



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 etničnege 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 pripravljaj 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 večer 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 Piccolominiya 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 prekličie 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 izobrazenih (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 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 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 Sloven-
cih.« V Simoniti 2007, 7–21.
- . (1984) 2007. »K vprašanju razmerja med humanizmom in reformacijo.« V Simo-
niti 2007, 22–36.
- . (1985) 2007. »Etnična zavest slovenskih humanistov in protestantov.« V Simoni-
ti, 2007, 155–172.
- 2 Glej Marko Kerševan, »Trubarjeva 'cerkev Božja slovenskega jezika' in 'narod slo-
venskega jezika',« *Stati inu obstati* 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 tostranskimi, 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, zgodovinopisje 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 »studia humanitatis« in »studia 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 »gotški«. 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 poslovne 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 diskriminatorškemu 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 direktnejša 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 Piccolominija 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