

BIBLIJA, SLOVENSKI JEZIK IN SLOVENSKA LITERATURA

Vid Snoj

Filozofska fakulteta, Ljubljana

Članek pripoveduje zgodbo o Bibliji, slovenskem jeziku in slovenski literaturi, s tem da sledi različnim nitim v zapleteni teksturi te zgodbe. Niti so štiri: slovenski prevod Biblije v 16. stoletju, nastanek slovenske literature v drugi polovici 18. stoletja in potem, znotraj okvira slovenske literature, sekularizacija Biblije v Prešernovem visokem romantičnem pesništvu ter izoblikovanje paradigme hrepenenja ob pomoči Biblije v Cankarjevi prozi skoraj stoletje pozneje.

The Bible, the Slovene Language and Slovene Literature. *Narrating the story of the Bible, the Slovene language and Slovene literature, the present paper follows of four threads in the complicated weave of this story: the Slovene translation of the Bible in 16th century, the emergence of Slovene literature in the second half of 18th century and then, within the framework of Slovene literature, the secularisation of the Bible in Prešeren's high Romantic poetry, and the formation of the paradigm of yearning with the aid of the Bible in Cankar's prose almost a century later.*

Zgodba o Bibliji in slovenskem jeziku ter potem slovenski literaturi se začne s pokristjanjenjem Slovencev.¹

Ta trditev je v svoji samoposébni razumljivosti banalna, vendar kljub temu nesporna, čeprav so viri in poročila o tem pomanjkljivi (in še ti izhajajo od pokristjanjevalske strani). Odtlej do zdaj pozna imenovana zgodba mnoge, marsikdaj brezimne akterje, zapleteno teksturo različnih duhovnih usmeritev, hermenevtičnih intenc in konkretnih dejanj. Glede na svoj formativni pomen za slovenstvo pa je nedvomno tudi vélika zgodba.

Ko v zvezi z Biblijo na Slovenskem govorim o »zgodbi« in celo o »véliki zgodbi«, tega ne počnem zato, da bi svojo temo literariziral, torej da bi z napletanjem zgodbe okrog nje zbudil več pozornosti. Takšen govor, ki sicer gotovo zbuja pozornost, je utemeljen v sodobnem zgodovinopisju, natančneje, v metazgodovinski vedi oziroma teoriji zgodovinopisja. Izhaja iz razvitij te teorije, ki jih je spodbudil nastop analovcev.

Ti so s kritiko tradicionalnega zgodovinopisja kot dogodkovne zgodovine, se pravi zgodovine, ki temelji na vojaško-političnih dogodkih, s postavljanjem neosebni procesov brez človeških akterjev v glavno vlogo in rabo nepripovednih prvin, na primer podatkovnih analiz in statistik vsakdanjega življenja, pri pisanju zgodovine sprožili temeljito refleksijo zgodovinopisja. Znatni del te refleksije pa v nasprotju z njimi ugotavlja *neizbežnost pripovedi v zgodovinopisju* in analizira njene (literarne) značilnosti. Ni nevtralnega posredovanja zgodovinskega dogajanja; to dogajanje *zmeraj nekdo pripoveduje in njegova pripoved strukturira pripovedovano kot zgodbo*.

Od tod zgodovinsko dogajanje, ki ga je na Slovenskem s svojim delovanjem sprožila Biblija, razumem kot zgodbo, kajti to dogajanje vselej že sprejemam(o) posredovano, največkrat v obliki literarnozgodovinske pripovedi. Imenujem pa ga tudi »velika zgodba«. *Z grand récits*, »velikimi zgodbami«, sicer postmoderna refleksija označuje emancipacijske diskurze moderne in, govoreč o njihovem koncu, meri na izgubo njihove univerzalne legitimizacijske moči. Vendar je prav na podlagi ugotovitev sodobne metazgodovinske vede tudi zgodovino krščanstva, od katerega se osamosvajajo ti diskurzi – predvsem diskurz marksizma in/ali velika zgodba komunizma, ki v svoji idealni projekciji ni nič drugega kakor sekularizacija krščanske eshatologije v raj na zemlji –, mogoče razumeti kot zgodbo. In to resnično veliko zgodbo, saj traja tudi še po padcu komunizma v Evropi na prehodu iz osemdesetih v devetdeseta leta prejšnjega stoletja. Skratka, ko poimenovanje »velika zgodba« prenašam na delovanje Biblije, to počnem zato, ker Biblija kot temeljno krščansko pisanje na Slovenskem in drugje lahko odločilno deluje sama, ne le znotraj krščanstva, ampak tudi ob njem in ne glede nanj, na primer na področju jezika.

Zgodbe Biblije na Slovenskem ne bom začel pripovedovati pri njenih začetkih; njene niti se skoz dolga stoletja izgubljajo v ustni katehezi in potem v komaj utrjeni sferi cerkvenega pismenstva ter v goščavi ustno prenašajočega se ljudskega slovstva. Niti je ne bom pripovedoval sklenjeno od nekega poljubnega začetka do domnevnega konca. V njenem tkivu želim, nasprotno, narediti nekaj vozlišč, pri tem pa v prepletanju različnih niti zamenjati nit in, seveda le na kratko, slediti tudi drugi niti. To bo torej pripoved o veliki zgodbi – kratka zgodba, vendar z namenom pokazati na pomen nekaterih pomembnih, celo paradigmatvornih dogodkov, ki pripovedovanju ponujajo nit.

Začenjam pri prvem takšnem dogodku, ki je za sabo pustil zgodovinske, čeprav nemara tudi varljive sledi: leta 1584 je bila čez severno mejo tedanje dežele Kranjske v sodih pretihotapljena na Nemškem tiskana protestantska Biblija. Šlo je za prvi celotni prevod Biblije v slovenščino.

Pa ne samo v slovenščino. Ta prevod, delo Jurija Dalmatina, je namreč *prvi celotni prevod Biblije v kakega izmed modernih slovanskih jezikov sploh*. Prvi prevod Biblije v staro cerkveno slovanščino sta sicer v 9. stoletju naredila Grka, brata svetnika Ciril in Metod, potem ko ju je iz Soluna na Moravsko povabil knez Rastislav. Vendar je poročilo o nastanku njunega prevoda legendno, s tem da se znaten del tega prevoda ni ohranil niti

v poznejših revizijah. Prva celotna starocerkvenoslovanska Biblija, ki se je ohranila, je bila sestavljena šele za življenja novgorodskega nadškofa Genadija Gonožova ob koncu 15. stoletja, njeno besedilo pa je tam, kjer ni bilo starocerkvenoslovanske predloge, prevedeno po Vulgati in je le s takšnimi zapolnitvami postalo podlaga za poznejše revizije.²

Dalmatinova Biblija je, nadalje, *dialektalni prevod*, prevod v jezik, ki še ni premogel knjižne norme in s tem tudi ne registra, v katerega bi bilo treba prevajati Biblijo. Ob fragmentarni in diskontinuirani zapisovalski tradiciji se je bitnost slovenskega jezika raztekala v množstvu narečij, dokler se namreč ni na Slovenskem s svojim knjižnim delom pojavilo protestantstvo.

Biblijo je že pred Dalmatinom začel prevajati najpomembnejši slovenski protestant Primož Trubar. Po njegovi sodbi je bil slovenski jezik tedaj reven, v njem naj bi bilo veliko *aequivoca*, besed z več pomeni. Kljub temu Trubar ni iskal novih in neznanih, pomensko morda natančnejših besed, ampak preproste »gmajnske« (Trubar, *Ta evangeli* 65), se pravi vsem Slovencem skupne oziroma razumljive besede. Kakor Luther in drugi reformacijski prevajalci je bil za prevajanje v navaden, splošno razumljiv jezik. Navadnost je tako, paradokсно, postala stvar izbire. Kateri navadni jezik pa je doletela izbira za jezik bibličnega prevoda? Trubar v nemškem posvetilu k svojemu slovenskemu prevodu prvega dela Nove zaveze (1557) izrecno pravi, da njegov domači jezik oziroma rodno narečje: »Pri tem prevajanju sem se potrudil glede besed in sloga, da bi ga utegnil z lahkoto razumeti vsak Slovenec, bodisi Kranjec, Spodnještajerec, Korošec, Kraševce, Istran, Dolenjec ali Bežjak. Zaradi tega sem ostal kar pri kmečkem slovenskem jeziku, kakor se govori na Raščici, kjer sem se rodil« (Trubar, *Ta prvi dejl* 80).

Trubar v istem besedilu govori o tem, da je za slovenske dežele značilna več kot le pokrajinska narečna razplatenost, celo različen govor »v razdalji dveh do treh milj« (75). Kateri govor je torej izbral, da bi bil vsem razumljiv? Ali res raščiškega?

Iz Trubarjeve izpovedi je nastala nič manj kakor teza slovenskega jezikoslovja, ki jo je prevzela tudi slovenska literarna zgodovina. V skladu z njo je osnova slovenskega knjižnega jezika postalo dolenjsko, se pravi – po Trubarjevi besedi – raščiško narečje s primesjo besednih in skladenjskih germanizmov iz mestne govorice in s fonetičnimi odmiki iz drugih narečij, s katerimi naj bi se Trubar seznanil med duhovniškim službovanjem po slovenskem ozemlju.

Vendar je bila njegova izpoved morda nekritično prevzeta. To je v knjigi *Začetki slovenskega knjižnega jezika* pred skoraj štiridesetimi leti skušal pokazati Jakob Rigler. Postavil je nasprotno tezo, da mestni jezik ni bil samo naključna primes, ampak prav tisti govorjeni jezik, ki ga je Trubar izbral – govorica mesta Ljubljana, ležečega ob stiku Dolenjske z Gorenjsko. To, da je Trubarjev jezik pravzaprav mestni jezik, je sicer trdil že razsvetljenec Jernej Kopitar, vendar je Trubar po Kopitarjevem mnenju nezavedno prevzemal besedne in skladenjske germanizme, v resnici pa naj bi to počel zavestno. Rigler v dokaz za Trubarjevo zavestno prevzemanje ljubljansčine navaja glasovni sistem, ki kaže na odpravljanje dolenjske glasovnosti v korist gorenjske. To naj ne bi bila posledica stihijskega mešanja narečij,

ampak Trubarjeve nadzorovane, morda celo prikrito nazorske odločitve za to, k čemur je kazal že govor sam v Ljubljani.

Kljub nekaterim glasoslovnim zgledom za izenačevanje najmočnejših slovenskih narečij je Riglerjevo razpravljanje, ki gre proti toku in spodbija celo izvirno Trubarjevo izpoved, problematično po strokovni plati, prav tam, kjer bi moralo biti najprepričljivejše. Ob tem, da »ni na voljo nobenih pozitivnih sočasnih dokazov ne za govor Ljubljane ne za govor Raščice« (Grdina 104), je najbolj majava predpostavka, na katero se opira, *izkazljivost nekdanje slovenske govornosti*. Ali namreč iz svojega tukaj in zdaj sploh lahko rekonstruiramo *varia* živega govora sredi 16. stoletja? Ali ni živi govor v tem primeru živi pesek, v katerega se mora pogrezniti Riglerjeva proti-teza?

Pa vendar je kljub načelni nemožnosti rekonstrukcije nekdanjega govorenega jezika verjetno, da je bila Trubarjeva jezikovna izbira prav taka, kot jo opisuje Rigler. Zelo mogoče je, da ima drzni jezikoslovec prav tedaj, ko skuša izkupiček svojega jezikoslovnega razpravljanja podkrepiti z drugačnim, nejezikoslovnim razlogom, in sicer, da je Trubarju izbiro ljubljansčine za navadni jezik kot jezik prevoda Biblije narekovalo reformacijsko poslanstvo – dati spregovoriti besedi Svetega pisma, narediti, da ta beseda izbranemu ljudstvu oziroma narodu spregovori v čim širše razumljivem jeziku. Če to drži, je bila izbira mestnega jezika za prevajanje Biblije religiozno-kulturno-politična izbira: za katolištvo je bil kulturno središče samostan na podeželju, za protestantstvo, ki se je po radikalni reformaciji nemškega kmetstva oziroma *Herr Omnes*, kot ga je ironično imenoval Luther, opiralo na plemstvo in meščanstvo, je to postalo mesto. Zato je precej verjetno, da je Trubar navadni jezik, ki ga, če že ne v vsakdanjem življenju govori, pa vsaj razume največ ljudi, izbral v mestu namesto v vasi, čeprav je bila večina Slovencev kmetov. Ljubljana je bila že tedaj največje slovensko mesto, ob tem tudi upravno središče Kranjske, pa področno središče katoliške Cerkve, ker je že od leta 1461 imela škofijo, in, ne nazadnje, središče razmahujočega se (narodnostno mešanega) novega stanu, meščanstva. S tega gledišča lahko Riglerju samo pritrdimo, da je »jezik centra pomembnejši od jezika majhne vasi s trinajstimi kmetijami in tremi mlini« (Rigler 235). Pomembnejši, ker je kmetom tudi od drugod s slovenskega ozemlja utegnil biti razumljivejši kakor jezik neke vasi.

Skratka, Trubar je s svojimi prevodi Biblije vzpostavil slovenski knjižni jezik. Ta vzpostavitev je v resnici pomenila po-ustvaritev jezika, izbor iz redundance njegove govornosti, sestav zapor v tekočnosti njegove rabe, v kateri vladajo stihijske sprotnosti. Sicer vsak jezik, knjižni prav tako kot predknjižni, v rabi pozna le stalnost spremembe in tudi pri knjižnem jeziku velja, da raznolikost rabe vsakemu načrtovanju omejuje moč delovanja. Vendar ima predknjižni jezik kvečjemu »naravna« pravila, ki so nekakšna stalna spontana variacija nepoznanega izvirnika in katere sproti razstrjuje tok, ne da bi se govorci kdaj z usmerjeno pozornostjo ustvarjalno pomudili pri njih. Takšen jezik je kot reka brez jezov za regulacijo, reka, katere tok ves čas prestopa strugo in jo premika. Posledica tega je, kot je za slovenski jezik o svojem času dobro opazil Trubar, nadrobna razčlenjenost njegove

geografije. Izvirnik v takšnem toku je izvirnik-v-izginjanju. Zato je bila Trubarjeva izbira hkrati *izbira v izbiri, konstrukcija v govorjenem jeziku*, stvaritev, ki je, brž ko je nastala, na mestu izvirnika nadomestila raztekajoči se, neobstojni izvirnik.

Dalmatin je v nasprotju s Trubarjem znal izvirna biblična jezika, hkrati pa njegova izbira ciljnega jezika vsekakor potrjuje Trubarjevo, bržkone (za konstrukcijo odprto) izbiro ljubljansčine za prevod Biblije – knjige knjig, Knjige z veliko začetnico – in s tem za slovenski knjižni jezik. V poglavitem je prav na podlagi jezika, ki ga je v svojih delnih prevodih vpeljal Trubar, naredil celotni prevod. Zdaj vemo, da je ta jezik zajel nekatera ubesedenja iz cerkvenega pismenstva in ljudskega pesništva (prim. Pogačnik 1657–8)³ ter slovenskemu pisanju z uveljavitvijo knjižne norme odprl možnost jezikovne enotnosti.

Presenetljivo pa je, da je k uresničenju te enotnosti odločilno pripomogla katoliška Cerkev. Čeprav je ob koncu 16. stoletja z nasilnim spreobračanjem in izgoni pregnala protestantstvo z večine slovenskega ozemlja, je jezik protestantskega prevoda Biblije vendarle ostal. In to ni bila ironija zgodovine, ki bi se poigrala z nameni svojih domnevnih akterjev. Ne le da je bilo katoliški duhovščini dovoljeno uporabljati Dalmatinovo Biblijo za pripravo slovenskih pridig, s katerimi so jezuiti leta 1615 v Ljubljani zamenjali nemške – najden je bil namreč latinski pridigarski priročnik, v katerega si je neznan pridigar za sedemnajst pridig sestavil slovenske posnetke in glose, ki se jim poznata Dalmatinov jezik in pisava (prim. Rupel 275). Ne le to, torej, ampak je sam ljubljanski škof Tomaž Hren, ki je predtem celo dal sežigati protestantske knjige, s tihim prevzetjem jezika Dalmatinove Biblije v katoliško izdajo bibličnega besedila, pri kateri je sodeloval, namenoma dopustil, da nedavno pri protestantskem prevajanju Biblije porojeni jezik preživi – in, še več, postane porajalec jezikovne enotnosti. Tako je leta 1613 izšel prvi katoliški lekcionar *Evangeliji in listi*, se pravi zbornik lekcij ali beril, odlomkov iz evangelijev in apostolskih pisem za branje pred pridigo. Sestavil ga je duhovnik Janez Čandek, ki je odlomke izbral in prepisal od nikoder drugod kot iz Dalmatinove Biblije, jezikovno pa ga je popravil škof Hren sam in njegov jezik v primerjavi z Dalmatinovim še približal Trubarjevemu (prim. Rigler 240).

Dalmatinov prevod Biblije je znotraj katoliškega nabožnega spisja, v nedrkih lekcionarja, ki mu je rabil za predlogo, najprej omogočil in potem od tam skoraj dvesto let ohranjal⁴ enotnost slovenskega knjižnega jezika. Tako je deloval od Tomaža Hrena do Jurija Japlja, ki je skupaj s sodelavci leta 1784, ob dvestoletnici Dalmatinovega prevoda, začel izdajati nov, prvi celotni katoliški prevod Biblije v slovenščino (v celoti je izšel od leta 1802). Slovensko jezikoslovje namreč za Dalmatinov jezik ugotavlja, da je bil od Hrena do Japlja močnejši dejavnik kakor živa govorica, zato knjižnega jezika ni prizadela tako imenovana moderna vokalna redukcija v 17. stoletju, ko se je l na koncu besede začel izgovarjati kot u (na primer »šou sem« namesto »šel sem«). Od njega so se sicer začeli odmikati pisci in pisati v svojih pokrajinskih narečjih, vendar je nevarnost narečnega partikularizma in s tem razpada enotnega knjižnega jezika odvrnila Japljeva Biblija, s

katero je sredotežna sila v jeziku dokončno prevladala nad sredobežnimi. Anton Tomaž Linhart v nemškem pismu Martinu Kuraltu februarja 1785 o Japljevem prevodu pravi: »Kar mene zadeva, Vam moram reči, da si kot *človek* želim, da ta prevod biblije ne bi bil nikdar končan, čeprav sem kot *Kranjec* in *prijatelj jezika* [*Sprachfreund*] nasprotnega gledanja. Ne vem, če branje Biblije človeka osrečuje« (Linhart 432; poudarki so piščevi).

Čeprav torej razsvetljenec Linhart zavrača prevod Biblije kot religijskega besedila, po drugi strani poudarja prav narodotvorni in jezikotvorni pomen novega prevoda. Sodobnejše mnenje o tem prevodu, mnenje literarnega zgodovinarja, je podobno. Alfonz Gspan na primer pravi, da je bil »pomen novega prevoda podoben pomenu Dalmatinovega: kakor le-ta je bil tudi oni visoka šola knjižne slovenščine« (Gspan 373).

Prav takšno – visoko – je torej ostalo mnenje literarnih zgodovinarjev tudi o Dalmatinovem prevodu. France Kidrič sodi, da smo z njim »dobili Slovenci končno prvi literarni vzorec trajne vrednosti, velepomemben tekst, ki je bil mnogo sposobnejši, da vpliva normativno na novi literarni jezik in njegovo pisavo nego pa slovnica in slovar« (Kidrič 70), čeprav v stavku prej zapiše, da se je Dalmatin preveč držal nemške predloge. Za Mirka Rupla je kljub germanizmu »jezikovna umetnina, ki je dolgo nihče ni prekosil« (Rupel 242), in za Antona Slodnjaka »bogoslovni in slovstveni vrhunec slovenskega protestantizma, ki tvori most od nabožnih početkov našega pismenstva v 16. do leposlovnih in umetniških tekstov v 18. in 19. stoletju« (Slodnjak 38). Trubarjevi in Dalmatinovi stavki naj bi namreč Slovencem prehajali v uho in se »poplemeniteni« (prav tam) vračali v *slovenski literaturi*.

Spremljajoč literarnozgodovinsko presojanje prevodov Biblije, smo tako prišli do slovenske literature. K njej se bom ob isti niti še vrnil. A naj prej povzamem: prevod Biblije ni bil sporen v vlogi vzpostavljalca in enotovalca slovenskega knjižnega jezika; normativno vlogo mu je priznavala tudi slovenska literarna zgodovina, in sicer ne le v slovničnem, ampak tudi v slogovnem oziroma poetičnojezikovnem pogledu. Vendar tu ostaja – ali pa se šele zares postavlja – *problem sloga*.

Literarni slog, razumljen kar najsplošneje, je način pisanja na vseh ravneh, od izbire besed in oblikovanja besednih zvez in figur do njihove ve-zave v stavek oziroma kompozicije literarnega dela.⁵ Ko govorimo o slovenskem prevajanju Biblije, pa moramo razločevati slog v dveh pomenih: slog slovenskih prevodov Biblije in biblični slog v pravem pomenu, ki ga ti prevodi prenašajo v knjižni jezik. Slog slovenskih prevodov je namreč tudi vse tisto, kar v njihov jezik ni prišlo iz bibličnega izvornika, ampak, že na začetku, iz žive govorice 16. stoletja in, izmed predlog, predvsem iz Luthrovega prevoda – in značilnost tega sloga, ki bode v oči, je *besedni in skladenjski germanizem*.

Soočamo se s paradoksom, ki je navzkriž z mnenjem, h kateremu bi nas lahko zapeljala – kljub stalnemu opažanju tujčevanja – visoka literarnozgodovinska presoja jezika Dalmatinove Biblije: slog slovenskih prevodov Biblije v zarisnem ožjem pomenu, od Trubarjevih delnih in Dalmatinovega celotnega, prek prevodov v lekcionarjih, do Japljevega vnovičnega celotnega prevoda in še naprej, kratko malo *ni dober*. Dokler,

kot pravi Wilhelm von Humboldt, pri prevodu »občutimo tisto tuje, ne pa tujosti, prevod dosega svoje najvišje cilje; kjer pa se pojavlja tujost po sebi in morda celo zatemni tisto tuje, prevajalec izdaja, da ni dorasel izvirniku« (Humboldt 132–3). Vendar tujost v slovenskih prevodih Biblije ni nastajala le z dobesednim prestavljanjem tujega oziroma neposrednim potujevanjem domače govornosti v idiomatiki hebrejskega in grškega izvirnika (ter pozneje, v katoliških prevodih, Vulgatine predloge), ampak tudi – in predvsem – po čezjezikovnem ovinku skoz nemščino.

Prevodna beseda in njena vezava sta od začetka tujčevali pri posredniškem jeziku, nemščini ljubljanskega meščanstva in Luthrove Biblije. Dalmatin naj bi ohranil nič manj kakor devet desetih Trubarjevih besednih germanizmov in, čeprav je skušal čistiti Trubarjev jezik, po drugi strani nekatere njegove slovenske besede celo zamenjal z nemškimi popačenkami: »ludje« s »folk«, »tisuč« s »tavžent« ali »život« z »leben« (prim. npr. Tomšič 13). Dalmatin je torej čistil Trubarja – in ga včasih poslabšal z vnovičnim nemčevanjem –, Hren Dalmatina, sestavljalci lekcionarjev drug drugega in tako naprej.

To čiščenje je od Hrenovega lekcionarja naprej prvi kritično pregledal o svojem času najuglednejši slovenski jezikoslovec Anton Breznik. V razpravi *Literarna tradicija v Evangelijih in listih* (1917) ugotavlja, da ni bilo posebno temeljito in da je Dalmatinovo besedilo v jezikovnem pogledu ostalo skoraj nespremenjeno do Japljeve Biblije. V njej je bilo germaniziranje odpravljeno približno za polovico, pa še to le besedno, saj je skladenjske germanizme začel odpravljati šele Matevž Ravnikar.⁶ Breznik potem na treh straneh razprave razgrinja to, kar sam imenuje nič manj kakor »zgodovina slovenskega sloga« – nekakšno kazuistiko, zbir zgledov, ki razkrivajo konkretne slogovne napake in pomanjkljivosti v starih lekcionarih ter hkrati tudi njihove poprave v tistih poznejših, ki so izhajali od Japljeve Biblije naprej (prim. Breznik 48–51). Njegov sklep je, da se je v slovenskem bibličnem jeziku vendarle ohranilo še veliko germanizmov, ki jih v »drugih literarnih strokah« (53) ni več. Z drugimi besedami, slog slovenskih prevodov Biblije naj ne bi bil le zakladnica bogatilnega tujega, ampak – še zmeraj, tudi še v času prve svetovne vojne, med katero piše Breznik – ropotarnica odvečne tujosti.

Ta slog je po drugi strani skoz lástnost slovenskega jezika ves čas od svojega nastanka prevajala in ga tako izboljševala slovenska literatura. Dva zgleđa za mnoge druge (prim. Suhadolnik 440). Prvi so slovite Kristusove besede, naročilo krščanske ljubezni (*Mt* 5,39), ki ga Ivan Cankar v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica* (1907) necitatno povzame (»kadar te udari sosed na desno lice, ponudi mu še levo«) in »drugo« lice dotedanjih prevodov zamenja z »levim«. Drugi zgled so prav tako slovite besede apostola Pavla o duhu in črki (*2 Kor* 3,6), ki jih tokrat povzame Ivan Pregelj v *Baladah v prozi* (1917–27) (»pa pravijo, da črka ubija«), s tem da dotlejšnji »mori« izboljša v »ubija«. Obe izboljšavi sta dobili mesto v sodobnejših prevodih Biblije.

Pot skoz slovenskemu jeziku lastno govornost, na katero je prevajanje Biblije napotovala slovenska literatura, pa je bila lahko tudi precej zapletenejša. V Jeretovi Bibliji⁷ na primer naletimo na prevod *Mt* 3,17 »Ta je

moj ljubljeni Sin, *nad katerim imam veselje* [poudaril V. S.]« za grško *en ho endókesa* (433).⁸ Ta besedna zveza je zrastle ob prevajalskem naporu, s tem da je prvič izpričana v pisanju Josipa Stritarja, tudi prevajalca Biblije. S svojo vzvišenostjo se je ugnezdila v slogu slovenskih prevodov Biblije, tako da imamo vtis, kot da pripada slogu izvirnika. V resnici pa je le prevedena »v slogu«: ne da bi besedo za besedo prestavljala tuji idiom, se ustvarjalno giblje v smeri, v katero kaže tuje sámo, in tako dosega visoko, »biblično« jezikovno lego.

Vendar – in tu menjavam zgodbeno nit –: čeprav sta slovensko prevajanje Biblije in slovenska literatura delovala drug na drugega, čeprav je, kot rečeno, prevod Biblije vzpostavil knjižni jezik, ohranjal njegovo enotnost in, kolikor je prenašal slog izvirnika, v njem tudi postavljaj visoko slogovno normo, literatura pa je po drugi strani izboljševala slog prevoda – sta Biblija in slovenska literatura *v temelju različni literaturi*. To različnost moramo imeti pred očmi pri vsakem razpravljanju o njunem medsebojnem razmerju, tudi če ni nič stremeljivejše od pripovedovanja zgodbe o njiju.⁹

Biblija je kot temeljno pisanje dveh religij, kot sveto pismo judovstva in krščanstva, *pričevanje*. V njem se literarno prepleta z religioznim, z *religio* v pomenu za-veze resnici.

Kot pravi Erich Auerbach, biblični literarni govor vodi »absolutno stremljenje po zgodovinski resnici«, saj ne meri toliko »na 'resničnost' ... ampak na resnico« (Auerbach 18, 19). Bodisi da gre za starozavezne dogodke, za srečanja človeka in Boga, ali pa za novozavezni dogodek, dogodek Kristusa, v katerem sta se zedinila Bog in človek, te dogodke zmeraj upodablja »po resnici«, po njihovem resničnostnem »ejdosu«. To, kar je pri bibličnem pričevanju religiozno, torej zavezuje njegovo literarnost tako, da postane literarni govor o Drugem, o veličastvu Boga v človeški zgodovini. Ta govor pa po drugi strani u-obličuje, daje lik temu, za kar gre religioznosti – lik daje Drugemu, ki je sam na sebi brez vidne podobe in ga ni mogoče dokazati zunaj pričevanja, ki je njegov edini »dokaz« ali pokaz. Pričevanje se pri tem v svoji uobličevalski zavezanosti Drugemu predano zanaša na Drugega samega, na njegovo samopodaritev. Na pričevanje pričevanega –: na njegovo pričevanje (in pričujočnost) v pričevanju.

Nasprotno je slovenska literatura najprej videti tako, kot se pogledu literarne zgodovine 19. stoletja kaže katera koli druga moderna nacionalna literatura – kot prostor razvoja nacionalne ideje oziroma razodevanja nacionalne samobitnosti. Vendar se širšemu, razgledanejšemu, »svetovnejšemu« pogledu razkriva tako kot literatura sploh, namreč kot torišče neomejene avtorske ustvarjalnosti, kraljestvo svobode, se pravi *proste izbire in iznajdevanja človeške dogodnosti*. *Najdevanja sveta kot bistveno človeškega fenomena*. Z eno besedo, takšnemu pogledu se odkriva *kot fikcija*, v kateri se prikazuje resničnost, vendar nikakor ne nujno »po resnici«: kot konstrukcija, umetna stvaritev, umetnost brez imperativa resnice, lahko celo v obliki prepričljive ali le prijetne laži.

Slovenska literarna zgodovina v slovenski literaturi po tradiciji vidi avtorsko fikcijo *grosso modo*, se pravi tvorbo, sestavljeno iz del posameznih

avtorjev, oziroma večavtorski korpus. Ivan Prijatelj v prvem predavanju na novoustanovljeni ljubljanski univerzi leta 1919 z naslovom *Literarna zgodovina*, torej na uradnem institucionalnem začetku slovenske literarne zgodovine, razločuje štiri razvojne faze literature v širokem pomenu, v pomenu besedne tvornosti oziroma ustvarjalnosti, in sicer na podlagi pogojev za njeno nastajanje oziroma obstoj, ki kažejo tudi na njen »kaj«. Te segajo od »slovstva«, s katerim označuje ustno ljudsko tvornost, prek »pismenstva« in »književnosti«, s katerima meri na ljudsko tvornost v pisni in potem knjižni obliki ter na neumetnostno naravnano nabožno spisje, do »literature« v ožjem oziroma pravem pomenu – do leposlovja, ki izhaja iz posameznikove ustvarjalnosti, ne več iz brezimne ljudske tvornosti. Za to ustvarjalnostjo stoji avtor (prim. Prijatelj 3–4). Ta je »tvoritelj literature« (4), tako da je literatura v pravem pomenu to, kar je v ustvarjalni moči avtorja, v dosegu in delokrogu njegove ustvarjalnosti.

Predstava, ki slovensko literaturo postavlja kot literaturo (in s tem fikcijo) avtorja, velja še zdaj. Podobno kot Prijatelj opredeljuje slovensko literaturo tudi Janko Kos in glede na to opredelitev postavlja njen začetek takole: »Po splošno sprejeti razlagi tradicionalne literarne zgodovine se slovenska literatura v pravem pomenu besede, tj. kot zavestna, 'umetna' ali izobraženska ustvarjalnost besedne umetnosti s pretežno estetsko-umetniškimi nalogami, začenja z M. Pohlinom okoli leta 1770, s tem pa se ujame z začetki slovenskega razsvetljenstva« (Kos, *Primerjalna* 7).

»Slovenska literatura v pravem pomenu« je torej leposlovje, ki se začne v razsvetljenstvu s Pohlinom in njegovim krogom, celota del, v katerih se izraža »umetna« in »zavestna« »estetsko-umetniška« »ustvarjalnost«. Vsako izmed teh del je intencionalna estetska tvorba, za katero je prepoznavno avtorjevo *Kunstwollen*. To umetnostno hotenje pa ni nič drugega kakor volja do estetskega oblikovanja iz lastne ustvarjalne moči in estetska ustvarjalnost avtorja nič drugega kakor eno izmed samoizkazovanj novoveškega subjekta. Zato je predstava o literarnosti, v kateri slovenska literarna zgodovina zasnavlja slovensko literaturo, zakoreninjena v mišljenju subjekta. Toda ob tem je vprašljivo, ali je literarnost slovenske literature v tej predstavi in z njo tudi že izčrpana. Bržkone gre le za eno izmed mogočih zasnutij literarnosti, ki je sicer splošno sprejeto in samoumevno, vendar morda ne kaže toliko na izvor literature (in v skrajni posledici tudi ne na izvor slovenske literature), ampak, narobe, bolj na izvor slovenske literarne zgodovine, namreč na njen izvor v novoveški znanosti, ki se utemeljuje v spoznavnem kanonu novoveškega jazovskega subjekta.

Nekoliko drugače, čeprav za zgodbo o Bibliji in slovenski literaturi izredno pomenljivo, opredeljuje začetek slovenske literature spet drug literarni zgodovinar, Boris Paternu: »Korak v sekularizacijo literature, korak iz cerkvene v posvetno in pravo književnost je na Slovenskem opravilo razsvetljenstvo v drugi polovici 18. stoletja« (Paternu 51).

Ta trditev postavlja, da se »prava književnost«, torej slovenska literatura v pravem pomenu, začenja z razsvetlensko *sekularizacijo*. Temelji na predpostavki, da je na Slovenskem dotlej obstajala religiozna, nabožna ali cerkvena književnost, s tem da ta predpostavka *tacite* zbira slovensko knji-

ževno raznovrstnost v eno samo vrsto in celo povečuje njen pomen. Toda če je slovenska literatura nosilka sekularizacije, ta pa je prvotno pomenila razlastitev Cerkve, poddržavljenje oziroma prenos cerkvenega premoženja pod nadzorom države v posvetno sfero (prim. Blumenberg 10)¹⁰ – ali tedaj slovenska literatura ne prinaša dobitka sveta? Ali posvetni sferi, ali svetu ne prinaša kratko malo več sveta? Ali ne povečuje ob-močja, se pravi oblasti in moči naroda kot poglavitne posvetne instance v razmerju do Cerkve, čeprav ta instanca tedaj, v drugi polovici 18. stoletja, še ni bila državotvorna? Ali delo slovenske literature ni neko »kradenje zemlje«?

Tu opozarjam na nitni preplet – in poudarjam besedo »sekularizacija«: ta beseda je namreč postala tudi temeljni izraz slovenske literarne zgodovine za označevanje navezovanja na Biblijo v slovenski literaturi. V tem pomenu jo ob izrazu »estetizacija« rabi Kos. Obe naj bi se prvič pojavili pri romantičnem – in po soglasju mnogih sploh največjem slovenskem – pesniku Francetu Prešernu in naj bi potem v slovenski literaturi, kolikor se navezuje na Biblijo, ostali v veljavi vse 19. in tudi še 20. stoletje, ko naj bi se jima pridružila problematizacija (prim. Kos, »Recepcija« 152–4).

»Sekularizacija« torej v slovenski literarni zgodovini lahko označuje začetek, utemeljitveni korak slovenske literature ali pa postopek navezave na Biblijo, ki ga prvič srečamo pri Prešernu (na veljavnem začetku slovenske literature so namreč pisci Pohlinovega kroga gojili še klasicistično poetiko in izhajali kvečjemu iz krščanske ideje oziroma občutja, sicer pa raje uporabljali prispodobne iz antične mitologije). Kljub temu vztrajam pri tej besedi, ko gre za Prešernovo pesništvo, ker dobro označuje smer oziroma smisel navezovanja na Biblijo v njem.

Kako širše duhovnozgodovinsko razumeti sekularizacijo? In kako razumeti sekularizacijo Biblije pri Prešernu?¹¹

Sekularizacija, posvetovlanje, dobitke sveta na račun svetega, izhaja iz poprejšnje izgube sveta. To izgubo Hans Blumenberg v prej navedeni knjigi postavlja v pozni srednji vek in jo povezuje z naukom nominalistov, po katerem ima svet, ustvarjen iz nič, svoj obstoj le v stvarniški Božji volji: v svojem izhajanju iz Božje (samo)volje je neumljiv, brez spoznavnega ustroja in nezajemljiv v človeške pojme, ki so zato le navadna *nomina*, »imena«, prazna stvarne vsebine. S to izgubo je krščanska podoba sveta, ki je prekrivala obzorje srednjeveškega človeka, razpadla. Na njenih ruševinah je med drugim pozneje vzniknila novoveška znanost, ki je s tem, da je branje Biblije, knjige razodetja, zamenjala z branjem v knjigi sveta oziroma narave, začela vnovič spoznavno prisvajati svet za človeka. Z razpadom krščanske podobe sveta pa se je zatemnila tudi nedoumljiva, a hkrati v svojem skrivnostnem sijaju vendarle jasna podoba človeka, ustvarjenega »po Božji podobi« (*I Mz* 1,27). S to zatemnitvijo je njegova človeškost, njegovo človeško dostojanstvo ostalo brez besede, neizraženo v besedni revščini.

Po drugi strani bi bilo Prešernov postopek navezave na Biblijo mogoče najprej čisto formalno opisati kot *dekontekstualizacijo*, se pravi iztrganje bibličnega izraza ali podobe iz prvotnega konteksta in prenos v drug kontekst.

(Mimogrede: Prešernovo navezovanje na Biblijo poteka sploh izključno v pomenskem območju, ne pa morda v formalnih registrih sloga oziroma

graditve stavka. Pesnikov slog pravzaprav ni niti malo podoben bibličnemu. Njegova značilnost na ravni stavka je razvejana, zapletena in hkrati natančna hipotaksa, priredno vezanje povedi po vzoru antične literature. Skladnja Prešernovega stavka na splošno daje vtis klasičnosti in z njo racionalnosti, zato je od začetka eden izmed poglavitnih virov očaranosti slovenstva nad Prešernovim pesništvom. V njej se prvič v slovenskem jeziku izkazuje moč duha, ki obvladuje *dis-cours*, govorno raz-tekranje. Kajti Prešernov pesniški stavek kljub vsej zapletenosti ni nejasen, tako kot je zmeraj znova utegnil postati v dotlejšnjem slovenskem pisanju. Misli ne zajame nikakršno »tekanje semintja«, nikakršen razbeg, tako da bi se brez nadzora čedalje bolj izgubljala v ne-smislu. Nasprotno je ves čas pri delu suvereno vodenje misli, in sicer skoz bogato raztekanje oziroma razpeljevanje v smiseln stek. Hkrati pa Prešernova govorica ne tujčuje, ampak ves čas govori materni jezik in tako zbujajo neodvnljiv vtis slovenskosti, drugače kot na primer stari slovenski prevodi Biblije.)

Torej: pri Prešernovem navezovanju na Biblijo gre zmeraj znova za dekontekstualizacijo, za prenos bibličnega izraza ali podobe v drug kontekst, »sekularizacija« pa natančno poimenuje prav ta prenos kot prenos – v *saeculum*, »svet«. *Sekularizacija* je prenos bibličnega izraza ali podobe na nekaj v svetu, kar predpostavlja izgubo sveta.

To nekaj je pri Prešernu človeško stanje. Biblični izraz ali podoba se nanj prenese kot metafora, ki je po Aristotelovi opredelitvi v *Poetiki* (1457b 7) *onómatos allotriou epiphorà*, »prinos tujega imena«, in sicer od ene stvari, kateri je domače, drugi stvari, s tem da prineseno ime to drugo stvar, dobitnico imena, lahko sploh šele poimenuje ali pa pri njej odkrije prej zakrito plat. Biblični izraz ali podoba torej prinaša ime zatemnjeni podobi človeka, ki je po razpadu krščanske podobe sveta v besedni revščini postal potreben novega izraza. Toda ali je človek ob razpadu krščanske podobe sveta in zatemnitvi svoje lastne podobe ostal tudi brez vrednosti in jo mora šele dobiti, denimo prav z biblično metaforo, ki se prenese nanj? Nikakor ne. Preseneti nas tale paradoks: biblična metafora s prinosom tujega imena podeljuje človeku lik, ne pa tudi vrednosti. V tem liku se namreč pri človeku razodene, izrazi, pride na plan oziroma do besede *njegova lastna vrednost*, se pravi tista vrednost oziroma dostojanstvo, ki mu je bilo notranje, vendar hkrati brez besede, brez ustrezne verbalne valute. Skratka, biblična metafora podeljuje človeku, na novo uzrtemu iz sveta brez krščanske podobe, kar se da visok, najvišji lik.

Paradoks biblične metafore, razodevanja človekove lastne vrednosti v prinesenem tujem imenu oziroma novopodeljenem liku, je najočitnejši v Prešernovem pesnjenju ljubljene ženske. Tej Prešeren podeli lik »glorije«, denimo v nemškem sonetu *Wie brünstig sehnt sich, wer an dunkler Stelle*, ki sklepa cikel *Liebesgleichnisse* (1834). V sklepnih kitici tega soneta pravi, da ona *in stiller Glorie strahlt wie keine* (ZD 2, 102), »v tihi gloriiji žari kakor nobena«. Vendar besedo »glorija« rabi v obeh svojih pesniških jezikih, tudi v slovenskem, in v obeh je tujka, prevzeta iz Vulgate. V njej je prevedek za hebrejsko besedo *kavod* (gr. *dóxa*), ki pomeni »veličastvo« ali, po starejšem slovenskem prevodu, »slavo«. Kaj je torej glorija, v kateri se pri Prešernu prikaže ljubljena ženska, v Bibliji?

V Stari zavezi je najpogostejše Božja pričujočnost v zemeljskem območju. Glorija je to, kar je vidno pri teofaniji, prikazanju Boga sredi *tà phainómena*, tega, kar se samo kaže. Božja pričujočnost lahko privzame različna znamenja, v katerih postane vidna v zemeljskem območju, na primer, če se omejim samo na *Drugo Mojzesovo knjigo*, oblak (16,10: *et ecce gloria Domini apparuit in nube*) ali dimni steber ponoči ali goreči grm.

Ženska, uzrta v svetu, vendar tako, da se v liku glorijske razodeva njeno visoko dostojanstvo – namreč v liku glorijske, ki ji ga kot ime za sijajno oziroma žarečo pričujočnost prinaša biblična metafora od nikogar manjšega kakor od Boga –, ta ženska torej izdaja izvorni *fascinosum* Prešernovega pesništva. V vrhunskem *Sonetnem vencu* (1833) pa se tudi pokaže, da je Prešeren predvsem pesnik slave, in sicer *ženske* slave, glorijske. Zdaj, govori Prešeren v osmem venčnem sonetu (ZD 1, 144), ni junaških dejanj, ni njihove slave, ki bi jo bilo mogoče in tudi treba opevati, kajti minili so »slave časi« (v. 9), to pa zato, »ker vredne dela niso jih budile« (v. 10). Prve – junaške – slave ni, ker manjkajo dela, druga slava pa je – in to je slava na ženski.

Prešernovo ljubezensko pesnjenje tako doseže vrhunec prav v naobrnitvi »glorijske«, bibličnega izraza za bogoprikazanje, na ljubljeno žensko, na njeno središčno prisotnost v njegovem življenju in, prek njega, tudi v življenju naroda; *Sonetni venec* se ne začne po naključju s prepletom, kot venec, naslovljen njej, ljubljeni ženski, in hkrati namenjen njim, Slovencem: »Poet tvoj nov Slovincem [oboje poudaril V. S.] venec vije« (137). S tem je Prešeren vzpostavil paradigmo visokega ljubezenskega pesnjenja v slovenski literaturi.

Drugačno paradigmo pa je, če ob paradigmatičnem v slovenski literaturi spet zamenjam nit, tudi ob pomoči Biblije vzpostavil Ivan Cankar, po soglasju mnogih največji slovenski prozaist.

Cankarjev slog je, čeprav prozni slog, v nasprotju s Prešernovim izredno bogat s tako imenovanim *parallelismus membrorum*, najznamenitejšo »pesniško prvino« v Bibliji.

To prvino Cankar nemara najrazkošneje v svoji prozi rabi v že navedeni povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica*, ki je bila vrh tega označena celo za »malo biblijo« (Kreft 117) socializma. Vendar povest nikakor ni biblična po duhu. Hlapec Jernej, ki išče pravico, je daleč od bibličnega pravičnega, čigar tožbo v nemara najznačilnejši obliki srečujemo v psalmih. Ti prikazujejo na eni strani srečo krivičnega, ki se ne ravna po Božjih zapovedih, in na drugi nesrečo pravičnega, ki se ravna, pa je kljub temu v stiski, s tem da tisti, ki ga stiska, pogosto ni nihče drug kakor prav krivični. Toda pravični ne glede na to zaupa v Boga, pri katerem je pravičnost, in v njegovo pravično sodbo. Nasprotno hlapec Jernej vzame pravico, potem ko je ne najde ne pri ljudeh ne pri cesarju ne pri Bogu, v svoje roke. Na Jernejevo samopravičnost, ki se izteče v lastnoročni poskus udejanjenja pravice – anarhično kretnjo, kolikor se Jernej ne znese nad krivičnikom samim, ampak nad njegovo posestjo, na kateri je vse življenje delal in od nje živel –, kaže že drugi del naslova povesti: *in njegova pravica*.

Vendar Cankar ni vzpostavil drugačne paradigme v slovenski literaturi kot Prešeren z uobličevanjem pravičnosti, ampak *hrepenenja*. Ali pa jo je, če

že ne vzpostavi, se pravi, zasnoval, vsaj odločilno izoblikoval: hrepenenje je namreč od začetkov slovenskega romana v drugi polovici 19. stoletja temeljno zadržanje njegovega pasivnega junaka. Posebne lastnosti slovenskega romana za Dušanom Pirjevčcem (pa tudi za Jankom Kosom, ki se je raziskave lotil na Pirjevčevi sledi, katera nezgrešljivo pelje skozi Cankarjevo literaturo)¹² Tomo Virk povzema takole: »Te lastnosti so – ob odsotnosti velikih metafizičnih struktur – predvsem pasivnost junakov – in s tem povezana odsotnost akcije –, njihova hrepenenjskost in vloga žrtve, kar je vse skupaj povezano s posebnimi družbenozgodovinskimi in političnimi razmerami slovenskega naroda v dobi, ko še ni konstituiran kot nacija« (Virk 101).

Tradicionalna struktura slovenskega romana, ki se osrediča v hrepenenju pasivnega junaka, se po drugi strani v parodični izpeljavi ohranja tudi še v postmodernizmu,¹³ vendar je liku hrepenenja v slovenski literaturi tako v svojih kratkih romanih kakor tudi v kratki prozi dal mero prav Cankar. Cankarjevska paradigma hrepenenja se od prešernovske paradigme visoke ljubezni že na prvi pogled razlikuje po tem, da hrepenenje dezerotizira: to ni ljubezenska želja, ki bi iskala izpolnitev pri nasprotnem (s)polu, na kar utegnemo pomisliti ob besedi »hrepenenje«, ampak želja po drugem oziroma drugačnem, po *novem* življenju. Na to namiguje, denimo, naslov enega izmed Cankarjevih kratkih romanov – *Novo življenje* (1908).

Natančnejšemu branju pa se cankarjevsko hrepenenje pokaže kot isto s temeljnim občutjem »lepe duše«, kot je ničevi subjekt, spodrslija, ki nastane pri vzpostavitvi subjekta, imenoval Hegel.¹⁴ To hrepenenje je po svojem ontološkem ustroju prazno. Njegov osrednji strukturni moment je sodba, ki svetu odvzame značaj resničnosti in ga naredi ničnega. Od tod, iz sveta oziroma življenja »v blatu«, kot se glasi pogosta Cankarjeva metafora, se potem hrepenenje presežno giblje k nečemu drugemu, nedoločnemu. Vendar je drugo življenje, h kateremu se giblje, le delo sanj, stvarnega prazna sanjarija, ki nastane na podlagi v sodbi izničnega življenja. Hrepenenje je torej v svojem presežnem gibanju ven iz sveta vzgibavano od trpljenja v svetu, ki mu daje tudi zadnje opravičenje. Tako je ves čas določeno negativno: je gibanje negativne transcendence. In sodba, ki jo nad svetom izreka hrepenenjski junak, izničevalna ontološka sodba.

Cankar je hrepenenje vrhunsko uobličil prav ob pomoči Biblije. To je storil v črtici *Kristusova procesija* (1907).¹⁵ Črtica se godi na »Gospodov dan« (ZD 17, 115), ki je v Stari zavezi dan pravične božje sodbe nad Izraelom in drugimi narodi (prim. *Am* 5,18; *Sof* 1,14–8), v Novi zavezi pa postane dan Kristusovega drugega prihoda (prim. *2 Tes* 2,2; *2 Kor* 1,14). Njeno prizorišče je torej eshatološko, prizorišče poslednje sodbe, s tem da je na njem uprizorjen Kristusov drugi prihod, ki je v Novi zavezi samo napovedan. V podobi iznenada navzočega tujca namreč prikazuje Kristusa, ki v svojo procesijo poziva otroka, izseljence in rudarje, skratka, »ponižane in užaljene« (118), kot jih Cankar poimenuje ob pomoči Dostojevskega. V njej se ves čas ponavlja obrazec iz evangeljskih poročil o Kristusovem prvem prihodu; Kristus zmeraj znova ogovori tistega, ki ga sreča – v evangelijih s »Hôdi za menoj«, pri Cankarju s »Pojdi/Pojdite z menoj« (116–7). Vendar

Kristusovi pozivi različnim ljudem v evangelijih kljub absolutnosti zahteve, naj vsakdo pusti vse svoje, posest in svojce, hkrati vsakomur pušča jo popolno svobodo odločitve. Pozivi, ponovljeni v Cankarjevem prikazu Kristusovega drugega prihoda, pa so, čeprav so besedno povsem podobni tistim iz evangelijev, beseda odločitve, v kateri se izreka ločitev dobrih, se pravih teh, ki so trpeli in hrepeneli, od slabih. Namenjeni so samo trpečim in hrepenečim. Kristusov poziv ob drugem prihodu je torej *sodba*, ki ne pušča nobene izbire – brezprizivna razsodba, katere neizgovorjena vsebina je po drugi strani obsodba.

Ta sodba pravzaprav ni nič drugega kakor potrditev hrepenenja trpečih, sodba, ki jo daje hrepenenje samo. Kdor je hrepenel, je opravičen, in sicer iz trpljenja, ki je ves čas vzgibavalo njegovo hrepenenje. S tem se na eshatološkem prizorišču Cankarjeve črtice uveljavi pravica hrepenenja po človeški meri, pravica, ki pripada človeškemu hrepenenju in jo Božja pravičnost samo potrjuje. Kristusova sodba je natančno taka kot sodba hrepenečih »ponižanih in užaljenih«; v zadnji posledici ni nič drugega kakor sodba hrepenenja.

Črtica *Kristusova procesija* (oziroma *Za križem*) torej ontološko sodbo hrepenenja, ki jo pogosto srečujemo v Cankarjevi literaturi, eshatologizira, s postavitvijo na prizorišče Kristusovega drugega prihoda naredi iz nje *eshatološko sodbo*. Tisto, kar je bilo v notranjosti hrepenečih cankarjevskih junakov ničeno, na tem prizorišču predvaja kot dokončno uresničeno: Kristusova procesija namreč pusti za seboj vso pokrajino, skoz katero je šla, ves svet uničen, kot Sodoma zagrnen v »noč sodbe in obsodbe« (119).

Vendar se smisel hrepenenja v Cankarjevi pozni literaturi naposled tudi obrne, kajti hrepenenje še zmeraj vzgibava trpljenje, ne da bi bilo še naprej opravičeno iz njega. Prej je trpljenje povzročalo življenje »v blatu«, s tem da je nastajalo po krivdi drugih, pri poznem Cankarju pa se uveljavi zavest o človekovi lastni – še več, prav o njegovi, Cankarjevi lastni – krivdi, ki se pojavlja že v »nedolžnem« otroštvu. Ta zavest še zlasti izrazito prihaja na plan v njegovih črticah o materi, zbranih v zbirki *Moja njiva* (1910–14, izšla 1935), in sicer bodisi ob zatajitvi ali ob objestni zavrnitvi matere ali ob nenadnem občutju sovraštva do nje med dolgim, od lakote še daljšim čakanjem nanjo.

Po drugi strani poslednja sodba pri poznem Cankarju ne pomeni več zmagoslavja hrepenenja. To je očitno v njegovi zadnji zbirki črtic *Podobe iz sanj* (1917). Te podobe so predvsem prizori poslednje sodbe, na katere naletimo v več črticah. V njih je trpeči človek prikazan kratko malo v strahu in grozi, v svoji ničnosti; še zmeraj hrepeni, vendar po blagoslovu življenja, ki naj pride po smrti.

Skratka, hrepenenje dobi pri poznem Cankarju krščanski smisel: ni več opravičeno iz trpljenja niti ni hrepenenje po drugem, sanjanem življenju. Samo po sebi brez opravičenja je hrepenenje po *posmrtnem* življenju.

Tu naj se zgodba konča. Naj s to nitjo, nitjo življenja, ki vodi ven iz sveta, pa tudi iz območja literature, končam zgodbo o Bibliji in slovenski literaturi, čeprav je ta bržkone še daleč od tega, da bi bila v resnici končana.

OPOMBE

¹ Krajšo različico članka sem bral marca 2005 na 33. mednarodni filološki konferenci v St.-Petersburgu, ki jo je pripravila filološka fakulteta tamkajšnje državne univerze.

² Za izčrpen prikaz primerjaj Thomson 605–920.

³ Dalmatin na primer za prevod *Rut* 1,12 vzame ubesedenje iz začetnih verzov ljudske balade *Rošlin in Verjanko*.

⁴ Čandkovemu in Hrenovemu lekcionarju so z Dalmatinovim besedilom sledili Schönlebnov (1677), Hipolitov (1715), lekcionar brezimnega sestavljavca (1730), Paglovčeva (1741 in 1764), Pohlinova (1772 in 1777) in Gutsmanov lekcionar (1780).

⁵ Izraz izhaja iz antične retorike. V njej je *stilus* »sprva označeval pisalo, potem metonimično način pisanja in nato obliko izraza« (Fischer *Lexikon Literatur* 1805).

⁶ Prešernov epigram o njem zaradi rabe čudnega deležnika na -vši pravi ravno narobe: »Gorjancov naših jezik potujčvavši / si kriv, de kolne kmet, molitve bravši« (ZD 1, 115).

⁷ Izhajala je v letih 1937–9.

⁸ Vsi citati iz Biblije so iz slovenskega standardnega prevoda (1996).

⁹ Prim. o tem izčrpnije Snój, »Sveto pismo« 19–30 (1999) in 11–22 (2000).

¹⁰ Beseda »sekularizacija« se je pojavila na začetku francoske revolucije.

¹¹ Prim. o tem nadrobneje Snój, »France Prešeren« 289–347.

¹² Prim. na primer Pirjevec 312–337, od Kosovih razprav pa »Cankar« 5–59 in »Teze« 47–56.

¹³ Virk na primer opredeljuje radikalni postmodernistični roman Andreja Blatnika *Plamenice in solze* (1987) s hrepenjskim junakom kot »tipično postmodernistično, parodijsko imitacijo strukture tradicionalnega slovenskega romana« (Virk 230).

¹⁴ O lepi duši in hrepenjenju primerjaj zlasti poglavje »Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung« v *Phänomenologie des Geistes*, 464–494, in poglavje »Die Ironie« v *Vorlesungen über die Ästhetik* I, 93–9.

¹⁵ To črtico je Cankar leto pozneje objavil v novelistični zbirki *Za križem*, in sicer na začetku te zbirke ter z enakim naslovom, kot ga ima zbirka – *Za križem*. O razlikah med različicama in sploh za natančno branje besedila primerjaj Snój, »Smisli« 27–57.

BIBLIOGRAFIJA

- Aristotelis de arte poetica liber*. Ur. Rudolf Kassel. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Auerbach, Erich. *Mimesis. Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prev. Vid Snój. Ljubljana: LUD Literatura, 1998.
- Blumenberg, Hans. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1974.
- Breznik, Anton. »Literarna tradicija v Evangelijih in listih.« *Jezikoslovne razprave*. Ur. Jože Toporišič. Ljubljana: Slovenska matica, 1982. 27–54.
- Cankar, Ivan. »Za križem.« *Zbrano delo* [= ZD]. 17. knjiga. Ur. France Bernik. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1974. 115–9.
- Fischer *Lexikon Literatur*. Ur. Ulfert Ricklefs. 3. knjiga. Frankfurt ob Majni: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996.

- Grdina, Igor. »Začetki slovenske književnosti med protestantsko in katoliško reformacijo.« *Slavistična revija* 41.1 (1993): 77–129.
- Gspan, Alfonz. »Razsvetljenje.« *Zgodovina slovenskega slovstva*. 1. knjiga. *Do začetkov romantike*. Ur. Lino Legiša in Alfonz Gspan. Ljubljana: Slovenska matica, 1956. 329–440.
- Hegel, G. W. F. *Werke*. 3. knjiga. *Phänomenologie des Geistes*. Ur. Eva Molden Hauer in Karl Markus Michel. Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1996 (5. natis).
- — — *Werke*. 13. knjiga. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Ur. Eva Molden Hauer in Karl Markus Michel. Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 1994 (4. natis).
- Humboldt, Wilhelm von. *Aeschylos Agamemnon metrisch übersetzt*. Leipzig: Fleischer, 1816.
- Kos, Janko. »Cankar in problem slovenskega romana.« *Hiša Marije Pomočnice*. Ivan Cankar. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1989 (2. natis). 5–59.
- — — *Primerjalna zgodovina slovenske literature*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1987.
- — — »Recepcija Biblije v slovenski literaturi.« *Bogoslovni vestnik* 57.1–2 (1997): 151–8.
- — — »Teze o slovenskem romanu.« *Literatura* 3.13 (1991): 47–56.
- Kidrič, France. *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do marčne revolucije I*. Ljubljana: Slovenska matica, 1929.
- Kreft, Bratko. »Cankarjev Hlapec Jernej.« *Hlapec Jernej*. Ivan Cankar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1969. (Kondor 114). 75–121.
- Linhart, Anton Tomaž. *Zbrano delo*. 1. knjiga. Ur. Alfonz Gspan. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1950.
- Paternu, Boris. »Slovenska poezija.« *Pogledi na slovensko književnost I*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1974. 47–75.
- Pirjevec, Dušan. »Ivan Cankar in literatura.« *Problemi* 7.77 (1969): 312–337.
- Pogačnik, Jože. »Dalmatins Bibelübersetzung (1584) als Ausgangsbasis für eine Vertextungs- und Erzählpraxis in der slowenischen Literatur.« *Interpretation of the Bible*. Ur. Jože Krašovec. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, in Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. 1653–1670.
- Prešeren, France. *Zbrano delo* [= ZD]. 1. knjiga. Ur. Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1965.
- — — *Zbrano delo*. 2. knjiga. Ur. Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966.
- Prijatelj, Ivan. »Literarna zgodovina.« *Izbrani eseji in razprave I*. Ljubljana: Slovenska matica, 1952. 3–36.
- Rigler, Jakob. *Začetki slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1968.
- Rupel, Mirko. »Protireformacija in barok.« *Zgodovina slovenskega slovstva*. 1. knjiga. *Do začetkov romantike*. Ur. Lino Legiša in Alfonz Gspan. Ljubljana: Slovenska matica, 1956. 263–325.
- Slodnjak, Antona. *Slovensko slovstvo. Ob tisočletnici Brižinskih spomenikov*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1968.
- Snoj, Vid. »France Prešeren in sekularizacija Biblije.« *Poligrafi* 3.11–2 (1999): 289–347.
- — — »Smisli hrepenenja: literatura Ivana Cankarja in novozavežno krščanstvo.« *Primerjalna književnost* 23.2 (2000): 27–57.
- — — »Sveto pismo nove zaveze in slovenska literatura: hermenevtična prolegomena.« *Tretji dan* 28.9 (1999): 19–30. *Tretji dan* 29.2 (2000): 11–22.
- Suhadolnik, Stane. »Jezikovna analiza Svetega pisma nove zaveze (1984).« *Slavistična revija* 41.4 (1993): 429–448.

- Sveto pismo novega zakona*. Ur. Frančišek Jere, Gregorij Pečjak in Andrej Snoj. Ljubljana: Škofijski ordinariat, 1937–9.
- Sveto pismo stare in nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Thomson, Francis J. »The Slavonic Translation of the Old Testament. *Interpretation of the Bible*.« Ur. Jože Krašovec. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, in Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. 605–920.
- Tomšič, France. »Razvoj slovenskega knjižnega jezika.« *Zgodovina slovenskega slovstva*. 1. knjiga. *Do začetkov romantike*. Ur. Lino Legiša in Alfonz Gspan. Ljubljana: Slovenska matica, 1956. 9–28.
- Trubar, Primož. »Ta evangeli svetiga Matevža. Posvetilo.« *Slovenski protestantski pisci*. Ur. Mirko Rupel. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966 (2., dopolnjena izd.). 64–7.
- Trubar, Primož. »Ta prvi dejl tiga noviga testamenta. Posvetilo.« *Slovenski protestantski pisci*. Ur. Mirko Rupel. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966 (2., dopolnjena izd.). 71–82.
- Virk, Tomo. »Dušan Pirjevec in slovenski roman.« *Literatura* 9.67–8 (1997): 76–101.
- — — *Strah pred naivnostjo*. Ljubljana: LUD Literatura, 2000.

■ THE BIBLE, THE SLOVENE LANGUAGE AND SLOVENE LITERATURE

Key words: Slovene literature / Bible / Slovene translations / biblical language / biblical motifs / Prešeren, France / Cankar, Ivan

The paper first follows the thread offered by the Slovene protestant translation of the Bible, which, as in other national cultures, had a formative influence on both Slovene language and Slovene literature. It was Trubar's choice of the target language (which was later Dalmatin's choice, too) that created the Slovene literary language. But since Trubar also used other translations of the Bible, in particular that of Martin Luther, the Slovene translation of the Bible from the very beginning included lexical and syntactic Germanisms that persisted. So, although this translation was also believed to have established a high stylistic standard, the distinction must be made between the style of the Slovene translation of the Bible in the narrower sense, which was simply not good because of its Germanisms, and the biblical style proper. On the other hand, since its beginnings in the second half of 18th century, it was Slovene literature that stylistically improved Slovene translation of the Bible by directing it to more idiomatic Slovene expressions.

With the emergence of Slovene literature, a *second* thread begins, and calls for a further distinction, too. In Slovene literary history, Slovene literature was seen by tradition as a sphere for revealing the national idea and, more widely, as *belles lettres*, i.e. as a realm of fiction, of the free invention of human deeds. The Bible, however, can be defined, in view of its literariness, as a testimony which bears witness to special events, encounters of man with God, or even to the event of Christ, which means that it tells of the glory of God in human history, to whom, as a complete Other, it also gives shape. So it is not a mere

coincidence that in Slovene literary history an act of secularisation was postulated as the origin of Slovene literature.

At this point the *third* thread begins. It was not only Slovene literature that, in view of its foundational act, was regarded as a secularisation, but also the procedure by which Prešeren employed biblical terms and images in his high Romantic poetry. Prešeren decontextualized these terms and images, transferring them to the human condition, to an image of man, which, after the Christian image of the world had fallen to pieces, became obscure. So they act as metaphors that provide man with shape, but not with value: it is, on the contrary, man's own value that is revealed in a form newly brought to him by means of biblical metaphor. In Prešeren's poetry, this procedure is most evident when he celebrates a beloved woman. To herself, to her overwhelming presence, he transfers no less than 'glory', which in the Old Testament means the radiant presence of God in the earthly realm. Therefore, Prešeren's secularisation of the Bible culminates precisely in this metaphorical transference, establishing a paradigm of high love poetry in Slovene literature.

Here, in the realm of the paradigmatic as far as Slovene literature is concerned, the *fourth* and final thread takes its place. At the beginning of 20th century, Cankar established another important paradigm, the paradigm of yearning. Or rather, Cankar gave it its distinctive form. In his literature, yearning takes on the shape of a wish for another, or new, life rather than of a love wish. Its central structural moment is a judgement that has ontological value, because it removes from the world the character of reality, i.e. delivers an annihilating verdict on it. This is why yearning, constantly moved by suffering in a world that also grants it a justification, moves itself out of the world to something different, undetermined: to the new life, which, however, is only a dream-work, void of the real. In one of his short stories from his middle period, Cankar even transforms the judgement of yearning with the help of the Bible into the eschatological judgement, depicting the Last Judgment as Christ's Second Coming. But in Cankar's later work, suffering no longer grants yearning the final justification, and the later, in an evidently Christian twist, becomes an in itself unjustified yearning for life after death.

Here the narration of the story of the Bible and Slovene literature ends with one more thread, the thread of life, which leads not only out of the world, but also out of the realm of literature itself.

Marec 2005