

## Kosovi pogledi na Biblijo

*Alen Albin Širca*

**Č**prav Sveto pismo ni bilo nikoli zares v ospredju literarnozgodovinskega in komparativističnega zanimanja Janka Kosa, pa vendarle lahko na robu več njegovih del naletimo na nekatere opazke, sodbe in presoje, iz katerih bi lahko povzeli njegov pogled na to, kaj je mogoče reči o judovsko-krščanskem svetem besedilu s stališča literature. V tem prispevku bom obravnaval predvsem Kosov literarnozgodovinski pogled na Biblijo kot del starojudovske književnosti, ki jo lahko uvrstimo v staroveško književnost Bližnjega Vzhoda, in, kar je morda pomembneje, njegovo raziskovanje vpliva Biblije na slovensko literaturo, ki jo je posebej tematiziral v posebnem referatu oziroma razpravi. Na koncu se bomo dotaknili tudi precej zapletenega, a za slovensko literarno zgodovino vendarle pomembnega razmerja med Biblijo in Prešernom, o katerem je Kos razmišljal že od svoje druge monografije o Prešernu naprej, izdani leta 1970 z naslovom *Prešeren in evropska romantika*.

### Biblija kot svetovna literatura

Kos v svojem za šolsko rabo napisanem delu *Pregled svetovne književnosti* (1986) v okviru poglavja o Orientu govori o starožidovski književnosti, ki se je izkristalizirala v (judovsko in krščansko) Sveto pismo oziroma Biblijo. S specifičnega literarnovednega stališča se, kot ugotavlja Kos, Biblija kaže kot

poseben, za verske namene izbran korpus besedil starojudovske književnosti: »Z znanstvenega, literarnozgodovinskega stališča je biblija za cerkveno-verske potrebe sestavljen izbor besedil iz obsežne starožidovske književnosti« (Kos, 1986, 14). Njena vloga za razvoj evropske in svetovne književnosti je seveda zelo pomembna in je literarna veda ne sme zanemariti.

Glede zastopanosti literarnih vrst Kos v istem delu ugotavlja, da prednjačijo pripovedniške zvrsti, a večidel v fragmentarnih oblikah, ki so včlenjene v judovsko kronikalno-pripoved o odrešenjski zgodovini Judov kot izvoljenega naroda. Sledi, kot je splošno znano, poezija, z *Visoko pesmijo*, *Jeremijevimi Žalostinkami* in *Knjigo psalmov*. Posebna literarna zvrst so po Kosu poučna dela z »modrostno vsebino«, v obliki izrekov, pregovorov, didaktičnih spisov in »jih je mogoče uvrstiti v poezijo ali prozo, včasih so mešanica obojega (17). Kos pravi, da je v tem smislu najpomembnejša *Jobova knjiga* (17). Nekakšna posebnost pa je novozavežno *Janezovo razodetje*, obravnavano v posebnem razdelku, pri čemer pripominja, da je pri tem spisu zelo močno opazen vpliv simbolike na evropsko poezijo od poznega srednjega veka do moderne dobe (18).

Na novo in temeljiteje je Kos literarnozgodovinsko obravnaval Biblijo kot starojudovsko literaturo v okviru poglavja o Starem Orientu v delu *Primerjalna zgodovina svetovne literature* (2020). Tu ugotavlja, da jo kaže pojmovati v luči genetsko-kavzalne povezanosti s starejšo sumersko, akadsko in egipčansko književnostjo in jo tako lahko razumemo »kot sklep, sintezo in nadgradnjo vsega, kar so staroorientalske literature izoblikovale ali vsaj nakazale« (Kos, 2020, 30). Čeprav je pogosto od same interpretacije odvisno, ali gre res za vpliv starejših orientalskih literatur na biblična besedila, Kos vendarle možno genetsko povezavo detektira pri več segmentih hebrejskega bibličnega korpusa. Na primer tako pripoved o stvarjenju sveta in človeka kot zgodba o vesoljnem potopu iz *Prve Mojzesove knjige* po Kosu kljub pomembnim razlikam lahko kažeta na sumersko izročilo (32). Vplivi egipčanske književnosti na Biblijo pa naj bi bili po njegovem mnenju manj razvidni. V tem oziru omenja *Psalm 104*, ki naj bi spominjal na Ehnatonovo himno Atonu (iz ok. 1400 pr. Kr.). Poleg tega tudi hebrejska *Visoka pesem*, kot je splošno znano, lahko napotuje na vpliv egipčanskih ljubezenskih pesmi. Vsekakor Kos v zvezi s temi vplivi na Biblijo opozarja, da je bolj kot preverjanje genetsko-kavzalnih razmerij »odločilna razlaga podobnosti

in razlik, ki šele lahko pojasni medsebojno odvisnost staroorientalnih slovstev kot delov iste literarne regije« (32).

V nadaljevanju Kos kljub zatrditvi nekaterih tiploških in genoloških podobnosti svetopisemskih besedil s staroorientalnimi literaturami vendarle poudari njeno edinstvenost: Biblija je namreč strukturirana kot posebna zgodovinska pripoved, ki jo usmerja ideja o odrešitvi Judov kot izvoljenega ljudstva pod okriljem monoteistično pojmovanega Boga, Jahveja. V tej svoji izjemnosti pa lahko za Kosa postane nič manj kot »izhodišče za razumevanje drugih literatur starega Orienta, saj je njihova sinteza, nadgradnja in vrh, hkrati pa tudi nasprotje in presežek, ki ohranja mnoge njihovih značilnosti, vendar jih že tudi preoblikuje v literarno tradicijo, ki ni več tipično orientalska« (37).

Na koncu poglavja o starojudovski književnosti v *Pregledu svetovne književnosti* se slovenski komparativist zelo na kratko dotakne tudi vpliva Biblije na slovensko literaturo:

Z razmahom slovenske književnosti v 19. st. je ostala starožidovska književnost pomemben izvor njenih motivov, prisposodob, idej in oblik. Najmočneje je vplivala na obdobja naše romantike, moderne, ekspresionizma, in to zlasti v liriki, dramatiki, deloma celo v proznem pripovedništvu. Njene sestavine je najti pri Prešernu, Ketteju, Župančiču, Cankarju, I. Preglju, A. Gradniku, M. Jarcu, A. Vodniku; v novejšem času pri I. Mraku, D. Zajcu, G. Strniši in drugih. (Kos, 1986, 18)

To pa nas pripelje do osrednje teme tega prispevka, zato si jo bomo natančneje ogledali.

## Recepcija Biblije v slovenski literaturi

Poleg zgoraj navedenega odlomka na eno izmed prvih Kosovih obravnav vpliva bibličnih besedil na slovensko književnost naletimo v knjižici *Zgodbe Svetega pisma*, ki je predvsem namenjena srednješolski rabi. Kos v uvodu podaja literarnovedni oris bibličnega pripovedništva, našteje poglavitni zvrsti, kot so bajka, pripovedka, pravljica, legenda, basen, parabola, anekdota, novela, povest,

roman, biografija in polliterano zvrst potopis (Kos, 1992, 13 in 15). Čeprav gre za publikacijo za šolsko rabo, so bežne opazke v kratkih uvodih k posameznim bibličnim zgodbam vendarle dragocene, saj je slovenska literarna veda dotlej precej malo govorila o tej problematiki.<sup>1</sup> Kosove sicer skope ugotovitve, kateri deli svetopisemska pripovedništva so vplivali na slovensko književnost, so vendarle, gledano v celoti, prvi očrt recepcije Biblije v slovenski literaturi. Tu povzema navajam posamezne dele Svetega pisma, v zvezi s katerimi Janko Kos navaja konkretna slovenska literarna dela, ki izkazujejo jasne biblične vplive.

Zgodba o Adamu in Evi (iz *Geneze*) je bila po Kosu verjetno navzoča v (izgubljeni) prvi znani slovenski igri *Paradiž* (ok. 1657), potem pa tudi v ljudskem slovstvu, na primer v legendarni pesmi o prvem človeškem paru (Kos, 1992, 33). Zgodba o babilonskem stolpu, prav tako iz *Geneze*, je kot prispodoba navzoča v Prešernovem »zabavljivem« sonetu »Ne bód'mo šalobarde« (43). Zgodbo o Abrahamu in Izaku (*Geneza*) je mogoče zaslediti v slovenski ljudski pesmi »Abraham daruje Izaka« (45). Različne zgodbe o Mojzesu, ki jih najdemo predvsem v *Eksodusu*, so po Kosovi sodbi pustile drobce pri Prešernu, in sicer kot prispodobe, kot je motiv »mane« v pesmi »Dekletam«, predvsem pa je Mojzesov lik navzoč v njegovem sonetu »Bilo je, Mojzes! tebi naročeno«. V zvezi z Mojzesom pa Kos posebej omenja tudi Alojza Rebulo in njegov roman *Jutri čez Jordan* (1988), ki vsebuje biblično snov izhoda Izraelcev iz Egipta. (72)

Iz *Knjige sodnikov* sta verjetno najbolj znani zgodbi o Jeftejevi zaobljubi in Samsonu. Za prvo Kos trdi, da je našla pot v baladno pesem »Jeftejeva prisega« Simona Gregorčiča (88); za drugo pa, da jo najdemo v Kettejevem sonetnem ciklu *Spomini* iz leta 1899 (90). V navezavi na *Tobijevo knjigo*, ki je poslovenjena že v Dalmatinovi Bibliji, Kos sicer ne omenja konkretnega vpliva na kako slovensko delo, a pripominja, da naj bi bila posebej priljubljena na Slovenskem v 18. stoletju, ko je izšla v posebnih izdajah, leta 1733 tudi v prevodu Franca Mihaela Paglovca (126). Juditina knjiga je prav tako imela velik odmev v svetovni literaturi, njen vpliv je po Kosu najočitnejši v Aškerčevi baladi »Judit« (1884), v kateri je posebej zaznati duh domoljubnega heroizma (134).

---

1 Pravzaprav je edina res tehtna in poglobljena študija na tem področju izšla šele leta 2005 izpod peresa Vida Snoja, in sicer z naslovom *Nova zaveza in slovenska literatura* (Ljubljana: ZRC SAZU), ki temelji na avtorjevem doktorskem delu iz leta 1999 pod mentorstvom Janka Kosa. Obsežnejša analiza starozaveznih svetopisemskih vplivov na slovensko literaturo tako še zmeraj ostaja deziderat.

Od novozaveznih besedil Kos obravnava evangelijske zgodbe o Jezusovem rojstvu, katerega motiv je otipljiv v ljudskem slovstvu; sem Kos uvršča tudi *Pastirsko igro* ljudskega pesnika in bukavnika Andreja Šusterja - Drabosnjaka (165). Potem so tu zgodbe o Jezusovih delih, Jezusove pripovedi, ki so v resnici prilike (primer je Šuster - Drabosnjak z *Igro o izgubljenem sinu*) in pa pripovedi o Jezusovi smrti in vstajenju oziroma zgodbe o Jezusovem pasijonu, ki so vplivale na slovenske pasijonske igre, kot je *Škofjeloški pasijon*, prva ohranjena takšna igra. Kos ugotavlja, da v ta sklop spadajo tudi številne legende, ki jih najdemo na primer pri Cankarju in Majcnu, potem pa omenja še drami *Azazel* Ivana Preglja (1921) in trilogijo Ivana Mraka *Proces* (1977). S tem v zvezi omenja tudi motiv Judeža, ki sta ga obdelala Aškerc (»Iškarjot«, 1980) in Vodušek (»Judež«, 1035). Zadnji je o Jezusu na Oljski gori napisal tudi sonet »Oljčni vrt« (184).

Naposled Kos v uvodnem besedilu k izbranim odlomkom *Janezovega Razodetja* zapiše, da zaradi tega, ker je ta novozavezni spis brez pravega dogajanja, ni mogel zares vplivati na pripovedništvo in dramatiko, temveč samo na poezijo. Njegova vizionarska in alegorična govorica naj bi bila pri Slovencih najrazvidnejša v nekaterih pesmih Otona Župančiča, na primer v »Viziji« iz *Samogovorov* (1908), v kateri je uporabljena podoba babilonske hotnice in v pesmi »Dies Irae« (1914), katero preveva podobno apokaliptično ozračje (201).

Vsi ti primeri dobijo tehtno komparativistično utemeljitev v Kosovem predavanju »Recepcija Biblije v slovenski literaturi«; tu namreč te iste primere osmisli v širši literarnozgodovinski perspektivi, pri čemer na začetku poda osnovno pojmovno matrico razvoja bibličnega vpliva v slovenski književnosti. Ugotavlja, da se recepcija Biblije v slovenski literaturi členi vsaj na tri faze oziroma ravni, ki zahtevajo različno obravnavo: to so raven cerkvenega slovstva, raven ljudskega pesništva in raven posvetne oziroma umetne literature, ki je edina šele zares avtonomna estetska tvorba. Gre za zelo pomemben sestavek, ki je bil pozneje v krajši obliki preveden v francoščino in je tako leta 2016 izšel v monumentalni francoski enciklopediji *La Bible dans les littératures du monde*. S to objavo smo Slovenci poleg številnih drugih narodov na visoki mednarodni ravni izkazali svojo bogato specifičnost glede odnosa med Biblijo in književnostjo.

V prvi fazi cerkvenega slovstva, ki se začne z *Brižinskimi spomeniki*, je po Kosu Biblija sprejeta v okviru načela katehizacije, »se pravi z oznanjevanjem

krščanskega nauka, poučevanjem verskih resnic in njihovo aplikacijo« (Kos, 1997, 151). Način te katehizacije se v *Brižinskih spomenikih* kaže v parafrazi ustreznih bibličnih odlomkov. Kos nato pripominja, da se pozneje v slovenskem slovstvu poleg parafraze pojavijo tudi prevodi strnjenih odlomkov svetopisemskih besedil. V *Rateškem rokopisu* se tako parafraza prvič pojavi v obliki molitev (očenaš zdravamarija). Šele s protestantizmom pa so se seveda ti prevodi razširili najprej na posamezne biblijske knjige in naposled tudi na Sveto pismo kot celoto (Dalmatin). Kos poudarja, da ta faza še ni zaključena, saj je jasno, da bodo nastajali vedno novi prevodi Svetega pisma. Poleg parafraze in prevodov pa je po Kosovem mnenju za slovensko cerkveno slovstvo značilna tudi dramatisacija, ki najdemo predvsem v *Škofjeloškem pasijonu* (1721).

V drugi fazi recepcije Biblije v slovenski literaturi, ki jo predstavlja ljudsko pesništvo in jo Kos časovno zameji nekje od poznega srednjega veka do prvih desetletij 19. stoletja, po njegovem ne moremo več govoriti o katehizaciji, saj ne gre več za neposredno opiranje na biblično besedilo, temveč za posredno navezavo za obnovo likov, dogodkov in motivov biblijskih knjig (152). S tem v zvezi Kos poudarja, da je tu pomemben predvsem način, kako ljudske pesmi podajajo svetopisemske odlomke. Temeljno hermenevtično načelo zato po njegovem ni več katehizacija, ampak familiarizacija, kar pomeni, da ta besedila »poskušajo napraviti biblijske dogodke, like in teme čimbolj domače« (153). Kos tu navaja primer pesmi o Abrahamovi daritvi Izaka, ki se sicer v grobem drži svetopisemske pripovedi, a vendar vnaša vanjo podrobnosti, ki jih tam ni, in sicer tako, da poskuša biblično zgodbo narediti razumljivejšo za preprostega človeka. Drug primer, ki ga navaja Kos, je ljudska pesem o Jobu, ki ga Bog preizkuša z različnimi boleznimi. Pesem v to temo vnaša motive, ki so blizu vsakdanjemu življenju malih ljudi, kot je na primer motiv sitne žene. Podobno Kos ugotavlja tudi za tretji primer, to je za legendarno pesem o Iškarjotu, ki v skop novozavezni odlomek vključuje natančno motivacijo za Judovo izdajstvo. Ta naj bi izgubil denar pri igri s kartami in si ga nazaj lahko pridobi le tako, da Judom izda Kristusa. Na ta način pa seveda biblični odlomek priredi razumevanju navadnih ljudi. Enako po Kosu to velja tudi za redka dramska besedila, ki jih je napisal bukovnik Andrej Šuster - Drabosnjak. Ena izmed ohranjenih iger z

naslovom *Igra o izgubljenem sinu* je po Kosu lep primer, kako ljudska domišljija predela biblično zgodbo, v tem primeru novozavežno priliko.

V tretji in zadnji fazi recepcije Biblije v slovenski literaturi, ki se odvija v leposlovju oziroma umetni literaturi – ta se za Kosa seveda prične z razsvetljenstvom –, pa slovenski komparativist kot poglavitno značilnost poudarja, da si slovenska literatura biblične motive in teme izbira povsem svobodno in jim tudi po svoje določa duhovni in moralni smisel: »Recepcija Biblije je v tej literaturi samo delna, pogosto obrobna, vendar zlasti v obdobjih od moderne naprej ne brez posebnega duhovnega pomena, ki znatno presega njeno količinsko razsežnost« (154).

Tu seveda, kakor zatrjuje Kos, ne moremo govoriti več niti o katehizaciji niti o familiarizaciji, pač pa stopi v ospredje novo hermenevitično načelo, ki se najprej kaže predvsem v dveh postopkih, to je v sekularizaciji in estetizaciji.

Prvi pomeni, da religiozni smisel biblijskih sporočil sicer ni nujno zanikan, pogosto je še zmeraj navzoč, vendar dopolnjen s čisto posvetno vsebino, s tem pa potisnjen v ozadje in nevtraliziran. Temu se pridružuje postopek estetizacije, kar pomeni, da dobijo v takšni literarni obdelavi prizori iz svetopisemskih zgodb predvsem estetske kvalitete – živo nazornost, emocionalno učinkovitost, pa tudi posebno slogovno in verzno dovršenost. (154)

Prvi naj bi oba postopka v slovensko literaturo uvedel Prešeren, o čemer bo sicer več povedano v naslednjem razdelku. Kos sicer na splošno ugotavlja, da naj bi se to, kar je glede recepcije Biblije v slovenski literaturi vzpostavil Prešeren, nadaljevalo tudi v naslednjem obdobju postromantike in zgodnjega realizma. Za Kosa sta tu omembe vredna Simon Gregorčič in Anton Aškerc. Prvi se je v baladi »Jeftejeva prisega« naslonil na pripoved iz *Knjige sodnikov*, ki govori o Jeftejevem žrtvovanju svoje hčere zaradi zaobljube Bogu. Pri tem pa naj bi po Kosovem mnenju Gregorčič v svoji pesmi religiozni motiv Jeftejeve zaprisege precej nevtraliziral, saj ga je oklestil bistvene religiozne dimenzije, tako da je »zgodba prestavljena v območje splošno človeških, naravnih čustvenih vsebin in spremenjena v družinsko tragedijo« (155). Na ta način naj bi Gregorčič poleg

sekularizacije posegel tudi po estetizaciji, predvsem s tem, ko dogodek dramatično stopnjuje in kombinira z učinkovitimi preobrati.

Anton Aškerc naj bi, nadaljuje Kos, oba postopka uporabil v več svojih baladah na biblijske motive; slovenski komparativist izrecno obravnava baladi »Judit« in »Iškarjot«, objavljeni v njegovih *Baladah in romancah*. Glede »Judit« ugotavlja, da se sicer opira na biblijsko *Juditino knjigo*, vendar naj Aškerca religiozne prvine, ki so jasno razvidne v Svetem pismu, v resnici ne bi zanimale, saj obravnava junakinjo in njen uboj Holoferna s stališča nacionalnega domoljubja, značilnega za 19. stoletje. To je za Kosa torej očitna sekularizacija, tej pa se pridružuje tudi estetizacija, ki jo Kos vidi v obdelavi teme, ki gre v smeri večje nazornosti, živopisnosti in s tem seveda tudi estetske učinkovitosti (155). Podobna je njegova presoja glede Aškerčeve balade »Iškarjot«, ki se opira na evanđeljska pričevanja. V navezavi na to pripominja, da »gre pesniku za občečloveško temo izdajalstva, ne pa za posebno vlogo, ki je bila Judežu dodeljena v izpolnitvi Kristusovega trpljenja, križanja in smrti« (155–156). Podobno kot pri Gregorčiču Kos postopek estetizacije pri tej Aškerčevi baladi vidi predvsem v večjem dramatičnem stopnjevanju dogajanja.

V naslednjem obdobju, od moderne in naprej, slovenski komparativist poleg obeh doslej obravnavanih postopkov pri recepcije Biblije v slovenski književnosti prepozna novo načelo, ki ga imenuje problematizacija. Ta po njegovem nastane kot nekakšno dopolnilo ali nadgradnja tako sekularizacije kot estetizacije:

Do nje [problematizacije, op. A. Š.] pride, ko v obdelavi nekega svetopisemskega motiva avtor razvije problem, ki ga prizadeva kot duhovno osebo, kot nosilca duhovne usmeritve svojega časa ali čisto določene kulturne misli tega časa. Problem, ki ga avtor odkriva v svetopisemski snovi, je lahko religiozen, moralno-etičen ali socialen, zmeraj pa tak, da odpira prvotno sporočilo v vprašanje, ki je hkrati izziv in poziv k iskanju resnice. S tem se obrača ne le od katehizacije in familiarizacije, ampak presega tudi estetizacijo, ki takšna vprašanja praviloma nevtralizira. (156)



Torej takšno hermenevitično načelo stopi v veljavo od moderne naprej, pri tem pa Kos opozarja na dve skrajnosti tega načela, saj je lahko na eni strani krščanski ali celo katoliško konfesionalen, na drugi strani pa svobodomiseln ali celo kar ateističen, a vendar naj bi vmes pogosto naleteli tudi na številne prehodne možnosti.

Izmed piscev slovenske moderne Kos obravnava Ivana Cankarja in Otona Župančiča. Pri Cankarju omenja dve črtici, »Legenda o Kristovi suknji« iz leta 1909 in »Četrta postaja« iz zbirke *Podobe iz sanj*. Obe se opirata na novozavezno poročilo o Kristusovem križanju, a vendar tudi z apokrifnimi dodatki. Kos ugotavlja, da je Cankar to biblično (in apokrifno) podlago zelo svobodno preoblikoval in jo navdahnil s svojim značilnim razumevanjem življenja in smisla trpljenja, ki čeprav ni čisto tradicionalni katoliški nazor, pa je vendarle v skladu s širšim razumevanjem krščanske duhovnosti. Kos pri tem opazi Cankarjevo problematizacijo biblične snovi v nekakšni temeljni nedoločnosti med imanentno in transcendentno realizacijo krščanskega odrešenja:

Zdi se, da Cankar povečanje, ki prihaja človeku s trpljenjem, razume predvsem kot mogoče v tostranskem svetu – čeprav ni izključeno, da mu daje hkrati mističen pomen nečesa nadsvetnega in s tem uresničljivega šele v nadtvarni transcendenci. Prav v takšni nedoločnosti je Cankarjeva problematizacija biblijskih motivov in tem. (156)

Pri Župančiču Kos v zvezi z njegovo literarno recepcijo Biblije izpostavlja pesmi »Vizija«, »Večerna vizija« in »Pogled na Montmartre«, ki so vse vključene v zbirko *Samogovori* (1908). Podobno kot pri Cankarju naj bi bilo mogoče tudi pri Župančiču v omenjenih pesmih zaslediti evangeljsko temo Kristusovega trpljenja in križanja. Pri tem pa Kos ugotavlja, da naj bi v nasprotju s Cankarjem, ki vendarle verjame, da je smisel trpljenja tako ali drugače notranje zvezan z očiščenjem in povečanjem, lirski subjekt pri Župančiču bil veliko bolj podvržen dvomu, oziroma nagnjen k notranjemu nihanju med upanjem v odrešenjski vidik Kristusovega trpljenja in dvomom o možnosti dviga nad zapeljivo čutnost materialnega sveta (156).

Nadalje slovenski komparativist poudari, da naj se takšna razsežnost problematizacije bibličnih idej in motivov ne bi kaj bistveno spremenila v književnosti med obema vojnama, povečala naj bi se le njena razpetost med krščansko in svobodomiselno problematizacijo. Dober primer za prvo je po njegovem Ivan Pregelj s svojo dramo *Azazel*, ki vsebuje motiv izdajstva Jude Iškarijota v navezavi na pripoved o Mariji Magdaleni. Kot ugotavlja Kos, naj bi Pregelj sekularizacijo in estetizacijo biblijske snovi uresničil prav z dopolnjevanjem motiva izdajstva z erotiko, kar naj bi se kazalo v junakovi razklanosti med erotično in duhovno ljubeznijo ter sporu med posvetno in duhovno močjo. Pregelj naj bi po Kosu v tem smislu problematiziral biblične sestavine predvsem s tem, ko je v svojem dramskem besedilu odpiral temeljno vprašanje človeške grešne eksistence (157).

Svobodomiselna problematizacija pa naj bi po Kosovi sodbi najvidneje stopala na plan pri Božu Vodušku, in sicer v njegovih sonetih, od katerih sta najbolj prežeta s svetopisemsko tematiko soneta »Judež« in »Oljčni vrt«. Čeprav soneta zvesto posnemata novozavezno snov, pa naj bi bil v ozadju »do vsega nadnaravnega skeptičen svobodomiselni pogled« (157), ki iz evangeljskega sporočila odstranjuje vsakršno vero v transcendenco. Kot tudi drugod, naj bi namreč bila za Voduška tudi tu značilna problematika človeške eksistence, ki se zaveda svoje »grešnosti«, eksistencialne nesmiselnosti, a naj bi ravno v vztrajanju v tem nesmislu vendarle imela globoko etično držo. S tem pa naj bi tudi že, kot zatrjuje Kos, problematizacija Biblije v slovenski literaturi dosegla svoj vrhunec.

Kos to pomembno razpravo sklene z opazko, da je tudi med drugo svetovno vojno in po njej nastalo več del, ki izkazujejo recepcijo biblične snovi in bi jih lahko uvrstili v območje problematizacije. Na krščanski strani je to po njegovem legendni prozni cikel Stanka Majcna, ki obravnava Kristusa, pa tudi Judeža Iškarijota, objavljen v delu *Bogar Meho* (1944); po vojni pa tudi trilogija *Proces* Ivan Mraka, ki naj bi v svobodni dramatizaciji treh bibličnih likov (Jude Iškarijota, Kajfe in Poncija Pilata) pripoved o Kristusovem pasijonu problematizirala s poudarjanjem Kristusove zmagovite moči, ki svoje izdajalce sili k priznanju krivde in grešnosti (158).<sup>2</sup>

---

2 Nekoliko preseneča, da Kos v tej razpravi ni zjel Antona Vodnika. O njem sicer v *Primerjalni zgodovini slovenske literature* pravi, da je zlasti v njegovem zgodnejšem obdobju v začetku dvajsetih letih 20. stoletja zaslediti dekadenco rabo bibličnih motivov, predvsem pri likih, kot je Marija, pa tudi drugih oseb Stare in Nove zaveze (2001, 293).

Na tem mestu se Kosova analiza ustavi, čeprav bi bilo vendarle več kot zanimivo in celo potrebno izvedeti tudi o načinih problematizacije sodobnejše literature na Slovenskem, namreč tiste nastale po letu 1960, predvsem morda vsaj pri velikih slovenskih modernističnih pesnikih, kot so Kajetan Kovič, Gregor Strniša in Dane Zajc. Pravzaprav pa na koncu Kosovega francoskega sestavka za *La Bible dans les littératures du monde* naletimo na kratko dopolnitev (2016, 2037b), in sicer Kos omenja tudi Alojza Rebulo kot najpomembnejšega sodobnega slovenskega katoliškega pisatelja, ki naj bi v svojem delu *Jutri čez Jordan* (1988) na ozadju starozavezne pripovedi prikazal dezorientiranost človeka v modernem svetu. Kot zadnji pomemben primer recepcije Biblije v slovenski poeziji pa slovenski komparativist omenja Daneta Zajca in njegov *Križev pot* (2001) ter pri tem poudarja, da je pesnik z vstavljanjem apokrifnih prvin v novozavezno pripoved o Kristusovem križanju vzpostavil eksistencialno zavezujočnost bibličnega sporočila.

## Biblija in Prešeren

V Kosovi prvi monografiji o Prešernu z naslovom *Prešernov pesniški razvoj* (1966) ni o Bibliji niti o krščanstvu v navezavi na Prešerna zapisano skoraj ničesar, pač pa je o tej temi najti nekaj pomenljivih odlomkov v knjigi *Prešeren in evropska romantika*, ki je bila njegova doktorska disertacija (1970). Tu Kos ugotavlja, da se je pri Prešernu takoj po *Sonetnem vencu* izvršil preobrat glede izbire poglavitne motivike, in sicer naj bi Prešeren od antičnih mitoloških motivov prešel k religioznim oziroma krščanskim. Ta obrat pa naj bi dosegel vrh leta 1835 v *Krstu pri Savici*, v katerem naj bi »obseg krščanskih motivov, idej in podob že tako narasel, da mu gre nadvse jasen in za celotno pesniško zamisel odločilen pomen« (1970, 145). Po Kosovi presoji naj bi bil za ta preobrat odločilen vpliv jenske romantike, ki naj bi nanj začela vplivati šele leta 1834 in naj je ne bi spodbujal Čop neposredno, ampak naj bi jo Prešeren prevzel v skladu s svojim lastnim razumevanjem romantike kot naravno nujnost svojega pesniškega razvoja (145). Vsekakor pa naj tu po Kosovi sodbi Prešeren ne bi sledil kakemu Novalisu ali Tiecku, ki sta v takšnih krščanskih motivih poleg estetske razsežnosti vendarle posegala tudi z namenom ustvarjanja višjega duhovnega sveta, ki ima na sebi absolutno veljavo. Prešeren naj bi, kot trdi Kos, biblične in krščanske elemente

estetiziral (predvsem po vzoru bratov Schlegel), in »afektiziral«;<sup>3</sup> to pomeni, da naj bi te motive uporabljal za senzualno vzbujanje čustvenih doživljajev, predvsem pa da bi tako na svoj način poudaril svojo pesniško erotiko (146).

Nazadnje in najtemeljiteje je Kos vpliv Biblije na Prešerna obravnaval v delu *Prešeren in krščanstvo* (2002), saj je tej temi namenil celo poglavje.<sup>4</sup> Že v svojem referatu o vplivu Biblije v slovenski literaturi je Kos poleg prvo objavljene Prešernove pesmi »Dekelcam« (1827), v kateri je v prvi kitici omenjena »nebeška mana« iz *Pentatevha*, in nekaterih verzih iz *Krsta pri Savici*, kot najočitnejši primer estetizacije in sekularizacije biblijske motivike pri Prešernu izpostavil že omenjeni povenčni sonet »Bilo je, Mojzes! tebi naročeno« (1997, 155). Prešeren, kot poudarja Kos, se v tej pesmi v kvartinah nasloni na pripoved o Mojzesovem sklepu življenja, ko mu ni bilo dano stopiti v obljubljeni dežel, ampak jo je lahko zrl le od daleč. Vendar tu naj ne bi bilo več sledu o kaki religiozni perspektivi in Božji volji ter odrešenjski zgodovini, ampak naj bi, kot trdi Kos, Prešeren religiozno dimenzijo postavil v oklepaj, zato naj bi mu ta služila samo še kot prisposoda k sklepni ljubezenski misli, izraženi v tercinah soneta.

V poglavju o Bibliji pri Prešernu Kos poudarja, da naj bi Prešeren sve-topisemska besedila izjemno natančno poznal (2002, 26), kar naj bi se kazalo predvsem v tem, da v svojih pesmih pogosto rabi motive in teme, ki so povprečno izobrazjenemu bralcu lahko komaj opazni ali pa celo nepoznani. Včasih naletimo tudi na neznatne namige, ki bi jih lahko zlahka spregledali ali jih imeli bodisi za splošno znane pesniške prisposode ali pa za Prešernovo lastno imaginacijo, kot je na primer v prvi gazeli »Pesem moja je posoda tvojega imena«, pri kateri Kos besedo »posoda« razume kot prevzeto iz *Apostolskih del* (9,15) in bi jo Prešeren lahko prevzel iz Vulgate, v kateri je uporabljena beseda *vas*, ne pa, recimo, iz Japljevega prevoda Biblije, ki te besede nima (29–30). Kos opozarja, da naj bi bilo takšnih drobnih odjerkov Biblije pri Prešernu veliko, vsi pa verjetno niti niso še niso bili evidentirani, zato bi po njegovem mnenju tu prišla prav kakšna sistematična računalniška obdelava (31), čeprav je zanj vendarle veliko pomembneje razumeti način Prešernove rabe bibličnih sestavin. Kot ugotavlja

---

3 Kos tega termina sicer nikoli ne uporabi.

4 Poglavje je nastalo na podlagi referata, ki je bil predstavljen na simpoziju Prešernovi dnevi v Kranju (1999) in je bil v krajši obliki objavljen tudi v zborniku *Prešernovi dnevi v Kranju: simpozij ob 150-letnici smrti dr. Franceta Prešerna* (2000).

slovenski komparativist, naj v nasprotju z romantiki, kot so Byron, Vigny, Heine ali Hebbel, Prešeren Biblije ne bi nikjer zares problematiziral, se pravi da bi dejansko postavljaj pod vprašaj njeno versko sporočilo, kar naj bi bilo razvidno iz tega, da naj se Prešeren ne bi nikjer zares izrekal o njenem religioznem smislu, temveč naj bi ga zmeraj samo nevtraliziral oziroma postavljaj v oklepaj. Tu je spet za Kosa odločilen sonet »Bilo je, Mojzes! tebi naročeno«, saj se tu Prešeren osredotoča na nekaj, česar v biblični pripovedi sploh ni najti, to je na Mojzesovo subjektivno doživljanje in samorazumevanje ob predsmrtnih trenutkih (34). Tu gre po Kosu seveda za sekularizacijo kot subjektivizacijo, ki pa naj bi se podaljševala v erotizacijo: pesniški jaz lahko pred smrtjo – tako kot njegov »romantizirani« Mojzes – svojo ljubljeno žensko gleda samo od daleč.

Tu je nadvse pomenljivo, da ob tem pri Kosovi analizi stopi na plano njegovega značilna duhovnozgodovinska perspektiva, ki z nekakšne ptičje perspektive usmerja pogled tudi k najdrobnejšim detajlom posamičnega literarnega teksta. Za Kosa je takšno razmerje do Biblije, kot ga izkazuje Prešeren, mogoče namreč samo v bistveno novoveški konstelaciji subjekta do objekta, ki na nek fundamentalen način omogoča in določa pogoje možnosti in nemožnosti izrekanja (novoveške) romantične subjektivitete:

Takšna subjektivna notranjost seveda ni Prešernov osebni izmislek, ampak je posledica novoveške subjektivnosti, ki ji pripada tudi Prešernova poezija, oziroma natančneje povedano – ta ponotranjenost je v Prešernovem sprejemu Biblije moment romantičnega duha, v katerem je subjektivizacija dosegla svoj poetični vrhunec. (35)

Kako pomembna naj bi bila Biblija za Prešerna, pa Kos ne dokazuje samo prek citatov in prispodob ali stilizmov, ampak tudi prek uporabe splošnih idej, pojmov in miselnih vzorcev, ki naj bi se polagoma vpletli v Prešernov lastni življenjski nazor. To naj bi bilo, kot ugotavlja Kos, razvidno že v pesmi »Slovo od mladosti«, ki sicer na splošno velja za njegovo najtemeljnejšo življenjsko filozofsko pesem. Kos tu omenja predvsem idejo o »sadu spoznanja«, ki se nanaša na biblično pripoved o človekovem padcu in je pozneje privedla do krščanske

dogme o izvirnem grehu. To idejo Kos prepoznava v Prešernovi ideji o spoznanju razlike med dobrim (idealnim), v katerega je verjel, in njegovim nasprotjem, zlim, (realnim), ki ga je izkusil v stvarnem svetu. Ta razlika sicer po Kosu ni več čisto krščanska dvojnost dobrega in zla, je pa gotovo njegov romantični analogon, se pravi da je »nadomeščena z romantično pojmovano dvojnostjo med naivno nedolžnostjo, ki obstaja v čisti notranjosti mladega, naivnega človeka, in zavestnim bivanjem v neidealnem zunanem svetu, v katero preide posameznik s svojo odraslostjo« (39). Zato naj bi bil po Kosovi presoji Prešernov bivanjski pesimizem blizu starozavezni, judovski mentaliteti, kot je na primer izražena predvsem v bibličnih modrostnih knjigah, se pravi v *Sirahovi knjigi*, *Knjigi pregovorov*, *Knjigi modrosti* in *Jobovi knjigi* (40). Seveda pa naj bi šlo pri tem za sekularizacijo, ki nikjer ne izkazuje vero v pravičnega Boga; prav od tod pa naj bi po Kosu seveda izhajalo znano Prešernovo svetobolje, življenjski obup in resignacija, ki nista značilna za biblično duhovnost.

Poleg obravnave nemškega soneta »Wohl ihm, dem fremd geliebet das Erkennen«, za katerega Kos prav tako ugotavlja, da naj bi biblične momente – v tem primeru evangeljsko priliko o talentih (Mt 25,14–30) – sekulariziral, je nazadnje analiziran še *Krst pri Savici*, ki vsebuje največ bibličnega gradiva. To je za Kosa še toliko pomenljivejše, saj naj bi ta pesnitev v temelju razkrivala Prešernov odnos do krščanstva. Kos tako v *Krstu* razbira poudarek na novozaveznih besedilih, torej na evangelijih in Pavlovi teologiji (49), kar naj bi se najjasneje kazalo v Bogomilinih veroizpovednih pojmih ljubezni, miru in sprave. Tu sicer ni povsem jasno, kako Prešeren te pomembne novozavezne segmente problematizira, gotovo pa je za Kosovo podoba Prešerna *Krst* ključnega pomena, saj se mu na tej ravni Prešernovo razmerje do Biblije kaže kot eno izmed poglavitnih vprašanj njegovega pesništva (50) in naj bi naposled tudi vodilo do vprašanja Prešernovega odnosa do krščanstva, ki pa je, kot to trdi že v delu *Neznani Prešeren* (55), nič manj kot najtemeljnejše gibalno – čeravno to ni očitno na prvi pogled – celotnega Prešernovega pesništva:

Tako kot v Prešernovi življenjski usodi je tudi v njegovi poeziji napetost med svobodomiselstvom in nostalgijo po krščanstvu ostajala do konca neuravnovešena, konflikt med obojima pa

neodločen. Prešernovo razmerje do krščanstva je s svojo tragično razpetostjo med dvojje nasprotujočih si duhovnih načel – med vero v nadsvetno transcendenco in vero v emancipacijo zgolj svetnega človeka – bilo res skrivno gibalno ne le »drame Prešernovega duševnega življenja«, kot je zapisal Ivan Prijatelj, ampak je s svojimi nasprotji na skrivnem določalo celotno dinamiko njegovega pesniškega sveta. (1994, 55)

## Sklep

Na koncu se zdi smiselno Kosovo preučevanje Biblije kot literature in predvsem njenega vpliva na slovensko književnost postaviti v širši kontekst njegovega raziskovanja literature, predvsem v navezavi na njegov značilni metodološki okvir primerjalne literarne zgodovine svetovne in slovenske književnosti. V tem oziru lahko rečemo, da je Kos že v svoji temeljni znanstveni študiji o Prešernu v kontekstu evropske romantike (1970) na sledi Antonu Ocvirku zelo koncizno zasnoval delokrog, v katerem se lahko konstituira znanstvena podlaga primerjalne literarne zgodovine in komparativistike nasploh. Kos namreč v omenjeni monografiji trdi, da ni dovolj ugotavljati površinske podobnosti in analogije ter drobnih paralelizmov med primerjanimi teksti in literaturami, ampak je treba pripraviti podlago za sistematično, historično empirično in primerjalno analizo, ki vzpostavlja širši duhovnozgodovinski okvir primerjave. Zato morajo biti po njegovem empirična dejstva »ves čas včlenjena v raziskovanje širših historičnih problemov, odnosov in tokov, saj bi sicer pretila nevarnost, da obtiči pri posameznih podrobnostih in vzporednicah, nepovezanih v večjo celoto in prav zato znanstveno neprepričljivih« (1970, 10). Vsak del je del neke celote in celota je tista, v kateri je vsak posamezni del lahko šele razumljiv. Natanko v tem takšno literarnozgodovinsko razumevanje in razlaganje dobi status humanistično koncipirane znanstvenosti; zato je jasno, da je Kosova primerjalna metoda v temelju utemeljena na način, kot jo pozna filozofska hermenevtika od romantike naprej. Šele to lahko zares konstituira komparativistično literarno interpretacijo kot znanstveno primerjalno literarno zgodovino, ki je tako s Kosom najmočnejše presegla pozitivistične nazore starejše slovenske literarne zgodovine.

## Literatura

- Kos, Janko, 1970: *Prešeren in evropska romantika*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kos, Janko, 1986: *Pregled svetovne književnosti*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kos, Janko, 1992: *Zgodbe Svetega pisma*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kos, Janko, 1994: *Neznani Prešeren*, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kos, Janko, 1997: Recepcija Biblije v slovenski literaturi. *Bogoslovni vestnik*. 57/1–2. 151–158.
- Kos, Janko, 2001. *Primerjalna zgodovina slovenske literature*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kos, Janko, 2002. *Prešeren in krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kos, Janko, 2016: »Slovénie«. V: *La Bible dans les littératures du monde*. Tome II (ur. Sylvie Parizet). Pariz: Les Éditions du Cerf. 2035b–2037b.
- Kos, Janko, 2020: *Primerjalna zgodovina svetovne literature*. Ljubljana: Slovenska matica.