

Marija Klobčar
Ljubljana

UDK 398.8(=163.6):398.332.416/.42
UDK 398.3:394.5(497.4)"15"

»INU KOLEDNIKI OB BOŽIČI POJO« – TRUBARJEVA INTERPRETACIJA LJUDSKE PESMI IN LJUDSKEGA

Trubarjev zapis začetka božične kolednice, vključen v *Catehismus sdveima izlagama*, se v pregledih zapisovanja ljudskopesemske dediščine navaja kot prvi zapis slovenske ljudske pesmi. Vrednost tega zapisa pa ni samo v mejniku, ki ga zaznamuje: vsaj toliko kot sam zapis pesmi je vreden kontekst, v katerega je pesem umeščena. Izraža namreč presojo družbe, ki jo je Trubar v omenjenem delu v različnih pogledih zelo kritično predstavil, in pojasnjuje, katero družbeno plast je Trubar razumel kot prepoznavno za Slovence.

Trubar je tako upravno kot socialno poznal težišča družbene moči in je to pokazal tudi z zapisom koledovanja, ki so ga poznala tudi mesta: tistih obrednih obhodov, ki jih je podeželje še ohranjalo, vendar družbeno niso bila več pomembna, ni niti omenjal. Osredotočil se je torej na družbeno opaznejšo obliko, ki jo je poznala tudi Ljubljana. To potrjuje spoznanje, da je identiteto svojih rojakov iskal med kmeti in meščani. Njegov zapis koledovanja tako ni zanimiv samo zaradi pesmi, temveč kot opredelitev družbenega obzorja njegovega razumevanja »slovenstva«. To ne zarisuje le Trubarjevega razumevanja ljudske pesmi, temveč problematizira obzorje stroke, ki se ji posveča.

kolednica, obredni obhodi, kontekst, ljudstvo, ljudska pesem, identiteta

Overviews of folk-song heritage consider Primož Trubar's transcription of the beginning of a Christmas carol in his *Catehismus sdveima izlagama* (Catechism with Two Commentaries) to be the first transcription of a Slovenian folk song. However, this transcription is valuable not only because of this landmark event: the context in which this song is placed is as important as the transcription itself. The context reflects a judgment of society that Trubar presented in his catechism from various viewpoints and with a great deal of criticism, and it clarifies which social class Trubar regarded as being most representative of the Slovenian nation.

Trubar was well acquainted with both the administrative and social centers of power, which he also demonstrated through his note on caroling, which was also practiced in towns. He did not even mention the ritual processions that were still preserved in the countryside but had lost their social importance. Trubar thus focused on a socially more conspicuous form that was also known in Ljubljana. This confirms the fact that Trubar sought the identity of his fellow countrymen among both peasants and townsfolk. His mention of caroling is interesting not only because of the song, but also because it defines the social horizon of Trubar's perception of »Slovenian identity«. This not only outlines Trubar's perception of folk song, but also problematizes the horizons of the discipline he dedicated himself to.

carol, ritual processions, context, people, folk song, identity

Leta 1904, ko je izšel osmi snopič velike zbirke *Slovenske narodne pesmi*, je bila vanj s številko 4731 uvrščena dvovrstična kolednica z oznako *Kranjska* in s kratkim uvodnim pojasnilom. Citat se nanaša na Trubarjev zapis.

Inu koledniki ob božiči pojo:
Mi smo prišli pred vrata,
de bila božja zlata! (SNP 3: 4.)¹

Urednik Karel Štrekelj je v opombi pojasnil, da gre za Trubarjev zapis, na katerega je le nekaj let pred tem opozoril Vatroslav Oblak (Oblak 1891).

Na podlagi Štrekljeve objave pregledi folklorističnega dela odtlej Trubarjev zapis uvrščajo na začetek zanimanja za ljudsko pesem (Kumer 1995: 251). Izvirno Trubarjevo besedilo pa s folklorističnega stališča za Oblakom ni doživelo nobene presoje, prav tako kontekst tega zapisa ni bil ustrezno osvetljen. Ne le kontekst: sam zapis kolednice se v folkloristiki vse do danes pojavlja le kot prepis Oblakove razprave oziroma Štrekljeve objave.² Znano je le, da je Trubar s tem izpričal obstoj pokristjanjenih srednjeveških kolednic v času okrog zimskega sončnega obrata (Kumer 2002: 143). Že kratek pogled v izvirnik pa Trubarjev pogled na koledovanje predstavlja v povsem drugačni podobi: vsi dosedanji prepisi so namreč objavili le del Trubarjevega zapisa in se s tem izognili bistvu Trubarjevega sporočila.³

Citirani del kolednice je Trubar vključil v *Catehismus sdveima izlagama*, ki ga je objavil leta 1575, po desetih letih trpkega izkustva izgnanstva (Trubar 1575). Polemičnost tega dela je odgovor na novo jezuitsko dejavnost: jezuiti so namreč l. 1573 prišli v Gradec in so svoja rekatolizacijska prizadevanja oprli na isti temelj kot protestanti, torej na knjigo (Glavan 1996: 10). Trubar je v utemeljevanju svojih pogledov »tim bofim preproftim nefastopnim fepelanim inu fapuszhenim od prauih Paftyrieu« (Trubar 1575: 216) namenil posebno poglavje, ki je zadevalo navzven najbolj sporna vprašanja reformacije: »Odgovor sakai ty Luterski vto Diuizo Maryo inu vte Suetnike ne Veruio.« (Trubar 1575: 216–220.) Cilj Trubarjevega polemičnega odgovora je torej utemeljitev pogledov, ki so ob vedno večji premoči proti-reformacije doživljali krivične interpretacije.

Razlog za to, da je Trubar odlomek kolednice vključil v svojo razpravo, je bila interpretacija odnosa do Marije in svetnikov, ta odnos pa je mogoče razbrati le iz izvirnega besedila: Trubarjev zapis kolednice je namreč daljši, kot ga je objavil Oblak. Pojasnilo za njeno uvrstitev v to polemično besedilo ponuja šele izpuščeno nadaljevanje. Citirani odlomek kolednice se hkrati s Trubarjevim uvodnim pojasni-

¹ SNP = Slovenske narodne pesmi (1904–1907).

² Celotni odlomek kolednice je objavil – seveda brez povezave s folkloristiko – le Mirko Rupel, in sicer v okviru predstavitve slovenskih protestantskih besedil (Rupel 1966: 230–231) in v leposlovno obarvanem orisu Trubarjevega otroštva. V tem orisu se Trubar kot otrok pridruži kolednikom, ki pojejo omenjeno pesem (Rupel 1962: 13). Gre za ilustracijo, ki ne temelji na dejstvih: v Trubarjevem času so namreč koledovali še odrasli. Koledovanje otrok, kot ga predstavlja Rupel, je namreč znamenje razpada šege.

³ V besedilu ne obravnavam tistega izročila, ki ga je Trubar vključeval v pesmarice in je postalo del protestantske liturgije, prav tako ne vključujem protestantskih predelav ljudskih predlog (prim. Kumer 1958).

lom v celoti glasi tako: »Inu koledniki ob Bofhizhi poyo, Mi fmo prishli pred vrata, de bila Boshya slata, O Maria, O Maria, Nouu ie leitu vdesheli, bodi Iefus per nas.« (Trubar 1575: 218.)

Prav nadaljevanje, ki je bilo v folkloristiki zamolčano, razkriva bistvo Trubarjevega sporočila: Trubar namreč kolednice ne navaja kot zanimivost nekega izročila, temveč kot kritiko odnosa do temeljnih verskih resnic. To je Trubar v istem besedilu pojasnil neposredno po zapisu kolednice: »Tukai mi slishimo, de per tih bofih ludeh, vfelei vezh vela Diuiza Maria inu ty Suetniki, koker fam Bug oli Iefus nega Syn.« (Trubar 1575: 218.) Kolednica je hkrati kritično opozorilo na neustrezno katehezo katoliških duhovnikov, ki »te preprofte obeniga shtuka te Vere kerszhanske, is S. Pifma inu is Catehifma, nim prou naprei ne molio inu ne poyo.« (Trubar 1575: 218.) Duhovščina je prav s svojo vlogo pri pesmi, ki ni neposredno povezana z liturgijo, po Trubarjevem mnenju izredno nazorno dokazovala neustreznost verske vzgoje.

Povezovanje pesmi s pretiranim čaščenjem Marije je Trubar v istem besedilu ilustriral še z dvema, v folkloristiki že opaženima primeroma (Kumer 2002: 144), ki ju je uvrstil pred citirani koledniški odlomek. Prvi primer hkrati zelo neposredno izpostavlja negativni vpliv katoliških duhovnikov na vernike: »Inu ty nih Fary, kadar shnimi Scryshy hodio, oli v nih Cerqui ne dopufte tih nashih peifen is Catehifma polahku inu fastopnu peiti temuzh lizhkake bafni, dopufte tim dezhlom naprei peiti, de vfelei vezh na diuizo Maryo inu na Suetnike klizheio, zheftee inu zhefzhe v misli imaio, koker Boga oli nega Synu Iefufa Criftusa.« (Trubar 1575: 217.) Svojo trditev je Trubar utemeljil z opisom ene od takšnih pobožnosti: »Sakai oni od fpreda inu fa Cryshi veden inu glofnu krizhe. Kir Maria Boga rody, Alle luia O Maria vpreprofte pleine pouye, Alle luia O Maria Preprofte pleine makou zueit Alle luia O Marya, Inu kadar blifi te Cerque prido, taku te ene dezhle vpyo, Oglaßise Oglaßise, S. shent Peter, Letim pag te druge dezhle odpoyo, On fe oglaßi, on se oglaßi, zhe Bug hozhe, Natu fazhne Meshnar fgoniti.« (Trubar 1575: 217–218.)

V tem delu svojega polemičnega besedila Trubar govori o pojavu legendnih pesmi,⁴ ki jih imenuje »ličkake«, torej prazne (prim. Oblak 1891: 148) basni. Tem pesmim zelo odločno nasprotuje, za njihov pojav pa krivi duhovščino: »V tim inu na tim vfim, fo ty oslipleni hudizheui Fary, kir te preprofte obeniga shtuka te Vere kerszhanske, is S. Pifma inu is Catehifma, nim prou naprei ne molio inu ne poyo, Inu takimu leshniuimu Malikouskimu peitiu fuper ne gouore, Satu taki Fary, bodo morali V pekli vekoma nih Iuternice inu friemashe brati inu to Aue Maryo fiokanem inu klagovanem peiti.« (Trubar 1575: 218–219.)

Negativni vpliv katoliške duhovščine na pesem v vsakdanjem življenju je Trubar v istem besedilu pred navedbo kolednice ponazoril še z enim primerom, ki se prav

⁴ Ustaljeno poimenovanje za te pesmi je sicer »legendarne«. Gre za pesmi, ki so v znanstveni izdaji *Slovenske ljudske pesmi* zbrane v drugi in tretji knjigi (SLP II; SLP III: 1–316).

tako nanaša na petje preprostih ljudi izven cerkvenega obredja: »Na Veliki nozhni dan inu potle do Vinkusht poyo, Marya Diuiza, bodi nasha pomozhniza, pruti tuimu Sinkuui etc.« (Trubar 1575: 218.) Trubar ne pojasnjuje, kakšna je vloga tega petja, vendar se s to kratko, na videz nepomembno omembo dotakne še ene šege, in sicer obrednih obhodov med pomladjo in poletjem. S tem ko omenja povsem določeno petje med veliko nočjo in binkoštni, opozarja na obredje, ki je nadomestilo nekdanje predkrščansko kresovanje. Kresovanje, torej obredno petje med njivami, travniki in vinogradi, namreč ni bilo omejeno samo na kresni večer, kar vemo iz poznejših pričevanj (prim. Klobčar 2000), zato je bilo tudi nadomestilo zanj v obliki cerkvenih pobožnosti razpeto na daljši čas.

V *Catehismusu sdveima izlagama* torej ne gre le za zapis kolednice in nevtralnoročanje. Z vsemi tremi primeri obredij, povezanih s pesmijo, o katerih je spregovoril v tem besedilu, torej s kritiko legendnih pesmi, spomladanskega obrednega petja in s kritičnim opisom koledovanja, je Trubar zaznamoval transformacijo

218 OdPrauiga inu Kriuiga

Preprofste pleine makou zueit Alle luia O Marya, Inu kadar blifi te Cerque prido, taku te ene dezhle vpyo, Oglasife Oglasife S. shene Peter, Lecim pag te druge dezhle odpoyo, On se oglašfi, on se oglašfi, zhe Bug hozhe, Nazu sazhe Meshnar Sgoni ti. Na Veliki nozhni dan inu potle do Vinkusht poyo, Marya Diuiza, bodi nasha pomozhniza, pruti tuimu Sinkuui etc. Inu koledniki ob Boshizhi poyo, Mi smo pruhli pred vrata, de bila Boshya slata, O Maria, O Maria, Nouu ie leitu vdesheli, bodi Iesus per nas. Tukai mi sluhimo, de per tih bofih ludeh, vselei vezh vela Diuiza Maria inu ry Suetniki, koker sam Bug oli Iesus nega Syn. V tim inu na tim vsim, so ry ostipleni budizhevi Fary, kir te preprofste obeniga sbruka te Vere kerszhanske, i S. Pisma inu is Catehisma, nim prou naprei ne molio inu ne poyo, Inu takimu leshniuimu Malikoukimu peitiu super ne guuore, Sazu takij Fary, bodo morali Vpekli vekoma nih Luternice inu friemashe bra
ti inu

zheshhena tih Suetnikou. 219

ii inu to. Aue Maryo siokanem inu klagoanem peiti.

Inu de bi se tim preprofsim, le ta Boshizhna peiffen, Ta dan ie vsiga veshelia, r kateri poyo, Ta stvar ie suiga Shtuarnika, rodila inu doyla, inu rauen te iste ta Vera ushobila, koker smo mi to isto osgorai ushobili, kir prauimo, Mi Veruimo Vbuga Ozbeta, Inu Viesusa Cristusa, kateri ie od vezhnusti, od Buga royen, inu potle pred 1575. leit, stuprou od Diuice Marye royen, viga istiga inu nekav Vdiuizo Maryo oli Vpilatusha, nasis nyu Imena vi Veri stoyta, ne Veruimo, (koker smo c. 2 tiga od spreda vi Veri prauili) Taku bi ry preprofsti taku debelu Tursku ne guuorili inu ne diali, de bi Diuiza Marya ne bila, kei bi Bug bil, Oni bi veidili inu spofnali, de Bug Ozha, nega Syn inu S. Duh, ie vselei vekoma od vezhnusti bil, Inu stuprou pred 5539. leit ie Bug ta Suet sturil inu suio zbaŕ refodil, Inu stuprou potle zhes 3974. leit 6, Mesceu 10. dni, ie suiga

Luterski ne Veruio vdiuizo Maryo ne Vpilatusha nai fe nyu Imenavtilogerski Veri stoyta.

Slika 1: Trubarjev opis obredja, povezanega z ljudsko pesmijo, je kritična presoja družbe, ki se s pretiranim čaščenjem Marije in svetnikov odmika od »stare, prave vere«. (Primož Trubar, *Catehismus sdveima izlagama* iz leta 1575, odlomek z zapisom kolednice.)

predkrščanskega obredja v pobožnosti s krščanskim predznakom. Prav kolednica najbolj nazorno dokazuje, da je prvi zapis slovenske ljudske pesmi hkrati zapis sprememb. Prvi zapisi so torej dokaz, da je transformacija sestavni del ljudske pesmi. Vsi trije kritični opisi imajo za folkloristiko izjemen pomen: omogočajo namreč vpogled v razvoj ljudskega obrednega petja, ki ob primerjavi s poznejšimi zapisi razkriva vso razplatenost te zvrsti.

Širše poznavanje pesemskega izročila kaže na to, da v pesmih, ki jih kritizira Trubar, ni navzoča le krščanska vsebina, temveč so v njih tudi sledi ljudskega verovanja. Transformacija je prej zajela središča družbene moči, s tem pa tudi prej urbane kraje kot odmaknjeno podeželje. Prav to nasprotje oziroma pokristjanjenje obredja in pesmi ima torej tudi družbeno ozadje, ki je bilo širše od vidnega nasprotja med zagovorniki ustaljene verske prakse in reformatorji. Trubarjevi zapisi pesmi zato narekujejo tudi družbeno osvetlitev.

Družbeno ozadje petja, ki ga omenja Trubar

Čemu sploh ugotavljati, kakšno je bilo družbeno ozadje petja, ki ga kritično predstavlja Trubar? Neproblemski pogled na ljudsko pesem, ki to ustvarjalnost razume le kot ustvarjalnost kmečkih slojev, tega razmisleka ne potrebuje. Išče ga tisti pogled, ki se sprašuje o veljavnosti ustaljenih predstav o nosilcih ljudske pesmi: z družbeno opredelitvijo petja, ki ga omenja Trubar, lahko potrdimo ali zanikamo splošno veljavno prepričanje o kmečkem ljudstvu kot izključnem nosilcu izročila, s tem pa tudi predstavo o kmečkem sloju kot nosilcu slovenstva.⁵ To prepričanje, ki se je oblikovalo predvsem v času romantike (Fikfak 1995: 116), se je namreč v folkloristiki močno izostrilo in samopodobo Slovencev opredeljuje še danes.

Na videz mu pritrjuje tudi Trubar sam: že v svoji prvi knjigi, v *Catehismusu* iz leta 1550, je zapisal, da je »le te ftuke iz fuetiga piľma (inu nih islage vte peifni fhlofhene) [...] v le te buquice puftill prepifati vnafh iefig Bogu na zhaft inu hdobromu vfem mladim tar preprof̄tim ludem nafhe defhele« (Trubar 1550: 3a). Preproste je torej izpostavljaj ob poudarjanju potrebe po opismenjevanju, to izpostavljanje pa je osmislił tudi teološko: desetletje pozneje, ko je v Ljubljano poslal sodček s prevodi, je namreč ljubljanskemu cerkvenemu odboru naročal: »Pripravite kmete, naj svoje otroke slovensko brati uče, zakaj iz otrok in preprostih si Bog zbira cerkev.« (Rajhman 1986: 85.) Ali to pomeni, da Trubar nosilce slovenstva razume kot pripadnike nižjega stanu oziroma kmete? Kaj ob tem lahko pojasni omenjena kritika?

O aktualni podobi petja, povezanega s šegami, je Trubar spregovoril šele leta 1575, torej četrto stoletje po objavi svoje prve knjige. Takrat se je namreč katoliška

⁵ Izraza slovensko in nacionalno uporabljam v današnjem pomenu besede, kot prepoznavanje in označevanje etničnega, ki je bilo v Trubarjevem času razumljeno skozi perspektivo dežel. Te pojme uporabljam zaradi lažjega označevanja.



Slika 2: Primož Trubar je z opisom koledovanja opozoril na obredje, ki so ga poznala tudi mesta. (Koledniki v Ljubljani. Vir: J. V. Valvasor, *Die Ehre des Herzogthums Krain*, 1689: 473.)

smer okrepila in z izidom Pacherneckerjevega katekizma dokazala, da bo za vnovično uveljavitev svojega nauka uporabljala enaka sredstva kot protestanti (Rajhman 1980–1991: 206). Pomena pesmi se je Trubar zavedal že ob izdaji svoje prve knjige (Trubar 1550): razumel jo je kot najučinkovitejše sredstvo za razširjanje novih pogledov oziroma novega nauka, kar je pozneje potrdil z izdajo več pesmaric. Pesem pa ni bila le nosilka sporočila: z novo pesemsko produkcijo in z aktualizacijo starega je želel nadomestiti tudi vlogo »vnuzniga, nefastopniga Menihouiga, Nunfkiga inu Farfkiga moleina, petia inu orglana« (Trubar 1566: 6b). To prizadevanje je imelo ne le versko, temveč tudi socialno ozadje, saj se je zavedal materialnih koristi duhovščine: »steim fo oni veliku blagu kfebi perprauili, inu per tim imaiio dober leben« (Trubar 1566: 6b). Prav zato je Trubar v svojih sodbah tudi v kritičnem spisu v *Catehismusu sdveima izlagama* jasen in oster; glavna ost je naperjena prav proti duhovščini, s katero je povezoval predstavljeno pesemsko podobo, medtem ko je njegov pogled na družbo šele potrebno izluščiti iz pripovedi o petju.

Primeri obrednega petja zunaj cerkve, ki jih je Trubar navedel v *Catehismusu sdveima izlagama*, nakazujejo različno družbeno ozadje. Za legendne pesmi in za

obredje, povezano z njimi, je socialno ozadje težko označiti, čeprav je verjetneje, da so bile te pobožnosti namenjene preprostejšim. Tudi za pesmi, ki so jih peli med veliko nočjo in binkoštni in so pomenile nadomestilo za kresovanje, je težko reči, na katero družbeno skupino so bile vezane: glede na prvotni namen tega petja je verjetnejša razlaga, da je pri tem šlo za podeželsko prebivalstvo, čeprav je bilo posamične oblike ljudskega verovanja mogoče najti tudi v mestih, kot na primer podobo svetega Krištofa na stari ljubljanski stolnici (prim. Rupel 1962: 48a).

Medtem ko je s kritiko teh dveh pesemskih zvrsti Trubar najverjetneje označil podeželsko okolje, pa za njegovo predstavitev koledovanja tega ni mogoče trditi: samo na podlagi zapisanega izseka besedila tudi ni mogoče sklepati, kdo so bili koledniki. Kako torej razpoznati njihovo družbeno ozadje in čemu dvomiti v to, da je Trubar tudi s tem primerom označil preprosto vaško okolje, kot se izrisuje skozi nepopolne omembe dosedanjih pričevanj?

Razlogov za to, da v Trubarjevem zapisu o kolednikih lahko vidimo kaj več kot preprosto vaško okolje, je več. Prvi razlog je hkrati z opozorilom na Trubarjev zapis kolednice posredno nakazal že Vatroslav Oblak, ki je iskal vzporednice v sočasnih zapisih. Ustrezne slovenske variante, ki jo je v Žabnici zapisal Matija Majar (SNP 3: 1), Oblak ni poznal, zato je navedel hrvaško primerjavo: »Da so zgoraj omenjene besede Truberjeve res odlomek kolednice, to nam potrjuje čakavska kolednica, katero je objavil J. Milčetić v Viencu od l. 1890, br. 8.« V objavi te kolednice je Oblak podčrtal sorodni vrstici:

Našli smo mu vrata;
da bi Bože zlata [...]

Ob iskanju podobnosti je Oblak petje čakavske kolednice označil ne le geografsko, temveč tudi družbeno: »Peva se, kakor omenja, po celem čakavskem Primorju in sicer tudi na dan sv. Štefana. Na ta dan hodijo 'kolejani' s svojo izbrano kraljico od hiše do hiše in pojejo zgoraj omenjeno pesem ter nabirajo darove za svojo svečanost.« (Oblak 1891: 142.)

Sodeč po Oblakovem zapisu je bilo koledovanje pomemben družabni dogodek, ki je imel ustrezen družbeni status: na to opozarjata navzočnost »kraljice« in beseda »svečanost«. Čeprav teh okoliščin ni mogoče preprosto enačiti s slovenskimi (specifična je predvsem vloga »kraljice«), je vendarle mogoče sklepati na določeno podobnost družbenih vlog koledovanja. Oblak namreč posebej poudarja, da ima »sedaj koledovanje popolnoma cerkveni značaj« (Oblak 1891: 143), in hkrati opozarja, da »je iztočna in zapadna cerkev postopala proti koledi, da jo iztrebi iz spomina narodovega ali jej pa preustroji popolnoma prvotni značaj in lice« (Oblak 1891: 144).

Prav »cerkveni značaj« šege sproža drugi pomislek. Nanj se namreč nanaša tudi Trubarjeva kritična opomba o kolednikih: Trubar predstavlja podobo obredja, ki je nadomestilo predkrščansko šego. Pokristjanjenje obredja, ki je potekalo že v stoletjih pred reformacijo, pa ni bilo popolno: ob cerkvenem koledovanju so bili

namreč ne le v Trubarjevem času, temveč vse do 19. stol. v navadi obredni obhodi, ki so odsevali tudi predkrščanski duhovni svet. Obredni obhodi s petjem so bili na Slovenskem v navadi (in so delno še) ob več praznikih v zimskem ter tudi v spomladanskem in poletnem času. Šlo je za magična praznovanja, ki so bila pozno jeseni in pozimi, torej v času umiranja narave, vezana predvsem na kult prednikov. To je bilo najizrazitejše ob zimskem sončnem obratu oziroma v času »dvanajsterih«, »volčjih noči« (Kuret 1970: 77–78). Magično obredje s šemljenjem, značilno za ta čas, je bilo – tako kot nekatera druga predkrščanska obredja, na primer kresovanje – kljub izrazitemu nasprotovanju Cerkve v 19. stol. še živo: med ljudmi so bile tedaj še v veljavi transformirane kolednice, ki so temeljile na predkrščanskem verovanju in so kot magična sporočila prinašale blagoslov. V zbirki *Slovenske narodne pesmi* Štrekelj takšno koledovanje omenja v času, ko je samo verovanje sicer že zbledelo in je bil odnos do njega šaljiv, v pesmih pa so bile še predkrščanske sledi: »Nek mož mi je pravil, da svoje dni so vse bolj 'lušne pesmi' peli in bolj noroglavili bili koledniki.« (SNP 3: 7.) Spomin na obredne obhode s predkrščanskim maskiranjem danes ohranja še Pierhta na Koroškem, ki pa je vključena v sprevod trikraljevskih kolednikov.

Obredni obhodi so bili močan izraz verovanja, zato so bili v času nasprotovanja ljudskemu verovanju zelo izpostavljeni pritiskom, hkrati pa so bili zelo trdoživi. Krščanstvo je predkrščansko verovanje skušalo prekriti z novo vsebino: ta način je bil namreč uspešnejši od prepovedi. To je bilo toliko lažje in učinkovitejše, če je novo šego spremljal družbeni ugled oziroma če so bili nosilci nadomestne šege ugledni posamezniki. Medtem ko je bilo za nekdanje predkrščanske obredne obhode značilno maskiranje, ki je povsem zakrilo identiteto posameznikov, je cerkveno koledovanje, ki ga je nadomestilo, članom teh obhodov dalo še večjo družbeno veljavo. O tem iz Trubarjevega zapisa sicer neposredno ne izvemo ničesar, pač pa to podoba pojasnjujejo poznejši zapisi: stoletje pozneje je o kolednikih na Kranjskem pisal Valvasor (1689: 472, 473). Na družbeni položaj kolednikov v *Slavi vojvodine Kranjske* opozarja predvsem litografija (Valvasor 1689: 473), ki prikazuje kolednike v Ljubljani (Mejač 1895: 90).

V Trubarjevem času je bilo koledovanje s predkrščansko vsebino gotovo še močno navzoče, saj se sicer v posamičnih elementih ne bi tako dolgo ohranilo, ni pa imelo družbene moči in ugleda. Razhajanja med obema vrstama obrednih obhodov, torej med starim predkrščanskim in med pokristjanjenim, so bila tako ne le v vsebini, temveč tudi v družbenem statusu samih kolednikov. Medtem ko je predkrščansko koledovanje zaradi nasprotovanja Cerkve potekalo bolj ali manj skrivaj,⁶ so za cerkvene potrebe, predvsem za svečavo, koledovali premožni in ugledni člani skupnosti. Njihov družbeni ugled so poudarjale t. i. stavnice, umetno spletene sveče, ki so jih kupili za nabrane darove in jih potem slovesno prinesli v cerkev (Mejač 1895: 91–92). To koledovanje je bilo deležno spoštovanja in odobravanja

⁶ Kot dokaz velja omeniti Vrazovo pričevanje o nasprotovanju petju kresnih pesmi (Vraz 1879).

skupnosti. Kljub temu je večinoma ponehalo že v 19. stol., pred 2. svetovno vojno je bilo v navadi le še izjemoma. Ohranil se je samo izraz, ki se je s posredovanjem stroke razširil na druge obredne obhode, povezane s petjem.

Tretji pomislek se nanaša na samo poimenovanje koledniki. Preprosti ljudje so izraz koledniki poznali samo v točno določenem pomenu. Z njim so označevali ljudi, ki so v dneh okrog božiča nabirali darove za cerkev, medtem ko so druge obredne obhode, vezane na predkrščansko izročilo, večinoma poimenovali po nosilcih določenega obredja (npr. polaziči, lucije, Pehtra itn.). Poimenovanje kolednikov tako potrjuje njihov družbeni status.

Trubar je gotovo poznal obredne obhode oziroma tiste oblike koledovanja, ki so se kot odraz predkrščanskega verovanja prikrito ohranjale med preprostimi ljudmi: šege podeželja je srečeval ne le v otroštvu, temveč tudi v času svojih službovanj. Ne glede na to je obsodil le pokristjanjeno koledovanje oziroma tiste oblike, ki so bile v korist Rimskokatoliški cerkvi. Kje so torej razlogi za to, da v svoji kritiki drugačnega koledovanja ni niti omenjal?

Trubarjevo razumevanje slovenske družbe ali zapis kolednice kot upoštevanje središča družbene moči

Vprašanje, čemu Trubar namenja kritiko, pojasnjuje, kaj je bilo zanj v socialnem smislu temelj družbe, ki jo je nagovarjal. Leta 1562, torej leto za tem, ko se je Trubar po prisilni odsotnosti vnovič vrnil v Ljubljano, je v *Artikulih* med drugim zelo odločno izrazil svoj odnos do nekaterih oblik izročila:

Glih taku mi Ferdamnuiemo inu fameczhuiemo vfe te Boshye slushbe, vfa ta dobro Della, vfe Shege inu Nauade, koker kuli Stare, inu kir fe tim ludem dobre, nuzhne, lipe Bogu perietne vidio, Inu kir fo od Papeshou, Shcofou, Faryeu, Menihou, oli od ene Gmaine, gori fnaidene, poftaulene inu poteriene, [...] katerih Bug fam Skufi nega Synu, oli S. Duh Skufi Iogre oli Preroke, nei Sapouedal inu poftauil, Inu katere ne fo vtim S. Pifmu fapopadene. (Trubar 1562: 13a, b.)

Pri tem pesmi sicer izrecno ni omenjal, nastopil pa je proti pokristjanjenemu obredju, temelječem na blagoslavljanjih raznih živil, »koker ta Sull, Voda, Vinu, Kruh, Syr, Iaiza, korene, Selefzha« (Trubar 1562: 106a). Nasproti temu je zagovarjal »Poshtene Ceremonie«, vendar je s pojasnilom »vtim prauim Kerfzhanskim ffastopu« tudi pri tem poudarjal pravo mero, »De taku ozhytu poshtenu ukupe hoyene tih ludy, bo nom pridnu inu de Gofpudi Bogu dopade« (Trubar 1564: 2a). Razlog je bil verski: »Sakai mi nemamo fa teimi Zhloueskimi shegami oli Nauadami, temuzh potei Boshij Rifnici hoditi« (Trubar 1562: 106b). Iz istega razloga je nasprotoval neustreznim praznovanjem, »Sa volo kir vfi shlaht ludie ob prafnikih neruezh greshio, liny, pres dela fyde, Iegraio, pyanzhuio, shentuio, byo, vfo shlaht lotryo inu Curbaryo dopernashaio inu obhaieio« (Trubar 1575: 255).

Trubar v tem času ni bil več le mlinarjev in cerkovnikov sin z Raščice, čeprav je že to dvoje pomenilo veliko višji status od kmečkega: bil je svetovljan z znanjem in izkušnjami bivanja na tujem, hkrati je bil del družbene elite. Poznal je mesta in vedel za njihovo vrednost v narodovi kulturi. Svetovljan ni bil le po sili razmer, ker je bil izgnan, temveč zato, ker je bilo takšno njegovo obzorje duha. Poleg tega njegovega službovanja ni zaznamovalo le podeželje, temveč mesta, ne obrobje, temveč središča družbene moči. V Ljubljano so ga leto pred tem vnovič povabili najuglednejši rojaki – deželni stanovi, odborniki in mestni svet, ki so ga po trinajstih letih odsotnosti tudi veličastno sprejeli (Rajhman 1980–1991: 209) in mu z gradu igrali *Te Deum* (Rupel 1962: 123).

Med razgledanimi pripadniki višjega družbenega sloja, odprtimi za ideje protestantizma, je torej Trubar doživljal spoštovanje in ugled, medtem ko so ga preprosti ljudje videli drugače, skozi perspektivo njegovih ideoloških nasprotnikov:

»V tim 1562. leitu sem V Lublani v ti Poshoui hyshi bil. Za Poshouo hisho pruti vodi od fada, ie eniga Melfaria hisha, vti ifti fo bile duei deikli, te fo vkupe gouorile, de fem iest fmuio drushino is kuhine slishal, Ta Curbin Primosh shnega touarishi Pridiguie, De Diuiza Maria ie ena Curba bila.« Natu fem nima odguoril: »O, Vi Curbe, koku vi fmeite neframnu lagati! Inu fem nima fto tranzho pritil, Inu onu ie she fdai meni shal, da nyu ne sem zatoshil.« (Trubar 1575: 189.)⁷

Spomin na obrekovanja ga je v letih dokončnega izgnanstva močno obremenjeval in je zaznamoval tudi besedilo, kjer je spregovoril o odnosu do ljudske pesmi, torej *Katekizem z dvema izlagama*. »Preprostih« ni poveličeval ali jih postavljajal za edini temelj slovenstva. Ne le zato, ker je zagovarjal obstoječa razmerja med posamičnimi stanovi, osmišljena v tem, »de vkupe prez Ordninge koker ty Volkui ne teikamo« (Trubar 1564: 62a), temveč zato, ker je upošteval družbeno vlogo in moč posamičnih stanov. Kot svetovljan je poznal razmere drugje in se hkrati zavedal, kakšno vlogo imajo pri spreminjanju družbe višji stanovi. Njegova kritika pokristjanjenega koledovanja, razširjenega tudi v mestih, dokazuje, da je bilo obzorje njegove pozornosti širše od deklariranega pisanja za preproste.

Pomen Trubarjevega poročanja o kolednici

V *Catehismusu sdveima izlagama* je torej Trubar skušal spremeniti in usmerjati tisto obredje, ki je imelo družbeno moč ter je povzročalo tudi versko in moralno škodo: pri tem se je osredotočil na bistveno, na obredje nosilcev družbene moči oziroma na tiste oblike, ki so bile za tedanjo družbo najbolj razločevalne. Družbeno nepomembnih oblik, torej tistih, ki jih je Cerkev že preganjala, ni niti omenjal. Te oblike so se lažje ohranjale na odmaknjenem podeželju. Čeprav se je kolednica, ki jo je zapisal, razširila na podeželje – dokaz za to je tudi Majarjev zapis iz Žabnice (SNP 3: 1) –, je bilo koledovanje, kot ga je nakazal Trubar, značilno tudi za mesta,

⁷ Hiša, kjer je stanoval, je bila v središču Ljubljane (Rupel 1962: 165).

vkjučno z Ljubljano. Trubarjeva kritika obrednega petja se torej nanaša na obredje, ki je živelo tudi med slovenskimi meščani. S tem je hote ali nehote dokazoval, da smo Slovenci tedaj poznali celovito družbeno strukturo.

Trubarjev zapis kolednice problematizira stereotipno predstavo o ponemčenosti slovenskih mest. Na delež slovenstva v tedanji Ljubljani in drugih slovenskih mestih pa ne opozarja le ta zapis: o tem priča stanje po Trubarjevi prvi premestitvi iz Ljubljane. Leta 1547, potem ko je Trubar odšel na faro v Šentjernej (Rajhman 1980–1991: 207), so se Ljubljančani pritožili na mestni svet in prosili za vnovično uvedbo slovenskih pridig. Ljubljanski mestni svet je s posredovanjem pri generalnem vikarju to dosegel in v mesto je prišlo več slovenskih protestantskih pridigarjev, med katerimi so nekateri prejeli tudi mestne pravice (Svetina 1952: 161–164).

O slovenstvu v Ljubljani pričajo tudi drugi drobci. Manj kot leto dni pred smrtjo, 5. oktobra 1585, je Trubar v pismu vojvodi Ludviku Würtemberškemu prošnjo za štipendiranje novih duhovnikov med drugim utemeljeval s tem, da je »v Ljubljani velika cerkev resnično bogovdanih. Zjutraj pridigajo slovensko, pa je cerkev vedno polna; ob 8. uri pridigajo nemško, prihajajo pa gospodje deželani s svojimi ženami in vsi meščani ter rokodelci, ki znajo nemško, in spet je cerkev polna; po kosilu znova pridigajo slovensko, pridejo pa posli in slovenski otroci in spet je cerkev polna.«⁸ (Rajhman 1986: 294.)

Svoj pogled na celovitost slovenske družbe tedanjega časa in na njena notranja razmerja je Trubar izrazil tako, da je poudaril potrebo po učenju branja in pisanja v slovenskem jeziku ne le po vaseh, temveč tudi v mestih: »Obena Deshela, ne meifto ne Gmaina, ne mogo pres Shul, pres Shularieu inu pres vuzhenih ludy biti, ne Deshelskih ne Duhouskih rizhy prou rounati ne obdershati.« (Trubar 1564: 78a.) Pri tem je namreč izpostavil tako kmečke kot mestne otroke: »Rauen tiga en vfaki Pridigar inu Farnoshter, ima tudi per fuie Farry eniga Shulmoiftra oli Meshnaria imeti inu dershati, De te mlade Hlapzhyzhe inu Deklyce, Purgarske inu kmetishke Otroke vuzhi Slouenski Brati inu piffati, ta Catchifmus fred fto kratko Islago ifuuna poueidati.« (Trubar 1564: 100a.)

Moč Ljubljane in slovenstva v njem, dokazana v Trubarjevi odločitvi za približevanje ljubljanskemu pogovornemu jeziku, ni izhajala le iz zavesti osrediščenosti, temveč je bila tudi socialno utemeljena (Rigler 1968: 234–235): meščani so bili nosilci nove ideologije in napredka. Ob tem je razumljiva Trubarjeva kritika obrednega petja, usmerjena proti družbeno najpomembnejšim oblikam. Trubar je tako upravnost kot socialno poznan težišče družbene moči in to pokazal z zapisom koledovanja, ki so ga poznala tudi mesta. Prav zato smemo domnevati, da se je pri kritiki

⁸ »[...] dennoch zu Laibach ein große kirchen von der recht gottseligen sey. Zu morgen predigt man windisch, alda ist die kirchen gantz voll; um 8 uhr predigt man teutsch, dazu kommen die herrn landleuthe mit ihren frauenzimmer und alle burger ung handwercks leuthe, die teutsch können, mit denen wird die kirchen abermals voll; nach eßens predigt man wiederum windisch, darzu kommen das dienst volck und windische kinder und wird abermals die kirchen voll.«

koledovanja zavestno osredotočil na družbeno opaznejšo obliko, ki jo je poznala tudi Ljubljana.

Čas reformacije ni bil čas za nevtralno pripoved in ni bil čas za »ljudstvo«, kot so ga pozneje razumeli oblikovalci folkloristične misli. Trubarju ljudje še niso objekt preučevanja, temveč poučevanja, kar je dokazal s svojimi kritičnimi spisi in z izdajanjem pesmaric. V nasprotju s poznejšimi folklorističnimi zapisi se Trubarjevi zapisi pesmi socialno ne omejujejo na kmečki sloj: Trubarjev spis je naravnano pragmatično, zato je identiteto svojih rojakov iskal ne le med kmeti, temveč tudi med meščani. Njegov zapis koledovanja tako ni zanimiv samo zaradi pesmi, temveč kot opredelitev družbenega obzorja njegovega razumevanja »slovenstva«.

To spoznanje nasprotuje stereotipu, ki ga je pozneje o nosilcih slovenstva z izkušnjo nacionalnih nasprotij 19. stol. pomagala ustvarjati folkloristika. Trubarjevo razumevanje družbene strukture še ni poznalo kategorij, kot so jih poznali od razsvetljenstva naprej, temveč je bilo stanovsko, zato je bilo njegovo razumevanje družbe še brez projekcije nacionalnih hotenj. Prav zato ni precenjeval kmetstva, ki naj bi bilo po poznejših nazorih povsem brez vpliva nemške kulture.

Vlogo slovenskega meščanstva v reformaciji in s tem pravilnost Trubarjeve presoje potrjujejo tudi nekateri arhivski zapisi, ki so prestregli posamične dogodke po izgonu reformacije oziroma po Trubarjevi smrti. Leta 1599, potem ko je v javnosti glas reformacije utihnil, sta bila v Ljubljani še dva predikanta. Eden od njiju, Janž Zgonik, je v nasprotju z določili oblasti še pridigal in bral postile po hišah. Po prepovedi nadaljnjega pridiganja sta 15. aprila istega leta »Zgonik in vrvar prepevala do polnoči z nekim dečkom iz zasede v bližini jezuitskega kolegija na novo sestavljene zabavljivke zoper katoličanstvo in jezuite ter dečka priganjala, naj poje glasneje, kar je slišal višji mestni blagajnik na lastna ušesa«. To petje je bilo sicer kaznovano z zaporom na Tranči, vendar je bil Zgonik po nekaj dneh izpuščen in je celo smel ostati v mestu. To dokazuje, da so bili v mestnem svetu še vedno člani, ki so zaradi protireformacijskih ukrepov prestopili v katoliško vero, vendar so ostali naklonjeni protestantizmu (Svetina 1952: 167–168).

Javno zatrtje protestantizma je slovenske protestante izgnalo na Nemško in utišalo njihovo misel, s pesmijo vred. Kot dokazuje petje pri jezuitskem kolegiju v Ljubljani, so njihove ideje ostale kot prikrita, ljudska ustvarjalnost. Sled ljudske pesemske ustvarjalnosti, ki jo je sprožil protestantizem, je torej šele iz časa, ko je ta v javnosti utihnil, izpričana pa je prav v Ljubljani. Polarizacija misli, torej razpetost med naklonjenostjo protestantizmu in nasprotovanju, ki je ostala v ljudskem izročilu, žal ni bila ne zapisana ne izmerjena. Spomin nanjo je štiri stoletja pozneje objavil Karel Štrekelj, vendar se mu pesem ni zdela dovolj ljudska in jo je samo s prvo kitico in z nakazanim nadaljevanjem brez zaporedne številke uvrstil v Dodatek k Stanovskim pesmim. Pesem z likom Martina Lutera smeši protestantizem, na Slovenskem prepoznaven v podobi Primoža Trubarja: »O jaz (jest) bore Martin Luter, / ki zdaj tolikanj trpim, / rad sim jedel sir in puter, / zato zdaj v peklu gorim. – S sirom [...]« (SNP 4: 216.)

Skozi to ironijo se izrisuje podoba tistega ljudstva, v katerega je некоč verjel Primož Trubar.

Literatura

- FIKFAK, Jurij, 1999: *Ljudstvo mora spoznati sebe*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- GLAVAN, Mihael, 1996: Trubarjev Katehismus z dvejma izlagama. Primož Trubar: *Catehismus s dvejma islagama*. Faksimile. Ljubljana: DZS.
- KLOBČAR, Marija, 2008: Kresne pesmi kot razumevanje obrednega. Ingrid Slavec Gradišnik (ur.): *Čar izročila. Zapuščina Nika Kureta (1906–1995)*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. 457–484.
- KORUZA, Jože, 1984: Cerkevna pesem. Jurij Dalmatin: *Ta celi Catehismus, eni psalmi, inu teh vekših godov, stare inu nove kerščanske pejsni*. Faksimile. Ljubljana: Časopisno grafično podjetje DELO. 307–337.
- KUMER, Zmaga, 1958: *Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Betlehem*. Razprave 3. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- KUMER, Zmaga, 1995: *Mi smo prišli nócoj k vam [...]* Ljubljana: Kres.
- KUMER, Zmaga, 2002: *Slovenska ljudska pesem*. Ljubljana: Slovenska matica.
- KURET, Niko, 1970: *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Četrta del. Zima*. Celje: Mohorjeva družba.
- OBLAK, Vatroslav, 1891: Doneski k historični slovenski dialektologiji. *LMS*. 66–153.
- RAJHMAN, Jože, 1980–1991: *Slovenski biografski leksikon IV*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti. 206–225.
- RAJHMAN, Jože, 1986: *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- RIGLER, Jakob, 1968: *Začetki slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- RUPEL, Mirko, 1962: *Primož Trubar. Življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- RUPEL, Mirko, 1966: *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- RUPEL, Mirko, 1969: *Valvasorjevo berilo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Slovenske ljudske pesmi II. Pripovedne pesmi (SLP II)*, 1981. (Uredili Zmaga Kumer idr.) Ljubljana: Slovenska matica.
- Slovenske ljudske pesmi III. Pripovedne pesmi (SLP III)*, 1992. (Uredili Marko Terseglav idr.) Ljubljana: Slovenska matica.
- Slovenske narodne pesmi 3 (SNP 3)*, 1904–1907. (Uredil Karel Štrekelj.) Ljubljana: Slovenska matica.
- Slovenske narodne pesmi 4 (SNP 4)*, 1908–1923. (Uredil Karel Štrekelj.) Ljubljana: Slovenska matica.
- SVETINA, Anton, 1952: Protestantizem v Ljubljani. Kulturnozgodovinske slike. Mirko Rupel (ur.): *Drugi Trubarjev zbornik. Ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ljubljana: Slovenska matica. 161–174.
- TRUBAR, Primož, 1550 (2000): *Catechismus in der windischenn Sprach*. Faksimile. Ljubljana: Slovenska knjiga.

- TRUBAR, Primož, 1557 (1986): *Ena dolga predgovor k novemu testamentu*. Faksimile. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- TRUBAR, Primož, 1562: *Articuli oli deili, te prave stare vere kerszhanske*. Tübingen: Ulrich Morhart.
- TRUBAR, Primož, 1564 (1973): *Cerkovna ordninga. Slowenische Kirchenordnung*. Faksimile. München: R. Trofenik.
- TRUBAR, Primož, 1566: *Ta celi psalter Daidou*. V Tibingi: Ulrich Morhart.
- TRUBAR, Primož, 1575: *Catehismus sdveima islagama*. V Tibingi: Georg Gruppenbach.
- VALVASOR, Johann Weichard Freiherrn, 1689 (1877): *Die Ehre des Herzogthums Krain*. Faksimile. Rudolfswerth: J. Krajec.
- VRAZ, Stanko, 1879: Pot v gorenje strani. (Prevedel Andrej F. Fekonja.) *Slovenski narod* 12 (255). 1–3.