bil povsem očitno njegov zgled.²²

21 Tj. Friedensburg 1892, 123–27. Prev. M. M. Alvisse, nezakonski sin, ki ga je bodoči dož Andrea Gritti imel z Grkinjo, je bil izredno vplivna osebnost na turškem dvoru; o njegovi vlogi tudi Vinkler 2011, 35.

22 Njuna skupna poteza je tudi slavohlepje v slogu visoke renesanse. To se pri Herbersteinu družijo z nečimrnostjo, saj je dal svoje delo *Gratae posteritati* (»Hva-

Misel o širitvi evangelija »do Carigrada« tudi Trubarju ni tuja (prim. mdr. Murko 1927, 10). Izraža jo med drugim v uvodu k drugemu delu *Nove zaveze* (1560), vendar v zvezi s Konzulovim hrvaškim prevodom; zgolj »hrvaščina« (in ne skupni »ilirski« jezik²³) ima položaj »splošno razumljivega jezika«, ki lahko seže do Carigrada:

[...] in die gemeine verftendige Crobatifche Spraach vnd Gefchriefften [...] Wölche ſpraach vnd Gefchriefften / gebrauchen alle Crobaten / Dalmatiner / Boßner / Syrffen vn[d] Türcken biß gehn Conftantinopel. (Trubar [1560] 2011, 62)²⁴

[...] v preprost, razumljiv hrvaški jezik in pisavi [...] Ta jezik in ti pisavi uporabljajo vsi Hrvatje, Dalmatinci, Bošnjaki, Srbi in Turki tja do Konstantinopla.

Vergelij je na Balkan in na Turčijo nekoč gledal kot humanistični univerzalist; v politično oportunem trenutku se je videl v vlogi velikega diplomata, ki bo sklenil mir med Evropo in otomanskim imperijem. Po preobrazbi v luteranca zasluti priložnost drugje: v širitvi evangelija vse do Carigrada. Pri tem ga ne zanimata toliko obstoj in obseg turške države, torej geopolitični vidik, temveč verskopolični vidik (širjenje evangeljske vere), vidik natančnosti prevoda (manj prevodov pomeni manj odmikov od izvirnika; gl. zgoraj) in sistematična, reflektirana konstrukcija čim širše razumljivega knjižnega jezika (*elegantia*). Slednje je nedvomno usledina humanističnega univerzalizma – vendar ne panslavističnega, še posebno ne v Pribojevičevi avtohtonistični različici, po kateri je Illyrus eponimni začetnik vseh Slovanov, Hieronimova dal-

ležnemu zanamstvu«, 1560) opremiti s pravo modno revijo oblačil, ki jih je nosil na svojih poslanstvih ali jih prinesel z njih. Z najrazkošnejšim se je vrnil ravno od turškega sultana. – Drugi možen zglede so carigrajska pogajanja iz leta 1530 (tri leta pred Vergelijevu pobudo), ko so slovensko in hrvaško govoreči udeleženci rešili zastoj v komunikaciji: z latinščino si je bilo mogoče komaj za silo pomagati, z nemščino sploh ne (prim. Vinkler 2011, 53).

23 Grdina (2011, 16 in op. 19) smiselno opozarja, da Trubar Hrvate kot bralstvo prevoda v Matejevem evangeliju iz leta 1555 omenja zato, ker je pod predgovor podpisan skupaj z Vergelijem (V. T.).

24 Tj. Vrečko 2011, 62.

matinščina pa pravir slovanskih jezikov.²⁵ Vergerij se »slovanskemu Hieronimu« odreka zaradi zgodovinske doslednosti, predvsem pa zato, ker se je z glagolsko liturgijo dovolj dobro seznanil, da je prepoznal njene omejitve, ko je šlo za širjenje Božje besede v ljudstvu razumljivem jeziku. Kidrič (1922, 190) se je motil, ko je Vergeriju pripisoval vračanje k stari cerkveni slovanščini; Vergerij ni imel v mislih niti stare cerkvene slovanščine niti glagoljaštva in arhaičnih plasti južnoslovanskih jezikov, temveč moderno jezikovno konstrukcijo (Marinčič 2018b, 90).²⁶ Če bi Vergerijeva »ilirska vulgata« res nastala, bi glagolsko tradicijo nadomestila na podoben način, kot je *Nova Vulgata* po drugem vatikanskem koncilu nadomestila Hieronimov prevod.²⁷

Misel, da bi bilo bolje živeti pod sultanom Sulejmanom kot pod rimskim papežem, je Vergerij citiral v kontekstu provokacije, vendar z očitno simpatijo. Zapisal jo je prav v letih »slovenskega« projekta, natanko med *Matevževem evangelijem* in prvim delom *Nove zaveze*. Krilatica o dveh antikristih, papežu in mohamedanskem Turku, je v tem času vseprisotna. Trubar jo pogosto ponavlja, vendar se zdi, da nevarnejšega »antikrista« vidi v Turku, saj se je bil spričo turške nevarnosti pripravljen celo zbliževati s katoliško Cerkvijo.²⁸ Za Vergerija je prvi (če ne edini pravi) antikrist rimski papež. Da v turški nevarnosti ne vidi temeljne

25 V tem se Vergerij kaže celo kot skrajni univerzalist in odstopa od humanistične težnje k »iskanju korenin«. Poleg tega mu jezik očitno ne pomeni temeljne identifikacije, kot ga je pomenil npr. Oberstainu (v panegiriku Maksimilijanu; prim. Simoniti 2007, 32–33), zlasti pa ravno Pribojeviću; prim. Madunić 2010, ki na str. 197 navaja primer popa Martinca; ta je zapisal, da so Turki po katastrofalnem porazu Hrvatov pri Krbavi leta 1493 »silno pritiskali na hrvaški jezik«.

26 Dokaz za tako stališče je Vergerijev argument proti Hosiusu, ki prisega na nekakšno uročno, magično moč ljudstvu nerazumljive latinščine: »Tudi Rusi [tako Hosius] se nič ne pritožujejo, da jim Božjo službo pojejo v nerazumljivem jeziku, pri čemer marsičesa ne razumejo niti duhovniki – so torej v zmoti druga ljudstva, ki hočejo to petje slišati v razumljivem jeziku?« (Vergerij 1559b, 61v.–r.)

27 Vzporednica se mi zdi zanimiva zato, ker je tudi projekt nove latinske vulgate že ob svojem nastanku učinkoval utopično. Po moji vednosti ta koncilski (a po svojem duhu protikoncilski) prevod poseduje in uporablja zanemarljivo majhno število katoliških duhovnikov in redovnikov.

28 O tem zbliževanju v podobnem kontekstu Bernik 2011, 23.

motivacije za širitev tiska v »ilirščini«, je povezano z dvema okoliščinama. Jasno je, da se Vergerij z južnoslovanskimi ljudstvi (pa tudi z interesi lokalnega plemstva) ne more identificirati na enak način kot Trubar, zato v razmislekih o širitvi reformacijskega tiska na jugovzhod ne čuti potrebe po defenzivni drži in strogih jezikovnih zamejitvah. Poleg tega je njegov pogled še vedno podoben prejšnjemu: to je pogled ambicioznega, k velikopoteznim načrtom nagnjenega diplomata in politika, ki nima prave občutljivosti za lokalne razmere.²⁹ Če je Trubarjev pogled proti jugovzhodu nujno defenziven, je Vergerijev obremenjen z mitomansko širokopoteznostjo, ki izvira še iz njegove katoliške faze, iz obdobja nunciature. Če si lahko dovolimo še eno zgodovinsko nekorektno biografsko špekulacijo: zdi se, kot da želi Vergerij z idejo o ilirski vulgati ponoviti in v novih okoliščinah na drugačen način uresničiti spodleteli načrt bondovske misije v Carigrad.

Kaj pa kulturni vidik? V Carigradu je Vergerij kot renesančni humanist nedvomno videl še kaj več kot središče Antikristove države. Carigrad je za humaniste tudi pot, po kateri se latinski Zahod vrača k Homerju in Platonu. Vergerijev slavnejši sorodnik Vergerij starejši, eden prvih učencev Manuela Hrisolorasa, je svojemu grškemu učitelju, ki je po naključju umrl med konstanškim koncilom, sestavil epitaf. V tem epitafu je Hrisoloras predstavljen kot eden tistih Rimljanov, ki so šli s Konstantinom ustanavljat novo metropolo.³⁰ To je *translatio imperii*, obrnjena na glavo: Rim se prek Konstantinopla, uradno »novega

29 V tem pogledu mu je slovensko zgodovinopisje po pravici očitalo narcisizem in površnost, vendar je izhajalo iz povsem napačnih, anahronističnih pričakovanj. Kakšno drugačno držo pa lahko pričakujemo od renesančnega cerkvenega politika? Več kot zgovorna so nenehna namigovanja (nekaj navedkov Marinčič 2018b), da si je hotel Vergerij prilastiti Trubarjevo avtorsko delo, kot da bi elokventni humanist in politik v teh besedilih lahko videl *literarni* dosežek. Nesporno sta si Vergerij in Trubar pozneje konkurirala glede hrvaškega reformacijskega tiska, vendar je tudi Trubar, četudi je vztrajal pri jezikovni razmejivti, v odnosu do Hrvatov in Konzula kazal hegemonistično težnjo, vse dokler ni od hrvaškega tiska resignirano dvignil rok. S tem Trubarjevim hegemonizmom se zelo učinkovito okorišča njegov katoliški zoprnik Gruden (1908, 246).

30 *Ex vetusto genere Romanorum, qui cum Constantino imperatore migrarunt*. O tem nazadnje Wulfram 2012.

Rima«, vrača na izhodišče; Grčija in Rim sovpadeta v novi *res publica litterarum*. Vendar ima epitaf Hrisolorasu tudi povsem konkretno politično poanto. V njem carigrajski učitelj grščine nastopa kot oseba, ki so jo »vsi šteli za vredno najvišje svečeniške službe, ki obstaja med smrtnimi« (*ut ab omnibus summo inter mortales sacerdotio dignus haberetur*), torej papeške službe. Vsaj Vergerij starejši (če ne še kdo drug) je torej v njem videl osebnost, ki bi lahko preseгла vzhodno-zahodno shizmo.³¹ Poleg tega dokument iz leta 1406 priča, da je papež Hrisolorasu dovolil brati mašo v grščini po lastnem prevodu misala.³² Vse to so ne le možni, temveč tudi zelo verjetni zgledi za Vergerija mlajšega, o katerem sem tudi brez neposrednih dokumentarnih dokazov prepričan, da je v južnoslovanskih prevodih videl pot kulturne (in ne le verske) sinteze, ki bi po možnosti segala do Carigrada. Vergerij mlajši je bil sicer bolj politik in publicist kot pravi humanistični literat, toda na njegovo zanimanje za grštvo kaže latinski prevod Homerja, ki mu ga je Divus posvetil kot koprskemu škofu (gl. zgoraj). To je tudi dokaz Vergerijevega zanimanja za prevajanje temeljnih grških besedil. Čisto mogoče, da je v Trubarjevih prevodih videl reprizo divovskega projekta. Odtod morda tudi njegova zagrenjenost, ko je uvidel, da stvaritev novega knjižnega jezika ne bo mogla biti teoretsko domišljena do take mere, kot je bila pri večjih evropskih jezikih.

Trubarjeva omejitev na narečja, katerih skupni imenovalc danes vidimo v knjižni slovenščini, je bila nedvomno plod realističnih jezikovnih uvidov in pragmatičnih razmislekov.³³ Njegove izjave, češ da ne zna hrvaško, se lahko zdijo nenavadne spričo stikov njegove družine s Hrvati (prim. Golec 2014, 78–80) in dejstva, da se je šolal na Reki, ven-

31 Prim. Thomson 1966, 81–92, o možnih političnih ozadjih Grkove udeležbe na koncilu.

32 V ozadju je bil kot posrednik morda sam Leonardo Bruni; prim. Hankins 2003, 252.

33 To priznava celo Fine (2006, 207–8 in op. 94), ki je do Trubarja in Vergerija sicer presenetljivo nepozoren; omejuje se na povzetek razmišljanj Olge Nedeljković (1984), ki v osnovi prepričljivo, a nekoliko preveč shematično zarisuje razloček med reformatorjem »nemškega« tipa in »nacionalistom« Trubarjem ter univerzalistom humanističnega kova Vergerijem.

dar jih je mogoče pojasniti z jezikovnim perfekcionizmom in zavestjo o lastnih omejitvah (Golec 2014, 82). Vergeriju se je namreč upiral tudi zaradi neznanja grščine.³⁴

Skoraj odveč je opozorilo na širše zgodovinske in objektivne biografske okoliščine: jezikovna meja se približno ujema z jugovzhodno mejo Svetega rimskega cesarstva, Trubarjevo reformacijsko delovanje pa je bilo v številnih pogledih tesno vpeto v nemški govorni prostor. Povsem jasno so omenjene jezikovne zamejitve narekovali tudi deželni stanovi z »deželnim« pristopom k reformaciji; odraz tega je *Cerkovna ordninga*.³⁵

Vendar je Trubarjevo delovanje prav v tistem, v čemer morebiti sega onkraj versko-teoloških prepričanj, verskopropagandne pragmatike in geopolitičnih okoliščin, torej v svoji »etnokulturni« razsežnosti, očitno povezano tudi s samoobrambnim refleksom. Madunić podoben refleks prepričljivo zaznava že v ozadju Pribojevičevega panslovanskega manifesta, pri tem pa opozarja na relativno varni položaj beneškega Hvara, ki Pribojeviću omogoča, da prebivalcem celine, zlasti razkrajajočega se hrvaškega kraljestva, pošilja optimistično sporočilo: »Kot Slovani niste sami.« (2010, zlasti 198–200) Zgovorno je, da Pribojević veličino Slovanov dokazuje tudi z njihovo množično prisotnostjo v turški vojski in z vlogo janičarjev:

Quamobrem nulli mirum videri debet tanti viros Slavorum generis a Principe Turcarum duci, ut fere omnes sui exercitus praefectos ex eis statuat phalangemque viginti millium fere virorum ad suae salutis tutelam ex Thracibus ac Macedonibus Illyriisque decernat. Experientia enim compertum est, hus praecipue infelicissimis nostris temporibus Othomani posteritatem Slavorum aciae regna superare, imperia obtinere, munitissimas urbes expugnare, evertendo Romano imperio incumbere ortho-

34 Mesta pri Marinčič 2018b, 93 op. 35.

35 O tem tudi v povezavi z razmejitvijo »slovenščina«/»hrvaščina« Žnidaršič Golec 2009, zlasti 228. Ehmer (2011, zlasti 211) konec tiskarne v Urachu pojasnjuje zlasti s preusmeritvijo k hrvaškemu tisku, ki pa ni imel lokalnih podpornikov in je bil obsojen na brezplačno distribucijo. O širših političnih okoliščinah reformacije in protireformacije na Kranjskem, zlasti v povezavi s politiko deželnih stanov, je v zadnjem času poglobljeno pisal Jerše (2009b).

doxamque religionem, nisi omnipotentis dei manus suppetias attulerit, destruere et pessundare. Veneta res etiam, praesertim per aequora, hoc milite suis se hostibus frequenter terribilem exhibuit, nec quisquam unquam Slavos segnes ad pugnam invenit. O igitur felicissimam Slavorum nationem, quae tot millibus annorum magnam Europae partem et haud spernendam Asiae portionem haereditario iure possidens manum adiecit, ut totius orbis habenas regeret [...]. (Pribojević [1532] 1997, 73–74)³⁶

Zato se ne sme nihče čuditi, če turški sultan tako ceni može slovanskega rodu, da izmed njih izbira skoraj vse poveljnike v svoji vojski in si odbira osebno stražo dvajset tisoč mož izmed Tračanov, Makendoncev in Ilircev. Izkušnja je namreč pokazala, in to še posebno v teh naših nadvse nesrečnih časih, da Otomanovo potomstvo s slovansko silo premaguje kraljestva, si pridobiva cesarstva, zavzema še tako utrjena mesta in preti, da bo zrušilo rimsko oblast ter uničilo in pogubilo pravo vero, če ne bo roka vsemogočnega Boga prinesla pomoči. Celo beneška republika je – zlasti na morju – sovražnike s pomočjo slovanskega vojaka pogosto spravila v trepet, in ni ga, ki bi Slovane kdaj doživel kot mlahave v boju. Zatorej: presrečni slovanski narod, ki je imel toliko tisoč let v dedni lasti velik del Evrope in opazen del Azije, zdaj pa si je zdaj vzel za novo nalogo, da vzame v roke vajeti vse zemeljske oble [...].

Pribojevićev »beneški« pogled je odmaknjen in zato utopično abstrakten: turška ekspanzija lahko po zaslugi janičarjev pomeni zametek (resničnega ali simbolnega) vseslovanskega imperija. Povsem drugače nekaj desetletij pozneje na položaj gledajo slovenski in hrvaški reformatorji, ki so na celini neposredno soočeni s turškimi vpadi. To se jasno pokaže ob srečanju v Metliki leta 1559, ki je bilo namenjeno oceeni Konzulovih hrvaških besedil. Poročilo navaja, da bodo razumljiva Hrvatom, Bosancem, Srbom in *vsem do Carigrada* – za ta namen je potrebna tudi cirilska različica:

Darmit wirdet verhoffentlich die recht christlich religion vnnd das ware hailsam euangeli durch die ganntz Türckhey gefordert, Türckhen hertz vnnd gemuet zu christlichem glauben ernewert, irem wueten gewert,

36 Tj. Kurelac 1997, 73–74.

die armen gefangnen christen getröst vnnd gesterckht vnnd vnnser hailandt Christus mit der zeit in die Türckhey aussgeprait werden. (Kostrenčić 1874, 2)

Upati je, da bo to po vsej Turčiji spodbudilo pravo krščansko vero in resnični zveličavni evangelij, Turkom obnovilo srca in čutenje h krščenski veri, odvrnilo njihovo divjanje, potolažilo in okrepilo uboge ujete kristjane in sčasoma razširilo našega zveličarja Kristusa v Turčijo.

Do sestanka je prišlo v letu pomembnega in dobro izpričanega turškega vpada na Kranjsko.³⁷ Rupel (1962, 104) smiselno opozarja na mejni položaj Bele krajine: tamkajšnji glagoljaški duhovniki so se večinoma umaknili pred Turki! In vendar skupna zunanja grožnja ne porodi ilirističnih razmislekov, kaj šele panslovanskih utopij. Prav nasprotno, metliška »konferenca« že z lokacijo dogodka začrtuje mejo med dvema jezikovnima področjema: slovenskim, ki je manj podvrženo turški grožnji in ga je mogoče zamejiti, in hrvaškim, ki mora zaradi fluidnejših, kapilarnih oblik turškega prodora nositi večje misijonsko breme. V Metliki predhodnici »srbohrvaščine« (!) naložijo celo utopični načrt, po katerem naj Božja beseda seže do Carigrada in Antikrista stre pri njegovem izvoru.

Preveč poenostavljena je razlaga, da so hrvaški protestanti »na karto turške nevarnosti« igrali zgolj zato, da bi pridobili sponzorstvo za svoje tiskarsko-založniške pobude, in da so si za ta namen izmislili tudi zgodbo o skupnem jeziku, razumljivem do Carigrada, torej tudi Turkom.³⁸ Trubar in Ungnad sta bržkone iskreno verjela, da bo mogoče z Božjo besedo spreobrniti Turke; to je najbrž celo prvi primer, ko se reformacija vključi v misijonsko delovanje.³⁹ Podoben je kontekst latinskega *Korana* (1543): protestanti so prevod razumeli kot orodje, s katerim bo mogoče razkrinkati lažne mohamedanske nauke; dotlej so se namreč ti skrivali za prepovedjo prevajanja in razkošno ornamentacijo (Schumann 2018).

37 O poteku napada V. Simoniti 1990, 154–55.

38 Tako npr. Stipčević, 1994, 268–69.

39 Prim. Šmitek 1986. Ehmer (2011, 205) v tej zvezi smiselno navaja nagrobni govor, ki ga je imel Andreae na pogrebu Ungnada.

Pomembna pa je še ena okoliščina. Zanimanje za južnoslovansko pravoslavlje, ki ga Trubar kaže v uvodu k prvemu delu glagolske *Nove zaveze* (1562), je mogoče povezati z idejami o pravoslavju kot zavezniku zoper papeža, ki so krožile tudi med württemberskimi teologi; Martin Crusius in Jakob Andreae sta v ta namen navezala stike s carigrajskim patriarhom.⁴⁰ Prek omenjenih teologov je lahko Trubar prišel v stik z idejami, ki pomenijo sintezo med humanističnim filhelenstvom in reformacijo – protagonist te sinteze je bil Melanchthon.⁴¹ Južni Slovani, zlasti pravoslavni Srbi, so se ponujali kot most med Württembergom in Carigradom; znan primer neposrednega stika je Srb Demetrij, carigrajski duhovnik, ki se je leta 1559 zadrževal v Wittenbergu na obisku pri Melanchthonu. Veliki humanist in teolog je bil nad srečanjem navdušen; Srbu je dal grški prevod augsburške veroizpovedi in pismo za patriarha, v katerem dokazuje tesno sorodnost med obema veroizpovedma. (Ben-Tov 2008, 92–93)

V Trubarjevem predgovoru h glagolskemu prevodu so odmevi teh razmišljanj očitni. Dejstvo, da se Trubar tokrat odreče militantni držbi in Turke deloma prikazuje v ugodni luči, je morda tudi izraz politične preračunljivosti, saj je del ciljnega bralstva pod osmansko oblastjo. Ob vseh omenjenih ozadijih pa je razlika med dvema Trubarjevima Turkoma, tistim demoničnim, ki se mu slovenski tisk *zoperstavlja*, in tistim včasih celo dobrohotnim, ki ga bo hrvaški prevod (zlasti v cirilski različici) *na-govoril*, globoka in pomenljiva. Tudi spricho Trubarjevih lastnih poročil o izkušnji s Turki (gl. zgoraj) je smiselno domnevati, da turška grožnja ni okrepila le »obrambnega zidu« na Kolpi, temveč tudi jezikovno mejo.⁴²

Značilno je, da se šele v predgovoru k cirilskemu prvemu delu *Nove zaveze* pojavi tudi meja, ki Slovence in Hrvate postavlja za svetilnik Srbom pod turško oblastjo:

40 Rajhman 1986, 142–45; temeljni deli Zachariades 1941 in Wendebourg 1986.

41 Prim. zdaj Ben-Tov 2008.

42 Tudi Trubarjev dolgoletni zaščitnik Jacob Andreae, ki je gradivo za svoje *Dreyzen Predigen vom Türcken* (1568) zbiral tudi pri Trubarju, v odnosu do Turka kaže defenzivno držo. Boettcher (2004) razlaga, da Andreae v tem odstopa od orientalizma, ki ga je E. Said razumel kot superioristični pogled na Vzhodnjaka; ven-

Sollicher jamer besonders an den Crobaten vnd Windifchen Volck mit groffem hertzlichen vnd Chriftlichen mitleiden zu bedencken / fo noch mit Namen der Chriftenheit zugezölet / vnd auff der Grentz gegen dem Ertzfeind Chriftlichs Namens dem Türcken wohnen [...]

Wölcher gftalt auch die Grentzen gegen dem grewlichften Feind Chriftlichs Namens nach dem böften besetzt / da auff der felben rechte vnnd lebendige Glider Chrifti ftätigs mit jrem embfigen vnd eifferigen Gebett gegen Gott / als in einer Schlachtordnu[n]g stehn [...]

Vnd zwar nach dem wir arme Diener Chrifti den Crobaten / vn[nd] Windifchen Volck zu guttem / diß Chriftlich Werck vnder hand genommen [...] auch jetzunder vnnd in fo kurtzer zeit [...] hin vnnd wider vnder den Crobaten vnnd Windifchen Volck ein groffe anzal der Chriften gefamlet vnnd gefunden / die mit groffen frewden das Wort des Herrn angenommen / vn[nd] als ein Liecht / fo sich nicht v gen laßt / auff ein Leichter ftecken / darmit es auch andem / fo noch im finstern sitzen / leuchten möge. (Trubar [1563] 2011, 595–97)

Tolikšno gorje, posebno Hrvatov in Slovencev, ki se po imenu prištevajo h krščanskemu svetu in prebivajo na mejah največjih sovražnikov Kristusovega imena Turkov, si zasluži veliko in srčno sočutje [...]

S tem, da so meje proti najokrutnejšemu sovražniku Kristusovega imena zasedene s pravimi in živimi člani Kristusove Cerkve, so le-te tudi najboljše zavarovane [...]

Potem ko smo ubogi Kristusovi služabniki hrvaškemu in slovenskemu ljudstvu v korist prevzeli to krščansko delo [...] se že sedaj v tako kratkem času [...] zmeraj znova med hrvaškim in slovenskim ljudstvom zbirajo velike množice kristjanov, ki z velikim veseljem sprejemajo božjo besedo ter jo kot luč, katere ni mogoče zakriti, postavljajo na svetilnik, da bi svetila tudi drugim, ki so še v temi. (Trubar [1563] 2011, 602–04)⁴³

dar Andreae prav na občutku ogroženosti gradi idejo o superiornosti reformacije. Trubar, bi lahko dodali, na tem gradi tudi protoslovensko etnično identiteto.

43 Tj. Vrečko 2011, 595–604.

Sklep

Ustvarjalne prilastitve reformacije pogosto idealno razkrivajo simpomatiko kulturnega boja na Slovenskem. Z zgodovinskega stališča je vprašljiva zlasti domneva o nazorski »emancipaciji«⁴⁴ posameznika (in s tem narodnega kolektiva), ki je od nekdaj leitmotiv liberalnih prilastitev reformacije. Starejši katoliški poskusi razvrednotiti Trubarja se lahko danes – protislovno – berejo kot izraz hvalevredne zgodovinske akribije, celo kot žlahtna dekonstrukcija nacionalizma, čeprav so bili njihovi poglavitni motivi povsem drugačni.⁴⁵ A tudi onkraj ideoloških aplikacij je smiselna razprava o tem, v kolikšni meri so Trubar in drugi reformatorji *zavestno konceptualizirali* skupnost, temelječo na jeziku,⁴⁶ pa tudi o oblikah kolektivne identifikacije med kulturno in jezikovno sorodnim prebivalstvom. V pričujočem prispevku sem skušal zgolj nakazati vprašanje, v kolikšni meri so turški vdori sooblikovali različne oblike kolektivne identifikacije, ne le verske, temveč tudi kulturno in jezikovno. Ker gre za zgodovinske razmisleke, ni odločilno, kakšen vrednostni predznak bi utegnili tovrstnemu defenzivnemu protonacionalizmu pripisati danes. Zgovorno je le, da se jezik kot povezovalni člen *adversus Turcas* pojavlja že pri katoliškem humanistu Pribojeviću, četudi ta ostaja na ravni panegirične abstrakcije. Reformacija je omenjeno obliko identifikacije zgolj okrepila in ji v delu prebivalstva dala novo versko razsežnost.

44 Značilen primer je Ilešič (1908), za njim pa Prijatelj (1908), ki se na začetku svojega vplivnega eseja od tovrstnih anahronizmov ogradi in postavi v ospredje Trubarjevo versko delovanje, vendar mu to nazadnje omogoči, da Trubarja ravno v njegovi »narodno buditeljski«⁴⁴ vlogi okraši z malodane religiozno avro. O »osvobajanju subjekta«⁴⁴ je še nedavno pisal Paternu (2008), četudi z dolžnim zadržkom, da je tudi reformacija kmalu zapadla v institucionalni dogmatizem.

45 Zanimivo je, da je Gruden (1905) v tovrstnem prizadevanju pristransko povzdigoval slovensko glagoljaštvo (prim. Vitorović 2006, 238–39), torej tradicijo, ki so jo Trubar, Konzul in Dalmata modernizirali, Vergerij pa jo je najbrž mislil nadomestiti s povsem moderno latinično »ilirsko vulgato«. Gruden je torej en anahronistični nacionalizem spodbijal z drugim. A kot me opozarja Vitorović, je Gruden leto pozneje (1907) vsaj v zadevi »slovensko glagoljaštvo«⁴⁵ sprejel kritiko.

46 O tem v zadnjem času Grdina (2011), Kerševan (2006 in 2011), Kos (2011).

Ilešič je v svojem ilirističnem zanosu Trubarju in deželnim stanovom med drugim očital *premajhno* pozornost do turške nevarnosti:

Sredi te turške nevarnosti, ko so seljaki kri in novce žrtvovali zoper Turke, pa so stanovi notranje-avstrijski za Dalmatinovo biblijo dali 8000 fl. In zgodovina je rekla: Zoper Turke in za gradbo trdnjav stanovi niso imeli denarja. Kako pa so mogli denar dajati za sv. pismo?

Bil je to dvojen boj: boj duha in boj orožja. Rešiti svoje prepričanje se je zdelo važnejše in silnejše delo nego poganjati vnanjega sovražnika. [...] In vendar se ti zdi, ko gledaš naše dežele zatopljene v verski boj, da vidiš mlajšega vrstnika tem dogodkom, cesarja Rudolfa II., kako se je v Pragi zaprl v svoje dvorane in se baval z astrologijo in slikarstvom, po zvezdah iskal usodo svoje hiše, ko je Hrvatska plavala v krvi. Zdi se ti, da vidiš človeka le moliti, ko mu razbojnik razdira hišo. (1908, XIV–XV)⁴⁷

Ungnad, ne Trubar, je bil tisti, ki je želel spreobračati Turke, »in sicer s slovansko (hrvatsko) besedo in knjigo«:

Nadalje nam je uvaževati namero, s katero so med drugim protestanti tako vneto pospeševali naš protestantski pokret. I p r e o b r n i t i [sic!] so hoteli Turke, in sicer s slovansko (hrvatsko) besedo in knjigo. Ta ideja, ki pomeni veliko kulturno misijo slovanstva, prvotno ni bila Trubarjeva niti je bila, ko jo je spoznal, glavna svrha njegovega delovanja. Tako idejo je mogel započeti mož, ki je gledal dalje in drugam; mož kakor Ungnad je mogel gojiti, ker je posvetil prvo polovico svojega življenja bojem s Turki, a konec hrvatskemu tisku. (1908, XV)

Ilešičev pogled je karseda vergerijevski – razen v eni podrobnosti. Čeprav mejo s Turčijo potiska južneje od Trubarja, ilirizem razume v duhu romantičnega nacionalizma. Zato Trubarju očita brezbržnost do

47 Podobno se o Ungnadu izraža tudi Esswein (2016, 94–96), ki pa tudi Trubarju (prim. str. 172) pripisuje zelo široke, najbrž preširoke ambicije. Knjiga je sicer eklantan primer ignorantskega anglocentričnega imperializma: ne citira niti del Cavazze in sploh nobene italijanske literature, slovenske in hrvaške pa sploh ne pozna. Neko bibliografsko enoto navaja v tejle obliki: Sošo, Uredil, ed. *Vera in Hotenja: Studije o Primožu Trobarju in njegovem Času*. Jerše: Slovenska Matica, 2009.

Turka in ne pomisli na možnost, da je Trubarju (in deželnim stanovom) meje jezike (in meje sveta) zožil prav »Antikrist« z vzhoda.

VIRI IN LITERATURA

- Ahačič, Kozma, in Petra Testen, ur. 2011. *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji. Zbornik prispevkov z mednarodnega simpozija v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja (Ljubljana, 5.–8. junij 2008)*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Ben-Tov, Asaph. 2009. *Lutheran Humanists and Greek Antiquity: Melanthonian Scholarship Between Universal History and Pedagogy*. Leiden in Boston: Brill.
- Bernik, France. 2011. »Primož Trubar in identiteta Slovencev.« V Ahačič in Testen 2011, 21–29.
- Boettcher, Susan Renee. 2004. »German Orientalism in the Age of Confessional Consolidation: Jacob Andreae's Thirteen Sermons on the Turk, 1568.« *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 24 (2): 101–15.
- Bučar, Franjo. 1910. *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Cavazza, Silvano. 2006. »Bonomo, Vergerio, Trubar: Propaganda protestante per terre di frontiera.« V *La Gloria del Signore. La riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, ur. Gianfranco Hofer, 91–158. Mariano del Friuli: Ed. della Laguna.
- . 2013. »Nenavadna osebnost: profil Petra Pavla Vergerija.« *Stati inu obstatu* 9 (17–18): 10–26.
- Ehmer, Hermann. 2011. »Primus Truber, Hans Ungnad von Sonnegg und die Uracher Druckerei 1560–1564.« V *Primus Truber 1508–1586: der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 201–16. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Esswein, Benjamin. 2016. *Truber, Ungnad & Vergerio: Territorial Churches in the Habsburg/Ottoman Borderlands*. Frankfurt in New York: Peter Lang.
- Feeney, Denis C. 1991. *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Fine, John Van Antwerp Jr. 2006. *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Friedensburg, Walter, ur. 1892. *Nuntiaturberichte aus Deutschland, nebst ergänzenden Actenstücken: Erste Abteilung (1533–1599) 1*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Golec, Boris. 2014. *Primož Trubar: Prispevki k življenjepisu*. Elektronska izdaja. Ur. Matija Ogrin. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC

- SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU in Odsek za tehnologije znanja IJS. <http://ezb.ijs.si/fedora/get/ezmono:ptz/VIEW/>.
- Grdina, Igor. 2006. »Do 'fine moke oo' mletu Trubarjevo vprašanje.« V Igor Grdina, *Med dolžnostjo spomina in razkošjem pozabe. Kulturnozgodovinske študije*, 207–34. Ljubljana: Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU.
- . 2011. »Pripadnosti in identitete med preteklostjo in vizijami prihodnosti.« V Ahačič in Testen 2011, 9–20.
- Gruden, Josip, 1905. »Glagolica v akvilejski metropoliji in njen pomen za slovensko slovstvo.« *Katoliški obzornik* 9: 141–57.
- . 1907. »Glagolitica II.« *Izvestja muzejskega društva za Kranjsko* 17 (1-2): 39–41.
- . 1908. »Primož Trubar: Ob štiristoletnici njegovega rojstva.« *Čas* 2 (6): 257–68.
- Hankins, James. 2003. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance: Platonism*. Rim: Edizioni di storia e letteratura.
- Ilešič, Fran. 1908. »Primož Trubar in njegova doba.« V *Trubarjev zbornik*, ur. Fran Ilešič, V–XXXII. Ljubljana: Matica slovenska.
- Jacobson Schutte, Anne. 1977. *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*. Ženeva: Librairie Droz.
- Jerše, Sašo, ur. 2009a. *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2009b. »Vera, upanje, oblast: O notranjeavstrijskem političnem imaginariju v času verskih vrenj.« V Jerše 2009a, 67–103.
- Jež, Andraž. 2016. *Stanko Vraz in nacionalizem: od narobe Katona do narobe Prešerna*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Katičič, Radoslav. 2007. »Zur Polemik von Primus Truber mit Paulus Skalich.« *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 53: 55–66.
- Kämpfer, Frank, Eva Maurer, Andreas Fülberth in Hermann Beyer-Thoma, ur. 2007. *Sigismund von Herberstein: Rerum Moscoviticarum Commentarii; Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand, Basel 1556 und Wien 1557*. München: Osteuropa-Institut.
- Kerševan, Marko, ur. 2006. *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2011. »'Cerkev Božja slovenskega jezika': vloga jezika v reformaciji in modernem nacionalizmu.« V Ahačič in Testen 2011, 85–98.
- Kidrič, France. 1922. »Prof. M. Murko o 'početkih jedinstvenega književnega jezika Hrvatov in Srbov'.« *Ljubljanski zvon* 42 (3): 188–90.
- Kos, Janko. 2011. »Slovenstvo kot vprašanje istovetnosti in razlike.« V Ahačič in Testen 2011, 29–38.

- Kostrenčić, Ivan, ur. 1874. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1556*. Dunaj: Carl Gerold's Sohn.
- Krajnc-Vrečko, Fanika, ur. 2003. *Zbrana dela Primoža Trubarja II: Ta celi catechismus s kratko zastopno izlago 1567, Catechismus z dveima izlagama 1575*. Ljubljana: Rokus.
- Kurelac, Miroslav, ur. 1997. *Vinko Pribojević, O podrijetlu i slavi Slavena*. Prev. Veljko Gortan in Pavao Knezović. Zagreb: Golden Marketing, Narodne novine.
- La Monica, Alessandro. 2008. »Indici e controindici: la polemica di Pier Paolo Vergerio contro la censura ecclesiastica.« *Quaderni d'italianistica* 29 (2): 17–28.
- Madunič, Domagoj. 2010. »Strategies of Distinction in the Work of Vinko Pribojević.« V *Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*, ur. Balazs Trencsenyi in Márton Zászkaliczky, 177–202. Leiden: Brill.
- Marinčič, Marko. 2016. »Lie quiet, Divus: Homerska preropenja in rojstvo modernizma iz duha latinske preparacije.« V *Divina: Andreas Divus Iustinopolitanus*, ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka, 31–51. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja.
- . 2018a. »Amore patriae teneri non potuit: Dva Vergerija o Hieronimu (in o mejah lokalnega patriotizma).« V *Secretarii actiones Petri Pauli Vergerii*, ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka, 10–25. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja.
- . 2018b. »Vergerij mlajši in Primož Trubar: latinski humanizem in slovenska reformacija.« *Primerjalna književnost* 41 (2): 77–98.
- Mihelj, Sabina. 2006. »Protestantizem in slovenski nacionalizem: analiza medijskih reprezentacij ob dnevu reformacije (1992–2003).« V *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan, 75–142. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Murko, Matija. 1927. *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*. Praga in Heidelberg: Winter.
- Nedeljković, Olga. 1984. »Illyrian Humanist Ideas in the Works of the South Slavic Protestant Publishers in Urach.« *Slovene Studies* 6 (1-2): 127–42.
- Paternu, Boris. 2008. »Trubarjevo osvobajanje subjekta.« *Slavistična revija* 56 (3): 285–88.
- Pferschy, Gerhard, ur. 1989. *Sigismund von Herberstein, Kaiserlicher Gesandter und Begründer der Rußlandkunde und die europäische Diplomatie*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Pierce, Robert A. 2000. »A New Look at the Conversion of Pier Paolo Vergerio.« V *Pier Paolo il Giovane, un polemista attraverso L'Europa del Cinquecento*, ur. Ugo Rozzo, 83–97. Videm: Forum.
- . 2003. *Pier Paolo Vergerio the Propagandist*. Rim: Edizioni di storia e letteratura.

- Pobežin, Gregor, ur. 2018. *Peter Pavel Vergerij: Dopisi papeškega tajnika / Actiones duae Secretarii Pontificii*. Prev. Gregor Pobežin. Ljubljana: Založba ZRC.
- Pogačnik, Jože. 1999. »Peter Pavel Vergerij ml. v slovenski znanosti.« *Acta Histriae* 7 (2): 91–102.
- Pribojević, Vinko. (1532) 1997. De origine successibusque Slavorum. V Kurelac, 47–104.
- Prijatelj, Ivan. 1908. *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*. Ljubljana: Schwentner.
- Rajhman, Jože. 1986. *Trubarjev svet*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- Rozzo, Ugo. 2005. *La letteratura italiana negli Indici del Cinquecento*. Videm: Forum.
- Rupel, Mirko. 1962. *Primož Trubar: Življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Schmaus, Alois. 1953. »Vincentius Pribojević – ein Vorläufer des Panslavismus.« *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 3: 243–54. (Ponatis 1971 v *Gesammelte slawistische und balkanologische Abhandlungen* 1. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.)
- Schumann, Marina. 2018. »Krščanima na korist, Turcima na štetu: prevođenje kao oružje u borbi protiv osmanske prijetnje.« *Služba Božja* 58 (22): 158–82.
- Simoniti, Primož. 2007. *Med humanisti in starimi knjigami: Prispevki k slovenski kulturni zgodovini*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Simoniti, Vasko. 1990. *Turki so v deželi že: turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2001. »Umetnost pogajanja in neizprosnost oblasti.« V Andrej Nared, *Sigismund Herberstein, Moskovski zapiski*, 277–87. Ljubljana: Slovenska matica.
- Sixt, Christian. H. 1855. *Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums: Eine reformationsgeschichtliche Monographie*. Braunschweig.
- Stipčević, Aleksandar. 1994. *O savršenom cenzoru: iliti priručnik protiv štetnih knjiga i njihovih autora*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Šmitek, Zmago. 1986. »Trubar in Turki.« V *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, Obdobja* 6, ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza, 159–70. Ljubljana: Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut, Oddelek za slovanske jezike in književnosti.
- Thomson, Ian. 1966. »Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance.« *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1): 63–82.
- Trubar, Primož. (1560) 2011: Ta drugi deil tiga Noviga testamenta: Teütsche Vorred. V Vrečko 2011, 59–67. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-098-0>
- . (1563) 2011. Prvi del novoga teštamenta: Vorred/Predgovor. V Vrečko 2011, 591–606. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-098-0>
- . (1575) 2003. Catechismus z dweima izlagama. V Krajnc-Vrečko 2003, 37–410.

- Vergerij, Peter. P. (Vergerio, Pier Paolo) (1533) 1892. Pismo Jacopu Salviatiju, 22. september. V *Friedensburg* 1892, 123–27.
- . (1556) 2018. *Actiones duae Secretarii Pontificii*. V: Pobežin, 47–104.
- . 1559a. *A gl'inquisitori che sono per l'Italia: Del catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell'anno presente*. Pforzheim.
- . 1559b. *Dialogi quatuor de libro, quem Stanislaus Osius, germano polonus, episcopus varmiensis, proximo superiore anno, contra Brentium & Vergerium Coloniae edidit*. Tübingen.
- Vinkler, Jonatan. 2011. *Uporniki, »hudi farji« in hudičevi soldatje: Podobe iz evropskih in »slovenskih« imaginarijev 16. stoletja*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-299-1>
- Vitorović, Nenad. 2006. »Protestantizem v polemikah ob 400-letnici Trubarjevega rojstva.« V *Kerševan* 2006, 217–63.
- Vrečko, Edvard, ur. 2011. *Primož Trubar: Nemški spisi (1550–1581)*. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <https://www.doi.org/10.32320/978-961-270-098-0>
- Wendebourg, Dorothea. 1986. *Reformation und Orthodoxie: der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wulfram, Hartmut. 2012. »Ein Heilsbringer aus dem Osten: Manuel Chrysoloras und seine Entindividualisierung im italienischen Frühhumanismus.« V *Byzanzrezeption in Europa: Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart*, ur. Foteini Kolovou, 89–116. Berlin in New York: De Gruyter.
- Zachariades, George Elias. 1941. *Tübingen und Konstantinopel: Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche*. Göttingen: Gerstung & Lehmann.
- Žnidaršič Golec, Lilijana. 2009. »Trubarjeva *Cerkovna ordninga*.« V *Jerše* 2009a, 224–42.



Mihael Glavan

JANŽ ZNOJILŠEK – VERSKI IN SLOVSTVENI REFORMATOR

Zaton reformacije na Slovenskem

Patent nadvojvode Ferdinanda o dokončnem izgonu predikantov in odpravi protestantskega bogoslužja v notranjeavstrijskih deželah sodi v leto 1599 (Kočevar 2014), že leto 1597 pa je na naša področja, zlasti v prestolnico Ljubljano prineslo več politično-konfesionalnih sprememb. 21. januarja 1597 sta namreč v kranjsko prestolnico prispela prva dva jezuita. V Ljubljano je jezuite povabil škof Janez Tavčar, od leta 1584 namestnik notranjeavstrijskih dežel, jezuitski kolegij v Ljubljani pa je nato s posebnim brevom ustanovil papež Klemen VIII. 23. marca 1596. Prvima dvema so se kmalu pridružili še drugi, v maju 1596 je jezuitska šola v Ljubljani že pričela s poukom in kmalu postala pomembna opora katoliški obnovi in protireformaciji. Zadnji superintendent Felicijan Trubar je dokončno zapustil domovino 1600.

Politični cilj jezuitov, zastavonoš katoliške stranke, je bil ves čas jasen – zatrtje luteranstva. Nadvojvoda se je z vso vnemo zavzel za pospeševanje katoliške zadeve in je vse močnejše pritiskal na luterane. Tem je po pritiskih postopoma upadal pogum, protireformacija je začela doživljati trajnejše uspehe in postopno je deželnoknežja katoliška stran dokončno prevzela pobudo: v katolicizmu so se začeli spreobračati meščani, številni sicer le na videz, saj so v raznih poročilih pogosto omenjeni mlačni katoličani. 30. septembra 1599 je nadvojvoda pozval vse protestantske meščane notranjeavstrijskih dežel, naj se vrnejo v katoliško Cerkev.

Jezuiti nadvojvodovega poziva sicer ne omenjajo neposredno, vendar opisujejo nasprotno reakcije, ki so jih sprožili protireformacijski ukrepi med protestantskimi deželani v deželnem zboru. Luteranski plemiči in meščani so na zborih in javnih shodih, ki so se ponovili najmanj šestkrat, odločno odklonili vsako pomoč proti Turkom, če se ne pokličejo nazaj luteranski predikanti in se ne prizna verska svoboda, in to ne samo njim, kakor so jo imeli prej zaradi nekakšne popustljivosti, temveč tudi meščanom, kmetom, služabnikom in sploh vsem. Izjavili so, da se glede javnih zadev ne bodo posvetovali o ničemer, če presvetli nadvojvoda na vse njihove pritožbe ne bo odgovoril in dovolil, kar zahtevajo.

V novembru 1599 je nadvojvoda izdal nove protireformacijske dekrete. Tako je 12. novembra izdal patent o dokončnem izgonu predikantov in prenehanju protestantskega bogoslužja v notranjeavstrijskih deželah. 16. novembra 1599 je prišel še deželnoknežji ukaz kranjskemu vicedomu, naj strogo prepove prodajo protestantskih knjig.

Janž Znojilšek

Kratka biografija in šolanje

Znojilšek (Snoilshik) Janž (Johann), protestantski pesnik, r. (dan in mesec neznana) 1568 v Ljubljani meščanu Blažu, umrl 21. apr. 1659 v Esensu (pri Hannoveru).¹ Z Adamom Bohoričem je prišel v Wittenberg, kjer je leta 1583 pomagal Juriju Dalmatinu kot pomožni korektor pri tiskanju *Biblije* in pri izdaji še dveh tiskov (*Agenda*, 1585; *Ta kratki wirttembergski catechismus*, 1585).

Dalmatin ter njegovi pomočniki Adam Bohorič, Lenart Mravlja, Adam Bohorič mlajši in Janž Znojilšek so se z rokopisom *Biblije* odpravili na pot 22. aprila 1583. 28. maja 1583 so v Wittenbergu pričeli s tiskanjem. Prevod *Biblije* so natisnili v 1.500 izvodih v tiskarni dedičev Johanna Kraffta. Za tiskanje so porabili približno pol leta. Knjige so tvorili do Štajerske, Koroške in Kranjske zavarovane v sodih in skrinjah.

¹ Mirko Rupel (1966) navaja, da je umrl leta 1617 v Hernalsu pri Dunaju.



Janž Znojilšek, bakrorez.

Stroške projekta so krile dežele Štajerska, Koroška, Kranjska ter nekateri posebni donatorji. Celotni stroški so znašali 8.000 goldinarjev.

Ko je bila knjiga dotiskana, določeno število darilnih izvodov tudi vezanih v posebno lepi beli usnjeni vezavi, sta Dalmatin in Bohorič daru za kneza Avgusta Saškega priložila še tri svoje knjige, ki sta jih takrat natisnila v Wittenbergu (slovnica, molitvenik, pesmarica), in se s tem zahvalila »za posebno cenjeno milost, izkazano mladeničema Adamu Bohoriču mlajšemu in Janžu Znojilšku, ki sta bila za dve leti za običajno ceno milostno sprejeta med druge učence v šolo knežje milosti v Pfortenu«.

Znojilšek in Bohorič mlajši sta v znameniti šoli v nekdanjem cistercijskem samostanu Schulpforta blizu Jene v Turingiji, v današnji zvezni deželi Saška-Anhalt, kot študenta ostala še nadaljnji dve leti (1584–1586).

Podpisani darilni izvod Dalmatinove *Biblije*, ki ga je Adam Bohorič daroval zavodu v Schulpforti, je še danes med najlepše ohranjenimi primerki na svetu. Izvod je še posebej pomemben, ker vsebuje posvetilo Adama Bohoriča (ne pa tudi posvetila Dalmatina). Zapisano je v latinščini in je zelo kratko, v prevodu pa se glasi: »Adam Bohorič iz Ljubljane, dežela Kranjska, podarjam slovansko *Biblijo* (*Biblia Slavica*) samostanu Schulpforta, avtorja Jurija Dalmatina«. Znojilšek je po Schulpforti nadaljeval študij na univerzi v Wittenbergu (1587–1588) in ga po prekinitvi leta 1591 zaključil z magisterijem. Vmesni dve leti je bil učitelj na stanovski šoli v Ljubljani. 1590. je dobil štipendijo, da je 1591. lahko končal šolanje z magisterijem v Jeni. Leta 1592 se je vrnil v Ljubljano, bil tu pridigar, 1594. tudi cerkveni šolski nadzornik. Poročil se je s Suzano Spindler, hčerko pokojnega ljubljanskega superintendenta Krištofa Spindlerja. Kasneje je prevzel Trubarjevo faro, nad katero je bdel turjaški grof. Župnija Škocjan pri Turjaku je bila že od 1. 1564 v protestantskih rokah. Z odlokom 6. sept. 1598 je bil Janž Znojilšek izgnan iz Kranjske in je odšel h grofu Juriju Zrinjskemu na Hrvaško. Deželni nadvojvoda je namreč vicedomu in stiškemu opatu ukazal, naj umestita v škocjansko župnijo, torej nekdanjo Trubarjevo faro, katoliškega duhovnika Ribiča. Ko sta poslanca prišla s tem namenom v Škocjan, jima Vajkard Turjaški, ki je pokroviteljsko bdel nad faro, ni hotel izro-

čiti cerkvenih ključev, svojim podložnikom pa je prepovedal poslušati novega župnika. Škof Hren je svetoval nadvojvodi, naj uporabi silo. In res je bil šele s pomočjo oborožencev 6. septembra 1598 pregnan predikant Janez Znojilšek in umeščen katolik Ribič.

Jurij IV. Zrinjski je bil med najvplivnejšimi hrvaškimi fevdalci. Skoraj svoje celotno odraslo obdobje je deloval kot evangeličan in vero utrjeval tudi na svojih posestvih. Sodeloval je z baronom Ungnadom in drugimi protestantskimi plemiči. Znojilšek je gotovo imel neka znanstva ali povezave, da se je leta 1598 zatekel k njemu, toda že leta 1599 se je skrivaj vrnil na Kranjsko in bival pri nekem Petschovitschu (Pečoviču) na gradu Lanšprež v Gradišču pri Trebnjem, katerega lastnik je bil od leta 1596 Karel pl. Jurič. S pomočjo slednjega je ušel ponovni aretaciji in se zatekel k Lambergom na grad Čretež (Reutenburg) pri Mokronogu. Njegovo ženo so 1599. pregnali iz Ljubljane, 1601. pa je Tomaž Hren vrغل v ječo tudi Znojilškovo mater in sestro, ker nista hoteli konvertirati. Ko je Znojilšek, skupaj s Felicijanom Trubarjem, dobil od ljubljanskih stanov odpravnino s priporočilom Lambergov, je febr. 1600 odšel v Tübingen. V obdobju 1602–1609 je bil učitelj v Sontheimu (Limburg), v obdobju 1609–1615 pa pridigar na Dunaju (Hernals), kjer je nastal njegov portret, kakršnega poznamo. Dolgo ni bilo jasno, ali je Znojilšek tam tudi umrl. Mirko Rupel je še leta 1966 njegovo smrt postavjal v leto 1617, vendar so se kasneje odkrili podatki, da se je Znojilšek očitno preselil in bil v obdobju 1626–1637 pastor in prof. hebrejščine v Heilbronn na Württemberskem ter 8. jul. 1627 tam govoril na pogrebu Bernharda Stieberja.² Leta 1637 je zapustil Heilbronn in se preselil v zahodno Frizijo, kjer je prav tako opravljal službo pastorja.

Delo

Znojilškovo pesniško delo je najprej izkazano z dvema pesmima v zadnji protestantski pesmarici *Ta celi catehismus, eni psalmi inu teh vek-*

2 V Lenz 1983, 100; prim. <https://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi871277/>; imenovan Johannes Snoilsluh, kar popravlja pogosto zmoto v navajanju datuma smrti (gl. tudi Elze 1884, 37).

shih Godou [...] (v' Tübingi, 1595). Prva je *Ena lepa duhovna pejsen v ti viži kakor ta nemška* »*Durch Adams Fall ist gantz verderbt*« (»Skusi Adamou greh smo mi hudi, grešni postali ...«), ki obsega 9 osemvrstičnih kitic. Po Ruplu gre za dokaj svoboden prevod pesmi Lazarusa Spenglerja iz 1524. (1966, 397–99).³

Druga je *Ena pejsen zuper vse sovražnike te vere, v ti viži kakor ta nemška: Mag ich vnglück nicht widerstahn* (»Nesreči tar nemilosti na tem sveti se ne morem vbrantiti«), ki obsega šest enajstvrstičnih kitic. »Znojilšek je za svojo pesem vzel zunanjo obliko in vsebino od nemške trivrstične pesmi, ki je 1529. izšla pri Klugu z melodijo, a brez navedbe avtorja besedila. Znojilšek je po tej predlogi spesnil novo pesem s šestimi kiticami.« (Čerin 1908, 235)

Znojilškovo poglavitno delo je seveda *Katechismus Doctoria Martina Luthra* (Tübingen, 1595); štiri pesmi v njem so verjetno Znojilškove: *Oča Vsigamogoči, Hvalimo Boga, Boga nečem zabit* in *Tu so gvišnu dobri možje* (Rupel 1966, 399–400). Težko si razložimo, kako je mogel Znojilšek uvrstiti Barbatov sestavek iz 1572. kot predgovor v knjigo, ki so jo tiskali na Württemberškem; morda je bil še vedno blizu flacijanzmu, ki se ga je navzel kot študent v Jeni.

V primerjavi z drugimi protestantskimi verzifikatorji je Znojilšek spreten, njegove pesmi izražajo dokaj smisla za estetsko čutenje in sproščenost, preseneča tudi jezikovna čistost. Čerin navaja, da se edini znani izvirni izvod na Slovenskem hrani v Knjižnici Narodnega muzeja v Ljubljani (1908, 132). NUK hrani le fotografije izvoda v Mestni knjižnici v švicarskem Winterthuru.

Alfred Jensen (1859–1921) in Anton Aškerc (1856–1912)

Znano je, da je močno fascinacijo s Trubarjem in reformacijo doživel tudi Anton Aškerc. V njegovi pesnitvi *Primož Trubar* (1905) bremo tudi tole kitico:

- 3 Lazarus Spengler (1479–1543), prominenten nemški verski reformator, Lutrov privrženec in sodelavec že od leta 1518, 1521. skupaj z Lutrom ekskomuniciran.

Kdo je velik? Kdor rojakom svojim
 kaže pot iz sužnjega mraku
 v sonca in svobode domovino
 z baklo plamenečo brez strahu.

Aškerc je v *Ljubljanskem zvonu* 1898. v treh nadaljevanjih (627–630, 693–700, 750–753) objavil razpravo *Švedski pesnik – po rodu Slovenec*. Spis je nastal na osnovi pričevanja švedskega pesnika in pisatelja Alfreda Jensena (1859–1921), ki je v septembru leta 1889 na svojem popotovanju že drugič obiskal tudi Ljubljano in se srečal z Aškercem. Ugleden švedski slavist, literarni zgodovinar, pesnik in pisatelj je bil dober poznavalec slovanskih literatur in zaslužen prevajalec predvsem ruskih avtorjev. Aškerc je bil takrat mestni arhivar in vodilni pesnik.

Alfred Jensen se je leta 1859 rodil pri Hudiksvallu na Švedskem in umrl na Dunaju leta 1921. Po maturi se je preselil v Rusijo, da bi postal zasebni učitelj. Takrat se je prvič srečal s slovanskim svetom, kar se pozneje izkazalo za prelomnico njegovega življenja. Postal je velik slavist in pionir na področju širjenja slovanske kulture v Skandinaviji. S pomočjo štipendije za izobraževalno potovanje, ki mu jo je podelila Švedska akademija (Svenska Akademien), je obiskal Ljubljano in Celje, postal pa je tudi dober prijatelj slovenskega pisatelja Antona Aškercja, s katerim sta vzpostavila obširno medsebojno dopisovanje. Po vztrajnem lobiranju Slovensko-švedskega društva iz Ljubljane so se mestni svetniki šele leta 2004 odločili, da bodo njemu na čast poimenovali eno od ulic. Tablo z uličnim napisom Jensenova cesta so postavili leta 2005. Ulica leži na severovzhodu Ljubljane pri avtocestnem izhodu Ljubljana Brod, v bližini Tacenske in Miheličeve ceste. Februarja 2008 so v Celju Jensenu v čast odkrili še spominsko ploščo.

Carl Snoilsky (1841–1903)

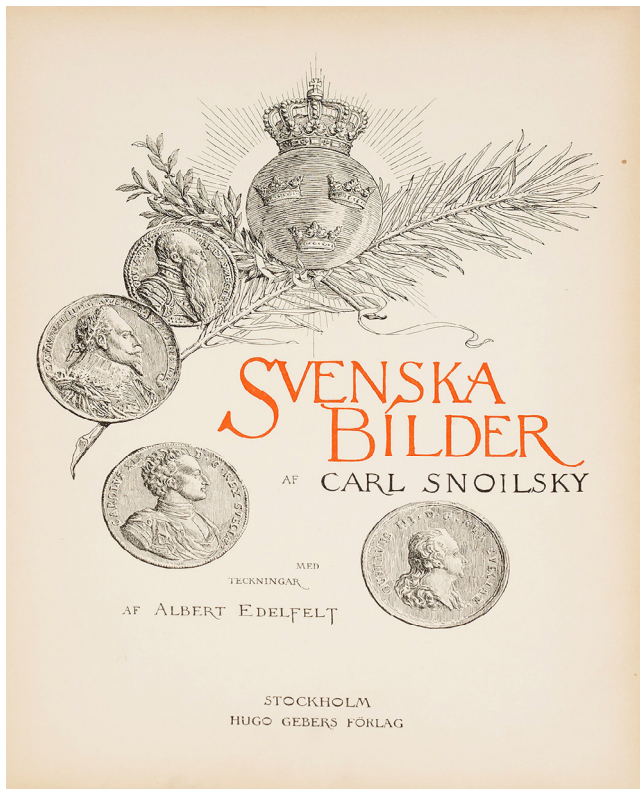
Ob srečanju z Aškercem mu je Jensen poročal, da je tedanji vodilni švedski pesnik in diplomat, grof Carl Snoilsky, po rodu Slovenec.



Pesnik
in diplomat
Carl Snoilsky.

Prepričan je, da njegov rod izhaja iz kraja Znojile na Kranjskem. Snoilsky je bil v tistem času vodilni švedski rodoljubni pesnik, ki je izdal nekaj knjig pesmi, leta 1886 pa je svoje pesmi z domovinsko tematiko zbral v knjigi *Svenska Bilder* (*Švedske slike*), ki ga uvršča med švedske klasike.

Aškerc se je na osnovi Jensenovega poročila nemudoma pisemsko povezal s Snoilskim, ki mu je pojasnil, da njegov rod res izhaja iz luteranske-



Švedske slike

ga duhovnika, ki se je sam poimenoval Labacus (Ljubljančan). Rodovni predniki naj bi rodbinski priimek zapisovali še kot Snoilshik, kasneje naj bi sprejeli obliko Snoilsky. Kralj Gustav III. je Carlovemu dedu, ki je bil državni svetnik in admiral, podelil grofovski naziv. Carl Snoilsky v pismu Aškercu obljublja, da mu bo poslal svojo pesem *Laibach*, ki jo je bil napisal leta 1882, ko se je vozil iz Trsta skozi Ljubljano in naprej proti severu. V naslednjem nadaljevanju spisa v *Zvonu* Aškerc res objavlja pesem v švedskem izvorniku in v slovenskem prevodu, ki sta ga izdelala z Jensenom.

Pesem vsebuje tudi verza:

Čisto osebni so ti spomini, ki si mi jih vzbudila Ljubljana:
Iz Ljubljane izhajata moje ime in pa moj rod.

Henrik Ibsen in Carl Snoilsky

Manj znano je, da sta bila vse življenje tesno povezana veliki norveški dramatik Henrik Johan Ibsen (1828–1906) in desetletje mlajši Carl Snoilsky (1841–1903).

Ibsen je za Shakespearjem najpogosteje uprizarjan dramatik na svetu, na Norveškem pa velja za nacionalno svetinjo, podobno kot pri nas Prešeren. Izhajal je iz obubožane ugledne stare družine in že zgodaj pokazal izjemen literarni talent. Po mladostnih uspešnih socialnih in družbenokritičnih dramah se je izselil in 27 let živel in ustvarjal v Italiji ter kasneje v Nemčiji, domov se je vrnil šele leta 1891. Napisal je nad 20 dram, tiste iz kasnejšega obdobja so čedalje bolj psihološke in karakterne in ne več toliko družbenokritične. Najznamenitejše so: *Peer Gynt*, *Stebri družbe*, *Nora ali Hiša lutk*, *Strahovi*, *Sovražniki ljudstva*, *Divja račka*, *Rosmersholm*, *Gospa z morja* in *Hedda Gabler*.

Ibsen se je s Snoilskim najprej srečal v Rimu 1862., potem ko je ta že izdal svojo prvo pesniško zbirko. V naslednjih letih se je njuno prijateljsko sodelovanje še poglobljalo. Snoilsky je vse bolj slovel kot najbolj nadarjen pesnik v Skandinaviji pa tudi kot zelo atraktiven moški in uspešen ljubimec. 1864. je Ibsen z norveško državno štipendijo leto dni študiral švedsko literaturo, umetnost in kulturo. Družila sta se tudi s Snoilskim, zlasti ob študijski konferenci za poskus poenotenja norveške, švedske in danske ortografije, nekakšnega skandinavskega »ilirizma«, ki prav kakor balkanski ni imel večjega uspeha.

Ibsen se je v 70-ih in 80-ih letih le občasno vračal v skandinavske dežele, vse bolj pa je rasel njegov ugled dramatika, ki so ga vedno pogosteje uprizarjali in tiskali. Sprejemale in častile so ga tudi kraljevske rodbine, zlasti švedska. Ob teh obiskih in počastitvah ga je običajno predstavljal Snoilsky, tako tudi v Uppsali leta 1877. Leta 1885 je Ibsen teden dni preživel v družbi Snoilskega in njegove druge žene na njenem



Henrik Ibsen

domu. Poznavalci zatrjujejo, da sta prav ta dva nosilca glavnih junakov drame *Rosmersholm*, nekateri pa celo namigujejo, da je Snoilsky vplival tudi na dramo *Nora* (1879). O tem piše sodobni norveški kulturni zgodovinar, kritik in pisatelj Ivo de Figueiredo (r. 1966), avtor nove obsežne Ibsenove biografije, v kateri se seveda dotika tudi Snoilskega.⁴

4 Nanj in na biografijo Michaela Meyerja me je opozorila naša najuglednejša skandinavistka Monika Žagar (r. 1949), tudi avtorica dveh romanov: *Dva brata, trije svetovi* (2015) in *Košček čokolade v pasji dlaki* (2018).

VIRI IN LITERATURA

- Budja, Avgušтина. 2005. *Slovinci na Švedskem: okvirno zgodovinski pregled*. Landskrona: samozaložba.
- Čerin, Josip. 1908. »Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih.« V *Trubarjev zbornik*, ur. Fran Ilešič, 126–238. Ljubljana: Matica slovenska.
- Elze, Theodor. 1884. »Die slovenischen protestantischen Gesangbücher des 16. Jahrhunderts.« *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 5: 1–39.
- Gustinčič Pahor, Mita. 2006. »Razstava o Alfredu Jensenu.« *Stati inu obstati* 2 (3-4): 299–302.
- Kočevar, Vanja. 2014. »Patent nadvojvode Ferdinanda o dokončnem izgonu predikantov in odpravi protestantskega bogoslužja v notranjeavstrijskih deželah iz leta 1599.« *Arhivi* 37 (1): 31–64.
- Lenz, Rudolf. 1983. *Katalog der Leichenpredigten im Stadtarchiv Rothenburg ob der Tauber* (= *Marburger Personalschriften-Forschungen* 6). Marburg an der Lahn: Franz Steiner Verlag.
- Petrič-Holmqvist, Lena. 1980. »Alfred Jensen och Slovenien.« *Acta Neophilologica* 13: 61–80.
- Prelesnik, Matija. 1901. »Protireformacija na Kranjskem pod škofom Hrenom.« 1. del. *Katoliški obzornik* 15: 3–17.
- Rupel, Mirko. 1966. *Slovenski protestantski pisci. 2.*, dopolnjena izd. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Trubar, Felicijan, ur. 1595. *Ta celi catehismus, eni psalmi inu teh vekshih Godou, stare inu nove kerszhanske pejsni: od P. Truberja, S. Krellia, Iurja Dalmatina, inu od drugih sloshena, inu s' dostemi lepimi duhovnimi pejsmi pobulshane*. V^oTibingi: skusi Geoga Gruppenbacha. Izvirni tisk, NUK R 57650.
- Znojilšek, Janž. 1595. *Katechismus Doctoria Martina Luthra*. V^oTibingi: skusi Geoga Gruppenbacha. Fotografije po izvodu v Mestni knjižnici Winterthur, NUK R 97971.



PRIMOŽ SIMONITI (1936–2018) K VPRAŠANJU RAZMERJA MED HUMANIZMOM IN REFORMACIJO

Nenad Vitorovič
Uvodna pojasnila

Klasični filolog in prevajalec, upokojeni redni profesor za latinski jezik na Filozofski fakulteti v Ljubljani, član SAZU, zaslužni član in predsednik Slovenske matice, dr. Primož Simoniti, je med drugim zapustil obsežen korpus svojega raziskovalnega dela o vplivih in zametkih renesančnega humanizma na Slovenskem, pri čemer je pozornost posvečal odnosu med humanizmom in reformacijo, torej vplivu humanizma in humanistov na protestantske reformatorje v Evropi in še posebej na Slovenskem. Rezultat ukvarjanja na tem področju, pri katerem je sebe videl kot nadaljevalca pobude Antona Slodnjaka, je bila najprej obsežna monografija *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja* (1979), sledile pa so ji številne razprave, ki jih je nekoliko predelane zbral in uredil v še obsežnejši *Med humanisti in starimi knjigami* (2007). Slednja vsebuje tudi nekaj primerov objav o izsledkih arhivskega raziskovanja, ki segajo v čas pred izidom *Humanizma na Slovenskem*. Kot latinist se je namreč lahko lotil naloge, ki jo je začrtal Slodnjak, pri čemer je oral ledino. Tako v svojem »programskem« *Uvodu* k prvi monografiji pravi:

Vprašanje humanizma ali vsaj odmevov humanizma na Slovenskem in med Slovenci doslej ni bilo predmet sistematičnega raziskovanja. Vzrokov za to je bilo več.

Poglavitni je bil najbrž konceptualne narave. Slovenska literarna zgodovina se je [...] omejevala le na spomenike literarne dejavnosti v slovenskem jeziku in je ob raziskovanju slovenskega pismenstva v času, preden so Trubar in protestanti ustvarili temelje slovenske literature, puščala v nemar tudi dobo evropskega renesančnega humanizma kot tistega prelomnega duhovnega gibanja, ki je skupaj s spremenjenimi duhovnimi in sploh družbenimi razmerami – kriza in postopno razkrajanje fevdalne ureditve, krepitev meščanstva, zaton srednjeveškega sholasticizma ter vznik in razmah renesanse – v temelju preobrazila duhovno podobo svojega časa in ji v krčih ob rojstvu novoveškega individualizma dalo neizbrisen pečat. [...]

Toda ker o kakem delovanju humanistov v mejah slovenskega etničneга ozemlja slej ko prej ni znanega tako rekoč nič, je ob načelni in izključni osredotočenosti na zgolj slovensko slovstvo nosilec te koncepcije slovenske literarne in kulturne zgodovine France Kidrič najbolj pregnantno formuliral to načelno stališče. Ko je namreč že za tisto srednjeveško literarno kulturo, katere nosilki sta bili latinščina in nemščina, ugotavljal, da sta bili pri nas zelo površni in da je bila na primer latinska produkcija omejena v glavnem na prepisovanje tujih latinskih predlog bogoslužnih in sploh teoloških tekstov, je implicitno vključeval vanjo še obdobje poznega srednjega veka in prvo polovico 16. stoletja, torej čas, ko bi bilo vsaj načelno mogoče računati s kakimi humanističnimi vzgibi ali odmevi humanizma. Skratka, vsa ta kultura se mu je na Slovenskem zdela tako skromna in že kar sterilna, da ji je v svoji monumentalni Zgodovini slovenskega slovstva iz let 1929–1938 posvetil pravzaprav le nekaj stavkov. Posamezni Slovenci, ki so na tujih tleh, na Dunaju na primer, »delovali za ideale humanistov in novolatinsko literaturo«, so mu bili a priori nezanimivi, ker so bili po njegovih besedah »rodni pokrajini le zunanji okras«.

Kidrič sam je bil izrecno zavrnil drugačen koncept pojmovanja slovenske literarne in v njenem sklopu tudi kulturne zgodovine te dobe, ki ga je bil postavil Anton Slodnjak. Ta je že v svojem Pregledu slovenskega slovstva iz leta 1934 namenil nekaj tehtnih strani prav temu vprašanju v poglavju z značilnim naslovom »Sledovi humanizma in renesanse na slovenskih tleh«. Slodnjak je govoril o znanstveni književnosti v latinskem

jeziku, ki da je bila »večinoma izraz gluhega pokrajinskega duha, ki snuje daleč od središč, v katerih se je takrat pripravljala prerod znanstvenega mišljenja in umetnostnega ustvarjanja«; toda ta dela so mu ob natančnejšem motrenju razkrivala »pomenljivo resnico, da so bili prav ti ljudje glasniki o obnovitvi grške in rimske kulture v Srednji Evropi ter zarodniki slovenskega protestantizma, ki nam je ustvaril večni temelj za literarno rast«. Spričo kulturne zaostalosti in zanemarjenosti slovenskih pokrajin, ki niso premogle ne univerze, ne tiskarne, je z opozarjanjem na konkretna imena na Dunaju delujočih humanistov slovenskega rodu predvsem poudaril potrebo, da se raziskovanje razširi v tej smeri: »Odkriti naravnostne in podtalne zveze, med slovenskimi humanisti in protestanti, bodi naložena prihodnosti, ki pa je nujna, kajti potem ne bodo več postojanke slovenskega literarnega dela v 16. stoletju več tako slučajne ali samo od tujih vplivov odvisne«. To svojo misel je Slodnjak, deloma modificirano in omiljeno zlasti glede težavnega problema in težko dokazljive hipoteze o »zarodišču slovenskega protestantskega pokreta« med dunajskimi slovenskimi humanisti, ponovil še večkrat [...]. (Simoniti 1979, 7–8)

Izsledki Simonitijevega raziskovanja te Slodnjakove hipoteze niso potrdili. Simoniti ugotavlja, »da se večina najvidnejših med temi humanisti opredeli zoper reformacijo in zavzame celo militantno antireformacijsko stališče« ([1984] 2007, 29), medtem ko je npr. Herberstein za miroljubno sožitje obeh veroizpovedi (1979, 220).

Potrdili pa so zlasti »podtalne zveze« med humanizmom in reformacijo: tako v slovenskem okviru, za katerega se je Slodnjaku predvsem šlo, kot tudi v splošnoevropskem. V slovenskem kot posredna vez tako izstopa vpliv ideje o načelni enakovrednosti vseh jezikov od Eneja Silvija Piccolominija prek Bonoma do Trubarja (poleg Trubarjevega seznanjevanja s švicarskimi reformatorji pri Bonomu, na katerega je opozoril Rajhman, in humanistične izobrazbe, ki so jo bili deležni Budina, Bohorič, Dalmatin ...), v splošnoevropskem pa tekstnokritična in bibliocistična, ki sega od Lorenza Valle prek Erazma do Luthra. Takšne zveze so »rahljale« oz. pripravljale tla za reformacijo in z njo za (nemško in) slovensko slovstvo.

Poglavitno »podtalno zvezo« pa Simoniti opredeli kot *subjektivizem* oz. *individualizem* –

[...] subjektivizem in individualizem, ki v vseh reformacijskih smereh izpostavlja predvsem osrednje vprašanje osebne vere, osebne odgovornosti individua in njegovega opravičenja pred Bogom brez vsakršnih institucionalnih posrednikov. Humanizem kot prvenstveno antropocentrično gibanje literarno-filološkega značaja pa je prepričan o načelni vzgojljivosti racionalno delujočega človeka v moralno bitje, zmožno osebno odgovornega ravnanja. ([1984] 2007, 28–29)

Ta Simonitijeva ugotovitev je vsekakor pravilna – potrjujejo jo že Luthrovi spisi, za katere so zahtevali, da se jim odpove in jih preklične na zaslišanju v Wormsu –, najsi se izraza pogosto uporabljata slabšalno, še posebej subjektivizem, ki se sliši kot zavračanje ali izguba objektivnosti, kar je (bil) vztrajni očitok katoliške strani protestantom. Izbiro tega izraza bi zato Simonitiju lahko očitali kot neposrečeno. Toda »subjektivizem« je tako pri humanistih kot pri protestantskih reformatorjih izhajal iz utemeljenega nezaupanja v nekaj, čemur bi lahko rekli oktroirana psevdo-objektivnost. Sklepi papežev in koncilov – najsi se tičejo interpretacije *Pisma* in verskih resnic v ožjem smislu ali družbene in politične ureditve krščanskega sveta – bi namreč teološko gledano lahko veljali za objektivne zgolj, kolikor bi jih dejansko omogočal in potrjeval Sveti Duh, in bi torej bili nezmotljivi ali pa bi bili odločevalci vsaj hitri, da uvidijo svojo zmoto, ko/če bi jih nanjo kdo opozoril. V Wormsu pa je Luther v strnjeni obliki povzel, kar je več kot le impliciral v svojih leta 1520 objavljenih spisih, namreč da to (več) niso.

Krščanski humanisti so medtem že odločno zavračali očitno ciničnost in hinavščino nosilcev »duhovne oblasti« (jih tudi uspešno smešili) in si prizadevali za prenovo Cerkve in »krščanskega sveta« s pomočjo antropocentrične iz-obraz-be ter družbene, cerkvene in politične uveljavitve humanistično izobraženih (novih) gospodov.

Individualizem? Pri protestantskih reformatorjih? – Spet bi se lahko nekoliko muzali, toda nemogoče je zanikati posledice razkroja samo-umevnosti srednjeveške psevdoobjektivnosti in srednjeveškega psevdo-

univerzalizma, ki se npr. pri Luthru kaže v pripravljenosti biti izobčen s strani obeh »mečev«. Simoniti izraz tudi primerno eksplicira kot zavest o dostojanstvu vsakega človeka kot enkratnega posameznika, tudi na kolektivni ravni, torej kot (proto)nacionalno zavest, zavest o »posebni identiteti konkretne domovine in jezika«:

[H]umanizmu ne gre le za individualizem v osebni sferi, temveč tudi v življenju večjih in manjših posebnih skupnosti. To pa so vsekakor predpostavke, ki so ustvarjale razmere, naklonjene delu v jeziku, ki se dotlej ni mogel izkazati s pisanimi spomeniki. [...] Domovina je, kolikor je mogoče presoditi in kakor je mogoče tudi pričakovati, humanistom, ki so izšli z našega ozemlja, pomenila v glavnem pokrajino in se izražala kot kar izrazita zavest pokrajinske pripadnosti, naleteti je mogoče tudi na razmeroma jasne znake zavesti o skupni slovanski rodovno-jezikovni pripadnosti [...]. ([1979] 2007, 19) [S] humanizmom vzniknejo v Nemčiji prvi vzgibi nacionalnega gibanja in se razcveti narodnostna zavest [...] Silovit izbruh doživi nemško nacionalno čustvo v protirimskem in protilaškem afektu kajpada z Luthrovo reformacijo. ([1985] 2007, 160–61)

Čeprav bi reformacijo lahko upravičeno opredelili kot drugačen odgovor na isto stanje razkroja srednjeveških samoumevnosti ob razpadanju fevdalizma in krepitvi meščanstva, pa ostaja dejstvo, da je bil ob začetku reformacije humanizem bže v polnem razmahu in je vsekakor tudi neposredno (prek »naravnostnih« zvez, kot se je izrazil Slodnjak) učinkoval na nemške in sploh evropske protestantske reformatorje, vključno s slovenskimi.

Kajti humanizem, katerega razcvet v deželah severno od Alp je treba postavljati tik pod konec 15. in v prvih dvoje, troje desetletij 16. stoletja, je vsaj v tridesetih letih že postal konstitutivna izobrazbena sila na univerzah in učnih ustanovah. Reformatorji sami so šli bolj ali manj vsi skozi humanistično inspirirano vzgojo, v naslednji generaciji je razviti humanizem edina in brezpogojna norma. ([1984] 2007, 28)

Toda pri proizvodnji učinkov Simoniti ugotavlja tudi bistveno razliko:

[B]rez tekstne kritike Lorenza Valle bi ne bilo takega biblicista Erazma, kakršnega poznamo; brez Erazma bi bila že spriči njegove kritike zlorab v cerkvi tudi reformacijska misel drugačna vsaj v svoji zunanji podobi. Toda od še tako sarkastične kritike kriznega položaja poznosrednjeveške cerkve in od humanistične filološke kritike do reformatorskega *dejanja* je še ogromen, bistven korak. In pglavlatni impulz za ta korak je moral priti iz globoke religiozne eksistencialne stiske in potrebe, ki ima le malo skupnega z idejnim krogom humanističnega racionalizma. ([1984] 2007, 31)

In analogno glede učinkov na razvoj slovenskega slovstva:

Humanističnemu izobražencu zadošča za komuniciranje z vrstniki, člani izobražene elite, latinski idiom, »studia humanitatis« hočejo v skladu s svojo bistveno pedagoško usmeritvijo posredovati predvsem tisto vednost, ki naredi iz človeka moralno bitje, in izhajajo iz načelnega prepričanja o človekovi vzgojljivosti za humano delovanje. Toda v praksi se povprečni humanist omejuje na ozek krog izbrancev in vse prepogosto gleda zviška na neomikano množico. To protislovje se je lahko v slovenski situaciji razrešilo očitno samo po zaslugi sprožila, ki je moralo priti od nekod drugod. Humanizmu kot nosilcu izobrazbenega, antropološko usmerjenega nazora se je moral pridružiti še impulz, porojen iz neke druge, religiozne, eksistencialne stiske in potrebe. Slovencem je bila, resda razmeroma pozno, naklonjena milost, da so dobili epohalno pomemben spoj teh dveh prvin v humanistično šolanem Primožu Trubarju [...]. ([1979] 2007, 21)

Simonitijevi predstavitvi humanizma bi lahko očitali nekoliko premočan poudarek na racionalnosti, če ne kar (proto)razsvetljskosti, ki ga (premalo kritično) prevzema od Lortza. Nasprotno je npr. Eugenio Garin dokazoval, da lahko že v formi politične govornice, ki so jo humanisti gojili opirajoč se na klasike, vidimo poskus ustvarjanja nove resničnosti, nove podlage skupnosti, pri čemer poudarja tudi vpliv t. i. »hermetičnih« spisov, ki retoriko kot govorno dejanje postavljajo v širši okvir (samo)ustvarjalne (magične) prakse.¹ Novuma reformacije pa Simoniti

1 Garinovi *Spisi o humanizmu in renesansi* (Ljubljana: Škuc/FF, 1993) so izšli v zbirki *Studia humanitatis*. Glej tudi Igor Škamperle, *Magična renesansa* (Ljubljana: ŠOU, Študentska založba, 1999).

posebej ne opredeljuje, razen v smislu »globoke religiozne eksistencialne stiske in potrebe«, kar bi lahko razumeli tudi kot nekaj res čisto subjektivnega. Toda ti »korekciji« v ničemer ne zamajeta Simonitijevih ugotovitev, temveč jih kvečjemu dopolnjujeta in potrjujeta.

Tako po eni strani Marko Marinčič v svoji razpravi v pričujoči številki opozarja na ključno vlogo, ki jo je zlasti v praktičnem smislu za slovensko slovstvo odigral Vergerij, pri čemer lahko rečemo, da so prišle do izraza sposobnosti, ki jih je razvil, ko se je samoustvarjal v renesančnega gospoda z velikopoteznimi diplomatskimi ambicijami. Po drugi strani pa lahko spomnimo na razpravi Marka Kerševana o posebni teološki spodbudi, ki jo za prevajanje Božje besede v domače ljudske jezike daje ravno osrednja vloga, ki jo za reformatorje ta beseda ima – kot tista, ki ustvarja in ohranja tako vero posameznika kot tudi občestvo, Cerkev – nasproti drug(ačn)im sredstvom oz. pomagalom, vključno z ritualno uporabo nerazumljivih besed.² Pričujoča številka prinaša tudi prevod Luthrovih in Melanchthonovih spisov o izobraževanju, pri čemer zlasti pri Luthrovih najdemo od humanističnih idealov precej neodvisne, namreč eksegetske argumente za splošno izobrazbo, ki vsekakor prehittevajo družbeno-ekonomsko potrebo po splošni izobrazbi, kakršna je značilna za razvito meščansko družbo.

VIRI

- Simoniti, Primož. 1979. *Humanizem na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1979) 2007. »Kulturnozgodovinski pomen renesančnega humanizma pri Slovencih.« V Simoniti 2007, 7–21.
- . (1984) 2007. »K vprašanju razmerja med humanizmom in reformacijo.« V Simoniti 2007, 22–36.
- . (1985) 2007. »Etnična zavest slovenskih humanistov in protestantov.« V Simoniti, 2007, 155–172.
- 2 Glej Marko Kerševan, »Trubarjeva 'cerkev Božja slovenskega jezika' in 'narod slovenskega jezika',« *Stati inu obstatu* 4, št. 7-8 (2008): 188–202, in »Božja beseda in/ kot ljudski jezik pri slovenskih protestantih 16. stoletja,« *Slavistična revija* 4, št. 1 (2009): 23–34.

---. 2007. *Med humanisti in starimi knjigami*. Ljubljana: Slovenska matica.

V nadaljevanju objavljamo odlomke iz – za našo temo ključnega – Simonitijevega besedila.

Primož Simoniti

K vprašanju razmerja med humanizmom in reformacijo

Ko se lotevam vprašanja o razmerju med renesančnim humanizmom in reformacijo, se dobro zavedam, da bo ta moj poskus v najboljšem primeru lahko samo nakazal nekatere točke, ki se mi zdijo ključnega pomena za obravnavo zastavljenega problema. Literatura tako o humanizmu kakor tudi o reformaciji je praktično nepregledna in v svojih rezultatih marsikdaj kontroverzna. V tem se na neki način zrcalijo težave pri pojmovni opredelitvi teh dveh duhovnih gibanj, ki sta bili tako odločilnega pomena za celotni razvoj novoveške Evrope.

Communis opinio in kar banalna resnica je, da je humanizem duhovno gibanje, ki je izšlo iz Italije. Italijanski humanisti so zastavili in izvedli za renesanso tipični obrat k antiki in sprožili tudi novo odkritje sveta in predvsem človeka v njem. To duhovno smer, ki se je – sumarno rečeno – v nasprotju s srednjim vekom ukvarjala manj s transcendentnimi in bolj s totranskimi, pozemskimi vprašanji človeškega življenja, so poimenovali s skupnim pojmom »studia humanitatis«. Ta studia predstavljajo temelj humanističnega pojma vednosti in znanosti. V skladu s humanističnimi interesi so se institucionalizirala kot samostojne discipline poetika z retoriko, zgodovininapisje in moralna filozofija. Od strokovnih študij, npr. od medicine ali jurisprudence, se studia humanitatis razlikujejo po tem, da oblikujejo človeka kot človeka, da gledajo v njem bitje, ki je vzgojljivo za dobro in enkratno v svoji izpopolnjevanja zmožni individualnosti; in njihov namen je posredovati človeku enciklopedično, vseobsežno omiko in svetovni nazor, ne pa specialnega znanja.

Kljub vsem razlikam v nazorih med posameznimi humanisti, ki se sem ter tja zaostrujejo v ekstremno žolčne polemike, se vsi humanisti vendar čutijo združene po neki skupni »forma mentis« in dejansko [23]

tudi predstavljajo neko enoto, saj so vsi zainteresirani za iste probleme, ki v skrajni konsekvenci koreninijo v humanizmu lastnem odnosu do antike; k antiki pa spadajo po izrecnem humanističnem pričevanju tudi veliki avtorji zgodnje patristike z Avguštinom in Hieronimom na čelu. Dolgo je prevladoval kliše o nekakšnem antikizirajočem poganstvu v duhovnem svetu marsikaterega italijanskega humanista ali vsaj o čisto sekulariziranem nazoru, naravnanim izključno v tostranstvo – z vsemi, do kraja prignanimi nasledki v že kar frivolni, prislovični »renesančni radoživosti«. Toda kot reakcija na trditev, češ da so bili humanisti »religiozno indiferentni, če ne kar ateistični« (Buck 1975: 28), je raziskovanje zadnjih desetletij³ dovolj jasno pokazalo, da je stvar v marsičem vendarle precej drugačna. Res pa je po drugi plati, da zgolj z nadaljevanjem srednjeveškega krščanstva v renesansi ni mogoče razložiti specifičnega odnosa humanistov do religije. Odločilni premik je mogoče pač videti v načelno antropocentrični naravnosti humanizma: v tem smislu drži misel ene prvih današnjih znanstvenih avtoritet (Kristeller 1961: 37), da je humanizem »povsem sekularno gibanje v svojih literarnih in znanstvenih, pa tudi v svojih filozofskih interesih«. ⁴ S tem pa še ni odstranjena vrsta notranjih protislovij. Lorenzo Valla npr., ki se je med italijanskimi humanisti menda najbolj angažiral v diskusiji o religioznih vprašanjih, velja po tradicionalnih razlagah za nosilca »poganske« renesanse. In vendar so mu bili vzor stari cerkveni očetje, ki so svoj stil šolali ob klasičnih avtorjih – modro zadržani do metafizičnih in dialektičnih spekulacij – in se osredotočali na biblično eksegezo. In po njih, po cerkvenih očetih, je Valla kot zanesljiv temelj za razlago svetega pisma utemeljil »biblično filologijo« (Buck 1975: 30).

[24] Sam Luther (1913: 107) je na njem hvalil povezavo med »litte-
rae« in »pietas« in Erazem ga je priznaval za svojega predhodnika ter se mu čutil globoko zavezanega kot možu, ki je postavil za umevanje Biblije plodno in veljavno načelo: »scriptura sacra sui ipsius interpres«

3 Prim. obširno navedeno literaturo v izvrstnem prikazu pri Buck 1975.

4 O centralnem mestu človeka v misli humanistov prim. podobne formulacije pri Kristeller (1976, 1:174; 1976, 2:76–77, 115–123).

(Pfeiffer 1976: 76, 90).⁵ To načelo, po katerem je sveto pismo razložljivo iz samega sebe, pa seveda pomeni, da za njegovo razumevanje niso potrebne poprejšnje eksegeze, cerkvena tradicija in nauki prejšnjih stoletij. Vsekakor je bil za Lorenza Vallo ta fideizem združljiv in skladen z njegovim humanizmom, z njegovo filološko kritiko in praktično filozofijo, etiko. Tudi pri drugih humanistih so ugotavljali podobno razmerje med »studies humanitatis« in »studies divinitatis«: ne da bi zabrisovali razlike nasproti srednjeveški religioznosti, so humanisti poudarjali, da je jedro humanističnega pojma o človekovem dostojanstvu, o »dignitas hominis«, prav človekova podobnost Bogu, njegova ustvarjenost po božji podobi. Toda izhodiščno točko odnosa do sveta transcendence je treba iskati v območju na novo rojenega individualizma in subjektivizma v človekovi osebni vesti. Kadar se humanisti angažirajo kot kristjani, se kaže njihova religija »bolj kot subjektivno prepričanje kakor pa kot objektivno oznanilo« (Buck 1975: 31).

Namenoma smo se v tej uvodni partiji ustavili prav ob Lorenzu Valli, kajti razvoj tekstnokritične metode je dosegel enega svojih prvih vrhov v njegovem delu *In novum testamentum adnotationes*, ki jih je dal leta 1505 natisniti Erazem Rotterdamski. Omemba Erazma [25] nas tako pelje do naslednje postavke, ki je bistvena za našo temo. To je razširitev idej italijanskega humanizma iz Italije kot njegove avtohtone zarodnice v dežele severno od Alp. Tu doživlja humanizem zlasti v nemških deželah specifične modifikacije. Nemškega arhihumanista Konrada Celtisa preveva mogočno hrepenenje po človeku, oblikovanem po novih vrednostnih merilih, zazoril je čas, ko bo spet zasijalo sonce klasične lepote; on in njegovi somišljeniki z Erazmom vred se čutijo neskončno superiorne nad poznosrednjeveškim sholastičnim okoljem. Mimogrede – tudi to je poteza, povzeta po Italijanih, ki so po svojem samoumevanju

5 Pfeiffer (1976: 76) opozarja na zanimivo paralelo: pri Erazmu in v njegovem času postane središče filoloških študij Novi testament, tako kot je bila aleksandrijska filologija vzniknila iz eksegeze in interpretacije Homerja po znanem Aristarhovem načelu: razlagati Homerja iz Homerja samega, prim. Rudolf Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie, Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Reinbek bei Hamburg 1970, 258ss.; Kajetan Gantar, *Začetki filološke znanosti, Jezik in slovstvo* 15 (1969/70), 187.

visoko povzdignjeni nad »mračni« srednji vek in ki o samih sebi mislijo, da bodo prinesli na svet novo, lepšo dobo. Erazem npr. daje tradicionalnemu svetu slabšalni pridevek »gotski«. Tako postanejo tudi severni humanisti žrtev lepe sokratske zmote, da je človek, ki ima vednost in znanje in omiko, eo ipso že boljši. Nenavadno daleč sega problematično prepričanje humanistov kot nosilcev naivne vere v napredek, precenjevanje pomena, ki da ga ima to njihovo novo, v svojem bistvu vzgojno-izobrazbeno orientirano gibanje: z njegovo pomočjo da bo mogoče preobraziti svet. Najvidnejši nemški humanisti kot Hutten, Capito, Erazem, Bebel, Eck itn. z vriskom pozdravljajo novi vek: po božji milosti se ljudje spet obračajo k dobremu, h klasičnim študijam kot viru vsakršne posvetne vednosti, zdaj zdaj bo spet vstala stara, neomadeževana čistost krščanske vere. Pa še nekaj se zbudi v Nemčiji: prvi vzgibi nacionalnega gibanja in oživljene narodnostne zavesti. V povezavi z nemško nacionalnim protirimskim afektom pa humanisti tukaj nihajo med resentimentom, občutkom konkurence in občudovanja do Italijanov. Najbolj donečih hvalnic je deležen Erazem v Nemčiji kot »decus Germaniae« – pa je vendar ta mož naravnan izrazito kozmopolitsko; vsem hoče biti skupen ali, še rajši, vsem tuj. Celo Celtis, odkritelj in izdajatelj Tacitove Germanije [26] in Hrosvite iz Gandersheima, kaže v marsikateri izjavi nenavadno brezdomovinskost: ni važno, kje umreš, od vsepovsod drži pot v Jupitrove dvore (Bezold 1959: 6).

Takih protislovij bi lahko našteali še celo vrsto. Že to naj torej zadošča: humanizem v Italiji, Nemčiji, Španiji itn. kaže vso svojo polivalentnost. V Nemčiji npr. se starejši humanizem spričo hkratnosti sholastike in humanizma na univerzah kaže mnogokje v sopotništvu sholastične »stare poti« (via antiqua) realistov in njeni kombinaciji z novo usmeritvijo humanistov; dokaz za to je npr. kasnejši Luthrov najtrši nasprotnik Johannes Eck. Ta mož, ki vidi pozneje pravega povzročitelja reformacijskega prevrata v Erazmu, še leta 1518 slavi taistega Erazma: skoraj vsi učenjaki razen nekaj kutarjev in teologistov da so erazmovci (Lortz 1962, 1:55). Mlajši humanizem erfurtskega kroga (Eobanus Hessus, Crotus Rubeanus) je že bistveno radikalnejši; k temu pripomore v nemajhni meri tudi polarizacija duhov ob aferi Reuchlin in mračnjaki. Katoliški

historik Lortz (1962, 1:63), ki je kljub mestoma diskriminatorskemu vrednotenju humanistov, zlasti Erazma in njegove religioznosti, bistveno premaknil podobo zgodovinskega razvoja reformacije v Nemčiji, sodi, da je pri tem na delu razsvetljenski element v duhovnem svetu humanistov: ta element da se kaže v odvrnitvi od religioznega razodetja, ki da ga zamenja vera v vrednost ustvarjalnega individua. Do izraza pride libertinizem, ki da preobrne celó stoiško naravnani moralizem (ta »Religionsersatz der Humanisten«) v ohlapne predstave o moralnih dolžnostih v besedi, dejanju in nehanju.

Na eni strani so humanisti; na drugi strani pa stoji iz globoke eksistencialne stiske v mukah in okrutnih notranjih bojih porojeni reformacijski obrat Martina Luthra. Na eni strani razsvetljenski racionalizem humanistov in njihovo nedogmatsko pojmovanje: ker je krščanstvo monoteizem, je torej tudi kak monoteizem platonskega [27] kova pravzaprav isto kot krščanstvo; to je ena skrajnost. Na drugi strani je kot druga skrajnost Luthrova zahteva po brezpogojni podreditvi besedi razodetja, njegova gesla: sola scriptura, sola fides, sola gratia. Luthrovi radikalni programski spisi iz leta 1520, cerkveno izobčenje, wormski edikt – vse to je terjalo od humanistov, da se opredelijo. Vedno bolj neizprosno se je izpostavljala teološka problematika. Luthrov odnos do humanizma je Lortz (1962, 1:296) označil takole: Luther zelo veliko dolguje filologiji humanizma, toda zmotno bi bilo, ko bi trdili, da je njegov osebni reformatorski obrat bistveno determiniran s humanizmom. In še: Luther sploh ni mogel imeti kakega notranjega odnosa do humanizma, saj naravnost zničuje človeško, torej humanistično prvino, človekovo svobodno voljo in njeno moč; samó milost obstaja. Njemu samemu da ta nezdružljivost njegove teologije in humanizma dolgo ni bila jasna.

Če upoštevamo to sodbo, ki jo delijo tudi protestantski teologi, bi dejali, da pač ni nikakršno naključje, če se je razmerje med Luthrom in Erazmom dokončno odločilo ravno v polemiki o pravzaprav osrednjem vprašanju svobodne volje. Sam Luther (1950–55, 3:292) nam je to potrdil v znanem priznanju: »Ti [Erazem] si edini med vsemi zadel jedro ... ti edini si videl stožer in si mi skočil za vrat.« Luthrov nastop pa je imel tudi širše družbene posledice. Njegove radikalne teze so izzvale polari-

zacija duhov med humanisti in bile po marsikaterem mnenju krive za kritično zaostritev razmer v Nemčiji, katere vrhunec je bila kmečka vojna, če ne omenjamo še radikalnejših nasledkov v naukih nekaterih njegovih somišljenikov, ki so pripeljale npr. do katastrofalnega upada univerzitetnih študij. To pa je zadelo humaniste v živo, ogrožene so bile »bonae litterae« in ves, po mnenju humanistov, iz njih izvirajoči blagoslov. Zatorej ni zaman govor o bistvenem zlomu (Zusammenbruch) nemškega humanizma v letu 1525. Podoba je, da je sicer marsikdo od humanistov [28] notranje simpatiziral s tezami reformatorjev, »ireničnega« Philippa Melanchthona npr., vendar se iz takih ali drugačnih, tudi eksistenčnih in čisto oportunističnih razlogov ni maral mešati v vrtinec konfesionalnih bojev. [...]

Zato se zdi umesten sklep, da se humanizem in reformacija kot duhovni gibanji sicer do neke mere prekrivata, čeprav samo v določenem segmentu svojega vsakokratnega območja. V tem segmentu jima je predvsem skupen pač subjektivizem in individualizem, ki v vseh reformacijskih smereh izpostavlja predvsem osrednje vprašanje [29] osebne vere, osebne odgovornosti individua in njegovega opravičenja pred Bogom brez vsakršnih institucionalnih posrednikov. Humanizem kot prvenstveno antropocentrično gibanje literarno-filološkega značaja pa je prepričan o načelni vzgojljivosti racionalno delujočega človeka v moralno bitje, zmožno osebno odgovornega ravnanja.

Slovenska problematika v razmerju med obema idejnima kvalitetama kaže nekaj pomembnih specifičnosti. Prvi odmevi reformacijskega vrenja se pokažejo pri nas razmeroma zgodaj, vsaj že leta 1521, čeprav smemo govoriti o živahnejšem razmahu šele nekako od tridesetih let naprej. V tem času se nam kaže (Simoniti 1979: 61–112) razmeroma jasno zarisano krog humanistov v matični domovini okrog drugega ljubljanskega škofa Krištofa Ravbarja s poglavitnim predstavnikom v antikvarju, arhitektu in literatu Augustinu Tyfernu. Po sili razmer pa deluje nekaj razmeroma izrazitih imen tudi na Dunaju, na dvoru in na univerzi – vendar ne brez zveze z ožjo domovino. Ob tem se odpira načelno vprašanje o globlji povezanosti humanizma in reformacije glede na Slodnjakovo misel iz leta 1934 (14–17), ki govori o morebitnem zarodišču slovenske reforma-

cije ravno med humanisti te generacije.⁶ Podoba pa je taka, da se večina najvidnejših med temi humanisti opredeli zoper reformacijo in zavzame celo militantno antireformacijsko stališče. Tu v marsičem slej ko prej tavamo v temi, ko skušamo izluščiti nagibe in razložiti konflikte v življenju in delu osebnosti, udeleženih v stiku humanizma in reformacije, v njunem dopolnjevanju in spopadu. To je, mimogrede povedano, tudi predmet intenzivnega študija v širšem evropskem raziskovanju odnosa med reformacijo in humanizmom; pri tem celo ugotavljajo (Stupperich 1975: 43; Herding 1975: 98), da [30] so v tem problemskem sklopu velikokrat poučnejši primeri manjših ali celo obskurnih humanistov kakor pa singularne velike osebnosti kot kak Erazem ali Zwingli.

V našem okviru se nam zdi ključnega pomena osebnost Petra Bonoma predvsem zaradi vpliva, ki ga je imel na oblikovanje duhovnega profila mladega Trubarja. Upajmo, da se bodo našla kakšna direktnjša pričevanja – za zdaj je namreč mogoče samo ugibati, kaj neki je vodilo Bonoma, da se je na stara leta približal švicarskim reformacijskim smerem, potem ko se je bil sam izoblikoval v humanista še globoko v 15. stoletju in do odhoda z Dunaja leta 1523 veljal za odločnega protilutrovca.⁷ Ne bom ponavljal nešteto krat citiranega mesta o tem, kako je Bonomo s kleriki na svojem dvoru bral in interpretiral Vergilija, Erazma in Calvina, v praktični politiki pa izpričal pravo erazmovsko toleranco in pacifizem. Zanimive so morda v tej zvezi ugotovitve švicarskih raziskovalcev⁸ o Zwingliju, ki je šel skozi dunajsko humanistično šolo in doživel dva obrata: prvega okoli leta 1515 ob branju Erazmovega Priročnika krščanskega vojščaka (*Enchiridion militis christiani*), pri čemer je od Erazma dobil spodbude za biblično-patristične študije, šele drugi obrat pa da je bil resnično reformatorski. Glede našega Trubarja je morda v

6 Prim. še Anton Slodnjak, *Nov pogled na vznik slovenske in hrvaške reformacijske književnosti 16. stoletja*, *Slavistična revija* 5–7 (1954), 109–120; Anton Slodnjak, *Ob zibelu slovenske literature*, *Prostor in čas* 4 (1972), 218–221.

7 Gerhard Rili, Bonomo Pietro, v: *Dizionario biografico degli Italiani* 12, Roma 1970, 341–345, zlasti 344. Prim. zdaj še Stefano Di Brazzano, *Pietro Bonomo (1458–1546), diplomatico, umanista e vescovo di Trieste. La vita e l'opera letteraria*, Trieste 2005, zlasti 326ss.

8 Prim. Stupperich (1975: 53) in tam navedeno literaturo.

kontekstu Erazem – Zwingli skozi Bonomovo posredovanje iskati izvor njegovega teološkega humanizma, ki ga je v svojih študijah osvetlil Rajhman (1982: 221) in pokazal, da sega vpliv cvinglijanstva na Trubarja vsaj do leta 1560. [...]

[31] Izrecni odmevi Erazma in njegove biblične teologije iz cerkvenih očetov se pri Trubarju oglašajo od njegovega prvega svetopisemskega prevoda leta 1555 naprej (Barbarič 1972: 87–89), zadnjič menda v Ta celem psaltru Davidovem 1566, kjer se Trubar v svojem drugem slovenskem literarno zgodovinskem in teološkem »predgovoru o psaltru« sklicuje poleg cerkvenih očetov Hieronima, Avgušтина in Atanazija ravno na Erazma. Po pravici je v tej zvezi Slodnjak (1975: 45) poudaril, da je za Trubarja »značilno, kakšen pomen je v tej povezavi odmeril ravno zadnjemu«, tj. Erazmu. Odkar pa je raziskovanje zadnjih let pokazalo, da prav teologija pri Erazmu ni zgolj nekakšen privesek, temveč da mu predstavlja kar središče življenja (Stupperich 1975: 44; Herding 1975: 105), bo treba torej v luči teh raziskav preveriti pomen Erazmove humanistično-filološke in teološke misli za nazorsko genezo mladega Trubarja. Pri tem seveda ne kaže izgubiti izpred oči tegale dejstva: brez tekstne kritike Lorenza Valle bi ne bilo takega biblicista Erazma, kakršnega poznamo; brez Erazma bi bila že spričo njegove kritike zlorab v cerkvi tudi reformacijska misel drugačna vsaj v svoji zunanji podobi. Toda od še tako sarkastične kritike kriznega položaja poznosrednjeveške cerkve in od humanistične filološke kritike do reformatorskega *dejanja* je še ogromen, bistven korak. In poglobitni impulz za ta korak je moral priti iz globoke religiozne eksistencialne stiske in potrebe, ki ima le malo skupnega z idejnim krogom humanističnega racionalizma.

Še en, nemara bolj zunanji moment kaže omeniti. Humanizem je duhovno gibanje izobrazbene elite. Humanistu zadošča za komuniciranje [32] z vrstniki latinski idiom. Povprečni humanist se v praksi omejuje na ozek krog izbrancev in vse prepogosto gleda zviška na neomikano množico, in to kljub svoji veri o načelni človekovi vzgojljivosti. Erazem v svojem krščanskem humanizmu poudarja pravico, naj vsakdo bere knjigo knjig v svojem jeziku, vendar so vsi njegovi spisi s teološkimi vred že po jezikovnem mediju, latinščini, namenjeni izobražencem. V slovenskih

razmerah se je lahko to protislovje razrešilo samó po zaslugi sprožila, ki je moralo imeti korenine v religioznem območju.

In vendar je humanizem kot gibanje nedvomno razrahljal tla za vznik reformacijskega slovstva v dotlej literarno zelo malo kultiviranem jeziku. Razvojno črto, ki jo je slutil Slodnjak že pred pol stoletja, moremo videti kljub razmeroma zelo ozki bazi zadevnih virov zlasti v tistih izjavah dunajskih humanistov slovenskega rodu, ki pričajo o postopnem ozaveščanju o posebni jezikovni in etnični pripadnosti. Ob tem ne smemo prezreti tudi za humaniste značilnega zanimanja za izraz individualizma v zgodovini in preteklosti lastnega naroda, saj se humanistični individualizem (Barbarič 1976: 416) ne izraža le v osebni sferi, temveč začena posvečati pozornost tudi življenju večjih in manjših posebnih skupnosti, njihovi domovini, zgodovini in jeziku – ne glede na to, če se ta interes kaže marsikdaj v dozdevoma še tako abstruznih, psevdohistoričnih in nekritičnih konstrukcijah (privilegij Aleksandra Velikega Slovanom, slovanski izvor Hieronima itn.). Glede ljudskega jezika kot ene bistvenih in najbolj vidnih prvin posebne etnične pripadnosti se sprva megleno zarisujejo indiciji pri prvem humanističnem vzgojitelju Maksimilijana I. Tomažu Prelokarju (Thomas de Cilia), potlej pa zlasti v Oberstainovem panegiriku na taistega cesarja iz leta 1513. Gre za humanistično misel, ki sega nazaj do Eneja Silvija Piccolominiya v sredo 15. stoletja in ki – poleg latinščine kot jezikovnega izrazila *sui generis* [33] – priznava načelno enakopravnost vseh jezikov (Simoniti 1979: 228–230). Te misli se nam potlej programatično oglašajo pri obeh patriotično najbolj gorečih predstavnikih slovenskega protestantizma, Dalmatinu in zlasti Bohoriču. Vsi slovenski protestantski pisci so bili deležni temeljite humanistične izobrazbe, s Trubarjem vred, čeprav je bila ta pri njem nemara še najmanj sistematična. Pri vseh je tudi dovolj jasno izražena prosvetiteljska tendenca; glede Trubarja naj zadošča že opozorilo na njegovo (in Kreljevo) znamenito pismo iz leta 1565 s pozivom na premagovanje splošne zaostalosti (»barbaries« oz. boj proti njej je morada najbolj pristno humanistično geslo), prebujanje slovenskih množic in pospeševanje lepih umetnosti in duhovne omike (Rupel 1951: 111–112). In pri Trubarju bi kazalo omeniti še en znan moment: tipično huma-

nistična je videti njegova odločitev, ki jo ugotavlja Rigler (1968), za *urbani* idiom mesta Ljubljane, »kultiviran v ustni rabi v cerkvi« (Koruza 1981: 65), se pravi odločitev za jezikovni standard, starejši od slovenskega knjižnega jezika. [...]

[Z]veza med humanističnim izobrazbenim standardom literarno-filološke usmeritve in protestantizmom se očitno kaže seveda v vsem prevajalskem delu bibličnih in teoloških tekstov, zlasti pa v tistih vsebinskih območjih, ki so zunaj ožje religiozne sfere. To je filološko delo npr. v revizijski komisiji ob Dalmatinovem prevodu biblije, iz katere je zrasla Bohoričeva slovnica kot pravi monument humanistične filologije, prav tako pa tudi bolj ali manj sistematično zbiranje slovarskega gradiva, na katero se je mogel opreti slovarnik Megiser. Vse to brez že mnogo prej uveljavljene humanistične norme ne bi bilo moglo nastati. Ta norma pa je dobila svoj institucionalni okvir v protestantski stanovski šoli, katere ustanovitelj je bil izrazito humanistično šolani (basselski in freiburški študent) Lenart Budina s svojimi nasledniki, zlasti Bohoričem; humanistično protestantski izobrazbeni ideal [34] je pomagal v Ljubljani vsaj kratek čas realizirati tudi priseljeni humanist evropske veljave Nikodem Frischlin, ki je gojil prav za ljubljansko šolo ambiciozne načrte in ob nastopu 1582 razvil svoj program, očitno analogen programu, ki ga je za enakovredno šolo v Gradcu podal Melanchthonov učenec David Chytraeus (1574): za dosego učnega smotra, tj. spoznavanje in razumevanje Biblije, si je treba pridobiti jezikovno znanje, gojiti retorične in literarne vaje in posredovati znanje iz posameznih *artes*. Nič čudnega, če domala istovetne nazore najdemo tudi v Bohoričevem (1584) predgovoru k slovnici: znanje jezikov je prijetno, koristno in potrebno za posredovanje svojih in razumevanje tujih misli ter usvajanje spoznanj o Bogu, pravu in naravi, zakaj brez njih ni mogoče braniti in ohranjevati ne pravega verskega reda, ne skrbeti za pravično upravo družbene skupnosti, ne opravljati zasebnih in javnih služb. [...] Bohorič, ki mu je jezik zrcalo duše (»sermo index animi«), terja, naj se človek zna izražati, v primerni retorični obliki. To si seveda lahko pridobi z vajo v elokvenca, z aplikacijo teoretično pridobljenega znanja v retoriki in poetiki, zato se zdi, da smemo tako šolo šteti za neke vrste kristalizacijsko točko hu-

manistično-literarnega delovanja, ki je dalo nekaj lepih rezultatov v novolatinski književnosti druge polovice 16. stoletja (Simoniti 1980). [...]

BIBLIOGRAFIJA

- BARBARIČ Štefan 1972, Stik Primoža Trubarja z mislijo Erazma Rotterdamskega, *Zbornik za slavistiku*, Novi Sad, 87–98.
- BARBARIČ Štefan 1976, Ideje humanizma v delih slovenskih protestantov, *Slavistična revija* 24, 409–420.
- von BEZOLD Friedrich 1959, *Konrad Celtis der deutsche Erzhumanist*, Darmstadt.
- BOHORIČ Adam 1584, *Arcticae horulae succisivae de latinocarniolana literatura*, Wittenbergae (= Ljubljana 1970).
- BUCK August 1975, Der italienische Humanismus, v: *Humanismusforschung seit 1945. Ein Bericht aus interdisziplinärer Sicht*, Boppard. (Kommission für Humanismusforschung, Mitteilung II).
- CHYTRAENUS David 1574, *Oratio in scholae provincialium inclyti ducatus Stiriae introductione habita*, Graeciae in Stiria.
- HERDING Otto 1975, Über einige Richtungen in der Erforschung des deutschen Humanismus seit 1950, v: *Humanismusforschung seit 1945*, Boppard.
- KORUZA Jože 1981, Reformacija ter protireformacija in barok v zgodovini slovenskega slovstva, *Glasnik Slovenske matice*, 5, 63–71.
- KRISTELLER Paul Oskar 1961, Changing Views of the Intellectual History of the Renaissance since Jacob Burckhardt, v: *The Renaissance. A Reconsideration of the Theories and Interpretations of the Age* (Ed. by Tinsley Helton), Madison, 27–52.
- KRISTELLER Paul Oskar 1976, *Humanismus und Renaissance* 1–2. Hrsg. von Eckhard Kessler, Übers. von Renate Schweyen-Ott), München.
- LORTZ Joseph 1962, *Die Reformation in Deutschland* 1–2, Freiburg-Basel-Wien.
- Luther Martin 1913, *Tischreden* 2, Weimar.
- LUTHER Martin 1950–55, *Werke in Auswahl* (Hrsg. von A Leitzmann, O. Clemen u. a.), Berlin.
- PFEIFFER Rudolf 1976, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford.
- RAJHMAN Jože 1982, Trubar Primož, *SBL IV*, 206–225.
- RIGLER Jakob 1968, *Začetki slovenskega knjižnega jezika*, Ljubljana.
- RUPEL Mirko 1951, Novo Trubarjevo pismo, *Slavistična revija* 4, 111–113.
- SIMONITI Primož 1979, *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*, Ljubljana.

PRIMOŽ SIMONITI

SIMONITI Primož 1980, Pregled novolatinske književnosti med Slovenci v drugi polovici XVI. stoletja, *Živa antika* 30, 193–203.

SLODNJAK Anton 1934, *Pregled slovenskega slovstva*, Ljubljana.

SLODNJAK Anton 1975, Ein Beitrag zur Geschichte der ersten slovenischen Psalmenübertragung, v: *Festschrift für Alfred Rammelmeyer*, München, 43–53.

STUPPERICH Robert 1975, Humanismus und Reformation in ihren gegenseitigen Beziehungen, v: *Humanismusforschung seit 1945*, Boppard



Luka Ilič, Angela Ilič

EVANGELIJSKI KRISTJANI V DRŽAVAH NASLEDNICAH JUGOSLAVIJE¹

»Sem Hrvat in protestant.« Takšna dokaj neobičajna samopredstavitelj zbuja – tako pri domačem prebivalstvu kot pri turistih – najrazličnejše odzive: od nejevere do občudovanja. To je namreč tako redka kombinacija, da nagovorjenega povsem preseneti, saj znaša delež protestantov na Hrvaškem manj kot pol odstotka prebivalstva. Tudi v drugih dveh državah naslednicah Jugoslavije, v katerih je protestantizem geografsko in številčno najbolj razširjen, tj. v Srbiji in Sloveniji, tvorijo evangelijski kristjani danes le približno en odstotek prebivalstva.

Različni miljeji

V regiji lahko razločimo dva družbena miljeja, ki sta vplivala na samorazumevanje vernikov obeh zgodovinskih evangelijskih Cerkev (tj. evangeličanske oz. luteranske in reformirane oz. kalvinske): ruralnega in urbanega. Življenje na podeželju je kljub drastičnim spremembam v prejšnjem stoletju ohranilo relativno stabilnost. Vasi, ki so od konca 18. stoletja nastajale s kolonizacijo južnih obmejnih pokrajin tedanje habsburške monarhije, so po etnični in verski sestavi še danes precej homo-

1 Prispevek je bil pod naslovom »Evangelische Christen in den jugoslawischen Nachfolgestaaten« izvirno objavljen leta 2016 v züriški reviji *Religion & Gesellschaft in Ost und West* 43 (12): 24–25. Avtorja sta za pričujočo objavo besedilo le neznatno revidirala in posodobila. Op. ur.

genejše kot urbana naselja. V nekaterih krajih evangelijski kristjani še vedno tvorijo bodisi relativno bodisi absolutno večino. V mnogih ruralnih in manjših urbanih naseljih pa se je izvirno homogena sestava prebivalstva radikalno spremenila – po eni strani zaradi nizke natalitete, vedno številčnejšega izseljevanja v mesta, emigracije in izгона nemškega prebivalstva, po drugi pa zaradi priseljevanja beguncev iz drugih delov Jugoslavije v več valovih od 2. svetovne vojne dalje. Kljub temu so se ohranili posamezni evangelijski »otoki«, kot npr. v Vojvodini reformirana, etnično madžarska Stara Moravica (Bácskossuthfalva) ter evangeličanski, etnično slovaški naselji Bački Petrovac (Báčsky Petrovec) in Padina, ali v Prekmurju evangeličanski Puconci in reformirani, etnično madžarski Motvarjevci (Szécsiszentlászló). Z izjemo nazadnje omenjenega naselja, ki je vasica, gre za občinska središča z večinskim evangelijskim prebivalstvom in številčno močnimi cerkvenimi občinami, ki imajo obenem tudi velik simbolni pomen, kar krepi občutek, da gre za homogene miljeje.

V velikih urbanih centrih, še posebej v glavnih mestih Beogradu, Ljubljani in Zagrebu, so evangelijski kristjani vedno živeli v diaspori in so tudi danes neznatna manjšina. Čeprav imajo njihove cerkvene občine v teh mestih dolgo zgodovino, pogosto ne moremo govoriti o kontinuiteti, saj so bile vse do konca 2. svetovne vojne nemško govoreče, po vojni pa so prestale korenite demografske spremembe s prihodom vernikov iz ruralnih naselij: iz Prekmurja v Ljubljano, iz Vojvodine v Beograd. Nekoč ruralni verniki so iz domačih cerkvenih občin s seboj prinesli različne izkušnje, pričakovanja, tradicije in pogosto so se še naprej identificirali predvsem s svojim domačim krajem. Mestne cerkvene občine – tudi tiste v srednje velikih mestih, kot so Maribor, Novi Sad, Osijek ali Subotica – so največkrat precej manjše od ruralnih občin, zaradi heterogene demografske sestave pa je včasih težko vzpostaviti skupno identiteto in povezanost. Za cerkvene občine v glavnih mestih pa poleg omenjenega velja, da ležijo zunaj območij, ki so gosteje poseljena s protestanti, torej na periferiji področij z večjim vplivom evangeličanske in reformirane konfesionalnosti.

Fragmentirane identitete

Pri utemeljevanju lastne identitete se evangelijski kristjani opirajo na tri stebre: etničnega/jezikovnega, veroizpovednega in državljskega. Verniki evangeličanske Cerkve in reformiranih Cerkva so v Srbiji skoraj izključno pripadniki dveh narodnih manjšin (slovaške in madžarske), zato njihove Cerkve uporabljajo manjšinska jezika. Nasprotno delujeta luteranski Cerkvi na Hrvaškem in v Sloveniji pretežno v obeh večinskih jezikih; vključujeta le maloštevilne madžarsko govoreče (v Sloveniji) in slovaško govoreče (na Hrvaškem) cerkvene občine. Na Hrvaškem pa poleg madžarsko govorečih reformiranih cerkva obstaja tudi hrvaško govoreča. Diferenciacija glede na etnične in jezikovne razlike je včasih videti močnejša od občutka konfesionalne pripadnosti. Tako imajo npr. reformirani vojvodinski Madžari precej več skupnega z madžarskimi katoliki kot s slovaškimi evangeličani, čeprav si s slednjimi delijo protestantsko dediščino in cerkvenost ter evangelijski veroizpovedi. V nasprotju z neoprotestantskimi denominacijami, kot so baptisti, adventisti ali binkoštniki, ki se precej bolj identificirajo v državljskem smislu kot v etničnem, je državljska identifikacija pri evangeličanih in reformiranih drugotnega pomena. To velja npr. za leta 2009 na sinodi v Debrecenu ustanovljeno Madžarsko reformirano cerkev, ki poleg Reformirane cerkve na Madžarskem združuje vse madžarsko govoreče reformirane cerkve v širši regiji in s tem krepí identifikacijo ter občutek pripadnosti oz. povezanosti predvsem na jezikovno-etnični, (madžarski) osnovi, ne glede na državljanstvo ali kraj bivanja.

Konfesionalna kohezija med protestanti na nacionalni ravni praktično ne obstaja, še toliko manj na nadnacionalni: le stežka bi lahko govorili o kaki enotni evangelijski identiteti, ki bi segala čez današnje državne meje. Kvečjemu lahko potrdimo regionalne identitete v zgodovinskih protestantskih naselitvenih področjih, kot so Prekmurje, Baranja ali Bačka. Zato so v večini držav naslednic Jugoslavije evangelijski kristjani družbeno slabo prepoznavni. Izjema je Evangeličansko-metodistična cerkev v Makedoniji, ki je zaradi nekdanjega predsednika države Borisa

Trajkovskega (1956–2004), ki je bil metodist, pridobila večjo prepoznavnost v makedonski družbi.

Zgodovinska prtljaga je v socialistični Jugoslaviji bremenila položaj evangelijskih cerkva – še posebej luteranskih – in ga v državah naslednicah bremeni še danes. Zgodovinska povezanost z nemškimi protestanti, ki so jih oblasti in širša družba pavšalno dojemale kot naciste, je bila pogost vir nezaupanja do evangeličanskih cerkva. V obdobju med dvema vojnama (1918–1941) je v Jugoslaviji živel pol milijona Nemcev, med njimi veliko protestantov. Njihova usoda je bila v Titovi deželi tabuizirana tema in je še danes, v državah naslednicah, komaj predelana. Zato med prebivalstvom prevladuje nevednost o protestantih in to se ni bistveno spremenilo niti z uradnim priznanjem tradicionalnih protestantskih skupnosti kot zgodovinskih cerkva reformacije s strani države (v Sloveniji, na Hrvaškem in v Srbiji).

Denacionalizacija cerkvenega premoženja je v zadnjih desetletjih povzročila nove zaplete v odnosih med cerkvami, neredko tudi odkrite konflikte. V Srbiji je npr. med luteranskimi evangeličani še vedno sporno, kdo je pravzaprav pravni dedič nekdanjih nemških evangeličanskih cerkvenih občin in s tem upravičenec do njihovih cerkvenih stavb ter drugih nepremičnin. V Evangeličanski (luteranski) cerkvi na Hrvaškem je zaradi odločitev pri kadrovanju in upravljanju s financami prišlo do znotrajcerkvenega konflikta, zaradi katerega je Društvo Gustav Adolf (Gustav-Adolf-Werk) zamrznilo svoje partnerstvo z njo in začasno ne podpira nobenih njenih projektov. Tudi Luteranska svetovna zveza se je po večkratnih prizadevanjih, da bi sprtim stranem pomagala k spravi, od te Cerkve distancirala.

Mednarodno mreženje in partnerstva s cerkvami v tujini so za evangelijske Cerkve v nekdanji Jugoslaviji ključnega pomena, saj poleg simbolične in materialne podpore omogočajo umestitev v evropsko oz. svetovno protestantsko družino.

Intenzivnost ekumenskega sodelovanja je od kraja do kraja različna, močno pa jo sodoločajo lokalna večinsko-manjšinska razmerja. Tako lahko ugotovimo precej večje zanimanje za živo ekumeno s protestanti pri Rimskokatoliški cerkvi v Srbiji, kjer je slednja tudi sama manjšinska

Cerkev, kakor pa npr. na Hrvaškem, kjer katolištvo zajema 86,3 % prebivalstva. Podobno velja za Srbsko pravoslavno cerkev.

Družbeni angažma neločljivo spada k evangelijskemu bitju in žitju, o čemer pričujejo številne iniciative diakonij (podpornic) cerkva v regiji. Podpornice igrajo pomembno vlogo in prevzemajo naloge, ki jih slabotne državne strukture ne zmorejo opravljati. Aktivnost evangelijskih cerkva na tem področju je krepko nad povprečjem glede na delež celotnega prebivalstva. Tako so npr. v Vojvodini v okviru Ekumenske humanitarne organizacije (EHO) aktivne obe luteranski Cerkvi, ena reformirana kot tudi evangeličansko-metodistična in grško-katoliška Cerkev. V Sloveniji je Evangeličanska cerkev AV ustanovila Evangeličansko humanitarno organizacijo – Podpornico. Deloma so Cerkve tudi prek svojih diakonij povezane s partnerskimi cerkvami v tujini, ki finančno ali materialno podpirajo njihovo delo.

Ob jubilejnem letu reformacije 2017

Zavezanost negovanju reformacijskega izročila je za verujoče samo-umevna, čeprav gre pogosto za mešanico konfesionalnih, kulturnih in etničnih elementov. Pomembno vlogo imajo npr. v Vojvodini obletnice blagoslovitve cerkve in partnerstva s cerkvenimi občinami na Slovaškem oz. Madžarskem, od koder so se njihovi predniki priselili v 18. in 19. stoletju.

V nasprotju z vojvodinskimi protestanti lahko protestanti v Sloveniji in nekaterih regijah Hrvaške gojijo spomin na zgodovinske dogodke in znamenite osebnosti reformacije 16. stoletja. Za Evangeličansko cerkev AV v Sloveniji luteransko dediščino uteleša Primož Trubar (1508–1586). Zaradi svojih raznovrstnih dejavnosti utemeljitelja slovenskega knjižnega jezika, prevajalca in cerkvenega organizatorja Trubar uživa široko prepoznavnost v slovenski družbi. Toda prav zato ga ta neredko tudi ločuje od protestantizma. V nasprotju s to tendenco je Evangeličanska cerkev AV ob jubilejnem letu reformacije Trubarja zavestno predstavila kot osrednjo osebnost (in je tudi načrtovala mednarodni seminar okrog 8.

junija 2017, ko v Sloveniji praznujejo Trubarjevo rojstvo). Na regionalni ravni se v Prekmurju ponašajo tudi z lokalnimi osebnostmi protestantizma, kot so György Kultsár († 1577), Franc Temlin in Števan Küzmič (pribl. 1723–1799). Ljubljana in Puconci sta bili postaji na Evropski reformacijski poti, ki je peljala od Ženeve prek številnih reformacijskih mest do Wittenberga. Na Hrvaškem, še posebej v Istri, je znan zlasti luteranski teolog, cerkveni zgodovinar in lingvist Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus, 1520–1575). Mednarodna platforma *Refo 500* je Vlačičev rojstni Labin uvrstila na seznam reformacijskih mest in tudi protestantska teološka fakulteta v Zagrebu se imenuje po njem, čeprav med predavatelji ni nobenega luteranskega ali reformiranega teologa. Regionalno sta nadalje pomembna Stipan Konzul (1521–1579/80?) iz Buzeta, ki je v letih 1562/63 v hrvaščino prevedel *Novo zavezo*, ter Anton Dalmata (†1579).

Kljub identitetni fragmentiranosti in večplastnosti najdemo v državah naslednicah Jugoslavije žive in konfesionalno močne evangelijske cerkve. Duhovni in organizacijski centri so še vedno v manjših krajih, znotraj tradicionalnih poselitvenih območij protestantov. Toda evangelijski kristjani se danes ne umeščajo več zgolj v versko in politično krajino svoje neposredne okolice, temveč tudi v evropski in mednarodni kontekst.

Prevedel Nenad H. Vitorović



LUTHER IN MELANCHTHON O ŠOLI, UČITELJU IN IZOBRAŽEVANJU

Marko Kerševan
Uvodno pojasnilo

Za tokratno rubriko *Prevod* (protestantskih besedil, ki so ali naj bi »pustila sledove« v zavesti in ravnanju) smo tokrat izbrali dva spisa, enega Martina Luthra in drugega Philippa Melanchthona, ki govorita o šoli, izobraževanju in učitelju. Povodov in razlogov za prevod (odlomkov) teh spisov letos – in ne le letos – ne manjka. V letu 2019 slavimo *100-letnico ustanovitve ljubljanske univerze*, prve nesporno slovenske in nesporno univerzitetne ustanove na naših tleh – po starejših začetkih in vmesnih dosežkih, do katerih je prišlo nenazadnje prav zaradi duha, ki ga je izražala in spodbujala protestantska reformacija. Drugi povod/razlog je prav letos oživiljena razprava o »kaj, kako in čemu« *osnovnošolskega izobraževanja* v našem sedanjem času in prostoru.

Obe besedili govorita o izobraževanju v smislu, ki ga v nemškem jeziku obeh reformatorjev nosi s seboj beseda *Bildung* in ki je (zato) izvorno etimološko tudi v naši *iz-obraz-bi*. *Bildung* oziroma izobrazba/izobraževanje ni bila/-o mišljena/-o le kot pridobivanje in pridobitev znanja, vedenja, ampak tudi kot hkratno oblikovanje človekove *podobe/obraza*, formiranje njegove osebnosti. V slovenskem jeziku se je pomen izraza izobrazba/izobraževanje sčasoma tako zožil na znanje in pridobivanje znanja, da je postala potrebna sintagma »vzgoja in izobraževan-

je«, da bi vsaj približno ohranili izvorni pomen in namen *Bildung* oziroma izobrazbe.

Oba skoraj petsto let stara spisa seveda izhajata iz razmer njune- ga časa, govorita o njih in iz njih. Toda oba sta hkrati izraza in nosilca duha (humanizma, reformacije), ki je takratne razmere spreminjal in jih – skupaj z drugimi dejavniki, seveda – na dolgi rok tudi uspešno spre- menil. Slednje lahko rečemo kljub nekaterim prevelikim pričakovanjem in iluzijam, ki jih srečamo v teh pionirskih besedilih (in ki so v pionir- skih besedilih sploh pogosta). Oba spisa lahko tako jemljemo kot zgo- dovinska/spominska, saj nam govorita, iz česa in kako sta nastajala so-odobno izobraževanje in sodobno šolstvo; toda prav zato sta obe besedili lahko tudi opomin in opora (svarilo ali spodbuda) pri soočanju s sodob- no ogroženostjo osnovnega izobraževanja na eni in visokega šolstva na drugi strani. Ogroženost je, kot vemo, pogojena tako »objektivno« kot »subjektivno«: z objektivnimi spremembami pogojev in kontekstov pri- dobivanja znanja (internet itd.) in s spremenjenimi pogledi na namen in pomen izobraževanja, šole in učitelja. Ogrožajoče pri tem niso same spremembe oziroma kakršnekoli spremembe, ampak tiste, ki ogrožajo tako osnovno kot visoko šolstvo pri njuni izvorni nalogi: nerazdružne- mu povezovanju pridobivanja znanja in usposabljanja zanj ter formiran- ja osebnosti – osebnosti, ki bi rasla s pridobivanjem (in ustvarjanjem) znanja, in pridobivanja znanja, katerega gibalno bi bila radovedna, iščo- ča in ustvarjalna osebnost.

Ni slučajno, da je Luthrov spis iz leta 1524 usmerjen predvsem k osnovnemu, temeljnemu izobraževanju vseh, Melanchthonov pa k viš- jemu šolstvu. Ni slučajno, da je Luthrov v sočni nemščini napisani na- govor mestnim oblastem poln sklicevanja na svetopisemska besedila, na zglede in opomine prerokov in apostolov, v Melanchthonovi latin- ski *oratio* pa srečamo ob Salomonu (imena) Platona, Cicera, Hesioda, Evripida, Scipiona. Luther je bil reformator temeljev (vere, cerkve in posredno družbene ureditve) in zavedal se je, da temeljev ni mogoče reformirati brez temeljne/osnovne izobrazbe vseh (vernikov), v nje- govem času predvsem (otrok) kmečkih in mestnih plebejskih množic njegovih »ljubih Nemcev«, ob hkratni nuji, da se izobrazijo tudi (bo-

doči) vodilni in vladajoči; pri enih in drugih poudarja pomen široke izobrazbe, »zgodovine« in »matematike«. Melanchthon, sam vrhunski humanistični izobraženec in univerzitetni profesor klasičnih jezikov, utemeljitelj moderne nemške/srednjeevropske gimnazije, *Praeceptor Gemaniae*, »Učitelj Nemčije«,¹ meri predvsem na univerzo in univerzitetnega učitelja. Seveda je dobro poznal tudi »revščino učiteljev« (ne le njegovega časa): »dninar je bolj plačan kot učitelj«, je zapisal; primerjal je učitelja s Sizifom, ko se »brezuspješno muči, da bi premagal pomanjkanje motivacije pri učencih«; že pred spisom, iz katerega objavljamo odlomke, je leta 1533 napisal tudi »Govor o trpljenju učiteljev«, *De miseriis paedagogorum oratio*; toži o neustrezni motivaciji za študij, ko imajo prednost finančni vidiki pred vsebino in temeljno izobrazbo, tako da študenti s preslabo predizobrazbo »vdirajo v najresnejše in najplemenitejše študije kot svinje v vrtnice«. Pa vendar je leta 1536 kljub temu (ali prav zato) hotel in zmožel napisati pravo apoteozo šole in učiteljskega poklica nasploh in visokošolskega še posebej. Naj bo njegova *laudatio*/hvalnica, opora in spodbuda tudi učiteljem slovenske univerze ob njeni stoletnici, naj bo njegov nagovor sprejet kot izziv k odgovoru, kot poziv k najboljšemu odgovoru, ki je po Melanchthonu v kar največji odgovornosti in hkratnem največjem zadovoljstvu pri opravljanju svojega dela kot poklica(nosti).

1 O Philippu Melanchthonu (1497–1560), Luthrovemu najtesnejšem sodelavcu, piscu *Augsburške veroizpovedi* (1530) in njene *Apologije* (1531), smo v reviji pisali ob 450-letnici njegove smrti, ko smo prevedli odlomke *Apologije* (glej *Stati inu obstati* 11-12 /2010, str. 236–80). K tam navedeni literaturi o njem dodajmo še dve biografski deli: Heinz Scheible, *Melanchthon: Eine Biographie* (München: Beck, 1997) in Hans-Rüdiger Schwab, *Philipp Melanchthon: Der Lehrer Deutschland; Ein biographisches Lesebuch* (München: DTV, 1997), od koder so tudi sledeči navedki.

Martin Luther
Mestnim svetnikom vseh mest nemške dežele,
da morajo ustanavljati in vzdrževati krščanske šole, 1524²
 [izbor odlomkov]

Kaj bi nam pomagalo, če bi imeli vse in bili kot brezmadežni svetniki, a bi opustili to, za kar predvsem živimo: da namreč poskrbimo za mlade? Menim tudi, da noben zunanji greh ne obremenjuje sveta bolj in noben ne zasluži ostre kazni bolj kot tisti, ki ga storimo nad otroki s tem, da jih ne vzgajamo. [...] »Seveda«, lahko rečeš, »to je treba reči staršem, toda kaj imajo s tem mestni svetniki in oblast?« Gotovo, res je. Toda kaj, če starši za to ne poskrbe? Kdo bo to storil? Ali se lahko oblast, mestni svet opraviči, češ da to ni njegova naloga?

Da za to ne poskrbe starši, je več vzrokov.

Nekateri se enostavno ne zavedajo dolžnosti, da bi to storili, čeprav bi to zmogli. Kot noji se obnašajo do lastnih otrok: zadovoljijo se s tem, da znesejo jajca oziroma zaplodijo otroke. Toda ti otroci bodo vendar živeli med nami in z nami v skupnosti našega mesta. Kako naj razum in še posebej krščanska ljubezen dopustita, da rastejo nevezgojeni in postanejo strup in odpadki za druge otroke. Slej ali prej to uniči celotno mesto, kot se je zgodilo Sodomi in Gomori (1 Mz 19), Gibeji (Sod 20) in še mnogim drugim mestom.

- 2 Martin Luther, *An die Radherrn aller stedte deutsches lands, das sie Christliche schulen auffrichten und halten sollen* (1524), v WA – *Weimarer Ausgabe* 15 (Weimar, 1899), 27–53. Gre za daljši Luthrov spis, odprto pismo, mestnim oblastem reformiranih mest, v katerem se po razpustitvi samostanov in samostanskih šol zavzema za novo, široko organizacijo šol in izobraževanja, z novimi humanističnimi in reformacijskimi cilji, vsebinami in metodami. Posebej govori o pomenu jezika/jezikov in skrbi za študij klasičnih jezikov, hebrejščine, grščine in latinščine, zaradi ohranjanja in razumevanja *Biblije* v izvirnih jezikih. Ta del je bil v slovenščino že preveden in objavljen v knjigi: Martin Luther, *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, uredil in prevedel Božidar Debenjak (Ljubljana: Krtina, 2002), 59–66. V naš izbor ga zato ne vključujemo. V izbor tudi nismo vključili daljše kritike dotedanjšega izobraževanja v samostanih in obsežne Luthrove biblijske dokumentacije ter argumentacije za njegove kritike in zahteve.

Drugič: velika večina staršev ne zmore in ne zna vzgajati in poučevati otrok. Sami se niso naučili nič drugega kot poskrbeti za želodec. Za dober poduk in pravilno vzgojo so potrebni posebni ljudje.

Tretjič: tudi če bi bili starši za to sposobni in voljni, zaradi drugih poslov in skrbi za hišo nimajo ne časa ne prostora, pa jih stiska sili, da najamejo za otroke skupne vzgojitelje ali celo posebnega samo za svoje otroke, če si to lahko privoščijo. A za navadne ljudi bi bilo to predrago in zaradi revščine bi bil tako marsikateri nadarjeni otrok zanemarjen. Mnogo staršev tudi umre in otroci ostanejo sirote. [...]

Zato so mestni svet in oblasti dolžne, da mladim ljudem posvetijo kar največjo skrb in oskrbo. Ker jim je vse mesto zaupalo dobrine, čast, telo in življenje, ne ravnajo odgovorno pred Bogom in svetom, če si po najboljših močeh noč in dan ne prizadevajo za dobrobit in napredek mesta. Dobrobit mesta pa ni le v tem, da zbira zaklade, da ima močne zidove, lepe hiše, mnogo topov in oklepov. Še huje, kjer je tega v izobilju, pa pride v roke norcev, je za mesto toliko slabše in škoda toliko večja. Za mesto, njegovo blagostanje in moč so najpomembnejši številni dobri, izobraženi, razumni, častni, dobro vzgojeni meščani; ti zmorejo potem zbirati zaklade in dobrine, jih ohranjati in dobro upravljati. [...]

Ker mesto potrebuje take ljudi in ker od povsod slišimo tožbe, da jih primanjkuje, ne smemo čakati, da bodo zrasli sami od sebe. Ne moremo jih izklesati iz kamna ne izrezljati iz lesa. Tudi Bog ne bo naredil čudeža, če si pri stvari lahko sami pomagamo z drugimi njegovimi darovi. Sami se moramo potruditi in zbrati sredstva, da jih vzgojimo in usposobimo. Kajti kdo je kriv, da so zdaj v vseh mestih sposobni ljudje tako na redko posejani, če ne oblasti, ki so pustile, da so mladi rasli kot les v gozdu, in jih ni zanimalo, kako bi jih učili in vzgojili? Zato je les tako grčast, da ni uporaben za gradnjo in je dober le za podkuriti.

Brez posvetnih oblasti ne gre. Toda ali bomo pustili, da vladajo samo še cepci in grobijani, če pa lahko poskrbimo za boljše? To bi bilo vendar barbarsko in nerazumno. Potem lahko naredimo za gospodarje kar svinje in volkove, da bodo vladali tistim, ki nočejo premisliti, kaj pomeni vladati ljudem. Prav tako je nečloveško in zlobno, če ne pridemo dlje kot do stališča: mi hočemo vladati, kaj nas briga, kaj bo s tistimi,

ki pridejo za nami. Ljudje, ki mislijo pri vladanju samo na svojo korist in čast, naj vladajo svinjam in psom, ne pa ljudem. Tudi če si z vso vne-
mo prizadevamo, da bi za vladanje vzgojili same dobre, izobražene in
usposobljene ljudi, bo še vedno dovolj muk in težav, kaj šele, če za to ni-
česar ne storimo.

»Da,« boš zopet ugovarjal, »če že moramo in hočemo imeti šole, kaj
nam koristi učenje latinščine, grščine, hebrejščine in tako imenovanih
svobodnih umetnosti.³ Za zveličanje nam zadostuje, da beremo Biblijo
in Božjo besedo v nemščini.« Odgovarjam: da, žal dobro vem, da mo-
ramo mi Nemci vedno biti in ostati beštije in neumne živali, kakor nas
imenujejo v sosednjih deželah, in to zaslužno. Čudim pa se, zakaj ne
rečemo kdaj tudi: kaj nam bodo svila, vino, začimbe in druge tuje stva-
ri, ko pa imamo sami v Nemčiji vina, žita, lanu, volne, lesa in kamna v
izobilju, ne le za hrano, ampak za povrh še za čast in okras. Zaničevali
bomo znanosti, umetnosti in jezike, ki nam niso v škodo, ampak nam
z večjim ugledom, častjo, koristnostjo in prednostjo služijo pri razu-
mevanju *Svetega pisma* in pri vodenju posvetne uprave. Ne bomo pa se
odrekli tujemu blagu, ki ni za nas niti nujno niti koristno, pa še odira-
jo nas z njegovimi visokim cenami. Se ne reče temu po pravici: »nem-
ški norci in beštije? [...]

Že zato, da bi ohranili zunanji posvetni red, svet potrebuje dobre,
sposobne moške in ženske. Moški morajo znati dobro vladati deželi in
ljudem, ženske morajo skrbeti za hišo in služinčad in skrbno vzgajati
otroke. Iz dečkov morajo zrasti taki možje in iz deklíc take žene. Toda
za to je nujno dečke in deklíce dobro poučevati in vzgajati [...] Spet boš
rekel: »[D]a, vsakdo lahko sam tako uči in vzgaja svoje otroke«. In spet
odgovarjam: Lahko vidimo, kako se tako uči in vzgaja! In tudi če taka
vzgoja kar najbolje poteka in uspeva, iz nje ne pride kaj več od malo bolj
urejenega in spodobnega zunanjega obnašanja, v osnovi pa ostajajo kla-
de, ki ne znajo ničesar povedati in ne zmorejo nikomer ne svetovati ne
pomagati. Če pa mlade ljudi v šolah in drugod učijo in vzgajajo izobra-

3 Luther ima v mislih tako imenovane *artes liberales*, »svobodne umetnosti«, kamor
so v srednjem veku prištevali (in v šolah poučevali) »trojček« gramatike, logike in
retorike ter »četverček« glasbe, aritmetike, geometrije in astronomije. (Op. prev.)

ženi in olikani učitelji in učiteljice, ki učijo jezike, zgodovino in druge znanosti, bodo slišali pripovedi in izreke iz vsega sveta, zvedeli, kaj se je dogodilo temu ali onemu mestu, cesarstvu, knezu, možu ali ženi. Tako bodo v kratkem času imeli pred seboj kot v ogledalu življenje in nehanje, načrte in nasvete, uspehe in neuspehe vsega sveta. Iz tega bodo sami zmogli lasten uvid in presojo ter se v strahu Božjem ustrezno vključiti v tok sveta; iz zgodovine bodo izvedeli in spoznali, k čemu je treba v tem zunanjem življenju stremeti in česa se izogibati, ter tudi drugim znali ustrezno svetovati in vladati. Domača vzgoja brez šole nas lahko izuči le na osnovi lastnih izkušenj. Toda preden bi na tak način dosegli modrost, bi bili že stokrat mrtvi, pred tem pa bi vse življenje nepremišljeno ravnali. Lastna izkušnja potrebuje mnogo časa.

Seveda morajo mladi skakati in tekati ali sploh početi nekaj, v čemer uživajo. Tega jim ni mogoče braniti; sploh ne bi bilo dobro, če bi jim vse prepovedovali. Zakaj jim torej ne bi pripravili šol in približali takih znanosti, ko pa je zdaj z Božjo milostjo vse tako urejeno, da se otroci lahko učijo z užitkom in igro, pa naj gre za jezike in druge znanosti in umetnosti ali zgodovino. Zdaj v šolah ni več vic in pekla s trpinčenjem z deklinacijami in s konjugacijami, ko se ob vsem tepežu, trepetu, strahu in stokanju nismo ničesar naučili. Če si vzamemo toliko časa in truda, da otroke naučimo igrati karte, plesati in peti, zakaj si tisti ljudje, ki to znajo in zmorejo, ne vzamejo toliko časa, da bi jih naučili branja in drugih umetnosti, dokler so mladi ter imajo čas in veselje za to. Zase lahko rečem: če bi imel otroke, bi se morali učiti ne le jezike in zgodovino, temveč tudi petja in glasbe in vse matematike. [...]

Moja želja je, da so otroci vsak dan uro ali dve v šoli, vsaj toliko časa pa delajo doma in se učijo rokodelstva ali česa drugega, oboje skupaj torej, dokler so še mladi in se lahko usposablajo. Za kegljanje, igre z žogo, tekanje in ravsanje tako in tako porabijo desetkrat več časa.

Prav tako naj ima tudi deklica toliko časa, da gre za uro ali dve v šolo in vseeno opravi svoje naloge v hiši. Prespala, preplesala in preigrala bo gotovo več časa. Manjka le volje in odločenosti za to, da bi mlade vzgajali in z dobrimi ljudmi nudili svetu pomoč in nasvet. Hudič ima raje

neobdelane hlode in nekoristne ljudi, da le ne bi šlo ljudem preveč dobro na zemlji. [...]

Ne le zaradi mladih ljudi, tudi zaradi ohranjanja obeh naših stanov, duhovnega in posvetnega, je skrajno nujno, da se te zadeve lotimo odločno in pravočasno, da nas ne bi kasneje – in prepozno – stalno grizla vest, ker smo najprej nekaj zanemarili, potem pa to morali opustiti, ker je bilo prepozno, čeprav bi sicer to radi storili. [...]

Žal smo bili predolgo v mraku pa smo zgnili in se pokvarili. Predolgo smo bili nemške beštije. Uporabimo končno razum, da bo Bog spoznal našo hvaležnost za njegova dobra dela in da bodo tudi druge dežele (u)videle, da smo tudi mi ljudje in da se zmoremo od njih kaj koristnega naučiti, ali njih same kaj podučiti, da bo svet boljši tudi z nami in zaradi nas. Jaz sem svoje storil. Hotel sem vsaj nemški deželi svetovati in pomagati, pa čeprav me zato nekateri zaničujejo in se požvižgajo na moje dobronamerne nasvete, ker da vse bolje vedo. Proti temu nič ne morem. Seveda vem, da bi drugi zmogli to bolje izvesti, toda ker molčijo, poizkušam sam, kolikor vem in zmorem. [...]

Na koncu pa morajo vsi, ki jim je v veselje in zadovoljstvo, da bodo v Nemčiji ustanovili in vzdrževali take šole in jezikovno izobraževanje, pomisliti tudi na to, da se s trudom in z denarjem ne sme varčevati tudi pri ustanavljanju dobrih knjigarn in knjižnic, posebej v premožnih velikih mestih. Da se evangelij in najrazličnejše znanosti ohranijo, morajo biti zapisane in ohranjene v knjigah in spisih. [...]

VIR

Luther, Martin. (1524) 1982. Offener Brief an die Ratsherren aller Städte Deutschlands, christliche Schulen einzurichten und zu unterhalten. V *Martin Luther Taschenausgabe: Auswahl in fünf Bänden*. Ur. Horst Beintker, Helmar Junghaus, Hubert Kirchner. Band 5, 208–234. Berlin: EVA.

Iz sodobne nemščine prevedel Marko Kerševan

Philipp Melanchthon
Hvalnica šolskemu življenju, 1536⁴
[izbor odlomkov]

Šolsko življenje zasluži najvišjo (po)hvalo, saj se v šolah ravna manj sofistično kot kjerkoli drugod in je prizadevanje poštenih ljudi usmerjeno edino k odkrivanju resnice. Je odslikava tistega blaženega stanja, v katerem so živeli ljudje v zlati dobi ali bi gotovo živeli, če bi ta zlata doba obstajala in bi človeške narave ne prizadela grešni padec in smrt. Ali ne bi bilo človeško življenje v tem primeru vesela šola, v kateri bi starejši in boljši poučevali svoje bližnje o verskih in prirodoslovnih vprašanjih, o nesmrtnosti duše, o gibanju nebesnih teles in vseh okoliščinah življenja? Stari in mladi bi ves svoj čas posvetili takim filozofskim vprašanjem in razpravam. Tako vsaj si jaz predstavljam življenje Adama in drugih izjemnih ljudi. Šolsko življenje je podoba tega nadvse srečnega/blaženega stanja.

Po tem, ko sem povedal nekaj o nujnosti in koristnosti šolskega življenja, bi rad nekaj dodal še o njegovi svetosti. Nobena naloga ni Bogu bolj všeč, kot je proučevanje in razširjanje resnice in pravice, kajti to sta posebna Božja darova, ki omogočata najrazločneje spoznati njegovo navzočnost. Ustvarjena sta bila posebej zato, da bi z njima spoznali Boga in vse, kar je dobro; prav zato je treba zanju posebej skrbeti. V ta namen je Bog dal človeku jezikovno (spo)razumevanje. Nobenega dvoma ni, da je Bogu življenje kot poučevanje in učenje najbolj všeč in da imajo v tem pogledu šole prednost pred cerkvami in knežjimi dvori, saj se v njih v večjo vnemo prizadeva za resnico. Kdor hoče živeti na način, ki je Bogu všeč, ta se ne bo umaknil v osamljenost; nobene druge življenjske oblike ne bo imel za bolj sveto, ampak bo ostal v skupnosti učečih: v

4 Philipp Melanchthon: *De laude vitae scholasticae oratio* (1536). Izvirno latinsko besedilo je v *Corpus Reformatorum XI* (Halle an der Saale, 1843), str. 298–306. Skupaj z nemškim prevodom (*Rede vom Lob des schulischen Lebens*) je v izboru: Philipp Melanchthon, *Glaube und Bildung: Texte zum christlichen Humanismus*, ur. Günther R. Schmidt (Stuttgart: Reclam), 204–209. Kot pri Luthru nismo vključili in prevedli obsežnega sklicevanja na *Biblijo*, je v tu uporabljenem viru izpuščeno Melanchthonovo sklicevanje na antične vzglede in avtorje.

njej si bo prizadeval, da postane zaslužen za človeštvo in učil tudi druge, da se s tako dejavnostjo služi ohranjanju in razširjanju najvišjih dobrin. Podučeval bo dvomeče duše, seznanjal bo ljudi s pravom in z zakonom ter drugimi dolžnostmi, raziskoval bo bistvo stvari, zdravljenje bolezni, vzroke sprememb v naravi, gibanje in vplive nebesnih teles, pripravljaval bo študirajočo mladino na višje fakultete, pojasnjeval bo zgodovinske vire in tradicije, pisno bo poročal o pomembnih dogodkih, pomnoževal bo sijaj umetnosti in znanosti. Kdor dela vse to, časti Boga na način, ki mu je všeč in postane zaslužen za človeštvo na posebej odličen način. Pripeva namreč k ohranjanju znanja, ki služi življenju in ga pospešuje, k oblikovanju človeške zavesti in zmožnosti presojanja, k ohranjevanju miru in zmanjševanju napak in slabosti javnega življenja. Ta življenjska oblika ne le da ima prednost pred samostanskim življenjem, temveč odseva Božje bistvo [sed vere divinum est]. [...]

V šole moramo vstopati enako kot vstopajo verniki v cerkev k molitvi, kajti tudi v njih imamo opraviti s svetim. Zelo skrbno moramo opravljati svoje svete dolžnosti, sicer bomo z malomarnostjo uničili znanosti in umetnosti. Dopustiti, da propadejo umetnosti in znanosti, ni manjša krivda od osramotitve obredov v cerkvi. [...]

Boljše ko je stanje v državi, velikodušnejša je država do tistih, ki služijo umetnostim in znanostim. [...]

Nič ni prijetneje, kot poslušati strokovnjake, ko govorijo o najpomembnejših zadevah, o raznolikosti narave, o državi, o oblikah religije. Obstaja star izrek: »Zunaj univerze ni življenja.« Govori o zadovoljstvu, ki ga nudi življenje v šoli. Izrek je gotovo nastal med izobraženci, ki so izkusili užitek, ki ga nudi medsebojna izmenjava misli in pogledov. [...]

Nadvse prijetno je skupno življenje in sodelovanje z izobraženimi in s pokončnimi ljudmi, ki spoštujejo moralna načela ter so premišljeni in zadržani pri svojem ravnanju in izražanju notranjih občutij. Zato ni bolj ponotranjenega in trdnejšega prijateljstva, kot je »filozofsko«, ki nastane med eruditi pri skupnem študijskem prizadevanju. [...]

Nanizal sem le nekaj primerov in razlogov, da bi mladi študenti razumeli in sprejeli smisel svojega načina življenja ter se zavedli, koliko skrbi in preudarnosti zahteva od njih, da bi mu bili v čast.

Učenjaki so privzdignjeni v vrh človeških zadev. Svojo nalogo – ki je med vsemi najtežja – lahko opravimo le, če se poučevanju posvetimo z vso vnemo. Ohranjanje in razširjanje znanosti, ki služijo življenju, je najbolj sveta in Bogu najbolj všečna dejavnost. Zato moramo vedeti, da bo Bog klical na odgovornost tiste, ki s svojimi slabim načinom življenja šolo sramotijo in ničesar ne prispevajo k ohranjanju znanosti. [...]

VIR

Schorlemmer, Richard ur. 2008. *Was protestantisch ist: Große Texte aus 500 Jahren*. 269–271. Freiburg: Herder. Izbor odlomkov in sodobni nemški prevod latinskega besedila po Hans-Rüdiger Schwab, ur. 1997. *Philipp Melanchthon: Der Lehrer Deutschlands; Ein biographisches Lesebuch*. München: DTV.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan



Marko Kerševan

OB USTANOVITVI SLOVENSKEGA PROTESTANTSKEGA DRUŠTVA PRIMOŽ TRUBAR 14. OKTOBRA 1994

Na Slovenskem praznik dneva reformacije ni in ne more biti le zadeva krščanskih cerkva in gibanj, ki so neposredni verski dediči reformacije (čeprav to seveda je tudi njihov posebni praznik).

Prav tako ni le dan, ko se kot drugod v Evropi in po svetu spominjamo odločilnih prodorov danes splošno sprejetega (in splošno ogroženega?) reformacijskega duha osebne vernosti in odgovornosti, načel verske in siceršnje osebne svobode in strpnosti, pa protestantske delovne etike, ki so bistveno sooblikovali moderno zahodno civilizacijo. Slovenci, »kot pač vsi vemo«, se imamo duhu reformacije zahvaliti, da smo s Trubarjem in njegovimi dobili prvo tiskano knjigo in slovenščino kot knjižni jezik. S tem smo dobili tisti okvir in medij, ki nam je kljub vsem politično-geografskim težavam omogočil, da smo se konstituirali in razvili kot moderen – kulturni – narod in na tem temelju v našem stoletju postopoma postali (tudi) politična »nacija«. To vemo in ob tem dnevu tudi neutrudno ponavljamo. In prav je tako. K praznikom sodi tudi spominsko obnavljanje preteklosti, ki je bila konstitutivna za sedanjost, za njeno – v tem primeru nacionalno – identiteto.

Prepričan pa sem, da je sporočilo dneva reformacije prav na Slovenskem še bolj zgovorno.

Najprej, kar zadeva narodno osveščanje Slovencev neposredno. Reformacijsko-protestantski začetek slovenske (samo)zavesti, ki ga izražajo do takrat neslišane in nezapisane programske prve slovenske besede prve slovenske knjige iz leta 1550: »Vsem Slovincem gnado, mir,

milost in pravo spoznanje ...«, priča, da se Slovenci kot narod nismo ohranili tako, da bi bili v nekem zakotju (za)ostali »pri svojem«, pri svoji »samobitnosti«, ker nas veliki tokovi velikega sveta pač niso zajeli in odplavili. Nasprotno, Slovenci smo se kot Slovenci začeli »prebujati« prav ob soočanju z velikim modernim duhovnim, kulturnim in družbenim gibanjem: svojo samozavest smo začeli oblikovati ne v begu in zapiranju pred njim, ampak ob uspešnem soočenju z njim in vključevanju vanj. Uspeli smo, ker smo takrat na svoj način, v slovenskem jeziku, sprejeli in izrazili vrhunski duhovni dosežek, kakršno je bilo krščansko sporočilo v takratni najrazvitejši, najprodornejši in hkrati temeljni protestantski postavitvi. Ob soočenju z njegovo univerzalnostjo smo razvili svojo individualnost, svojo posebno identiteto in s to individualnostjo smo sodelovali pri uresničevanju njegove univerzalnosti.

Prva knjiga, ki je nagovarjala Slovence (kot Slovence) in jih na knjižni, moderen način predstavljala njim samim in svetu, ni bila knjiga s kakim posebnim nacionalnim sporočilom, narodnim mitom ali kakšnimi slovenskimi starožitnostmi, temveč knjiga s takrat najuniverzalnejšim in v svojem času najsodobnejšim sporočilom.

Ali ni drugi odločilni kakovostni vzpon slovenske kulturne in narodne (samo)zavesti v Prešernovem delu ravno tako izraz in dokaz uspešnega soočenja s takratnimi vrhovi duhovnega in družbenega razvoja, svojevrstna ponovitev tega, kar so na rudimentarnejši, a zato temeljnejši ravni opravili Trubar in njegovi? Ali ni to spoznanje naravnost »kažipotno« tudi v današnjih razmerah, izziv in opora naši sedANJI nacionalni (samo)zavesti?

Dan reformacije nam, nadalje, na svoj način govori o krščanskosti in pluralnosti slovenskega prostora.

Slovenski protestantizem je v zgodovinski, reformacijski in v svoji sedANJI podobi dokaz, da v tem prostoru nihče več ne more imeti monopola nad krščanskim oznanilom: raznovrstnost in večplastnost krščanstva sta hkrati dokaz, da takega monopola tudi ne potrebuje. Rečeno v jeziku, ki je blizu krščanskim Cerkvam: krščansko oznanilo, božja beseda tudi na Slovenskem nima le enega varuha in služabnika. To pa je dobro tako za oznanilo kot za ljudi, ki jim je namenjeno. Izkušnje nam-

reč govore, da se tam, kjer obstaja le en varuh in služabnik, ta rad iz služabnika oznanila spreminja v njegovega gospodarja, ki po svoji presoji in računih odloča, kdo in kako ga bo deležen, v kakšni meri, za kakšno ceno, s kakšnim popustom ali v kakšni vezani trgovini bo ponujano ali celo vsiljevano.

»Notranja« krščanska pluralnost – katere izraz in zagotovilo je tudi slovenski protestantizem – danes tudi pri nas ni več poglobitveni izraz modernega duhovnega in kulturnega pluralizma. Je pa gotovo eden najelemarnejših in najrazvidnejših dokazov in zagotovil zanj, je elementarni dokaz, da imamo na Slovenskem moderno, diferencirano družbo, ki je kot taka tudi zmožna združljivosti z drugimi diferenciranimi družbami v združujoči se Evropi, ki tudi sama zmore tako združevanje le kot bogato diferencirana družba.

Notranje bogato razčlenjena Slovenija (tudi s protestantsko komponento svoje zgodovine in sedanosti) bo lažje našla dovolj naveznih točk na tako Evropo in le zadostno število raznovrstnih vezi je zagotovilo, da je katerakoli vez ne bi enostransko in preveč priklenila.

Pisatelj Pregelj je v svojem katoliško navdihnjem obravnavanju usode protestantizma na Slovenskem svojčas ugotavljal, da slovenska tla za protestantizem niso (bila) primerna, da seme ni vzknilo in da je bilo morda prezgodaj sejano. Ne bi sedaj razpravljali o tem, ali je seme vzknilo ali ne in ali so bila slovenska tla dovolj dobra zanj. Raje obrnimo prisposodo in recimo: za tla sama je dobro, če v njih klije več raznovrstnih semen, le raznovrstna rast in podrast dobro varuje ta tla pred izčrpanjem in erozijami; monokulture tega ne zmorejo.

Morda le še ena »kažipotna« značilnost naših reformacijskih začetkov kot modernega naroda. Prva knjiga v slovenskem jeziku ni bila namenjena specialistom in izbrancem. To niso bili niti upravni spisi za državne uradnike (kot pri nekaterih drugih narodih), ni bila knjiga za specialiste katerekoli vrste, ki bi jo ti potrebovali ali izkoriščali za svojo moč nad ljudmi, ni bila vrhunška literatura za aristokratske sladokusce, a tudi ni bila knjiga (zgolj) za »preprosto ljudstvo«. Prva slovenska knjiga je bila izrecno namenjena »vsem Slovencem«. To je seveda povezano z dejstvom, da smo prve knjige dobili (in šele in že) s časom in duhom

reformacije. Ali ni to na svoj način zavezujoče k nalogi, da svoj primanjkljaj v starejši in ugledni – aristokratski – kulturni zgodovini spreminjamo v prednost manj obremenjene in zalo bolj sproščene in bolj demokratične kulture.

Naj bo dovolj o prispevkih slovenske reformacije in slovenskega protestantizma, pomembnih za slovensko narodno emancipacijo in afirmacijo. Več kot upravičeno lahko govorimo o protestantski komponenti slovenske nacionalne identitete v njeni zgodovinski in aktualni navzočnosti. Že zaradi širše in dolgotrajnejše katoliške tradicije v slovenskem prostoru seveda ni mogoče reči, da je edina ali prevladujoča, toda brez nje Slovenci gotovo ne bi bili to, kar smo in kar lahko postanemo. Še posebej, če ob omenjenem upoštevamo še take splošne dosežke in sporočila (slovenskega) protestantizma, kot jih navaja tudi programska lista na pravkar ustanovljenega Slovenskega protestantskega društva: načelo verske in splošne osebne svobode in odgovornosti vsakega posameznika: verskega in kulturnega pluralizma, medsebojne tolerance in spoštovanja med ljudmi znotraj naroda in med narodi, osebne in narodne samostojnosti in hkrati odprtosti nasproti svetu za sodelovanje, za sprejemanje in dajanje; pripravljenosti na tveganje in sprejemanje novega pri iskanju in ohranjanju temeljnega in bistvenega ...

Pri vsem tem gre za učinke in pogoje protestantskega, krščanskega izročila in sporočila v nekem času in prostoru. Krščansko versko označilo je seveda stvar cerkva, v našem primeru protestantskih, in vernikov kot vernikov. Toda učinki (in pogoji) tega sporočila v nekem času in prostoru niso le stvar cerkva, ne zadevajo vernikov le kot vernikov in ne zadevajo le vernikov. Prav z ozirom na to dejstvo je bilo te dni [14. oktobra 1994] ustanovljeno Slovensko protestantsko društvo Primoža Trubarja. Njegova programska naloga, prizadevanje, da v našem prostoru in času spoznavamo, ohranjamo in uveljavljamo dosežke (slovenskega) protestantizma, lahko združuje tako tiste, ki se čutijo odgovorne do svojega nacionalnega in družbenega okolja iz svojih osebnih protestantskih verskih izhodišč, kot tiste, ki zaradi nacionalne in družbene odgovornosti – ne glede na svojo siceršnjo konfesionalnost ali nazor-

skost – niso ravnodušni do (pogojev in učinkov) obstoja protestantskega izročila in sporočila pri nas.

Objavljeno pod naslovom »Božja beseda nima le enega varuha«, Delo (Sobotna priloga), 29. 10. 1994



SPOMINSKA PLOŠČA OB 500-LETNICI REFORMACIJE V LJUBLJANI

Na pobudo Evangeličanske cerkve AV naj bi bila ob 500-letnici reformacije ob prenovi Gosposvetske ceste v središču Ljubljane v tlak pred evangeličansko cerkvijo Primoža Trubarja umeščena velika spominska plošča. Ker se je prenova ceste zavlekla, je bila trojezična plošča »v hvala-
ležen spomin ob 500-letnici reformacije« postavljena šele v drugi polovici leta 2018.

Napis na plošči spominja na začetke in ključne dosežke slovenske reformacije in se glasi:

Besede MARTINA LUTHRA (1483–1546)

so v 16. stoletju odmevale tudi v Ljubljani in slovenskih deželah. Njegova zahteva, da se Evangelij oznanja, bere in posluša v ljudskem jeziku, je spodbudila nastanek »Cerkve Božje slovenskega jezika« (Trubar). Zanj in za ljudi tega jezika so slovenski protestanti Primož Trubar, Adam Bohorič in Jurij Dalmatin napisali prvi katekizem in abecednik (1550), slovnico, cerkveni red in prevedli celotno Biblijo (1584). Pri tem so jih podpirali nemški protestanti doma in v nemških deželah. V času reformacije ustvarjeni knjižni jezik je imel kasneje ključno vlogo pri oblikovanju slovenske narodne zavesti.

Slovenskemu besedilu sta dodana prevoda v nemščino in angleščino. Prevod besedila v nemščino je izraz spoštovanja do Luthra in nemških podpornikov slovenske reformacije pa tudi dejstva, da je bil v 16. stolet-

Die Worte Martin Luthers (1483-1546)

hallten auch in Ljubljana und allen slowenischen Provinzen wider. Sein Aufruf, das Evangelium in der Volkssprache zu verkündigen, zu lesen und zu hören, leitete die Gründung der „Kirche Gottes der slowenischen Sprache“ (Cerkva Božja slovenskega jezika) in die Wege. Für diese sowie für die Menschen dieser Sprache schrieben die slowenischen Protestanten Primož Trubar, Adam Bohorič und Jurij Dalmatin 1550 den ersten Katechismus und das Abecedarium, eine Grammatik sowie die Kirchenordnung und übersetzten 1584 die gesamte Bibel. Dabei wurden sie von deutschen Protestanten unterstützt. Während der Reformation wurde somit die Schriftsprache geschaffen, der bei der Formung des slowenischen nationalen Bewusstseins eine Schlüsselrolle zukam.

Besede MARTINA LUTHERA (1483-1546)

so v 16. stoletju odmevale tudi v Ljubljani in slovenskih deželah. Njegova zahteva, da se evangelij oznanja, bere in posluša v ljudskem jeziku, je spodbudila nastanek cerkve Božje slovenskega jezika (Trubar). Zanj in za ljudi tega jezika so slovenski protestanti pramož Trubar, Adam Bohorič in Jurij Dalmatin napisali prvi katehizem in abecedarij (1550), slovnico, cerkveni red in predel celotno Biblijo (1584). Pri tem so jih podpirali tudi nemški protestanti doma in v nemških deželah. V času reformacije ustvarjeni knjižni jezik je imel kasneje ključno vlogo pri oblikovanju slovenske narodne zavesti.

In the 16th century,

the words of Martin Luther (1483-1546) also

resounded in Ljubljana and across all Slovenian regions. His demand that the Gospel be preached, read and heard in the language of the people evoked the phrase "Church of God in the Slovenian language". In 1550, the Slovenian Protestants Primož Trubar, Adam Bohorič and Jurij Dalmatin wrote the first catechism and textbook, rules of grammar and religious order for the church and the people of that language, and in 1584 translated the entire Bible. They were supported in their efforts by German Protestants. The written language was developed during the Reformation and played a key role in the formulation of the Slovenian national consciousness.

Prevedeno leta 2016 v avstrijski slovenski
območje ljubljanskega jezika

ju v Ljubljani velik delež nemško govorečih prebivalcev. Ohranjeni dokumenti ljubljanske luteranske cerkvene občine govore o dveh tretjinah slovenskih in eni tretjini nemških vernikov (*Stati inu obstatu* 23-24/2016). Večina prebivalcev Ljubljane je bila v drugi polovici tega stoletja evangeličanske veroizpovedi. Za prevod v angleščino govori že dejstvo, da je bila Ljubljana v jubilejnem letu 2017 uvrščena v seznam pomembnih evropskih »reformacijskih mest« in kot taka predstavljena v jubilejni publikaciji *Europa reformata* (glej *Stati inu obstatu* 27/2018).

Umestitev spominske plošče na Gosposvetski cesti vsebuje tudi prostorsko simboliko. Gosposvetska cesta je namreč podaljšek Celovške ceste, mestne vpadnice, ki v mesto pripelje poti, ki so tradicionalno vodile iz nemških dežel preko Karavank na Kranjsko in naprej proti Sredozemlju ter Balkanu. Spominska plošča z Martinom Luthrom, sama cerkev, poimenovana po Primožu Trubarju, ter z njo povezan Park slovenske reformacije z diskretnim spomenikom prvim (protestantskim) slovenskim piscem in tiskarjem tako tvorijo simbolno središče sodobne »protestantske Ljubljane«. V bližini, pred vstopom v Tivolski park, stoji spomenik/kip Primoža Trubarja, postavljen ob 400-letnici njegovega rojstva; kip stoji na enem koncu transverzale – Cankarjeva cesta in Čopova ulica –, ki se na drugem koncu začinja s spomenikom Francetu Prešernu na Prešernovem trgu in ki tako prostorsko simbolno povezuje začetnika slovenskega knjižnega jezika z dvema simbolnima vrhovoma tega jezika, s Prešernom in Cankarjem.

Avtor slovenskega napisa na plošči je prof. dr. Marko Kerševan. Pri zasnovi projekta in usklajevanju z Mestno občino Ljubljana, ki je ploščo postavila, je sodeloval podžupan prof. dr. Janez Koželj. Obeležje je delo arhitekturnega ateljeja Medprostor, ploščo je izdelala Livarna umetnin Roman Kamšek.



UDC 94(4)"1618/1648"

Igor Grdina

Tridesetletna vojna

Tridesetletni vojni (1618–1648) so sodobniki večinoma pravili »nemška vojna«, saj so bila njena osrednja bojišča na ozemlju Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti. Toda njen izbruh je povezan predvsem s posebnim položajem dežel češke krone v tej zapleteni državni strukturi. Karel IV. Luksemburški je v zlati buli leta 1356, ki je bila najpomembnejši »ustavni« dokument Svetega rimskega cesarstva, volilne kneze izbral tako, da je imel češki kralj – položaj, ki ga je obvladoval sam – veliko prednost pred vsemi drugimi. Dva od posvetnih volilnih knezov (saški, brandenburški) sta bila mejaša nosilca češke krone, ki je bil veliko močnejši od njiju. Trije cerkveni volilni knezi in posvetni volilni knez v Palatinatu na zahodu Cesarstva so bili zaradi ekspanzivne Burgundije tako rekoč obsojeni na navezanost na cesarja. Luksemburžani, ki so obvladovali dežele češke krone in s tem tudi položaj češkega volilnega kneza, so imeli obsežne posesti tudi na zahodu Cesarstva. Za vse volilne kneze na tem območju so bili velika opora in garant stabilnosti.

Luksemburžani zaradi izumrtja v moški liniji niso mogli izkoristiti prednosti, ki jim jih je pri volitvah vladarjev Svetega rimskega cesarstva dajal položaj češkega kralja. Enako je mogoče reči tudi za njihove neposredne naslednike – zaradi kratkih vladavin (Albreht II., Ladislav Posmrtnik), zadržkov verske narave (Jurij Poděbradski) ali zaposlenosti z obrambo Ogrske pred Turki (Vladislav in Ludvik II. Jagiełłonski). Habsburžani pa so se v polni meri zavedali izjemnega pomena dežel češke krone v strukturi Svetega rimskega cesarstva po izdaji zlate bule Karla IV. Hkrati so lahko med vsemi volilnimi glasovi v elektorskem kolegiju sami prišli le do češkega. Zato bi odstavitev Ferdinanda II. s češkega prestola v času, ko se je potegoval za izvolitev za rimskega cesarja, utegnila povsem spremeniti ravnotežje v Svetem rimskem cesarstvu. Njegova nadomestitev

s Friderikom V. Pfalškim, ki pa je bila povezana s posebnimi razmerami v deželah češke krone, kjer je bilo doseženo krhko ravnovesje med pripadniki različnih veroizpovedi, je protestantom dajala večino v elektorskem kolegiju.

Tridesetletna vojna nikoli ni bila enotna; v različnih obdobjih je prizadela različne regije, prav tako pa je zaobsegla vrsto vzporedno potekajočih spopadov (špansko-nizozemskega, špansko-francoskega na različnih bojiščih od Italije do pirenejskega območja), ki se vsi niti niso končali z westfalškim mirom.

Ta vojna sklepa obdobje klasičnih spopadov fevdalne dobe in začenja moderne vojne. Zlasti totalnost (uničevanje gospodarstva posameznih dežel) in absolutnost spopada, ki poteka na vseh ravneh (od oboroženega do propagandnega boja), kažeta pot v prihodnost vojskovanja. Dejansko sta prav absolutnost in totalnost vojne vodili do njene razpada na vrsto vzporedno potekajočih oboroženih konfliktov, saj so v skrajni stiski posamezni vladarji in mesta iskali rešitev predvsem zase. To je vodilo do vrste nenavadnih povezav prek verskih ločnic v različnih obdobjih vojne.

Tridesetletna vojna je bila velika preizkušnja mozaičnega reda, ki je Evropo ločeval od drugih, k imperialnemu monumentalizmu nagnjenih con planeta. Pokazalo se je, da je sestavljeni red tudi v novem veku vsaj najmanj slaba – če že ne tudi najboljša – rešitev za staro celino. Vojne dveh kraljev Ludvikov – XIV. in XV. –, Napoleona I. ter svetovna spopada 20. stoletja tega niso spremenili.

Vera je bila brez dvoma emblem tridesetletne vojne. A potem ko je bojevanje postalo način preživetja in včasih celo bogatenja, so se predstave o njeni verski utemeljitvi in naravi vse bolj gubile.

Vera je ob sklenitvi westfalskega miru v imenu presvete Trojice spet postala osrednja vodnica ljudi. Značilno je bila tako v katoliškem kot v protestantskem svetu druga polovica 17. stoletja čas okrepljene pobožnosti. Tudi zato je potem razsvetljenstvo lahko postalo skoraj stoddotni kontrast svetu, kakršen je bil pred njim.

Ključne besede: tridesetletna vojna, zlata bula Karla IV., westfalški mir

The Thirty Years' War

The Thirty Years' War (1618–1648) was mostly termed the “German War” by contemporaries, since its central battlefields were on the German territory of the Holy Roman Empire. But the outbreak of this war was primarily connected with the special situation of the provinces of the Bohemian Crown within this complex state structure. Charles IV of Luxembourg, in the Golden Bull of 1356, which was the most important “constitutional” document of the Holy Roman Empire, selected the prince electors in such a way that the Bohemian king – a position which he controlled himself – had great priority over all the others. Two of the secular prince electors (Saxony, Brandenburg) were bordering neighbours of the bearer of the Bohemian Crown, who was much more powerful than them. Three ecclesiastical prince electors and the secular prince elector

in the Palatinate in the west of the Empire were virtually condemned to be bound to the emperor on account of the expansion of Burgundy. The Luxembourg rulers, who controlled the provinces of the Bohemian Crown and therefore the position of the Bohemian prince elector as well, also possessed extensive estates in the west of the Empire. They were a great support and guarantee of stability for all the prince electors in this region.

Since the male line died out, the Luxembourg rulers could not exploit the advantages which the position of Bohemian king had given them in electing rulers of the Holy Roman Empire. The same can be said of their direct descendants – on account of their short reigns (Albrecht II, Ladislaus the Posthumous), obstacles of a religious nature (George of Poděbrady) or engagement with the defence of Hungary against the Turks (Vladislaus II and Louis II). The Hapsburgs were fully aware of the outstanding significance of the Bohemian Crown's provinces within the structure of the Holy Roman Empire after the issuing of the Golden Bull of Charles IV. At the same time of all the votes in the electoral college they themselves could come only to the Bohemian vote. Thus the removal of Ferdinand II from the Bohemian throne at the time when he aimed at election as Roman Emperor could have completely changed the balance in the Holy Roman Empire. His replacement with Frederick V of the Palatinate, which was connected with special conditions in the Bohemian Crown's provinces, where a fragile balance had been reached among the followers of different religious confessions, gave the Protestants a majority in the electoral college.

The Thirty Years' War was never unified; in different periods it affected different regions, and it also embraced a number of concurrent conflicts (Spanish-Dutch, Spanish-French in various battlefields from Italy to the Pyrenees), which were not all concluded by the Peace of Westphalia.

The Thirty Years' War ends the period of classic feudal age conflicts and marks the beginning of modern warfare. In particular its totality (the destruction of the economy in individual provinces) and the absolute nature of the conflict, carried out at all levels (from armed to propaganda war), point the way to the future of warfare. Indeed it was precisely the absolute and total nature of the war that led to its collapse into a series of parallel armed conflicts, since in dire extremity individual rulers and towns sought a solution primarily for themselves. This led to a number of unusual connections over religious dividing lines in different periods of the war.

The Thirty Years' War was a great test of the mosaic order which set Europe apart from other regions of the world inclined towards imperial monumentalism. It showed that also in the modern age a composite order was at least the least bad – if not the best – solution for the old continent. The wars of the two kings Louis XIV and Louis XV, of Napoleon I and the world wars of the 20th century did not change this.

Without a doubt religion was the emblem of the Thirty Years' War. But after warring became a means of survival and sometimes even of getting rich, notions of its religious justification and nature were increasingly lost.

Religion again became the central guideline of people when the Peace of Westphalia was concluded in the name of the Holy Trinity. Typically the second half of the 17th cen-

tury was a period of strengthened piety in the Catholic as well as the Protestant world. For this reason too, the Enlightenment could then become almost a hundredfold contrast to the sort of world that preceded it.

Keywords: the 'Thirty Years' War, the Golden Bull of Charles IV, the Peace of Westphalia

Der Dreißigjährige Krieg

Der Dreißigjährige Krieg (1618–1648) wurde von den Zeitgenossen meistens als „Deutscher Krieg“ bezeichnet, da sich seine zentralen Schlachtfelder auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation befanden. Doch hängt sein Ausbruch hauptsächlich mit der besonderen Stellung der Länder der böhmischen Krone in dieser komplexen Staatsstruktur zusammen. In der Goldenen Bulle aus dem Jahr 1356, dem wichtigsten „Verfassungsdokument“ des Heiligen Römischen Reiches, hat Karl IV. die Kurfürsten so ausgewählt, dass der König von Böhmen – eine Position, über die er selbst verfügte – einen großen Vorteil gegenüber allen anderen hatte. Zwei der weltlichen Kurfürsten, der Kurfürst von Sachsen und der Kurfürst von Brandenburg, waren Grenznachbarn des böhmischen Königs, der viel mächtiger war als sie. Drei geistliche Kurfürsten und der weltliche Kurfürst von der Pfalz im Westen des Reiches waren wegen des expansiven Burgunds sozusagen zu einer Bindung an den Kaiser gezwungen. Die Luxemburger, die die Länder der böhmischen Krone und damit auch die Position des böhmischen Kurfürsten beherrschten, besaßen auch im Westen des Reiches großräumige Besitzungen. Für alle Kurfürsten in diesem Gebiet waren sie eine wichtige Stütze und ein Garant für Stabilität.

Da die Luxemburger in männlicher Linie ausstarben, konnten sie die Vorteile nicht nutzen, welche ihnen bei der Herrscherwahl im Heiligen Römischen Reich die Position des böhmischen Königs sicherte. Das Gleiche kann auch für ihre unmittelbaren Nachfolger gesagt werden – wegen kurzer Regierungszeiten (Albrecht II., Ladislaus Postumus), wegen der Vorbehalte religiöser Natur (Georg von Podiebrad) oder wegen der Beschäftigung mit der Verteidigung Ungarns vor den Türken (Vladislav II. von Böhmen und Ungarn, Ludwig II.). Die Habsburger dagegen waren sich der außerordentlichen Bedeutung der Länder der böhmischen Krone in der Struktur des Heiligen Römischen Reiches nach der Verabschiedung der Goldenen Bulle seitens Karl IV. voll bewusst. Gleichzeitig konnten sie unter allen Wählerstimmen im Wahlkollegium nur die böhmische für sich gewinnen. Aus diesem Grund hätte die Absetzung von Ferdinand II. vom böhmischen Thron in der Zeit, als er die Wahl zum römisch-deutschen Kaiser anstrebte, das Gleichgewicht im Heiligen Römischen Reich völlig verändert. Seine Ersetzung durch Friedrich V., die jedoch mit einer besonderen Situation in den Ländern der böhmischen Krone verbunden war, wo ein fragiles Gleichgewicht zwischen Angehörigen verschiedener Religionen herrschte, sicherte den Protestanten die Mehrheit im Wahlkollegium.

Der Dreißigjährige Krieg war nie einheitlich; zu unterschiedlichen Zeitabschnitten wurden verschiedene Regionen betroffen, so umschloss der Krieg eine Reihe parallel verlaufener militärischer Auseinandersetzungen (Spanisch-Niederländischer Krieg, Spanisch-Französischer Krieg auf verschiedenen Schlachtfeldern von Italien bis zur Pyrenäenregion), die nicht mal alle mit dem Westfälischen Frieden endeten.

Mit dem Dreißigjährigen Krieg endet die Ära der klassischen Auseinandersetzungen der Feudalzeit und beginnt die Ära des modernen Krieges. Insbesondere die Totalität (Zerstörung der Wirtschaft einzelner Länder) und die Absolutheit des Konflikts, der auf allen Ebenen stattfindet (vom bewaffneten bis zum propagandistischen Kampf) weisen den Weg in die Zukunft der Kriegsführung. In der Tat führte die Absolutheit und Totalität des Krieges zu seiner Auflösung in eine Reihe von parallelen bewaffneten Auseinandersetzungen, da einzelne Herrscher und Städte in äußerster Not nach einer Lösung vornehmlich für sich selbst suchten. Dies führte zu einer Reihe ungewöhnlicher Bündnisse durch religiöse Trennungen in verschiedenen Kriegsperioden.

Der Dreißigjährige Krieg stellte die Mosaikordnung, die Europa von anderen, zum imperialen Monumentalismus neigenden Zonen des Planeten trennte, auf eine große Probe. Es hat sich herausgestellt, dass die zusammengesetzte Ordnung auch in der Neuzeit zumindest nicht die allerschlechteste – wenn schon nicht die beste – Lösung für den alten Kontinent ist. Die Kriege zweier Ludwigs – des XIV. und des XV. –, Napoleon I. und die beiden globalen Konflikte des 20. Jahrhunderts haben daran nichts geändert.

Der Glaube war zweifellos das Wahrzeichen des Dreißigjährigen Krieges. Doch als das Kämpfen zu einer Überlebensstrategie und manchmal sogar zu einer Strategie der Bereicherung wurde, gingen die Vorstellungen über seine religiösen Gründe und Natur zunehmend verloren.

Als der Westfälische Friede im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit geschlossen wurde, wurde der Glaube wieder zum zentralen Wegweiser für die Menschen. Charakteristisch für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts war sowohl in der katholischen als auch in der protestantischen Welt eine zunehmende Frömmigkeit. Auch aus diesem Grund konnte die darauffolgende Aufklärung fast zu hundert Prozent einen Kontrast zu der Welt darstellen, wie sie in der Zeit davor gewesen war.

Schlüsselwörter: Dreißigjähriger Krieg, Goldene Bulle Kaiser Karls IV., Westfälischer Friede

UDC 929Trubar P.:27-23:81'255

Jonatan Vinkler

Trubarjeva biblija v kulturnozgodovinskem kontekstu – med prevajanjem in pisanjem

Poglavitni tekstni proces, ki je botroval nastanku opusa Primoža Trubarja, in tako slovenske književnosti, je bilo prevajanje. Razprava prinaša analizo treh prevajalskih

paradigem, ki so evropsko učeno kulturo zaznamovale pred nastopom reformacije, ter kulturnozgodovinsko interpretacijo političnega, verskega in kulturnega koncepta *translatio*. Za Primoža Trubarja je bilo značilno, da je nemški in/ali latinski izvirnik v slovenskem jeziku (po)ustvaril še enkrat, da je izdelal tekst, za katerega je menil, da avtentično reprezentira pomen izvirnika, toda zavoljo besedilne jasnosti/razumljivosti za predpostavljane bralca, nevarnega nemškega teološkega sloga, z drugačnimi in številnejšimi izrazi, kot jih mogel Trubar razvideti v izvirniku. Pri prevajanju se je zato posluževal besedilnih transformacij izvirnika – opisovanja, prebesedovanja, parafraze in razlage s parabolo –, v zvezi z besedjem pa se je zelo natančno zavedal dvojnic germanizem – slovenska beseda, vendar se germanizmom namenoma ni želel odpovedati zaradi splošne jezikovne rabe, tozadevne pragmatične funkcije njegovih prevodnih besedil in dobrega razumevanja. Trubar je uporabljal *kombinacijo intra- in interjezikovnega prevajanja*, in to celo pri prevajanju Svetega pisma ter simboličnih knjig, kar je s stališča teološke prakse Trubarjevega časa neobičajno. Svoje prevajalske pristope je pojasnjeval v predgovorih k posameznim izdajam, najizrazitejši topogledni primer pa je prevajanje *Confessio augustana* ter drugih tekstnih virov, ki so podlaga za slovensko knjigo *Articuli* (1562). V njej je tako v poglavju, ki je izvorno naslovljeno z *De votis monachorum* (slovensko: *Od closterskih zalub in oblub*), najti obsežnejšo intra- in interjezikovno prevodno transformacijo izvirnega besedilja, in sicer tekstno strukturo, ki je razvita do *stilizirane pripovedi* o Antonu Puščavniku in čevljarju. Ta pripoved ima naslednje značilnosti: 1) konciznost pripovedovanja, 2) skop dogajalni prostor brez scenskih ali ikoničnih popisov (o mestu puščavnikovega prebivanja in o Aleksandriji bralec ne izve nič, takisto ne o čevljarjevem domu, kjer dialog poteka), 3) dogajanje, skrženo pravzaprav na le en sam pripovedni prizor, 4) le dve literarni osebi, 5) strukturo, v kateri si glede na intenzivnost začetne pripovedne teme stopnjevito sledijo ekspozičija (zasnova), prva gradacija (zaplet), vrh, razplet in razsnova, 6) dialog med literarnima osebama. Misliti je, da se opisana pripovedna struktura skorajda »kataloško« prekriva s temeljnimi naratološkimi razsežnostmi renesančne novele. In torej pomeni, da Trubar uporablja preverjeno retorično sredstvo *logosa*, speto z induktivnim sklepanjem – literarno sfabulirani primer, pripovedno razvit do stopnje (stilizirane) *novele*. O navedeni pasaži *Articulov* je glede na sedanjo polno dostopnost vseh slovenskih besedil Primoža Trubarja mogoče zatrditi, da gre za prvi tovrstni literarni zapis v slovenski književnosti, za *prvo slovensko novelo*, ki pa ni imela primarne estetske, temveč retorično argumentativno, tj. informativno funkcijo.

Ključne besede: Primož Trubar, Sveto pismo, prevajanje, paradigme, prva slovenska novela

Trubar's Bible in cultural-historical context - between translation and writing

The main textual process that brought about the origins of Primož Trubar's work, and thus of Slovene literature, was translation. The treatise presents the analysis of

three translation paradigms that marked the European learned culture prior to the beginning of the Reformation, as well as the cultural-historical interpretation of the political, religious and cultural concept of the *translatio*. Characteristically, Primož Trubar re-created the German and / or Latin original in Slovene language in order to produce a text that he considered to authentically represent the meaning of the original, but for the sake of textual clarity / comprehensibility for the potential reader, not used to German theological style, Trubar did so by means of different and more numerous expressions than he could find in the original. In translation, he therefore used textual transformations of the original - description, re-verbalization, paraphrasing and explanation by means of parable; and as far as lexis is concerned, he was accurately aware of Germanism – Slovene doublets, but he deliberately refused to give up Germanisms because of their general use in Slovene language, the pragmatic function of his translations and understanding which should be as good as possible. Trubar used *a combination of intra- and inter-linguistic translation*, even when translating the Bible and symbolic books, which is unusual from the perspective of theological practice in Trubar's time. He explained his translation approaches in the prefaces to respective editions, the most outstanding example being the translation of *Confessio augustana* and other textual sources, which form the basis for the Slovenian book *Articuli* (1562). In this book, specifically in the chapter originally titled *De votis monachorum* (in English: *Of Monastic Vows*), one can find an extensive intra- and inter-linguistic translation / transformation: the textual structure developed into *a stylized story* of St. Anton the Hermit and the shoemaker. This narrative has the following characteristics: 1) concise narration, 2) a scant scene without scenic or iconic descriptions (the reader is provided with no information about the location of St. Anton the Hermit's residence or Alexandria, nor of the shoemaker's home where their dialogue is taking place), 3) the happening is reduced to a single narrative scene, 4) there are only two characters, 5) a structure in which an intense initial narrative theme is gradually followed by the exposition, the first gradation, the climax, the anti-climax and resolution, 6) the dialogue between the two characters. It could very possibly be said that the described narrative structure overlaps in an almost 'catalogue' way with the basic narratological dimensions of the Renaissance novella. That having been said, Trubar uses the verified rhetorical means of *logos*, bound by inductive reasoning - a literally fabulated case, narratively developed to the degree of a (stylized) *novella*. According to the current full accessibility of all Slovene texts by Primož Trubar, it can be claimed that the above mentioned passage of *Articuli* is the first literary record of this kind in Slovene literature, *the first Slovene novella*, which, however, did not have a primary aesthetic, but rather a rhetorically argumentative, i.e. informative function.

Keywords: Primož Trubar, Bible, translation, paradigms, the first Slovenian novella

Trubars Bibel im kulturhistorischen Kontext – zwischen Übersetzen und Schreiben

Der wichtigste Prozess beim Entstehen eines Textes, worin die Ursprünge von Primož Trubar's Opus und damit auch der slowenischen Literatur begründet liegen, war das Übersetzen. In der vorliegenden Abhandlung werden drei Übersetzungsparadigmen analysiert, die die europäische Gelehrtenkultur vor Beginn der Reformation prägten, und die kulturhistorische Interpretation des politischen, religiösen und kulturellen *Translatio*-Konzepts thematisiert. Signifikant für Primož Trubar war es, den deutschen und/oder lateinischen Ausgangstext in slowenischer Sprache (neu) zu schaffen, um dadurch einen Text zu erstellen, welcher Trubars Ansicht nach die Bedeutung des Ausgangstextes authentisch wiedergab; doch hat Trubar, um den vermeintlichen Lesern, die an den deutschen theologischen Stil nicht gewohnt waren, den Text klar und verständlich zu machen, diesen mit anderen und zahlreicheren Ausdrücken bereichert, die dem Ausgangstext nicht zu entnehmen waren. Aus diesem Grund bediente sich Trubar beim Übersetzen der textlichen Transformationen des Ausgangstextes, wie Beschreibung, Umschreibung mit anderen Worten, Paraphrasieren und Erklärungen mit Parabeln; darüber hinaus war er sich bezüglich des Wortschatzes von der Existenz der Wortpaare Germanismus – slowenisches Wort voll bewusst, wollte jedoch wegen des allgemeinen Sprachgebrauchs und damit verbundener pragmatischer Funktionen seiner übersetzten Texte wie auch wegen der guten Verständlichkeit, die Germanismen nicht auch aus seinen Texten verbannen. Trubar verwendete *eine Kombination von intra- und interlingualer Übersetzung*, und dies sogar bei der Bibelübersetzung und Übersetzung der symbolischen Bücher, was vom Standpunkt der theologischen Praxis in der Trubar-Zeit ungewöhnlich erscheint. Seine Übersetzungsstrategien wurden im jeweiligen Vorwort zu einzelnen Ausgaben erläutert; das bekannteste Beispiel einer solchen Übersetzung stellt die Übertragung von *Confessio augustana* und anderer Textquellen dar, die als Grundlage für das slowenische Buch *Articuli* (1562) gelten. So findet man darin in dem Kapitel, das ursprünglich *De votis monachorum* (Deutsch: *Von den Mönchsgelübden*) betitelt wurde, eine umfassende intra- und interlinguistische übersetzerische Transformation der Ausdrücke im Ausgangstext, und zwar eine Textstruktur, die bis zur *stilisierten Erzählung* von Antonius dem Einsiedler und dem Schuhmacher herausgearbeitet ist. Die Geschichte hat folgende Merkmale: 1) konzise Erzählweise 2) karger Handlungsort ohne szenische oder ikonische Verzeichnisse (über den Wohnort des Einsiedlers und über Alexandria erfährt man nichts, genauso wird nichts über das Zuhause des Schumachers verraten, wo das Gespräch stattfindet), 3) eine Handlung, die eigentlich auf nur eine einzige narrative Szene reduziert ist, 4) lediglich zwei literarische Figuren, 5) eine Struktur, in der je nach Intensität des anfänglichen narrativen Themas die Exposition, die steigende Handlung, der Höhepunkt, die fallende Handlung und die Lösung aufeinander folgen und 6) ein Dialog zwischen den literarischen Figuren. Es ist anzunehmen, dass sich die beschriebene narrative Struktur fast „katalogartig“ mit den grundlegenden narratologischen Dimensionen der Renaissance-Novelle deckt. Und dies

bedeutet also, dass Trubar ein altbewahrtes rhetorisches Mittel von *Logos* verwendet, verbunden mit dem induktiven Denken – ein literarisch fabuliertes Beispiel, das narrativ bis zu einem Grad der (stilisierten) *Novelle* ausgearbeitet ist. Von der besprochenen *Articuli*-Passage kann angesichts der gegenwärtigen vollständigen Verfügbarkeit aller slowenischen Texte von Primož Trubar behauptet werden, dass es sich um die erste derartige literarische Niederschrift in der slowenischen Literatur handelt, um *eine erste slowenische Novelle*, die jedoch keine primär ästhetische, sondern eher eine rhetorisch argumentative, d.i. informative Funktion hatte.

Schlüsselwörter: Primož Trubar, Heilige Schrift, übersetzen, Paradigmen, die erste slowenische Novelle

UDC 17Nietzsche F.

Cvetka Hedžet Tóth

Friedrich Nietzsche – misliti s kladivom v rokah

Eden izmed temeljnih filozofskih motivov pri Friedrichu Nietzscheju je misliti s kladivom v rokah. Prevezel ga je od Martina Lutra, pomeni pa mu, da so jeza, srd in čustva zdravniki življenja, ki mu omogočajo, da sploh lahko misli. Razprava se še posebej posveča pomenu Nietzschejeve antropologije jeze, s katero se je odprla pot vnovičnemu onaravljenju etike, potem ko jo je tradicija onenaravila in/ali obrnila proti naravi. Nietzsche je veseli glasnik, saj z resnico stopa v boj s stoletja trajajočo lažjo, ki se izdaja za resnico. Narediti preboj je nujno, pribija Nietzsche in izrecno opozarja, da mu gre za prihodnost. Nujno je sesuti ideale, ki ponotranjajo zlagano realnost. Kot vzgojitelj nas Nietzsche še danes ključovalno vzgaja s prezirom do etike, ki je utelešena volja do laži, ki zanika življenje in mu jemlje njegove najvitalnejše moči – skratka do etike, ki končuje v nasprotovanje življenju in je dekadentna. Tudi čaščenje nesmrtnosti človeku odžira vitalne moči; častilec nesmrtnost drago plačuje: zanjo že živ po večkrat umre. Nietzsche od etike pričakuje, da bo pristno oznanilo življenja, kar njegov večni da.

Ključne besede: Nietzsche, Luter, antropologija jeze, onaravljanje etike, protestantizem.

Friedrich Nietzsche – How to think with the hammer in one's hands

One of the fundamental philosophical motives in Friedrich Nietzsche is to think with the hammer in one's hands. It is a motif taken over from Martin Luther, where anger, wrath and emotions are taken to be the doctors of life, enabling him to think in the first place. The article puts special emphasis on the meaning of Nietzsche's anthropol-

ogy of anger, which has paved the way for him to the re-naturalisation of ethics, which has been traditionally denaturalised or posed against nature. Nietzsche is a joyful messenger, who proclaims war on the centuries-old lie proclaimed to be the truth. For him, the breakthrough is a necessity, and he clearly warns us that what he is striving for is the future. What is needed is the breakdown of ideals that embody the untruthful reality. Nietzsche as the educator stubbornly educates us with his contempt for ethics as an exposition of the will to lie, which denies life, bereaving it of its vitality. There is no place left for an ethics as slander of, and opposition to life, as decadence. What devitalizes life, according to Nietzsche, is also the veneration of immortality, which forces the worshipper to (pay a high price and) die several times even before his own death. What Nietzsche demands of ethics is to be a genuine advocator of life, and indeed no less than its eternal Yes.

Keywords: Nietzsche, Luther, anthropology of anger, re-naturalisation of ethics, Protestantism.

Friedrich Nietzsche – Wie denkt man mit dem Hammer in der Hand

Eines der grundlegenden philosophischen Motive bei Friedrich Nietzsche ist das Denken mit dem Hammer in der Hand. Es ist ein von Martin Luther übernommenes Motiv, bei dem Wut, Zorn und Emotionen als Heiler des Lebens aufgefasst werden, die ihm überhaupt das Denken ermöglichen. Im Beitrag wird insbesondere die Bedeutung von Nietzsches Anthropologie des Zorns hervorgehoben, die ihm den Weg zur Renaturalisierung der Ethik geebnet hat, die traditionell denaturiert oder gegen die Natur gestellt wurde. Nietzsche ist ein fröhlicher Bote, der einer jahrhundertalten Lüge, die als Wahrheit verkündet wurde, den Krieg erklärt. Der Durchbruch ist für ihn eine Notwendigkeit und er mahnt uns eindringlich dazu, nach der Zukunft zu streben. Die Zerstörung der Ideale, die die unwahre Realität verkörpern, ist erforderlich. Nietzsche als Erzieher schult uns hartnäckig mit seiner Verachtung für Ethik als Darstellung des Willens zur Lüge, der das Leben leugnet und es seiner Vitalität beraubt. Es gibt keinen Platz mehr für eine Ethik als Verleumdung und Opposition gegen das Leben, als Dekadenz. Was das Leben devitalisiert, ist laut Nietzsche auch die Verehrung der Unsterblichkeit, die den Verehrer zwingt (einen hohen Preis zu zahlen und) schon vor seinem Tod mehrmals zu sterben. Was Nietzsche von der Ethik verlangt, ist eine echte Befürworterin des Lebens, und damit nichts weniger als sein ewiges Ja zu sein.

Schlüsselwörter: Nietzsche, Luther, Anthropologie des Zorns, Renaturalisierung der Ethik, Protestantismus.

UDC 929Vergerij P.P.: 811.163

*Marko Marinčič***Prvi »Slovencev uskok«. Vergerij mlajši, ilirizem in turško vprašanje**

Peter Pavel Vergerij mlajši, nekdanji papeški nuncij in eden najvidnejših luteranskih propagandistov, je spodbudil in s svojim vplivom na württemberškem dvoru finančno omogočil prve prevode *Nove zaveze* v slovenščino. Po objavi Trubarjevega *Abecedarija* in *Katekizma* (1550) je odločilno spodbudil protestantski tisk na slovensko in hrvaško govorečih ozemljih. Prispevek obravnava različna mnenja Vergerija in Trubarja o konstrukciji južnoslovanskega/južnoslovanskih literarnih jezikov. Vergerijeva zamisel o skupnem slovensko-hrvaškem literarnem idiomu je izhajala iz renesančnega panslavizma (Pribojevič, Herberstein), vendar jo je Vergerij omejil na enotni jezik, ki bi vključeval Trubarjevo »slovenščino« in Dalmacijo. Prispevek postavlja vprašanje, v kolikšni meri bi lahko razlike med njunimi pogledi na turško vprašanje odsevale v njunih teoretskih razmislekih o južnoslovanskem/južnoslovanskih jezikih.

Ključne besede: Peter Pavel Vergerij, Primož Trubar, slovenski jezik, turški vpadi

The first »uskok of the Slovenians«. Vergerio the Younger, Illyrism and the Turkish Question

Pier Paolo Vergerio the Younger, the former papal nuncio and one of the most distinctive Lutheran propagandists, initiated and, through his position at the Württemberg court, financially supported the first translations of the New Testament into Slovenian. After Trubar's *Abecedarium* and *Catechism* in Slovenian (1550), he provided a vital impulse to the Protestant press in Slovenian and Croatian lands. This article discusses the different views Vergerio and Trubar had on the construction of South-Slavic literary languages. Vergerio's idea of a common "Slovenian-Croatian" literary idiom took roots from Renaissance Panslavism (Pribojevič, Herberstein), but Vergerio limited it to a more restricted linguistic commonwealth including Trubar's "Slovenian" and Dalmatia. This article describes to what extent the differences between Trubar and Vergerio as theorizers of South-Slavic literary languages might be linked to their different perspectives on the Turkish question.

Keywords: Pier Paolo Vergerio, Primož Trubar, Slovenian language, Ottoman wars in Europe

Der erste »Uskoke unter den Slowenen«, Vergerio der Jüngere, Illyrismus und die türkische Frage

Pietro Paolo Vergerio der Jüngere, der ehemalige päpstliche Nuntius und einer der prominentesten lutherischen Propagandisten, hat die ersten Übersetzungen des Neuen Testaments ins Slowenische angeregt und diese durch seinen Einfluss am württembergischen Hof auch finanziell ermöglicht. Nach der Veröffentlichung von Trubars *Abececlarium* und *Katechismus* (1550) hat er nachdrücklich die protestantische Presse in den slowenisch- und kroatisch sprachigen Gebieten gefördert. Im vorliegenden Beitrag werden die unterschiedlichen Auffassungen von Vergerio und Trubar zum Aufbau südslawischer Literatursprachen erörtert. Vergerios Idee über ein gemeinsames „slowenisch-kroatisches“ Idiom hat ihre Wurzeln im Renaissance-Panslawismus (Pribojević, Herberstein), doch beschränkte sich Vergerio dabei auf eine gemeinsame Sprache, die das Trubarsche „Slowenisch“ und Dalmatien einschließt. Der Beitrag geht der Frage nach, inwieweit die Unterschiede zwischen Trubars und Vergerios Ansichten zur türkischen Frage mit ihren theoretischen Überlegungen zu einer südslawischen bzw. zu den südslawischen Sprachen in Verbindung gebracht werden können.

Schlüsselwörter: Pietro Paolo Vergerio, Primož Trubar, slowenische Schprache, Türkenkriege

UDC 929Znojilšek J.:274

Mihael Glavan

Janž Znojilšek – verski in slovstveni reformator

Janž Znojilšek (1568–1659) sodi v zadnjo generacijo slovenskih reformatorjev.

Rojen je bil v Ljubljani in imel srečo, da je bil ob podpori Adama Bohoriča deležen gimnazijskega šolanja (1584–1586) v znameniti šoli v nekdanjem cistercijskem samostanu Shulpforta blizu Jene v Turingiji, kar mu je omogočilo študij na univerzi v Wittenbergu (1587–1588), ki ga je zaključil z magisterijem. Dve leti je bil učitelj na stanovski šoli v Ljubljani, prav tam tudi pridigar in šolski nadzornik, kasneje pa duhovnik v Trubarjevi fari Škočjan pri Turjaku, nad katero je bdel turjaški grof. L. 1600 je moral v izgnanstvo. Najprej naj bi odšel v Tübingen, potem je bil pridigar na Dunaju (Hernals, 1609–1615), kjer je nastal njegov portret, kakršnega poznamo. Kasneje se selil višje v nemške dežele, bil v obdobju 1626–1637 pastor in prof. hebrejščine v Heilbronn, l. 1637 pa je zapustil Heilbronn in se preselil v zahodno Frizijo, kjer je prav tako opravljal službo pastorja.

Znojilškovo pesniško delo je najprej izkazano z dvema pesmima v zadnji slovenski protestantski pesmarici *Ta celi catechismvs [...] inv teh vekshih Godou [...]* (v’Tibingi, 1595). Znojilškovo poglavitno delo pa je vsekakor *Katechismvs Doctoria Martina Luthra*

(Tübingen, 1595), ki ga je uredil in vanj prispeval štiri pesmi. Znojilšek je spreten verzifikator, njegove pesmi izražajo dokaj smisla za estetsko čutenje in sproščenost, preseneča tudi jezikovna čistost.

Posebna zanimivost v slovenski kulturni zgodovini je ne povsem dokazana, a verjetna zgodba o njegovih naslednikih na Švedskem. Vodilni švedski pesnik in diplomat grof Carl Snoilsky je verjel, da njegov rod izhaja iz slovenskega protestantskega pastora, rojenega v kraju Znojile na Kranjskem. Na Slovenskem je zgodbo populariziral Anton Aškerc. Skandinavski literarni zgodovinarji ugotavljajo, da je je Carl Snoilsky močno vplival na dramatiko Henrika Ibsena, še posebej na dramo *Rosmersholm*.

Ključne besede: Janž Znojilšek, Carl Snoilsky, reformacija, protireformacija

Janž Znojilšek – a religious and literary reformer

Janž Znojilšek (1568–1659) belongs to the last generation of Slovenian reformers. He was born in Ljubljana, and had the good fortune, through the support of Adam Bohorič, to experience a grammar school education in the famous school in the former Cistercian monastery of Shulpfort near Jena in Thuringia, which then enabled him to study at Wittenberg University (1587–1588), finishing with a master's degree. For two years he taught at the Carniolan estates (Landstände) school in Ljubljana, where he also acted as preacher and school overseer, and later as priest in Trubar's parish of Škocjan near Turjak, under the eye of the Count of Turjak. In 1600 he was forced into exile. At first he was to go to Tübingen, and then was a preacher in Vienna (Hernals, 1609–1615), where his portrait, as we know it, was made. Later he moved on to the German provinces, and in 1626–1637 was pastor and professor of Hebrew in Heilbronn. In 1637 he left this city, moving to western Friesland, where he similarly served as a pastor.

Znojilšek's poetic output is seen firstly in two hymns in the last Slovenian Protestant hymnbook *Ta celi catechismvs [...] inv teh vekshih Godou [...]* (*v'Tibingi*, 1595). But his main work is certainly *Katechismvs Doctoria Martina Luthra* (Tübingen, 1595), which he edited and to which he contributed four hymns. Znojilšek is a competent versifier, his hymns showing a considerable sense for aesthetic feeling and "unstrainedness", while their linguistic purity is surprising.

Of particular interest in Slovenian cultural history is the probable, though not completely proven story of his descendants in Sweden. The leading Swedish poet and diplomat Count Carl Snoilsky believed that his family was descended from a Slovenian Protestant pastor, born in the place Znojile in Carniola. In Slovenia the story was popularized by Anton Aškerc. Scandinavian literary historians have established that Carl Snoilsky strongly influenced the dramatist Henrik Ibsen, particularly in his play *Rosmersholm*.

Keywords: Janž Znojilšek/Johann Snoilshik, Carl Snoilsky, Reformation, Counter-Reformation

Janž Znojilšek – Reformator in den Bereichen des Glaubens und des Schrifttums

Janž Znojilšek (dt. Johann Snoilshik; 1568–1659) gehört zu der letzten Generation der slowenischen Reformatoren. Er wurde in Ljubljana (Laibach) geboren und hatte Glück, mit der Unterstützung von Adam Bohorič an der berühmten Schule im ehemaligen Zisterzienser Kloster Schulpforta bei Jena in Thüringen die gymnasiale Ausbildung (1584–1586) erhalten zu haben. Das ermöglichte ihm an der Universität Wittenberg (1587–1588) zu studieren, wodurch er zum Magister Artium wurde. Zwei Jahre lang lehrte er an der Ständischen Schule in Ljubljana, wo er auch als Prediger und Schulaufseher tätig war. Daraufhin wurde er Pfarrer in Trubars Pfarrei in Škocjan bei Turjak in Unterkrain (St. Kanzian bei Auersperg), über die der Graf von Auersperg wachte. Im Jahr 1600 musste er das Land verlassen. Vermutlich führte sein weg zunächst nach Tübingen, dann wurde er Prediger in Wien (Hernals, 1609–1615), wo auch sein Porträt entstand, das wir heute kennen. Später zog es ihn in den deutschen Ländern weiter nach Norden, von 1626 bis 1637 war er Pastor und Professor für Hebräisch in Heilbronn, 1637 verließ er Heilbronn und zog nach Westfriesland, wo er ebenso als Pfarrer tätig war.

Das lyrische Schaffen von Znojilšek wird zunächst durch zwei Lieder belegt, die im letzten slowenischen protestantischen Gesangbuch, betitelt *Ta celi catechismvs [...] inv teh vekshih Godou [...] (v'Tibingi, 1595)*, abgedruckt wurden. Als sein Hauptwerk gilt allerdings der Katechismus von Doktor Martin Luther (slow. *Katechismvs Doctoria Martina Luthra*; Tübingen, 1595), der von ihm redigiert wurde und worin er vier eigene Gedichte veröffentlichte. Znojilšek schmiedet geschickt seine Verse, in seinen Gedichten ist der Sinn für ästhetisches Empfinden und Gelöstheit zu erkennen, es fällt aber auch die sprachliche Reinheit auf.

Eine Besonderheit in der slowenischen Kulturgeschichte, die zwar nicht ganz bewiesen, aber durchaus glaubhaft ist, ist die Geschichte über Znojilšeks Nachkommen in Schweden. Der wichtigste schwedische Dichter und Diplomat, Graf Carl Snoilsky, glaubte, dass seine Familie von einem slowenischen protestantischen Pastor abstammte, der in der Ortschaft Znojile in Krain geboren wurde. In Slowenien wurde die Geschichte von Anton Aškerc popularisiert. Skandinavische Literaturhistoriker legen in ihren Recherchen dar, dass Carl Snoilsky einen starken Einfluss auf die Dramatik von Henrik Ibsen hatte, insbesondere auf das Drama von *Rosmersholm*.

Schlüsselwörter: Janž Znojilšek/Johann Snoilshik, Carl Snoilsky, Reformation, Gegenreformation

Prevod povzetkov v angleščino: Margaret Davis in Višnja Jerman

Prevod povzetkov v nemščino: Tanja Žigon in Višnja Jerman

Bibliografska obdelava: Helena Lemut

AVTORJI TE ŠTEVILKE

dr. Božidar Debenjak, profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Mihael Glavan, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, v pokoju

ddr. Igor Grdina, redni profesor za kulturno zgodovino in slovensko literaturo na Fakulteti za humanistiko Univerze v Novi Gorici, znanstveni svetnik na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU

dr. Cvetka Hedžet Tóth, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

dr. Angela Ilić, znanstvena sodelavka na Inštitutu za nemško kulturo in zgodovino Jugovzhodne Evrope pri Univerzi Ludwig Maximilian v Münchnu

dr. Luka Ilić, duhovnik Evangeličanske cerkve v Balzheimu in sodelavec Leibnizevega inštituta za evropsko zgodovino v Mainzu

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Marko Marinčič, redni profesor na Oddelku za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univeze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

dr. Nenad H. Vitorović, raziskovalec in prevajalec

NAŠI SPONZORJI



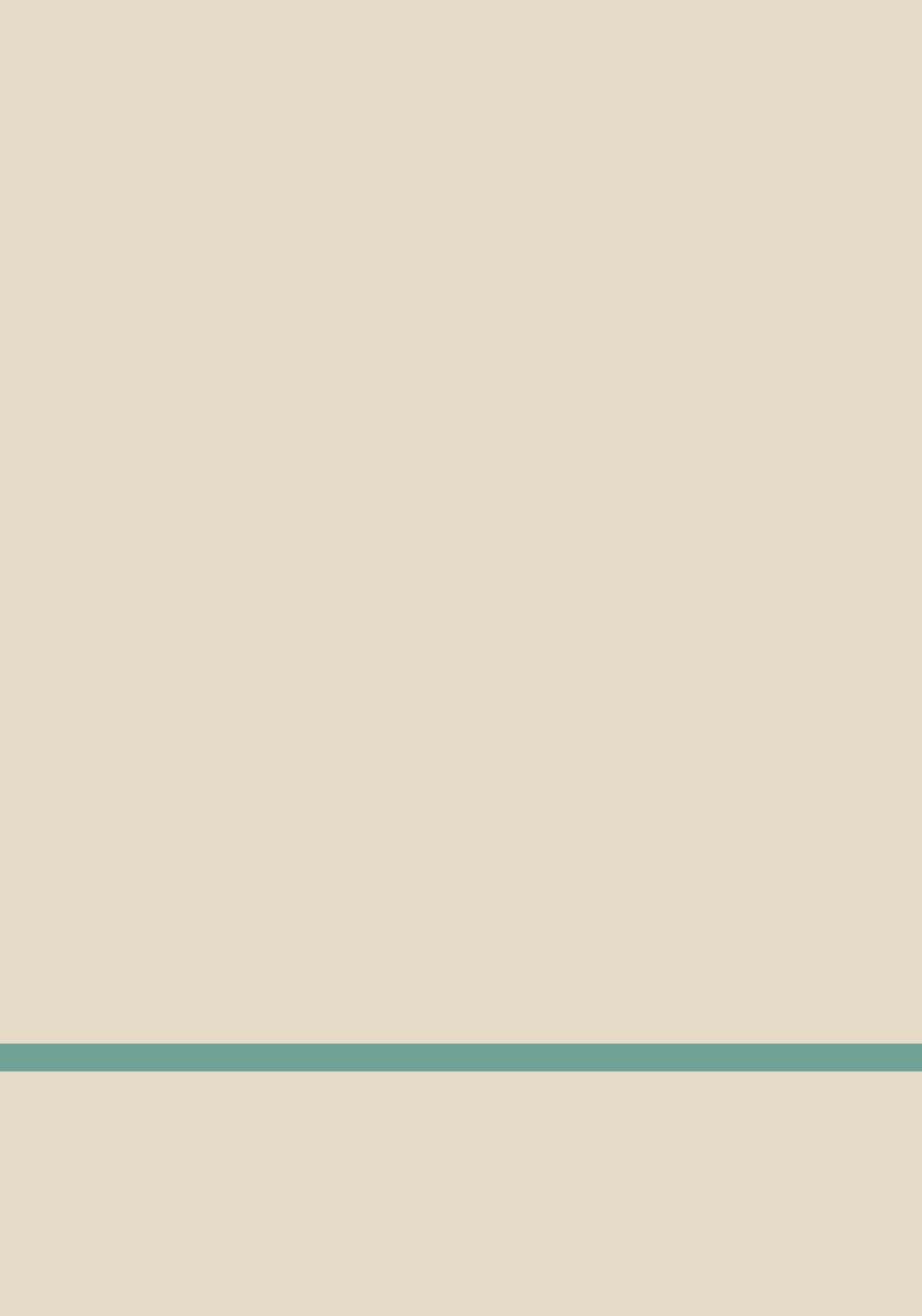
NAŠI SPONZORJI



E N E R G I J A

PETROL

Energija za življenje



Aškerc [...] se je pisemsko povezal s Snoilskim, ki mu je pojasnil, da njegov rod res izhaja iz luteranskega duhovnika, ki se je sam poimenoval Labacus (Ljubljančan). Rodovni predniki naj bi rodbinski priimek zapisovali še kot Snoilshik ... Kralj Gustav III. je Carlovemu dedu, ki je bil državni svetnik in admiral, podelil grofovski naziv. Carl Snoilsky v pismu Aškercu obljublja, da mu bo poslal pesem Laibach, ki jo je napisal leta 1882, ko se je vozil iz Trsta skozi Ljubljano ...

Mihael Glavan

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA

ISSN 2590-9754



9 772590 975006