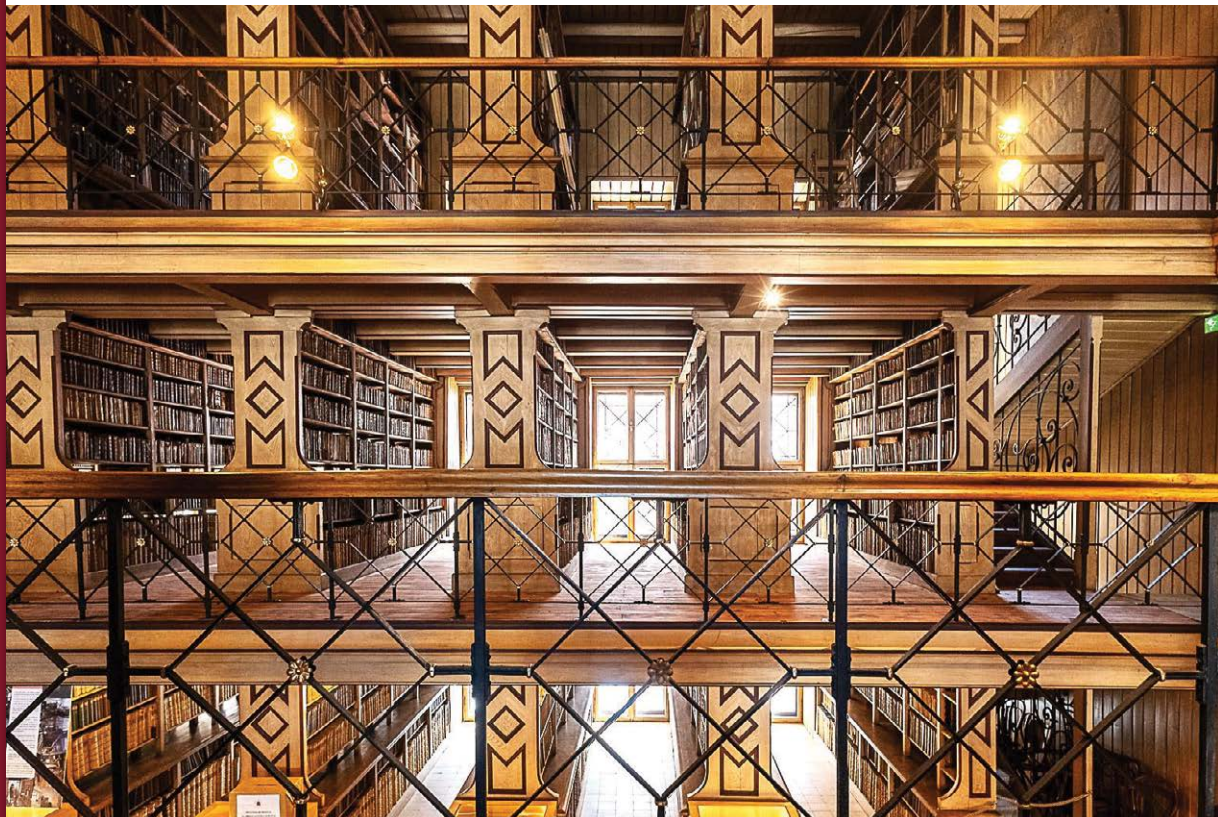


TRETJI DAN

KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO



PISNI VIRI

Anja Božič Etimologija Hieronimovega imena

Andrejka Žejn, Matija Ogrin Poljanski rokopis. Odlomek o treh Marijinih prošnjah

Nataša Car Zvrsti arhivskega gradiva v Nadškofijskem arhivu Ljubljana

Jan Dominik Bogataj Frančiškanske knjižnice v Sloveniji

Aljaž Krajnc Koran in njegovi najstarejši rokopisi

FILOZOFIJA

Ivo Kerže Kocijančičevo in Tomaževo branje sv. Dionizija Aeropagita

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

Tanja Pate Vloga svetopisemskih zgodb v iskanju smisla pri soočanju z otrokovo kronično boleznijo

RELIGIOLOGIJA

Zara Karoli Ženske v luteranstvu in nacizmu

CENA: 7,99 €



KRŠČANSKA REVIIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

tretji
dan

Izdajatelj:
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
revija.tretjidan@teof.uni-lj.si

Svet revije:
Maksimilijan Matjaž, Martin Nahtigal,
Cecilija Oblonšek, Jernej Pisk,
Samo Skralovnik, Miran Špelič OFM

Založnik:
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
dekanat@teof.uni-lj.si
www.teof.uni-lj.si

Za založnika: Tadej Stegu

Glavni in odgovorni urednik:
Jonas Miklavčič,
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Uredništvo:
Jan Dominik Bogataj OFM, Nina Ditmajer,
Urška Jeglič, Gabriel Kavčič, Meta Košir,
Aljaž Krajnc, Urška Mikolič, Martin Perčič,
Liza Primc, Lucija Rožman, Nik Trontelj

Priprava za tisk: Salve d.o.o. Ljubljana
Oblikovna zasnova: Simon Korenjak
Jezikovni pregled: Mirjam Furlan Lapanja

Članki s tipologijo 1.01, 1.02 in 1.03 so
recenzirani s strani anonimnega recenzenta

Tisk: tiskano v Sloveniji
Naklada: 250 izvodov

Na leto izidejo 3 številke.

Cena letne naročnine za Slovenijo je 23 €.
Za tujino 35 €. Naročnina velja od tekoče
številke do pisnega preklica, odpovedi pa
veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Tretji dan lahko naročite na spletni strani
Teološke fakultete UL.

ISSN 1318-1238
ISSN 3024-0182 (e-oblika)

Frančiškanska knjižnica, Ljubljana

Avtor fotografije na naslovnici je Marjan Verč.

Vsebina

UVODNIK

- 2 Aljaž Krajnc, Jan Dominik Bogataj

PISNI VIRI

- 4 Anja Božič: Etimologija Hieronimovega imena: Srednjeveške in humanistične razlage v renesančnih rokopisih
12 Andrejka Žejn, Matija Ogrin: Poljanski rokopis. Odlomek o treh Marijinih prošnjah
18 Nataša Car: Zvrsti arhivskega gradiva v Nadškofijskem arhivu Ljubljana
27 Jan Dominik Bogataj: Frančiškanske knjižnice v Sloveniji: *Samostanska bibliotekonomija med aktualnostmi in izzivi*
36 Aljaž Krajnc: Koran in njegovi najstarejši rokopisi

TEOLOGIJA

- 56 Nika Kranjc: Podobe Cerkve v izbranih spisih Josepha Ratzingerja

FILOZOFIJA

- 61 Tomaž Akvinski: Komentar k Dionizijevemu traktatu O Božjih imenih V, 1–4
66 Ivo Kerže: »Zanikanje sebe je pač odpad od resnice«: *Kocijančičevo in Tomaževo branje sv. Dionizija Aeropagita.*

KRŠČANSKO RELIGIOZNO LEPOSLOVJE

- 76 János Lackfi
79 Smiljan Trobiš

PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

- 80 Tanja Pate: Vloga svetopisemskih zgodb v iskanju smisla pri soočanju z otrokovo kronično boleznijo
86 Sanja Kolari: Goli maratoni: psihoterapija brez oblačil in brez etičnih pravil

RELIGIOLOGIJA

- 95 Zara Karoli: Ženske v luteranstvu in nacizmu: *Primerjalna analiza podobe ženske v luteranstvu in nacionalsocializmu*
106 Urška Jeglič: Islamska sekta Ahmadija v Sloveniji in njeno informativno delovanje

BESEDE STARIH

- 112 Avguštin: O glasbi 1.11–19 (II)
123 Kirilona: O postavitvi evharistije (odlomek)

Materialni vidiki pisnih virov

Zdvaintridesetimi čudovitimi potmi modrosti je robil (ḥāqāq) Jah, Gospod nad vojskami, Izraelov Bog, Živi Bog, Večni kralj, Vsemogočni Bog, Visok in Vzvišen, Večno Bivajoč, in Svetega Imena. Ustvaril je svoj svet s tremi zvitki (*səpārîm*): z zvitkom (*sēper*), z zvitkom (*sēper*) in z zvitkom (*sēper*). (*Sēper Yəšîrâ* §1)

Tisočkrat tisoči so mu stregli in desettisočkrat desettisoči so stali pred njim. Sodni dvor je sedel in zvitki (*siprîm*) so se odprli. (Dan 7,10)

In v desnici sedečega na prestolu sem videl zvitek (*biblion*), popisan znotraj in zunaj, zapečaten s sedmimi pečati. In videl sem silnega angela, ki je klical z močnim glasom: »Kdo je vreden, da bi odprl zvitek (*biblion*) in odtrgal njegove pečate?« Toda nihče ne v nebesih ne na zemlji ne pod zemljo ni mogel odpreti zvitka (*biblion*) in pogledati vanj. (Raz 5,1-3)

Zgoraj navedenim odlomkom, ko so vzeti iz treh različnih spisov judovske oz. krščanske dediščine, je skupno, da knjigo oz. zvitek postavijo v teološki kontekst protologije (*Sēper Yəšîrâ*) in eshatologije (Danielova knjiga, Razodetje). Judovski traktat *Sēper Yəšîrâ*, ki je nastal med letoma 450–700 po Kr. in so ga pozneje komentirali in uporabili tako kabalisti kakor tudi drugi judovski pisci, govori o tem, da je bil svet ustvarjen s tremi zvitki. Točen pomen soglasniške kombinacije *spr* je predmet razprave, sam spis pa nam o treh bivajočih resničnostih, ki jih označi s *spr*, ne pove nič več. Končni označevalec ostane skrivnost, ki je za avtorja besedila nedvomno povezan s Skrivnostjo samo. Danielova knjiga in Razodetje oba govorita o zvitku oz. zvitkih v povezavi s poslednjimi skrivnostmi. Čeprav v teh dveh knjigah pomen »zvitkov« ni tako kriptičen kakor v *Sēper Yəšîrâ*, je treba poudariti, da se zvitki ultimativno nanašajo na veliko eshatološko skrivnost in da prav zato njihov končni označevalec ni nič manj skrivnosten kot v »protoloških« zvitkih iz *Sēper Yəšîrâ*.

S tem, da ta besedila v uvodniku navajava skupaj, želiva opozoriti predvsem na to, da zvitki, knjige oz. spisi, v judovstvu in krščanstvu (in pozneje tudi v islamu) nimajo samo vloge medija, ki posreduje vsebino, ampak da *tudi sami občasno zavzamejo eminentno teološko mesto*. To priča o tem, da je za versko izkušnjo judovskih in krščanskih skupnosti, v katerih so navedena besedila nastala, bil pomemben tudi *materialni vidik spisov*, ki se je pojavil kot teološki motiv ter je tako dobil svojo mesto v verskem sistemu nekega pisca ali verske skupnosti.

Podobno kakor zgoraj navedeni odlomki se tudi ta tematski sklop *Tretjega dneva osredotoča na vidik našega življenja z Božjo besedo*, ki je zgodovinsko močno sodoločal naše versko življenje, vendar je velikokrat spregledan v teološki in verski literaturi. Tematski sklop je posvečen *materialni dediščini*, ki je nastala kot sad zapisovanja Božje besede, svetih knjig in pobožne literature tako med kristjani kakor v drugih verstvih. In če so *materialni*

vidiki pisnih virov vstopili v verski besednjak in pojmovnost že v času, ko je bila Božja beseda zapisana, lahko iz primerjalno-religiološkega pogleda sklepamo, da tudi *naša doba daje materialnemu duhovni pomen*. Prav zato se je spodaj podpisanima urednikoma zdelo umestno, da posvetimo tematski blok *materialnim vidikom pisnih virov* verskih besedil.

Namen tega tematskega bloka je, da bi v slovenskem prostoru dodatno poživili zanimanje za preučevanje materialnih vidikov pisnih virov verskih besedil. Kljub naporu slovenskih in tujih raziskovalcev številna besedila, ki jih hranimo v slovenskih ustanovah, bodisi čakajo na to, da bi jih prvič znanstveno preučili in jih umestili v njihov zgodovinski kontekst, bodisi bi bilo potrebno njihovo vnovično preučevanje v okviru sodobnih metod preučevanja rokopisnih in materialnih virov.

Tematski blok sestavlja pet prispevkov, ki vsak s svojega, sicer zelo različnega vidika opravlja prav to funkcijo: vzbujanje zanimanja za preučevanje materialnih vidikov pisnih virov. Prispevek o humanističnih razlagah Hieronimovega imena predstavlja zanimiv primer iz panegirikov v čast sv. Hieronimu, ki jih je v letih med 1391 in 1408 sestavil Koprčan Peter Pavel Vergerij Starejši in v njih tudi prvi zapisal pravilno etimološko razlago Hieronimovega imena; le-ta se je skozi desetletja prepisovanja v različnih evropskih rokopisih ohranila na različne načine. Prispevek o Poljanskem rokopisu je sestavljen iz dveh delov: v uvodu je predstavljen ta izjemni vir, ki je z vsebinskega vidika prvovrstna baročna pripoved o Jezusovem življenju, nastal pa je okrog leta 1800 kot prepis precej starejših rokopisnih predlog; nato sledi kritični prepis odlomka o treh Marijinih prošnjah »Koku je Mati Božja tri prošne strila na sojga sina Jezusa«. Doprinos zapisa o zvrsteh arhivskega gradiva v Nadškofijskem arhivu Ljubljana je predvsem v tem, da je sedaj na enem mestu zbran pregled najzanimivejšega in najbolj uporabnega rokopisnega gradiva iz različnih fondov. Članek o frančiškanskih knjižnicah v Sloveniji predstavlja nekatere aktualne dosežke in izzive na področju ohranjanja bogate pisne dediščine, tako rokopisne kakor tiskane. V članku o koranskih rokopisih so predstavljeni izbrani najzgodnejši rokopisi Korana, avtor pa poleg tega ovrednoti njihovo vrednost pri preučevanju redakcijskega procesa Korana.

Dobe človeške zgodovine je mogoče razdeliti tudi glede na medij, ki ga uporabljamo za zapis. Začetek železne dobe je pospremil razvoj abecedne pisave. Pozna antika se je začela s prehodom z zvitka na kodeks. Začetek novega veka se prekriva z izumom tiska. Danes, ko nas tako močno zaznamuje digitalni svet, se zatorej zdi, da smo se že znašli v neki novi dobi, ki pogojuje tudi naše verske predstave. Navsezadnje torej upamo, da bi ta tematska številka spodbudila tudi *teološko refleksijo o dobi in materialnosti*, v kateri živimo in ki bo v prihodnosti gotovo v marsičem pogojevala naše Oznanilo, tako kot se je to že zgodilo v preteklosti, ko je *materialno* postalo *duhovno*.

Aljaž Krajnc, Jan Dominik Bogataj

Etimologija Hieronimovega imena: Srednjeveške in humanistične razlage v renesančnih rokopisih

Etimology of the Name Hieronymus: Medieval and Humanist Interpretations in Renaissance Manuscripts

Povzetek: Članek prinaša pregled razlag imena *Hieronymus*, ki jih najdemo v srednjeveških in humanističnih hagiografskih besedilih o svetnikovem življenju. Najprej se posveti napačnim razlagam iz Hieronimovih srednjeveških življenjepisih, npr. v *Plerosque nimirum* in *Zlati legendi*. Zatem se osredotoči na razlago Petra Pavla Vergerija, ki je zaradi znanja grščine prvič podal pravilno interpretacijo. Nazadnje članek prinaša še primere zapisov grških sestavin Hieronimovega imena v latinskih rokopisih in zgodnjih tiskih.

Ključne besede: Hieronim, etimologija, Peter Pavel Vergerij, grščina, rokopisi

Abstract: The article deals with various etymological interpretations of the name *Hieronymus* in medieval and early modern hagiographical texts. First it looks into the false interpretations in his earliest biographies, e.g. in *Plerosque nimirum* and in *Golden Legend*. Then it focuses on the interpretation of Pier Paolo Vergerio the Elder, who first gave the correct explanation of the name Hieronymus, owing to his knowledge of Greek. Finally the article brings some examples of scribal mistakes in the writing of the Greek words from which Jerome's name is composed.

Keywords: Jerome, etimology, Pier Paolo Vergerio, Greek, manuscripts

1. UVOD

Sveti Hieronim je pri nas precej dobro poznan. Posebno po zaslugi mednarodnega simpozija *Hieronymus noster*, ki je leta 2019 potekal ob 1600. obletnici njegove smrti, člankov in zbornikov, ki so po njem nastali,¹ ter nedavne celotne izdaje prevoda njegovih pisem,² je slovensko

¹ Simpozij je potekal med 23. in 26. oktobrom leta 2019, prispevki pa so zbrani v 2. št. revije *Bogoslovni vestnik* leta 2021, v 2. št. revije *Clotho* leta 2021, v 1. št. revije *Edinost in dialog* leta 2020, in v 1–4. št. revije *Zgodovinski časopis* leta 2021 (Bogataj 2021, 265–269).

² Prelomno delo je pod uredniško taktirko Mirana Špeliča izšlo leta 2021 pri Celjski Mohorjevi družbi.

bralstvo dobilo na voljo mnogo informacij o njegovem strokovnem in literarnem ustvarjanju. Prav zato bi se morali še toliko bolj zavedati, da je bil Hieronim še mnogo več kot prevajalec Biblije: bil je izreden učenjak, jezikoslovec in teolog, ki je poznal ključne osebnosti svojega časa in si dopisoval z njimi, na njegova dela pa so se pozneje opirali in z njimi vzpostavljali literarni dialog številni pomembni pisci iz vse Evrope.

Žal pa prav vidik recepcije Hieronimovih del in njegovega življenja pri nas – z izjemo brezizhodnega vprašanja glede ubikacije njegovega rodnega Stridona (Valenčič 2007; 2020) – še ni bil deležen natančnejše pozornosti. To dejstvo je še toliko bolj presenetljivo, ker so o Hieronimu pisali tudi nekateri pomembni pisci, ki prav tako izhajajo z današnjega slovenskega ozemlja. Ena takih osebnosti je bil Koprčan Peter Pavel Vergerij Starejši (1370–1444), ki je v letih med 1391 in 1408 napisal ter po mestih severne Italije in Istre tudi izvedel vsaj deset pridig oz. slavnih govorov na čast svetemu Hieronimu³. Poleg tega, da Vergerijevi govori veljajo za prvi primer pridig na čast krščanskega svetnika, ki sledijo zakonom klasične retorike na zahodu, je Vergerij v njih tudi prvi zapisal pravilno etimološko razlago Hieronimovega imena (McManamon 1999, 16–17). Ker pa ta izhaja iz grščine, katere pisave so bili srednjeveški in zgodnjehumanistični pisci v veliki večini nevešči, so se pri njihovih zapisih pojavile zanimive napake. Prispevek zato najprej našteje nekaj zgodnejših etimoloških interpretacij imena *Hieronymus*, se zatem osredotoči na Vergerijevo pravilno interpretacijo in nazadnje prikaže nekaj poskusov grških zapisov etimoloških sestavin Hieronimovega imena v zgodnjehumanističnih rokopisih.

2. SREDNJEVEŠKE INTERPRETACIJE HIERONIMOVEGA IMENA

Najverjetneje predvsem zaradi pomanjkanja zgodovinskih podatkov o njegovem življenju se je kult svetega Hieronima začel opazno razvijati šele v srednjem veku (Cain 2019, 3). Zaradi občutka bližine z njegovimi filološkimi prizadevanji so se zanj sprva začeli zanimati karolinški učenjaki, ki so si ga predstavljali predvsem kot prevajalca in učenjaka (Rice 1988, 26–27). V tem obdobju sta v 9. stoletju neodvisno druga od druge nastali tudi prvi, anonimni legendi o njegovem življenju: *Hieronymus noster* in *Plerosque nimirum*⁴. Medtem ko prvo besedilo poudarja predvsem Hieronimove pretresljive sanje, v katerih ga Bog obtoži »ciceronijanstva«, ga *Plerosque nimirum* upodablja kot miroljubnega skrbnika (moške) samostanske skupnosti, pri čemer inventivno dodaja zgodbo o Hieronimovi udomačitvi puščavskega leva: Hieronim mu je iz šape izbezal trn, lev pa je v zameno ostal zvest stražar Hieronimovega samostana⁵.

Plerosque nimirum prinaša tudi prvi poskus etimološke razlage Hieronimovega imena. Zaradi že starodavnega prepričanja, da med osebo in njegovim imenom obstaja pomembna, skoraj magična povezava (*nomen est omen*), so namreč tudi prvi srednjeveški hagiografi svetniška imena skušali etimološko interpretirati, in sicer tako da bi z razlago dodatno argumentirali svetost (Rice 1988, 24). Avtor *Plerosque nimirum* je posegel po grščini in ime *Hieronymus* razdelil na dva dela: *hier-*, ki ga je, pravilno, interpretiral kot iz *ἱερός*, svet (*sanctus*), in *nimus*, ki pa ga je (napak) izpeljal

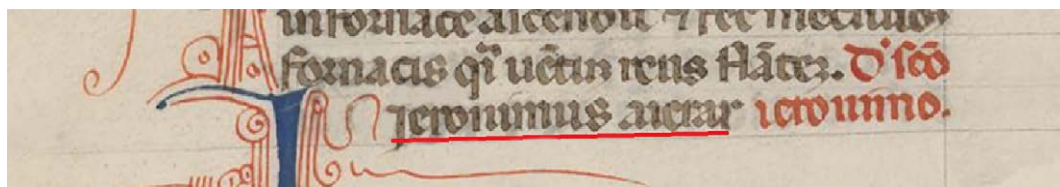
³ Vseh deset pridig vključno s podatki o njihovi rokopisni tradiciji in prevodom je leta 1999 izdal Američan John McManamon pod naslovom *Pierpaolo Vergerio the Elder and Saint Jerome: An Edition and Translation of Sermones Pro Sancto Hieronymo*. V slovenščino je bila do sedaj prevedena ena sama izmed Vergerijevih pridig (Božič 2023, 127–133), pregledna študija Vergerijevih govorov pa prav tako ostaja desiderat.

⁴ Obe legendi se naslanjata na Marcellinovo kroniko iz 6. stoletja, ki podaja poenostavljeno različico Hieronimovega življenjepisa: Hieronim je v Rimu prejel klasično izobrazbo in bil posvečen, nato pa se je odpravil v Betlehem, kjer se je posvetil življenju svetosti v predanosti Bogu. (*Hieronymus noster litteris Graecis ac Latinis adprime eruditus, presbyter quoque ibidem ordinatus est. Porro ad Bethleem oppidum iuuenis aduenit, ubi prudens animal ad praesepe domini se mox optulit permansurum.*)

⁵ V umetnostni tradiciji je lev poleg kardinalske kape in kamna, s katerim se Hieronim bije po prsih, najpogostejši Hieronimov atribut. Zgodba o udomačitvi leva v resnici izhaja iz Ezopovih basni in se je prenesla prek grškega življenjepisa vzhodnega svetnika po imenu Gerasimus (Rice 1988, 39–40).

iz νόμα oz. νόμος, postava (*lex*)⁶. Hieronimovo ime naj bi torej pomenilo »sveti postava«, kar je primerno, saj »je s svojim neomajnim prizadevanjem v hebrejskih spisih jasno pokazal Božjo postavo, ki, prosta vse strogosti, človeštvu naznanja prihod zvestega, svetega in usmiljenega Očeta«⁷.

Drugi pomembnejši avtor, ki se je lotil razlage Hieronimovega imena, je bil Jakob iz Voragine (ca. 1230–1298). V svoji enciklopedični zbirki svetniških rokopisov *Zlata legenda* (*Legenda Aurea*, ok. 1259 do 1266) podaja Hieronimov življenjepis na podlagi že obstoječih biografij, in sicer tako da še bolj poudari njegovo svetniškost⁸. O pomenu Hieronimovega imena se Jakob iz Voragine na široko razpiše takoj na začetku legende. Po zgledu *Plerosque nimirum* Hieronimovo ime razdeli na dva dela, pri čemer za prvega enako trdi, da izhaja iz grškega ἱερόν, svet, medtem ko za drugi del pravi, da lahko izhaja ali iz (latinskega!) *nemus*, nasad oz. gozdič, in torej pomeni »sveti gozdič«, ali pa skladno s *Plerosque nimirum* iz grškega νόμα oz. νόμος⁹. Temu spet sledi argumentacija: Hieronim je bil svet, »kar pomeni trden, čist in zamazan s krvjo, kot so bile svete posode v templju, ki so bile namenjene uporabi pri liturgiji«; pa tudi zato, ker je bil »trden v dobrih delih, čistih misli in okrvavljen zaradi premišljevanja Kristusovega trpljenja«, hkrati pa »zaradi tolmačenja in razlage Svetega pisma«¹⁰. Argumentaciji drugega dela svoje interpretacije posveti zgolj kratko poved: gozdič (*nemus*) bi lahko zaznamoval gozdič, v katerem je nekoč bival – ko je kot puščavnik prestajal pokoro zaradi branja poganskih del, postava (*lex*) pa ponazarja disciplino, ki jo je učil v svoji samostanski skupnosti, ali pa njegovo razlago in prevajanje Svetega pisma¹¹.



Slika 1: Rokopis O: Izsek z začetka Hieronimovega življenjepisa iz Zlate legende Jakoba iz Voragine iz humanističnega rokopisa kardinala Orsinija: z rubriciranimi črkami je zapisan naslov: *D(e) s(an)c(t)o Ieronimo*, pred tem pa so začetne besede: *Ieronimus a ierar*.

Jakob iz Voragine nato povsem brez etimološke argumentacije doda še, da Hieronimovo ime lahko pomeni tudi podoba lepote (*visio pulchritudinis*), saj je v njem združenih pet vrst lepote: duhovna (*spiritualis*), moralna (*moralis*), razumska (*intellectualis*), nadsustancialna oz. božanska (*supersubstantialis, quae est divina*) in božanska (*celestis*) lepota. Temu doda tudi razlago, da je Hieronim znal presoјati besede, tako svoje lastne kot besede drugih, pri čemer je svoje izgovarjal z natančnim premislekom, drugim pritrdil, če so bile resnične, in jih zavrnil, če so bile napačne, ter razlagal dvome (Graesse 1801, 653). Ta dodatek Rice razlaga kot impliciten poklon Hieronimovim filološkim spretnostim (Rice 1988, 24). Gostobesednim interpretacijam Jakoba iz Voragine je

⁶ Grške črke so pisarji seveda zapisovali prečrkovano v latinico in v drugačni obliki: *hiera* ali *iera*. Glej sliko 1.

⁷ *Hieronimus quoque Aeolice, Latine omnino sacra lex intelligitur. Jure igitur Hieronymus, id est, sacra lex, de pio gignitur patre: ut studioso ejus labore ex Hebraeorum scriptis absque scrupulositate, alma pateret Lex, quae humano generi, sua austeritate remota, pium ac sacrum, misericordemque patrem nuntiaret venturum* (Mombritius 1901, 31).

⁸ Epizoda o levu v Hieronimovem življenjepis v *Zlati legendi* zavzema skoraj polovico besedila.

⁹ *Ieronimus dicitur a ierar, quod est sanctum, et nemus, quasi sanctum nemus, uel noma, quod est lex* (Graesse 1801, 653). Pri tem Jakob iz Voragine *nemus* iz *nymus* verjetno izpeljuje zaradi zabrisane razlike med vokalom *i* in *e* v pozni latinščini.

¹⁰ *Fuit enim sanctus, id est firmus uel mundus uel sanguine tinctus uel sacro usui deputatus, sicut uasa templi dicebantur sancta quia sacro usui deputata. Fuit enim sanctus, id est firmus in bono opere per perseuerantiam longanimitatem, mundus in mente per puritatem, sanguine tinctus per dominice passionis meditationem, sacro usui deputatus per scripture sacre expositionem et interpretationem* (Graesse 1801, 653).

¹¹ *Dicitur et nemus a nemore ubi conuersatus aliquando fuit et lex propter regularem disciplinam quam monachos suos docuit, uel quia sacram legem exposuit et interpretatus fuit* (Graesse 1801, 653).

sledil tudi največji Hieronimov biograf s konca 13. stoletja, Johannes Andreae (ca. 1270–1348), in jih v svojem florilegiju Hieronimovih del *Hieronymianus* skorajda dobesedno ponovil¹².

3. PETER PAVEL VERGERIJ IN NJEGOVI SERMONES PRO SANCTO HIERONYMO

Prvi avtor, ki dejansko poda pravilno etimološko razlago imena *Hieronymus*, je Peter Pavel Vergerij Starejši. Ta koprski humanist se je, potem ko je njegova družina po napadu genovskih čet na beneški Koper srečno pribežala v Čedad, zaobljubil, da bo svetnika na njegov god (30. septembra) vsako leto počastil z javnim slavnim govorom (McManamon 1999). Te je Vergerij imel v več severnoitalijanskih in istrskih mestih, zelo hitro pa so bili tudi zapisani in so se že zgodaj v petnajstem stoletju razširili v številnih rokopisih, pozneje pa tudi v zgodnjih tiskih. Zaradi njihove dovršenosti, ki sledi pravilom klasične retorike, so jih humanisti pogosto vključevali v kompendije za poučevanje retorike, tiskarji zbranih Hieronimovih del pa so jih radi uporabljali kot biografske uvode¹³. Danes je ohranjenih deset Vergerijevih govorov – čeprav v nobenem od rokopisov ni ohranjenih vseh deset skupaj –, izmed katerih je najzgodnejši od njih datiran v leto 1392 (a zagotovo ni bil prvi), najpoznejši pa v leto 1408.

V govorih je Vergerij poudarjal Hieronimovo znanje jezikov in učenost, ki pa ju je bil svetnik v svojih prevodih in komentarjih svetih besedil venomer pripravljen podrediti veri. Za Vergerija in njegove sodobnike je tako predstavljal posebitev zaveze med klasično izobrazbo in biblično eksegezo ter je postal zavetnik humanistične izobrazbe (McManamon 1999, 16–19). Pri razlagi Hieronimovega imena je Vergerij sprva sledil razlagam svojih predhodnikov. V govoru, ki je oštevilčen s št. 7 in ga žal ni mogoče natančno datirati¹⁴, najprej povzame vse dotedanje interpretacije Hieronimovega imena, tako iz *Plerosque nimirum* kot Jakoba iz Voragine:

»Beseda Hieronim pomeni sveti nasad (*nemus*); nasad, poln vseh vrst vrlin in znanosti, ali pa postava (*lex*), in sicer kot način svetega in častnega življenja. Lahko pa pomeni tudi nekoga, ki zna določiti pomen besed – in določil ga je pravilno.«¹⁵

Po študijskem obisku v Firencah (1399–1400), kjer se je Vergerij v skladu s humanističnimi smernicami svojega časa posvetil tudi učenju grščine pri slavnem učitelju Manuelu Hrizolorasu (1350–1415), je za razlago Hieronimovega imena začel uporabljati drugačno interpretacijo. Novopridobljeno znanje grščine ga je namreč pripeljalo do pravilne etimologije, in sicer iz besed *ἱερόν*, svet, in *ὄνομα*, ime. V osmem izmed svojih slavnih govorov, ki ga je izvedel na papeškem dvoru leta 1406, Vergerij tako zapiše: »Ne gre le za to, da je imel sveto ime, kar namreč pomeni beseda Hieronim, temveč da je imel v sebi svetost samo.«¹⁶

4. RAZLAGE HIERONIMOVEGA IMENA V ROKOPISIH IN PRVIH TISKIH

Vergerijevemu zgledu čaščenja svetega Hieronima s slavnimi govori so sledili številni poznejši italijanski humanisti. V nekaterih univerzitetnih mestih, npr. v Padovi, so govori

¹² O tem florilegiju velikega zgodnjemodernega pravnika, ki so mu sodobniki rekli tudi *iuris canonici fons et tuba*, piše npr. (Bauer 1989, 199–221).

¹³ Za kratko obravnavo govorov predvsem z vidika klasične retorike glej: Božič 2021, 525–538.

¹⁴ Govori niso oštevilčeni v skladu s časovno kronologijo.

¹⁵ *Hieronymus enim interpretatur sacrum nemus – nemus, inquam, virtutum et scientiarum omnium – vel sacra lex, lex siquidem et norma sancte et honeste vivendi, vel diiudicans elocutiones, et sane diiudicatur* (McManamon 1999, 214).

¹⁶ *Itaque non tam sanctum nomen habuit, quod ipsum denotat Hieronymi vocabulum, quam ipsam in se habuit sanctitatem* (McManamon 1999, 228). Ta govor je znan tudi zato, ker Vergerij v njem poda novo interpretacijo Hieronimovih sanj o obtožbi ciceronijanstva. Po njegovem namreč Bog Hieronima ni okaral zato, ker bi bral Cicerona in poganske tekste *per se*, temveč le zato, ker jih je preveč bral – in je zato morda zapostavil preučevanje božje besede.

med študenti postali del tradicije¹⁷. Tudi sicer je bil Hieronim med humanisti nadvse priljubljen. Številni od njih so se tudi filološko ukvarjali z njegovimi deli in pripravljali nove izdaje. Nekateri se v svojih uvodih dotikajo tudi razlage Hieronimovega imena, pri čemer je zanimivo primerjati, ali se pri tem opirajo na starejše interpretacije ali pa so že seznanjeni z Vergerijevo razlago.

Slavni filolog Erazem Rotterdamski (1466–1536), ki se je lotil prelomnega, legend in mitov prečiščenega Hieronimovega življenjepisa *Hieronymi Stridonensis Vita* – in je seveda izvrstno obvladal grščino – v svojem delu zapiše:

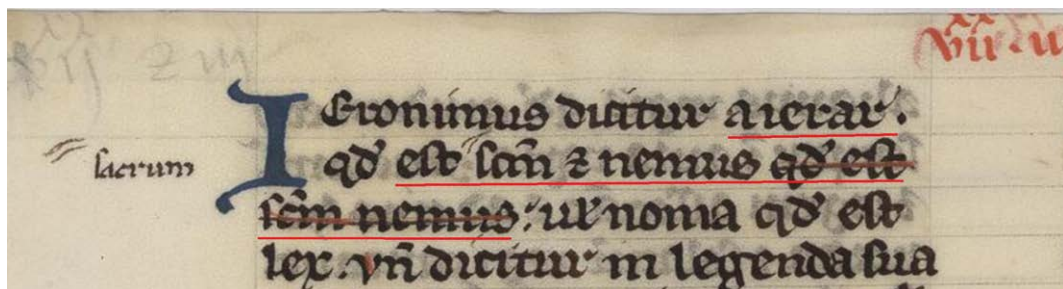
»Njegovemu očetu je bilo, kot sam pravi, ime Evzebij, kar izhaja iz grške besede za pobožnost. To je povedno: nadvse namreč pritiče, da je junak svetega imena – to namreč pomeni beseda ἱερώνυμος – rojen iz pobožnega moža. Slava tega imena je vredna kristjana, saj ne izhaja iz grbov ali podob slavnih prednikov, iz uničenih mest ali pobitih čet, temveč iz življenja v pobožnosti in svetosti.«¹⁸

Zanimivi so tudi primeri rokopisov, v katerih poznejši uporabniki komentirajo ali preprosto prečrtajo napačne razlage, npr. v rokopisih *Svete legende*, kjer včasih označijo napačno razlago sestavine – *nimus* kot gozdič (gl. sliko 2). Zaradi številnih različic razlage imena Hieronymus je med avtorji včasih prišlo tudi do zmede. Niccolò Bonavia (fl. ca. 1410), eden od padovanskih študentskih govornikov, ki je v Padovi leta 1410 imel slavljeni govor na čast Hieronimu, denimo Hieronimovo ime po zgledu *Plerosque nimirum* izvaja iz grških besed ἱερὸν in νόμος, kar potem v latinščino prevede kot »postavbo svetosti (*norma sanctitatis*)« in ne »sveta postava (*lex sacra*)« kakor pred njim. Pri tem ni mogoče zatrditi, ali je Bonavia to namenoma storil ali pa Vergerijeve interpretacije še ni poznal. Zagotovo pa je bil njegov govor za sv. Hieronima nadvse razširjen in se je ohranil v vsaj petih zgodnjehumanističnih rokopisih. Zaradi poskusov pisarjev, da bi avtorjevo interpretacijo zapisali v grških črkah, ki jih več kot očitno niso bili veščji, so ti sijajna paleografska kurioziteti – izbrani odlomki so v ponazoritev objavljeni na koncu članka. Pisar enega od rokopisov (K) se odloči izključno za latinico in grške črke zapiše približno v latinici – morda kot bi jih slišal izrečene (slika 2). Pisar rokopisa iz Vatikana (V) se trudi posnemati grško pisavo, a mu to ne uspe najbolje: v besedi ἱερά v skladu z izgovorom namesto jote uporabi ipsilon, besedo νόμος pa zaradi glasovne podobnosti namesto z omikronom zapiše z ipsilonom, medtem ko drugi omikron zamenja z omego, ki je v drugem delu skoraj enaka sigmi. Poleg tega nadpisano doda še latinsko transliteracijo teh dveh besed (slika 3)¹⁹. Pisec naslednjega rokopisa (B) naredi podobne napake (slika 4). Lep primer je tudi pisar riemskega rokopisa (R), ki se sicer potruji z grško pisavo, a nato ob rob besede ime še prečrkuje v latinici (slika 5).

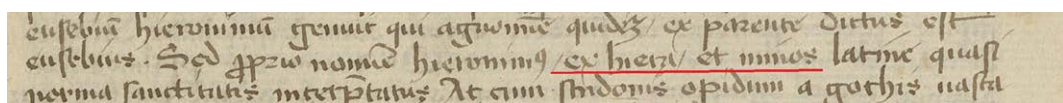
¹⁷ Ustanovitelj kapelanije v padovanski cerkvi Sv. Andreja Bonifacio Boccabadati je denimo v svoji oporoki navedel željo, naj se do oltarja sv. Hieronima v stranski ladji vsakoletno izvaja procesija s slavnim govorom na čast sv. Hieronimu, ki naj ga ima najboljši izmed študentov retorike (PAS, T. XVI).

¹⁸ *Patri nomen fuisse Eusebio, declarat ipse, quod Graecis a pietate dictum est, non absque praesagio; quod pulchre conveniat, ut ex pio nascatur ille sacri nominis heros: nam id sonat ἱερώνυμος. Atque ea demum est digna Christiano nominis gloria, quae non ex stemmatis aut imaginibus, non ex oppidis eversis aut concisis copiis, sed ex vita pie sancteque acta nascitur* (Ferguson 140).

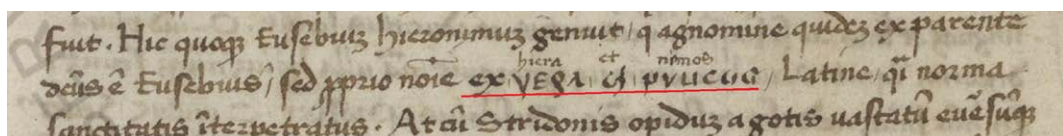
¹⁹ *Stemme codicum* celotne rokopisne tradicije Bonavievega govora žal še ni bilo mogoče izdelati, zato ni mogoče vedeti, od kod je pisar prepisoval ali je morda pisal po nareku.



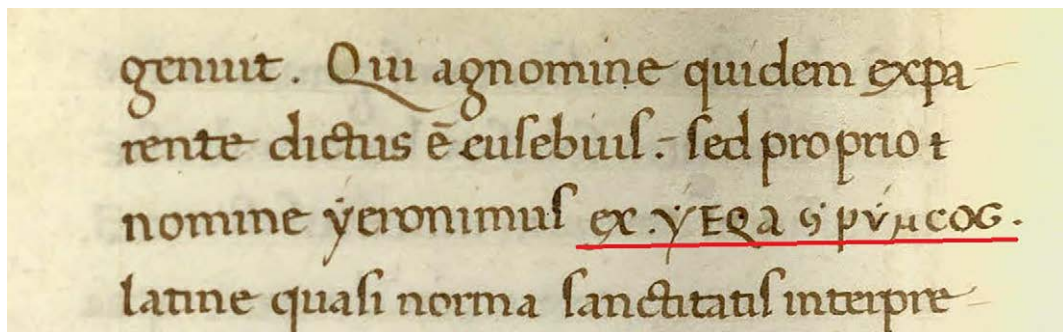
Slika 2: Rokopis A: Izsek z začetka Hieronimovega življenjepisa iz Zlate legende, kjer je pisar prečrtal izmišljeno razlago Jakoba iz Voragine, da prvi del imena izhaja iz besede nemus kot gozdič. Transkribirano: Ieronimus dicitur a ierar q(uo)d est s(an)c(tu)m et nemus q(uo)d est s(an)c(tu)m nemus; vel noma ...



Slika 3: Rokopis K: Pisar grški besedi iepón in vóμος zapiše (napak) transliterirano: hiera et nimos.



Slika 4: Rokopis V: Pisar besedo vóμος zapiše z ipsilonom in nerodno omego.

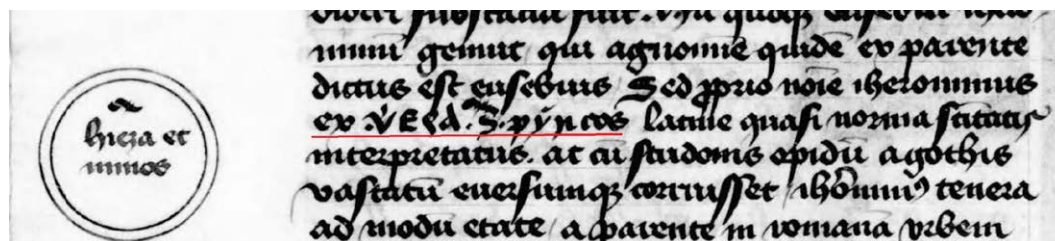


Slika 5: Rokopis B: Podobno kot pisar rokopisa V, tudi tu pisar besedo vóμος zapiše z ipsilonom, omega pa deluje, kot bi bila sestavljena iz dveh črk.

Zanimive so tudi različice razlage Hieronimovega imena v prvih tiskih njegovih zbranih del, kamor so tiskarji prilagali poseben dodatek z njegovim življenjepisom. Posamezni življenjepis ima lahko v različnih izdajah različne razlage Hieronimovega imena. Pri tem velja omeniti delo *Hieronymianus Mariana* Vittorija (1485–1572), ki je bilo v tiskarni Alda Manunzia objavljeno med letoma 1565 in 1572²⁰. Prva izdaja Vittorijevega dela (1565) je navajala, da ime Hieronim pomeni

²⁰ Delo je v protireformacijski gesti naročila papeška kurija kot zamenjavo za Hieronimov življenjepis Erazma Rotterdamskega (Sola 2020, 1–8).

sveta postava²¹, medtem ko je druga različica, ki je izšla enajst let pozneje (1576), po Vittorijevi smrti podala pravilno razlago: »sveto ime«²². Slednjo je Vittori sicer zagotovo poznal, zato se poraja vprašanje, ali je bil razlog za njegovo izbiro četudi napačne razlage v prvi izdaji njegova protierazmovska naravnost (Sola 2020, 245). Vsekakor pa je od 16. stoletja v biografskih dodatkih Hieronimovih del kot avtoritativna interpretacija njegovega imena dokončno prevladala Vergerijeva izpeljava.



Slika 6: Rokopis R: Fin marginalni pripis, ki grški besedi prečrkuje: *hiera et nimos*.

5. ZAKLJUČEK

Prispevek podaja oris različnih izpeljav Hieronimovega imena od njegovih prvih življenjepiscev do pravilne interpretacije, ki jo je po zaslugi vsaj osnovnega znanja grščine kot prvi leta 1406 podal koprski humanist Peter Pavel Vergerij. Omembe različnih avtorjev, ki so se v svojih delih naslanjali na Hieronima ali pa so njegova dela urejali, želijo poudariti tudi pomen raziskovanja recepcije ne le Hieronimovih del, temveč tudi njegove osebnosti kot take, saj je še posebej v času humanizma številnim učenjakom pomenila zgled izrednega prevajalca in filologa. Prispevek želi opozoriti tudi na nekatere zanimivosti, na katere je mogoče naleteti le med pregledovanjem rokopisnega gradiva, in tako spodbuja k širšemu raziskovanju le-tega, še posebno tistih avtorjev ali rokopisov, ki izhajajo z našega območja oziroma so z njim povezani tako tesno kot Hieronim ali Peter Pavel Vergerij Starejši in njuna dela.

REFERENCE

Arhivsko gradivo:

Padova, Archivio di Stato T. XVI. (PAS)

Rokopisi:

A – Vatikan, Vatikanska apostolska knjižnica, MS Borgh. 3.

B – Oxford, Bodleian Library, MS Canon. Pat. Lat. 27, fols. 219r–236v.

K – Krakov, Biblioteka Jagiellońska, MS BJ 519, fols. 66r–69r.

O – Vatikan, Vatikanska apostolska knjižnica, MS Arch. Cap. S. Pietro. E.18, fol. 175 v.

R – Reims, Bibliothèque Municipale, MS 381, fols. 23r–30v.

V – Vatikan, Vatikanska apostolska knjižnica, MS Vat. Lat. 5994, fols. 3r–7v.

Bauer, Erika. 1989. Hieronymus und *Hieronimianus*. Johannes Andreae und der Hieronymuskult. *Daphnis* 18: 199–221.

Bogataj, Jan Dominik, Rajko Bratož, Alenka Cedilnik, David Movrin, Miran Špelič, Rafko Valenčič. 2021. Uvodnik/Editorial. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 2: 265–269.

²¹ *Ieronymus, quod nomen sacram legem significat* (Sola 2020, 425).

²² *Ieronymus, quae vox sacrum nomen significat* (Sola 2020, 425).

- Božič, Anja.** 2021. Movere and delectare after St. Jerome: Pier Paolo Vergerio's Fifth Sermon *Pro Sancto Hieronimo*, *Bogoslovni vestnik* 81, št. 2: 525–538.
- Božič, Anja.** 2023. Peter Pavel Vergerij Starejši: *Sermo pro Sancto Hieronymo* 5. *Tretji dan* 50, št. 3: 127–133.
- Cain, Andrew.** 2019. *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferguson, Wallace.** 1933. *Erasmi Opuscula*. Haag: Springer, 125–190.
- Graese, Jean George Théodore, ur.** 1890. *Jacobus de Voragine: Legenda Aurea*. Bratislava: Guilelmum Koebner.
- McManamon, John M.** 1999. *Pier Paolo Vergerio the Elder and Saint Jerome: An Edition and Translation of 'Sermones Pro Sancto Hieronymo'*. Tempe: MRTS.
- Brunet, Adifred, ur.** 1910. *Mombritius: Sanctuarium seu Vitae sanctorum*. Pariz: Apud Albertum Fontemoing.
- Rice, Eugene.** 1988. *Saint Jerome in the Renaissance*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Sola, Francesca.** 2020. An edition for the Counter-Reformation. The *Opus Hieronymianum* by Mariano Vittori (1565–1572). Doktor-ska disertacija. Univerza v Macerati.
- Špelič, Miran, ur.** 2021. *Hieronim: Pisma*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Valenčič, Rafko.** 2007. *Sveti Hieronim – mož s Krasa. Prispevek k ubikaciji Stridona, rojstnega kraja sv. Hieronima*. Ljubljana: Družina; ZRC TEOF.

DR. ANDREJKA ŽEJN (KRITIČNI PREPIS)

DR. MATIJA OGRIN (UVOD)

Poljanski rokopis. Odlomek o treh Marijinih prošnjah

Premišljevanje Jezusovega in Marijinega življenja je bilo velika tema baročne kulture in katoliške obnove, ki je izhajala iz srednjeveške asketične literarne zvrsti vita Christi. Temeljno novoveško besedilo te vrste je bilo veliko delo nemškega kapucina Martina Cochemskega (1634–1712) *Das Grosse Leben Christi* (1686 in pozneje).

To delo je v nemško govorečih deželah izšlo v desetinah tiskanih izdaj; bilo je izjemno priljubljeno in je bilo kmalu prevedeno ter natisnjeno npr. v češčini. Zelo močno je vplivalo na duhovno, pa tudi umetnostno kulturo baročne dobe. Prevedeno je bilo tudi v slovenščino, vendar ne vemo, kdaj in kdo ga je prevedel. Sklepati moramo, da so ga prevedli slovenski kapucini morda konec 17. ali vsekakor v 18. stoletju. Slovenski prevod ali točneje predelava ni v svojem času nikoli izšel kot tiskana knjiga. Njegovo literarno življenje je omogočala le rokopisna kultura: širil se je s prepisovanjem.

Izmed več rokopisov Jezusovega življenja v slovenščini iz 18. in celo zgodnjega 19. stoletja se je v celoti ohranil samo eden. Ta je bil najden leta 2008 v Poljanski dolini in ga zato imenujemo *Poljanski rokopis*. Iz precej starejših rokopisnih predlog je bil prepisan okrog leta 1800. Domnevamo, da je bil rešen iz župnišča v Poljanah, preden ga je komunistična oblast uničila. Kraja nastanka ni mogoče dognati; lahko bi nastal v Škofji Loki pri kapucinih, lahko pa bi si ga od tam prepisal kakšen škofijski duhovnik – a vse to so zgolj domneve.

Popoln rokopis je verjetno obsegal približno 750 strani, danes je ohranjenih 664. Podrobneje je opisan in z digitalnim faksimilom predstavljen v *Registru rokopisov slovenskega slovstva* (Ms 23) na spletu. To izjemno delo, ki skupaj z drugimi fragmentarno ohranjenimi rokopisi istega dela pričuje o trdoživi slovenski rokopisni kulturi, je eno od velikih prič bogate slovenske baročne kulture. V čem je njegova posebna vrednost?

Poljanski rokopis je prvovrstna baročna pripoved, ki združuje skoraj vse vire in komentarje o Jezusovem življenju, dostopne ob koncu srednjega in začetku novega veka. Svatba v Kani Galiilejski, ki v evangeliju obsega nekaj vrstic, je tu na literaren način razgibana v slikovito pripoved, ki evangeljsko poročilo združuje s komentarji cerkvenih očetov, vključuje nekanonična izročila iz zgodnjega krščanstva, jih povezuje z globoko teološko razlago, vse pa poda sugestivno, psihološko pretanjeno v literarno opisanih človeških položajih in občutjih svetih oseb. Čeprav je vir slovenskega besedila nemška knjiga p. Martina Cochemskega, je *Poljanski rokopis* kot slovenska priredba vseeno odlično delo slovenske baročne književnosti.

Martin Cochemski je svoje delo o Jezusovem življenju zasnoval na obširnem pasijonskem izročilu srednjega veka, še zlasti na *Meditationes vitae Christi* neznanega frančiškana – dolgo je bilo delo pripisano sv. Bonaventuri, novejša razprava utemeljujejo, da je to bil Johannes de Caulibus iz 14. stoletja. Druga pomembna vira Cochemskega sta spis o Jezusu Ludolfa Saksonskega in razodetja sv. Brigite. Vsem tem virom je skupno, da v središče pripovedi postavljajo in s posebno intenzivnostjo predstavijo Jezusov pasijon, tudi s številnimi podrobnostmi, kakor je število padcev ali udarcev, ki jih je Jezus prejel – česar edini avtentični smisel je bil, da bi bralec osebno sodoživljal Kristusovo žrtev, se v meditaciji poglobljal v skrivnost trpečega Boga ter se zavedal svoje odkupitve, odrešitve ... To je tudi osrednja gibalna sila *Poljanskega rokopisa*.

Iz tega obširnega dela je tu objavljeno 47. poglavje, ki govori o začetku Jezusovega pasijona na veliki teden. Po tem izročilu se je Jezusovo trpljenje začelo na veliko sredo, ko je izpolnil, kar je obljubil materi Mariji – da ji bo povedal, preden bo moral umreti. Celotno poglavje zato prikazuje motiv, ki je dobil ime slovo Jezusa in Marije, upodobljen zlasti na svetih stopnicah in potih trpljenja (via dolorosa). Mati in sin se pred odhodom v muke in smrt poslovita. To slovo je globoko – tako čustveno doživljajsko kakor teološko.

Marija izreče tri prošnje – Jezusa prosi troje stvari, ki jih mora Jezus drugo za drugo odbiti, zavrniti. V tem dramatičnem pogovoru Cochemski – in za njim neznani slovenski prireditelj – mojstrsko prikazuje, kako se Marija, četudi globoko verna, bojuje s svojo človeško, materinsko naravo, ki želi Jezusa rešiti pred trpljenjem. Mati prosi Sina, naj si v svoji božji vseomogočnosti izbere lažjo, običajnejšo človeško smrt, saj bi tudi z njo lahko odrešil človeštvo. Zakaj mora tako hudo trpeti? Res, vsa človeška narava se upira in sprašuje: zakaj trpljenje? Jezusovi odgovori so sinovsko vdani in čuteči, toda hkrati je v njih velika teologija. Ni vsaka doba zmogla v estetsko govorico zaobseči tako velikega razpona človeškega in božjega – baročni dobi je to uspelo.

(Pojasnila v oklepajih so uredniška.)

TA SEDEMINUŠTIRDESETA POSTAVA

KOKU JE MATI BOŽJA TRI PROŠNE STRILA NA SOJGA SINA JEZUSA

Tukej postavjo nekater brumni (pobožni) vučeniki en cel lepu premissluvajne, koku je ta nar-svetejši mati Gospuda Jezusa tri prošne sturila na sojga narlubšiga sinu. Per temo zamirki.

- I. Kader je žie ta žalostna mati inu žlahtna Divica Marija vidla, de Gospud Jezus je skuz soje jogre (apostole) to velikanočnu jagne v Jeruzalem pustu perpravn, je djala k njem iz prelivajnam teh sovn: 'O moj narlubeznivši sin! Jest očem govort iz tojim človestvam,¹ katiru ti od mene navredna si prejev. Zakaj po tojmu bogstvu veš ti vse moje žele, de jest mene namerč iz duša inu telesam sem tebi cela podvrgla. Kir tedej jest videm, de toja zadna vola je, dons v Jeruzalem to velikanočnu jagne jesti, tok jest tebe nočem več prositi, deb ti tukej v Betanij to velika noč iz nam držu. Pak scer za nekej družga očem jest tebe prost. Tiga me ti ušliši inu uživat pusti, zavol vse materne zvestobe, katira si ti že noter v to štirinutridesetu lietu od mene prejev.' Gospud Jezus pak prav: 'Moja preluba mati! Le povej toje žele inu prošna, ti imaš per meni vsa otročja zvestoba inu odgovar imeti.'
- II. Ta žlahtna Divica začne soje prošne naprej nest inu prav: 'Moj narpresrčniši sin! Ti dober veš, de tok dober jest koker ti iz celga srca pogirjemo (želimo), deb ta človeški rod odrešen biv. Pak to mene močnu žal, deb ti zavol odrešejna tiga sveta ta smrt tok nadovžnu trpet mogu, kir ti nigdar ene hudobije nisi sturu. Dokler (kajti) pak toja Božja oblast preseže vsa

¹ iz tojim človestvam – s teboj kot človekom, po tvoji človeški naravi.

oblast, tok jest obenga cvibla (dvoma) nimam, ti zamoreš lohku na ena druga viža (način) inu brez smrt tojga nadovžniga človestva ta človeški rod tojmo nebeškimo očeto potolažt, saj si ti vender do zdej sivnu veliku trpov lakata, žeja, vročina, mraz, pregajnane inu toja nadovžna kri v tojmo cartanmo detestvo preliv. Zatori je moja prošna, aku se more po toj Boži vol zgoditi, deb ti otov v timo mestu od Judov inu ajdu ne očitnu umorjen biti, temuč iz ena gmejn smrtja teh ludi umreti.'

- III. Na ta prva prošna te vredne matere odgovari Jezus inu prav: 'Poslušī, o moja presrčna mati! Akulih bi mogoče blu brez smrt mojga človestva ta svejt odrešt, kob moj nebeški Oča tok otov, pak moj nebeški Oča oče (hoče), de jest ta svet ne dergač koker iz smrtjo odrešt imam, dokler to oče (hoče) imeti ta pravica, de jest nedovžen za te krive imam zadost striti (zadosti-ti). Dokler Adam je pregrešu skuz napokoršna, kir on je od tiga prepovedanga lesa jedu, tok morem jest mene noter do smrt ponižat, de jest mojmo nebeškimo Očeto po pot te pravice zadost sturim zavol te načast, katira je njemo Adam skuz soja napokoršna skazu. Zatori tok jest na umrjem zame, temuč za druge ludi, kir scer nobeden to smrt po nadovžnim na trpi, temuč en sleden je dovžan ta smrt trpeti. Jest pak, kir jest te smrt nisem zadovžu, zamorem iz mojo smrtjo njih odrešt od te večne smrt. Zatori oče tedej moj nebeški Oča ne dergač imeti, koker de jest morem umreti.'
- IV. Kader je še to maternu srce te besede iz velika britkustjo inu usmilejnam zvedla, prav ona: 'O moj persrčni lubeznivi sin! Ti veš, de jest vselej ena perpravljena služabnica toje Božje vole sem bla, zatori kir si ti mene podvuču, de se more tok zgoditi, tok jest tudi moja vola popolnoma v to dam, de ti umrješ za ta človeški rod. Pak scer prosem jest tebe še enu, o moj lubi sin Jezu, do dno mojga srca, kir ti zdej umreti očes, tok si zvol (izvoli, izberi) ne ena tok grozovitna smrt, koker je to križajne, dokler ti dobru veš, de bojo te narhudobniš hudadelnik iz martra tega križa umorjen. O moj sin Jezu! Kaj bo to za en špot (sramota) pred vsem folkam, katir je zdej ob velikanočnimu času v Jeruzalem, kob ti imov na križ perbit biti inu toja nadovžna kri preliti, katira si ti od mene vzev! Zatori prosem jest tebe, zvol si ena častitlovš inu loži smrt, sej vender je ena sama kapla krvi, katira bo od tojga narsvetejšiga telesa prelita, bolši koker cev svet. O moj sin Jezu, kob ti ena taka špotliva smrt trpu, tok bla jest inu ti od vsiga folka za te narhudobniš ludi držana (bi naju imeli za najhudobnejša), katir se na sviet zamorejo znajdti! Skuz le-tu pak Bogu, tojmo nebeškimo Očeto, bi se ena velika načast zgodila, zatori jest pervolim v to, de ti trpiš, pak ena lohna, spoštena smrt.'
- V. Kader je Gospud Jezus ta druga prošna soje žalostne matere šlišov, da on nje odgovor iz krotkim inu sladkim besedam inu prav: 'Moja narlubeznivši mati, de ti pogirješ, jest imam meni ena lohka inu spoštena smrt izvolt, tok imaš vedti, de to ne more biti, dokler moj nebeški Oča oče ne samu, de jest morem umreti, temuč oče, de jest ta naršpotlivši (najsramotnejša) smrt imam trpeti, katira si more ta sviet damiselt. Inu le-tu znaš ti iz tega dol vzeti, de te s. preroki iz noterdajejna (navdiha) S. Duha niso le samo prerokval, de jest imam umreti, temuč so tudi ta viža inu lestnust moje smrt na tanku popisal, zakaj Isaias je djav na 50.-52. postav, jest bodem zapluvan, rezcukan, rezbit inu med te hudadelnike štet inu bom enimo gobovmo glih držan, dol pobit inu ponižan zavol greha mojga folka. Inu David prav v 12. psalmo, moje roke inu noge bojo prevrtane, vse moje kosti inu žile preštete inu za moje oblačila bode jegranu. Take inu dost drugih erči, katire si ti sama dostkrat brala, morejo nad mano dapovnene bit. Zatori tudi jest sem volan vse to trpeti, kar moj nebeški Oča je meni za trpeti odloču za ta revni človeški rod. Dokler aku jest za vse ludi Bogu, mojmo Očeto, imam zadost striti, tok jest morem na vseh mojih vudah trpeti, de ubeden brez trplejna na bode. De pak ti menš, o moja zvesta mati, deb to blu en špot, tok imaš vedt, de jest inu ti moremo zašpotvan biti, pak ta špot bo meni služu k veliki čast, dokler moj nebeški Oča

mene v mojmo trpljenje na bo cel popolnoma zapustu, temuč skuz očitne znamina spoznati dav, kdu sem jest. Inu toku bode skuz ta velika množca teh ludi inu tega folka, katir je k velika noč peršu, moja čast inu trplejne v dalne dužele rezglašenu, zatori se more tok zgoditi po vol Božji.'

- VI. Kader je še ta žalostna mati šlišala ta odgovar sojga lubga sinu, ona ni vedla, kam al h komu bi ona še enu perbižalše imeti mogla. Ona je prelivala brez prenehajna te sovze, de se je timo milostvimo Jezuso usmilla. Vender je otela ta revna mati še ena prošna striti inu prav iz cel milim zadržajnam: 'Moj presrčni sin, potem kti mene tudi te prošne na moreš ušlišat inu meni ta Božja vola naprej držiš, katir jest tudi odreči nočem, pak vender še ena prošna želim striti. O moj dobrotlovi sin, saj le-te me boš ušlišu, to jest prosem tebe, dokler ti bel veš, koker jest tebi povedat morem, koku močnu je moja duša obdana iz britkustjo. Zakaj kir jest šlišem, de ti očeš trpeti ena tok jamerna smrt, tok ti vidiš moje sovze, katire jest prelivam zavol tebe, mojga nadovžniga sinu. To ti tudi veš, de jest družga na pogirjem koker tebe, mojga nadovžniga Sinu Božiga po tojmo bogstvu inu mojga sinu po tojim človestvu. Zatori, o moj lubi otrok Jezu, pust me uživat mojih zvestih inu maternih služb, katire sem jest tebi v toj otroči starost skazala, inu daj meni ta trošt, de ti moja prošna, katira jest zdej striti očem, ušlišiš, zakaj jest obenga družga trošta na vem, katirga bi ti meni mogu dati, koker de ti mene v le-ti prošni ušlišiš.'
- VII. Kader je ta dobrutlovi Gospud vidu veliku milu klagvajne soje matere, prav on k nje: 'Moja narlubeznivši mati, iz tojim jokajnam inu klagvajnam žalš ti tebe inu mene inu toje klaglive inu mile besede presunejo meni moje srce! Ti veš, de jest tebe za lub imam inu tebi ne morem neč dol udarti, kar ti pogirješ to, kar je po voli mojga nebeškiga Očeta. Zatori le povej, kaj je toje pogirvajne!' Gospud Jezus je poprej dober vedov, zakaj on ve brez tega vse erči. Pak on je v takih erčeh špogu šega inu navada teh ludi, katir neč na vedo, koker kar se njem pove, inu to je on sturu zavol tega, deb ta odgovar na prašajne tulkaj perpravnš bse dati zamogu.
- VIII. Ta zvesta inu žalostna mati je te besede od zdihvajna komej mogla vun zreči ter začne inu prav: 'O moj persrčen lubezniv sin Jezu! Jest želim povsod per tebi biti v tojih težavah inu veselu, zatori tok prosem jest tebe skuz toja otročja zvestoba, aku tebi dapade, tok pusti mene s taboj umreti inu trpeti, kar ti trpiš, to jest iz grunta mojga srca sem perpravljena tudi trpeti. Pusti nas tudi ena smrt skupi vzeti, koker mi tukej enu živlejne smo skupi imeli. Aku pak ti menš, de se to na zrajma, tok saj dej meni ta gnada, de jest pred tojim trplejnam umrjem inu na bom permorana gledat ta jamerna, grozovitna inu špotliva martra, katira ti očeš trpeti. Dokler jest očem rajši mrtva biti, koker tebe v takimo revnimo inu jamrnimo stanu vidti.'
- O kršanski človk, premisli, kaj za ene vroče sovze je takrat ta žalostna Divica prelila, de tudi ta dobrutlovi Jezus se pred jokam ni mogu obdržat!
- IX. Kje še Gospud Jezus to klagvajne soje lube matere šlišu, odgovari on nje iz lubeznijo inu otročim besedam inu prav: 'Pošlušej, moja narlubeznivši mati! Deb ti z mano vred umrla, le-tu se na zrajma iz dosti uržahu, katire jest tebi vse nočem povedat, zakaj ta čas je blizu, de jest morem v mestu jeti. Pošlušej pak en uržah. Moj nebeški Oča na vzame obene druge smrt gor (ne sprejme) za ta človeški rod odrešiti koker samu ta moja, ktir sim pravi živi Bug inu človk. Zakaj bi otela ti tedej taka martra inu smrt trpeti, kir bi ti vender skuz le-tu to nebešku kralestvu na zaslužila? Skuz moja smrt bojo vrata teh nebes prvič odprte. H timo, kob ti tudi zdajc imela umreti, tok bi moja viera skori v nobenga človeka srcu na bla na svetu, kir moj jogri bojo od mene bežžali, ti pak boš v vieri stanovitna ustala. Zravn tega, keb ti pred mano imela umreti, tok bi mogla toja sveta duša, katira je povna gnade, k tem starim

očakam v predpekov jeti, noter da mojga gorvstajenja. Inu tiga se ti nis zadovžila, zakaj toja sveta duša je celu čista inu lepa, brez vsiga madeža teh grehu, zatori tudi ona se ni nigdar ene martre zadovžila. Tudi ti imaš vedti, moja prelubezniva mati, de toja pričnost meni v mojmu trplejnu ena lohkota dala bode, zato kir jest vem, de oben človk na svieto, koker sama ti, iz prava viera en persrčnu usmilejne iz mano imov bode. Dokler akulih moja revšna inu trplejne dost ludem se bo smililu, pak vender na bo od srca inu iz prave viere šlu, koker iz tojga srca, zakaj ti veš, od kod sem jest peršu inu kam jest gredem. Zakaj bi ti tedej otela mene brez vsiga trošta zapustiti? O moja zvesta mati, pusti nas ta čas enmalu trpeti, dokler iz tega bo zraslu to večnu vesele!'

- X. Kader je ta žalostna mati šlišala, de njene prošne nobena ni bla ušlišana, zatori ona zavol jokajna ni mogla dalej več iz Gospud sinam govort. Potem pak kader je zupet k moči peršla inu zamogla enkolku govort, pade ona pred sojim lubim sinam dol na kolena inu prav: 'Moj sin Jezu, jest vem inu nimam nobeniga večiga inu lubšga šaca (zaklada) na zemli koker tebe! Vse moje zaupajne postavim jest nate. Kje tedej toja Božja vola, de jest per toj marter biti inu iz mojim očmi gledat imam, tok nej se zgodi toja vola, zakaj jest se podam tebi cela inu popolnoma. Pomagej, o moj sin, inu potrdi me, dokler brez toje pomuč na bom prestat zamogla. Pusti si ta revni človeški rod perporočen biti, za katirga ti velika martra trpeti očes.'

164.

VIII. Ta kishni Ozha je bil zel vesen, de ta Dobrotlivi gospud je
nega pred drugimi is volu, inu se ni bau te prepoud teh Judou
temuzh pokashe tem Togram to Vizhir je mestu inu prau: vam
nimu u ussemu nezhi doljeti, usemite u te kish, kar je vam potreb
nu, usse kar jest imam, ozhem jest rad is moim gas pudam inu Mo
stram dellit, jest saupam, te Judje nebojo nam u temu ubene
shkode stril. Inu toku so per praulal Peter inu Ioanes to Ve
likanozhnu jagne, inu usse rezhi sa njih potreba.

(6) Peter pomen dober diagne, Ioanes andoltlovu premishluvaine.

Ta sedem inu shtirideseta Postava.

Kofu je Mati Bozha tri proshne strila na soiga Syna Jesusa.
Tukei postaujo nekater brumci Vuzheniki en zel lepu pre
mishluvaine, kofu je ta narsoeteishi Mati, gospuda Jesusa
tri proshne sturila na soiga narlubshiga synu, per temo
samirki. I. Kader je shie ta shalestna Mati inu shlahtna Diviza,
Maria vidla de gospud Jesus je skus soje Togre to velikanozhnu
Jagne u Jerusalem pustu perpraut je dila hniem is preli
vamiu teh sou: o moj narlubeshni syn! jest ozhem govert
is tain zhlovestuam, katiru ti od mene nauredna si prejeu sakui
po toimu Bogshu vesh ti usse moje Zhelle, de jest mene namozh
is Duzha inu telesam se tebi zela podvergla. Kir telei jest
videm, de toja sadna vola je dons u Jerusalem to velika
nozhnu Jagne jesti, tok jest tebe nozhem vezh proshiti,
deb ti ta tukei u Bethanij to Velikanozh is nam dershe.
pak szer sa nekei drusga ozhem jest tebe proft, tiga me ti
ushlidski inu ushivat pusti, savolusse materne svestebe ka
tira si ti she noter u to shtir inu tridesetu Lietu od mene
prejeu, gospud Jesus pak prau Moja preluba Mati, le po
vei toje shelle inu proshna, ti imash per meni ussa otrozha
svestoba inu odgovar imeti.

II. Ta shlahtna Diviza sayhne soje proshne napreinešt
inu prau: Moj narpreserzhnishi Syn, ti dober vesh, de tok
dober jest kofer ti is zelga serza pogirje mo, deb ta zho
vesthi

Zvrsti arhivskega gradiva v Nadškofijskem arhivu Ljubljana

Povzetek: Nadškofijski arhiv Ljubljana je del ljubljanskega Nadškofijskega ordinariata. Glavno poslanstvo zaposlenih je zbiranje, urejanje, popisovanje, varovanje in omogočanje dostopnosti do arhivskega gradiva. Arhiv hrani bogato zakladnico fondov in zbirk, med katerimi najbolj izstopajo matične in družinske knjige, saj ponujajo informacije o rojstvih, porokah, smrtih, kar zanima veliko večino obiskovalcev. Poleg njih obstajajo še urbarji, oklicne, birmanske in oznanilne knjige, zbirke listin, rokopisov, fotografij, načrtov, zapuščine škofov in duhovnikov, dokumentacija cerkvenih društev, kapiteljskega arhiva ter splošnega pisarniškega poslovanja. Arhivisti si že leta prizadevajo digitalizirati čim več gradiva, da bi bilo to na voljo v elektronski obliki, s čimer bi preprečili dodatne poškodbe izvirnikov.

Ključne besede: Nadškofijski arhiv Ljubljana, matične, družinske in oklicne knjige, urbarji, listine, rokopisi, digitalizacija

Abstract: The Archdiocesan Archive of Ljubljana is part of the Archdiocesan Ordinariate of Ljubljana. The main mission of the employees is to collect, edit, note, protect and make available archival material. It holds a rich treasury of funds and collections, among which the most outstanding are register and family books, as they offer information on births, marriages and deaths, which is of interest to the vast majority of visitors. In addition to these, there are also urban books, banns, confirmation and annunciation books, collections of charters, manuscripts, photographs, plans, legacies of bishops and priests, documentation of ecclesiastical societies, chapter archives and general office administrations. For years, archivists have been trying to digitise as much material as possible to make available electronically to prevent further damage to the originals.

Keywords: Archdiocese Archives of Ljubljana, register, family and banns books, urban books, charters, manuscripts, digitization

1. UVOD

Nadškofijski arhiv Ljubljana (v nadaljevanju NŠAL) deluje v okviru Nadškofijskega ordinariata. Glavno poslanstvo arhivistov je zbiranje, urejanje, popisovanje in varovanje arhivskega gradiva z namenom predajanja podatkov zainteresiranim uporabnikom.

Eden najzaslužnejših škofov za njegov nastanek je Tomaž Hren, ki je pustil svoj pečat pri ustanovitvi škofijskega arhiva v Ljubljani in ureditvi arhiva ljubljanske škofije v Gornjem Gradu.

Naslednji vidnejši premiki so se zgodili v času škofa Antona Alojzija Wolfa, ko so gradivo iz Gornjega Gradu prenesli v Ljubljano in kanoniku Jožefu Keku zaupali njegovo urejanje. Ta je leta 1836 pripravil indeks za 267 fasciklov kapitelskega arhiva, hkrati je k sedmim zvezkom kapitelskih protokolov dodal repertorij in popisal najstarejše gradivo (Dolinar 1988, 38–39).

Pomemben premik pri opravljanju službe stalnega škofijskega arhivarja je bil izveden leta 1911, ko je škof Anton Bonaventura Jeglič na ta položaj imenoval besniškega župnika Franca Pokorna. Delo arhivarja je opravljal vse do leta 1937, ko ga je nasledil dr. Maks Miklavčič. Ta se je zaradi številnih drugih obveznosti in nalog, spoprijemal z nenehnim pomanjkanjem časa. Ne glede na to je arhiv natančno razmejil, ga razdelil na fonde in zbirke, odprl za raziskovalce, pri urejanju arhivskega gradiva pa je vpeljal temeljno načelo provenience (izvora). Po njegovi nenadni smrti je delo nadaljevala uršulinka s. Mateja Gorišek, za njo dr. France M. Dolinar (Čipić Rehar 2018, 181), med letoma 1987 in 2000 dr. Bogdan Kolar, od leta 2000 spet dr. France M. Dolinar (Letopis 2017, 343) do jeseni 2021, ko je vodenje prepustil dr. Julijani Visočnik.

NŠAL je sprva deloval v prostorih škofijskega dvorca, saj je bil stoletja dolgo del tamkajšnje pisarne. Zaradi prostorske stiske so ga leta 1995 v celoti premestili na Krekov trg 1, kjer je ostal vse do današnjih dni (Čipić Rehar 2018, 181).

Hrani bogato in neprecenljivo knjižno ter spisovno arhivsko dediščino, pomembno za cerkveno zgodovino tako na (nad)škofijski kot na župnijski ravni. Poleg strokovne javnosti se na zaposlene obračajo številni rodoslovci doma in po svetu ter drugi preučevalci zgodovine, demografije, geografije, etnologije. V prispevku smo predstavili najzanimivejše in najuporabnejše »rokopisno« gradivo iz preteklih stoletij.

2. KNJIŽNO GRADIVO

2.1 MATIČNE KNJIGE

Najprej se ustavimo ob matičnih knjigah. Definicija pravi, da so v teh knjigah evidentirani pravno veljavni podatki o rojstvu (krstu), poroki in smrti, zato jih delimo na rojstne (krstne), poročne in mrliške. Obvezno vodenje prvih dveh je določil že tridentinski koncil (1545–1563), medtem ko je vodenje mrliških postalo obvezujoče z rimskim obrednikom leta 1614, ki je sicer podal jasna navodila za pisanje vseh treh vrst matičnih knjig, a so se pri vpisovanju med župnija-mi pojavljale razlike.

Prvotni zapisi so imeli narativno oziroma pripovedno obliko, količina informacij je bila velikokrat pogojena z vpisovalčevo doslednostjo. Ob podrobnejšem pregledovanju, naletimo na matice, ki vsebujejo ogromno informacij, medtem ko so v drugih tako skope, da je iskanje tako rekoč onemogočeno. S cesarskim patentom 6. oktobra 1770 se je sistem zapisovanja spremenil iz narativnega v preglednični.

(Ne)ohranjenost matičnih knjig je najbolj zaznamovalo obdobje druge svetovne vojne, saj so bile številne matične knjige popolnoma uničene. Dodatne nevšečnosti je leta 1946 povzročila država z *Zakonom o državnih matičnih knjigah*. Ta je predvidel, da se župnijskim uradom cerkvene matične knjige od leta 1850 naprej odvzamejo in se po novem vodijo pri matičnih uradih. Krajevni ljudski odbori naj bi začeli prepisovati in prevajati podatke, a se je v praksi izkazalo, da marsikateri od civilnih matičarjev zaradi nezadostnega znanja in neusposobljenosti nalogi ni bil kos. Sčasoma so jih matični uradi začeli izročati Arhivu Republike Slovenije, takoj ko je preteklo sto let od prvega vpisa (Krampač 2020, 470). Na podlagi sporazuma med Vlado Republike Slovenije in Slovensko škofovsko konferenco je bilo leta 1993 odrejeno vračanje originalnih matičnih

knjig tako iz državnega arhiva kakor iz upravnih enot nazaj v škofijske arhive po preteku istega obdobja.

V nadaljevanju bomo nekoliko podrobneje spregovorili o cerkvenih maticah, ki jih hrani NŠAL. V okviru termina »*matične knjige*« razlikujemo originale, dvojnike in prepise. Pravzaprav gre za staro pravilo oziroma dekret, segajoč v leto 1835. Takrat je bilo vsem duhovnikom naročeno, naj matične knjige vodijo v treh izvodih. Prepise so morali na začetku vsakega novega leta oddajati na ordinariat, da so služili kot varnostna kopija. Enak postopek velja še danes.

Poleg klasičnih matičnih knjig arhiv hrani tako imenovane merijske knjige (rojstne, oklicne, poročne, mrliške) iz obdobja francoske zasedbe slovenskega ozemlja med letoma 1812 in 1814 iz 28 občin ali merij (Krampač 2017, 4). V tem času so jih namreč vodili občinski uradi, zato so morali župniki knjige oddati županom (Umek 1972, XXI). Ta bogati in obsežni fond dopolnjujejo mrliška knjiga nekdanjega frančiškana Andreja Avrelina Krašne iz časa jožefinskih reform, ki vsebuje zapise o smrti ljudi iz različnih štajerskih župnij ob reki Savi; mrliška knjiga poljske vojaške hiralnice ali bolnice za kolero v Korytniku pri Przemyslu v Galiciji iz časa prve svetovne vojne; mrliška matična knjiga domobrancev, umrlih med drugo svetovno vojno na območju Nadškofije Ljubljana; ter knjige taborišča Peggez (danes Peggetz) pri Lienzu v Avstriji (Krampač 2017, 180). Po zadnjih podatkih NŠAL hrani 4765 matičnih knjig (Krampač 2023, 87).

2.2 DRUŽINSKE KNJIGE

Nepogrešljiv pripomoček za študije so družinske knjige ali knjige župljanov (lat. Status animarum). Te vsebujejo številne podatke, omogočajo genealoške pa tudi zgodovinske, demografske in etnografske raziskave. Z zapisi iz njih je mogoče ugotoviti število naseljenih hiš v nekem kraju, število ljudi v nekem gospodinjstvu, število najemnikov ali delavcev na enem posestvu ipd. Zelo koristne so pri iskanju prednikov, saj so na enem mestu strnjeni vpisi rojstev, porok in smrti. Zabeležene so (od)selitve družinskih članov in redkeje osebne značilnosti posameznikov (Filipič 2003, 303–304).

Njihov nastanek ni čisto jasen. Razlog za to tiči v neobveznem, »zgolj« priporočenem vodenju družinskih knjig, kar je vplivalo na različno uvedbo in način zapisovanja, čeprav so jih v veliki meri začeli pisati v sredini 18. stoletja (od 1750). Leta 1770 so namreč takratne državne oblasti vpeljale enotno poimenovanje naselij ter oštevilčile vse hiše (Krampač 2020, 471), kar je tlakovalo nadaljnjo pot k razvoju tovrstnih evidenc. Sprva so uporabljali latinski jezik (Filipič 2003, 304) in deskriptivno obliko zapisovanja brez predpisanih formularjev (Krampač 2020, 471). Pozneje so jih preoblikovali v preglednično podobo, vpisovalci pa so morali preglednice delati sami, saj obrazci niso bili natisnjeni (Filipič 2003, 304). Vodili so jih tako za župnije kakor za podružnice oziroma vasi. Na ozemljih ljubljanske in mariborske nadškofije se je takšno beleženje začelo leta 1830. Jožefinske reforme so z vpeljavo verske svobode povzročile nekatere odklone od rednih verskih dolžnosti, zato so morali duhovniki toliko bolj slediti verskemu življenju svojih faranov. Naslednji ključni moment sega v čas po letu 1848, ko je zemljiška odveza kmečkemu sloju omogočila večjo mobilnost in vnovično potrebo po spremljanju stanja v župnijah (Krampač 2020, 471).

Kakšen je torej vsebinski vidik tega gradiva? V literaturi zasledimo razlago, da je osrednjo vlogo pri njihovem nastanku odigrala protireformacija. Župnikom naj bi pomagale pri ugotavljanju, ali in v kolikšni meri so bile izpolnjene temeljne verske dolžnosti v župniji, zlasti opravljanje spovedi in prejemanje obhajila. Čim bolj je duhovnik poznal svoje župljane, tem lažje je bilo pastoralno upravljanje fare, saj je dobil vpogled v dejansko družinsko stanje (število članov, sorodstveno razmerje, število otrok, starost itd.). Vsebovale so naslednje rubrike: kraj, hišno številko, domače

(hišno) ime, ime in priimek gospodarja in drugih članov družine, navedene po vrstnem redu od družinskega očeta, matere do njunih otrok. Zraven vsakogar od njih so bili navadno pripisani datum rojstva, opravljanje spovedi, prejem obhajila in ocena iz znanja verskega nauka¹. Spomniti velja, da so včasih vodili ločene knjige za posestnike in najemnike, domačine in tujce, ponekod posebej za Rome (Črnomelj), samske (Sv. Jakob ob Savi). Pridobljene informacije so marsikje služile za natančnejše vodenje matičnih knjig (Filipič 2003, 304–305). Danes je uporabnikom na voljo okoli 1352 družinskih knjig, ki so v veliki večini digitalizirane in na ogled v arhivski čitalnici (Krampač 2023, 87).

2.3 OKLICNE KNJIGE

Oklicne knjige uvrščamo na začetek 18. stoletja. Veljajo za dragocen prispevek k matičnim in družinskim knjigam. Zakaj? Tu najdemo zapise, ki jih preostali dve evidenci vsebujeta v precej omejeni količini. Oklici so javne narave, navsezadnje se lahko z njihovo pomočjo preprečijo zlorabe pri sklenitvah zakonskih zvez ipd. Navadno nam sporočajo podatke o natančnem bivališču, poklicu, očetovem imenu in statusu, nedavne spremembe bivališča, vključujejo pa tudi beležke o tem, kakšno službo je v času poroke opravljal posameznik (Golec 2022, 313).

Sprva so jih pisali v latinskem jeziku. Slovenščina se je pojavila na začetku prve polovice 19. stoletja. Kljub temu obstajajo nekatere teritorialne izjeme, med katerimi je vsekakor kočevsko območje, ki se ga je oprijelo že dobro znano ime »nemški jezikovni otok«. V popisih avstro-ogrškega ljudskega štetja (1880–1910) je v kar 98 vaseh od skupno 109 živelo izrecno nemško prebivalstvo (Ferenc, 2005). To je bil razlog, da so marsikateri registre (npr. matice, kronike, dnevnik) pisali v nemškem jeziku. Ostanimo pri knjigah iz omenjene župnije. NŠAL hrani le tri, ki segajo v čas med obema vojnoma (1924–1929; 1929–1934; 1934–1939), starejših nima na voljo. Pod drobnogled smo vzeli prvo, od leta 1924 do 1929. Izkazalo se je, da je velika večina vpisov (kar 216 od skupno 243) pisana v nemščini oziroma nemški gotici² (NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, ŽA Kočevje, razne knjige, š. 1. Oklicna knjiga 1924–1929, 236 str.). V preostalih dveh se njihov delež nekoliko zmanjša, zlasti v zadnji med letoma 1934 in 1939, a ne izgine povsem (prim. NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, ŽA Kočevje, razne knjige, š. 1. Oklicna knjiga 1934–1939, 236 str.). Če si za primerjavo ogledamo oklicne knjige župnije Ljubljana – Marijino oznanjenje³, lahko ugotovimo, da so v istem obdobju pisane v lepi slovenščini (prim. NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, ŽA Ljubljana – Marijino oznanjenje. Oklicna knjiga 1920–1932, str. 117–279).

2.4 URBARJI

V Nadškofijskem arhivu Ljubljana so ohranjeni urbarji pretežno cerkvene provenience. Termin *urbar* po vsej verjetnosti izvira iz srednjevisokonemške besede »urberan« in se nanaša na zemljo, ki daje rento. Povedano drugače, gre lahko za popis dohodkov in pravic posameznih zemljiških gospodstev, kamor prištevamo graščine, dvorce, imenja, cerkve, župnije, vikariate, lokalije, kaplanije, bratovščine, beneficije ali pa za popis dajatev in dolžnosti tamkajšnjih podložnikov.

Urbarji, ki vsebujejo podatke za slovensko ozemlje, so nastali od poznega srednjega veka do sredine 19. stoletja. Raziskovalcem omogočajo preučevanje agrarne strukture, vrst in oblik podložniških dajatev, bremen in drugih dohodkov, strukture kmečke posesti, mer, vrst živine in

¹ Krampač v svojem članku omenja t. i. »velikonočno znanje« oziroma poznavanje katoliškega – verskega nauka, ki so ga duhovniki preverjali z izpraševanjem pred veliko nočjo (2020, 471).

² Gotica je latinska pisava knjižnega in dokumentarnega značaja, ki se je uporabljala v spisih in pisarnah zahodnoevropskih držav približno od konca 12. do sredine 15. stoletja (Stipišič 1991, 99).

³ V NŠAL je dostopna digitalizirana različica izvirnih oklicnih knjig župnije Ljubljana – Marijino oznanjenje.

posevkov, kmečkih orodij, načinov obdelave zemlje, podeželske trgovine, historične topografije, imenoslovja in rodoslovja.

Delimo jih v tri večje skupine. Prvi pripadajo urbarji župnij, vikariatov, lokalij, farnih in podružničnih cerkva, beneficijev, kaplanij in bratovščin. V drugi najdemo urbarje ljubljanskega stolnega kapitlja, ki vključujejo posesti, neposredno podrejene kapitolu, župnijam, njihovim vikariatom, beneficijem. Vzdrževanje stolnega kapitlja je namreč potekalo s pomočjo tovrstnih dohodkov. Takšne župnije so Dob, Ljubljana – Šentvid, Naklo, Sevnica, Sv. Nikolaj pri Beljaku, Šentjernej, Vodice, Radovljica, Ljubljana – Sv. Nikolaj in Lambergov kanonikat. Hranijo se v fondu NŠAL 100 – Kapiteljski arhiv in župnijskem arhivu (ŽA). K tretji skupini prištevamo posesti in župnije, ki so bile ob ustanovitvi ljubljanske škofije dodeljene menzi ljubljanskega škofa. Dobršen del ozemlja se nanaša na benediktinsko opatijo v Gornjem Gradu skupaj z njej priključenimi župnijami ali vikariati. Na območju Štajerske govorimo o župnijah *Gornji Grad* s štirimi vikariati (Solčava, Ljubno, Rečica, Mozirje), *Škale* (Sv. Martin pod Šalekom, Šoštanj, Sv. Janez na Peči, Šentilj pri Gradci), *Braslovče* (Vransko, Sv. Pavel pri Preboldu, Griže, Trbovlje) ter *Pilštanj* s petimi vikariati (Sv. Vid na Planini, Sv. Peter pod Svetimi gorami, Podčetrtek, Podsreda, Žusem). Pri tem ne smemo pozabiti na gospodstva Goričane, Vrbovec, Rudenek ter Škofijski palatinat Ljubljana (Pfalz), ki so prav tako pripadali škofovi menzi.

V uvodu smo dejali, da arhiv hrani urbarje, ki so večinoma cerkvene narave, v manjšem obsegu pa tudi necerkvenega izvora. Med slednjimi naj omenimo urbar graščine Pobrežje v Črnomlju (1772–1773), urbar graščine Ribnica (1576), urbar graščine v Trebnjem (1652), urbar graščine Turn pri Ljublanici za urad Dobrova (1717–1724), urbar dvorca Križate (18. stol.), urbar dvorca Perovo (1671–1677). V posameznih fondih so shranjeni urbarji ljubljanskega meščanskega špitala iz 16. in začetka 17. stoletja, urbar imenja na Kranjskem Janeza pl. Edlinga iz leta 1581 (NŠAL 100, KAL) in urbarji gospodstva Slatnik in Krumperk (NŠAL 116, Gospodstva).

Več kot polovica jih izhaja iz župnijskih arhivov, ki jih je NŠAL prevzel v dveh fazah. Prva je potekala med drugo svetovno vojno, ko jih je profesor Josip Žontar zbral in jih po njej skupaj s preostalim gradivom predal arhivu. Preostali so v arhivske prostore prišli v letih 1977–1980, ko je okoli 120 župnij izročilo starejše gradivo, vključujoč urbarje. Najstarejši ohranjeni urbar pripada gospodstvu samostana Gornji Grad iz leta 1426, v isto stoletje datiramo tudi urbar župnijske cerkve sv. Pankracija iz Starega trga pri Slovenj Gradcu (Čipić Rehar et al. 2019, 7–9).

3. ZBIRKI LISTIN IN ROKOPISOV

3.1 LISTINE

Zbirka je nastajala dalj časa in se dokončno izoblikovala v 20. stoletju. Listine so bile sprva hranjene v fasciklih skupaj z drugim gradivom, kar je vodilo do poškodb. Volčjak piše, da ima največ zaslug za nastanek samostojne zbirke listin v Nadškofijskem arhivu Ljubljana besniški župnik, med letoma 1911 in 1937 škofijski arhivar Franc Pokorn, ki naj bi se pri urejanju oprl na Alfonsa Müllnerja, kustosa v Narodnem muzeju Ljubljana.

Če si nekoliko pogloblje ogledamo njeno klasifikacijo, vidimo, da je razdeljena na več sklopov. V prvem so listine, ki so nastale pred ustanovitvijo ljubljanske škofije leta 1461. Govor je o listinah benediktinskega samostana Gornji Grad od leta 1140 do 1473, ko so ga ukinili. Drugi del zajema listine iz fonda Škofijski arhiv (ŠAL I), kamor spadajo spisi iz prvih treh stoletij obstoja zgoraj omenjene škofije. Naslednji segment obsegajo listine Kapiteljskega arhiva Ljubljana (NŠAL 100). Tu naletimo na popis 267 fasciklov iz začetka 30. let 19. stoletja, v 14 zvezkih, vezanih v knjigo z naslovom *Index generalis Capituli* (poln naslov je *Verzeichniss der in dem domkapitelischen*

Archive vorhandenen Urkunden und Schriften), katerega avtor je Jožef Kek. Skozi leta se je urejanju Kapiteljskega arhiva posvetilo dosti arhivistov, med drugimi dr. Maks Miklavčič, s. Mateja Gorišek, Anton Šubic, dr. Lilijana Žnidaršič Golec ter Blanka Ambruž. Četrty sklop sestoji iz listin posameznih župnij (Bled, Dob, Kamnik, Kranjska Gora itd.), ki so bile v zbirko dodane po sprejemu in urejanju župnijskih arhivov, shranjenih v NŠAL.

Vsebinska se običajno nanaša na papeške potrditve ljubljanskih škofov, podelitve spregledov, odpustkov, ustanovne listine stolnih kanonikatov, beneficijev, mašnih in dobrodelnih ustanov, potrditve ljubljanskih stolnih proštov, dekanov, kanonikov, listine določenih redovnih skupnosti ter (za)kupna, prodajna in zadolžna pisma (2020, 9–12).

Večina od njih je pisanih na pergament (Čipić Rehar 2016, 10), ki se ga s posebnim postopkom pridobiva iz živalskih kož, največkrat koz, ovac in goveda. Pravilna oprema, zaščitna embalaža in hramba, s čimer mislimo na ustrezna skladišča, v katerih temperatura ne presega 20 °C, z relativno vlago med 55 in 65 % ter osvetlitvijo do 50 luks (čeprav je tema idealen pogoj za ohranjanje), omogočajo njegovo trajnost in trpežnost (Vodopivec Tomažič 2004, 174–175).

Listine navadno vsebujejo enega ali več pečatov, ki izkazujejo njihovo verodostojnost. Papeške bule so opremljene s svinčnim pečatom, visečim na vrvi, na katerem je z ene strani vgravirano papeževo ime, na drugi pa se zrcalita podobi apostolov Petra in Pavla. Pri brevih⁴ je nekoliko drugače, saj je tam pečat odtisnjen v rdeč vosek pod besedilom ali na hrbtni strani listine in ga vrvica obdaja (Čipić Rehar 2016, 11).

Drugače od matic so bile listine NŠAL od leta 1140 do 1500 digitalizirane in objavljene na spletni strani Monasterium.net že leta 2008, ko je arhiv sodeloval pri digitalizaciji in objavi listin v okviru evropskega projekta digitalizacije srednjeveških listin. Obe dejavnosti je izvedla ekipa te spletne strani (Krampač 2023, 89).

3.2 ZBIRKA ROKOPISOV I.

Zbirka rokopisov je bila oblikovana v fond med drugo svetovno vojno, ko je Josip Žontar sestavil seznam rokopisov škofijskega arhiva. Vseboval je predvsem starejše vezano gradivo, v katerem so bili tudi tiski, ki so bili izločeni, saj tja niso spadali. V popisu najdemo 74 kronološko razvrščenih rokopisov v 19 arhivskih škatlah. Med njimi so najstarejši kodeksi iz NŠAL in mlajše gradivo, ki ga ni mogoče uvrstiti v nobeno od zbirk zaradi neznanega avtorja ali pa je posamično besedilo edini primer, ki ga hrani arhiv (Čipić Rehar 2004, 2–3).

Pretežen del rokopisov izhaja iz župnije Kranj (Vodnik po fondih in zbirkah 1999, 205), med katerimi najdemo iz leta 1468 *Matriculo* oz. *Bogoslužni koledar s slovenskimi imeni mesecev* (župnija Radovljica) (Čipić Rehar 2004, 16), dragocene rokopise *Moralia sv. papeža Gregorja*, ki jih je dovršil Jakob Chaczpek leta 1410, drugače imenovani *Moralia in Job* (Stele 1931, 149), kranjska antifonarna (1491) (Golob 1996, 387–395) ter kodekse, ki vsebujejo več besedil, kot so pridige, teološke razprave, besedila cerkvenopravne narave od druge polovice 13. do konca 15. stoletja (Vodnik po fondih in zbirkah 1999, 205).

Med zanimivejšimi primeri rokopisne dediščine sta vsekakor prej omenjena kranjska antifonarna v dveh delih, datirana v leto 1491. V NŠAL sta bila prenesena iz stare farne knjižnice pri sv. Kancijanu v Kranju. Viri zatrjujejo, da naj bi bil avtor obeh pisec in iluminator Ioannes Werd de Augusta (Adam 2008, 1). V naslednjih vrsticah bomo na kratko prikazali njune najbolj izstopajoče značilnosti.

⁴ Manj pomembne listine, katerih vsebina se nanaša na ureditev cerkvenega življenja po škofijah itd. (Čipić Rehar 2018, 7).

Govorimo torej o gotskih psalterialih s štirioglatimi notnimi glavicami na štirih rdečih vrstah, katerih jezik je latinščina.

Prvi del ima dimenzije 60 x 41cm, obsega 246 folijev (31 kvaternijev), 1 stolpec, žal dva folija manjkata. Pisna podlaga je pergament, platnice so narejene iz bukovine, oblečene v taninsko usnje. Vogalni ščitniki so bili oblikovani v podobi kronanih levov, medtem ko sta imela sredinska podobo rastline. Posebej impresiven je pogled na inicialke. Te so namreč okrašene v več barvah od rdečkaste, modre, zelene do rumene in prevladujoče zlate. Posamezne inicialke, ki se nanašajo na besedilo, so razkošno iluminirane. Med vsebino najdemo hvalnico božji materi, nomažeževani Devici, antifone od adventne sobote do nedelje po vnebohodu, antifone o svetnikih od vigilije sv. Andreja do konca maja in splošne antifone za svetniške praznike, antifone za vsakdanje čaščenje svete Device, antifone za čaščenje rojstva in očiščevanja našega Gospoda, antifone za vse ure dneva, hvalnice, odpeve ter antifone za večerno in jutranje čaščenje ob praznikih.

Drugi del ima podobne lastnosti, razlikuje se zgolj v dimenzijah in vsebinskem delu. Njegove mere znašajo 57 x 40cm, obsega 233 folijev (30 kvaternijev), 1 stolpec, prav tako nekaj folijev manjka. Vsebina zajema antifone za nedelje in praznike od binkošne sobote do adventa, antifone za posamezne svetniške praznike od junija do novembra in za splošne svetniške praznike, večernice za rajne, antifone vigilije za rajne, antifone za čaščenje svete Device ter druge antifone (Čipić Rehar 2004, 17–19).

3.3 ZBIRKA ROKOPISOV II.

Zbirka rokopisov II. je manj obsežna, ker so v njej besedila, nastala z literarnim snovanjem posameznih avtorjev. V arhivu so se znašla bolj ali manj po naključju ter so bila objavljena v različnih časopisih kot so Domoljub, Bogoljub, Slovenec, Ilustrirani Glasnik, Dom in svet itd. Zbirka je razdeljena na pesmi, prozo, razmišljanja in prevode. Obsega šest arhivskih škatel (Čipić Rehar 2004, 2).

4. DRUGO GRADIVO

V prispevku dajemo poudarek najbolj prepoznavnemu »rokopisnemu« gradivu, vendar ne smemo pozabiti, da se na arhivski policah skrivajo še številne druge zanimivosti.

Govor je o spisih iz časa poslovanja centralnih uradov ter najožjih sodelavcev ljubljanske škofije, o gradivu ljubljanskega stolnega kapitlja, cerkvenih društev s konca 19. in začetka 20. stoletja, zapuščinah škofov, duhovnikov in drugih, župnijskih arhivih ljubljanskih in novomeških župnij ter zbirkah (Letopis 2017, 343). Zelo koristne so župnijske kronike, oznanilne in birmanske knjige, vizitacije, popisi prebivalstva iz leta 1754, popis cerkva iz leta 1954, spisi Bogoslovnega semenišča v Ljubljani, Alojzijevejšča, Zavoda sv. Stanislava, spisi s področja šolstva, škofijski protokoli, inventarji itd.

5. DIGITALIZACIJI NAPROTI

Matične in družinske knjige so v NŠAL najpogosteje uporabljene, kar povzroča dodatne poškodbe, nastale z listanjem že tako starih in dotrajanih strani. Da bi se jim izognili in bi to dragoceno arhivsko dediščino po najboljših močeh ohranili za prihodnje rodove, je bila sprejeta odločitev, da se jih v celoti digitalizira.

Prvi koraki so bili narejeni v letu 2005 z nakupom digitalnega fotoaparata in dodatne fotografske opreme štiri leta pozneje, ko je proces dejansko začel potekati. Dejstvo je, da je bil tak

pristop precej zamuden, ker je bilo treba vsako knjigo posebej najprej fotografirati, nato sleherni posnetek računalniško obdelati, shraniti v ustrezno mapo in na koncu za posamezno knjigo ustvariti še datoteko PDF. Zato je bil leta 2015 kupljen poseben optični čitalnik, ki je delo močno poenostavil, saj je vse prej opisane postopke združil v enega ter ustvaril temelje spletni objavi matičnih registrov na Matriculi Online 28. maja 2021 (Krampač 2023, 84–85, 88).

Ta portal omogoča inovativen storitveno usmerjen meddržavni in medkonfesionalni pristop do zgodovinskih virov. Na njem je mogoč ogled digitaliziranih matic v standardizirani slikovni obliki. Sodeluje s posamezniki in neprofitnimi ustanovami, upošteva minimalne znanstvene in tehnične standarde, in omogoča brezplačen dostop do podatkov (Matricula – Nutzungsbedingungen 2024). Poleg slovenskih na tej spletni strani digitalizirane matične knjige ponujajo tudi Nemčija, Avstrija, Poljska, Srbija, Luksemburg, Bosna in Hercegovina ter Italija (Matricula – Bestände 2024). Naj poudarimo, da tako pri javni objavi kot v sami čitalnici arhiva veljajo nekatere omejitve, z dostopnostjo do informacij. Težave namreč nastanejo pri podatkih mlajših od sto let. Zakon o matičnem registru in Zakon o varstvu osebnih podatkov preprečujeta samostojno uporabo tovrstnega gradiva. Prav tako mlajše knjige ne smejo biti na voljo na spletni platformi. Vpogled vanje imajo le tamkajšnji arhivisti, zato se morajo uporabniki za pomoč pri iskanju obrniti nanje (Krampač 2023, 87).

6. ZAKLJUČEK

Ta poglavja so nam odstrla pogled na delček sicer obsežnega korpusa arhivskih dokumentov NŠAL, ki so plod poslovanja cerkvenih uradov, posameznikov, skupin in društev od prvih začetkov dalje. Z različnimi prispevki in dejavnostmi želijo zaposleni ozaveščati, da arhiv ni le prostor s kopico odvečnega papirja, ampak je »živa« ustanova, kjer potekajo skrbni procesi urejanja in varovanja najstarejših dokumentacijskih virov.

REFERENCE

- Adam, Lucijan Stanislav.** 2008. Kranjski antifonar in grb mesta Kranja. V: *Linhartovi listi*, 1. Ur. Jure Sinobad. Radovljica: Knjižnica Antona Tomaža Linhart.
- Čipić Rehar, Marija.** 2004a. *Interni popis zbirke rokopisov I*. Ljubljana: Nadškofijski arhiv, 2–3, 16–19.
- – –. 2004b. *Interni popis zbirke rokopisov II*. Ljubljana: Nadškofijski arhiv, 2.
- – –. 2016. *Listine Nadškofijskega arhiva Ljubljana 1501–2015*. Ljubljana: Nadškofija, 10–11.
- – –. 2018a. *Listine Nadškofijskega arhiva Ljubljana II*. Ljubljana: Nadškofija, 7.
- – –. 2018b. Škofijski arhivi v Sloveniji v času druge polovice 20. in začetku 21. stoletja. *Atlanti* 28, št. 1: 181.
- Čipić Rehar, Marija, Tone Krampač, Blaž Otrin in Julijana Visočnik.** 2019. *Urbarji Nadškofijskega arhiva Ljubljana*. Ljubljana: Nadškofija, 7–9.
- Dolinar, France Martin.** 1988. Nadškofijski arhiv v Ljubljani od Tomaža Hrena do Maksa Miklavčiča. *Arhivi* XI, št. 1–2: 38–39.
- Ferenc, Mitja.** 2005. Kočevska pusta in prazna. https://www2.arnes.si/~krsrd1/conference/Speeches/Ferenc_slo.htm (pridobljeno 8. 5. 2024).
- Filipič, Igor.** 2003. Zapisniki duš v Škofijskem arhivu Maribor. *Arhivi* 26, št. 2: 303–305.
- Golec, Boris.** 2022. Slovenska toponimika Ljubljane do prvega tiskanega popisa toponimov iz leta 1787. V: *Kronika*, 313. Ur. Miha Preinfalk. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Golob, Nataša.** 1995. Johannes von Werd de Augusta – potujoči iluminator? V: *Gotika v Sloveniji: Nastajanje kulturnega prostora med Alpami, Panonijo in Jadranom, akti mednarodnega simpozija*, 387–395. Ur. Janez Höfler. Ljubljana: Narodna galerija.
- Krampač, Tone.** 2017. *Vodnik po matičnih knjigah Nadškofijskega arhiva Ljubljana*. Ljubljana: Nadškofija, 4, 180.
- Krampač, Tone.** 2020. Tržiške matične knjige – najstarejše na Gorenjskem. V: *Kronika*, 470–471. Ur. Miha Preinfalk. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Letopis Katoliške cerkve v Sloveniji 2017**, 343. Ur. p. dr. Tadej Strehovec OFM. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Matricula – Nutzungsbedingungen. <https://www.icar-us.eu/cooperation/online-portals/matricula/nutzungsbedingungen/> (pridobljeno 22. 3. 2024).

Matricula – Bestände. <https://data.matricula-online.eu/de/bestande/> (pridobljeno 22. 3. 2024).

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, ŽA Kočevje, razne knjige, š. 1. Oklicna knjiga 1924–1929, 236 str.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, ŽA Kočevje, razne knjige, š. 1. Oklicna knjiga 1934–1939, 236 str.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, ŽA Ljubljana – Marijino oznanjenje. Oklicna knjiga 1920–1932, str. 117–279.

Stele, France. 1931. Iluminatorni okras rokopisov v Kranju. V: *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, 149. Ur. Milko Kos. Ljubljana: Umetnostno-zgodovinsko društvo.

Stipišič Jakov. 1991. Pomočne povijesne znanosti u teoriji i praksi. Zagreb: Školska knjiga, 99.

Umek, Ema. 1972. Cerkevne matične knjige. V: *Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije I*, XXI. Ur. Janez Kos in Ema Umek. Ljubljana: Skupnost arhivov Slovenije.

Vodnik po fondih in zbirkah. 1999. 205. Ur. dr. Bogdan Kolar. Ljubljana: Nadškofijski arhiv.

Vodopivec Tomažič, Jedert. 2004. Arhivsko in knjižnično gradivo ter likovna dediščina na pergamentu in papirju. V: *Vračanje izvirnih podob: restavratorski posegi*, 174–175. Ur. Damjana Prešeren. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine.

Volčjak, Jure. 2020. *Listine Nadškofijskega arhiva Ljubljana 1140–1500*. Ljubljana: Nadškofija, 9–12.

Frančiškanske knjižnice v Sloveniji: Samostanska bibliotekonomija med aktualnostmi in izzivi

1. UVOD

»Znanosti se ni mogoče učiti brez knjig, zato so frančiškani že od prvih početkov reda zbirali knjige v svojih knjižnicah,« piše p. dr. Angelik Tominec v začetku svojega daljšega prispevka, ki ga je pod naslovom »Služba knjižničarja« objavljal leta 1952 v prvih šestih številkah internega glasila *Poročila Slovenske frančiškanske province sv. Križa*.

Ko sem spomladi leta 2022 prevzel vlogo knjižničarja tako na ravni province kot na ravni Frančiškanskega samostana Ljubljana – Marijino oznanjenje, sem se spomnil teh podukov iz let po drugi svetovni vojni, hkrati pa žalostno ugotavljal, da se stanje v samostanskih knjižnicah naše province od takrat marsikje ni dosti izboljšalo. Resnici na ljubo je treba povedati, da so bile proti koncu prejšnjega in v začetku tega stoletja s sodelovanjem bratov dokaj zgledno urejene historične knjižnice samostanov v Kamniku in Nazarjah (predvsem po zaslugah Jara Dolarja), na Kostanjevici pri Novi Gorici (zasluga Marijana in zdaj Mirjam Brecelj), pri Sveti Trojici v Slovenskih goricah in v Kopru (zasluga Petra Štoka).

Ker pa je bilo tudi v zadnjem času veliko narejenega pri urejanju gradiva frančiškanskih knjižnic v Sloveniji, bo prispevek skušal predstaviti opravljeno delo v zadnjih dveh letih.

2. KNJIŽNICA FRANČIŠKANSKEGA SAMOSTANA LJUBLJANA – MARIJINO OZNANJENJE

Ozgodovini in fondu knjižnice že obstaja nekaj zapisov¹, zato se bomo tukaj osredotočili na razlago zadnje vrstice novega latinskega litanjskega epigrafa, ki krasi vhod iz novoustanovljenega muzeja v knjižnico: (*bibliotheca*) a. D. MMXXIII vero renovata. Preden je bila 23. novembra 2023 skupaj z novim muzejem in galerijo slovesno odprta za javnost, je bila knjižnica v letih 2022–2023 temeljito obnovljena v skladu s strogimi smernicami ZVKDS – prenova je bila celo nominirana za nagrado njegove Šole prenove. Zamenjani so bili vsi električni vodi, vgrajena je bila nova celostna razsvetljava, ki je nadomestila staro iz šestdesetih let 20. stol., vsa okenska krila v treh nadstropjih so bila temeljito obnovljena, prav tako leseni in keramični tlaki. Odkritje desetletja mirujoče nevarne zidne gobe je pripomoglo, da je zdaj stavba temeljito prenovljena

¹ V nedavnem članku (Bogataj 2024) je podana zbrana bibliografija o knjižnici, zato je na tem mestu ne navajamo.

tudi s tega vidika. V knjižnici so bila na novo postavljena likovna dela, stavbno pohištvo pa je dobilo tudi nove oznake regalov in polic.

Januarja 2023 je knjižnica kot prva frančiškanska knjižnica v Sloveniji vstopila v vzajemni bibliografski sistem Cobiss.SI in katalogizacija se je začela z vnosom vseh 117 inkunabul. Nekatere izmed njih so bile odkrite šele med urejanjem knjižnega gradiva. Na hodniku ob knjižnici je bila na novo urejena tudi arhivska soba, v kateri je shranjeno provincialno, samostansko in župnijsko arhivsko gradivo. Deloma se je spremenila tudi postavitve knjig: v pritličju in na prvi galeriji je zdaj res hranjen zgolj historični del zbirke, ki obsega gradivo, natisnjeno do ok. leta 1850, medtem ko je na drugi galeriji postavljeno mlajše gradivo. Da bi se izognili prostorski stiski, se je izločilo nekaj predvsem mlajše periodike in leposlovja.

Tudi zasnova eksponatov v osmih razstavnih vitrinah v pritličju je bila prenovljena. Zdaj si obiskovalci v njih lahko ogledajo več tematskih svežnjev raznovrstnega knjižničnega gradiva. Posebej je zbrano gradivo bratov, ki so se ukvarjali z naravoslovjem, nato tiski, ki so povezani z Ljubljano, numizmatična in notafilistična zbirka, primerki starih vezav, osebni predmeti skladatelja p. Hugolina Sattnerja, knjige in drugi tiski s podpisi znanih osebnosti ter sodobne knjige bratov z umetniško in znanstveno vsebino.

Po odprtju prenovljene knjižnice in novega muzeja z galerijo v Frančiškanskem samostanu Ljubljana – Marijino oznanjenje se je v zadnjih mesecih zanimanje za našo kulturno dediščino izrazito povečalo. Poleg številnih skupin, ki prihajajo na vodene ogleda, in posameznih obiskovalcev z vsega sveta, o čemer priča vsak dan obširnejša knjiga vtisov, je bilo mogoče marsikaj postoriti tudi glede urejanja in predstavitve gradiva. V knjižnici in arhivu imamo namreč veliko predanih sodelavcev, ki pri tem pomagajo: br. Domen Iljaš usklajuje predvsem postopke obnove in komunikacijo z ZVKDS, skupina mladih študentov sprejema posameznike in skupine, Andrej Bogataj pomaga z urejanjem knjižnega gradiva in drugih zbirk, Matic Kristan in dr. Jože Škofljanc pomagata pri urejanju arhiva, skupina digitalizatorjev pomaga pri ohranjanju rokopisnega gradiva itd. Katalogizacija in vpisovanje v nacionalni knjižnični informacijski sistem COBISS, predvsem tistih enot, ki jih ne hranijo druge slovenske knjižnice, se nadaljujeta s pomočjo Boštjana Robleka.

Za božič 2023 smo počastili 800. obletnico Frančiškovega obhajanja praznika Gospodovega rojstva v Grecciu s priložnostno razstavo »Jaslice v votlini Greccio kartuzijana p. Wolfganga Koglerja«, ki je potekala ob počastitvi treh obletnic meniškega umetnika: 110 let rojstva, 60 let vrnitve v Pleterje, 30 let smrti. Osrednja pozornost je bila namenjena Koglerjevimi jaslicam, ki so last našega samostana in predstavljajo Frančiškov božič. Na slovesnem odprtju so govorili p. dr. Andraž Arko OFM (Pr[a]va božična zgodba: od evangelijev do sv. Frančiška v Grecciu), dr. Andrej Doblehar (Jaslične umetnine kartuzijana p. Wolfganga Koglerja), podpisani (Cerkveni očetje razlagajo Božje učlovečenje); razstavo pa je blagoslovil kardinal dr. Franc Rode CM.

Maja 2024 smo v knjižnici v sodelovanju z Ustanovo patra Stanislava Škrabca odprli razstavo »P. Stanislav Škrabec tako in drugače«. Na ogled smo postavili panoje, ki jih je zasnovala Vasilija Rupnik (Slavistično društvo Nova Gorica). Razstavo je s pozdravom odprl Janez Škrabec, o Škrabčevem delu v luči vzpostavljanja samostojne slovenske jezikovne zavesti, naroda in države pa je predaval red. prof. dr. Hotimir Tivadar (Filozofska fakulteta UL). Posebna dodana vrednost razstave so bili Škrabčevi osebni zvezki s platnicami *Cvetja*, v katere je na roko vpisoval popravke in besedilo pripravljaj za tisk, in novoodkriti Škrabčevi rokopisi, ki jih zdaj raziskujemo v sodelovanju s Filozofsko fakulteto.

Spomladi 2024 smo v sodelovanju z vodilno mednarodno organizacijo za ohranjanje rokopi-sne dediščine, Hill Museum and Manuscript Library (HMML), ki ima sedež na benediktinski Univerzi sv. Janeza v ameriški Minnesoti, kot prvi v Sloveniji ob koordiniranju filologinje Anje Božič

Frančiškanska knjižnica, Ljubljana, Foto: Marjan Verč



začeli projekt digitalizacije starejšega rokopisnega gradiva, ki ga hranimo v knjižnici in arhivu. Z velikodušno finančno podporo HMML, ki pokriva vse stroške opreme in dela, bomo tako ohranili vse naše izjemno dragoceno rokopisno gradivo, obenem pa bo veliko lažje dostopno strokovni in tudi širši javnosti. Odpira se možnost, da po končanem projektu digitalizacije gradiva Frančiškanskega samostana Ljubljana – Marijino oznanjenje nadaljujemo digitaliziranje rokopisnega gradiva tudi iz knjižnic drugih samostanov Slovenske frančiškanske province. Predvidoma v letu 2025 naj bi se vključili tudi v projekt *Incunabula Slovenica*, ki pod vodstvom dr. Ines Vodopivec v okviru NUK-a poteka pod okriljem Unescovega odbora za program Spomin sveta, financira pa ga Slovenska nacionalna komisija za Unesco. Cilja projekta sta digitalizacija vseh slovenskih inkunabul in vpis v register IFLA za pisno dediščino.

Kar zadeva urejanje sodobnejšega fonda knjižnice, smo se najprej lotili gradiva, ki je naši knjižnici najbolj »lastno«, to je tako imenovano *frančiškaniko*, ki zajema frančiškanske dokumente iz province in generalne kurije, nadalje zgodovinske, domoznanske in tujeznanske publikacije, povezane s frančiškani v Sloveniji in drugod, knjige frančiških avtorjev (slovenskih in tujih), frančiškansko duhovnost, teologijo, filozofijo, umetnost, svetnike in duhovno literaturo. Ustrezno so zastopana tudi področja drugega in tretjega Frančiškovega reda.

Frančiškanska knjižnica in arhiv skrivata v sebi še mnogo drugih zakladov in dragocenosti. Nekateri so predstavljeni v muzeju in razstavnih vitrinah, drugi so odkriti, a še neurejeni in nepopisani, tretji – in teh je največ – pa so še zaviti v skrivnost.

Pri osnovnem urejanju knjižnice in arhiva smo naleteli na naslednje zbirke oz. tvarine:

- numizmatična zbirka p. Primoža Milavca in p. Filipa Ferjana,
- numizmatična zbirka samostana,
- notafilistična zbirka p. Primoža Milavca in samostana,
- več zbirk podobic,
- zbirka medalj, priznanj in odlikovanj,
- zbirka plakatov in zemljevidov,
- domoznanske in tujeznanske zbirke,
- deltiološke zbirke (razglednice),
- zbirka ekslibrisov,
- zbirka knjižnih kazal.

Za celostno prenovo in javno dostopnost frančiškanskega muzeja in knjižnice na Tromostovju v Ljubljani je bilo maja 2023 podpisanemu podeljeno tudi častno Valvasorjevo priznanje za posebne zasluge pri popularizaciji muzejstva.

3. KNJIŽNICA FRANČIŠKANSKEGA SAMOSTANA KOSTANJEVICA PRI NOVI GORICI

V okviru priprave knjige *Incunaboli a Nova Gorica/Inkunabule v Novi Gorici*, ki je izšla januarja 2024 (Giordano et al. 2024), so nekateri vodilni italijanski strokovnjaki za stare tiske, med njimi Claudia Giordano, Marco Menato, Marco Palma in Anna Scala, odkrili, da je ena izmed triintridesetih inkunabul (vpisanih v katalog iz leta 1932), ki jih hrani Knjižnica p. Stanislava Škrabca v Frančiškanskem samostanu Kostanjevica pri Novi Gorici, v frančiškanskem samostanu v Trentu (Fondazione Biblioteca San Bernardino).

Zvezek s signaturo INC 11, ki je veljal za izgubljenega, spada v kvoto knjig, ki so jih tridentinski frančiškani, ko so leta 1947 zapustili Kostanjevico, odnesli s seboj v Trento, a med restitucijo drugih knjižnih enot leta 1962 ni bil vrnjen. V en knjižni blok omenjenega zvezka so namreč najprej zvezane štiri cinquecentine (tiski iz 16. stol.), dve poglavji Plinijeve *Naturalis historiae*, komentar

istega dela avtorja Jakoba Milichia ter delo o filozofskih in astronomskih pojavih avtorja Janeza Hirsauigiensisa – šele na koncu zvezka pa je inkunabula, izjemno pomembna in lepo kolorirana izdaja dela *De sphaera mundi*, astronomskega priročnika, ki ga je napisal Janez de Sacrobosco. Gre za četrto izdajo tega dela, ki je bila 31. marca 1488 natisnjena v Benetkah (Santritter e Hieronymus de Sanctis). Zvezek lepo ilustrira presenetljivo bogato intelektualno širino bratov tedanjega časa. Prav dejstvo, da je ta inkunabula, ki je sicer bila že leta 1962 na seznamu zahtevanih knjig, v tem knjižnem bloku zvezana na koncu, kot peta enota, je z veliko verjetnostjo pripomoglo k temu, da ob restituciji ni bila vrnjena, saj je zgolj ob pogledu na naslovno stran pač niso mogli zlahka najti.

Po pridobljenih soglasjih vodstva Severnoitalijanske frančiškanske province, trentskega Nadzorništva za kulturno dediščino (Soprintendenza per i beni culturali), padovanske univerzitetne knjižnice in italijanskega ministrstva za kulturo se je 5. julija 2023 ob prisotnosti odgovornih, med katerimi je bil navzoč tudi generalni direktor trentskega Nadzorništva za kulturno dediščino Franco Marzatico, izvedla restitucija knjižnega zvezka slovenski delegaciji, ki smo jo sestavljali kostanjeviški gvardijan p. Niko Žvokelj, knjižničarka Mirjam Breclj in podpisani v vlogi provincialnega knjižničarja. Kot triintrideseta enota se je vrnila v zbirko kostanjeviških inkunabul. Le upamo lahko, da to ne bo ostal osamljen primer, ampak tudi znamenje prihodnjega dobrega čezmejnega sodelovanja za vrnitev raznovrstnih objektov kulturne dediščine na njihovo izvorno mesto.

K temu je mogoče dodati, da so bile v letih 2023–2024, v okviru prej omenjenega projekta *Incunabula Slovenica*, digitalizirane vse kostanjeviške inkunabule (z izjemo treh, ki so zelo poškodovane) ter bodo v kratkem dostopne na platformi Digitalna knjižnica Slovenije (dLib.si).

4. KNJIŽNICA FRANČIŠKANSKEGA SAMOSTANA NAZARJE

Zgodovina knjižnice Frančiškanskega samostana Nazarje sega že pred leto 1632, ko so bratje prvič prišli v Nazarje iz Rostoka na meji med Bosno in Hrvaško in s seboj prinesli nekatere knjige. Za uradni začetek knjižnice lahko štejemo 6. januar 1752, ko je komisar Ludvik Umek iz Gornjega Gradu vse svoje knjige daroval knjižnici očetov frančiškanov. Nadalje so knjižni fond obogatila sredstva, ki jih je zagotovil slavni »ustanovitelj«¹ ljubljanske frančiškanske knjižnice p. Sigismund Škerpin v 18. stoletju. Knjižnica je bila hudo oškodovana med drugo svetovno vojno. Velik del knjižnega fonda je med okupacijo leta 1942 v Celje odpeljala že nemška vojska, hudo škodo pa je prizadejalo tudi partizansko miniranje, med katerim so 2. avgusta 1944 v boju z okupatorjem razrušili del samostana, kjer je bila shranjena knjižnica. Na srečo je po miniranju domača partizanska skupina pod vodstvom Vinka Jordana konec septembra leta 1944 prišla popraviti samostansko streho, skozi katero je zaradi poškodb voda zamakala freske. Med ruševinami so odkrili knjige, ki jih Nemci niso odpeljali, med njimi tudi Trubarjev prevod evangelijev iz leta 1560 in Dalmatinovo Biblijo iz leta 1584. Čeprav sam opisuje, da je vzel »več knjig«, je Jordan vsaj navedeni dve knjigi leta 1950 predal Študijski knjižnici v Celju, leta 1996 pa sta bili vrnjeni na svoje izvorno mesto, v nazarsko samostansko knjižnico.

Na možnost obstoja nevrnjenih knjig v Osrednji knjižnici Celje me je opozoril droben dopis že pokojnega p. Felicijana Pevca († 2012), ki je v enem od ljubljanskih antikvariatov odkril dragocen rokopisni katalog nazarske knjižnice – in ga seveda kupil ter vrnil na njegovo izvorno mesto. Ob pregledovanju fonda starih tiskov Osrednje knjižnice Celje poleti 2023 sem odkril še nekaj knjig, ki so nedvomno del fonda samostanske knjižnice Nazarje, a jih je leta 1942 nemška vojska odtujila in prepeljala v Celje. Na lastništvo opozarjajo značilne signature, žigi in rokopisne označbe, pa tudi ujemanje popisov s katalogom iz prve polovice 19. stoletja. Odkritih je bilo 52 naslovov knjig v 31 zvezkih. Med njimi velja opozoriti denimo na dve cinquecentini, tri pergamente ovitke

z rokopisnimi fragmenti, Slomškovo delo *Hrana evangelskih nauk* (1845) ali pa prvo izdajo *Poezij Dóktorja Francéta Prešérna* (1847).

Na žalost je bilo v nekaterih primerih ugotovljeno, da knjige niso ustrezno hranjene (premajhna vlaga, kar povzroča sušenje in pokanje rokopisnih ovojev), da se z njimi ne ravna strokovno (prim. Rr 776, kjer je nalepka COBISS pritrjena neposredno na pergament z rokopisom) in da knjižnica ne zagotavlja dolžne dostopnosti javnosti (uslužbenka ni omogočila dostopa do nekaterih knjig, ker »ni znala odpreti omare, ki ima težave z odpiranjem«).

Glede na vse to, predvsem pa na zelo jasen historiat žalostne usode nazarskih knjig je bila poleti 2023 na vodstvo knjižnice naslovljena prošnja, da se vse nazarske knjige vrnejo na svoje prvotno mesto, torej v knjižnico samostana v Nazarjah. Tako bi se – četudi zgolj deloma, kajti veliko knjig je bilo v 70. letih prejšnjega stoletja odpisanih in prepeljanih v ljubljanske antikvariate – popravile krivice, ki jih je slovenskemu narodu in njegovi kulturni dediščini storil nemški okupator. Vrnitev navedenih knjig na njihovo prvotno mesto bi tudi pomagala bolje rekonstruirati zgodovinski okvir, v katerem so knjige prišle na slovensko ozemlje, kar zadnja desetletja vse bolj postaja praksa pri tovrstnem vračanju kulturne dediščine. To se zdi še posebej upravičeno ob dejstvu, da je leta 1996 knjižnica dobila nove, primerne prostore, obenem pa je bila pod vodstvom Jara Dolarja zgledno urejena in katalogizirana, kar tako strokovni kot širši zainteresirani javnosti zdaj omogoča dostop do tega gradiva. Število obiskovalcev vsako leto raste, saj samostan in knjižnico letno obišče nekaj tisoč ljudi z vsega sveta.

Žal do dneva oddaje rokopisa tega zapisa odgovora Osrednje knjižnice Celje oziroma Ministrstva za kulturo glede zaprosene vrnitve knjig, ki so del zbirke samostanske knjižnice v Nazarjah, a jih je nemški okupator leta 1942 odtujil in prepeljal v Celje ter so odtlej protipravno v posesti celjske knjižnice, še nismo prejeli.

5. KNJIŽNICA FRANČIŠKANSKEGA SAMOSTANA KOPR

Za urejanje knjižnice frančiškanskega samostana v Kopru je bil ob prelomu iz 19. v 20. stoletje ključen p. Hijacint Repič (1863–1918), ki je prečistil in dopolnil katalog. V njegovem času je knjižnica hranila okoli 12.000 zvezkov, med drugim tudi 59 inkunabul in 83 redkih dragocenih knjig. Slednje so frančiškani beneške province po naročilu italijanskih oblasti med letoma 1942 in 1944 skupaj s katalogom odnesli v Benetke (Gspan in Badalić 1957, 32–33, 467; Štoka 2018)².

Po letu 1948 je država Jugoslavija to, kar je ostalo od takratne knjižnice, prepeljala v zbirni center v Portorožu, zatem pa v sedanjo Osrednjo knjižnico Srečka Vilharja v Kopru. Ta je del knjižničnega fonda zadržala, preostanek (predvsem dela verskega značaja) pa je na večkratno prošnjo frančiškanov leta 1977 vrnila k cerkvi sv. Ane. Tam ga je ohranil p. Atanazij Kocijančič, ki je knjigam celo odstopil svoj bivalni prostor. Knjižnični fond je bil v času, ko je potoval med zbirnim centrom in osrednjo knjižnico ter nato nazaj k sv. Ani, tarča napadov in ropanj »vnetih zasebnih zbirateljev«. Od časa do časa se kakšen tak zbiratelj opogumi in knjige, ki so po spletu zgodovinskih okoliščin prišle v njegove roke, vrne na njihovo izvorno mesto – v samostan.

Poleg odprtega vprašanja vračanja frančiških knjig iz Osrednje knjižnice Srečka Vilharja v Kopru v samostan prav tako ostaja skrivnost, kam so se v Italiji izgubile koprskanske inkunabule. Tudi po lanskoletnem večmesečnem iskanju v beneški državni knjižnici Marciani (Biblioteca Nazionale Marciana) in knjižnici beneškega frančiškanskega samostana La Vigna ter po pregledovanju fonda odpeljanega koprskega mestnega arhiva, ki je od nedavnega dostopen raziskovalcem beneškega državnega arhiva (Archivio di Stato), inkunabul in redkih tiskov za zdaj še nismo našli.

² Peter Štoka (2017) je v skladu s sodobnimi bibliotekarskimi standardi uredil tudi *Repertorium bibliothecae conventum Sanctae Annae Justinopoli* iz leta 1886.

Zelo razveseljivo pa je odkritje zgodovinskega arhiva koprskega samostana. Diana Košir z Inštituta za jezikoslovne študije ZRS Koper in Fakultete za humanistične študije Univerze na Primorskem, ki raziskuje delovanje p. Hijacinta Repiča, me je opozorila na frančiškanski samostan v beneškem predmestju Marghera, kjer je sedež arhiva nekdanje beneške frančiškanske province. Po ogledu arhiva spomladi 2024 se je izkazalo, da je na tem kraju shranjen celoten fond starega arhiva samostana v Kopru. Po grobi oceni gre za okrog 10 tekočih metrov izjemno dragocene- ga gradiva, vključno z okrog 40 pergamentnimi listinami iz 13. in 14. stoletja, ki so izjemnega pomena za raziskovanje zgodovine mesta Koper. Na žalost je severnoitalijanska provinca prvo prošnjo za vrnitev arhiva zavrnila, obstajajo pa možnosti za digitalizacijo celotnega fonda. Težave namreč povzroča dejstvo, da so frančiškani letos septembra po stotih letih prisotnosti zapustili samostan, ni pa še jasno, kam bodo prenesli celoten arhiv – najverjetneje v Milano, kjer je sedež nove province.

6. KNJIŽNICA FRANČIŠKANSKEGA SAMOSTANA NOVO MESTO

Knjižnica Frančiškanskega samostana Novo mesto spada med najstarejše knjižnice na Sloven- skem ter je še vedno na prvotni lokaciji v Novem mestu. Prve knjige so frančiškani v knjižnico prinesli leta 1469, ko so pred Turki pribežali v Novo mesto. Knjižnica se je močno razvila po letu 1746, ko je bila v prostorih samostana ustanovljena novomeška gimnazija. Hrani 39 inkunabul in več srednjeveških rokopisnih kodeksov. Najznamenitejši med njimi je rokopisni gradual na pergamentu iz leta 1418. Celoten fond knjižnice obsega približno 20.000 enot, od tega je približno 7000 enot gradiva z letnico izida pred letom 1800. Za knjižnico je pomembno tudi to, da je glavnina fonda ohranjena v prvotni obliki. Vsebuje tudi posamezne svetovne redkosti. Knjižnica je pomemben vir za preučevanje kulturne zgodovine, farmaceutike in medicine ter cerkvene organizacije na Slovenskem in širše.

V Sloveniji je bil v letu 2020 ustanovljen Nacionalni odbor Unesco za program Spomin sveta, ki deluje pod okriljem Nacionalne komisije za Unesco. Njegov namen je popularizacija Unesco-vega programa za pisno kulturno dediščino Spomin sveta (angl. Memory of the World). Program Spomina sveta zajema več vrst registrov: mednarodnega, regionalnega in nacionalnega.

Odbor je v skladu s svojimi pristojnostmi prejel 75 kandidatur, kar priča o vidnem bogastvu pisne in širše dokumentarne dediščine, ki se hrani v slovenskih kulturnih in drugih ustanovah. Po merilih programa je izbral prvih deset vpisov na Nacionalno listo Spomin sveta, med katerimi je tudi knjižnica frančiškanskega samostana Novo mesto, ki ji je bila tudi podeljena listina za vpis na Nacionalno listo Spomin sveta Unesca. Seznam se bo na državni ravni predvidoma dopolnjeval vsaka tri leta.

7. SKLEP

Iz zbranega in zapisanega ne bo težko razbrati, da samostanske knjižnice – pod drobnogled smo sicer vzeli zgolj frančiškanske – tudi dandanes ostajajo pomembna kulturna središča, vendar zahtevajo nemalo pozornosti, truda in strokovnega znanja, da bodo taka lahko ostala tudi v prihodnje.

Knjižnice ostajajo neusahljiv viri učenosti, ki skrb za njihove fonde bogato poplačujejo. Eden teh primerov je nedavna najdba Dalmatinove Biblije v knjižnici Frančiškanskega samostana Brezje, četudi knjižnica sama po sebi nima posebne zgodovinske vrednosti. Po več desetletjih pozabe so v njej odkrili enega redkih primerkov tega za slovensko kulturo tako pomembnega

tiska. Morda je tudi ta primer lahko spodbuda za nadaljnje odkrivanje in raziskovanje pisne kulturne dediščine v samostanskih knjižnicah.

REFERENCE

- Bogataj, Jan Dominik.** 2024. Frančiškanska knjižnica in muzej s pinakoteko. *Zvon* 27, št. 1: 42–49.
- Giordano, Rosalia Claudia et al.** 2024. *Incunaboli a Nova Gorica | Inkunabule v Novi Gorici*. Rim: Viella (Incunaboli 9).
- Gspan, Alfonz, in Josip Badalić.** 1957. *Inkunabule v Sloveniji – Incunabula quae in Slovenia asservantur*. Ljubljana: SAZU.
- Štoka, Peter, ur.** 2017. *Biseri Monaldove knjižnice*. Koper: Frančiškanski samostan sv. Ane (Bibliotheca Monaldina 4).
- Štoka, Peter.** 2018. Krvna slika knjižnice pri sv. Ani v Kopru – podoba frančiškanske redovne družine. V: *Arhitekt prinaša iz zakladnice dediščine staro in novo: nekaj utrinkov o delu in življenju arhitekta Matije Suhadolca*, 117–157. Koper: Frančiškanski samostan sv. Ane (Bibliotheca Monaldina 5).



Koran in njegovi najstarejši rokopisi

1. UVOD

Kakor večina verskih besedil je bil tudi Koran sčasoma zapisan. Ker je Koran nastal v prvi polovici 7. stol., so njegovi najstarejši rokopisi, ki so se nam ohranili, napisani na pergamentu, ki je bil spet v kodeks, najpogostejšo obliko vezave rokopisov v pozni antiki. Ta prispevek najprej predstavi islamsko pripoved o zapisu Korana v rokopise, nato pa predstavi nekatere najzgodnejše rokopise Korana, ki so se nam ohranili.

2. ISLAMSKA TRADICIJA

Islamska tradicija ne podaja enotne pripovedi o stanju Korana ob Mohamedovi smrti. Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī (umrl 911/1505)¹, pisec enega najbolj znanih kompendijev koranskih znanosti *Izpopolnjenje v koranskih znanostih* (arab. *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān*), podaja tri mnenja, ki jih je poznal iz islamske tradicije (2019, 1:112). Po prvem, ki ga tradicija pripisuje Zaydu b. Tābitu (u. 45/655), Koran še ni bil »zbran« (mağmū‘) na enem mestu ob smrti preroka Mohameda. Nato al-Suyūṭī podaja drugo mnenje, ki ga je vzel od al-Ĥākima al-Naysābūrīja (321–405/933–1014), po njem je bil Koran »zbran« trikrat: za časa življenja preroka Mohameda, za časa vladanja Abū Bakra (10–12/632–634) in za časa vladanja ‘Utmāna (23–32/644–656). Tretje mnenje, ki ga predstavi al-Suyūṭī, pravi, da je bil Koran sicer zapisan (*maktūb*) že za časa življenja preroka Mohameda, da pa še ni bil zbran (*mağmū‘*) na enem mestu. Različna mnenja o tem, v kakšnem stanju je bil Koran ob smrti preroka Mohameda, onemogočajo, da bi lahko z gotovostjo trdili kar koli o tem.

V islamski tradiciji se nam je ohranil naslednji hadis o prvih rokopisih celotnega Korana:

Mūsā b. Ismā‘īl nam je povedal po Ibrāhīmu b. Sa‘du, Ibn Šihāb nam je povedal po ‘Ubaydu b. al-Sabbāqu, da je Zayd b. Tābit, naj bo Bog zadovoljen z njim, rekel: »Abū Bakr je poslal pome, ko so bili borci pri al-Yamāmi ubiti in ko je bil z njim ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Abū Bakr, naj bo Bog zadovoljen z njim, je rekel: ‘Umar je prišel k meni in rekel: *Žrtve so bile velike na dan bitke pri al-Yamāmi med recitatorji Korana (qurrā’ al-Qur’ān) in bojim se, da bodo postale še večje med recitatorji Korana na drugih bojiščih in da bi tako bil velik delež Korana izgubljen. Menim, da bi moral naročiti, da zberejo Koran.* ‘Umarju sem rekel: *Kako naj naredim nekaj, česar Božji poslanec, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir, ni naredil?* ‘Umar je rekel: *Pri Bogu, to je nekaj dobrega!* ‘Umar je nenehno prihajal k meni, dokler ni Bog naredil, da sem sprejel to in menil kakor ‘Umar. ‘« Zayd je rekel: »Abū Bakr je rekel: *‘Ti si moder mož in o tebi nimamo dvomov. Ti si že pisal razodetje (al-wahy) Božjega poslanca, naj ga Bog blagoslovi in mu nakloni mir. Sedaj poišči Koran in ga zberi.* ‘ Pri Bogu, ko bi mi naročili, da premaknem goro, bi ne bilo težje od tega, kar mi je naročil glede zbiranja Korana. Rekel sem: *Kako to, da boš naredil nekaj, česar Božji poslanec, naj ga*

¹ Ko podajam dve letnici, ki ju ločim s poševnico, se prva navezuje na islamski koledar, druga pa na gregorijanskega.

Bog blagoslovi in mu nakloni mir, ni storil?' Rekel je: 'Pri Bogu, to je vendar nekaj dobrega.' Abū Bakr je nenehoma prihajal k meni, dokler ni Bog naredil, da sem sprejel in menil tako kakor Abū Bakr in 'Umar, naj bo Bog zadovoljen z njima. Poiskal sem Koran ter ga zbral iz palmovih vej, majhnih kamnov ter iz spomina ljudi, vse dokler nisem našel konca sure al-Tawba (9) pri Abū Ḥuzaymu al-Anṣārīju in pri nikomer drugem: 'Poslanec je prišel k vam izmed vas. Skrbi ga, kaj trpite' (Q 9, 128) in preostalo besedilo vse do konca sure Barā'a.² Listi (*ṣuḥuf*) so bili pri Abū Bakru, dokler ni umrl. Nato so bili pri 'Umarju vse njegovo življenje, nato pa pri Ḥafsi bint 'Umar, naj bo Bog zadovoljen z njo.«

(al-Buḥārī *ṣaḥīḥ*, »Kitāb al-Faḍā'il al-Qur'ān« (66), »Bāb ḡam' al-Qur'ān« (3), 3:392-393)

Čeprav so številni raziskovalci – začenši s Schwallyjem v delu *Geschichte des Qorāns* (Nöldeke, Schwally, Bergsträsser in Pretzl 2013, 223–34) – zavračali pristnost tega hadisa, je treba opozoriti, da omogoča dober vpogled v kolektivni spomin o tem, kako je nastal prvi rokopis in kako so prvi muslimani prenesli oznanilo preroka Mohameda. Harald Motzki je izvedel obsežno analizo tega hadisa in ugotovil, da je prešel v obtok najpozneje v prvi četrtini 8. stoletja, ni pa izključil možnosti, da je še starejši (2001, 29–30). To jasno kaže, da je bil Koran po muslimanski tradiciji z začetka osmega stoletja za časa življenje preroka Mohameda razpršen med prvimi privrženci Mohameda in je bil napisan na podlagah, ki kažejo, da ni bil shranjen na enem mestu. To nakazuje, da prerok Mohamed ni izdelal ali naročil izdelave rokopisa Korana. Malo verjetno je, da bi islamska tradicija iz začetka 8. stol. »pozabila«, da je Mohamed naročil zapisati Koran v en sam rokopis. Čeprav poročilo vsebuje nekaj nezanesljivih prvin in je bilo morda prirejeno na neki točki ob koncu sedmega ali na začetku osmega stoletja, kljub temu kaže, da ni bilo nič nepričakovanega trditi, da je bil Koran takoj po Mohamedovi smrti razpršen med prvimi muslimani in da je šele s postopkom zbiranja (√ḡm'), ki je bil izpeljan po smrti preroka Mohameda, sčasoma nastal *textus receptus* Korana.

Tradicija pravi, da je druga faza zbiranja Korana potekala v kalifatu 'Utmāna:

Mūsā b. Ismā'il nam je povedal, Ibrāhīm nam je povedal, Ibn Šihāb nam je povedal, da je mu Anas b. Malik povedal, da je Ḥuḍayfa b. al-Yamām šel pred 'Utmāna, ko so bili ljudje iz Sirije in Iraka na vojaški odpravi, da bi osvojili Armenijo in Azerbajdžan. Ḥuḍayfa je bil prestrašen zaradi njihovih nesoglasij glede recitiranja (*al-qirā'a*) Korana. Ḥuḍayfa je rekel 'Utmānu: »O poveljnik vernikov, pomiri to skupnost, preden se začne kregati glede svetega spisa (*al-kitāb*), kot se to Judje in kristjani.« 'Utmān je poslal po Ḥafšo z besedami: »Pošlji nam liste (*al-suḥuf*) in prepisali jih bomo v rokopise (*al-maṣāḥif*) in ti jih nato vrni.« Ḥafša jih je poslala k 'Utmānu. Naročil je Zaydu b. Tābitu, 'Abd Allāhu b. Zubayru, Sa'īdu b. al-'Āsu in 'Abd al-Raḥmānu b. al-Ḥārīṭ b. Hišāmu in so jih prepisali (*nasaḥūhā*) v rokopise. 'Utmān je rekel skupini treh Kuraišev mož: »Če se vi in Zayd b. Tābit ne strinjate glede česar koli iz Korana, to zapišite v jeziku Kuraišev, kajti razodelo se je v njihovem jeziku.« Delali so, dokler niso listov prepisali v rokopise. 'Utmān je liste vrnil Ḥafsi in v vsako provinco poslal rokopis, ki so ga prepisali. Ukazal je, naj zažgejo tisto, kar je drugačno od Kur'āna na katerem koli listu ali v rokopisu.

(al-Buḥārī *ṣaḥīḥ*, »Kitāb al-Faḍā'il al-Qur'ān« (66), »Bāb ḡam' al-Qur'ān« (3), 3:393)

To izročilo govori o nastanku 'uṭmānske recenzije Korana in rokopisov, ki so bili poslani v province islamskega sveta. Cilj 'uṭmānske recenzije je bil nadomestiti konkurenčne

² Drugo ime za isto suro.

recenzije in rokopise Korana. Drugi viri islamske tradicije navajajo imena mest, ki so prejela kopije te 'uṭmānske recenzije. Nadalje dodajajo, da vsi niso sprejeli 'uṭmānske recenzije Korana in da je bilo nasprotovanje še posebej ostro v Kufi, kjer se je recenzija Ibn Mas'ūda uporabljala tudi po uradni razglasitvi 'uṭmānske recenzije (Jeffery 1937, 21). To kaže, da so pred 'uṭmānsko recenzijo Korana drugi spremljevalci preroka Mohameda sestavili svoje rokopise, ki so bili nekoliko drugačni od 'uṭmānske recenzije. Arthur Jeffery (1937, 14) je s preučevanjem islamske tradicije o rokopisih spremljevalcev prepoznal petnajst recenzij oz. rokopisov, ki so pripadali prvi generaciji Mohamedovih privrženecv, in trinajst recenzij, pripisanih drugi generaciji Mohamedovih privrženecv. Poleg informacij o recenziji Ibn Mas'ūda je tradicija ohranila precejšnje število informacij o recenziji Ubayya b. Ka'ba (umrl je med letoma 19–35/640–656) in Abū Mūsā al-Aš'arija (umrl je pribl. leta 42/662–63). Razlike med 'uṭmānsko recenzijo in drugimi tremi recenzijami so po islamski tradiciji najbolj očitne v vrstnem redu sur in uporabi alternativnih izrazov ali dodatnih besed. Recenzija Ibn Mas'ūda ni vsebovala sure al-Fātiḥa (1. sura) in zadnjih dveh sur *textus receptus* (Nöldeke, Schwally, Bergsträsser in Pretzl 2013, 246), medtem ko naj bi recenzija Ubayya b. Ka'ba vsebovala še dve dodatni suri. Veliko število muslimanov je sprejelo 'uṭmānsko recenzijo, ki je postala kanonična različica Korana in danes edina uporabljana različica.

Po pričevanju klasičnih islamskih virov torej Koran še ni bil zbran v enem rokopisu za časa življenja preroka Mohameda. Iz poročila o zapisu Korana v en rokopis za časa vladanja Abū Bakra je mogoče sklepati, da je bil Koran za časa življenja preroka Mohameda zapisan na podlage, ki so bile pri roki (palmove veje, kamni itd.), in da so verniki veliko delov Korana znali na pamet. Zbiranje in zapisovanje Korana v en rokopis, ki bi vseboval celoten Koran, naj bi bila iniciativa Abū Bakra, ki je to naredil na predlog Umarja. Povod za ta zapis naj bi bile velike žrtve med recitatorji Korana in strah, da bi se Koran izgubil.

Iz dejstva, da so se tudi za časa kalifa 'Uṭmāna muslimani na frontah prepirali o tem, kako točno je treba recitirati Koran, lahko sklepamo, da je recenzija, narejena pod Abū Bakrom, imela omejen vpliv. Čeprav je zelo verjetno, da bi si kalif želel imeti pri sebi kopijo Korana, je skoraj gotovo vzporedno ob tej kalifovi recenziji obstajalo še nekaj recenzij Korana, ki so jih pripravili drugi spremljevalci preroka Mohameda in so se razširile med takratnimi muslimani. To je navsezadnje tudi napeljalo 'Uṭmāna, da poseže vmes in poenoti različice rokopisov Korana, ki so krožile med muslimani na bojiščih. Islamska tradicija govori o tem, da je v nekaterih mestih 'Uṭmānova recenzija sprva naletela na številna nasprotovanja, saj so bili ljudje navajeni slediti drugim recenzijam Korana, ki so se ustalile v teh mestih pred 'Uṭmānovim projektom poenotenja, kakršna je Ibn Mas'ūdova recenzija v Kūfi.

3. MATERIALNI VIRI

Islamska zgodovinska tradicija o zapisu prvih rokopisov Korana pa ni edini vir o najzgodnejših rokopisih Korana. Ohranilo se nam je namreč nekaj primerov rokopisov Korana iz 7. stol. Velika večina ohranjenih rokopisov, ki so nastali v prvih treh stoletjih islama, izvira iz ene izmed štirih skladovnic rokopisov. Te štiri skladovnice koranskih rokopisov so shranjene v znanih mošejah v središčih islamskega sveta. Nastale so, ker verniki niso želeli uničiti rokopisov, ki so jih dolga leta uporabljali, a so na neki točki postali neuporabni oziroma so jih za liturgično uporabo zamenjali novejši rokopisi. Verniki so stare rokopise, ki jih niso več uporabljali, shranili v skladovnice, ki so imele podobno funkcijo kot genize v sinagogah. Dejstvo, da je bil posamezni rokopis shranjen v neki skladovnici, ne pomeni, da je tudi nastal v mestu, kjer je skladovnica.

Mošeje s štirimi skladovnicami so v Damasku, Fuṣṭātu oz. starem Kairu, Kairouanu in v Sani. Skladovnica v Damasku je del velike umajjadske mošeje in je shranjena v majhni kapeli,

imenovani *qubbat al-ḥazna*. Skladovnica je hranila rokopise v različnih jezikih (arabski, sirski, grški, koptski, armenski, gruzijski, hebrejski), med njimi tudi rokopise Korana. Skladovnica oz. kapela je zanimanje vzbudila proti koncu 19. stol., ko so tja hodili evropski zbiratelji rokopisov in rokopise iz nje prenesli v študijske centre po Evropi (predvsem v Pariz, Berlin, Tübingen in Cambridge). Večino preostalih rokopisov so otomanski oblastniki na začetku 20. stol. prenesli v Istanbul, kjer so še danes shranjeni (večinoma v palači Topkapı). Za zdaj rokopisi iz Istanbula ostajajo slabo poznani, saj so težje dostopni raziskovalcem z evropskih in ameriških univerz, zato se večinoma še vedno naslanjajo na fotografije izbranih rokopisov, ki jih je leta 1920 posnel Gotthelf Bergsträsser. Sicer se v zadnjih desetletjih razvija turško preučevanje rokopisov Korana, saj tamkajšnji izvedenci lažje dostopajo do zbirke v palači Topkapı. Nazadnje velja dodati, da je nekaj rokopisov iz skladovnice v Damasku tam tudi ostalo. (Cellard 2019, 670–671; Radiciotti in D'Ottone 2008)

Skladovnica v Fuṣṭāṭu oz. starem Kairu je bila del mošeje 'Amra b. al-Āṣa, a ni dobro znano, kje so bili hranjeni rokopisi. Če gre verjeti Jean-Josephu Marcelu (1776–1854), so bili hranjeni v podzemnem hodniku mošeje stran od sonca. Rokopise so vse od konca 18. stol. odnašali zahodni zbiratelji rokopisov, tako da je do sredine 20. stol. velik del skladovnice že bil razpršen po različnih zbirkah v evropskih mestih, največ v Parizu in Sankt Peterburgu. Nekaj rokopisov je ostalo v Kairu.

Skladovnica v veliki mošeji v Kairouanu je bila znotraj *maqṣūra* oz. zagrajenega predela, kjer je oblastnik opravljal petkove molitve, ne da bi se mešal z drugimi verniki. Skladovnica je postala širše znana po letu 1896. Večina rokopisov iz nje je nastala konec 8. stol. po Kr., tako da skladovnica ne vsebuje veliko gradiva, ki bi segalo v 7. stol. po Kr.

Nazadnje je treba omeniti skladovnico v veliki mošeji v Sani, ki je bila nazadnje odkrita. Odkrili so jo med obnovitvenimi deli leta 1973 v stropu mošeje. Po ocenah ekipe, ki sta jo vodila nemška strokovnjaka Gerd-Rüdiger Puin in Hand-Caspar Graf, je skladovnica vsebovala 40.000 fragmentov, ki so pripadali več kot 1000 rokopisom Korana. Okrog 10 odstotkov teh rokopisov je napisanih v tako imenovanem slogu pisave *ḥiḡāzī*, ki je značilen za najstarejše rokopise Korana. Velika večina rokopisov iz te skladovnice je še danes v Jemnu.

Če sklenemo, so bili do zdaj najbolj temeljito preučeni koranski rokopisi, ki so bili hranjeni v mošeji 'Amr b. al-Āṣa v Fuṣṭāṭu, saj je skoraj celotna zbirka razpršena po evropskih univerzah, ki že vse od začetka 20. stol. veliko pozornosti posvečajo preučevanju rokopisov. Rokopisi iz Kairo- uana so malo manj zanimivi za potrebe tega članka in preučevanje rokopisov v slogu *ḥiḡāzī*, saj so večinoma s konca 8. stol. Rokopisi iz damaščanske skladovnice so dobro poznani, če so danes shranjeni na evropskih oz. ameriških univerzah, medtem ko so rokopisi, ki so shranjeni v palači Topkapı, večinoma slabo poznani. Rokopisi iz Sane so podobno slabo poznani, saj je zahodnim strokovnjakom otežen dostop do rokopisov, čeprav ta ni čisto ne mogoč, kot to pričajo nekatere nedavne študije (Sadeghi in Goudarzi 2012; Hilali 2017). Gotovo je, da bo v prihodnosti, ko bo opravljeno temeljito preučevanje rokopisov v Sani in Istanbulu, še več znanega o najzgodnejših rokopisih Korana. Predvsem glede Istanbula se velja nadejati raziskav že v bližnji prihodnosti, saj se dobro razvija turško preučevanje koranskih rokopisov. Zagotovo bi k boljšemu poznavanju veliko pripomogla tudi stabilizacija političnih razmer v Jemnu.

V nadaljevanju prispevka bomo predstavili nekaj najstarejših rokopisov Korana.

A) ROKOPIS PARISINO-PETROPOLITANUS

Rokopis, ki ga je Francois Déroche poimenoval *Codex Parisino-petropolitanus*, je bil dolga stoletja shranjen v mošeji 'Amr b. al-Āṣa v Fuṣṭāṭu oz. starem Kairu. Različne liste rokopisa je danes

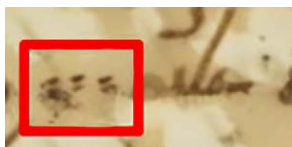
mogoče najti v štirih evropskih knjižnicah oz. zbirkah. Prve liste rokopisa je med Napoleonovim vpadom v Egipt pridobil francoski orientalist Jean-Joseph Marcel (1776–1856). Nekaj let pozneje je drugi francoski zbiratelj, takratni francoski konzul Jean-Louis Asselin de Cherville (1772–1822), odkupil še nekaj listov tega rokopisa. Marcelove liste je njegova dedinja prodala ruskim oblastem in danes so hranjeni v Državni knjižnici v Sankt Peterburgu v tako imenovani Marcelovi zbirki (Marcel 18). De Chervilleve liste rokopisa je odkupila Francoska narodna knjižnica, kjer so hranjeni še danes (BnF Arabe 328a in BnF Arabe 328b). Poleg teh dveh skupin listov rokopisa sta v Evropi še dva lista: eden v Vatikanski knjižnici (Vat. Ar. 1605/1), drugi pa v David Nasser Khalili zbirki islamske umetnosti v Londonu (pod številko KFQ 60). Rokopis vsebuje približno 45 odstotkov celotnega Korana, izvirno pa je vseboval približno 210–220 listov.

Rokopis je napisan na pergamentni podlagi, ki meri 33,0 x 24,8 cm. Stran rokopisa vsebuje od 22 do 26 vrstic. Ohranjeni sta dve glavni sekciji, ki pa vsebujeta nekaj manjših lukenj: K 2, 275–10, 78 ter K 23, 15–31, 23. Rokopis še ni bil radiokarbonsko datiran. Glede na paleografske značilnosti gre za enega najzgodnejših rokopisov, saj je napisan v slogu pisave, ki se imenuje *hiḡāzī* in se je uporabljal približno do obdobja vladanja 'Abd al-Malika (vlada 685–705). Déroche rokopis datira med 650 in 675 (2009, 177). Po njegovem mnenju je bil rokopis napisan po še starejši predlogi, ki ji pisarji niso samo slepo sledili, ampak so občasno popravljali njeno ortografijo ter pri tem tudi razvijali ortografska pravila (177).

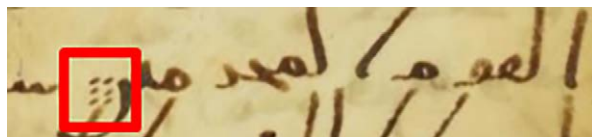
Slog pisave, v katerem je rokopis napisan, se imenuje *hiḡāzī*, saj je že islamski učenjak Ibn Nadīm poročal, da je bil značilen za Meko in Medino, dve mesti v regiji *Hiḡāz*:

»Muḡammad b. Iṣḡāq je rekel: ‚Prva izmed arabskih pisav (*ḥuṭūṭ al-‘arabiyya*) je bila pisava Meke, nato Medine, nato Basre, nato Kufe. Črke *alif* pisav Meke in Medine se nagibajo malo v desno in so podaljšane, tako da ima oblika rahel naklon.‹ (Dodge 1970, 1:10)

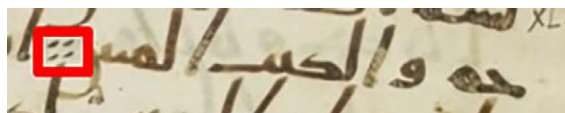
François Déroche, ki je natančno raziskal rokopis in ustvaril faksimile rokopisa, je ugotovil, da je rokopis delo petih pisarjev (2021, 154ff). Na razlike je mogoče sklepati iz nekaterih značilnosti sloga pisanja črk kakor tudi iz načina označevanja konca verzov. Pisec, ki ga je Déroche označil kot pisca A, je konce verzov večinoma označeval s šestimi pikami, ki so bile razporejene v dve vrstici s po tremi pikami (slika PP1). Isti način zapisovanja konca verzov je uporabljal pisec E. Pisec B je verze ločeval s šestimi pikami, ki pa jih je razporedil v dva stolpca s po tremi pikami v vsakem stolpcu (slika PP2). Pisec C je konce verzov označeval s štirimi pikami, razporejenimi v dva stolpca in dve vrstici (slika PP3), pisec D pa s tremi ali štirimi pikami, razvrščenimi v en stolpec (slika PP4). Rokopis ne vsebuje naslovov sur, prav tako pa loči med surami samo s praznim prostorom (slika PP 5).



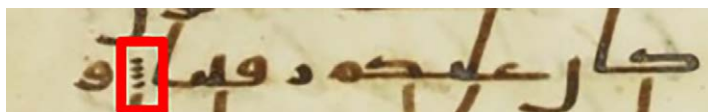
Slika PP1: BnF Arabe 328 (a), fol. 1v. Na sliki sem z rdečo označil šest pik, zapisanih v dveh vrsticah, ki označujejo konec verza K 2, 282. Znak se najde v 7. vrstici fol. 1v.



Slika PP2: BnF Arabe 328 (a), fol. 28v. Na sliki sem z rdečo označil šest pik, zapisanih v dveh stolpcih, ki označujejo konec verza K 6, 147. Znak se najde v 20. vrstici fol. 28v.



Slika PP3: BnF Arabe 328 (b), fol. 60r. Na sliki sem z rdečo označil štiri pike, zapisane v dveh vrsticah in dveh stolpcih, ki označujejo konec verza K 43, 1. Znak se najde v 2. vrstici fol. 60r. V današnji različici Korana je že prva beseda 'm obravnavana kot prvi verz. Toda za avtorja rokopisa *Parisino-Petropolitanus* se prvi verz konča za besedo *mubīn*, kjer pa se v današnji verziji konča K 43, 2. To kaže, da je verzifikacija v prvih rokopisih še nekoliko variirala, čeprav je splošno gledano že bila stabilna.



Slika PP4: BnF Arabe 328 (a), fol. 9v. Na sliki sem z rdečo označil štiri pike, zapisane v enem stolpcu, ki označujejo konec verza K 6, 1. Znak se najde v 21. vrstici fol. 9v.

B) BIRMINGHAMSKI KORAN

»Birminghamski Koran« je ime, s katerim se danes označujeta dva lista Korana, ki ju hranijo v Cadburyjski raziskovalni knjižnici na Univerzi v Birminghamu pod številko Islamic Arabic 1572a. Številka 1572a je oznaka za dva lista Korana, ki sta včasih bila hranjena pod številko 1572, a se jasno ločita od preostalih listov, ki so jih hranili pod to številko, zato so posodobili katalogizacijo ter lista 1 in 7 uvrstili do 21 vrstic i pod 1572a, druge liste pa pod 1572b. Ta dva fragmenta iz Birminghama pa nista edina fragmenta istega rokopisa Korana, ki sta se nam ohranila, saj se nam je ohranilo tudi 16 listov, ki jih hranijo v Francoski narodni knjižnici pod oznako BnF Arabe 328c.

Dva lista, ki ju hranijo v Birminghamu, je tja pripeljal kaldejski duhovnik, sicer pa zbiratelj orientalskih rokopisov iraškega rodu in profesor na Birminghamski univerzi, Alphonse Mingana (1878–1937). Mingana jih je najverjetneje pridobil med svojim potovanjem po Egiptu leta 1929 (Marx 2024b). 16 listov, ki jih hranijo v Parizu, je pridobil že prej omenjeni francoski konzul v Egiptu, Jean-Louis Asselin de Cherville, ki je pridobil tudi liste, ki jih hranijo pod oznako BnF Arabe 228a.

Birminghamski Koran je postal posebej slaven, ko so na pobudo projekta *Corpus Coranicum* leta 2013 v laboratoriju Univerze v Oxfordu opravili radiokarbonsko datiranje, ki je pokazalo, da je ovca, ki je dala kožo za pergament, s 95-% verjetnostjo bila ubita med letoma 568 in 645. To obenem pomeni, da je Birminghamski Koran do zdaj najstarejši radiokarbonsko datiran Koran.

Univerza v Birminghamu je sklicala novinarsko konferenco, tudi največji svetovni mediji pa so poročali o odkritju »najstarejšega Korana«.

Rokopis meri 33,3 x 24,5 cm in je napisan na pergamentu. Na posamezno stran lista je napisanih od 22 do 24 vrstic. Besedilo je napisano v pisavi *hiğāzī*, podobni rokopisu *Parisino-petropolitani*. Michael Marx v svojem katalogskem zapisu ocenjuje, da je rokopis nastal med letoma 632 in 660 (2024b).

Pisar oz. pisarji so za označitev konca verzov večinoma uporabljali pet oz. šest pik, ki so jih koncentrično razporedili (slika Bg1). Konci sur so označeni z enovrstičnim presledkom, če pa besedilo zadnjega verza pred začetkom nove sure ni prišlo do roba strani, so preostanek zapolnili s pikami, razporejenimi v tri vrstice, ki se rahlo zaokrožijo na začetku in koncu (slika Bg 3). Valovite rdečkaste črte so verjetno dodali pozneje in niso izvirna značilnost rokopisa, kot to postane jasno, če rokopis primerjamo z BnF 328a (gl. sliko PP 5).



Slika Bg1: Cadburyjska raziskovalna knjižnica (Univerza v Birminghamu): Islamic Arabic 1572a, fol. 7v. Vir: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/Birmingham_Quran_manuscript_folio_1_verso.jpg (pridobljeno 21. 8. 2024). Na sliki je prikazana vrstica 1 iz fol. 7v, v rdečem okvirju pa je znak za konec verza K 18, 23.

Na nekaterih mestih v rokopisu so vidne tudi črte, ki so si jih pisarji narahlo označili, da so pisali vodoravno, kot je to vidno na sliki Bg2:

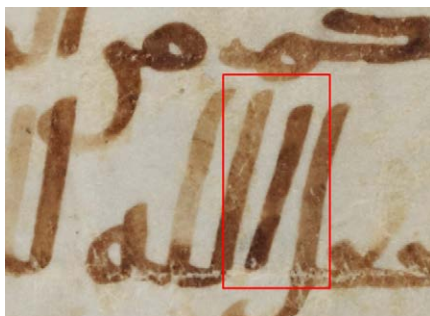


Slika Bg2: Cadburyjska raziskovalna knjižnica (Univerza v Birminghamu): Islamic Arabic 1572a, fol. 7r. Vir: https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/2278/page/7r#manuscript_page (pridobljeno 21. 8. 2024). Na sliki sta prikazani vrstici 2 in 3 iz fol. 7r.

C) BERLIN, MS. OR. FOL. 4313

Fragment rokopisa Korana, ki ga hranijo v Berlinski mestni knjižnici pod oznako ms. or. fol. 4313, obsega sedem listov. Rokopis je knjižnica leta 1939 kupila iz zapuščine Bernharda Moritza (1859–1939), ki je bil dolga leta direktor knjižnice Khedivial v Kairu, ki se danes imenuje Egiptovska narodna knjižnica (Marx 2024c). V Egiptovski narodni knjižnici še danes hranijo 31 listov, ki so bili izvirno del istega rokopisa kakor Berlin ms. or. fol. 4313. Čeprav raziskovalcem fragmenti iz Egiptovske narodne knjižnice niso neposredno dostopni, je *Corpus Coranicum* objavil Bergsträsserjeve črno-bele fotografije rokopisa, ki jih je posnel leta 1905 (Marx 2024c). Skoraj gotovo je, da so bili listi najdeni v mošeji ‘Amr b. al-‘Āṣa ter da so pozneje svojo pot našli v knjižnico Khedivial, od koder so z Bernhardom Moritzem prišli v Berlinsko mestno knjižnico.

Berlinski listi fragmenta Korana merijo 39,3 x 26,2cm ter so napisani na pergamentu iz ovčje kože. Pergament je izredno tanek in Michael Marx, ki je opravil kataloški zapis *Corpus Coranicum*, mi je v pogovoru omenil, da sumi, da je bila ovčja koža med pridobivanjem pergamenta po celotni površini razcepljena na dva dela, tako da so pridobili dvakratno količino pergamenta za pisanje. Zato je pergament zelo tanek. Na vseh listih berlinskega fragmenta je zapisanih 18 vrstic na stran. V kairskih fragmentih število vrstic na stran variira med 17 in 21. Rokopis je napisan v slogu *hiḡāzī*, ki pa se v nekaterih malenkostih razlikuje od sloga *hiḡāzī* iz rokopisa *Parisino-petropolitanus* ter Birminghamskega Korana, npr. v načinu zapisovanja črke *alif* in črke *ḡīm* (Beridze 2024; gl. sliki Be1 ter PP 7 za črko *alif*).



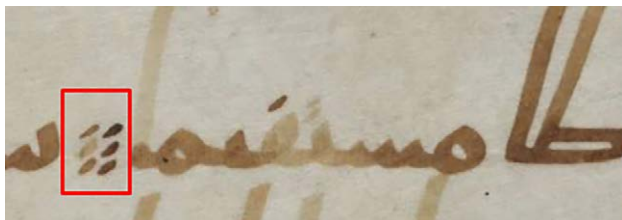
Slika Be1: Berlinska mestna knjižnica: Ms. or. fol. 4313, fol. 1r. Vir: fotografija avtorja članka. Na sliki je prikazana beseda *allāh*, v rdeče pa je uokvirjena črka *alif*, ki čisto spodaj nima rahlega zavoja v desno.



Slika PP 7: BnF Arabe 328(a), fol. 75r. Vir: <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/13/page/45r?sura=10&verse=5> (pridobljeno 22. 8. 2024). Na sliki je prikazana beseda *allāh*, v rdeče pa je uokvirjena črka *alif*, ki ima čisto spodaj rahel zavoј v desno.

Rokopis je bil radiokarbonsko datiran. Vzorca sta bila vzeta z listov 2 (na sliki Be3) in 5. Oba vzorca sta dala skoraj enake rezultate (list 2, 602–654 s 95,4-% verjetnostjo; list 5 602–653 s 95,4-% verjetnostjo). Gre torej za zelo zgodnji rokopis, Michael Marx pa ga datira med letoma 640 in 680 (2024c).

Rokopis naznačuje konce verzov s šestimi pikami, ki so razvrščene v dva stolpca, vsak s po tremi pikami.



Slika Be2: Berlinska mestna knjižnica: Ms. or. fol. 4313, fol. 2r. Vir: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN644463252&PHYSID=PHYS_0003&DMDID=DMDL OG_0001 (pridobljeno 22. 8. 2024). Slika prikazuje konec verza K 4, 175, ki je v vrstici 7 fol. 2r.

Konec posamezne sure je naznačen samo tako, da pisar preide v naslednjo vrstico, ne da bi povsem zapolnil vrstico, kjer je končal zadnji verz prejšnje sure (slika Be3). Rokopis prav tako ne vsebuje naslovov sur, saj je to poznejša praksa.

D) PALIMPSEST IZ SANE

Palimpsest, ki so ga našli v Jemnu v Sani, je verjetno najbolj znan rokopis Korana, saj je izrednega pomena za razumevanje nastanka besedila Korana. Beseda palimpsest izvira iz grščine (παλίμψηστος) in je sestavljena iz prislovnega določila *palin* (= nazaj, znova) in glagola *psaō* (= spraskati). Beseda označuje nekaj, kar je znova spraskano. V ozadju izvora besede je najverjetneje praksa pisanja na voščene tablice in brisanja oz. praskanja pri vnovični uporabi iste tablice. V kontekstu kodikologije termin označuje rokopis, ki vsebuje dve ravni besedila: starejše besedilo oz. *scriptio inferior*, ki je bilo najprej zapisano na podlago; mlajše besedilo oz. *scriptio superior*, ki je bilo zapisano po tem, ko so starejše besedilo izbrisali s podlage.

Palimpsest je bil najden v mošeji v Sani med prenovitvenemu deli leta 1972, ko so popravljali strop mošeje in odkrili, da je med streho in stropom še skladišče rokopisov. Vse rokopise so predstavili v Dār al-Maḥṭūṭāt (»Hiša rokopisov«), kjer palimpsest, ki ga tukaj obravnavamo, hranijo pod številko DAM 01-27.1. Palimpsest obsega 38 listov v merilu 37,0 x 28,0 cm. *Scriptio superior* vsebuje od 26 do 35 vrstic na stran ter je napisan v slogu pisave *hiğāzī*, ki pa v nekaterih potezih meji na Derochev slog B Ia (Marx 2024d).

Še pred najdbo velikega števila rokopisov nad lažnim stropom mošeje leta 1972 so pri poškodbah, ki jih je mošeja leta 1965 utrpela zaradi deževja, našli posamezne liste koranskih rokopisov. Teh listov niso deponirali v Dār al-Maḥṭūṭāt, ampak so se kmalu znašli v rokah različnih ljudi ter so bili pozneje prodani na evropskih dražbah. Tako je en list v posesti muzeja Davids Samling v Københavnu (kupljen leta 1992 na dražbi Sothebyja), tri liste pa so kupili anonimni zbiratelji na dražbah Sothebyja (leta 1992), Bonhamsa (leta 2000) in Christieja (leta 2008). Cene listov so bile vrtoglave, saj je za enega izmed listov anonimni zbiratelj na dražbi Christieja leta 2008 odštel 2,484.500 funtov (sic!), čeprav je bil izvirno list ocenjen na 100.000–150.000 funtov. Leta 2018 so na razstavi v Abu Dabiju razstavili še en list Korana, ki je izvirno pripadal istemu palimpsestu,

tako da to pomeni, da imamo zunaj Jemna pet listov iz istega rokopisa. List, ki ga je leta 1992 na dražbi Sothebyja kupil anonimni zbiratelj, sta na Univerzi v Stanfordu leta 2007 imela možnost preučiti Behnam Sadeghi in Uwe Bergmann. List, ki ga hranijo v muzeju Davids Samling, je dostopen na spletni strani *Corpus Coranicum*.

Leta 2004 je jemenska študentka Razan Ghassan Ḥamdūn napisala magistrsko nalogo o enem izmed rokopisov, ki ga hranijo v Vzhodni knjižnici v Sani (*al-maktaba al-šarqiyya*). Rokopis obsega 40 listov. Ḥamdūnova je liste natančno popisala in ugotovila, da merijo 35,0 x 26,5 cm in so napisani v slogu *hiğāzī*. Nalogo je neki bralec poslal uredniku spletne strani Islamic Awareness in ta je leta 2012 prvi ugotovil, da je 40 listov, ki jih je preučevala Ḥamdūnova, izvorno pripadalo istemu rokopisu kot 38 listov iz DAM 01-27.1 in pet listov, ki jih hranijo zasebni zbiratelji. Skoraj gotovo so fragmenti rokopisa, ki jih je preučevala Ḥamdūnova, povezani z listi, ki so jih prodajale evropske dražbene hiše in so jih v Vzhodno knjižnico prenesli ob odpravljanju poškodb mošeje iz leta 1965. Najverjetnejši potek dogodkov je, da je bilo tudi teh pet listov, ki so zunaj Jemna, izvorno v isti mapi v Vzhodni knjižnici kakor listi, ki jih je fotografirala Ḥamdūnova, ter da so jih pozneje ukradli iz te mape. Za zdaj ostaja Ḥamdūnova teza edini vir fotografij listov, ki jih hranijo v Vzhodni knjižnici. Na sliki S1, ki je vzeta iz njene naloge, je viden fol. 5r. *Scriptio superior* vsebuje besedilo K 3, 37-47, slog pisave pa je enak kakor v DAM 01-27.1, torej *hiğāzī*, ki v nekaterih značilnostih meji na *kūfski* stik B Ia. Fol. 5r, viden na sliki S1, pa ima vidne tudi sledi *scriptio inferior*, ki vsebuje K 2, 249-255. Sledi *scriptio inferior* so sicer vidne že na prvi pogled, toda zares očitne postanejo šele, če fotografije posnamemo z naprednimi tehnikami, npr. z multispektrskim fotografiranjem.

To pomeni, da imamo zdaj 38 listov shranjenih v zbirki Dār al-Maḥṭūṭāt, 40 listov v zbirki al-Maktaba al-šarqiyya, še pet dodatnih listov pa je shranjenih v drugih zbirkah. Vsega skupaj imamo torej 80 listov tega rokopisa, ki vsebujejo približno 41 odstotkov vsega Korana, kar pomeni, da je izvirni rokopis celotnega Korana, napisanega v *scriptio superior*, obsegal okrog 200 listov. Radiokarbonska datiranja so pokazala, da so bile ovce, ki so jih uporabili za pergament, ubite med letoma 606 in 647 (Deroche 2022, 171).

Toda rokopis ni toliko zanimiv zavoljo *scriptio superior*, ampak predvsem zaradi dejstva, da *scriptio inferior*, to je besedilo, ki je bilo izbrisano in ga lahko rekonstruiramo, mestoma ne sledi 'uṭmānski recenziji Korana, ampak ponuja različice besedila in drugačen vrstni red sur. To je izredno pomembno za preučevanje nastajanja današnje oblike besedila Korana oz. za preučevanje zgodnje redakcije besedila. Hkrati se je v delu širše javnosti ustvarilo prepričanje, da »skrivnostno besedilo«, ki je moralo biti izbrisano, na laž postavlja islamsko pripoved o nastanku Korana in status razodetja, ki ga muslimani pripisujejo temu spisu. Ni torej presenečenje, da je palimpsest iz Sane eden najbolj znanih rokopisov Korana.

Besedilo *scriptio inferior* so do zdaj v celoti analizirali in objavili Asma Hilali v svoji monografiji *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH* (2017) in Benham Sadeghi in Mohsen Goudarzi v članku »Šan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān«, objavljenem v reviji *Der Islam* (2012). Obe besedili sta bili ustvarjeni s pomočjo fotografij, ki jih je francosko-italijanska ekipa pod vodstvom Christiana Robina leta 2007 posnela v Hiši rokopisov v Sani. Izdaji vsebujeta tudi tri liste, ki so shranjeni zunaj Sane in so bili popisani in fotografirani za namene dražb. Nobena izmed izdaj ne vsebuje lista, ki so ga prvič razstavili na razstavi v Abu Dabiju leta 2018, ter 40 listov, ki jih je Ḥamdūnova fotografirala leta 2004 za svojo magistrsko nalogo. Čeprav je Hilalijeva svojo izdajo pripravila po tem, ko so odkrili dodatnih 40 listov, so fotografije Ḥamdūnove preslabe, da bi bilo mogoče izvesti natančnejšo analizo *scriptio inferior*, zdajšnji politični položaj pa onemogoča slikanje drugih strani. Cellardova je leta 2011 v preglednici objavila preliminarno oceno, katere strani Korana bi lahko vseboval *scriptio inferior* 40 listov iz Vzhodne knjižnice (2011, 14).

Razlike med *scriptio inferior* palimpsesta iz Sane in 'uṭmānsko recenzijo Korana, kakor jo poznamo danes, so najbolj vidne v vrstnem redu sur. Tako med drugim sura 19 v *scriptio inferior* sledi suri 9 (Sadeghi in Goudzari 2012, 63), sura 18 pa sledi suri 12 (72). Suri 15 sledi sura 25 (107) in suri 63 sledi sura 62 (111), čemur sledi sura 89. Tudi nekaj preostalih sur, katerih začetki so vidni na *scriptio inferior*, je zapisanih v drugačnem vrstnem redu.

Poleg variacij v zaporedju sur *scriptio inferior* prinaša tudi nekaj variacij v samem besedilu, čeprav je treba priznati, da *scriptio inferior* večinoma vendarle izpričuje enako besedilo kakor 'uṭmānska recenzija. François Déroche (2022, 188–190) našteje šest vrst razlikovanja med *scriptio inferiori* palimpsesta iz Sane in 'uṭmānsko recenzijo:

- 1) *Uporaba sopomenke*: »In trgovina, za katero se bojite (*taḥšawna*), da bo propadla« (K 9, 42). Palimpsest iz Sane uporabi namesto glagola *taḥšawna* njegovo sopomenko *taḥafūna*.
- 2) *Izpuščene ali dodane besede*: »Da ne boste pobegnili od Boga.« (K 9, 2) V palimpsestu iz Sane piše »da ne boste pobegnili od Boga in njegovega poslanca«, s čimer besedilo najverjetneje prireja, ker sta v K 9, 1 Bog in njegov poslanec omenjena skupaj.
- 3) *Zamenjan vrstni red besed*: »dobre žene so za dobre može in dobri možje za dobre žene.« (K 24, 26) Palimpsest iz Sane zamenja vrstni red in pravi: »dobri možje so za dobre žene in dobre žene za dobre može.«
- 4) *Uporaba drugačne fraze*: »Bog je vseveden.« (K 24,34). Palimpsest iz Sane namesto te fraze uporabi neko drugo, ki se začne z *la'allahum* »da bi le« in konča z *-ūn*. Preostali del je neberljiv. Déroche pravi, da gre morda za frazo *la'allahum yataḍakkarūn* »da bi se oni le spomnili« (2022, 189).
- 5) *Izpuščen celotni verz*: Verz K 9, 85 je v palimpsestu v celoti izpuščen.
- 6) *Dodane fraze*: »Kaj bi bilo, če ne bi bilo Božje dobrote in njegove milosti do vas, če Bog ne bi sprejemal kesanja in ne bi bil moder?« (K 24, 10) V palimpsestu iz Sane beremo: »Kaj bi bilo, če ne bi bilo Božje dobrote in njegove milosti do vas? Nihče izmed vas ne bi bil nikoli čist! Toda Bog sprejema kesanje in je moder.«

Scriptio inferior iz Sane torej občasno prinaša nekatera odstopanja od 'uṭmānske recenzije in lahko se nadamo, da bomo po podrobni analizi listov, ki jih hranijo v Vzhodni knjižnici v Sani, vedeli še več o besedilu, ki ga vsebuje *scriptio inferior*.

Palimpsest iz Sane je zanimiv predvsem zato, ker podaja besedilo, ki se ne sklada popolnoma z 'uṭmānsko recenzijo. Radiokarbonsko datiranje je pokazalo, da je pergament, uporabljen za rokopis, skoraj gotovo nastal v prvi polovici 7. stol. po Kr., kar pomeni, da gre za zelo zgoden dokument. Zelo verjetno je, da gre za primer ene izmed recenzij Korana, ki je krožila med prvimi muslimani in ki jih je nameraval kalif 'Uṭmān zatreti z uvedbo svoje recenzije Korana. Ker se *scriptio superior* sklada z 'Uṭmānovo recenzijo, ki je prisotna tudi v vseh drugih rokopisih, lahko sklepamo, da je bil *scriptio superior* napisan v želji, da bi izbrisali poprejšnjo različico Korana, obstajajočo v *scriptio inferior*, ki se ni skladala z 'Uṭmānovo recenzijo. *Scriptio inferior* je najverjetneje edini ohranjeni primer ne' uṭmānskih recenzij Korana, ki so jih sestavili prvi muslimani.

V hadisu, ki smo ga navedli zgoraj, je zapisano, da je 'Uṭmān prejšnje recenzije Korana ukazal zažgati. Toda zavedati se je treba, da je bil pergament v tistih časih izredna redkost. Ohranjenih 80 listov palimpsesta iz Sane, ki vsebujejo 41 odstotkov Korana, obsega približno 82 m² pergamenta. Za celoten rokopis so torej potrebovali 100 m² pergamenta. Če računamo, da lahko iz ene ovce dobimo največ 1 m² pergamenta, bi to pomenilo, da je ves rokopis zahteval uboj 100 ovac. Popolnoma predstavljivo in verjetno je, da muslimani, do katerih je prišlo 'uṭmānovo naročilo oz. ki so na neki točki v drugi polovici 7. stol. sprejeli 'uṭmānsko recenzijo, pergamenta niso uničili, ampak so raje izbrisali prejšnjo recenzijo in na pergament prepisali 'uṭmānovo recenzijo. To je najverjetnejša razlaga za nastanek palimpsesta iz Sane.

E) TÜBINGENSKI KORAN

Rokopis, ki ga v knjižnici Univerze v Tübingenu hranijo pod oznako MA VI 165, je tja prišel iz Damaska sredi 19. stoletja kot plod zbirateljskega delovanja takratnega pruskega konzula Johanna Gottfrieda Wetzsteina (1815–1905). Rokopis je napisan v slogu pisave, ki ga Déroche označi kot B Ia (Déroche 2014, 132; 1992, 38–39). Slog B Ia pripada skupini slogov pisav, ki so zamenjale slog *hiğāzī*. Skoraj gotovo je, da je slog B Ia zelo zgoden, saj je v marsičem še zelo podoben slogu *hiğāzī*, npr. v nagnjenosti črk v desno. Od sloga *hiğāzī* ga loči predvsem način zapisovanja nekaterih črk. V raziskovanju rokopisov se je za te pisave uveljavilo generično ime slog *kūfī*, ki pa je lahko zavajajoče, saj nikakor ne moremo reči, da ta slog izvira iz mesta Kūfa. Rokopis vsebuje 77 pergamentnih listov, ki merijo 19,5 x 15,3 cm in vsebujejo od 18 do 21 vrstic na stran (Marx 2024a; Déroche 2014, 132). Rokopis vsebuje besedilo K 17, 35–36, 57. Kombiniran rezultat radiokarbonskega datiranja treh različnih listov (fol. 23, 28 in 37) kaže, da so bile ovce, katerih koža je bila uporabljena za pergament, ubite med letoma 648 in 674 (Marx 2024a). Ker je mogoče sklepati, da ni preteklo veliko časa med izdelavo pergamenta in zapisom, saj so pergament izdelovali po povpraševanju, je bil rokopis MA VI 165 najverjetneje napisan v drugi polovici 7. stoletja. »Recto« stran prvega lista MA VI 165 je vidna na sliki T2.

Rokopis MA VI 165 ločuje posamezne verze s tremi pikami:

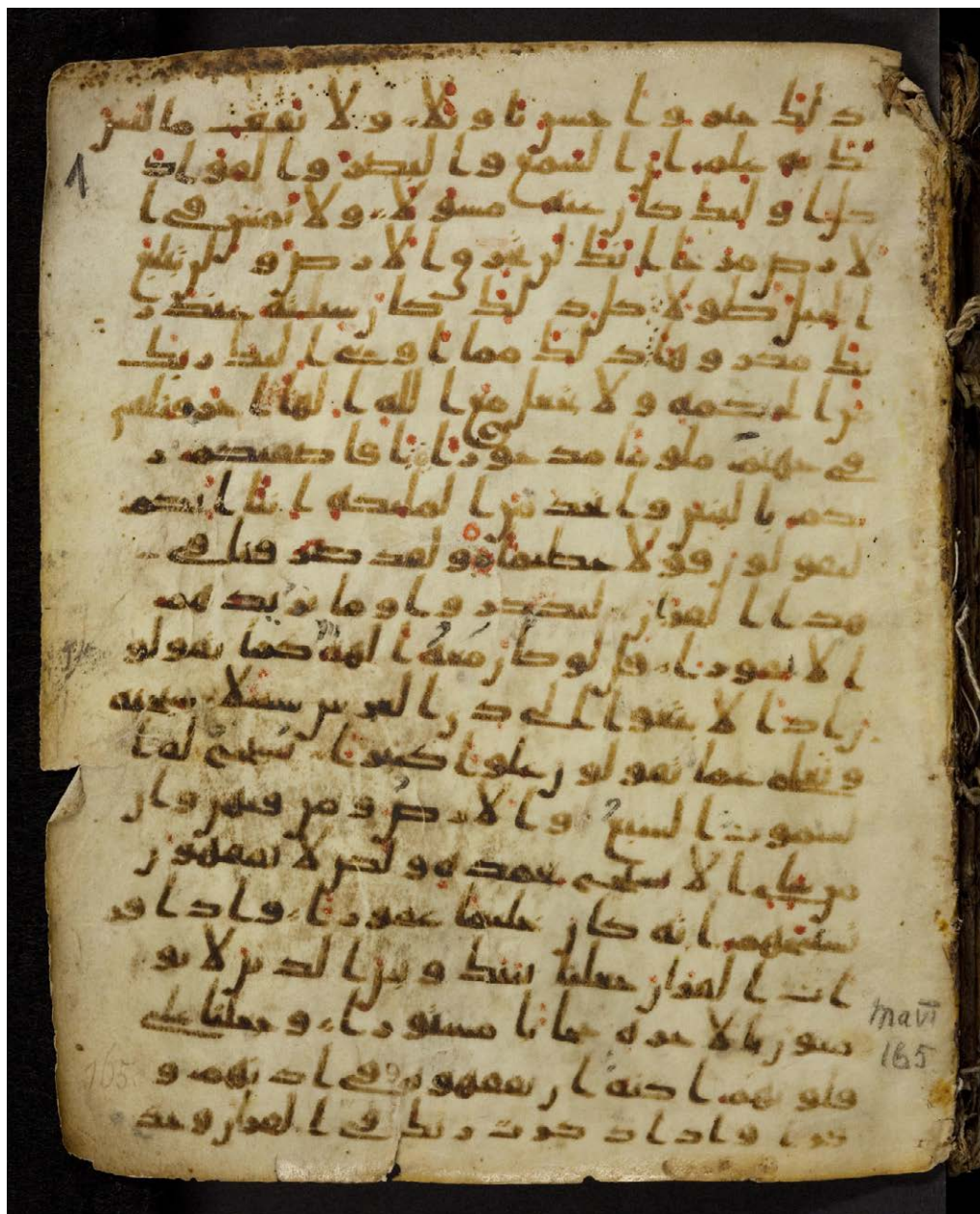


Slika T1: MA VI 165, 1r. Vir: <https://opendigi.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/MaVi165#p=1&tab=info> (pridobljeno 14. 8. 2024) Na sliki so v rdečem okvirčku predstavljene tri pike iz vrstice 1 na fol. 1r, ki označujejo konec verza K 17,37. Dve rdeči piki desno zgoraj od rdečega okvirčka sta poznejša dodatka, saj označujeta samoglasnike.

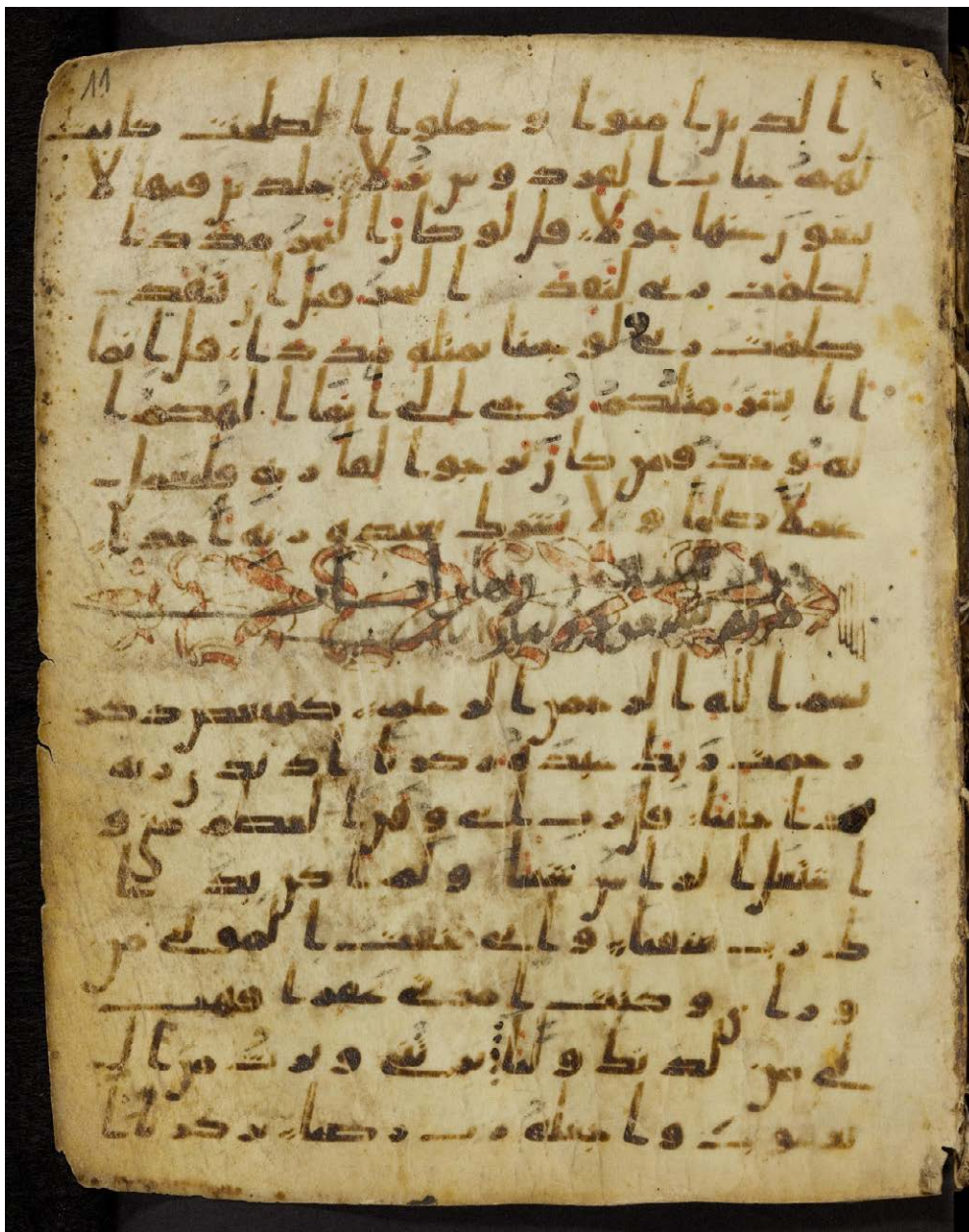
Posamezne sure so občasno ločene z ornamentami, ki so bili že izvirno v rokopisu (primer slika T3). Na sliki T3 je vidno, da je pozneje nekdo čez ornament, ki je ločeval suri med seboj, zapisal naslov sure. Izvirno rokopis ni vseboval naslova sure, saj ta praksa v najzgodnejših rokopisih Korana še ni poznana.

4. SKLEP

V 70. letih prejšnjega stoletja je John Wansbrough napisal delo *Quranic Studies*, v katerem je trdil, da je besedilo Korana doživelo svoje zadnje redakcijske popravke v 9. stol. po Kr. Temu je treba dodati veliko raziskovalcev, ki so izrazili dvom o klasični islamski pripovedi in so podali alternativne razlage za nastanek besedila Korana. Če nas lahko pregled rokopisov Korana česa nauči, je to predvsem, da rezultati v grobem potrjujejo, da je od sredine 7. stol. po Kr. nastalo veliko kopij Korana, ki jasno pričajo, da gre za kopije istega besedila, ki skorajda ne pozna več variacij na ravni konzonantnega zapisa (rasm). Palimpsest iz Sane priča o tem, da se je že zelo zgodaj začel proces poenotenja različnih recenzij Korana, ki so krožile med muslimani. Čeprav z zgornjim pregledom rokopisov ne moremo potrditi vseh elementov iz hadisa o izdelavi Utmānove recenzije Korana, ki je bila poslana po islamskem svetu, najdeni rokopisi kažejo na verodostojnost te pripovedi.



Slika T2: Tübingen, Univerzitetna knjižnica Ma VI 165, folio 1r. Vir: <https://opendigi.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/MaVI165#p=1&tab=info> (pridobljeno 14. 8. 2024).



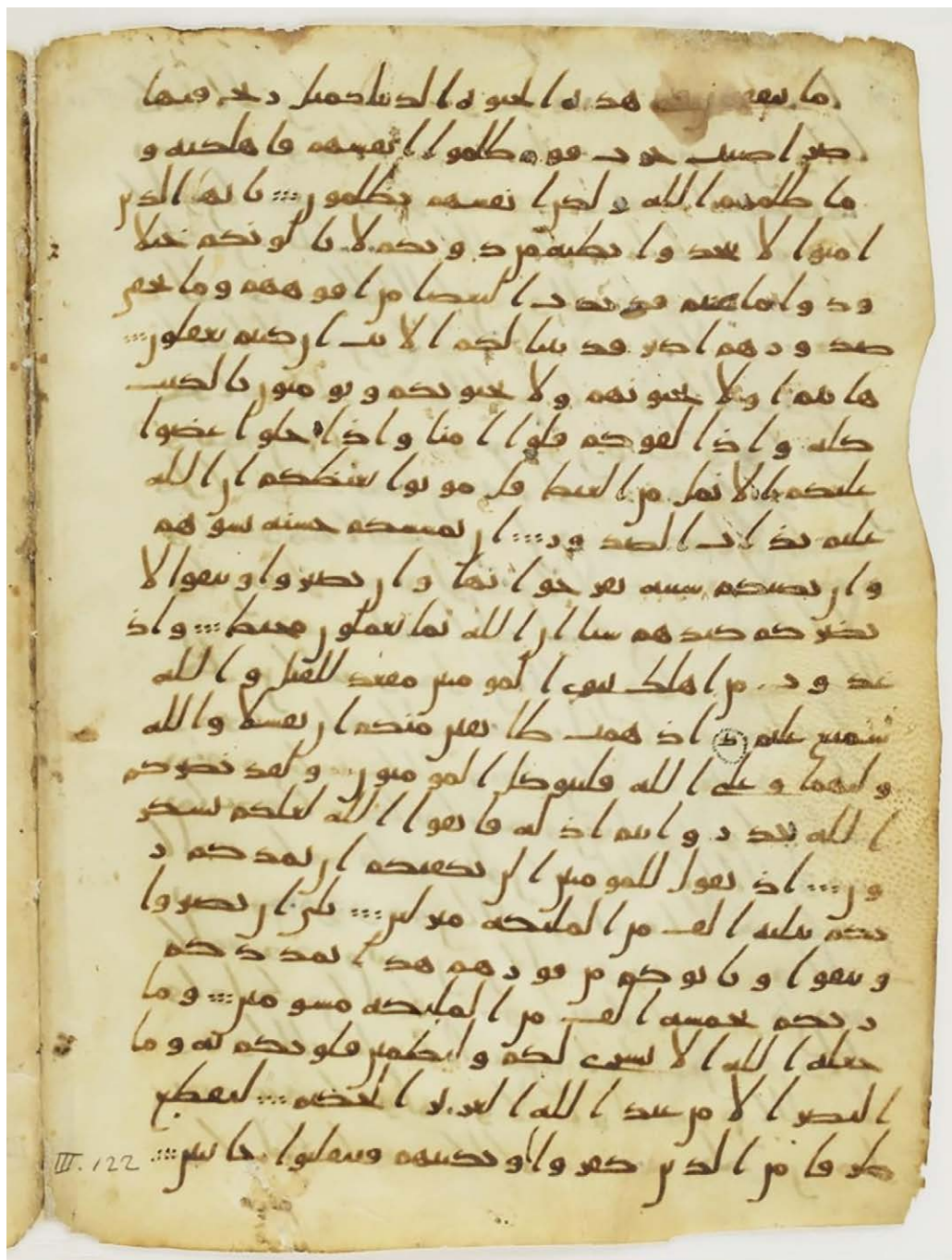
Slika T3: Tübingen, Univerzitetna knjižnica Ma VI 165, folio 11r. Vir: <https://opendigi.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/MaVI165#p=1&tab=info> (pridobljeno 14. 8. 2024). Ornament, ki ločuje suro 18 od sure 19, je viden po 8. vrstici fol. 11r.

وَاَوْفُوا بِسَلَامٍ وَاَقْلُوا وَاَقْلُوا
 كَقَوْلِهِمْ سَلَامٌ وَلَا كَقَوْلِهِمْ
 لَيْتَ مِنْكُمْ إِلَّا نَهَى يَوْمًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
 وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْبَوَادِ لَا تَعْلَمُ
 يَهْلِكُ الدِّينَ كَقَوْلِهِمْ أَلَا الْبَلَدُ مَعَ قَلِيلٍ
 يَوْمَ مَا وَهَبَهُمْ وَبَسَّ الْأَمْهَادُ لِحَرْبِ
 الْأَجْرِ أَيْقَادُ يَهْلِكُ لَهُمْ حَسْبُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
 لَا يَهْدِي خَلْقَ فَمَنْ لَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ
 اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَمَّا أَهْلُ الْكِبَرِ لَمْ يَنْ
 مِنْ بَالٍ لَهُ وَمَا أَتَى الْكِبَرُ وَمَا أَتَى
 لَهُمْ حَسْبُ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ بَيْنَهُمَا
 وَلَيْتَ أُولَئِكَ لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُمْ عِنْدَ دِينِهِمْ
 لَهُ يَوْمَ الْحِسَابِ بَابُهَا الدِّينَ أَمْنًا
 صَدَقُوا وَصَدَقُوا وَبَطَلُوا وَبَطَلُوا
 لَكُمْ يَهْلِكُونَ

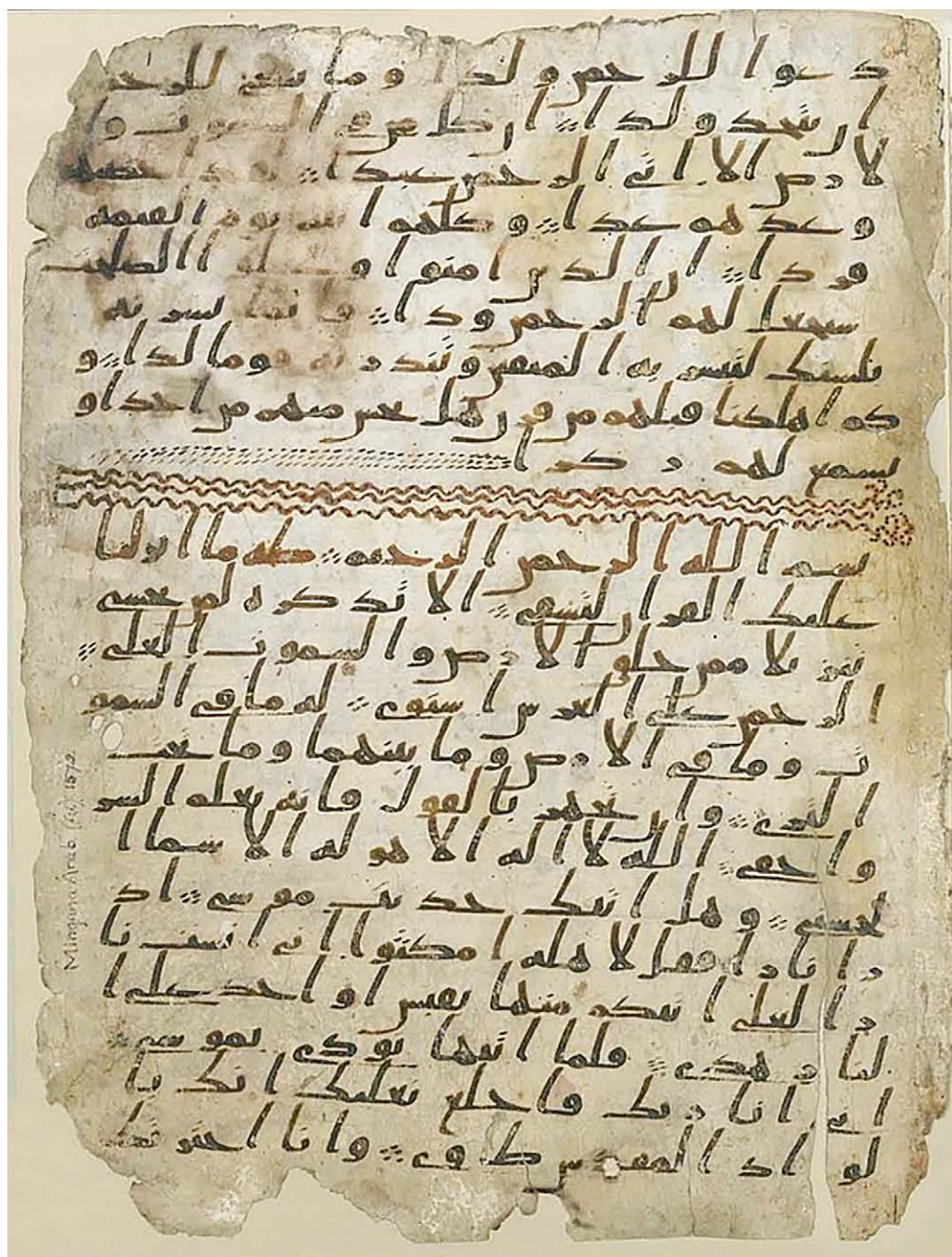
IV

بِسْمِ اللَّهِ أَلَمْ يَجْعَلْ دِينَهُ بَابُهَا
 أَيْقَادُ دِينِهِ أَلَمْ يَجْعَلْ مِنْهُمْ
 وَجْهًا مِنْهَا دِينَهُمْ وَجْهًا مِنْهُمْ
 كَقَوْلِهِمْ سَلَامٌ وَاللَّهُ أَلَمْ يَجْعَلْ
 وَاللَّهُ أَلَمْ يَجْعَلْ كَقَوْلِهِمْ دِينَهُ
 أَلَمْ يَجْعَلْ مَوْلَاهُمْ وَلَا يَسْأَلُونَ
 أَلَمْ يَجْعَلْ مَوْلَاهُمْ وَلَا يَسْأَلُونَ
 أَلَمْ يَجْعَلْ مَوْلَاهُمْ وَلَا يَسْأَلُونَ

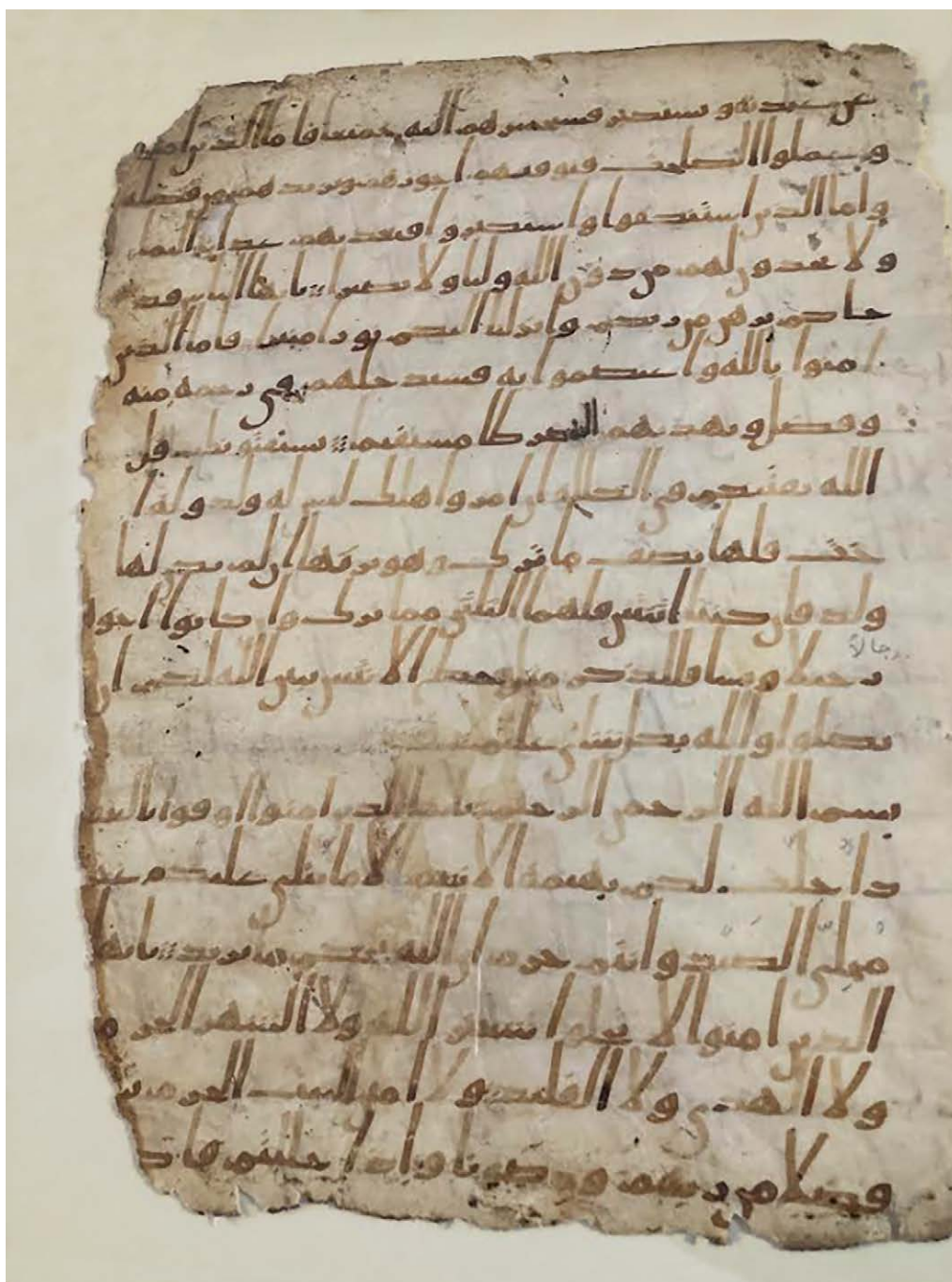
Slika PP5: Francoska narodna knjižnica: Arabe 328 (a), fol. 9v. Vir: <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/> (pridobljeno 17. 8. 2024). Prazen prostor ločuje suro 3 od sure 4.



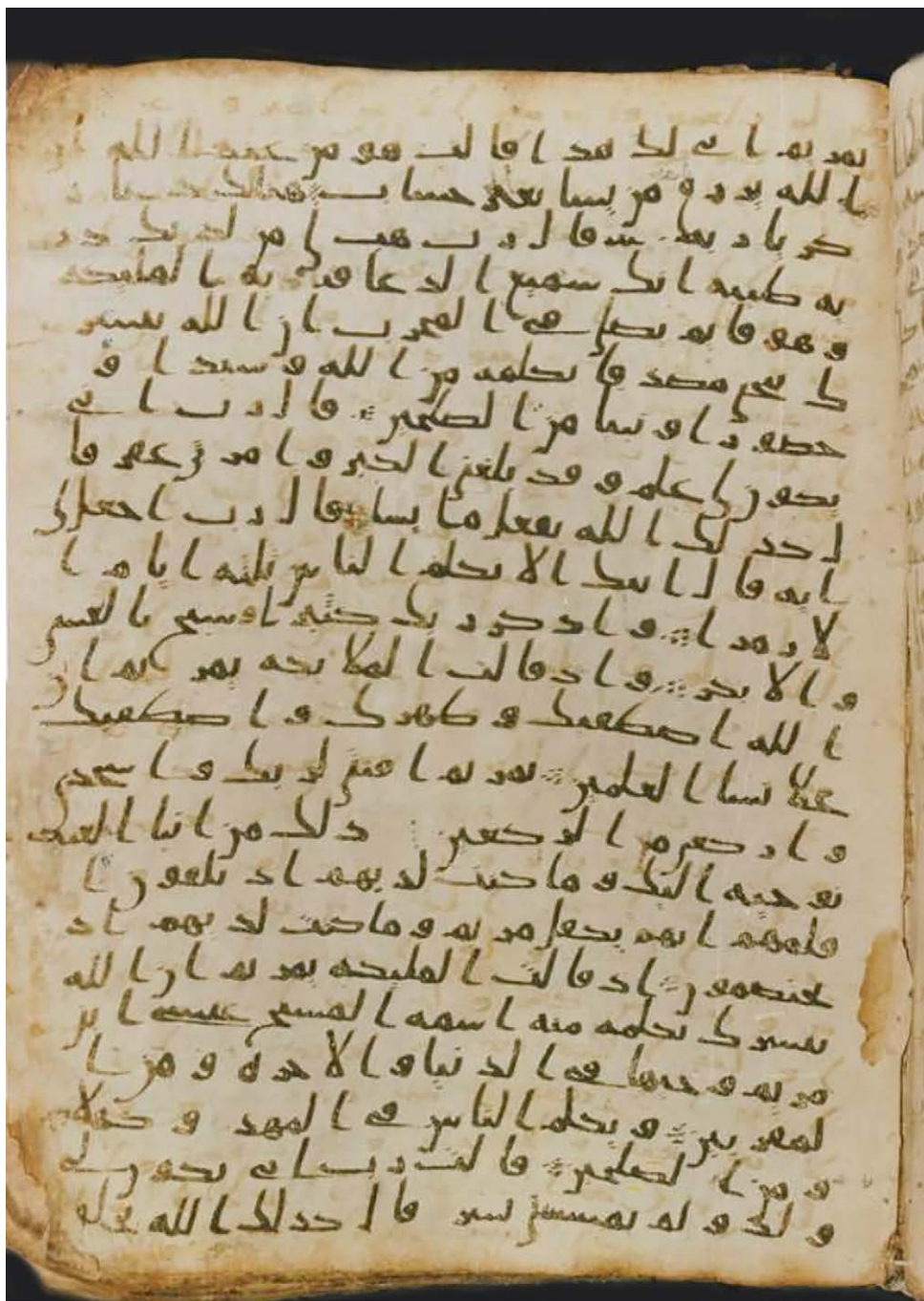
Slika PP6: Francoska narodna knjižnica: Arabe 328 (a), fol. 5v. Vir: <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/13?sura=10&verse=35> (pridobljeno 17. 8. 2024).



Slika B1: Cadburyjska raziskovalna knjižnica (Univerza v Birminghamu): Islamic Arabic 1572a, 1r. Vir: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Birmingham_Quran_manuscript_folio_2_recto.jpg (pridobljeno 21. 8. 2024).



Slika Be3: Mestna knjižnica v Berlinu: Ms. or. fol. 4313, fol. 2r. Vir: Fotografija avtorja članka. Na sliki je lepo vidno, da se v 12. vrstici zaključi sura 4. Začetek sure 5 je mogoče najti že v 13. vrstici, avtor pa naznači novo suro samo s praznim prostorom med koncem zadnjega verza 4. sure in koncem strani pergamenta.



Slika S1: Maktaba al-šarqiyya 1r iz fragmentov Korana, ki jih je analizirala Ĥamdūnova. Vir: Ĥamdūn 2012, 106. sliki je list 5r, ki vsebuje K 3, 37-47 v scriptio superior ter K 2, 249-255 v scriptio inferior.

REFERENCE

- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'il.** 1868. *Kitāb al-ḡāmi' al-ṣaḥiḥ*. 4 zv. Uredil Ludolg Krehl. Leiden: E. J. Brill.
- al-Suyūṭī, Ḡalāl al-Dīn.** 2019. *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. 2 zv. Uredil Muḥammad Sālim Hāšim. Bejrut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Cellard, Eléonore.** 2019. Les manuscrits coraniques anciens. V: Mohammad Ali Amir-Moezzi in Guillaume Dye, ur. *Le Coran des historiens*, 665–706. Pariz: Cerf.
- Déroche, François.** 1992. *Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th and 10th Centuries AD*. Oxford: Oxford University Press.
- – –. 2009. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*. Leiden: Brill.
- – –. 2014. *Qur'ans of the Umayyads: a first overview*. Leiden: Brill.
- – –. 2022. *The One and the Many: The Early History of the Qur'an*. New Haven: Yale University Press.
- Dodge, Bayard.** 1970. *The Fihrist of al-Nadīm*. 2 zv. New York: Columbia University Press.
- Ḥamdūn, Razān Ḡassān.** 2004. al-Maḥṭūṭāt al-qur'āniyya fī ṣana'ā' mund al-qarn al-awwal al-ḥiḡrī wa-ḥifẓ al-qur'ān al-karīm. Magistrska naloga. al-Ġāmi'a al-yamaniyya. <https://quran-uni.com/quran-sciences/%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%ae%d8%b7%d9%88%d8%b7%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d9%82%d8%b1%d8%a2%d9%86%d9%8a%d8%a9-%d9%81%d9%8a-%d8%b5%d9%86%d8%b9%d8%a7%d8%a1-%d9%85%d9%86%d8%b0-%d8%a7%d9%84%d9%82%d8%b1%d9%86/> (pridobljeno 4. 8. 2024).
- Hilali, Asma.** 2017. *The Sanaa Palimpsest: The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH*. Oxford: Oxford University Press.
- Jeffery, Arthur.** 1937. *Materials For The History Of The Text Of The Qur'an*. Leiden: Brill.
- Marx, Michael.** 2024a. Universitätsbibliothek Tübingen: Ma VI 165. Corpus Coranicum. https://corpuscoranicum.de/de/manuscripts/107/page/1r?sura=17&verse=110#manuscript_page (pridobljeno 13. 8. 2024).
- – –. 2024b. Cadbury Research Library (University of Birmingham): Islamic Arabic 1572a. Corpus Coranicum. https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/2278/page/1r#manuscript_page (pridobljeno 21. 8. 2024).
- – –. 2024c. Dār al-Maḥṭūṭāt (دار المخطوطات House of Manuscripts): DAM 01-27.1. Corpus Coranicum. https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/117/page/6r?sura=6&verse=49#manuscript_page (pridobljeno 22. 8. 2024).
- – –. 2024c. Staatsbibliothek zu Berlin: Ms. or. fol. 4313 (VOHD 17, A, 1, 1). Corpus Coranicum. <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/15/page/1r> (pridobljeno 22. 8. 2024).
- Motzki, Harald.** 2001. The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments. *Der Islam* 78:1–34.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, in Otto Pretzl.** 2013. *The History of the Qur'an*. Texts and Studies on the Qur'an 8. Leiden: Brill.
- Radiciotti, Paulo, in Arianna D'Ottone.** 2008. I frammenti della Qubbat al-khazna di Damasco: A proposito di una scoperta sottovalutata. *Nea Rhome* 5:45–74.
- Sadeghi, Behnam, in Mohsen Goudarzi.** 2012. Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'an. *Der Islam* 87, št. 1–2:121–129.

Podobe Cerkve v izbranih spisih Josepha Ratzingerja

Pojem Cerkve in ekleziološke vsebine so pri kardinalu Josephu Ratzingerju, poznejšem papežu Benediktu XVI., gotovo zelo obširno zastavljeni, zato se v tem prispevku osredotočam le na nekaj knjig in besedil, v katerih poskuša ta kardinal oziroma papež поблиže predstaviti pojem Cerkve (seveda ne sistematično in z vseh zornih kotov), hkrati pa tudi odgovarja na nekatera vprašanja, ki se odpirajo v povezavi s to tematiko. Predstaviti želim Ratzingerjeve ekleziološke poudarke v izbranih besedilih, strokovnih delih in intervjujih, ki v marsičem odgovarjajo tudi na zdajšnje razmere v Cerkvi. To so *Poročilo o verskem stanju* (1993), *Uvod v krščanstvo* (2005; prvič objavljeno leta 1968), *Poklicani v občestvo* (1993), posinodalna apostolska spodbuda *Evharistija – zakrament ljubezni* (2007) in papežev pogovor s Petrom Seewaldom *Luč sveta* (2011).

1. POROČILO O VERSKEM STANJU – POGOVOR S KARDINALOM JOSEPHOM RATZINGERJEM

Najprej bi se osredotočila na *Poročilo o verskem stanju* (Messori 1993), v katerem se Vittorio Messori pogovarja s takratnim kardinalom Josephom Ratzingerjem; spregovorita tudi o pojmu Cerkve. Kardinal pri tem najprej izrazi, da je problematično in nevarno, kako se razume ta pojem: »Tu je vir pretežnih nesporazumov in pravih pravcatih zmot, ki ogrožajo tako teologijo kakor splošno katoliško miselnost.« (37) Pravi celo, da marsikdo več ne veruje, da je Cerkev nekaj, kar hoče sam Gospod; celo nekateri teologi imajo Cerkev za človeško stvarnost in jo lahko zato preustvarjamo, kakor sami želimo. Ratzinger razlaga, da je za katoličane Cerkev res sestavljena iz ljudi, vendar je to le zunanja podoba; zadaj pa je osnovna zgradba, ki jo želi sam Bog in ki je nadčloveška stvarnost, v katero človek nima pravice posegati.

V opisanih primerih zgoraj, ko pa se Cerkev dojema kot zgolj človeško delo, hitro tudi verska vsebina postane po želji spremenljiva. Tudi ko nanjo gledamo le s sociološkega vidika, hitro izgubimo stik z božjim. Glede dojetja Cerkve kot božjega ljudstva (kakor se je poudarjalo na drugem vatikanskem koncilu) kardinal opozori tudi na nevarnost, da zapustimo Novo zavezo ter se povrnemo k Stari zavezi. Če bi se osredotočili le na ta izraz, vezan izključno na Staro zavezo, bi zanemarili to, kar je o božjem ljudstvu rečeno v Novi zavezi: v njej »nas, božje ljudstvo« vedno spominja na starozavezno prvino Cerkve in njeno nepretrgano povezanost z Izraelom. Cerkev pa zadobiva svojo najvidnejšo novozavezno značilnost v oznaki »Kristusovo telo«. (38) Obstaja nevarnost, da se v izrazu »božje ljudstvo« lahko skrivajo napačni vzgibi v smislu vračanja v Staro zavezo ali pa razni politični, strankarski, kolektivistični nagibi. Ratzinger pravi, da »v resnici ni

zares novozaveznega in katoliškega pojmovanja Cerkve brez neposrednega in življenjskega razmerja ne le s sociologijo, temveč tudi in predvsem s kristologijo«. (39) V resnici pa je Cerkev kot Kristusovo telo več kot zgolj skupnost njenih članov.

Še ena pomembna razsežnost, ki jo kardinal poudari, je to, da se Cerkev kot taka precej razlikuje od katere koli človeške organizacije, saj presega celo človekovo neizogibno mejo, to je smrt. Tako združuje tako žive kakor pokojne v eno samo Kristusovo telo. Tu je na mestu izraz ‚communio sanctorum‘ (občestvo ‚svetnikov‘ kot vseh krščenih), ki pa pomeni tudi deležnost pri svetih rečeh, torej pri zakramentih milosti, ki izvirajo iz umrlega in vstalega Kristusa. Zato Cerkev ni naša, ampak Njegova. »Kristusova Cerkev ni ne stranka, ne združenje in ne klub; njena globoka in neodstranljiva notranja zgradba ni demokratična, temveč zakramentalna, zato tudi hierarhična.« (40)

V zadnjem delu poglavja sogovornika spregovorita o prenovi v Cerkvi, k čemur Ratzinger pristavi zanimiv in še kako pomenljiv odgovor za današnji čas, ki je lahko spodbuda za nas: »Skratka, resnična ‚prenova‘ ni v tem, da si na vse kriplje prizadevamo postaviti nova pročelja, temveč resnična ‚prenova‘ je v prizadevanju, da čim bolj odstranimo, kar je našega, da pride tako tem bolj do veljave, kar je Njegovega – Kristusovega. Te resničnosti so se živo zavedali svetniki. Cerkve niso namreč prenovili z načrtovanjem novih ustrojov, temveč s spreobračanjem samih sebe. Povedal sem že, vendar ne bomo tega nikoli dovolj poudarjali: če hoče dati Cerkev odgovor človeškim zahtevam, potrebuje svetosti in ne poslovnega vodenja ...« (43)

2. UVOD V KRŠČANSTVO

V knjigi *Uvod v krščanstvo* (Ratzinger 2005), ki je v resnici skupek Ratzingerjevih predavanj iz časa njegove predavateljske službe v Nemčiji, najdemo tudi razmišljanja o Cerkvi v okviru veroizpovedi.

Nanašajoč se na to besedilo lahko podrobneje razložimo, kaj je mišljeno z že zgoraj omenjenim terminom ‚občestvo svetnikov‘ (‚communio sanctorum‘): »Z besedo občestvo svetnikov je namreč v prvi vrsti mišljeno evharistično občestvo, ki v Gospodovem telesu povezuje vse po svetu raztresene Cerkve v eno Cerkev.« (249) Beseda ‚sanctorum‘ se ne nanaša na osebe, ampak bolj na tisto sveto, ki je od Boga podarjeno Cerkvi pri obhajanju svete evharistije kot vez edinosti. Cerkev torej ni definirana po službah ali organizaciji, ampak po njenem bogoslužju. Kmalu pa so ta pojem (tj. ‚sanctorum‘) začeli uporabljati tudi za osebe, ki jih zedinja in posvečuje ta sveti dar. Nato pa v tem kontekstu v pojem Cerkve vstopi še nadnaravna razsežnost – občestvo svetnikov, ki pa so vsi tisti, ki so prejeli enega Duha. (249 – 250)

V nadaljevanju knjige je eno podpoglavje namenjeno prav sveti Katoliški cerkvi. Ratzinger že v samem uvodu v poglavje zapiše: »Cerkev in zakrament stojita in padeta skupaj; Cerkev brez zakramentov bi bila prazna organizacija in zakramenti brez Cerkve bi bili obredi brez smisla in brez notranje povezanosti.« (253) Loteva se predvsem dveh vprašanj, ki nam (lahko) tudi danes povzročata težave, in sicer kako je lahko Cerkev sveta in kako katoliška. Prva dilema lahko izhaja iz tega, da tudi drugi vatikanski koncil ne govori več le o sveti, ampak tudi o grešni Cerkvi (C 8). Problematika razumevanja katoliškosti Cerkve pa se lahko ustvari na podlagi tega, da je ena Cerkev raztrgana na mnogo Cerkva; torej kot na neke stranke, ki se med seboj bojujejo. Ratzinger v nadaljevanju poskuša podati odgovor na ti dve vprašanji.

Svetost: kot že rečeno, se beseda ‚svet‘ najprej nanaša na »božji dar, ki podarja svetost sredi človeške nesvetosti«. (Ratzinger 2005, 255) To lahko razumemo v luči Nove zaveze – Bog se je v Kristusu vezal na ljudi: v Novi zavezi ni več obojestranskega vztrajanja pri zavezi, ampak je od Boga dana milost, ki še obstaja, tudi ko se ji človek izneveri. Nova zaveza je tako izraz božje

ljubezni, ki človeka kljub grešnosti vedno znova sprejme. Na temelju te Gospodove zvestobe on nenehno posvečuje Cerkev, torej je njegova svetost navzoča med ljudmi. »To je svetost, ki kot Kristusova svetost žari sredi greha Cerkve.« (256) Ta Jezusova svetost pa se je nazadnje razodevala kot druženje z grešniki, ki je šlo na koncu celo tako daleč, da je vzel nase prekletstvo greha ter tako tudi razodel, v čem je resnična svetost: ne v ločitvi, ampak v zedinjenju, ne v obsodbi, ampak v odrešujoči ljubezni. In prav to se v Cerkvi nadaljuje – v nesveti svetosti Cerkve se razodeva svetost Boga, ki je sam ljubezen, ki se meša z umazanijo sveta, zato da bi jo premagala.

Katoliškost: beseda ‚katoliško‘ v dvojnem pomenu kaže na edinost Cerkve – na edinost kraja, torej samo občestvo, ki je edino s škofom, je Katoliška cerkev in ne tiste skupine, ki so se od tega odcepile. Drugi pomen pa označuje edinost krajevnih Cerkva, ki lahko ostanejo Cerkev le s tem, ko so odprte druga za drugo, s skupnim pričevanjem besede in skupnosti evharistične daritve. S to besedo sta izraženi tudi škofovska struktura Cerkve in edinost vseh škofov. Ratzinger (259) o tem piše: »Cerkev je ena zaradi ene besede in enega kruha. Škofovska struktura se pojavlja v ozadju kot sredstvo za to edinost. [...] Samo kot ‚katoliška‘, se pravi v množtvu vendarle vidno ena, ustreza Cerkev zahtevi, kakršno postavlja veroizpoved. Biti mora znamenje in sredstvo edinstva v tem raztrganem svetu; dvigati se mora nad narodnosti, rase in razrede ter jih zedinjati.« (253 – 259)

3. POKLICANI V OBČESTVO: DANAŠNJI POGLED NA CERKEV

Ratzinger, takrat še kardinal, je v knjigi *Poklicani v občestvo* podal »izredno bogat in koristen pripomoček za pravilno gledanje na Cerkev« (Ratzinger 1993, 5), kot je takratni nadškof dr. Alojzij Šuštar zapisal v spremni besedi.

V tej knjigi bi se osredotočila predvsem na t. i. evharistično ekleziologijo, o kateri je govor v tretjem poglavju. Cerkev se torej uresničuje v evharistiji, ki je ponavzočenje besede oznanila. Evharistični obred se obhaja na določenem kraju s tam živečimi ljudmi, ki se zbirajo skupaj – Cerkev tako ni skupina prijateljev, ki skupaj preživljajo prosti čas, ampak ta božji klic velja za vse, ki so na tistem kraju – Cerkev je tako po svojem bistvu javna. Ne gre torej za zasebno kulturno združenje, ampak je Cerkev javna, saj so v to novo ljudstvo poklicani vsi. Zato vsi verni na nekem kraju spadajo k isti evharistiji ne glede na to, kdo so, saj jih k temu kliče Gospod sam. Ratzinger tu omenja svetega Ignacija Antiohijskega, ki brani edinost vere zoper kakršno koli delitev na skupine, rase ipd. Na tem mestu se avtor dobro izrazi: »ne moreš uživati krvi ‚prelite za mnoge‘, če se umikaš k ‚maloštevilnim‘«. (65) Sveta evharistija je torej javna, je evharistija celotne Cerkve in enega Kristusa – sprava z Bogom, ki nam je tu ponujena, pomeni tudi spravo z bratom. Hkrati pa je škofovska služba bistveno povezana z evharistijo – služenje edinstva, ki sledi iz daritvenega in spravnega značaja evharistije. (64 – 66)

Za globlje in lažje razumevanje bistva evharistične ekleziologije so zelo pomenljive nadaljnje besede: »Cerkev je evharistija, smo rekli. To je mogoče prevesti tudi v obrazec: Cerkev je ‚komunio‘, obhajilo, in sicer s celotnim Kristusovim telesom. Drugače povedano: sploh ni mogoče, da bi hotel v evharistiji komunicirati samo z Jezusom. Ustvaril si je telo. Kdor komunicira z njim, nujno komunicira z vsemi njegovimi brati in sestrami, ki so postali udje enega telesa. Communio vključuje tudi razsežnost katolištva z vso širino Kristusove skrivnosti. Communio je katoliška ali pa je sploh ni.« (68)

4. POSINODALNA APOSTOLSKA SPODBUDA: EVHARISTIJA – ZAKRAMENT LJUBEZNI

Opovezavi med evharistijo in Cerkvijo pa Joseph Ratzinger kot papež Benedikt XVI. leta 2007 piše v posinodalni apostolski spodbudi *Sacramentum Caritatis* oziroma *Evharistija – zakrament ljubezni*.

Po zakramentu svete evharistije nam Jezus pokaže povezanost med seboj in nami, torej med svojo osebo in Cerkvijo – ta se je rodila prav na križu iz njegove prebodene strani, iz katere sta pritekli kri in voda, ki pa sta znamenje zakramentov. Cerkev živi iz evharistije – v njej se vedno znova ponavlja in ponavzočuje Kristusova daritev, zato obstaja vzročni vpliv evharistije na izvor Cerkve. Obstaja torej vzajemna povezava »med evharistijo, ki gradi Cerkev, in Cerkvijo, ki obhaja evharistijo [...] Cerkev sme obhajati in častiti skrivnost Kristusove navzočnosti v evharistiji prav zato, ker se je Kristus sam prvi zanjo daroval v daritvi na križu.« (*Sacramentum Caritatis* 14) S tem lahko tudi razumemo pomen besed svetega Janeza: »On nas je prvi vzljubil« (1 Jn 4,19) – tu se razodeva ontološko dejstvo, da je Kristus prvi, ki nas je in tudi bo za vso večnost tisti, ki nas ljubi prvi. Evharistija je torej zelo pomembna za samo bistvo in delovanje Cerkve – že isto pojmovanje Kristusa, rojenega iz Device Marije, Kristusovega evharističnega telesa in Cerkve kot Kristusovega telesa nakazuje neločljivo povezanost med Kristusom in Cerkvijo. Evharistični zakrament tako uresničuje edinost med verniki – pri drugi evharistični molitvi duhovnik moli: »Ponižno prosimo, naj nas Sveti Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi, da bomo vsi eno« – evharistija je tako temelj Cerkve kot občestva. Vsak vernik je tako pri obhajanju evharistije v njegovi, to je Kristusovi Cerkvi; v pravilnem evharističnem razumevanju se torej cerkvena občestvenost razodeva kot stvarnost, ki je v svojem bistvu katoliška, vesoljna. (*Sacramentum Caritatis* 14 – 15)

5. LUČ SVETA: PAPEŽ, CERKEV IN ZNAMENJE ČASA

Naj nazadnje naj omenim še knjigo *Luč sveta* (Seewald 2011), ki je v resnici pogovor avtorja Petra Seewalda s papežem Benediktom XVI.; to besedilo je od vseh uporabljenih v tem pripevku najmlajše.

Ena izmed tematik, ki se jih sogovornika dotakneta, je tudi Cerkev, zato bom v nadaljevanju na kratko povzela še to razmišljanje oziroma dve vprašanji, ki se najbolj povezujeta s to tematiko. V enem izmed vprašanj avtor sprašuje papeža, kaj sploh je Cerkev, ta »duhovni organizem« – papež Benedikt XVI. je namreč v neki pridigi navedel besede svetega papeža Pavla VI., ki je med drugim uporabil izraz »skrivnostno Kristusovo telo«; slednje papež Benedikt XVI. v tem odgovoru pojasnjuje: pravi, da se je Pavel VI. s tem izrazom navezoval na svetega Pavla, ki je Cerkev opredelil kot živ Kristusov organizem, kjer vsi delujejo z drugim in za drugega, in ne gleda na Cerkev kot na ustanovo, organizacijo. V sveti evharistiji prejemamo vstalega Kristusa, in ker vsi prejemamo istega Kristusa, smo tako zbrani v tem »vstalem telesu kot velikem prostoru novega človeštva. [...] Cerkev moramo pojmovati kot živ organizem, ki prihaja od Kristusa samega.« (145)

Nadaljnje vprašanje se navezuje na dežele, v katerih nastajajo pobude, da bi se ustvarila deželna Cerkev, ločena od Rima; Vatikan pa je označen kot diktatura. Benedikt XVI. na to odgovarja, da spadamo skupaj, papež pa ima nalogo, ki si je ni dal sam – ta celota lahko uspeva le, če obstaja to prepričanje in če ga ljudje razumejo. »Samo s prepričanjem skupne vere more Cerkev živeti tudi občestveno.« (145) Prav tako naprej razlaga, da ko se Cerkev narodno deli, takrat ne raste; zato Cerkev potrebuje prvenstvo, potrebuje edinost, ki pa seveda nikakor ne pomeni diktature, ampak izhaja iz notranjega občestva vere. (145 – 146)

6. ZAKLJUČEK

Prispevek še zdaleč ne povzema in razlaga celotnega pogleda in nauka o Cerkv v teologiji kardinala Ratzingerja oziroma papeža Benedikta XVI., vseeno pa poskuša vsaj v bežnih obrisih podati nekatere ključne vidike za razumevanje pojma (katoliške) Cerkve. Za konec pa naj nas k ljubezni do Cerkve kljub človeški nesvetosti, ki je prisotna v njej, spodbudi še ena njegova misel: »Navsezadnje ne preostane nič drugega kakor izpoved, zakaj je kljub temu v veri mogoče ljubiti to Cerkev, zakaj si drznemo iz tega iznakaženega obličja še vedno spoznati obraz svete Cerkve.« (Ratzinger 2005, 255) Vedno znova torej odkrivajmo razloge, zakaj ljubimo Cerkev in zakaj jo ljubiti; to Cerkev, ki je Kristusovo skrivnostno telo in ki je nastala iz njegove prebodene strani ter ji pripadamo vsi krščeni.

KRATICA

C – drugi vatikanski koncil, Dogmatična konstitucija o Cerkv [Lumen gentium]

REFERENCE

Drugi vatikanski koncil. 2004. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.

Messori, Vittorio. 1993. *Poročilo o verskem stanju: Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem*. Prev. Drago Butkovič. Ljubljana: Družina.

Ratzinger, Joseph. 1993. *Poklicani v občestvo: Današnji pogled na Cerkev*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Marijina kongregacija slovenskih duhovnikov in bogoslovcev.

– – –. 2005. *Uvod v krščanstvo: faksimile prve slovenske izdaje*. Prev. Jože Urbanija. Celje: Mohorjeva družba.

Sacramentum Caritatis. 2007. *Cerkveni dokumenti 115: Posinodalna apostolska spodbuda Evharistija – zakrament ljubezni*. Ljubljana: Družina.

Seewald, Peter. 2011. *Luč sveta: Papež, Cerkev in znamenja časa – pogovor s Petrom Seewaldom*. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

Komentar k Dionizijevemu traktatu O Božjih imenih V, 1–4¹

In De div. nom., V, 1) Potem ko je sv. Dionizij v četrtem poglavju razpravljal o dobrem, obravnava tu v petem poglavju bitje. To obravnava potem, ko je razpravljal o dobrem, ker se dobro nekako nanaša na večje mnoštvo, kakor so dejali platoniki: tudi to, kar obstaja [existens] v deju in kar je bitje v možnosti, ima namreč zato, ker je naravnano k dobremu, značaj dobrega²; v vzročnosti bitja pa deleži, ko postane bitje v deju. Vendar zato ker so nekateri trdili, da preidejo stvari v dej po nekakšnem vzoru predobstoječega lika, razpravlja v poglavju o bitju tudi o vzorih tega, kar so bitja, kakor sledi tudi iz naslova³.

To poglavje se deli na dva dela: v prvem predstavi to, kar je potrebno glede na namen; v drugem pa preide k obravnavi vzročnosti prvega bitja (od »Potem ko smo« itd.)⁴. V prvem počne troje: najprej izrazi svoj namen, nato izključi zmoto (od »Ne obljublja, da« itd.)⁵, nazadnje pa odgovori na ugovor (od »nekdo bi lahko« itd.)⁶. Najprej torej pravi, da »je treba zdaj preiti« k pravi hvalnici Boga, ki ga teologi imenujejo »resnično« obstoječi [existens].

Pri tem pa je treba vnaprej vedeti, da »ni namen« te razprave, da bi se prikazala sama Božja nadpodstatna podstat [supersubstantialis substantial], »glede na to«, kako v sebi nadpodstatno obstaja, tj. da bi se spoznalo Božje bistvo. »Ta« razprava namreč tega ne more prikazati, niti naše spoznanje ne tega doumeti [capi]: karkoli naš um dojame [apprehendit], je manj od Božjega bistva, in karkoli naš jezik izreče, je manj od Božje biti [esse], niti se ne more Božje bistvo nobenemu ustvarjenemu umu popolnoma [perfecte] razkriti, in sicer tako da bi ga zapopadel [comprehendat]⁷, temveč presega samo združenost [unionem] umov blaženih, ki zrejo [vident] Božje bistvo po zedinjenju svojega uma s samim Božjim bistvom: čeprav zrejo to, kar [quod] Bog je, pa vendarle popolnost tega zrenja ni tolikšna, kolikšna je popolnost Božje biti in kolikšna je popolnost zrenja, s katero Bog sam sebe zre. Ni torej namen razprave, ki jo tu obravnavamo, da prikaže samo Božje bistvo, po kateri je vse opodstateno, kakor je v sebi, ampak da se slavi izhajanje biti iz Božjega počela »v vse, kar obstaja«⁸. Vsako Božje ime namreč prikazuje izhajanje neke popolnosti iz Boga v to, kar obstaja, po čemer pravimo, da je Bog nad vsemi bitji. Tako ime

¹ Oštevilčenje (V, 1–4) se nanaša na spis *O Božjih imenih* in je vzeta iz PG 3. V prevodu Tomaževega besedila skušam ohraniti Dionizijeva besedila v Kocijančičevem prevodu, razen kjer se to pomensko razhaja s prevodom, ki ga uporablja Tomaž, oziroma kjer se razhaja s terminološkimi načeli, po katerih sam prevajam Tomaževo Teološko sumo na www.scutumfidei.si. Pri teh navedenih iz sv. Dionizija poleg navezave na PG navajam še kritično izdajo B. R. Suchla, ker omogoča navajanje vrstice.

² Navezava na S. th., I, q. 5, a. 2, ad 1.

³ Ki se glasi »O bitju; poglavje o katerem je govor tudi o vzorih« (prim. ZS, str. 261).

⁴ Drugi del se začne s točko V, 4 (PG 3, 817 C sl.; Suchla, 182, 17; ZS, str. 264).

⁵ V, 3. (PG 3, 816 C sl.; Suchla, 181, 8 sl.; ZS, str. 263 sl.).

⁶ V, 4. (PG 3, 817 A sl.; Suchla, 182, 1; ZS, str. 264).

⁷ S. Tomaž pri svoji razlagi sv. Dionizija vztraja pri razlikovanju med spoznanjem in zapopadenjem v pomenu popolnega spoznanja. Božje bistvo je po njegovi razlagi (in njegovem prepričanju) za človeka nezapopadljivo, ne pa nespoznavno (prim. S. th., I, q. 12, a. 1, ad 1; a. 7).

⁸ PG 3, 816 B; Suchla, 180, 12; ZS, str. 261.

dobrega prikazuje izhajanje vsesplošnega bistva stvari in se razteza tako »na obstoječe« kakor na »neobstoječe«⁹, v kolikor neobstoječe ima nekaj dobrega, ker je v možnosti glede na bit¹⁰. Ime bitja označuje izhajanje biti iz Boga v vsa bitja in po tem pravimo o Bogu, da je »nad vsem obstoječim«¹¹. Ime »'življenje' pa se razteza na vsa živa bitja« in po tem pravimo o Bogu, da je »nad vsemi živimi bitji«¹². Končno poimenovanje modrosti pomeni izhajanje, ki se razteza na »vse umno, razumno in čuteče«, kajti tudi sam čut deleži na Božji modrosti, ker je nekakšno dojetje; zato pa je Božja modrost tudi »nad vsem tem«¹³. Namen te »razprave« je torej, da prikaže Božja imena, v kolikor razkrivajo Božjo »previdnost«¹⁴, po kateri se pripisujejo popolnosti stvari. Ta razprava »ne obljublja«, da bo izrazila samo Božjo nadpodstatno »dobroto, podstat, življenje in modrost«¹⁵. v katerih samih On nadpodstatno obstaja nad vsem, kar je najti v ustvarjenih bitjih; zato je o Božji modrosti zapisano (Job 28, 21), da je »prikrita očem vseh živih«.

In De div. nom., V, 2) Namen te razprave je hvaliti Boga po imenu dobrega, v kolikor je on vzrok »vsega dobrega«; po imenu obstoječega, ker je »naredil« sleherni »podstat«; po imenu življenja, ker vse »oživlja«; in po imenu modrosti, ker daje modrost¹⁶. Dalje ko pravi: »Ne trdi pa« itd., izključuje zmoto platonikov, ki so zvajali vse učinke na umljivejše vzroke¹⁷. Ker so torej videli, da je učinek dobrega nadvse splošen, so dejali, da je njegov vzrok dobro samo, ki podeljuje svojo dobroto vsemu, pod njega pa so postavljali drug vzrok, ki daje življenje, in tako so menili še o vsem drugem, taka počela pa so označevali kot bogove. To izključuje sam sv. Dionizij, ko pravi, da ta razprava »ne trdi, da je eno« počelo »dobro« samo, »drugo« počelo »obstoječe« samo, še »drugo« počelo »življenje« in še »drugo modrost«¹⁸. Obravnavana razprava ne trdi niti, da so »vzroki« različnih bitij »mnogoteri« in da jih »proizvajajo različna božanstva«, od katerih so neka-tera »višja« in druga nižja glede na vsa izhajanja popolnosti v ustvarjenih bitjih¹⁹. Vsa imena, ki so tu predstavljena, pravi obravnavana razprava, spadajo k enemu počelu, eno izmed njih pa je tako, da izraža celotno Božjo previdnost, v splošnem, in to je ime dobrega; druga pa izražajo Božjo previdnost glede na določene bolj ali manj splošne učinke, kakor so to: bitje, živeči, moder ipd.

In De div. nom., V, 3) Ko dalje pravi: »Nekdo bi lahko« itd.²⁰, razrešuje ugovor; najprej ga predstavi takole: ker se sama bit razteza širše od »življenja«, »življenje« pa širše od »modrosti«, kako to, da »kar je živo«, presega, »kar obstaja«, da »čuteče« presega »živo«, »razumno« presega »čuteče« in da »duhovi«, tj. »angelski umi«, presegajo »razumna« ustvarjena bitja, to je ljudi, in bolj »bivajo okrog Boga«, so mu skorajda bolj podobni ter »so mu bolj blizu« po dostojanstvu narave, saj je nujno, da »so bitja, ki so deležna večjih Božjih darov, boljša in presegajo druga«, ki so deležna manjših darov²¹? Nato reši omenjeni ugovor (»Toda če« itd.), rekoč, da bi omenjeni »ugovor imel prav, ob predpostavki, da to, kar je umno, ni obstoječe ali ni živo«²²; v takem primeru bi obstoječe presegalo to, kar je živo, in živo bi presegalo to, kar je modro, ker je bit nad življenjem in življenje nad modrostjo.

⁹ PG 3, 816 B; Suchla, 181, 2; ZS, str. 262.

¹⁰ Prim. S. th., I, q. 5, a. 2.

¹¹ PG 3, 816 B; Suchla, 181, 4; ZS, str. 262.

¹² PG 3, 816 B, Suchla, 181, 4–5; ZS, str. 262.

¹³ PG 3, 816 B; Suchla, 181, 5–6; ZS, str. 262.

¹⁴ PG 3, 816 C; Suchla, 181, 7–8; ZS, str. 262.

¹⁵ PG 3, 816 C; Suchla, 181, 8–9; ZS, str. 262.

¹⁶ PG 3, 816 C; Suchla, 181, 11–15, ZS, str. 262. Sicer prim. glede tega S. th., I, q. 13, a. 2.

¹⁷ PG 3, 816 C–D–A; Suchla, 181, 16–21; ZS, str. 262–263. Prim. tudi ZS, str. 263, op. 608.

¹⁸ PG 3, 816 C; Suchla, 181, 16–17; ZS, str. 262.

¹⁹ PG 3, 816 C; Suchla, 181, 17–18; ZS, str. 263.

²⁰ PG 3, 817 A; Suchla, 182, 1; ZS, str. 263.

²¹ PG 3, 817 A–B; Suchla, 182, 1–6; ZS, str. 263.

²² PG 3, 817 B; Suchla, 182, 7–8; ZS, str. 264.

Vendar »božanski umi« angelov niso brez biti, ampak jo imajo na odličnejši način v primerjavi z drugim ustvarjenim »obstoječim«; prav tako imajo »življenje« nad ostalim »živečim in umevajo ter spoznavajo nad« čutnim spoznanjem živali kakor tudi nad razumskim spoznanjem ljudi²³; v zvezi z naravnostjo na dobro pa si nad »vsem obstoječim želijo lepo in dobro«; »in« ne le da si ga bolj želijo, v pomenu večje urejenosti, ki jo imajo v sebi, temveč so »ga« tudi bolj »deležni«, saj imajo popolnejšo dobroto v deju²⁴. V teh dveh načinih se namreč nahaja dobro v ustvarjenih bitjih: ali po udeležnosti v dejanskem dobrem ali pa v naravnosti na dobro, kakor je bilo rečeno v četrtem poglavju, da se dobro nanaša tudi na to, kar ni bitje v deju²⁵. Razumljivo je torej, da se nahajajo angelske podstati »bliže okrog« božanskega »dobrega« po določeni pristavljenosti k njemu v pomenu, da obilneje »deležijo« v »samem« božanskem dobrem in da »imajo« od njega več in »večjih« dobrin od drugih²⁶; več zato, ker imajo umevanje, česar mnogo drugih bitij nima; večjih pa zato, ker imajo angeli bit in življenje, ki ju imajo tudi druga bitja, vendar na popolnejši način. Podobno tudi »razumna bitja«, tj. ljudje, presegajo »čutna«, tj. nerazumne živali [brutis], saj jih presegajo v posedovanju razuma, ki ga one nimajo; nekatera bitja, in sicer nerazumne živali, presegajo druga, in sicer rastline, glede čutenja; spet druga, in sicer rastline, presegajo ostala neživa telesa glede življenja. V splošnem je mogoče reči, da je res, da bitja, ki so »bolj« deležna »enega«, ki je Bog, »in neskončno darežljivega Boga«, ki bogato obdaruje vse, kakor je zapisano (Jak 1), so bližje Bogu in so mu bolj podobna »od ostalih«, tj. tistih, ki jih presegajo²⁷.

In De div. nom., V, 4) »Potem ko smo« itd.²⁸. Po tem predgovoru, ki je bil potreben glede na ta namen, začne sv. Dionizij razlago imena bitja glede na to, kako se pripisuje Bogu. Ker pa, kot rečeno, ni njegov namen prikazati Božje bistvo, kot je v sebi, temveč glede na to, kako ime bitja, ko ga izrekamo o Bogu, prikazuje izhajanje biti iz Boga v ustvarjena bitja, najprej prikaže vsesplošno izhajanje biti v vse nasploj; nato pokaže, da se iz Božje biti iztekajo tudi posamična bitja posebej (»In iz istega« itd.)²⁹. Glede prvega stori dvojce: najprej prikaže {a}³⁰, kako je vse obstoječe nasploj iz Boga; nato pokaže, {b} kako je vse v njem (»Iz nje in v njej« itd.)³¹. Glede prvega {tj. a} stori spet dvojce: najprej pokaže, {a.1} kako spada k Bogu vsesplošna vzročnost glede vsega obstoječega; nato pokaže, {a.2} kako se Boga najbolj lastno imenuje izhajajoč iz same biti (»Primerno je torej« itd.)³². Glede prvega {a.1} stori troje: najprej pojasni, {a.1.i} kaj je tu namen; nato {a.1.ii} ga izpelje (»Bitje je po« itd.)³³; na koncu {a.1.iii} pa povzame (»Povzemimo« itd.)³⁴. Glede prvega {a.1.i} pravi takole: rečeno je glede predpostavk, katerih vnaprejšnje vedenje je potrebno glede na namen, da moramo hvaliti dobro samo, ki je Bog, »kakor« v sebi »resnično obstaja in« kakor proizvaja podstat vsega »obstoječega«³⁵. Dalje, ko pravi, »Bitje je po« itd., {a.1.ii} izpeljuje namen in glede tega stori troje: prvič {α}, pokaže, da je Bog vzrok vsega, kar spada k biti; drugič {β}, pokaže, da vse nekako

²³ PG 3, 817 B; Suchla, 182, 8–9; ZS, str. 264. Prim. S. th. I, q. 4, a. 2, ad 3, kjer sv. Tomaž pojasnjuje ta odlomek takole: »treba je reči s sv. Dionizijem (De div. nom., V, 3), da čeprav je bit sama popolnejša od življenja in življenje samo popolnejše od modrosti, če jih obravnavamo, v kolikor se razlikujejo po sebi, je pa res, da je to, kar živi, popolnejše od bitja, ker kar živi, je tudi bitje; in kar ima modrost, tudi živi in je bitje. Bitje namreč ne vsebuje v sebi ne tega, kar je živo, ne tega, kar je modro, saj ni nujno, da je to, kar je udeleženo na biti, udeleženo tudi na vseh načinih biti.«

²⁴ PG 3, 817 B; Suchla, 182, 10; ZS, str. 264.

²⁵ Prim. op. 2; prim. op. 67 v članku, ki sledi.

²⁶ PG 3, 817 B; Suchla, 182, 11–12; ZS, str. 264.

²⁷ PG 3, 817 B; Suchla, 182, 14–16; ZS, str. 264.

²⁸ V, 4 (PG 3, 817 C sl.; Suchla, 182, 17 sl.; ZS, str. 264 sl.).

²⁹ V, 8 (PG 3, 821 C sl.; Suchla, 186, 1 sl.; ZS, str. 268 sl.).

³⁰ To označevanje v zavitem oklepaju je moje in je namenjeno večji jasnosti glede tega, na kaj se Tomaževo besedilo nanaša.

³¹ V, 6 (PG 3, 820 C sl.; Suchla, 184, 18 sl.; ZS, str. 267 sl.).

³² PG 3, 820 B; Suchla, 184, 2 sl.; ZS, str. 266 sl.

³³ PG 3, 817 C; Suchla, 182, 18 sl.; ZS, str. 264 sl. (v ZS: »Bivajoči je po«).

³⁴ V, 5 (PG 3, 820 A; Suchla I, 183, 12 sl.; ZS, str. 265 sl.).

³⁵ PG 3, 817 C; Suchla, 182, 17–18; ZS, str. 264 (v ZS: »kakor«; »resnično Bivajoče«; »bivajočega«).

vanj spada (»Kajti Bog ni«, itd.); tretjič {y} pa pokaže, da je treba od njega vse odstraniti (»On pa ni bil niti«, itd.).

Glede prvega {α} pravi, da je dobro samo, ki je Bog, »po« svoji nadodlični »moči«, »podstatotvor-ni vzrok«³⁶ vseh podstati, in stvarnik vseh obstojev, saj ne proizvaja podstati iz nečesa predobsto-ječega, temveč vse obstoječe preprosto izvira iz njegove moči. Nato našteje to, kar se zdi, da spada k biti: prvič, postavi tukaj dve splošnosti, in sicer obstoječe in duha [mens]³⁷, tj. um. Duh namreč zapopada celotno bit. Ker pa duh, tj. um, ne postane tak, da umeva v deju, razen po deleženju umljivega predmeta, ki sam obstaja³⁸, so platoniki postavili obstoječe samo, o katerem so menili, da je nekaj ločenega, nad prvi ustvarjeni um, in tako je umljivo pred umevajočim in deleženo pred tem, kar je deležno. Zato pa sv. Dionizij tukaj pravi, da je Bog ustvarjajoči »vzrok« samega »obstoječega« in samega »duha«³⁹.

Nato navaja to, kar posebej spada k samim podstatim obstoječega; pri tem je mogoče obravnavati troje: od tega je eno sama posamičnost, ki v sebi v deju povezuje tako splošna kot posameznostna počela, kakor sta to Sokrat ali Platon; zato reče tu »osebe«⁴⁰. Nato je tu vrsta ali rod kot človek ali žival, v katerih so zajeta splošna počela v deju, posamična pa v možnosti: človek je namreč tisti, ki ima človeškost, brez izključevanja posameznostnih počel: glede tega pravi »podstati«⁴¹. Končno je tu samo bistvo rodu ali vrste, kakor označuje ime človeškosti (ki zajema le) pojem rodu: nobeno od posameznostnih počel ne spada k pojmu človečnosti, saj pomeni izključno to, da je človek človek. Nobeno izmed posameznostnih počel namreč ni tako; torej ni v imenu človeštva vsebovano nobeno posameznostno počelo niti v deju niti v možnosti⁴²: glede tega pa pravi: narave⁴³.

K pojmu [rationem] biti pa spada najprej nekakšna podstat stvari, o kateri je bil že govor, potem pa tudi sama mera trajanja stvari; glede tega pa dodaja, da je Bog »počelo in mera dob«⁴⁴. Pravimo namreč, da je doba [saeculum] mera trajanja česar koli. Zato pravimo, da je ena doba čas trajanja ene generacije ljudi, v katerem običajno traja skupen spomin na človekova dejanja; zato nekateri pravijo, da je doba razdobje tisoč let. Očitno pa je, da Bog določa mero trajanja sleherne reči in je zato on počelo v slehernem rodu in je mera tega, kar se nahaja v tem rodu, kakor je enota mera števil in ton mera melodij. Sama Božja bit je mera vseh dob, vendar ne privilegajoča se, temveč presežna. V nadaljevanju podrobneje pojasni, na kakšen način je počelo dob. Na dva načina ima namreč neki obstoj trajanje: pri nekaterih primerih je bit sama podlaga [subiectum] spremembe in pri teh se trajanje meri s časom: glede njih pravi, »ki je storil, da časi so«⁴⁵. Pri nekaterih bit ni podvržena spremembi in pri teh se trajanje meri z vekom [aevum]: glede njih pravi »vek obstoječega«⁴⁶. V kakršnem razmerju pa je čas do gibanja, v takšnem je vek do same biti; glede tega dodaja, da je Bog vzročno vzeto »čas postajajočega [quae fiunt]«⁴⁷ in vzročno vzeto »bit vsega, kar kakor koli [quocumque] obstaja«⁴⁸; pri tem izključuje mnenje platonikov, ki so postavljali čas in bit samo,

³⁶ PG 3, 817 C; Suchla, 182, 18 – 20; ZS, str. 264 (v ZS: »po (z)mogućnosti«; »obstoj-ustvarjajoči Vzrok«).

³⁷ Ta nenavadni prevedek dokazuje, da je sv. Tomaž imel pred očmi Saracenov prevod, ki je pač prevedel *hýparxis* kot *mens*. Drugi latinski prevodi prevajajo to besedo različno, vendar drugače kot Saracen (*existentia*, *subsistentia*, *substantia*). Prim. *Dionysiaca*. *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, izd. Ph. Chevallier, I. zv., Pariz 1937, str. 332.

³⁸ Prim. S. th., I, q. 14, a. 2, c.

³⁹ PG 3, 817 C; Suchla, 182, 19–20; ZS, str. 264 (v ZS: »vzrok«; »bivajočega«; »bivanja«).

⁴⁰ Prav tam (v ZS: »obstoja«). *Persona* je Saracenov prevod za *hýpostasis*.

⁴¹ Prav tam (v ZS: »bitnosti«).

⁴² Prim. *De en.*, III.

⁴³ Prav tam.

⁴⁴ Prav tam.

⁴⁵ PG 3, 817 C; Suchla, 182, 21; ZS, str. 264 (v ZS: »bivajočnost časov«).

⁴⁶ Prav tam (v ZS: »vek bivajočih resničnosti«). Glede pomena veka (aevum) pri sv. Tomažu prim. S. th., I, q. 10, a. 5–6.

⁴⁷ PG 3, 817 C; Suchla, 182, 21; ZS, str. 264.

⁴⁸ PG 3, 817 C; Suchla, 182, 21–183, 1; ZS, str. 264 (v ZS: »bit vsega, kar biva na kakršen koli način«).

kot da ločeno, samostojno obstajata pod Bogom⁴⁹. Tretjič, k pojmu biti spada nastajanje, ki je sprememba v smer biti; k temu dodaja, da je Bog »porajanje [generatio] vsega, kar kakor koli nastaja«⁵⁰, kajti njemu se prisoja vse nastajanje, kakor je zapisano (Iz 66). Iz tega torej sledi, da sta iz samega prvega obstoječega, ki je Bog, povzročena tako vek, ki je mera biti, kakor tudi podstat, ki po sebi obstaja, in tudi vse, kar kakor koli obstaja; dalje, so od Boga povzročeni tako mera gibanja kakor samo nastajanje in to, kar nastaja; pa ni le sam obstoj povzročen od Boga, temveč tudi kar koli je v obstoječem, kot npr. deli, naravne lastnosti in to, kar na kakršen koli način je v nečem, kot npr. pritike, ali pa so podlaga nečemu [substant] kot podstati.

Nato ko pravi, {β} »Kajti Bog ni« itd.⁵¹, pokaže, da vse nekako spada k Bogu [conveniunt Deo]. Da bi to postalo jasno, je treba upoštevati, da vsak lik, ki je v nečem prejet, je omejen in zaključen [finitur] po zmožnosti prejemnika; zato pa to belo telo nima celotne beline glede na celotno zmogljivost [posse] beline. Če bi pa bivala ločena belina, ji nič ne bi manjkalo, kar spada k jakosti [virtutem] beline. Vse drugo, kakor je bilo že rečeno, ima namreč bit, ki je prejeta in udeležena, in zato nima biti po vsej jakosti biti, temveč ima bit po vsej jakosti biti le Bog, ki je sama samostojno obstoječa bit [ipsum esse subsistens]; in to hoče povedati, ko reče, da je Bog lahko vzrok biti vsega, ker sam »ne obstaja na neki način [non est existens quodam modo]«⁵², tj. na končen in omejen način, temveč sam splošno in neskončno »zaobjema in vnaprej-objema celotno bit«⁵³, kajti v njem predobstaja kakor v vzroku in iz njega ostalo izhaja. Zato pa je zapisano (1 Tim 1, 17), da je on »Kralj dob«, ker so »v njem« vsa bit in vsa podstat in ves obstoj, in da je vse to tudi »okrog« njega, ker iz njega izvira⁵⁴. Potem {γ} ko pravi: »On pa ni bil« itd., pokaže, da je treba vse odstraniti od njega, kar zadeva način, ki spada k ustvarjenim bitjem; in pravi, da sam »ni bil«, kot da bi nekaj njegove biti preminilo v preteklosti; »niti ne bo«, kot da bi pričakovali nekaj njegove biti v prihodnosti; zato pa »niti ni narejen«⁵⁵, saj le pri tem, kar je narejeno, se bit spreminja glede na preteklost in prihodnost; niti k njemu ne spada porajanje v sedanjosti ali prihodnosti na način časovnega porajanja; in celo »niti ni«, v pomenu, ki ga izraža sedanjik, saj njegove biti ne meri čas, »pač pa je sam bit obstoječega«⁵⁶, ne sicer tako, da bi bil Bog likovna bit obstoječega, temveč po načinu izražanja platonikov, ki so pravili, da je ločena bit bit obstoječega, v kolikor skupki deležijo po udeleženi v abstraktnih resničnostih. Da je treba to razumeti vzročno, izhaja iz tega, da dodaja, da »ni le obstoječe« iz Boga, »pač pa« tudi »bit obstoječega je« iz Boga, ki je »pred dobami«; pravimo pa, da je pred dobami, ker je »Vek vekov«, tj. mera vseh razsežnosti⁵⁷.

Prevedel: dr. Ivo Kerže

REFERENCE

Vse reference so zbrane na koncu članka »Zanikanje sebe je pač odpad od resnice« (dr. Ivo Kerže), ki sledi v nadaljevanju.

⁴⁹ Prim. zg. In De div. nom., V, 2.

⁵⁰ PG 3, 817 C; Suchla, 183, 1; ZS, str. 264 (v ZS: »postajanje tistega, kar postaja na kakršen koli način«).

⁵¹ PG 3, 817 C; Suchla, 183, 4 sl.; ZS, str. 265.

⁵² PG 3, 817 D; Suchla, 183, 4; ZS, str. 265 (v ZS: »ni ‚Bivajoči‘ na noben način«). Vsi latinski prevodi prevajajo ou pós kot non quodam modo (ali non quodammodo, non aliquid, non quoquo pacto, non quovis modo), le Eriugena nejasno prevaja kot nondum (še ne), ki pa se tudi ne ujema s Kocijančičevim prevodom (prim. Dionysiaca, n. d., str. 333). Vtis imam, da gre tu vendarle za forsiran prevod ne tako nepomembnega mesta, grškega ou pós pač ni mogoče ustrezno prevesti kot na noben način (po grško bi se to izrazilo kot oudamôs): lahko bi se denimo prevedel pa ni ‚Bivajoči‘ na neki način (podobno uporablja Kocijančič izraz neki v ZS, str. 269). Mesto je dokaj pomembno, ker se zdi, da podpira Kocijančičevo ugotovitev v op. 629 na isti strani v ZS, da po sv. Dioniziju ne le da Bog ne biva, tj. da ne moremo reči, da je, temveč da »je« celo pred bitjo in da je v tem glavna razlika med Areopagitovo in Akvinčevo mislijo.

⁵³ PG 3, 817 D; Suchla, 183, 4–5; ZS, str. 265.

⁵⁴ PG 3, 817 D; Suchla, 183, 5–7; ZS, str. 265 (v ZS: »Kralj vekov«).

⁵⁵ PG 3, 817 D; Suchla, 183, 7–8; ZS, str. 265 (v ZS: »niti ne postaja«).

⁵⁶ PG 3, 817 D; Suchla, 183, 8; ZS, str. 265 (v ZS: »pač pa je sam bit bivajočih resničnosti«).

⁵⁷ PG 3, 817 D; Suchla, 183, 8–11; ZS, str. 265 (v ZS: »ne samo obstoječe resničnosti«; »ampak sama bit bivajočih resničnosti«; »predvečno«).

»Zanikanje sebe je pač odpad od resnice«¹: Kocijančičevo in Tomaževo branje sv. Dionizija Areopagita

Povzetek: Članek kritično primerja Kocijančičevo razlago besedil sv. Dionizija Areopagitskega z razlago, ki jo je podal sv. Tomaž Akvinski. Iz te primerjave izhaja, da je glavna težava Kocijančičevega poudarjeno apofatičnega branja v tem, da za razliko od sv. Tomaža postulira Dionizijevo zavrnitev aristotelske pojmovnosti (in zlasti zakona neprotislovnosti) pri govoru o Bogu.

Ključne besede: Dionizij Areopagit, Tomaž Akvinski, apofatizem, zakon neprotislovnosti, Kocijančič.

Abstract: The article critically confronts Kocijančič's interpretation of the texts of St. Dionysius the Areopagite with the interpretation given by St. Thomas Aquinas. From this confrontation it emerges that the main problem in Kocijančič's emphatically apophatic reading consists in his postulation that St. Dionysius is rejecting the Aristotelian conceptual system (and the principle of non-contradiction *in primis*) while speaking about God.

Keywords: Dionysius Areopagite, Thomas Aquinas, apophatism, principle of non-contradiction, Kocijančič.

1. UVOD

Z besedili Gorazda Kocijančiča se srečujem že več desetletij: od časa svojega študija v Ljubljani, ki se je začelo daljnega leta Gospodovega 1995, in še prav posebej od časa svojega sodelovanja pri uredništvu revije *Tretji dan* v letih, ko je bil prijatelj Gorazd njen glavni vsebinski motor. Njegovo branje zgodovine filozofije, ki temelji zlasti na vzhodnih cerkvenih očetih in prav posebej na sv. Dioniziju Areopagitskem², mi je bilo vseskozi zanimivo, obenem pa mi je vzbujalo določeno nelagodje. Sam sem se namreč vedno čutil zavezanega pogledom sv. Tomaža Akvinskega in tomiistične tradicije, saj so cerkveni dokumenti tomizem tako odločno (in ne brez razloga) priporočali

¹ ZS, 289.

² Ne bom se tu spuščal v vprašanje resnične (psevdo)identitete avtorja besedila *Corpus Dionysiacum* in ga bom zato imel za to, za kar ga je Cerkev skozi stoletja imela: za sv. Dionizija.

kot filozofsko-teološki sistem, ki je v odlikovanem smislu skladen z vero Cerkve³. Kocijančičevo razlago pa sem vselej dojemal v zaznavni napetosti s tomizmom. Vendar se nikoli nisem lotil kritične obravnave Kocijančičevega branja sv. Dionizija, ker sem nekako predpostavljal, da to branje ni kaj posebej vprašljivo⁴.

Ker so me življenjske okoliščine v zadnjih letih spodbudile, da sem se lotil prevajanja osrednjega Tomaževega dela, *Teološke sume*, pri čemer sem z začudenjem opazil, kako drugače od Kocijančiča, kako bistveno manj »apofatično« je Angelski učitelj bral sv. Dionizija⁵, sem se zamislil, kako je možno tako, že skorajda diametralno nasprotno branje istih besedil. To začudenje me je privedlo do snovanja te razprave, ki ji predhaja prevod Tomaževega komentarja prvih nekaj odstavkov petega poglavja Dionizijevega spisa *O Božjih imenih* (*In De div. nom.*, cap. 5, lect. 1–4), da bo lahko bralec ob tem krajšem odlomku, ki govori o pripisovanju imena *bitje* (po Kocijančičevo *bivajoče*) Bogu, sam zaznal razliko med tema dvema interpretacijama. Odlomek sem izbral, ker vsebuje nekaj pomembnih besedil za naše razmišljanje. Dionizijeva dela bom navajal kar po Kocijančičevem vzornem prevodu Dionizijevih zbranih spisov, ki nam ga je oskrbel leta 2008 (ZS).

Naj poudarim, da namen te razprave ni toliko v podajanju kakšnih dokončnih sodb, temveč da se o Kocijančičevem branju sv. Dionizija in podobnih besedil, ki je na Slovenskem menda postalo dokaj utečeno, sprožita premislek in razprava v tomistični perspektivi, in *primis* seveda z Gorazdom Kocijančičem samim, če se bo, kot upam in verjamem, voljan te razprave udeležiti⁶.

2. V ČEM SE TI BRANJI RAZLIKUJETA?

Tako Kocijančič kot sv. Tomaž seveda priznavata, da je Dionizijev diskurz o Bogu bistveno zaznamovan z negativnim ali *apofatičnim* govorom, tj. da po Areopagitu k ustreznemu govoru o Bogu spada nekakšno zaničanje popolnosti stvarstva, ki jih lahko nekako pripišemo tudi Njemu, saj so zaradi Njegove presežne popolnosti, kakor pravi sv. Dionizij, »zanikanja o Božjih resničnostih resnična, trditve pa neprikladne« (ZS, 736)⁷. Pri tem imejmo tudi pred očmi, da imata tako sv. Tomaž kot Kocijančič sv. Dionizija za *auctoritas*, tj. za avtorja, ki ga imata za merodajnega, zaupanja vrednega in s katerim se torej nekako vnaprej strinjata. Razlika med njunima branjema je v tem, da Kocijančič iz tega in podobnih odlomkov, ki jih v Dionizijevem opusu ne manjka, sklene, da so kakršne koli trditve (ali *katafaze*) o tem, kakšen je Bog v Njem samem, tj. v Njegovem bistvu ali podstati (ali bitnosti, kot to prevaja Kocijančič), preprosto zmotne, če jih jemljemo v dobesednem pomenu, in resnične le v prenesenem, metaforičnem pomenu (ZS, 54–55; Kocijančič 1996, 19). Po sv. Tomažu pa temu ni tako: ko sv. Dionizij trdi, da Bog *je*, da je *dober*, *moder*, *vsemogočen* ipd., zatrjuje Areopagit po Tomaževem mnenju attribute, ki mu dejansko podstatno pripadajo (*S. th.*, I, q. 13, a. 2). Ta razlika seveda ni nepomembna, ker če bi bilo do kraja res to, da se o Bogu ne da povedati nič podstatnega, bi postalo vprašljivo vse, kar nas nauk Cerkve uči o Bogu: da sploh *je*, da je Stvarnik, da je *vsemogočen*, *dober*, *troedin* itd. Popolna relativizacija verske vsebine bi bila neizogibna. Res je sicer, da se takšnim konsekvencam Kocijančič ogne, ko ugotavlja, da je dionizijevsko apofatično zaničanje vsega, kar bi bilo mogoče reči o Bogu, tako brezpogojno, da zanikuje celo to zaničanje samo, kar odpira »možnost katafaze kot svobodnega

³ Ne mislim tu le na okrožnico *Aeterni Patris* Leona XIII., ampak tudi na mesta v okrožnicah, kot so *Pascendi Dominici gregis* sv. Pija X. in *Humani generis* Pija XII., ki kažejo na misel sv. Tomaža Akvinskega kot na zanesljivo vodnico zoper sodobne herezije.

⁴ Kolikor vem, se takšne kritične obravnave doslej nihče ni lotil.

⁵ Zlasti če si ogledamo *S. th.*, I, q. 13.

⁶ Naj dodam, da sva se z Gorazdom na te teme že zasebno dopisovala, tako da je ta razprava posredno tudi nekakšna refleksija najine korespondence. Zdelo se mi je pa smiselno, da ta vprašanja ne ostanejo na ravni zasebnega zapisa, ker vendarle zadevajo javnost, vsaj tisto, ki jo skrbi usoda krščanske filozofije pri nas.

⁷ Prim. Tomaževo obravnavo tega odlomka v: *S. th.*, I, q. 13, a. 12. Kocijančičeva obravnava je razvidna iz op. 78 v ZS, 336.

samopriobčenja Skrivnosti» (Kocijančič 1996, 43)⁸. Vendar ne glede na to, da torej Kocijančičevo apofatično branje sv. Dionizija⁹ dopušča trdilno izražanje o Bogu, če se v njem Bog nadnaravno »samopriobči«, tj. razodene, je vendar tudi taka trditev problematična z vidika nauka Cerkev, saj je prvi vatikanski koncil jasno (z izobčenjem) zavrnil stališče, »po katerem enega in resničnega Boga, našega stvarnika in Gospoda ni mogoče zanesljivo spoznati iz Njegovih del po luči človeškega naravnega razuma«¹⁰, in torej le po nadnaravni poti razodetja (ali pa sploh nikakor ne). Tudi če bi kdo hotel z de Lubacom odpravljati razliko med naravo in nadnaravo kot nekakšen *ad hoc* teološki artefakt (De Lubac 1946, 106 sl.; 131; 396; 182; 434-435), je treba reči, da se je taisti koncil tudi o merodajnosti te razlike prav jasno izrekel (Prim. Dz 1785, 1789, 1795).

Tomaževo branje sv. Dionizija nima teh (teološko nezanemarljivih) težav. Navedeni Dionizijev odlomek, ki pravi, da so »zanikanja o Božjih resničnostih resnična, trditve pa neprikladne«, razlaga denimo tako, da to neprikladnost zvede na ugotovitev, da »nobeno ime ne ustreza Bogu glede na način pomenjenja [*modus significandi*]« (S. th. I, q. 13, a. 12, ad 1), ne pa glede na »to, kar je pomenjeno [*res significata*]« (S. th. I, q. 13, a. 3, c); z načinom pomenjenja pa je bolj ko ne mišljena etimologija besede (vslej vezana na ustvarjeno), ne pa to, kar je z njo menjeno¹¹. To pomeni, da čeprav npr. ime »duh« etimološko izvira iz ustvarjenega in celo tvarnega sveta (saj izvira iz besede »dih«), se vendar podstatno nanaša na Boga, ker je s tem izrazom menjeno »netvarno bitje« (ki kot tako ne more dihati)¹². Z razlikovanjem med *res significata* in *modus significandi* torej sv. Tomaž bere Dionizijevo zanikanje Božjih imen (dober, bitje, moder ...) na način, ki ne vodi v Kocijančičevo radikalno apofatično (in vidimo, da tudi versko problematično) branje (O'Rourke 1992, 50–51). Bog je po svojem bistvu tak, kot ga opisujejo ta imena, kar lahko ugotovimo z našim naravnim razumom, ker uvidimo, da te popolnosti obstajajo v svetu in torej izvirajo iz Počela sveta, ki je Bog (čigar obstoj je prav tako mogoče dokazati z naravnim razumom – prim. S. th., I, q. 2, a. 2–3) in se torej morajo nahajati v Njem, v Njegovem bistvu (prim. S. th., I, q. 13, a. 2). Neprikladnost teh imen je le v tem, da etimološko izvirajo iz naše izkušnje tvarnega sveta.

3. VPRAŠANJE SKLADNOSTI TEH DVEH BRANJ Z DIONIZIJEVIMI BESEDILI

A) BOG ONSTRAN BITNOSTI

Ker pa govorimo tu o *branjih* sv. Dionizija, je seveda glavno vprašanje, katero od teh dveh branj je bolj skladno z besedili branega avtorja. Pri tem se zoper Kocijančičevo branje (in v prid Tomaževega) ponujajo Dionizijevi odlomki, ki zavračajo golo nikalno izražanje o Bogu, saj prikazujejo pravi pomen te nikalnosti v presežnosti, ki bi jo naj ta nikalnost izražala. Tako sv. Dionizij pravi, da »Bog v ničemer ne more odpasti od bivajočega /.../, saj v ničemer ne odpada od bivajočih resničnosti, ampak vse bivajoče presega in vnaprej-ima« (ZS, 289–290). Podobno pravi drugje, da je »samo v njem celo nebitnostnost presežnost bitnosti« (ZS, 222). Ko še drugje zanikajoče govori o Bogu, posvari naslovnika: »Toda to doumi presežno in ne v smislu oropanosti« (ZS, 499). Gre torej za temo o nikalnosti

⁸ Zanimivo je, da Kocijančič naslanja to svojo ugotovitev na Rahnerjevo besedilo, in sicer na: Rahner 1983, 135–138.

⁹ Pri tem se Kocijančič najverjetneje naslanja na odlomke, kot je ZS, 180: »Nasploh si torej ne smemo drzniti kaj reči ali pomisliti o nadbitnostem in skritem Božanstvu – razen tistega, kar nam je na božanski način razodeto iz svetih Izrekov«. S »svetimi Izreki« je mišljeno Sveto pismo. Sv. Tomaž obravnava ta odlomek v: S. th. I, q. 29, a. 3.

¹⁰ »Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse: anathema sit« (Dz 1806).

¹¹ Gre nekako za Fregejevo razlikovanje med *Sinn* in *Bedeutung*: prim. Frege 1892, 32.

¹² Ta etimološki vidik sicer ni tako nepomemben, kot bi se morda zdelo, ker po sv. Tomažu vsako naše spoznanje spremlja čutna predstava (*phantasma* – prim. S. th., I, q. 84, a. 7), ki se v primeru spoznanja Boga nanaša prav na etimološko gradivo, ne pa na to, kar je pomenjeno (drugače od primera, ko spoznavamo npr. hruško).

kot načinu govora o Bogu po presežnosti ali eminentnosti, ki se zjedri v Dionizijevem naslavljanju Boga kot *hyperousios* (nadbitnosten ali nadpodstaten – ZS, 159), v katerem odmeva Platonova misel o tem, da je Bog onstran bitnosti ali podstati (*epékeina tés ousías* – Resp., 509 B). Temo o razmerju med nikalnostjo in presežnostjo v Dionizijevi misli je Kocijančič obdelal v *Posredovanih* v poglavju (Kocijančič 1996, 216 sl.), kjer je soočil Derridajevo obravnavo negativne teologije, kakršno ta francoski mislec pripisuje sv. Dioniziju, z razlago te teologije, kakršno je najti v delih Janeza Skota Eriugene, ki je bil tudi sicer eden prvih prevajalcev sv. Dionizija v latinščino. Derridajeve teza, ki jo tam Kocijančič povzema, je, da dionizijevska negativna teologija v zadnji posledici ni negativna, saj ko na nižji ravni zanikuje pripisovanje popolnosti Bogu, ki jih je najti na ustvarjeni ravni, jih v resnici zatruje na višji, nadbitnostni ravni, saj preoblikuje zanikane popolnosti v nekakšne nadpopolnosti, ki popolnoma presegajo raven ustvarjenosti (Derrida 1968, 44)¹³. Mislim, da ni narobe reči, da je Derridajevo branje v grobem skladno s Tomaževim analoškim pristopom k Božjim imenom. Derrida tako »nadbitnostno« stališče zavrača v imenu lastnega dekonstruktivizma, ki podobno kot Heideggerjeva kritika metafizike zavrača kakršno koli možnost trdilnega metafizičnega govora o Bogu (ali pravzaprav o resničnosti nasploh), pa čeprav na »nadbitnostni« ravni (Kocijančič 1996, 218). Kocijančič pa se s takim branjem Dionizijevega apofatizma ne strinja, saj meni, da je ta apofatizem koreniteje negativen od Derridajeve misli. Skupaj z Eriugeno ugotavlja, da je govor o Bogu kot o »nadbitnosti« silovitejše zanikanje, kot če bi obtičali v goli negaciji, kakršno zahteva Derrida, saj nadbitnostni govor predpostavlja, da je zanikanje tako silno, da zanika samo sebe in »postane prisluškujoča misel« (Kocijančič 1996, 222), ki pričakuje prihod Presežnega in ki torej obstane v pričakovanju »samopriobčenja Skrivnosti«, po dialektičnem obratu, o katerem smo govorili malce prej.

Vidimo torej, kako prej navedene Dionizijeve izjave, ki zanikujejo vsesplošno zanikanje pripisovanja imen Bogu, ne štrlijo kaj posebej iz Kocijančičeve razlage, temveč jih ta predpostavlja in prav skladno vključuje v omenjeni dialektiki »prisluškujoče«, radikalno k nadnaravni Presežnosti orientirane misli.

B) KAJ PA ZAKON NEPROTISLOVNOSTI?

Opisana Kocijančičeva apofatična dialektika sicer s tem trči ob drugo, globljo, in kot bomo videli, najusodnejšo težavo: če je Dionizijevo zanikanje tako silovito, tako vsesplošno, da zanika celo sebe, je jasno, da ne more biti nič od tega, kar lahko človek pove o Bogu, kar ne bi bilo zanikano, vključno z osnovnim zakonom logike – zakonom neprotislovnosti (nekaj ne more hkrati biti in ne biti v istem času in oziru)¹⁴. Bog (ali vsaj sleherna misel o Njem) je torej za Kocijančiča v zadnji posledici nekaj protislovnega (prim. ZS, 163, op. 24). S tem se njegova razlaga sv. Dionizija močno približa tertulijanovskemu: »credo quia absurdum«¹⁵. Sv. Tomaž je seveda daleč od takega pogleda, saj zanj teologija ne more biti v nasprotju z načeli razuma, med katerimi je prvi zakon neprotislovnosti, saj so ta načela neločljiva od naše razumne narave, ki jo je ustvaril Bog sam¹⁶. Prav to spada k naravni spoznatnosti Boga, o kateri, kot rečeno, govori prvi vatikanski koncil, da je Bog vsaj deloma spoznat po načelih naravnega razuma, med katerimi kraljuje prav zakon neprotislovnosti (*Metaph.*, IV, 3, 1005 b 18–23). Kaj pa o tem meni sv. Dionizij? Ali po njegovem mnenju zakon neprotislovnosti res ne velja za Boga?

¹³ Nav. v slov. prev. v: Kocijančič 1996, 219.

¹⁴ Prim. *Metaph.*, IV, 3, 1005 b 19–20, kjer se zakon pravzaprav glasi takole: »ni mogoče, da bi ista stvar pripadala in ne pripadala isti stvari v istem času in oziru«. S pripadanjem je mišljeno stavčno pripadanje predikata subjektu.

¹⁵ Gre za parafrazo Tertulijanovega: »certum est, quia impossibile« (PL 761 A).

¹⁶ Prim. S. c. G., I, 7: »Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur«.

V osmem poglavju spisa *O Božjih imenih* omenja sv. Dionizij enega izmed argumentov, ki jih je navajal čarodej Elima prokonzulu Sergiju Pavlu zoper sv. Pavla (Apd 13, 8) in se je glasil takole: »Če je Bog vseмогоčen, kako vaš bogoslovec [tj. sv. Pavel] trdi, da obstaja nekaj, česar Bog ne more?« Sv. Pavel je namreč trdil, da Bog ne more »zanikati samega sebe« (2 Tim 2, 13). V podporo apostolu narodov sv. Dionizij ugotavlja: »Zanikanje sebe je pač odpad od resnice, resnica pa je bivajoče – in potemtakem je odpad od resnice odpad od bivajočega. Če je resnica bivajoče, zanikanje resnice pa odpad od bivajočega, Bog ne more odpasti od bivajočega« (ZS, 289). Sprašujem se, ali je trditev, da je »zanikanje sebe pač odpad od resnice«, lahko kaj drugega kot Dionizijeva (v učenju sv. Pavla osnovana) reformulacija zakona neprotislovnosti? Poleg tega vidimo, da to zakonitost sv. Dionizij v navedenem odlomku jasno prenaša na Boga. Tudi sv. Tomaž, ko razlaga ta odlomek, posredno pokaže, kako Dionizijev premislek predpostavlja zakon neprotislovnosti, saj primerja nezmožnost, da bi se Bog zanikal, s tem, da Bog ne bi mogel biti oz. da Bog ne bi bil nebitje [non est non ens], kar bolj pomeni, da je bitje, kot pa da je nebitje (prim. *In De div. nom.*, cap. 8, lect. 3). To sklepanje ne bi bilo možno brez zakona izključenega tretjega (*tertium non datur*), ki je le drug izraz zakona neprotislovnosti (Prim. *De int.*, IV, 7). Vendar se bomo k temi o vlogi neprotislovnosti v Dionizijevi misli še vrnili v razdelku, kjer bo tekla beseda o novoplatonskem pojmovanju Počela.

C) DVOSTOPENJSKOST DIONIZIJEVEGA GOVORA O BOGU: BISTVO IN IZHAJANJA

Pred temi ugovori lahko Kocijančič brani svojo razlago sv. Dionizija sklicujoč se na dejstvo, da sv. Dionizij izrecno trdi, da se imena, ki jih pripisuje Bogu (ali »*bogoimenovanja*« – ZS, 262), ne nanašajo na Božjo »nadpodstatno podstat« (za razliko od tega, kar o tem izrecno trdi sv. Tomaž), ampak le na njegova izhajanja (prav tam), kakor je tudi povedano v začetku odlomka, ki ga komentira sv. Tomaž v prevodu pred tem člankom. Sv. Dionizij namreč na začetku petega poglavja *O Božjih imenih* pravi: »(Moj) govor torej želi slaviti ta razodevajoča bogoimenovanja Previdnosti. Ne obljublja, da bo izrazil nadbitnostno Dobrost, Bitnost, Življenje in Modrost samo-nadbitnostnega Božanstva, ki je nad vsako Dobrostjo, Božanstvom, Bitnostjo, Življenjem in Modrostjo« (prav tam).

Na to bi kazalo pripomniti zlasti dvoje. Prvič, kakor je zanimivo pokazal Knepper v svoji študiji o negativni teologiji pri sv. Dioniziju, Areopagit zanikuje o Bogu tako rekoč vse mogoče attribute, le enega, ključnega, ne zanika nikoli, in sicer da je Bog Vzrok: »Niti v zaključnih poglavjih Mistične teologije (pogl. 4-5), kjer Dionizij odvzame sleherno lastnost od Boga, na katero bi se lahko pomislilo, Dionizij ne odvzame od Boga nobene variacije besede ‚aitia‘ (vzrok), ‚archē‘ (izvor/počelo), ‚hypostasis‘ (podstat; kar daje podstat), ali ‚hyperaxis‘ (vzpostaviti; narediti, da obstaja samostojno)« (Knepper 2014, 57; prim. 58). Vzročnosti torej sv. Dionizij ne odvzema od Boga. Poleg tega Knepper poudarja, da sv. Dionizij označuje omenjena izhajanja tudi kot previdnosti (pronoías), s čimer pravzaprav izraža, da gre tu za Božje vzročnosti oz. za različne vidike enega in istega Vzroka (prim. prav tam, 7). Sv. Dionizij namreč posebej poudari v odlomku, na katerega se nanaša moj prevod Tomaževega komentarja, da te previdnosti niso od Boga ločena bitja kot nekakšna (novoplatonska) božanstva, ampak da »se nanašajo na enega Boga« (ZS, 263). Knepper tudi opozarja, da sv. Dionizij ostro razlikuje med bogoimenovanji in simbolnimi poimenovanji Boga (Knepper 2014, 7). Le slednji se nanašajo na Boga v zgolj metaforičnem pomenu, prvi pa ne, ker izražajo Božjo vzročnost, ki je ni mogoče apofatično odreči Bogu, saj je vsa Dionizijeva igra presežnega odvzemanja utemeljena v tem, da je Bog Vzrok, ki kot tak (po novoplatonskem pojmovanju vzročnosti, o katerem bo takoj govor) presega vse ostalo (prim. prav tam, 59, op. 55).

To pa nas povede do druge točke, ki jo kaže tu poudariti, in sicer da sv. Dionizij vztrajno poudarja, da so popolnosti, ki jih po zanikanjih na preseženi način pripisujemo Bogu, v njem vendarle predvsebovane (jih »vnaprej-ima [proéchei]«, kot je rečeno v že navedenem odlomku – ZS, 290; 193). Torej so vendarle na določen način v Njem, v podstati Njega kot vrhovnega Vzroka vsega, in to, kot izhaja iz Knepperjevih opazanj o povezavi med vzročnostjo in bogoimenovanji, tako, da vsaj na ravni Boga kot Vzroka ne dopušča zanikanja.

4. NOVOPLATONSKO POJMOVANJE VZROKA

Pri tem se velja zamisliti ob Kocijančičevi opombi o pomenu Vzroka pri sv. Dioniziju: »Dionizij vzrok razume strogo v (novo)platonskem smislu, ki se razlikuje od našega razumevanja vzročnosti kot dogajanja na isti ontološki ravni: odnos med povzročenim in povzročujočim je nezaobrnjiv, saj povzročujoče transcendirata povzročeno, povzročeno pa je imanentno v povzročujočem. Če se to nanaša na ‚vse‘ kot povzročeno in na vzrok vsega, potem je ‚Vzrok‘ radikalno presežen, izstopajoč iz sleherne logike povzročene, strogo meta-ontološki – po drugi strani pa je paradokсно ‚vse‘ v njem navzoče na povsem drug način« (ZS, 162, op. 19). Pri tem se sklicuje na prikaz Cristine D’Ancona Costa o hkratni imanenci in transcendenci Počela pri Plotinu in njegovih učencih. Vendar D’Ancona Costa v študiji, ki jo Kocijančič navaja, lepo pojasni, v čem je ta transcendenca in v čem ta imanenca pri Plotinu: imanenca je v tem, da je Eno kot novoplatonsko Počelo navzoče v vsaki posamezni stvari, ker mora ta biti ena in mora torej deležiti na Enem; transcendenca pa je v tem, da se Eno kot tako razlikuje od vsega ostalega, ker je vse ostalo v njem udeleženo, ni pa ono samo. Kakor namreč ugotavlja D’Ancona Costa, »Plotin skrbno razlikuje med Idejo kot lastnostjo posameznega udeleženega bitja in Idejo kot racionalno paradigmo vseh posameznih pojavitev« (D’Ancona Costa, 359). Vendar se zdi, da te distinkcije, ki skuša odpravljati protislovnost ali »paradoksnost« hkratne transcendence in imanence Počela, ker pokaže, da sta mišljeni v dveh različnih pomenih (udeleženem in neudeleženem), Kocijančič ne upošteva, ampak ostane pri domnevi »paradoksnosti« rečenega: v skladu pač z njegovim že obravnavnim stališčem, da sv. Dionizij opušča zakon neprotislovnosti, ko govori o Bogu/Počelu, ali kakor pravi v eni od opomb, ki kmalu sledijo navedeni, da »se Dionizij kritično distancira od uporabnosti aristotelske logike, ko gre za govor o Bogu« (ZS, 163, op. 24).

Res je sicer, kot prikazuje D’Ancona Costa v svoji študiji, da se je novoplatonska misel vedno znova zapletala v protislovje, ko je skušala pojasnjevati, kako vse ostalo izvira iz radikalno transcendentnega Počela, ki je onstran vsega drugega in ki kot tako tega drugega ne bi moglo vsebovati. Zlasti se je to vprašanje zaostri zato, ker je Počelo pri novoplatonikih absolutno Eno, ki ne vsebuje v sebi nikakršnega mnoštva, in torej nastane ključno filozofsko vprašanje, od kod se je mnoštvo sploh vzelo (D’Ancona Costa, 369 sl.). V tem smislu se je treba strinjati s Kocijančičem, da leži v novoplatonski misli (in tudi v Dionizijevi, saj zgodovinsko-filozofsko spada vanjo) neki temeljni »paradoks« ali raje protislovje, vendar Kocijančič ne pove, da so vsi novoplatonski avtorji skušali (neuspešno sicer) to protislovje razrešiti (znana izjema je bil menda edino Damaskij)¹⁷.

Plotin je problem reševal na sledi že omenjenega razlikovanja med idejo kot tako in njenimi udeležенostmi. Ideja lepote po tem razmišljanju sama ni lepa, temveč omogoča drugim resničnostim, tj. tistim, ki so v njej udeležene, da so lepe. Podobno V podobnem smislu Počelo ni mnogo-tero, ampak omogoča drugemu, da je mnogotero (D’Ancona Costa, 375). Težava te rešitve je v tem, da je razlika med idejo lepega in Počelom v tem, da ideja lepega omogoča, da so druge resničnosti

¹⁷ Damaskij je prvo Počelo razglasil za povsem neizrekljivo in je priznal, da je protislovno že to, da rečemo, da je neizrekljivo (prim. Damaskij, 2010, 76 sl.).

lepe, ker je ona Lepota sama, Počelo pa ne more na enak način povzročati množstva, saj Ono ni Mnoštvo samo, temveč Eno samo.

Znani so tudi poskusi, kako je ta problem reševal Proklos, in sicer z uvedbo vmesnih resničnosti med Enim in množtvom, ki naj bi omogočale vznik množstva iz enega, ker bi v abstraktnější obliki vsebovale množstvo¹⁸, vendar je težava takega reševanja, da te vmesne resničnosti za razliko od Enega nekako vsebujejo množstvo, in torej še vedno ni jasno, od kod se je to (čeprav v abstraktnější obliki) vzelo iz Enega, v katerem množstva sploh ni.

Toda ne glede na te težave je za namen te razprave posebej pomembno, da sv. Dionizij rešuje v spisu *O Božjih imenih* to problematiko na način, ki se zdi istoveten Plotinovemu, in sicer z razlikovanjem med udeleženo in presežno neudeleženo¹⁹: »Če pa je dobremu-primerno izhajanje Božjega zedinjenja (res) Božje razločevanje, ki se po dobroti nadzedinjeno povezuje in pomnožuje, so brezodnosna priobčevanja zedinjana po Božjem razločevanju, namreč u-bitnostnja, oživljanja, u-modrostenja in drugi darovi Dobrote, ki je Vzrok vsega – darovi, po katerih udeležbe in udeležene resničnosti slavijo tiste, ki se neudeležljivo dajejo v delež. Naslednje je skupno in zedinjeno ter eno v vsem Božanstvu: vse, kar je v njem udeleženo, ga je deležno vsega in celega – po drugi strani pa ga ni nič deležno na kakršenkoli način; (...) kakor je mnogo odtisov enega pečata deležnih pravzorčnega pečata, a vendar nobeden od njih v nobenem svojem delu ne zaobjema celotnega in istega pečata« (ZS, 203). Vzrok, ki je eden, se deleži mnogoterosti, podobno kot se en pečat kaže v več odtisih. Skladnost s Plotinovem poskusom rešitve problema izviranja množstva pride še bolj do izraza nekoliko dlje v besedilu, kjer Areopagit znova obravnava razmerje med vzrokom in učinkom. Tam je poudarek na tem, da vzrok podeli učinku lastnost, v kateri sam ni udeležen: »Zato dejansko ne obstaja natančna podobnost med povzročenimi stvarmi in vzroki, ampak imajo povzročene stvari podobe vzrokov, kakršne pač zmorejo imeti, sami vzroki pa so oddaljeni in postavljeni nad povzročene stvari v skladu z ustrojem svojega počela. Če uporabim primere iz našega sveta: o užitkih in bolečinah govorimo, da povzročajo uživanje in razbolelost, medtem ko sami (užitki) ne uživajo in same (bolečine) ne trpijo bolečin; (...) Če kdo nemara trdi, da Življenje-sámo živi, ali da je Luč-sama osvetljena, po mojem mišljenju ne govori pravilno.« Pri tem sicer dostavi že omenjeni poudarek o predvsebovanju učinka v vzroku: »seveda če s tem ne izreka na drug način tega, da vse, kar je v povzročenih stvareh, v še večji meri in na bitnosten način predhodno že biva v vzrokih« (ZS, 206; prim. tudi ZS, 311–312)²⁰.

Novoplatonska misel je, skratka, z Dionizijevo vred ostala razpeta med radikalno transcendo Počela in njegovo relativno imanenco, ne da bi znala rešiti to protislovje, ga je pa vendar skušala in torej hotela rešiti, kar kaže na to, da se novoplatonska misel ni odpovedala veljavnosti zakona neprotislovnosti in *divinis*, kot bi hotel Kocijančič.

5. TEMELJNI PROBLEM DIONIZIJEVE MISLI

To nas privede do temeljnega problema Dionizijeve in širše (novo)platonske misli, ki je v tem, da protislovje, ki se zarisuje v njegovem hkratnem zatrjevanju in odrekanju istih popolnosti

¹⁸ Ali palamitska sinteza (prim. ZS, 59), ki razlikuje med Bogom in njegovimi energijami (podobno kot hipoteza o dvostopenjskem govoru o Bogu pri sv. Dioniziju, o čemer smo govorili malo prej), ne gre pravzaprav v podobno smer?

¹⁹ To skladnost med Plotinovem in Dionizijevim reševanjem problema izhajanja mnovega iz Enega jasno ugotavlja tudi C. D'Ancona Costa: »Notwithstanding the obvious difference of the theological assumptions in the background with Plotinus and with Pseudo-Dionysius, the First Principle of the Dionysian universe in its creation acts in precisely the same way as the Plotinian One« (D'Ancona Costa, 367).

²⁰ Zanimivo je sicer, kako sv. Dionizij primerja presežnost vzroka presežnosti popolnejših bitij (npr. živali v primerjavi z rastlinami), ko popolnejša bitja vsebujejo popolnosti nižjih (npr. živali vsebujejo življenje kakor rastline, vendar je njihovo življenje v primerjavi z rastlinami zmožno čutnega zaznavanja): prim. ZS, 263–264. Besedilo komentira tudi sv. Tomaž v prevedenem odlomku. Zanimivo je tudi, kako je to besedilo blizu Tomaževi rešitvi problema izhajanja množstva iz Boga, kot ga podaja v S. th., I, q. 14, a. 6, c.

Bogu, temelji v nezadostnem upoštevanju aristotelske razlike med dejem in možnostjo²¹. Dobro kot Počelo »se izteza k bivajočim in nebivajočim resničnostim« (ZS, 262) samo zato, ker, kakor nas pouči sv. Tomaž, »platoniki niso razlikovali stvari od umanjkanja, in so posledično menili, da je stvar ne-bitje, zato pa so mislili, da se dobro deleži večjemu mnoštvu kot pa bitje. Saj po takem pojmovanju stvar deleži na dobrem, ker k njemu teži (vse pa teži k temu, čemur je podobno), ne deleži pa na bitju, ker je sama ne-bitje. Zato pa pravi sv. Dionizij, da se dobro »nanaša na to, kar ne obstaja« (S. th., I, q. 5, a. 2). Na podobne ugotovitve se sv. Tomaž sklicuje tudi čisto na začetku prevedenega odlomka komentarja. Ker so torej platoniki v temelju zavračali aristotelski pojem biti v možnosti (ki pripada tudi stvari) in ki se razlikuje od biti v deju, so morali nujno trditi, da je Počelo vsega in torej tudi stvarnega, spremenljivega sveta, v katerem živimo (ki ni vselej v deju, ampak prehaja v dej iz nečesa, kar ni v deju), onstran biti in nebiti in tako nekako onstran zakona neprotislovnosti – kar so kot rečeno sami dojemali kot problem in so ga skušali bolj ali manj neuspešno reševati²².

Razlikovanje med dejem in možnostjo podobno razrešuje tudi problem izhajanja mnoštva iz nesestavljenega Enega, in sicer tako da je to Eno dojet kot Bog, kot Um, v katerem se nahaja mnoštvo ustvarjenih bitij, vendar ne dejansko, temveč v možnosti, tj. kot mnoštvo zamisli možnih stvari, ki bi jih (ali jih je) Bog lahko ustvaril. Tako odpade kakršna koli dejanska sestavljenost v Bogu, ostaja pa mnoštvo na ravni možnosti, in še to na ravni možnega obstoja nečesa drugega od Boga²³.

Sv. Dionizij kakor tudi drugi novoplatoniki, kot smo videli, ni imel v temelju namena zagovarjati omenjenega »paradoksnega« pogleda na stvarnost, vendar je ostajal ujet v platonsko pojmovnost, ki ga je tako ali drugače odvrčala od polnega prevzema aristotelske pojmovnosti²⁴, s katero bi z lahkoto razvezal videz protislovnosti svojih izjav. Tako aristotelsko branje Dionizijevih besedil je nato deloma izpeljal že sv. Albert Veliki, zlasti pa sv. Tomaž Akvinski. Po tem branju ni nobene potrebe po obravnavi Boga onstran biti in zakona neprotislovnosti, saj se bitje v svoji analoški širini (ki vključuje zlasti razliko med bitjem v deju in bitjem v možnosti) izkaže za dovolj vsezajemajoče, da lahko v njegovem okviru spregovorimo tudi o Bogu. Sv. Dionizij je nedvomno bližje tej tomistični rešitvi od Plotina, saj kot kristjan in drugače od slednjega ne postavlja Počela nad Božji Um (kot resničnost, v kateri se nahajajo ideje), temveč ju izenači. Pri tem je sicer tudi zanimivo, kako sv. Tomaž skuša pokazati na vsebinsko skladnost med Dionizijevim in Aristotelovim pojmovanjem stvari, ko pravi, da imamo v obeh primerih opravka s težnjo k popolnosti (prim. O'Rourke 1992, 91, 96)²⁵.

6. SKLEP

Iz rečenega skratka nastaja vtis, da Kocijančičevo branje sv. Dionizija, za katero je značilno zlasti odpravljanje zakona neprotislovnosti *in divinis*, ni brez osnove – dejansko je v Dionizijevem in širšem novoplatonskem diskurzu zaznati paradoksalne poteze v pojmovanju Počela. Je pa res,

²¹ Razliko sv. Dionizij pozna in omenja: prim. ZS, 251. Pozna jo tudi Plotin (En., II, 5), zanimivo pa je, kako na koncu razprave o tej razliki razglasi prvotno stvar (in možnost) za nekaj »resnično lažnega [alethinōs pseûdos]« in za »resnično nebitje [ontos mē on]« (En., II, 5, 5).

²² Berti lepo pokaže (prim. Berti, 2007, 55–56), kako je problem Platona v tem, da ostaja pri Parmenidovem pojmovanju bitja kot nečem nerazlikovanim, v katerem je razlika lahko pojmovana le kot nebitje: zato lahko v Sofistu pojasni svet videzov, razlik in sprememb le tako, da »pomeša« bitje in nebitje, tj. le tako, da krši zakon neprotislovnosti in da opravi »očetomor Parmenida« (prim. Soph., 241 D), kakor se ironično izrazi, saj velja Parmenid za avtorja tega zakona. Aristotel reši problem tako, da pokaže, da se »bitje izreka v mnogoterih pomenih« (Phys., I, 2, 185 a 21), med katerimi, kot vidimo, izstopata pomena dej in možnosti.

²³ To se neposredno navezuje na tomistično obravnavo idej v Božjem umu, kakor jo najdemo v: S. th., I, q. 15, a. 1–2.

²⁴ Ki pa, ponavljam, ne izostaja povsem niti pri sv. Dioniziju (prim. op. 21) niti pri drugih novoplatonikih. Plotin npr. govori o Enem kot o možnosti vsega (dynamis panton – En., V, 3, 15).

²⁵ V tem smislu bere sv. Tomaž taka Dionizijeva besedila kot npr.: »celo nebivajoče ga želi [tj. Dobro] in se bori, da bi bilo na neki način v njem« (ZS, 240). Prim. In De div. nom., IV, 2.

da tako branje izgublja iz vidnega polja napor, ki so ga novoplatonski misleci s sv. Dionizijem vred vlagali v reševanje teh protislovij, in je zato hermenevitično pomanjkljivo. Bilo bi ustrezno kvečjemu za branje kakšnega Damaskija, ki pa vendarle velja za kuriozitetu med novoplatonskimi avtorji, saj s svojo razglasitvijo novoplatonskega sistema za v bistvu protislovnega ta sistem izprazni in razruši²⁶. Razumljivo je seveda, da je Kocijančičevo branje sv. Dionizija motivirano z njegovo vnaprejšnjo naklonjenostjo postmoderni misli od Heideggerja do poststrukturalistov, ki je kritična do metafizike, metafizika pa je v temelju branje stvarnosti v luči zakona neprotislovnosti (prim. *Metaph.*, IV). Vendar ji to lahko dodaja aktualnost in vsečnost, ne pa hermenevitične ustreznosti. Tomaževo branje sv. Dionizija, ki bere tega avtorja na ozadju aristotelske pojmovnosti in ki kaže, kako se s tako pojmovnostjo lahko kar elegantno razrešijo »paradoksi« Areopagitove misli, seveda dodaja tej misli prvine, ki jih v tej misli strogo vzeto ni (O'Rourke 1992, 96), je pa res, da je v njej na delu nekakšen možnostni napon k tem prvinam (prim. prav tam). Res je torej, da se bomo najbrž nekoliko nasmehnili ob Tomaževi mladostni izjavi, da »Dionizij skoraj povsod sledi Aristotelu, kakor je razvidno tistemu, ki marljivo raziskuje njegove knjige«²⁷, vendar vemo, da je sam pozneje (v času pisanja komentarja k spisu *O Božjih imenih*) nekoliko revidiral ta pogled rekoč, da »pogosto uporablja slog in način izražanja, ki so ga uporabljali platoniki«²⁸, in da pogosto sledi Proklu (prim. Hankey, 2016, 190). Pri sv. Tomažu skratka pogrešamo strožjo razmejitev med tem, kar Dionizijevo besedilo pove in kar je v njem le nekakšna »aristotelska virtualnost« (Booth, 1983, 218), vendar bi se ne glede na to reklo, da je Tomaževa prej kakor Kocijančičeva razlaga tista, ki nam kaže, kaj je v resnici mišljeno v Dionizijevih besedilih, zlasti zato ker je Akvincu in Areopagitu skupno, da se ne odpovedujeta veljavnosti zakona neprotislovnosti pri spoznavanju Boga.

REFERENCE

- Berti, Enrico.** 2007. *In principio era la meraviglia*. Bari: Laterza.
- Booth, Edward.** 1983. *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Damaskij** 2010. *Problems and Solutions Concerning First Principles*. Prev. S. Ahbel-Rappe. Oxford: Oxford University Press.
- D'Ancona Costa, Cristina.** 1999. *Plotinus and the later Platonic philosophers on the causality of the First Principle*. V: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 356–385. Ur. L. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press.
- De en.** – Sv. Tomaž Akvinski. 2000. *De ente et essentia*. <http://www.corpusthomicum.org> (pridobljeno 20. 8. 2024).
- De int.** – Aristotel. 1960. *De interpretatione*. V: *Aristotelis opera*. Izd. I. Bekker. Berlin: De Gruyter.
- De Lubac, Henri.** 1946. *Surnaturel*, Pariz: Aubier.
- Derrida, Jacques.** 1968. *La différance*. V: *Théorie d'ensemble*, 41–66. Ur. M. Foucault et al. Pariz: Du Seuil.
- Dz** – *Enchiridion symbolorum et definitionum*, izd. H. Denzinger et al., Barcelona-Freiburg i. B.-Rim 1957.
- En.** – Plotin. 1951. *Enneades*. V: *Plotini opera omnia*. Izd. P. Henry in H. R. Schwyzer. 1. zv. Pariz-Bruselj: Museum Lessianum.
- Frege, Gottlob.** 1892. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100. zv., 25–50.
- Hankey, Wayne.** 2016. *The Concord of Aristotle, Proclus, the Liber de Causis & Blessed Dionysius in Thomas Aquinas*, *Studen tof Albertus Magnus. Dionysius*, 34. zv., 137–209.
- In De div.** – Sv. Tomaž Akvinski. 2000. *In De divinis nominibus*. <http://www.corpusthomicum.org> (pridobljeno 20. 8. 2024).
- In Sent.** – Sv. Tomaž Akvinski. 2000. *Scriptum super Sententiis*. <http://www.corpusthomicum.org> (pridobljeno 20. 8. 2024).
- Knepper, Timothy.** 2014. *Negating Negation. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Kocijančič, Gorazd.** 1996. *Posredovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mazzucchi, Carlo Maria.** 2006. *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum*. *Aevum* 80, št. 2, 299–334.

²⁶ O Damaskiju prim. Reale, 2002, 553. Glede na to, da je »damaskijevsko«, »radikalno apofatično« branje Dionizijevih del dandanes priljubljeno (prim. Knepper 2014, xv), niso manjkali niti (ne najbolj prepričljivi) poskusi, da bi se prikazalo Damaskija kot pravega avtorja Dionizijevih del: prim. zlasti Mazzucchi 2006.

²⁷ »Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus.« (*In Sent.*, lib. II, d. 14, q. 1, a. 2, c.; nav. po: Hankey, 2016, 154).

²⁸ »Plerum utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici« (*In De div. nom.*, prol.; nav. po Hankey, 2016, 162).

- Metaph.** – Aristotel. 1960. *Metaphysica*. V: *Aristotelis opera*. Izd. I. Bekker. Berlin: De Gruyter.
- O'Rourke, Fran.** 1992. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- PG** – *Patrologia graeca*, 1854 sl. izd. J. P. Migne, Pariz.
- Phys.** – Aristotel. 1960. *Physica*. V: *Aristotelis opera*. Izd. I. Bekker. Berlin: De Gruyter.
- PL** – *Patrologia graeca*. 1854 sl. izd. J. P. Migne. Pariz.
- Rahner, Karl.** 1983. *Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*. V: *Schriften zur Theologie*. 15. zv. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger.
- Reale, Giovanni.** 2002. *Zgodovina antične filozofije*. V slov. prev. M. Leskovar. 4. zv. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Resp.** – Platon. 1900. *Respublica*. V: *Platonis opera*. Izd. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- S. c. G.** – Sv. Tomaž Akvinski. 2000. *Summa contra gentiles*. [Http://www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org) (pridobljeno 20. 8. 2024).
- S. th.** – Sv. Tomaž Akvinski. 1988. *Summa theologiae*. Milan: Editiones Paulinae.
- Soph.** – Platon. 1900. *Sophistes*. V: *Platonis opera*. Izd. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Suchla** – *Corpus Dionysiacum*, izd. B. R. Suchla, 33. zv., Berlin-New York 1990.
- ZS** – Sv. Dionizij Areopagit. 2008. *Zbrani spisi*. V slov. prev. G. Kocijančič. Ljubljana: Slovenska matica.

János Lackfi

SMETÍ (1971)

Zaradi Kristusa imam vse za smetí.
No, ne ljudi ali stvari
samih po sebi, saj bi se s tem
posmehoval Bogu kot ustvarjalcu.
Ampak, na primer, tisto naglo prizadevanje,
da bi me vsi imeli za naklonjenega,
simpatičnega, predanega,
ta napetost, da ne bi kdo
imel slabega mnenja o meni –
smeti.

Moje rane, v katere toliko rijem,
ojoj, jaz ubožec nesrečni,
sirota sveta, kaj bo z mano, kako grdo
so me poteptali, ni poraženca pod Soncem
razen mene –
smeti.

Moja jeza zaradi žaljenja vseh
vrst strašno pomembnih resnic,
zamere, v katerih plamene vsak dan
piham, da mi nekako
ne ugasnejo –
smeti.

Moje burne debate z ljudmi,
ki jih sploh ni tam, pa se z njihovimi mnenji
nikakor ne strinjam, zato iščem bolj
osupljive kot udarne argumente, da bi
jih premagal v namišljenih merjenjih moči –
smeti.

Tuhtanje o preteklosti, hej, če bi reagiral
drugače, potem se ne bi se osramotil pred sabo,
če se postavim zase, bom podedoval,
če bi me bolje ljubili, ne bi bil

taka boleča mašina, tega si nisem zaslužil –
smeti.

Moji fantastični načrti in vizije
za svetlo prihodnost, ki vsi tolčejo
ob nebo, a vem, da se jih vseeno ne bom lotil,
da bi jih uresničil, samo fantaziram o njih
kot najstnica o plavolasem princu –
smeti.

Ne da Bog ne bi sprejel mojih
čustev. Sprejema, sočustvuje,
z mano joče, z mano se smeje. Ko pa
grem že tisočič v iste čustvene
slepe ulice, močno navija
zame, hoče me osvoboditi.

Koliko časa si še želim nositi to
vrečo za smeti na hrbtu, občasno polivati
njeno vsebino po tleh in se valjati po njej?
Raje jo bom ločeval, dal ven, naj jo odpeljejo!
Brez nje bo neverjetno lahkotno!

Šele v začetku se zdi v prazno zloščen
veliki skedenj, moje življenje.
Dokler ga ne opremim
z razkošnimi božjimi darovi.

Prevedla: Zsolt Lukács in Miklavž Komelj

JAVNI INTERES (1971)

Dragi rojaki!
S spoštovanjem vam v tej priliki dajemo v vednost,
da je nedavno preminuli Lazar B.,
prebivalec Betanije, na podlagi razpoložljivih
informacij iz nepredvidenih razlogov
vstal (od mrtvih).
Morda ni treba posebej poudarjati,
da se uradni organi,
ki imajo bogate izkušnje z obravnavo
nepričakovane izgube življenja,
glede pravne
in javnozdravstvene interpretacije
oživitve gibljejo po precej
trhlih tleh.
Za zaskrbljenost ni razloga,

komisija za virologijo in epidemiologijo
je po posvetovanju z operativnim organom
ugotovila, da je primer
s higienskega vidika zaskrbljujoč,
a se kljub vsemu pojava novih
valov vstajenja zaenkrat ni treba bati.
Gre za izoliran primer vstajenja,
čigar domnevni sprožilec
je državlján Jeshua N.,
smo ga že dali pod farizejski nadzor,
in če bi kdo lahko dostojno
pričal v tej zadevi,
naj se zglaší s prijavo
na lokalni postaji policije.
Vstali osebi,
njegovim ožjim družinskim članom
in osebám, ki so bile v stiku z njimi,
je bila odrejena karantena.
Zaenkrat ni razloga za strah pred
širjenjem patološkega pojava,
pristojni organi niso bili obveščeni o nobenem
novem primeru ne v okolici ne v državi.
Prizorišče smo ogradili
in ga nadzorujemo z droni.
Pokojne sodržavljane
izrecno pozivamo,
naj ohranijo svoj grobni mir
in ostanejo v grobnicah in kriptah.
To je v našem skupnem interesu!

Prevedla: Zsolt Lukács in Jure Jakob

János Lackfi (1971, Budimpešta). Pisatelj, pesnik, prevajalec in urednik. Napisal je več kot tri-deset knjig, polovico za odrasle, polovico za otroke, in jih več kot trideset prevedel iz francoščine. Izšle so štiri zgoščenke njegovih uglasbenih pesmi. Sedemnajst let je poučeval na francoskem oddelku Katoliške univerze Pázmány Pétra. Od leta 1999 je urednik revije *Nagyvilág* za svetovno književnost. Od leta 2003 do leta 2011 je bil član upravnega odbora madžarskega Društva preva-jalcev. Prejel je več nagrad, med drugim nagrado Attila Józsefa in nagrado Prima Primissima. Z ženo in petimi otroki živi v Zsámbéku. Pričujoči izbor pesmi je iz zbirke *Zakaj bog dopušča?* (*Miért engedi isten?*), ki jo je leta 2024 založila katoliška založba Szent István Társulat.

Smiljan Trobiš

PRETVORBA

Boli te.
A ne gre za bolečino in stisko.
Ne moreta ti gospodovati,
ker sta le orodje
v Božjih rokah.
On te z bolečino ljubi.
Odstranjuje, kar nisi ti,
ki si ljubezen.
Tu gre za višje stvari.
Za pretvorbe
na tvoji dolgi poti
med kamenjem in soncem,
v spirali, ki se dviga
v vedno nove razsežnosti.

ŠTRK

Je znamenje in povzetek popolne lepote,
zaokrožena in čista harmonija bitja,
ki je živo drugače.
Dotaknem se lepo položene površine,
bitje je popolno, svetlo,
močno, težko, trdno.
Z dotikom pijem duha
pred davnimi tisočletji nastalega kamna.
Narava je lepa povsod
in mi tako silno godi,
spočijem se ob kipu,
ker je lepota tudi v meni,
le prekrita je z balastom
stoterih vsebin, ki ne sodijo
ne k bistvu ne k biti
ne k smislu mojega življenja.
Ob lepoti pa se očistijo oči
in duša se umiri,
ker je že od davno
zasidrana v lepoto in mir.

Vloga svetopisemskih zgodb v iskanju smisla pri soočanju z otrokovo kronično boleznijo

Povzetek: V prispevku smo proučili vpliv kronične bolezni pri otroku na družinsko dinamiko, pri čemer smo se osredotočili na čustvene, duhovne in eksistencialne težave, ki jih prinaša dolgotrajna bolezen. Proučili smo primere iz Svetega pisma, ki osvetljujejo težave starševstva in odnosov med starši in otroki. Poudarjamo, kako duhovni vidiki, kot so vera, molitev in zaupanje, lahko pomagajo staršem in otrokom pri spoprijemanju s trpljenjem, zlasti ob kroničnih boleznih. Zgodbe iz Svetega pisma, v katerih starši iščejo pomoč pri Jezusu, razkrivajo globoko potrebo po povezovanju, razmejevanju čustev in osebni rasti. Članek poudarja pomen celostnega pristopa k obravnavi bolezni, ki vključuje tako medicinske kakor duhovne in čustvene dimenzije, kar lahko močno izboljša kakovost življenja bolnikov in njihovih družin.

Ključne besede: starševstvo, duhovnost, Sveto pismo, trpljenje, odnosi

Abstract: In this paper, we examine the impact of a child's chronic illness on family dynamics, focusing on the emotional, spiritual and existential challenges of long-term illness. Examples from the Bible were examined to highlight the challenges of parenting and parent-child relationships. Emphasises how spiritual aspects such as faith, prayer and trust can help parents and children to cope with suffering, especially in the context of chronic illness. The stories from the Bible where parents seek help from Jesus reveal a deep need for connection, resolution of emotions and personal growth. The article highlights the importance of a holistic approach to the management of illness, including medical as well as spiritual and emotional dimensions, which can significantly improve the quality of life of patients and their families.

Keywords: parenting, relationships, scripture, spirituality, suffering

1. UVOD

Življenje s kronično boleznijo zahteva številne prilagoditve, ki pogosto zasenčijo posameznikovo doživljanje, odnose, duhovnost in čustveno stanje. Vsa ta področja pa vplivajo tudi na bolezen, saj motijo posameznikovo vsakodnevno spoprijemanje z njo, posegajo v režim zdravljenja ter ogrožajo njegovo samopodobo, čustveno in psihično blagostanje ter vero. Posameznik se spoprijema s psihično napornimi procesi, kot so sprejemanje bolezni, prilagoditev zahtevam zdravljenja in spoprijemanje z boleznijo (Pate 2019, 17–31). Bolezen lahko povzroči

telesno bolečino, ki močno vpliva na posameznikovo doživljanje in prinaša izgubo občutka varnosti. Kronična bolezen pa ne spremeni le posameznika, temveč tudi celotno družino, saj vpliva na vsakodnevno družinsko življenje, spreminja vloge in uvaja nove vsakodnevne dejavnosti. Družina lahko občuti veliko stresa, narava in kakovost družinskih odnosov pa vplivata na posameznikovo spoprijemanje z boleznijo. Pri otroku s kronično boleznijo se poveča tudi ranljivost staršev, saj starševska vloga kar naenkrat postane mnogo bolj zahtevna (52–58).

Ko ima otrok kronično bolezen, so potrebne temeljite spremembe družinskih dejavnosti. Višja stopnja družinskega stresa in pretirano posvečanje otrokovim simptomom lahko podaljšata njihovo trajanje. Otroci s kronično boleznijo imajo lahko primanjkljaje v družinski povezanosti, prožnosti, odnosih s starši, konfliktnih in spretnostih reševanja težav (59–62). Starši igrajo pomembno vlogo pri zagotavljanju otroku primerno oblikovanih informacij, saj se z njegovim razvojem spreminjajo tudi socialne, čustvene in kognitivne sposobnosti, ki vplivajo na otrokovo doživljanje bolezni in integracijo bolezni v vsakdanje življenje (Turner-Cobb 2014, 195). Kronična bolezen otroka s pridruženimi akutnimi in dolgoročnimi posledicami pogosto privede starša do eksistencialnih vprašanj in občutkov krivde in nemoči. Pojav bolezni pogosto sproži vprašanja o otroku, sebi in drugih, vključno z vprašanji o Bogu pri verujočih posameznikih (Gostečnik 2014, 279).

2. VERA IN BOLEZEN

Vera in duhovnost igrata ključno vlogo pri tem, kako posamezniki ocenjujejo in doživljajo stresna stanja, saj zagotavljata občutek nadzora in krepijo samozavest. Molitev, duhovne vaje, vera v Boga, pogovori z duhovnimi voditelji in verske ustanove so lahko vir (po)moči v stiski (Hood, Hill in Spilka 2018, 496–497). Posamezniki z zdravo duhovno identiteto hitreje okrevajo in zmorejo vzpostaviti bolj zdrav življenjski slog. Zdrava duhovna identiteta vključuje občutek povezanosti z Božjo ljubeznijo, občutek vrednosti, pomena in vrednosti življenja ter sposobnosti izpolnitve svojega potenciala ali talentov. Duhovnost ima pri spoprijemanju s kronično boleznijo pomembno vlogo. Je pomembna prvina zdravstvene oskrbe in blagostanja tako posameznika kakor družine. Vključevanje duhovne oskrbe v zdravljenje lahko izboljša zdravstvene rezultate (Balboni et al 2022, 184–197). Ohranjanje občutka duhovnosti ali religioznosti pripomore k boljšemu počutju posameznikov s kroničnimi boleznimi, zmanjšuje depresivne simptome in krepi občutek upanja in miru (Lucette et al. 2016, 505). Rosini (2022, 23–29) poudarja, da je pravo trpljenje pomanjkanje ljubezni. Čeprav telo lahko ogroža neozdravljiva kronična bolezen, je vsak posameznik potreben globlje čustvene ozdravitve, da lahko ljubi. Bolezenski simptomi se na duhovni ravni izražajo z otročjostjo, najrazličnejšimi zasvojenostmi, agresivnostjo, strahopetnostjo itd., v njihovem ozadju pa tiči strah, ki je posledica napačnih predstav in prepričanj. Le v moči Božje milosti lahko posameznik te laži prepozna, jih razkrije in tako ljubi na zrel način, kar vodi do sprostitev notranje lepote, telesnih, umskih in duhovnih sposobnosti. Drugače povedano, le Božja milost preoblikuje bolečino in trpljenje ter omogoča funkcionalnejše življenje.

Nekateri strokovnjaki (Gržan 2013, Grün 2008, Gostečnik 2021) poudarjajo, da lahko verni ljudje v trpljenju izkusijo, da jih Bog prečiščuje in oplemeniti. Izaija (48,10) pravi: »Glej, pretopil sem te, pa ne v srebro, v topilnici trpljenja sem te preizkusil.« Trpljenje je mogoče razumeti le z Božjo bližino, ki posameznika napolnjuje z močjo (Gržan 2013, 317–318). Trpljenje lahko osvetli le Bog, ki ga najdemo v sprejemanju njegove skrivnosti. To omogoča novo perspektivo, kjer vprašanje »zakaj« izgubi pomen in ostane le zrenje v Božjo ljubezen (Grün 2008, 18). Krvotočna žena iz Markovega evangelija, ki je krvavela 12 let, je po tistem, ko je »slišala za Jezusa« (Mr 5, 27), zapustila svoja prepričanja in se odpravila za Gospodom Jezusom, da bo ozdravela, če se bo

dotaknila »le njegove obleke« (Mr 5, 28). Beseda o Gospodu sproži proces duhovnega zdravljenja (Rosini 2022, 101-114, 181).

Grün (2008, 27-30) meni, da bolezen človeka prisili k razmisleku o tem, na čem želi graditi svoje življenje. Če temelji na Bogu, ga bolezen ne more zlomiti, ampak mu pomaga odkriti nove vrednote, kot so molitev, tišina, glasba, narava in prijateljstva. Kadar šolska medicina ne more več pomagati, lahko nastaneta zmeda in negotovost. Grün poudarja pomen molitve in zaupanja v Boga. Pomembno je, da preizkušani ne prelagajo odgovornosti za ozdravitev na druge, saj to vodi v razočaranje in krivdo. Nedojemljivost Boga lahko zaslutimo tudi v Jobovi zgodbi. Kljub Jobovemu trudu, poštenosti in pravičnosti v njegovo življenje pride trpljenje. Svojo bolečino izrazi z jezo in očitki: »Naj zgine dan, ko sem se rodil, in noč, ko so rekli: Deček je bil spočet!« (Job 3,3-4). Po svojem trpljenju se Job vda, Bog pa se mu v njegovi ponižnosti razodene: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko« (Job 42,5-6). Bog mu povrne, kar je izgubil pred trpljenjem.

Krvotočna žena se je Jezusovega plašča dotaknila v veri, da bo ozdravljena. Človek pa se mora dotakniti Jezusovih čustev do nas v intimnem odnosu z Njim, ko nas On potegne iz naše odtujenosti in nam omogoči vstop v resničnost. Jezusov plašč predstavljajo dejavnosti, kot so molitev, bratsko občestvo, poslušanje in premišljevanje Božje besede, prejemanje zakramentov, opravljanje del usmiljenja, post itd., po katerih se približamo Gospodu, da nas lahko ozdravi. Na Gospodovo ozdravitev odgovorimo z izrazom hvaležnosti, kot je to storila krvotočna žena, ki je Jezusu povedala vso resnico. Ozdravitev pomeni diametralno nasprotje bolezenskega stanja; če posameznik pred ozdravitvijo živi v prevari in lažeh, bo po njej na svoje življenje gledal z upanjem in hvaležnostjo (Rosini 2022, 182-184).

Jezus, ki je tudi sam trpel, razume bolečino vsakega posameznika. Na križu je klical iz osamljenosti in bolečine: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Ps 22,1-3). Jezus je trpel najbolj kruto in nepravilno, vendar je s svojo ljubeznijo premagal temo sveta (Grün 2008, 27). Gerjolj (2006, 55) poudarja, da nas »božja pedagogika« uči, da odrešenje človeka ni rezultat lastnih naporov, temveč Božja dobrot in ljubezen. Če trpljenje sprejmemo z ljubeznijo, premagamo temo in izkusimo največjo moč, saj Jezusov krik na križu odpira pot do Boga (Grün 2008, 27).

3. ŠTIRJE PRIMERI IZ SVETEGA PISMA O ODNOSIH MED STARŠI IN OTROKI

3.1 OČE IN HČI: JAÍROVA HČI (MR 5,21-43)

Ta zgodba ponazarja prezrtje hčere ali zanemarjenost očeta v njegovi vlogi, saj je hčer zaradi pomembne službe postavil v ozadje. Oče svojo hčer v njeni stiski opazi šele, ko je že prepozno, poišče Jezusa in ga prosi, naj ji pomaga, ker je on izgubil stik z njo. Jezus začuti očetov strah in stisko ter ga spodbuja k vztrajanju, zaupanju in veri v svojo hčer. Lahko bi celo rekli, da je Jezus začutil tudi očetov strah pred hčerjo, saj oče ne ve, kako bi ji pomagal, ne zna pristopiti do nje, zato Jezus najprej ozdravi očetov strah, mu pomaga, da ga prepozna in začuti tudi sam. Jezus s spodbudo povabi očeta, naj ostane trden, zaupa hčeri in ji tako daje trdnost. Jezus se deklince dotakne in jo pokliče k življenju. Rosini (2022, 37) poudarja nasprotje med razburjenimi žalujočimi, ki glasno objokujejo deklíčino smrt, in Jezusovo spokojnostjo, ki trdi, da deklíca samo spi. Le Bog lahko spremeni smrt v spanec in nas iz njega prebudi. Od Gospoda Jezusa prihaja Življenje, ki spreminja temo, napake, katastrofe v vnovično rojstvo (36). S svojim telesnim dotikom vanjo pretaka svojo moč in ji daje vero vase in pogum. Ko naroči, naj ji dajo jesti, starše pouči o spoštljivem odnosu do telesa, ki je enkratno in neponovljivo. Oče mora začutiti svoj strah in oddaljenost, nato pa si dovoliti svoje očetovstvo, ki se odraža v veri, vztrajnosti in upanju. Hči se nikoli ne

odpove očetovi veri vanjo in pogumu, še več, nujno ju potrebuje, da lahko zaživi in se sprejema brez občutkov drugačnosti, nesprejetosti ali zavrnjenosti (Gostečnik 2009, 21–24).

Jaírov primer ponazarja, kako oče v stiski išče pomoč, ko opazi svojo hčer šele v njenem kritičnem stanju. Jezus ozdravi hčer, pri tem pa oče utrdi svojo vero in zaupanje v Jezusovo moč. Jezus s svojim dotikom in ukazom deklici povrne življenje, kar staršem omogoči spoštljiv odnos do telesa in novo perspektivo v obvladovanju lastnih občutkov in strahov.

3.2 OČE IN SIN: JEZUS OZDRAVI BOŽJASTNEGA DEČKA (MR 9,14-29)

Zgodba pripoveduje o očetu, ki išče pomoč za svojega sina z nemim duhom. Predstavljen je zapleten odnos med očetom in sinom, v katerem se oba ne znajdetaj; sin se ne pogovarja z očetom, očetu pa ne uspe rešiti sina med njegovimi napadi. Sinova nemost na neki način odraža tudi očetovo. Grün (2011, 115) meni, da bi ta nemost lahko pomenila očetov čustveni prostor, ki je prazen, in se zato v njem ne more srečati s sinom ter spregovoriti o svojih občutkih. Morda se oče boji sinove agresivnosti in avtodestrukcije, ki sta pravzaprav projekciji očetovih lastnih agresij in jeze. Oče v svoji nemoči in obupu poišče pomoč. Sinov nemi duh bi lahko razumeli tudi kot otrokovo apatijo, izgubo občutka zase in za druge, globoko pod tem pa sram, ki usmerja njegovo vedenje. To je lahko edini način, s katerim otrok izraža svojo jezo in kliče po pozornosti, nežnosti in ljubljenosti.

Jezus najprej začuti očeta, prepozna, kaj je zanj dobro, in mu to pokaže. Dečka želi videti in prisluhniti govorici njegovega telesa v vseh krikih. Še več, Jezus prisluhne tudi očetu in želi slišati njegovo doživljanje sina. »Koliko časa se mu to že dogaja?« je vprašanje, ki očeta usmerja v sinov svet, da se mu tam posveti in ga začuti. Jezus do očeta pristopi z globokim zanimanjem in brez očitkov krivde, kar ozdravi očeta njegove nemosti, tako da zmore spregovoriti o svojem strahu in nemoči (Grün in Robben 2011, 116–118). Oče mora priznati svojo lastno agresivnost in tudi želje, da bi bil njegov sin drugačen, priden, prilagodljiv in vserrazumevajoč.

»Toda če kaj moreš, se nas usmili in nam pomagaj!« Oče se zaveda svoje lastne nemoči in prosi za zapuščen in skrhan odnos s sinom. Jezus mu z besedami »vse je mogoče tistemu, ki veruje« nakaže na njegovo največjo bolečino – izgubo vere v lastnega otroka. Oče začuti svoj strah in nezaupanje, te stiske preneha projicirati v sina. Jezusa se usmili očeta in mu pokaže pravo pot do sina – odnos brez strahu (Grün in Robben 2011, 123–126). Boj z demoni ponazarja diferenciacijo med otrokovim vedenjem in njegovimi notranjimi potrebami. Z drugimi besedami, sin mora izkričati vso grozo in jezo, ki ju je tlačil vsa ta leta, oče pa mora v tem zdržati in začutiti otrokovo željo in potrebo po ljubezni, hotenosti in pripadnosti (Gostečnik 2009, 53–56). Jezus k očetu pristopa z razumevanjem in sočutjem ter ga usmeri v prepoznavanje in obvladovanje lastnih čustvenih težav. Z njegovo pomočjo se spremenita očetovo razumevanje in odnos do sina, kar omogoči sinovo ozdravitev.

3.3 MAMA IN HČI: VERA SIROFENIČANKE (MR 7,24-30)

Zgodba govori o konfliktu med materjo in hčerjo. Mati poišče Jezusa in potoži, da ima hči nečistega duha. To lahko razumemo kot nerazmejenost med materjo in hčerjo, ko mati v hčer projicira svojo stisko in grozo, kar hči odigrava, da ohrani odnos z materjo. Nečisti duh simbolizira misli in občutja, ki človeka preplavijo, ga oropajo svobode in napolnijo s strahom pred bližino in zavrnjenostjo. Mati zapusti dom in se oddalji od hčere, da bi našla pomoč zase (Grün in Robben 2011, 82–88).

Mati vso nemoč prizna Jezusu, ko pade predenj in mu objame noge. Jezus, ko se umakne korak nazaj, materi pokaže potrebo po razmejitvi, ki je nujna v njeni nefunkcionalni materinski drži. Pove ji, da hčere ne čuti in ji ne dopušča, da bi se ob njej nasitila ljubezni. To je trenutek, ko mati pride v stik s svojim sramom brez občutka krivde, in se nauči najosnovnejše diferenciacije, s katero hčer osvobodi čustvene prepletenosti in občutkov nemoči. Jezus ne gre z materjo, ampak jo pusti samo, da v sebi uvidi in razmisli – si vzame čas zase in za svoje materinstvo. Spoznanje prepletenosti lastnih konfliktov in hčerinih težav osvobodi mater njene nezavedne posesivnosti do hčer. Ko mati resnično začuti sebe in svoje materinstvo, lahko tudi hči živi svoje življenje. Če mati hčer obremenjuje s sramom in krivdo, bo ta hodila po svetu z vsemi občutji in večno iskala razrešitev teh bolečin (Gostečnik 2009, 70–73). Jezus s svojim odgovorom omogoča materi, da razume svojo lastno vlogo in osvobodi hčer emocionalne prepletenosti. To omogoča hčeri, da živi svoje življenje brez bremen materinih čustev.

3.4 MAMA IN SIN: JEZUS OBUDI MLADENIČA V NAINU (LK 7,11-17)

Zgodba pripoveduje o vdovi, ki izgubi svojega sina. Ko jo Jezus sreča na poti iz mesta, jo ustavi in jo dá sočutno tolaži. Prepozna njeno izgubo in žalost ter jo usmeri k spoprijemanju s svojimi občutji. Jezus ji omogoči, da spozna svoj globoki strah pred izgubo. Podobno kot pri Jairjevi hčeri pokliče mladeniča k življenju, dovoli mu, da izrazi in ubesedi vse, kar čuti. Telo dobi novo priložnost, da se osvobodi in izrazi vse svoje zaznave. Gre za osvoboditev sina iz maminih spon, kar je mogoče le, če se mati umiri ter začuti svojo in otrokovo stisko. Mati se mora ločiti od lastnih potreb in strahov, ki sina vežejo nase, in mu prisluhniti (Gostečnik 2009, 67–69).

4. SKLEP

Predstavljeni primeri iz Svetega pisma osvetljujejo različne vidike starševskih težav in odnosov z otroki. Razkrivajo, kako starši in otroci iščejo moč, tolažbo in smisel v svojem trpljenju ter kako lahko duhovni vidiki pomagajo pri premagovanju težav. Zgodbe o očetih in materah, ki iščejo pomoč pri Jezusu, kažejo na globoko potrebo po povezovanju in zaupanju ter ponujajo vpogled v potencialne poti duhovne rasti in osebnega razvoja z bolečino. Kronična bolezen pri otroku ne le da preizkuša starševsko moč in vzdržljivost, temveč tudi odpira prostor za eksistenčna vprašanja o življenju, smislu trpljenja in odnosu z Bogom. Za starše otrok s kroničnimi boleznimi je pomembno, da se najprej spoprimejo z občutki krivde, ki jih doživljajo v odnosu do bolezni in tudi do otroka, ter si priznajo občutke lastne nemoči in se spoprimejo z njimi. Če starš ne loči svojih čustev od otrokovih, ne more začutiti otroka in verjeti vanj, v njegovo hrepenenje in dobro, ki ga lahko otrok razvije kljub bolezni in omejitvam. Otrok močno čuti, ali starš verjame vanj ali ne. Ta vera ne pomeni sprenevedanja in zanikanja težav, temveč sprejemanje dejanskega stanja ob hkratnem prepričanju, da v otroku obstaja zdravo jedro, iz katerega bo črpal moč za spoprijemanje s težavami. Pomembno je, da starši sprejmejo otroka z vsemi težavami, ki v njih prebudijo lastno nemoč in nebogljenost. Starši morajo biti pripravljeni pogledati v ogledalo, ki jim ga nastavlja otrok, in se spoprijeti s svojimi šibkostmi. Zaupati morajo, da bo otrok obvladoval svoje življenje, pri čemer sta podpora in molitev ključnega pomena, saj lahko otroku pomagata, da njegovo življenje z omejitvami dobi nov pomen in vrednost (Gostečnik 2009, 21–36; Grün 2008, 88).

Omenjeni primeri potrjujejo pomembnost duhovnega iskanja in notranje preobrazbe pri spoprijemanju s kronično boleznijo. Podčrtujejo, da lahko vera, molitev in duhovna refleksija prinesejo olajšanje in smisel v težkih časih. Družine, ki se spoprijemajo s kroničnimi boleznimi,

so pred izzivom, kako v svoji ranljivosti najti moč in podporo ter kako znova odkriti in utrditi svoja prepričanja in odnose. Zato je pomembno, da se pri obravnavi kroničnih bolezni ne osredotočamo le na medicinske vidike, temveč tudi na duhovne in čustvene dimenzije, ki lahko igrajo ključno vlogo v procesu zdravljenja in prilagajanja. Družinski terapevti, svetovalci, duhovni voditelji in drugi strokovnjaki naj bodo pozorni na te vidike, saj lahko celostna obravnava bolezni in trpljenja pripomore k izboljšanju kakovosti življenja bolnikov in njihovih družin.

REFERENCE

- Balboni, Tracy A., Tyler J. VanderWeele, Stephanie D. Doan-Soares, Katelyn N. G. Long, Betty R. Ferrell, George Fitchett, Harold G. Koenig, Paul A. Bain, Christina Puchalski, Karen E. Steinhäuser, Daniel P. Sulmasy in Howard K. Koh.** 2022. Spirituality in Serious Illness and Health. *JAMA* 328, 2:184–197.
- Božek, Agnieszka, Paweł Fryderyk Nowak in Mateusz Blukacz.** 2020. The Relationship Between Spirituality, Health-Related Behavior, and Psychological Well-Being. *Frontiers in Psychology* 11, 1–13.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi: Prva Mojzesova knjiga, Druga Mojzesova knjiga, Tobitova knjiga. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian.** 2021. *Nevroznost in relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek; Frančiškanski družinski inštitut; Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2009. *Me imata kaj rada*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Grün, Anselm.** 2008. *S čim sem si to zaslužil?: nedojemljiva Božja pravičnost*. Maribor: Slomškova založba.
- Grün, Anselm in Maria Robben.** 2011. *Najdi svojo življenjsko smer: zdravljenje ran iz otroštva – duhovne spodbude*. Ljubljana - Celje: Celjska Mohorjeva Družba.
- Gržan, Karel.** 2013. *Le kaj počne Bog v nebesih, ko je na zemlji toliko trpečih?* Ljubljana: Sanje.
- Hood, Ralph W., Peter C. Hill in Bernard Spilka.** 2018. *The Psychology of Religion : An Empirical Approach*, 5. izdaja. New York, London: Guilford Publications Inc.
- Lucette, Aurelie, Gail Ironson, Kenneth I Pargament in Neal Krause.** 2016. Spirituality and religiousness are associated with fewer depressive symptoms in individuals with medical conditions. *Psychosomatics* 57, 5:505–513.
- Pate, Tanja.** 2019. *Kronična bolezen v družini: soočanje in nenehno prilagajanje*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Rosini, Fabio.** 2022. *Umetnost ozdravitve: krvotočna žena in pot zdravega življenja*. Koper: Ognjišče.
- Turner-Cobb, Julie M.** 2014. *Child Health Psychology: A Biopsychosocial Perspective*. London: SAGE.

Goli maratoni: psihoterapija brez oblačil in brez etičnih pravil

Nude Marathons: Psychotherapy Without Clothes and Without Ethical Rules

Povzetek: V tem besedilu se spoznamo z razvojem uporabe golote v psihoterapevtske namene. Področje je zaživelo v 60. letih prejšnjega stoletja, ko je psiholog Paul Bindrim začel organizirati gole maratone s predpostavko, da se med člani skupine hitreje vzpostavi zaupanje in posamezniki dobijo intenzivnejši občutek sprejetosti, če na sebi nimajo nobenih oblačil. Med raziskovanjem tega pristopa pa se nam lahko pojavijo številni pomisleki glede organizacije, izvedbe, proučevanja učinkovitosti ter dogajanja po zaključku takih delavnic, ki so v nadaljevanju podrobno predstavljeni. Do tega pristopa ostajamo kritični. Glede na neregulirano področje psihoterapije v Sloveniji opozarjamo, kaj vse je mogoče, če dejavnost ni zakonsko urejena.

Ključne besede: goli maraton, gola psihoterapija, psihoterapevtski maratoni, Paul Bindrim, etična pravila, zakon o psihoterapiji

Abstract: In this text, we become acquainted with the development of using nudity for therapeutic purposes. The field emerged in the 1960s, when psychologist Paul Bindrim began organizing nude marathons based on the assumption that among group members trust is established more quickly and individuals experience a more intense sense of acceptance when they are not wearing any clothes. While exploring this approach, numerous concerns may arise regarding organization, implementation, evaluating effectiveness, and post-workshop experiences, all of which are detailed subsequently. While maintaining a critical stance towards this approach, and considering the unregulated nature of psychotherapy in Slovenia, we highlight the possibilities that arise when an activity is not legally governed.

Keywords: nude marathon, nude psychotherapy, psychotherapeutic marathons, Paul Bindrim, ethical rules, psychotherapy act

1. UVOD

Irvin Yalom, ameriški psihiater in psihoterapevt, profesor in pisec številnih leposlovnih in strokovnih knjig, učbenikov in člankov, dvanajsto poglavje v knjigi *Darilo terapije* začne z mislijo, da je osebna psihoterapija najpomembnejši del psihoterapevtskega usposabljanja. Pravi, da je to

eden od načinov, kako psihoterapevt svojemu klientu z osebnim zgledom pokaže pravilen način in pripravljenost na sodelovanje. Poleg tega morajo terapevti poznati svojo temno plat in morajo biti sposobni sočustvovati z vsemi človeškimi željami in impulzi. (Yalom 2017, 65) V svoji 65-letni karieri ima za seboj več dolgotrajnih izkušenj lastne psihoterapije različnih modalitet, med drugim se je udeležil tudi golega maratona (Yalom 2017, 66).

2. GOLI - KAJ?

Področje gole psihoterapije se je začelo razvijati v 30. letih prejšnjega stoletja, zaživel je v 60. in zamrlo v približno dveh desetletjih, čeprav še danes lahko najdemo posameznike, ki med izvajanjem terapije uporabljajo zamisli, ki so bile zasnovane v tistih časih. Med prvimi objavami na to temo lahko najdemo članek priznanega psihologa Howarda Warrena, ki je za osem dni odšel v nudistični kamp v Nemčiji, da bi na lastni koži doživel terapevtsko nudistično izkušnjo. V besedilu govori o nekakšnem zaprtem dopustniškem turističnem kompleksu s organiziranimi raznimi dejavnostmi, ki se jih lahko udeležiš ali pa ne. Gostje so se lahko kopali v jezeru in uživali pod sončnimi žarki v adamovem kostumu, med obroki in zvečer pa so morali nositi oblačila. (Warren 1933)

Leta 1965 je Abraham H. Maslow razmišljal, kako bi golota pripomogla k boljšim učinkom običajnih skupinskih psihoterapij. Osnovni nameni golote bi bili po njegovem spodbujanje asekualne povezave ljudi na skupinskih terapijah, grajenje zaupanja in izražanje ranljivosti. (Maslow 1965) Te zamisli se je oprijel Edward Paul Bindrim, duhovnik, ki se je temu poslanstvu iz nepojasnjene razloga odrekal nekaj let prej, preden se je začel ukvarjati z golo psihoterapijo (Serban 1981). Sprva je študiral parapsihologijo, ki jo še danes lahko najdemo na seznamu psevdoznanosti (Bunge 1984; Kurtz 2023), leta 1967 pa je dobil licenco za psihologa (Oliver 1998). Pri svojem delu je opazil, da so ljudje po zaključku (klasičnih) dolgotrajnih skupinskih psihoterapij izjemno sproščeni in zaupljivi drug do drugega, saj so se po koncu seanse večkrat spontano odločili za plavanje brez kopalk v bazenu, če je bil ta na voljo. Prav zato se je odločil, da bo še istega leta začel organizirati gole maratone. (Bindrim 1968)

Raziskovanje učinkov golote v psihoterapiji je izredno kontroverzna in občutljiva zadeva. S tem, ko udeleženci skupinske terapije s sebe odvržejo vsa oblačila, želijo doseči, da bi se tudi čustveno razgalili drug pred drugim. Pričakuje se, da med druženjem odvržejo navidezne maske, ki jih nosijo, pozabijo na igranje družbenih vlog in se začnejo obnašati avtentično in transparentno. V teoriji naj bi se tako v skupini hitro ustvarilo zaupanje, vljudno sprejemanje naj bi se spremenilo v iskreno dobronamerno kritiko, nastala naj bi želja po sodelovanju, odvisnost pa naj bi se spremenila v avtonomijo. Bindrim je sklepal, da golota pripomore k občutku sprejetosti in pripadnosti ter zmanjšuje občutek osebne izolacije in odtujenosti. Pomagala naj bi pri večji čustveni odprtosti, prav tako naj bi povečala intenzivnost pozitivnih rezultatov. K temu naj bi še posebej pripomogel telesni stik med golimi klienti. (Bindrim 1968) Sam pravi, da je taka oblika terapije še posebno učinkovita pri ljudeh s šibko samopodobo (Klimcke 1969). Golota se torej v tem primeru uporablja kot katalizator za doseganje učinka, do katerega bi prišli tudi z običajno psihoterapijo, a bi za to potrebovali več časa in energije oziroma vloženega truda.

3. OPIS DELAVNIC

Bindrim (1968) ni bil strokovnjak niti na področju nudizma niti seksologije. Maraton imenujemo intenzivne intimne skupinske seanse, ki trajajo vsaj 24 ur, čeprav so Bindrimove skupine trajale različno, od 18 do 42 ur (Bindrim 1968; Nicholson 2007). Obstajajo goli maratoni in takšni,

kjer udeleženci nikoli ne slečejo oblačil. Za razliko od običajnih skupinskih psihoterapij, kjer se klienti le redko dotikajo drugih, so bili udeleženci golih maratonov spodbujani k objemanju, poljubljanju in doseganju vzbujenega stanja. Spolni odnosi med maratonom niso bili zaželeni, a niti prepovedani. Druga pravila so bila prepovedano druženje v ožjih skupinah, uživanje alkohola in drog ter fotografiranje. Vsi so se morali udeležiti vseh načrtovanih dejavnosti, četudi jim te niso bile po volji. Če so želeli, so lahko obdržali oblačila na sebi; če niso želeli, jim ni bilo treba razkriti svojega priimka. (Bindrim 1968)

Obvestilo o odprtih prijavah na goli maraton je bilo poslano psihologom, zakonskim svetovalcem, klientom individualnih in skupinskih terapij in udeležencem prejšnjih maratonov. Izbrali so dvajset kandidatov, deset moških in deset žensk. Na maraton iz opisa so prišli en poročen par, večina samskih in nekaj poročenih ljudi, ki so prišli brez svojega zakonca. Nekateri so že imeli izkušnje z nudizmom, večina pa jih je na takšnem srečanju sodelovala prvič. Za to izkušnjo so se odločili trije inženirji, dva učitelja, štirje klinični psihologi, farmacevt, dva urednika revij, dva socialna delavca in umetnik (zaradi enakega poimenovanja poklicev v obeh spolih v angleškem jeziku ne moremo vedeti, kdo od teh je bil moški in kdo ženska). Preostale so bile gospodinje. Srečanje je potekalo v nudističnem kampu v Kaliforniji. Vsi so s seboj morali prinesiti spalne vreče in nekaj predmetov, ki jih vzbujajo, če se jih dotikajo, gledajo, okušajo, poslušajo ali vohajo. Spali so na odprtem ob bazenu. (Bindrim 1968)

Sprva je Paul Bindrim gole maratone organiziral v paru z dr. Williamom E. Hartmanom, vsak je imel tudi svojo pomočnico. Dogodek se je začel v petek ob 21. uri in končal v nedeljo popoldne. Takoj na začetku so udeležence pozvali, naj s skupino delijo svoje strahove in pričakovanja, kasneje pa so se prestavili do bazena, kjer so se slekli. Naslednje dejavnosti so bile projekcija barvnih svetlobnih učinkov na gola telesa, poslušanje klasičnih koncertov, sprehodi, plesne delavnice in druženje v bazenu. Zadnji dan so se razdelili v pare z nasprotnim spolom in si nekaj trenutkov strmeli v oči. Nato so uporabili svoje predmete za vzbujenje. Ko so to stanje dosegli, so se morali izbranega najljubšega partnerja s prsti dotikati in mu brez besed zreti v oči. S tem so dosegli vrhunec te izkušnje. (Bindrim 1968)

Leto pozneje je bila izkušnja opisana že bistveno drugače. Bindrim pri organizaciji ni več želel pomoči. Svojo vlogo vodje skupine je zamenjal za aktivno sodelovanje v skupini na ravni soudeleženca. Skupno jih je torej bilo devetnajst, od tega sedem žensk, enajst moških in Bindrim. Po poklicu so bili psihiater, štirje učitelji, medicinska sestra, umetnik, politolog, profesor, nekdanji duhovnik, socialni delavec, kadrovski direktor, potujoči prodajalec in poročevalec (znova ne moremo razbrati spola udeležencev). Ta seansa je trajala dvajset ur. Sodelujoči so maraton začeli oblečeni. Sedeli so na tleh in dobili na voljo tri minute, da se predstavijo, navedejo svoje razloge za udeležbo in delijo svoje strahove. V naslednjih urah so si vsak z vsakim nekaj minut zrl v oči. Ko so se tako spoznali na način, ki mu Bindrim reče živalski, so odšli v ločene slačilnice, da bi se slekli. Nazaj so prišli goli, a niso ničesar videli, saj je v prostoru Bindrim ugasnil luči, torej je zavladala skoraj popolna tema. Premikali so se v krogu, zaletavali so se drug v drugega in se dotikali. Začela je igrati glasba, oni pa so poplesavali. Po tej izkušnji jim je Bindrim naročil, naj vsak izloči in pošlje ven iz prostora nekoga iz skupine, ki mu je najmanj všeč. Celotno dogajanje je trajalo do petih zjutraj, ko so nazdravili s kozarcem vina in se odpravili spat. Naslednji dan so se odpeljali na drugo lokacijo, kjer je bil bazen, v katerem so se dejavnosti nadaljevale. Sledilo je devet ur tišine, nato pa poslušanje klasične glasbe. Po sklepni razpravi o izkušnji so se udeleženci poslovili. Bindrim je izjavil, da se je to vsakič zgodilo v vzbujenem stanju, ki je podobno omamljenosti z drogami. (Klimcke 1969)

4. POMISLEKI GLEDE ORGANIZACIJE GOLIH MARATONOV

Kako je Bindrim sploh prišel do ugotovitve, da so se udeleženci skupinskih terapij pripravljeni sleči in po terapiji skupaj goli zaplavati, smo že pojasnili. Vendar ker je svojo prakso začel v prvem letu pridobitve licence, bi lastna opažanja težko zagovarjal na podlagi svojih večletnih izkušenj, saj jih takrat še ni imel.

Glede oglaševanja golih maratonov nas lahko skrbi netransparentnost, saj sta bila celotno dogajanje in program dogodka tajna. O dejavnostih na golih maratonih ni bilo mogoče izvedeti niti od nekdanjih udeležencev, saj so pred začetkom morali podpisati dolgo pogodbo, v kateri so se zavezali k molčečnosti. (Nicholson 2007, 353) Bindrima je skrbelo, da bi mu škodovalo, če bi se izvedelo, kaj se tam resnično dogaja (Bindrim 1980, 24). Morda je kdo od prijavljenih udeležencev mislil, da bo gol le, kadar bo »skrit« v vodi. O tem priča izjava klientke, da so se ljudje sprostili šele takrat, ko so vstopili v bazen (Bindrim 1968, 184). Morda so pričakovali, da se jih nihče ne bo dotikal. Ko se ljudje znajdemo v vlogi člana neke skupine, pogosto težje izrazimo svoje nestrinjanje, saj se bojimo, da nas bo skupina izločila, če bi bili preveč drugačni od drugih (Spears 2021). Tako je Ted v poročilu izjavil, da ne želi biti prvi, ki se bo slekel, ampak tudi zadnji ne (Bindrim 1968, 183). Po tej logiki se nam zdi potek golih maratonov nevaren, saj lahko dogajanje hitro eskalira, udeleženci pa si ne bi upali postaviti ali izraziti svojih mej in zaustaviti dejavnosti, če bi bila le-ta preveč intenzivna zanje. Med samim maratonom niso imeli nobenih odmorov in nihče ni smel predčasno zapustiti delavnice. V vsakem trenutku so bili drug drugemu na očeh in so se trudili pridobiti naklonjenost skupine. (Bindrim 1968)

Bindrimovi sodobniki in kritiki so ugibali, s kakšnimi razlogi je ta v resnici začel izvajati gole maratone. Ne vemo, ali je tudi sam imel težave na seksualnem področju, ali mu je nasprotni spol povzročal frustracijo in ali je težko vzpostavljal intimne odnose. (Nicholson 2007) V bistvu ne moremo a priori sklepati niti o njegovi spolni usmerjenosti, a njegov pristop k skupinski terapiji je bil podoben tistim, ki so jih imeli na terapijah zdravljenja homoseksualnosti (Serban 1981). Ko so se enemu izmed udeležencev sredi vaje ulile solze, se mu je približal drug moški in ga želel potolažiti. »Na njegovem obrazu so solze in pogled obupne žalosti,« piše (Klimcke 1969, 4). To je opazil Bindrim, ki se jima je približal, brez besed oba objel in ju začel poljubljati po ramenih, rokah in glavi (Klimcke 1969).

Čeprav je Bindrim trdil, da so goli maratoni spontana vrnitev k naravi, jih je Nicholson (2007, 345) opisal kot skrbno orkestrirane predstave psihološke iznajdljivosti in finančnega oportunizma. Za vikend maraton je Bindrim zaračunal 100 dolarjev, za 24-urnega pa 45 dolarjev (Howard 1970, 88). Z upoštevanjem inflacije bi danes to bilo okoli 900 in 400 dolarjev oziroma 840 in 370 evrov (Webster 2024). Na vsakem maratonu je bilo od 15 do 25 udeležencev. V štirinajstih letih se jih je po Bindrimovih besedah udeležilo več kot šest tisoč ljudi (Nicholson 2007). Bindrim se je hitro vživel v vlogo slavne osebe, nekakšne zvezde, in začel promovirati gole maratone z intervjuji za časopise, revije in televizijske oddaje, domače in tuje, medtem ko so se novinarji in kritiki iz njega večkrat norčevali ter tej temi pripisovali tabloidni značaj (Nicholson 2007). Vprašanje je, ali oseba, ki tako zelo uživa v pozornosti javnosti, z izvajanjem psihoterapije resnično želi dobro tudi drugim ter kakšen vzor jim daje s svojo držo.

Na gole maratone so se običajno prijavljali ljudje s težavami na spolnem področju, osebno-stnimi motnjami in ne nazadnje taki, ki so imeli težave s postavljanjem meja. Za izvedbo take delavnice so namerno izbirali permissivne posameznike s tendencami voajerizma in ekshibicionizma, slabo samopodobo in velikim spolnim apetitom. (Bindrim 1968) Danes velja, da sta tako voajerizem kot ekshibicionizem spolni motnji (Berger in Kovačič 2005). Razkazovanje golega telesa in spolno občevanje pred drugimi sta marsikje tudi kazniva.



Slika 1: Bindrim med vodenjem gole seanse v Torontu, Ontario, 1971. Bindrim je plešasti moški na sredini (Nicholson 2007).

V 60. letih prejšnjega stoletja se je pornografija sicer že zelo razmahnila, vendar je dostop do nje bil omejen. Tu so torej udeleženci imeli priložnost doživeti nekaj, kar ni bilo vsakdanje. Iz izjav sodelujočih lahko razberemo, da so moški dogodku pripisovali seksualno noto. Delili so svoje strahove o nezaželeni erekciji, o njenem pomanjkanju, pogosto so opisovali lepoto ženskih teles, željo po tem, da bi se predali svoji vzburjenosti, da bi se dotikali žensk ipd. (Bindrim 1968) Klient Jack je podelil: »To je tako, kot da bi se moja fantazija uresničila – vse te ženske – še posebno tvoje telo, Anita.« Peter pa je komentiral, da je ljubosumen, ker je Sandra izbrala drugega partnerja (Bindrim 1968, 184). Nekdo tretji je zadnji dan izkušnje bruhal v nenadzorovan izpad besa ter drugim prisotnim izrazil svoje sovraštvo in nesprejemanje (Klimcke 1969). Tudi iz izjav ostalih klientov lahko razberemo veliko sovraštva in agresije, po drugi strani pa telesne in spolne privlačnosti, nikakor pa ne celostnega sprejemanja. Iz tega lahko sklepamo, da se med udeleženci golih maratonov ni ustvarila pristna čustvena vez, kot je bil namen, da bi se (Bindrim 1968).

Ženske so na gole maratone privabljali z nižjo ceno vstopnic (Bindrim 1968). Da lahko razumemo, zakaj bi se ženske sploh udeležile takega dogodka, skušajmo stanje umestiti v zgodovinski in kulturni okvir. Iz izjav v poročilu je razvidno, da se je večina žensk prijavila zaradi občutka lastne izbire in svobode; kar nekaj izmed njih je bilo gospodinj. Nobena ni izjavila ničesar, kar bi nakazovalo na seksualne misli ali namene, prav tako se niso ukvarjale s telesi drugih, temveč

same s seboj. Tako je Anita izjavila: »Veliko bolj sproščeno se počutim, ko sem slečena, kot ko sem oblečena. Oblečena se počutim, da moram sedeti vzravnano in vse to.« Vicky pa je rekla: »Sinoči me je prešinila misel – kakšna škoda, da mora ta čudovita struktura, to človeško telo, ki ga je oblikovala Narava, biti celo življenje zakrito.« (Bindrim 1968, 184)

5. POMISLEKI GLEDE IZVEDBE GOLIH MARATONOV

Bindrim je gole maratone začel izvajati s Hartmanom in Marilyn Fithian. Oba sta v tistem času bila študenta seksologije in nudizma. (Nicholson 2007) Kmalu pa se je odločil, da bo dogodka izvajal brez pomoči in nadzora drugih. Skupinam se je tudi pridružil in zavzel aktivno vlogo klienta (Klimcke, 1969).

V poročilu iz leta 1968 izvemo, da so se udeleženci prvič slekli, kadar so bili sami pripravljeni na to. Slačenje je potekalo spontano, preden so vstopili v bazen. A pri maratonih, ki jih je izvajal Bindrim sam, ni bilo več tako. Po začetnem spoznavanju je udeležencem naročil, naj gredo v slačilnice in s sebe odvržejo vsa oblačila. Tu je eno izmed človeku prijaznih pravil, ki je dopuščalo nošenje kopalk, če so tako želeli, izginilo. Ob vrnitvi v skupni prostor so se nato znašli v skoraj popolni temi, v kateri so se zaletavali drug v drugega. Goli neznanci so se med seboj začeli dotikati, ne da bi jih kdo prej opozoril na dogajanje, ki sledi. (Bindrim 1968) Lahko se vprašamo, kako je terapevt v temi nadzoroval dogajanje in kako bi lahko preprečil, da se kdo ne bi drugih namerno dotikal po njihovih intimnih predelih ali se samozadovaljeval. Je res naravno, da dopustimo, da se nas dotikajo neznani ljudje vseh starosti in tudi taki, ki nam na videz niso privlačni? Z estetskim videzom golih teles se je ukvarjal tudi Warren (1933), ki je priznal, da bi mu neizoblikovana telesa in koža z izpuščaji ali ranami vzbudili gnus.

Bindrim se je ves dogodek loteval tudi drugih nekonvencionalnih pristopov. Tako so morali udeleženci v nekem trenutku poslati iz prostora nekoga, ki se jim zdi najmanj privlačen, s tem pa izgnancu samopodobe ni gradil, temveč jo je rušil. V nekem drugem primeru je Bindrim vzel ravnilo in klientu, ki je izrazil pomisleke glede dolžine lastnega penisa, želel izmeriti njegovo velikost. Tretjemu je ukazal, naj joče, ko tega ni mogel storiti. (Klimcke 1969) Možu, ki je potožil glede čustvene otopelosti svoje žene, je Bindrim v roke dal zvitek revij, s katerim je moral udarjati po klopi in si predstavljati, da tepe svojo ženo (Nicholson 2007). Ena izmed vaj, ki jo je Bindrim izvajal, je bila strmenje v mednožje drugih. Prisotni so se postavili v krog in ukazano jim je bilo, naj brez besed gledajo drug drugega v mednožje. Nad tem dejanjem se je zgražal Sigmund Koch, psiholog, ki je javno delil svoje pomisleke glede terapevtske vrednosti totalne gole samoizpostavljenosti pred tujci in Bindrimovih intervencijskih tehnik. (Nicholson 2007) Bindrim je za neki intervju izjavil: »Cilj ni priti in se pofukati. To pride naravno. Mi poskušamo ljubiti.« V nadaljevanju še doda, da se na povprečni psihiatrični konvenciji »veliko več fuka« (Klimcke 1969).

Bindrim se je rad posluževal posledic deprivacije spanja (Nicholson 2007). Te lahko spominjajo na občutek omamljenosti, ki ga Bindrim rad omenja in povečuje. Osebnosti se v takem stanju zamaknejo ali celo izginejo. Ljudje smo manj sposobni razumnega odločanja in postavljanja mej (Killgore 2010). Tudi alkohol v poznejših izvedbah maratonov ni bil več prepovedan (Klimcke 1969, 4). Danes se psihoterapije z omamljenimi klienti ne izvajajo.

Vprašanje je tudi, kje se terapija konča in se varanje začne. Nekateri udeleženci golih maratonov so bili poročeni, na maraton pa so prišli brez svojega partnerja (Bindrim 1968). Je res sprejemljivo, da se gola oseba, ki je v monogamnem predanem razmerju, objema, poljublja in vzburja pred neznanci z izgovorom, da gre za psihoterapijo?

6. POMISLEKI GLEDE PROUČEVANJA UČINKOVITOSTI GOLIH MARATONOV

Klinični psiholog Henry Murray je ocenil, da je »dvajsetim ali dvaindvajsetim udeležencem od štiriindvajsetih maraton pomagal, nihče pa ni bil poškodovan«, zato je trdil, da so goli maratoni bili učinkoviti (Bindrim 1968, 185). Bindrim je bil tudi sam presenečen nad prijetnimi prvimi golimi maratoni (Nicholson 2007). Pa je res lahko ena izkušnja ob koncu tedna tako močna, da se ljudje po koncu terapije ne bi več oprijemali svojih starih vzorcev obnašanja in prepričanj, ki so jih gradili vse življenje? Warren (1933, 178) trdi, da se človeška narava ne transformira, če si zgolj slečemo oblačila. Tudi nekateri udeleženci so menili, da goli maraton ne bo imel dolgotrajne koristi. Tako je neki učitelj ob slovesu izjavil: »No, zdaj smo se spet oblekli, torej se lahko vrnemo k našim predhodnim osamljenim vlogam.« (Klimcke 1969)

Rezultati golih maratonov niso bili nikoli sistematično raziskani, zato ne moremo vedeti, kakšne bodisi pozitivne bodisi negativne posledice so tovrstne izkušnje pustile posameznikom. Eno izmed Bindrimovih poročil sicer navaja, da je sedemnajst od dvajsetih klientov menilo, da je golota pripomogla k temu, da so se odprli in čustveno povezali (Bindrim 1968), a zbiranja mnenj o izvedbi delavnic po njihovem zaključku ni izvedel anonimno.

7. POMISLEKI GLEDE DOGAJANJA PO ZAKLJUČKU GOLIH MARATONOV

Koliko podpore in možnosti za pogovor glede dogajanja na maratonu so imeli udeleženci po koncu tega druženja, prav tako ni znano. V poročilu lahko najdemo izjavo enega od klientov: »Vse to je preveč za prenesti!« (Klimcke, 1969) Sklepne seanse pet tednov po maratonu se je udeležilo le petnajst od dvajsetih prvotno navzočih (Bindrim 1968). Bob je po maratonu ostal v stiku s Tedom, ki ni prišel na zaključno srečanje. Prenesel je njegovo sporočilo, da ga na srečanje ne bo, ker je čutil, da bi z današnjim prihodom podoživel bolečo izkušnjo maratona (Bindrim 1968, 186). Koliko Tedov je še med drugimi udeleženci, ki niso prišli ali so prišli na zaključno srečanje, ker si niso upali odpovedati? Vsi so bili sicer že klienti tradicionalne psihoterapije, a se je včasih o stvareh lažje pogovarjati z nekom, ki jih je prav tako doživel. To še posebno velja v primeru, če bi se udeleženci počutili zlorabljene, na srečanje pa jih je poslal prav njihov terapevt. Lee in Virginia, ki sta na goli maraton prišla kot par, sta po koncu maratona naznanila, da se ločujeta (Bindrim 1968, 186). Ne vemo, ali bi lahko svoje težave razrešila na klasični partnerski psihoterapiji in tako v življenju ubrala drugačno pot.

8. STROKOVNO OZADJE

Bindrim je letel na krilih Maslowovih uspehov in ga v intervjujih pogosto omenjal. Novinarji so zato Maslowa začeli pozivati, naj poda uradno izjavo, ali podpira dogajanje na golih maratonih. Objavil je skromno in previdno odobritev, vendar je izjavil, da ni vedel, da se take stvari že izvajajo. Ko je leta 1968 postal predsednik Ameriškega združenja za psihologijo, je pritisk nanj postal še večji. Odbor za znanstveno in strokovno etiko je sprožil uradno preiskavo Bindrimovega početja. Med njo je Maslow dobil anonimno informacijo o dogajanju na golih maratonih – eden od klientov se je pritožil, da se je neka aktivnost na dogodku sprevrgla v orgijo. Anonimnež je imel tudi druge nudistične izkušnje, a ga je izvajanje Bindrimovih delavnic razjezilo in prizadelo. Maslow je še vedno zagovarjal svojo prvotno idejo o uporabi golote med psihoterapijo in želel je, da vsaj nekdo eksperimentira z goloto, vendar zaradi svoje visoke funkcije sam ni želel teorije spremeniti v prakso, zato je javno podprl Bindrima, ob tem pa ignoriral dejstvo, da to, kar počne

Bindrim, ni več klasična psihoterapija. (Maslow 1979, 883) Etično preiskavo so zaradi Maslowove podpore končali, toda Ameriško združenje za psihiatrijo je zavzelo močno negativno stališče do gole psihoterapije na splošno. Leta 1973 je podalo izjavo, da so vsi spolni stiki s pacienti neetični (Feldman-Summers in Jones 1984). Temu so se kmalu pridružili tudi v Ameriškem psihološkem združenju (Campbell et al. 2021).

9. GOLA PSIHOTERAPIJA V SODOBNEM ČASU

Bindrim se je proti koncu 70. let navdušil nad idejo o življenjski energiji. Svoje gole maratone je transformiral in nove delavnice poimenoval *vodna energetika*, med izvajanjem pa je še vedno uporabljal goloto. Te skupine se niti približno niso toliko razširile, kot so se goli maratoni. Tako kot tiste, na katerih so se pozneje uporabljale razne psihoaktivne substance, so tudi te postopoma izgubile svojo priljubljenost. (Nicholson 2007, 355) V Evropi so se pojavile v 80. letih, zaradi močnega upora psihoterapevtskih zvez in organizacij pa so jih kmalu prenehali izvajati (Braaten 1979).

Danes, ko psihoterapevtski poklic še marsikje ni reguliran ali je v zakonih mogoče najti luknje, se je gola psihoterapija preselila na splet. Leta 2010 je ženska s psevdonimom Sarah White, samooklicana psihoterapevka, nekdanja natakarka in model, začela ponujati psihoterapevtske pogovore moškim klientom preko spletne kamere, medtem ko je bila ona popolnoma gola. Sama je sicer zanikala kakršnokoli povezavo s pornografijo, čeprav so se njene stranke med seansami lahko samozadovoljevale. Razliko med njo in ženskami, ki na spletu prodajajo svoje spolne storitve, pojasnjuje tako, da sama ne izpolnjuje želja svojih strank, temveč izvaja terapijo, ki naj bi jim koristila. Med ponudbo lahko najdemo tudi številne psihoterapevte, ki svojim klientom ponujajo npr. stiskanje in ljubkovanje. (Ley 2014)

10. SKLEPNE MISLI

V zadnjem času se znova več govori o prizadevanju za zakonsko opredelitev in regulacijo poklica psihoterapevta v Sloveniji, ki bi prinesla jasno zapisane pogoje za pridobitev licence, kar naj bi vključevalo tudi obvezno izkušnjo lastne psihoterapije. Po kateri modaliteti naj bi se ta izvajala in kako jasno določiti meje med njimi, pa je popolnoma nov izziv. V nereguliranem sistemu se lahko kadarkoli najde kdo, ki bi ponovno želel vpeljati goloto v psihoterapevtsko delo. Priznani klinični psiholog Carl Rogers je Bindrimovo delo opazil in dejal, da v bistvu ne nasprotuje ljudem, ki poskušajo različne pristope – zen, mistiko ali celo golo terapijo, če si to želijo (Evans 1975, 33). Morda bi bilo zanimivo preučiti učinke klasično izvedenih skupinskih psihoterapij, ki bi jim goloto samo dodali, ne pa popolnoma spremenili tudi njihovega poteka, a Roland Tharp trdi, da je pri goli psihoterapiji treba odstraniti vsako povezavo s psihologijo in terapijo (Tharp 1970, 202). Zdi se, da so goli maratoni postavljeni v kontekst, ki kar kliče po zlorabi bodisi s strani terapevta bodisi s strani drugih udeležencev. Ta zgodba se torej lahko zlije s številnimi drugimi spornimi praksami, ki sooblikujejo zgodovino psihoterapije in na še mlado znanost mečejo slabo luč, a vendar lahko ohranimo v mislih dejstvo, da je učenje s poskusi in napakami del razvoja tako človeka kakor vsake znanosti. Prav zato se nam zdi pomembno osvetliti tudi ponesrečene poskuse, saj verjamemo, da je bila napaka storjena zaman samo, če se iz nje nismo ničesar naučili.

REFERENCE

- Berger, Daša M., in Irena Kovačič.** 2005. Mednarodna klasifikacija bolezni in sorodnih zdravstvenih problemov za statistične namene: MKB-10. Ljubljana: IVZ RS – Inštitut za varovanje zdravja Republike Slovenije.
- Bindrim, Paul.** 1968. A Report on a Nude Marathon: The Effect of Physical Nudity upon the Practice of Interaction in the Marathon Group. *Psychotherapy* 5, št. 1:180–188.
- Bindrim, Paul.** 1980. Group therapy: Protecting privacy. *Psychology Today*, št. 14:24–28.
- Braaten, Leif J.** 1979. Some Ethical Dilemmas in Sensitivity Training, Encounter Groups and Related Activities. *Journal of Applied Behavioral Science* 20, št. 1:81–91.
- Bunge, Mario.** 1984. What is Pseudoscience? *The Skeptical Inquirer*, št. 9:36–46.
- Campbell, Linda, Linda Knauss, in Lauren Meaux.** 2021. The American Psychological Association Ethics Code and Legal Statutes Regarding Sexual Boundary Violations: History and Current Status. V: *Sexual Boundary Violations in Psychotherapy: Facing Therapist Indiscretions, Transgressions, and Misconduct*, 21–43. Ur. Arlene Steinberg, Judith L. Alpert, in Christine A. Courtois. American Psychological Association.
- Evans, Richard I.** 1975. *Carl Rogers: The Man and His Ideas*. New York: Dutton.
- Feldman-Summers, Shirley, in Gwendolyn Jones.** 1984. Psychological Impacts of Sexual Contact Between Therapists or Other Health Care Practitioners and Their Clients. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 52, št. 6:1054–1061.
- Howard, Jane.** 1970. *Please Touch: A Guided Tour of the Human Potential Movement*. New York: McGraw-Hill.
- Killgore, William.** 2010. Effects of Sleep Deprivation on Cognition. *Progress in Brain Research* 185:105–129.
- Klimcke, Al.** 1969. Nude Encounter. *Fifth Estate*, 29. maj–11. junij. <https://www.fifthestate.org/archive/80-may-29-june-11-1969/nude-encounter> (dostopano 26. aprila 2024).
- Kurtz, Paul.** 2023. Is Parapsychology a Science? V: *Paranormal Borderlands of Science: Best of Skeptical Inquirer*, 5–23. Ur. Kendrick Frazier. Prometheus Books.
- Ley, David J.** 2014. Naked Therapy. *Psychology Today*. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/women-who-stray/201409/naked-therapy> (dostopano 26. aprila 2024).
- Oliver, Myrna.** 1998. E. Paul Bindrim: Father of Nude Psychotherapy. *Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1998-jan-08-mn-6211-story.html> (dostopano 26. aprila 2024).
- Maslow, Abraham H.** 1965. *Eupsychian Management: A Journal*. Homewood, Illinois: Irwin.
- – –. 1979. *The Journals of A. H. Maslow*. Monterey, Kalifornija: Brooks/Cole Publishing Company.
- Nicholson, Ian.** 2007. Baring the Soul: Paul Bindrim, Abraham Maslow and 'Nude Psychotherapy'. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 43, št. 4:337–359.
- Serban, George.** 1981. Sexual Activity in Therapy: Legal and Ethical Issues. *The American Journal of Psychotherapy* 35, št. 1:76–85.
- Spears, Russell.** 2021. Social Influence and Group Identity. *Annual Review of Psychology*, št. 72:367–390.
- Tharp, Roland.** 1970. Therapies, buff and blue. *Professional Psychology*, št. 1:202.
- Warren, Howard C.** 1933. Social Nudism and the Body Taboo. *Psychological Review* 40, št. 2:160–183.
- Webster, Ian.** 2024. CPI Inflation Calculator. Official Data. <https://www.officialdata.org/us/inflation/1968> (dostopano 26. aprila 2024).
- Yalom, Irvin D.** 2017. *Darilo terapije: odprto pismo novi generaciji terapevtov in njihovim klientom*. Ljubljana: UMco.

Ženske v luteranstvu in nacizmu: Primerjalna analiza podobe ženske v luteranstvu in nacionalsocializmu

Women in Lutheranism and Nazism: a comparative analysis of the image of women in Lutheranism and National Socialism

Povzetek: Luteranstvo in nemški nacionalizem sta tesno povezana pojma, v osrčju katerih se pojavlja ženska – v prvem kot nosilka organizirane religije, v drugem kot mati naroda (Volka). Nacisti so vedeli, da za uspeh potrebujejo podporo nemških množic, od katerih se je večina istovetila z eno od 28 luteranskih cerkva. Na luteranske ženske so se obračali z zamislimi o retradicionalizaciji in domestifikaciji, kar je bilo v skladu z verskimi nauki teh cerkva. Po emancipaciji žensk v weimarski republiki so jim nacisti obljubili vrnitev k vrednotam Kinder, Küche, Kirche, ko so njihove materinske in organizacijske sposobnosti znova cenjene. To odpira vprašanje, ali sta luteranstvo in nacizem ženskam predpisovala podobno vlogo. Primerjalna analiza pokaže, da sta oba na ženske gledala v skladu s patriarhalno ureditvijo: v bistvu ženske je, da vzgaja in skrbi, njen največji dosežek je materinstvo, njena enakost z moškimi pa je pogojna v primeru, da izpolnjuje pričakovane spolne vloge. Analiza odpira poti za nadaljnje razprave in raziskave, ali so te podobnosti posledica prej omenjenih povezav med luteranstvom in nemškim nacionalizmom ali pa so zgolj posledica hegemonskega patriarhalnega sistema.

Ključne besede: nacizem, luteranstvo, spol, retradicionalizacija, materinstvo

Abstract: Lutheranism and German nationalism are closely linked, with women playing a central role - in the first as the bearer of organised religion, in the latter as the mother of the Volk. The Nazis knew that to succeed they needed the support of the German masses, most of whom identified with one of the 28 Lutheran churches. They appealed to Lutheran women with ideas of retraditionalisation and domestication, which was in line with their religious teachings. After the emancipation of women in the Weimar Republic, the Nazis promised them a return to the values of Kinder, Küche, Kirche, where their maternal and organisational skills were again valued. This raises the question of whether Lutheranism and Nazism prescribed a similar role for women. The comparative analysis shows that both Lutheranism and Nazism viewed women in accordance with the patriarchal order: it is the essence of a woman to raise children and nurture, her highest achievement is motherhood, and her equality with men is conditional on her

fulfilling expected gender roles. This analysis opens the way for further debate and research into whether these similarities are the result of the aforementioned links between Lutheranism and German nationalism, or merely the result of the hegemonic patriarchal system.

Keywords: Nazism, Lutheranism, gender, retraditionalisation, motherhood

1. UVOD

Družba skozi vso svojo zgodovino spolom pripisuje vloge in pričakovanja. Ta pričakovanja so družbeno konstruirana in odražajo duh časa nekega zgodovinskega obdobja, zato jih je treba raziskovati v njegovem okviru. V članku bodo raziskane vloge, ki so jih ženskam pripisovali v nemški protestantski tradiciji in nacionalsocializmu. Primerjava med luteranstvom in nacizmom je izvedena zaradi že prej dokazanih povezav med njima – cerkev kot velika podpornica nacionalizma in tradicionalnih vrednot je v času vzpona nacizma postala še ena izmed sfer, ki so jih nacisti izrabili za svoje ideološke cilje in pridobivanje množične podpore po rajhu. Namen tega članka je raziskati, ali lahko zaradi teh predhodnih povezav najdemo podobnosti tudi v dojemanju vloge žensk.

2. LUTERANSTVO IN TRETJI RAJH

Nacisti cerkvenih organizacij drugače od drugih ustanov in organizacij, ki niso bile v skladu z nacistično ideologijo, niso mogli preprosto zatreti. Zato so ubrali drugo tehniko – nacifikacijo. Ta je bila usmerjena predvsem v pripadnike luteranske vere, katere zgodovina je močno povezana z nemškim nacionalizmom in zgodovino Nemčije same. Hkrati pa je bil njen ustanovitelj, Martin Luter, zaradi svojih protisemitskih nazorov zgled nacistom. Bil naj bi strasten protisemit in goreč privrženec popolne avtoritete politične oblasti. Želel naj bi bil, da se Nemčija znebi Judov, ter je svetoval, da se jim odvzame vsa vredna lastnina, njihove ustanove in domovi pa naj se uničijo (Shirer 1960, 209). Leta 1543 je celo napisal razpravo z naslovom *O Judih in njihovih lažeh* (*Von den Juden und iren Lügen*). Protestanti v Nemčiji so bili razdeljeni, večina pa jih je pripadala 28 luteranskim in reformiranim cerkvam, med katerimi je bila največja Cerkev Stare pruske unije, ki je štela 18 milijonov članov (Shirer 1960, 209). Zaradi te drobitve so se znotraj protestantskih cerkva pojavili različni vzgibi, ki so težili k njeni bolj unificirani različici. Tako so se leta 1932 najbolj fanatični izmed luteranskih vernikov organizirali v *Nemško krščansko gibanje* pod vodstvom Ludwiga Muellerja, Hitlerjevega zvestega privrženca. Ti novonastali nemški kristjani so podpirali nacistične ideologije, za katere so želeli, da se implementirajo v združeni *Reichskirche*, ki naj bi vse nemške luterane združila v eno vseobsegajoče telo.

2.1 O LUTERANSTVU V NEMČIJI IN MARTINU LUTRU

Težko je razumeti ravnanje večine luteranov v času tretjega rajha, ne da bi ga presojali v okviru njihove zgodovine in vpliva Martina Lutra.

Lutrov vpliv se je širil iz generacije v generacijo, luteranska cerkev pa je postala orodje kraljevskega absolutizma, saj so dedni monarhi postali tudi škofje luteranskih cerkva v svojih deželah. Shirer poudarja, da duhovščina v nobeni drugi državi razen v carski Rusiji ni ostala tako popolnoma podrejena politični oblasti (Shirer 1960, 210). S svojimi pridigami in prevodom Svetega pisma je Luter ustvaril sodobni nemški jezik, v ljudeh pa je vzbudil ne le nove luteranske vizije krščanstva, temveč tudi goreči nacionalizem (Shirer 1960, 83). Probst nadalje zapiše, da je

od začetka modernega nemškega naroda zaznati globok občutek nacionalizma med nemškimi luterani (Probst 2012, 43). Bismarckova uspešna združitev Nemčije v letih 1870–71 je zelo vplivala na življenje luteranskih cerkva v državi. Za večino luteranov se je zmagoslavje dinastije Hohenzollern zdelo znamenje božjega blagoslova in potrditev njihovega prepričanja o tesni povezavi med prestolom in oltarjem (Conway 1992, 819). V času Bismarcka je luteranska cerkev služila kot desna roka države, Viljem I. pa ni bil le prvi nemški cesar, temveč tudi vodja pruske cerkve, od luteranov pa je zahteval zvestobo državi in njenim ustanovam. Zato ni presenetljivo, da se tudi v obdobju vzpona stranke NSDAP luterani jemljejo kot eni izmed njenih največjih podpornikov (Probst 2012, 43). Podporo nacistični stranki lahko nadalje pripišemo cerkvenemu nasprotovanju takratni demokratični weimarski republiki in njenim ideologijam pluralistične družbe in liberalne demokracije, ki so nasprotovale verski in politični identiteti cerkva. Iskali so novo identiteto v izrazu *Volkskirche*, ki naj bi predstavljala nemški duh in ohranjala boljši koncept prihodnosti naroda. Zagovorniki *Volkskirche* so gradili na narodni enotnosti v vojnih letih in so videli cerkev kot edino strukturo, ki lahko ostane zvesta nemškim zgodovinskim tradicijam in je v nasprotju z revolucionarnimi ideologijami, ki so pretresale obdobje med vojnama (Conway 1992, 825–826).

2.2 DEUTSCHE CHRISTEN IN REICHSKIRCHE

Kot omenjeno se je s prihodom nacizma luteranska verska skupnost nadalje polarizirala, saj je del nje postal izrazito pronacističen. V času tretjega rajha sta tako nastala dva skrajna pola nemške luteranske cerkve: *Izpovedna cerkve* (*Bekennende Kirche*) in *Nemško krščansko gibanje* (*Deutsche Christen*). Prvi se je v zgodovino zapisal kot nasprotnik nacizma, drugi pa kot izrazit podpornik nacističnega režima. Tenzije med tema dvema poloma so se zaostrele do te točke, da je boj dobil svoje ime – *Kirchenkampf* oz. *cerkveni boj*.

Nemško krščansko gibanje oz. *nemški kristjani* so bili frakcija znotraj luteranstva v Nemčiji, katere vpliv je bilo kljub njeni maloštevilnosti (približno 2 odstotka luteranskega prebivalstva) mogoče čutiti po vsem rajhu (Probst 2012, 24). Svojo podporo Hitlerju so kazali tako, da so se organizirali po vzoru nacistične stranke, na svoje oltarje so poleg križa postavili svastiko. Prav tako so se njihovi obredi začeli s pozdravom *Heil Hitler!*, Hitlerja samega pa so častili kot poslanega od Boga. Nemški kristjani so bili pripravljeni spremeniti temeljni luteranski nauk, da bi ta postal skladen z nacistično ideologijo. Tako so aprila 1933 z odobravanjem sprejeli *Arijski odlok*, s katerim bi iz kongregacij odstranili vse spreobrnjene Jude, kar je bilo v nasprotju z luteranskim naukom o krstu, enem izmed zakramentov, s katerim je Jud prevzel luteransko vero. Nemški kristjani so vztrajali, da so nacistični rasni zakoni vendarle nad cerkvenim naukom, zato krst ne more izbrisati rase (Heschel 2008, 3–5).

Eden izmed glavnih ciljev Nemških kristjanov in NSDAP je bil ustvariti enotno nacionalno nemško cerkev, ki bi preseгла razdrobljenost takratnega verskega spektra in bi ponazarjala novo nacificirano krščanstvo (znano tudi pod imenom *Pozitivno krščanstvo* oz. *Positives Christentum*) (Heschel 2008, 3). Julija 1933 so predstavniki luteranskih cerkva napisali smernice za novo *Reichskirche*, ki jo je istega leta priznal tudi Reichstag, zanjo pa je bilo treba izvoliti tudi prvega rajhovskega škofa, na ta položaj je Hitler želel postaviti prej omenjenega Muellerja (Shirer 1960, 210; Steigmann-Gall 2003, 159). Pripravljene so bile resolucije, ki so pozivale k »*enemu narodu, enemu rajhu, eni veri*« ter od vseh pastorejv zahtevale, da prisežejo Hitlerju in v svojih cerkvah uvedejo prej omenjeni Arijski odlok, s katerim bi iz skupnosti izključili spreobrnjene Jude (Shirer 1960, 210). Prizadevanje nacistov, da bi uskladili luteranske cerkve, kaže tudi na to, da so bile zanje videti združljive – v določeni institucionalni obliki (kot Reichskirche) – z nacističnim redom (Steigmann-Gall 2003, 188–189).

2.3 NACIZEM IN LUTERANSKE ŽENSKE

Kot omenjeno je Hitler že v začetku nacističnega vzpona ugotovil, da se z organizirano religijo ne more spopasti na običajen način, saj bi čistke na ulicah in aretacije duhovnikov nedvomno povzročile množične proteste. Namesto tega je nameraval verne Nemce spreobrniti v enotno nacistično vero.

Čeprav so bili moški v središču javnega življenja, pa so ženske tvorile jedro organizirane religije. Kot matere so vzgajale otroke v luči verskih vrednot, redno so obiskovale cerkvene obrede in delovale v cerkvenih organizacijah. Prav tako so vodile bolnišnice, dobrodelne zavode, programe socialnega varstva in šole. Od 90. let 19. stoletja so bile organizirane v dve večji nacionalni združenji – *Žensko zvezo (Frauenbund)*, ki je privabljala predvsem premožnejše in bolj izobražene ženske, ter *Dame za pomoč (Frauenhilfe)*, ki so ji pripadale ženske iz delavskega in srednjega razreda. Cerkveni očetje so podpirali obe organizaciji z namenom, da ženskam omogočijo dostop do javnega življenja, s podpiranjem takšnih organizacij pa bi tako tudi preprečili, da bi se v vernicah porodila želja po vključitvi v razna gibanja za pravice žensk (Koonz 1987, 296).

Luteranke so tako ostale politično pasivne tudi v času weimarske republike, ko je bila ženskam sicer podeljena volilna pravica in jim je bilo dovoljeno udejstvovanje v politični sferi. Opredelile so se za apolitične, obsojale so marksizem, boljševizem, ateizem in liberalna politična prepričanja. Koonz poudarja, da se je to stališče spremenilo s svetovno gospodarsko krizo leta 1929 – takrat so luteranke opustile svojo apolitično držo in izrazile podporo nacističnemu režimu, čeprav jim je odrekal enakopravnost na gospodarskem in političnem področju. Koonz poudarja, da je njihova »*krščanska vera, zaradi katere bi morale biti občutljive za brutalnost in nepravčnosti Hitlerjevega početja, namesto tega pospešila njihovo podporo nacizmu*« (Koonz 1987, 296).

Vodilnim nacistom se je postavljalo naslednje vprašanje: ali mora zvesta ženska nacistka svojo religijo zapustiti ali jo združiti z nacistično ideologijo (Koonz 1987, 286–287)? Popolna opustitev religije je bila preveč radikalna možnost za večino vernic, zato so se po večini odločile za kompromis: ostale so luteranke in postale posvetne nacistke.

Protestantke so od novega režima predvsem pričakovale, da v liberalno weimarsko republiko znova prinese konservativni družbeni red in podpira retradicionalizacijo (Koonz 1987, 297–298). Odobravale so državo, ki je obljubljala podporo njihovim materinskim in organizacijskim sposobnostim. Kot že omenjeno so se množično udejele v socialnem in skrbstvenem delu, v okviru katerega so med drugim lobirale za državne subvencije, namenjene spodbujanju porok in podpiranju velikih družin. Poleg tega so razvile mrežo centrov za podporo preobremenjenim materam in organizirale gospodinjsko pomoč za velike družine. Luteranke so se pridružile zaskrbljenosti na državni ravni zaradi upada rodnosti, zato so poudarjale tako velikost kakor kakovost družin, kar je ustrezalo nacističnemu idealu množičnih raso čistih nemških družin. V okviru *Innere Mission* so celo zasnovali komisije za raso čistost in objavili številne študije za izboljšanje rase (Koonz 1987, 321). V nekem smislu je luteranska cerkev zagovarjala rasistično ideologijo že pred njeno implementacijo v nacistični režim. Rojstvo in vzgoja otrok sta se tako znašla v ospredju nacionalnega gibanja, v jedru tega pa so bile prav luteranske ženske, ki so se »*namesto občutka neuspeha, ker niso mogle posnemati moških lastnosti, lahko vrnilo na svoj pravi prostor in nesporno vladale kot nosilke nacionalnega življenja*« (Koonz 1987, 322).

3. PRIMERJAVA VLOGE ŽENSKÉ V NACIZMU IN LUTERANSTVU

3.1 NACIZEM

Adolf Hitler je v ženskah spodbujal goreče oboževanje in jih nagovarjal, da žrtvujejo svoje osebne ambicije ter služijo svojim možem, s čimer naj bi Nemčiji pomagale povrniti čast po porazu v prvi svetovni vojni. Po njegovem prepričanju so bili moški ustvarjeni za vojno, medtem ko so bile ženske »šibkejši spol«. Njihova glavna naloga je bila skrbeti za dom, služiti svojim možem ter roditi svetlolase in modrooke arijske otroke, ki naj bi nekoč okrepili Wehrmacht. Tiste ženske, ki niso izpolnile svojo častno vlogo kot matere naroda, so bile obravnavane zgolj kot okras, moški so jih imeli za trofeje in ljubice (Roland 2014, 6).

Hitler je leta 1934 v okviru letnega partijskega kongresa v Nürnbergu nagovoril tudi krovno organizacijo za nacistične ženske – *NS Frauenschaft*, iz govora pa je razvidna njegova vizija za ženske rajha:

»Kar moški žrtvuje, ko se bori za svoj Volk, žrtvuje ženska, ko se bori za ohranitev tega Volka. Kar moški da v junaškem pogumu na bojišču, ženska da v večno potrpežljivi predanosti, v večno potrpežljivem trpljenju in vzdržljivosti. Vsak otrok, ki ga rodi, je bitka, ki jo bije v usodnem vprašanju svojega Volka: biti ali ne biti.« (Hitler v Domarus 1990, 533)

Nadalje je Hitler v svojem govoru poudaril, da »program našega nacionalsocialističnega ženskega gibanja dejansko vsebuje le eno točko, in ta točka je: otrok, to drobno bitje, ki mora nastati in se razvijati, ki predstavlja edini namen celotnega boja za obstoj« (Hitler v Domarus 1990, 534).

Nacisti so torej vlogo matere enačili z vlogo nacističnega vojaka, ki se bori za obstoj naroda – to enačenje spolnih vlog po pomembnosti za rajh sicer ne pomeni, da so bile ženske z drugih vidikov enakopravne moškim. Ta enakopravnost se je začela in končala pri njihovih bioloških funkcijah oz. kot je leta 1935 zapisal Hitler sam: »Enakopravnost ženske je v tem, da je na tistih področjih življenja, ki ji jih je namenila narava, deležna spoštovanja, ki si ga zasluži« (Hitler v Domarus 1990, 698). Zanj je bilo to omejevanje poslanstva ženske na funkcijo matere »njeno največje povišanje« (Hitler v Domarus 1990, 698). Nacistična politika in ideologija sta tako »nadrejeno raso« razdelila na moškega in mater, njune različne vloge pa so pripisovali tudi esencializmu spolov, tj. prepričanju, da obstajajo univerzalne, prirojene, biološke (in tudi psihološke) značilnosti spolov, s katerimi se legitimirajo njihove razlike (Koonz 1987, 26). Hitler je o ženskah menil, da so fizično in intelektualno slabše od moških, ker so impulzivna in čustvena bitja (Roland 2014, 6). Njihova glavna vloga v boju za tisočletni rajh je bila priskrbeti čim večje število zdravih, rasno čistih potomcev, ki bodo nadaljevali nacistično ideologijo. To je razvidno tudi iz Goebbelsovega nagovora nemškim ženskam iz leta 1933:

»Prvo, najboljše in najprimernejše mesto za žensko je v družini, njena najveličastnejša dolžnost pa je, da svojemu ljudstvu in narodu rodi otroke, ki bodo nadaljevali rodove in zagotovili nesmrtnost naroda. Ženska je učiteljica mladine in s tem graditeljica temeljev prihodnosti. Če je družina vir moči naroda, je ženska njegovo jedro in središče. Najboljše mesto, kjer lahko ženska služi svojemu narodu, je v zakonu, v družini in v materinstvu. To je njeno najvišje poslanstvo.«

(Goebbels 1933)

Po nacistični ideologiji torej »za žensko ni večje plemenitosti kot biti mati sinov in hčera Volka« (Hitler v Domarus 1990, 699). Na kratko lahko sklenemo, da je bilo dojemanje materinstva

predvsem nacionalistično in natalistično. Prav zaradi tega enačenja matere z vojakinjo ni prese- netljivo, da so najboljšim podelili priznanja, idealizirana podoba nacističnega materinstva pa je vodila v nastanek pravega kulta matere, ki je dosegel svoj vrhunec v vsakoletnem praznovanju materinskega dneva. Personifikacijo nacističnega kulta matere lahko najdemo v omenjenem Mutterkreuzu oziroma *častnem križu nemške matere*, ki se je podeljeval v treh razredih: bronasti za več kot štiri otroke, srebrni za več kot šest otrok in zlati za več kot osem otrok. Medalja, ki po obliki spominja na železni križec oz. *Eisernes Kreuz*, je imela vgravirano geslo »Otrok plemeniti mater« (*Das Kind adelt die Mutter*).

Materinski dan se je v Nemčiji prvič populariziral za časa weimarske republike, predvsem po porazu Nemčije v prvi svetovni vojni (Koonz 1987, 122). Podporo je našel tudi v konservativnih in cerkvenih skupinah, saj je bil v skladu z njihovimi idejami retradicionalizacije. Namen materinskega dneva ni bil samo prikrivanje težav, s katerimi so se spoprijemale ženske, ampak tudi spodbujanje ideje o plemeniti rasi in zdravem narodu v luči Volkisch ideologije. Ta praznik je bil med drugim tudi sredstvo za kritiko demokratične strankarske politike weimarske republike, uporabljen kot del strategije desničarskih sil za oblikovanje »boljše« družbe, ki je temeljila na rasnih in moralnih idejah (Hausen 1984, 131–132). Leta 1929 je strankarski časopis *Völkischer Beobachter* izkoristil praznik za polemiko proti splavu, kontracepciji in »dematernalizaciji« žensk (Hausen 1984, 145). Nacisti so nasprotovali praznovanju materinskega dneva kot intimnega družinskega praznika, temveč so ga imeli za dan, ki »dostojanstveno počasti mater kot zatočišče Volka in zaščitnico naše rasne dediščine« (Hausen 1984, 146). Materinski dan je bil razglašen za državni praznik, v tretjem rajhu so ga praznovali 12. avgusta, na rojstni dan Hitlerjeve matere (Koonz 1987, 177; Grunberger 1971, 214). Childers dodatno poudarja, da je kult matere po letu 1935 celo presegel kult tradicionalne nacistične družine, kar je razvidno iz podpore nezakonskim materam. Po letu 1935 je zaznati poudarek na biološki funkciji mater v tretjem rajhu, stranka je namreč ženske začela spodbujati, da imajo otroke ne glede na to, ali so poročene ali ne. Zato zunajzakonska nosečnost ni bila več razlog za odpustitev iz javnih služb, nacistična propaganda pa je začela poveljevat »junaško, rasno čisto neporočeno mater, ki je bila predana firerju« (Childers 2017, 281). Materinstvo odtlej ni bilo le spoštovano, postalo je orodje nacistične rasne politike.

Vendar nacisti niso edini uporabili materinskega dneva za svoje propagandne namene. Prej omenjena luteranska ženska organizacija *Dame za pomoč* je v svojem mesečnem glasilu leta 1928 zapisala, da namen materinskega dne ni poveljevanje mater, temveč da »pomaga materam razumeti veselje in vzvišen občutek dolžnosti v njihovi materinski službi« (Hausen 1984, 143). Tako kot nacisti so tudi luteranske ženske pripomogle h kultu materinstva, kar je razvidno iz brošure, objavljene leta 1934: »Materinski dan leta 1934 nas, ženske in matere Volka, pričaka pred skupno nalogo – da obnovimo materinstvo kot obliko služenja narodu« (Hausen 1984, 44). Hausen poudarja, da so se luterani pri organiziranju materinskega dneva od nacistov razlikovali le v praktičnem načinu, saj so ga izrabili za zbiranje sredstev, s katerimi so financirali svoje organizacije (Hausen 1984, 144).

3.2 LUTERANSTVO

V razpravi o luteranskem stališču do žensk lahko zaznamo dva nasprotujoča si pola. Nekateri, kot je Ozment, trdijo, da reformacija ženskam ni vsiljevala strogih omejitev, temveč jim je omogočila, da se emancipirajo. Na drugi strani imamo kritične feministike, kot sta Merry Wiesner in Lyndal Roper, ki trdita nasprotno.

Prvi pol se sklicuje predvsem na reforme, ki jih je luteranstvo uvedlo v sfero zakonskih zvez – vzajemna pravica do razveze in ponovne poroke, težnje po doseganju zakonov, ki temeljijo

na ljubezni, ter spodbujanje obeh zakoncev, da postaneta dovzetnejša za osebne potrebe in poklicno odgovornost drugega (Ozment 1983, 99). Roper nasprotuje takšni drži in poudarja, da so bili učinki reformacije na ženske doslej zmotno obravnavani kot večinoma koristni: pozitivno vrednotenje zakona, o katerem piše Ozment, se preveč optimistično uporablja kot argument za izboljšanje položaja žensk (Roper 1989, 1). Wiesner zagovarja tezo, da povzdigovanje zakonske zveze ni enako povzdigovanju žensk, s poudarjanjem osrednjega pomena zakonske zveze pa so omejili vpliv žensk na gospodinjstvo (Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 7–8).

Vendar kaj je Luter sam povedal o ženskah? Zdi se, da je bila vloga žensk v njegovih pridigah in pismih največkrat obravnavana skupaj s tematiko zakonske zveze. Konec leta 1522 je objavil *Vom ehelichen Leben* (Posest o zakonski zvezi), ki verjetno temelji na pridigah v okolici Wittenberga istega leta. V njej se sklicuje na Genezo 1:28: »Drugič, ko je Bog ustvaril moškega in žensko, ju je blagoslovil in jima rekel: ‚Bodita rodovitna in se množita.‘« Luter odlomek razlaga, kot da je božja dolžnost moškega in ženske razmnoževanje (Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 100). V podobni pridigi dve leti prej (1519) zapiše slednje: »Tretjič, žena je ustvarjena za moškega, da bi mu bila družabna pomočnica v vseh stvareh, zlasti pa za rojevanje otrok« (Luter v Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 90). V *Tischreden* (1566) nadalje opisuje svoje stališče do žensk, katerih vlogo lahko razberemo iz naslednjih dveh citatov:

»Žena vodi gospodinjstvo – vendar brez škode za moževo pravico in pristojnost. Vladavina žensk od začetka sveta ni nikoli prinesla nič dobrega; kot je navada reči: ‚Vladavina žensk redko pripelje do dobrega konca.‘« (Luter v Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 63)

»Ženske rojevajo otroke in jih vzgajajo, vodijo hišo in skrbno razdeljujejo vse, kar moški zasluži in prinese v gospodinjstvo, tako da se nič ne zapravi za nepotrebne stvari, ampak da vsak dobi, kar potrebuje. Nagnjene so k usmiljenju, saj jih je Bog ustvaril predvsem za to, da bi rojevale otroke, bile sočutne ter prinašale veselje in srečo ljudem.« (Luter v Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 63)

Izbrani citati se prej ujemajo s kritikami feminističnih pisateljic, kot sta Wiesner in Roper, kot pa z zagovorniki luteranstva kot gonila ženske emancipacije. Ženska je imela v luteranski shemi eno glavno funkcijo – ustvarjanje doma. Luter legitimira patriarhalno vlogo moškega in zapoveduje ženski, da se mu podreja in sprejema svojo usodo kakor od Boga dano. Kljub nekaterim izboljšavam smernic življenja v zakonski zvezi te ne spremenijo položaja ženske v zakonu, temveč potrjujejo »absolutno superiornost moškega nad žensko« (Classer in Settle 1991, 236–237). Luter pojmuje žensko kot mater in skrbnico, v teh vlogah se lahko emancipira od rigidnega samostanskega življenja – srednjeveška duhovščina je namreč neporočene device in vzdržne vdove boljše vrednotila kakor žene in matere, zakon pa je bil v primerjavi z življenjem v samostanu ponižujoče stanje (Ozment 1983, 9). Vendar bi lahko trdili, da slednje ne pomeni emancipacije, temveč le preoblikovanje ene oblike podrejenosti v drugo.

Lahko rečemo, da je bilo Lutrovo pojmovanje žensk precej natalistično, vendar je treba razumeti stanje družbe v njegovem času. V 16. stoletju je več kot tretjina dojenčkov umrla pred petim letom starosti, visoko umrljivost pa je bilo zaznati tudi v vseh drugih starostnih obdobjih. Za časa Lutra je bilo v Evropi manj prebivalcev kakor dve stoletji prej, ko se je začel demografski upad – v začetku 14. stoletja je bil ta verjetno posledica pretirane kmetijske ekspanzije in manjših podnebnih sprememb, v drugi polovici tega stoletja pa je bila glavni razlog za smrtnost epidemija kuge oz. črne smrti. Počasen demografski porast je bilo zaznati šele dobrih sto let pozneje, že v času Lutrovega rojstva (McKeown 2014, 103; Ozment 1983, 101).

»Ženska ni ustvarjena, da bi bila devica, ampak da bi rojevala otroke. V Genezi Bog ni govoril samo Adamu, ampak tudi Evi, ko je rekel: ‚Bodite plodni in se množite,‘ kar dokazujejo ženski spolni organi v ženskem telesu, ki jih je Bog ustvaril v ta namen.« (Luter v Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 140)

Božja zapoved »bodite plodni in se množite« je bila za Lutra tako pomembna, da je v nekem obdobju svoje zgodnje kariere razmišljal, da bi morala žena v primeru moževe impotence z njegovim soglasjem imeti spolni odnos z drugim moškim, pri čemer bi ta zakon ostal skrivnost, in roditi otroke za impotentnega moža (Fagal Thomsen 1976, 19–20).

Zadnja izmed večjih tematik, ki se pojavljajo v Lutrovih pridigah in govorih, je esencializem ženske, torej da je ženska po naravi ustvarjena za svojo materinsko, skrbstveno in emotivno vlogo napram moški racionalni vlogi. Čeprav je oba spola imel za enaka pred Bogom, je iz njegovih citatov razvidno, da jima pripisuje različne vloge, ki jih ima za biološko in psihično prirojene.

»Ženske so navajene rojevati in vzgajati otroke, vodijo gospodinjstvo in so nagnjene k usmiljenju. Bog jih je ustvaril, da bi rojevale otroke, razveseljevale moške in bile usmiljene.« (Luter v Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 28)

»Ženske, bodite pokorne svojim možem kakor Gospodu, kajti mož je glava žene.« (Efežanom, 5:22-23) Zaradi tega žena ni bila ustvarjena iz glave, tako da ne sme vladati nad možem, ampak mu mora biti pokorna in ubogljiva. « (Luter v Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 95)

Po Lutrovem mnenju je torej anatomija žensk določala njihovo usodo emotivnih mater in ne racionalnih mislecev. Široke ženske boke opisuje kot primerne za rojevanje, ozka ramena pa kot simbol pomanjkanja teže v zgornjem delu telesa, tj. v glavi, saj naj bi bil mož glava žene, torej njen intelektualni in racionalni del (Karant Nunn in Wiesner Hanks 2003, 10).

4. PRIMERJALNA ANALIZA

Prva podobnost, ki jo lahko zaznamo pri vrednotenju vlog ženske, je zmotna enakost spolov. Na eni strani imamo luteranstvo, ki trdi, da sta si moški in ženska pred Bogom enaka (Fagal Thomsen 1976, 14). Na drugi strani imamo nacizem, ki trdi, da sta si ženska in moški enaka v boju za tisočletni rajh, on kot vojak, ona kot mater naroda – njuni vloge pa sta enakovredni. Trdimo lahko, da je v obeh primerih ta enakost pogojna – dokler ženske sledijo cerkvenemu nauku, izpolnjujejo svojo sveto nalogo (rojevati in vzgajati otroke ter skrbeti za gospodinjstvo), in dokler so matere *naroda* in rojevajo čim več (primernih) otrok, bodo enakovredne moškim, ki so de facto njim nadrejeni. Zdi se, da morajo ženske izpolnjevati določene pogoje, da bodo lahko enakovredne moškim, katerih superiornost je brezpogojna. Četudi so bili vsi pogoji izpolnjeni, lahko trdimo, da gre le za ideološko enakost, ki se nikakor ni uresničila v praksi oz. v družbenem svetu.

Druga primerjava, ki jo lahko najdemo, je dojemanje esencializma spolov. Tako luterani kot nacisti so razloge za vlogo, kakršno ima ženska, pripisovali njenemu esencializmu. Trdili so, da je v njeni naravi biti mama, skrbeti za ljudi in dom – to naj bi se kazalo tako v njenih bioloških kot v psihičnih predispozicijah. Oboji so imeli moškega za racionalnega, iz česar izhaja njegova nadrejenost nad ženskami, ženske pa za čustvene, nagnjene k usmiljenju in sočustvovanju. Tako so oboji dojemali materinstvo kot največjo čast za ženske. Luter je menil, da si materinstvo zasluži takšno vrednotenje, saj iz njega izhaja človeško življenje (Fagal Thomsen 1976, 19).

»Čeprav je ženska šibka po naravi, ji pripada najvišja čast materinstva. Vsi ljudje so spočeti, rojeni, negovani in hranjeni od ženske; iz mater izvirajo vsi otroci in njihovi potomci. Njihova

slava kot mater naj torej prekrije in zakrije vse njihove ženske slabosti. Pobožna, bogaboječa družica bi morala razmišljati: ‚Prejela sem toliko dobrega; zakaj ne bi tudi jaz malo trpela.‘« (Luter v Lazareth 1960, 147)

Nacistično čaščenje materinstva je ob prej analiziranem kultu materinstva razvidno tudi iz Goebbelsovega govora, ki trdi, da je »najboljše mesto, kjer lahko ženska služi svojemu narodu, v zakonu, v družini in v materinstvu. To je njeno najvišje poslanstvo.« (Goebbels 1933)

Vloga matere je istočasno pomenila tudi vlogo vzgojiteljice. Seveda je bila ta vzgoja pod vplivom cerkvene/strankarske avtoritete. Oboji poudarjajo, da mora ženska skrbeti za primerno vzgajanje otrok – luteranske matere s cerkvenim naukom v pobožne vernike, nacistične matere z ideologijo v slepe sledilce nacističnemu režimu.

»Pravilna vzgoja otrok je namreč najkrajša pot v nebesa. Pravzaprav se nebesom ni mogoče približati ali jih doseči lažje kakor s tem delom.« (Luter v O'Reggio 2012, 202)

»Za Boga, krščanstvo, ves svet, sebe in za svoje otroke ne morejo opraviti boljšega in bolj dragocenega dela, kot je, da dobro vzgajajo svoje otroke.« (Luter v O'Reggio 2012, 202)

»Strinjam se, da moški pišejo zgodovino, vendar ne pozabljam, da so ženske tiste, ki vzgajajo dečke v te moške.« (Goebbels 1933)

Nadalje lahko pri obeh zaznamo natalistične konotacije, ki jih je treba razumeti v okviru časa. Kot omenjeno se je Luter rodil v času, ko se je prebivalstvo Evrope ravno začelo revitalizirati po epidemiji kuge, ki je pustošila po kontinentu dobrih sto let pred njegovim rojstvom. Hkrati je bil to čas velike smrtnosti novorojenčkov in otrok. Podobno so se morali nacisti spoprijeti s posledicami smrtnih žrtev prve svetovne vojne, s tako imenovano izgubljeno generacijo. Prav tako je demografska rast zastala zaradi svetovne gospodarske krize leta 1929, ko pari preprosto niso bili finančno sposobni imeti otroke.

Luter je bil sicer velik zagovornik zakonske zveze, katere ena izmed glavnih funkcij je bila reprodukcija, vendar se zdi, da je občasno dal večji pomen rojevanju otrok kakor sami zakonski zvezi. Kot je bilo že prej omenjeno, naj bi morala žena ob moževi impotenci s privolitvijo svojega moža izvesti spolni odnos z drugim moškim, da bi lahko zanosila. Luter je sicer pridigal tudi o čim večjem številu otrok, kar je razvidno iz naslednjega citata, v katerem spodbuja ženske, da so noseče, četudi jih to izčrpa:

»Vsekakor so tiste, ki so plodne, bolj zdrave, čiste in srečne. In tudi če se utrudijo – ali se na koncu izničijo – to ne škodi. Pustite jim, da se iztrošijo. To je namen njihovega obstoja.« (Luter v Karant-Nunn in Wiesner Hanks 2003, 108)

Hkrati pa v nekaterih pridigah zagovarja, da je pomembnejše število kakor kakovost otrok, saj je kot že prej omenjeno trdil, da je pravilna vzgoja otrok nahitrejša pot do nebes.

Podobno so tudi nacisti podpirali čim številnejše družine, kar je razvidno tudi iz podeljevanja *Mutterkreuz*a. Vendar pa so hkrati podpirali tudi ženske, ki so zunajzakonsko zanosile, in jih tako odrešili družbenega ostrakizma. Nezakonske matere so bile v luči arijske rasne ideologije destigmatizirane v primeru, da so rodile otroke, ki so ustrezali merilom arijske rase. Torej lahko povzamemo, da so nacisti v nekaterih primerih dajali prednost rojevanju pred zakonsko zvezo.

5. SKLEP

Ugotovitve primerjalne analize lahko povzamemo v treh točkah. Prvič, oboji oprti na ideologijo, ne pa tudi v praksi, pridigajo lažno enakost med spoloma – moški je de facto nadrejen ženski, njena ideološka enakost pa je pogojena z izpolnjevanjem pričakovanih spolnih vlog. Drugič, biti mati in vzgajati otroke je v sami biološki in psihični esenci ženske in njen najvišji cilj. Tretjič, ženske imajo pomembno vlogo pri doseganju višje stopnje rodnosti – natalizmu.

Te ugotovitve so lahko posledica prej raziskanih povezav med luteranstvom in nemškim nacionalizmom, lahko pa jih interpretiramo tudi kot sad patriarhalnega sistema kot celote. Pri tem velja omeniti razliko med tradicionalnimi ženskimi vlogami v času Martina Lutra in njihovo retradicionalizacijo v času nacizma. Čeprav se v obojih močno odraža patriarhalni sistem, je tega treba razumeti v kontekstu časa. Podoba ženske, kakršno so luterani slikali v Lutrovem času, je skladna z vrednotami tistega obdobja, v nekaterih primerih celo lahko trdimo, da je bila napredna – kot to opozarjajo avtorji, kakršen je prej omenjeni Ozment. Po drugi strani pa podoba ženske v nacizmu, čeprav podobna tisti v luteranstvu, pomeni korak nazaj in briše napredke feminističnih gibanj od francoske revolucije dalje. Pri luteranstvu podoba ženske tako odraža stanje tistega časa, v nacizmu pa ta pomeni nazadnjaštvo. Vsekakor analiza odpira možnosti za nadaljnje raziskovanje povezav med luteranstvom in nemškim nacionalizmom, tudi z vidika spola.

REFERENCE

- Childers, Thomas.** 2017. *The Third Reich: A History of Nazi Germany*. New York: Simon & Schuster.
- Classen, Albrecht in Settle, Tanya A.** 1991. Women in Martin Luther's Life and Theology. *German Studies Review* 14, št. 2: 231–260.
- Conway, John S.** 1992. The Political Role of German Protestantism, 1870–1990. *Journal of Church and State* 34, št. 4: 819–842.
- Domarus, Wolfgang.** 1990. *Hitler: Speeches and Proclamations, 1932–1945*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers.
- Fagal Thomsen, Marilyn.** 1976. Four Views on the Nature and Role of Women in Sixteents Century Protestantism, Lutheranism, Calvinism, Anabaptism, and English Puritanism. Scholar's Repository – Loma Linda University. 20. junij 2020. <https://scholarsrepository.llu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1636&context=etd> (pridobljeno 26. 8. 2024)
- Goebbels, Joseph.** 1933. German Women. German Propaganda Archive. <https://research.calvin.edu/german-propaganda-archive/goeb55.htm> (pridobljeno 27. 8. 2024)
- Grunberger, Richard.** 1971. *Social History of the Third Reich*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hausen, Karin.** 1984. Mother's day in the Weimar Republic. V: *When Biology Became Destiny – Women in Weimar and Nazi Germany*, 131–153. Ur. Renate Bridenthal et al. New York: Monhtly Press Review.
- Heschel, Susannah.** 2008. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Hitler, Adolf.** 1934. V: *Hitler: Speeches and Proclamations, 1932–1945*, 533–534. Ur. Wolfgang Domarus. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers.
- – –. 1935. V: *Hitler: Speeches and Proclamations, 1932–1945*, 698–699. Ur. Wolfgang Domarus. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers.
- Karant-Nunn, Susan in Wiesner-Hanks, Merry.** 2003. *Luther on Women: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koonz, Claudia.** 1987. *Mothers in the Fatherland*. New York: Routledge.
- Lazareth, William H.** 1960. *Luther on the Christian Home: an application of the social ethics of the Reformation*. Philadelphia: Muhlenberg Press.
- Luther, Martin.** V: *Luther on the Christian Home: an application of the social ethics of the Reformation*, 147. Ur. William H. Lazareth. Philadelphia: Muhlenberg Press.
- – –. V: *Four Views on the Nature and Role of Women in Sixteents Century Protestantism, Lutheranism, Calvinism, Anabaptism, and English Puritanism*, 19. Ur. Marilyn Fagal Thomsen. <https://scholarsrepository.llu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1636&context=etd> (pridobljeno 26. 8. 2024)
- – –. V: *Luther on Women: A Sourcebook*, 28. Ur. Susan Karant-Nunn in Merry Wiesner-Hanks. Cambridge: Cambridge University Press.
- – –. V: *Luther on Women: A Sourcebook*, 63. Ur. Susan Karant-Nunn in Merry Wiesner-Hanks. Cambridge: Cambridge University Press.

- -. 1519a. V: *Luther on Women: A Sourcebook*, 89–92. Ur. Susan Karant-Nunn in Merry Wiesner-Hanks. Cambridge: Cambridge University Press.
- -. 1519b. V: *Martin Luther on Marriage and Family*, 202. Ur. Trevor O'Reggio. <https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=church-history-pubs> (pridobljeno 26. 8. 2024)
- -. 1522. V: *Luther on Women: A Sourcebook*, 100–109. Ur. Susan Karant-Nunn in Merry Wiesner-Hanks. Cambridge: Cambridge University Press.
- -. 1523. V: *Luther on Women: A Sourcebook*, 140. Ur. Susan Karant-Nunn in Merry Wiesner-Hanks. Cambridge: Cambridge University Press.
- -. 1525. V: *Luther on Women: A Sourcebook*, 94–95. Ur. Susan Karant-Nunn in Merry Wiesner-Hanks. Cambridge: Cambridge University Press.
- -. 1530. V: *Four Views on the Nature and Role of Women in Sixteents Century Protestantism, Lutheranism, Calvinism, Anabaptism, and English Puritanism*, 14. Ur. Marilyn Fagal Thomsen.
- <https://scholarsrepository.llu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1636&context=etd> (pridobljeno 26. 8. 2024)
- Mason, Tim.** 1976. Women in Germany, 1925–1940: Family, Welfare and Work. *History Workshop*, 1: 74–113.
- McKeown, John.** 2014. Martin Luther: Forerunner of Natalism? V: *God's Babies: Natalism and Bible Interpretation in Modern America*, 77–109. Ur. John McKeown. UK: Open Book Publishers. <https://books.openbookpublishers.com/10.11647/obp.0048.pdf> (pridobljeno 25. 8. 2024)
- O'Reggio, Trevor.** 2012. Martin Luther on Marriage and Family. Digital Commons – Andrews University, Marec 2012. <https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=church-history-pubs> (pridobljeno 26. 8. 2024)
- Ozment, Steven.** 1983. *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge: Harvard University Press.
- Probst, Christopher J.** 2012. *Demonizing the Jews: Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*. Bloomington: Indiana University Press.
- Roland, Paul.** 2014. *Nazi Women: The attraction to Evil*. London: Arcturus Publishing Limited.
- Roper, Lyndal.** 1989. *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*. Oxford: Oxford University Press.
- Shirer, William L.** 1960. *The Rise and Fall of the Third Reich*. New York: Simon & Schuster.
- Steigmann-Gall, Richard.** 2003. *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*. New York: Cambridge University Press.

Islamska sekta Ahmadija v Sloveniji in njeno informativno delovanje

Povzetek: Islamska skupnost Ahmadija je reformirano gibanje, ki je nastalo v 19. stoletju v Indiji. V Sloveniji deluje skoraj trideset let, še posebej vidno in dejavno je postalo v zadnjih letih, ko je zagnalo informativno delovanje in samozaložbo. Ta prispevek poleg predstavitve skupnosti Ahmadija odpre pozitivne in negativne vidike njenega delovanja v Sloveniji.

Ključne besede: skupnost Ahmadija, muslimani v Sloveniji, informiranje o islamu, mediji, verska pismenost

Abstract: The Ahmadiyya Community is a reform movement that originated in India in the 19th century. It has been active in Slovenia for almost thirty years and has become particularly visible and active in recent years when it launched an information service and a self-publishing company. This article not only introduces the Ahmadiyya community, but also sheds light on the positive and negative aspects of its activities in Slovenia.

Keywords: The Ahmadiyya Community, Muslims in Slovenia, information about Islam, media, religious literacy

1. SKUPNOST AHAMDIJA IN NJENI ZAČETKI

Muslimanska skupnost Ahmadija se opisuje kot dinamično, hitro rastoče mednarodno gibanje v islamu, ki si prizadeva za njegov preporod. Na mednarodni ravni je bila ustanovljena leta 1889 v Pandžabu in je navzoča v 200 državah. Uradna spletna stran svetovne skupnosti Ahmadija navaja, da ima skupnost več kot deset milijonov članov. Njen sedež je v Veliki Britaniji, kar je povezano z dejstvom, da je bila pokrajina Pandžab (danes del Indije in Pakistana) do leta 1947 britanska kolonija. Ker gre za reformirano muslimansko gibanje oz. sekto, so njeni člani v »domovini« pogosto tarče preganjanj. Veliko Mahdijevih privrženecv se je tako izselilo, precej od njih v Združeno kraljestvo. Začetnik reformiranega islamskega gibanja je Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908). Rodil se je v plemiški družini v Kidanu in se je že kot otrok poglobljal v religijske spise. Preučeval je arabščino, Koran, hadise in drugo versko literaturo. Bil je apologet in ploden pisatelj, kar dokazuje osemdeset knjig, v katerih je širil svoj nauk in poglede, ki so še danes del verovanja skupnosti Ahmadija. Njegovo najbolj znano delo je »Barahin-e-Ahmadiyya 2¹«, v katerem razlaga svoje reformistične trditve.

¹ Prevod: Argumenti Ahmadija 2.

2. REFORMIRANO GIBANJE

Člani skupnosti Ahmadija se prištevajo k sunitski islamski tradiciji. Najverjetnejši odgovor, zakaj je tako, se skriva v tem, da je tej islamski smeri pripadal sam Mirza Ghulam Ahmad. Po drugi strani pa je popolnoma jasno, da gre za islamsko sekto, ki skriva v sebi zgledne primere verskega sinkretizma in s tem mešanja različnih verskih tradicij, predvsem islama in krščanstva. Na to je vplivalo takratno dogajanje v Indiji, ko so britanski misijonarji želeli pokristjaniti tamkajšnje prebivalce, kar je močno razburjalo v Indiji živeče muslimane. Revolucionarna ideja Ahmada je bila oznanjena leta 1889, ko je izjavil, da mu je bilo od Boga razodeto, da je on obljubljeni Mesija in pričakovani Mahdi, ki sta ga že napovedovala dva glavna islamska vira: Koran in hadisi. Zdi se, da Ahmad ni mešal le islamskega in krščanskega nauka, temveč tudi različne islamske poglede. Pričakovanje Mahdija je namreč dosti bolj prisotno v šiizmu, kjer verujejo, da je zadnji imam skrivno izginil in se bo prikazal ob koncu časov. Tega nauka pa ne zagovarjajo suniti², med katere se člani ahmadijske skupnosti prištevajo na podlagi svojega poznavanja prvega sunitskega kalifa, Abu Bakra.

Ker naj bi bila »Mesija« in »Mahdi« ena in ista oseba, se je novonastale verske ločine oprijelo ime Ahmadija, ki pa se hkrati nanaša tudi na ime ustanovitelja in na eno izmed imenovanj preroka Mohameda. Po verovanju ahamdijcev je Bog poslal Ahmeda na svet s podobnim poslanstvom kakor pred tem že Jezusa³: končati verske vojne, vzpostaviti mir, pravico in moralnost. Ahmad je priznal nekatere nauke Zaratustre, Abrahama, Mojzesa, Jezusa, Krišne, Bude, Konfucija, Laozija in guruja Nanaka ter pojasnil, kako so se ti nauki udejanjili v enem in edinem pravem islamu.

Skupnost Ahmadija strogo loči delovanje religije in politike. Tudi Ahmad je bil izvoljen demokracioma s skupščino, za dosmrtni mandat. Nasledili so ga drugi izvoljeni duhovni kalifi. Do danes se jih je zvrstilo pet. Od leta 2003 vodi skupnost kalif Hazrat Mirza Masrur Ahmad.

Ustanovitelj skupnosti je s svojim učenjem sprožil močan odziv islamskih strokovnjakov, ki so njegovemu učenju odločno nasprotovali. V večinskem islamu še danes velja za krivoverca, njegove trditve so označene z izrazom blasfemija oz. bogokletje. V očeh večine muslimanov je skupnost Ahmadija obravnavana kot heterodoksna ali celo kot popolnoma ločena od islama. Največ nasprotovanj in preganjanj se vrsti v Pakistanu⁴, medtem ko najbolj mirno živijo v Evropi, predvsem v Veliki Britaniji in Nemčiji, kjer imajo tudi svoje džamije. Pogosto niso organizirani kot religijske skupnosti, ampak kot nevladne organizacije ali društva.

3. NAUK IN VERSKA PRAKSA SKUPNOSTI AHMADIJA

Omenili smo že, da so se v islamu oblikovala stališča, ki skupnosti Ahmadija ne prištevajo k islamu. S tem se sicer ne moremo strinjati, saj je temeljni nauk privržencev te skupnosti še vedno tesno povezan z islamom. Člani skupnosti ahmadija priznavajo šest pglavitnih dogmatičnih resnic, med katere se prištevajo vera v enega Boga, vera v angele, vera v svete knjige, vera v božje poslane, vera v sodni dan in vera v božjo voljo in odločitev. Skupno z drugimi muslimani jim je tudi prakticiranje islamske verske prakse, bolje poznane pod izrazom »pet stebrov islama«,

² Do delitve islama na sunitne in šiite je prišlo takoj po Mohamedovi smrti, ko je danes manjšinska šiitska smer zagovarjala, da mora biti Mohamedov naslednik z njim povezan po krvnem sorodstvu. Tako so naslednika videli v Aliju. Po drugi strani so suniti menili, da je dal Mohamed v življenju dovolj dokazov za to, da je za voditelja skupnosti izbral tesnega sodelavca in tasta, Abu Bakra. V sunizmu se je tako razvila tradicija kalifov in pozneje kalifatov (vladanja dinastij), v šiizmu pa so skupnost vodili imami, ki so jih pozneje nadomestili verski voditelji, imenovani mule oz. ajatole. Zanimivo je, da je Ali postal tudi četrti sunitski kalif, a nikoli ni prišlo do združitve sunitov in šiitov, razhajanja med šolama pa obstajajo še danes. Ponekod se odražajo celo v prelivanju krvi (prim. Irak in Iran).

³ Za kristjane je Jezus Kristus veliko več kot zgolj reformator in pacifist.

⁴ Na svetovni ravni še vedno največ članov živi v Pakistanu. Sledijo Indija, Indonezija, Gana in Nigerija.

ki vključuje izpoved vere v enega Boga in njegovega poslanca Mohameda (šehada), petdnevno dnevno molitev (namáz ali salát), post v mesecu ramazanu (saum), dajanje miloščine (zekát) in romanje v Meko (hadž).

Edinstveni nauk skupnosti Ahmadija pa je verovanje v Mirzo Ghulama Ahmada kot Mesijo in Mahdija, ki je prišel očistiti islam. Mohamed še vedno ostaja glavni in zadnji zakonodajalni prerok, ki je oznanil razodetje Korana, na katerega se člani skupnosti Ahmadija redno obračajo. Druge preroke, med njimi tudi Ahmeda, pa razumejo kot duhovne voditelje.

Pripadniki skupnosti Ahmadija so znani po zagovarjanju miru med religijami. So strogi in glasni nasprotniki džihada in drugih verskih spopadov. Oznanjajo bratstvo med vsemi narodi in verstvi, širiti želijo prijateljstvo in univerzalno ljubezen. Ne nazadnje je bilo to tudi poslanstvo njihovega ustanovitelja. »Mirza Gulam Ahmad iz Kadiana, obljubljeni Mesija in Imām Mahdī našega časa, je bil imenovan od Boga, da bi oživel nedotaknjene in miroljubne islamske nauke. V ta namen je med drugim napisal veliko knjig v obrambo islama z argumenti, ki so primerni in tehtni ter razumljivo odgovarjajo na obtožbe proti islamu ter razjasnjujejo nesporazume, povezan z njim.« (Wadood 2021, 11)

Hkrati so veliki zagovorniki humanitarnosti in socialne pravičnosti ter so po vsem svetu znani po svojih humanitarnih akcijah. Živijo po načelih Korana in Sune, odobravajo in sprejemajo modernizacijo sveta. Glavno poslanstvo skupnosti je širiti nauk njihovega ustanovitelja in izdajati različne publikacije, ki razbijajo mite o islamu kot nasilni religiji, in podati prave informacije o islamu.

4. SKUPNOST AHMADIJA V SLOVENIJI

4.1 ZGODOVINA MUSLIMANSKE SKUPNOSTI AHMADIJA V SLOVENIJI

Muslimanska skupnost Ahmadija je prvič prišla v Slovenijo v času vojne v Bosni in Hercegovini z namenom, da bi pomagala beguncem. Humanitarna pomoč muslimanom po svetu je ena izmed prvin delovanja reformirane skupnosti. Za uradno letnico ustanovitve skupnosti v Sloveniji se šteje leto 1996. Sprva so delovali v Velenju, od koder so jih, kot so nam zaupali v intervjuju⁵, lokalne oblasti »pregnale«. Bolje so bili sprejeti v Mariboru, kjer so se leta 2003 tudi registrirali kot Društvo za informiranje o islamu. Društvo je leta 2008 dobilo prvega imama, Mubahara Butta. Po treh letih ga je za dve leti zamenjal imam Wasim Ahmad. Od leta 2013 je imam predsednik društva Talha Ahmad, Nizozemec s pakistanskimi koreninami.

4.2 ŽIVLJENJE IN DELOVANJE MUSLIMANSKE SKUPNOSTI AHMADIJA

Društvo danes šteje osem članov, od tega jih polovica živi v Ljubljani, polovica v Mariboru. Prihajajo iz različnih držav, njihove korenine so večinoma pakistanske, je pa med člani tudi priseljenka iz Jemna. Njihovo poslanstvo sta seznanjanje ljudi o pravem islamu in dajanje humanitarne pomoči. Poleg tega ponujajo tečaj arabskega jezika. Člani društva poskušajo izpolnjevati vseh pet stebrov islama, prav tako se dosledno držijo predpisov halal prehranjevanja, ženske so pokrite. Priznavajo vseh šest počel islamske verske dogmatike. So suniti, a ne pripadajo nobeni od štirih sunitjskih pravnih šol.

⁵ Intervju z njimi je opravila avtorica tega prispevka v njihovih prostorih v Mariboru.

Ukvarjajo se z razlaganjem svetih spisov, ki jih primerjajo z besedili drugih religij, predvsem krščanstva. Člani gibanja Ahmadija priznavajo preroke drugih religij in iščejo skupne smernice z njimi. Pri njih opažamo veliko odprtost, ki na nekaterih mestih spominja na verski sinkretizem.

So dosledni verniki, kar je v veliki meri pogojeno tudi z njihovo nacionalno in kulturno identiteto, zato versko pripadnost vidneje izražajo v javnem življenju in so doslednejši pri izpolnjevanju verskih predpisov. Slednje je odraz pakistanske kulture, kjer je vera pomemben del kulturnega izražanja in to ni nujno povezano z osebno vernostjo.

Talha Ahmad samega sebe ne dojema kot imama, čeprav to funkcijo na neki način opravlja. Članov skupnosti je namreč premalo, da bi se počutil kot imam. Preprosta molilnica je namenjena internim namenom, sam pa je že obiskal ljubljansko džamijo in molil v njej. Kot vodja skupnosti nagovarja k zglednemu življenju po Koranu in o njem uči, poleg tega pa dopušča, da se vsak posameznik sam odloči, kako bo živel. V isto smer razmišlja tudi glede islamskih določil oblačenja. Skupnost si prizadeva za odpravo diskriminacije žensk in zavrača džihad kot sveto vojno, saj je ta v nasprotju z dejstvom, da je islam religija miru.

Omenimo še, da je muslimanska skupnost Ahmadija naklonjena ločitvi državne in verske oblasti. Čeprav je naloga njenih članov v Sloveniji misijonske narave, si ne prizadevajo spreobračati ljudi. Talha Ahmad meni, da mora vsak sam spoznati resnico, oni pa lahko o njej le pričujejo. To uspešno počnejo s prevajanjem muslimanskih knjig v slovenski jezik. Zdi se, da je tovrstno predstavljanje islama njihovo glavno poslanstvo v Sloveniji.

4.3 DRUŠTVO ZA INFORMIRANJE O ISLAMU

Glavni namen gibanja Ahmadija je oznanjati islamski nauk, kateremu sami sledijo, in tako širšo javnost obveščati o »pravem islamu«. S tem namenom je bilo v Sloveniji ustanovljeno Društvo za informiranje o islamu, pri čemer so najbolj dejavni v založništvu. Izdajajo različne knjige in brošure, ki so v glavnem prevodi del priznanih ahamdijskih avtorjev. Gradiva izdajajo v slovenskem jeziku, vse skupaj pa obogatijo s spremno besedo, slovarji in dodatnimi razlagami. Podobno ravna tudi člani skupnosti Ahmadija v drugih državah. Svojo dejavnost razumejo kot »džihad s peresom«, kar počnejo na miren način.

Vsebine njihovih knjig se navezujejo na razlago osnovnih naukov in verskih praks islama, s poudarkom na interpretacijah Mirze Ghulama Ahmada. Pišejo o sveti vojni, miru med religijami, potrebi in dokazih medreligijskega dialoga in miroljubnega sobivanja.

Skrbijo za redno in vidno predstavljanje svojih gradiv. Da njihov cilj ni zaslužek, ampak ozaveščanje, pričajo izredno nizke cene knjig. Tisti, ki izkažejo malo več navdušenja, lahko kompletne gradiv prejmejo tako rekoč zastonj. V nadaljevanju bomo spregovorili o prednostih in slabostih njihove dejavnosti za slovenski prostor.

5. PRISPEVEK IN IZZIVI INFORMIRANJA O ISLAMU ZA SLOVENSKO OKOLJE

Izmerjena stopnja islamofobije v Sloveniji ni majhna⁶. Jasno je, da imajo velik vpliv tudi mediji, ki spodbujajo napačne predstave o muslimanih (Sebihi in Moazzan 2023, 80). Po pregledu največjih slovenskih spletnih medijev (Radiotelevizija Slovenija, »24 ur«, »Žurnal24«, »Dnevnik«, »Večer«, »Domovina«) lahko ugotovimo, da več pišejo o dogodkih, povezanih z islamom, ki se dogajajo na tujih tleh, kakor v Sloveniji. Očitno je tudi, da slovenski mediji še vedno radi poudarjajo stereotipno podobo islama, pri čemer še posebej opozarjajo na zatiranje žensk,

⁶ Več o tem v Jeglič, Urška. 2024. An Analysis of the Belief in Religious Truths Between Muslims and Roman Catholics in Slovenia and the Question of Identity. *Nova prisutnost* 22, št. 2: 301–315.

stroge kazni za neupoštevanje islamskih pravil v teokratskih islamskih državah in terorizem. V takšnem okolju je več kot dobrodošlo usmeriti moči v podajanje informacij o izvornem nauku islama in prispevati k boljši izobrazbi Slovencev o islamu⁷.

Pri tem naletimo na problem verodostojnosti informacij, ki jih prejemamo. Islamske skupnosti v Sloveniji igrajo pri tem pomembno vlogo. V Sloveniji imamo tri registrirane islamske verske skupnosti, in sicer Islamsko skupnost v Republiki Sloveniji (1991), Slovensko muslimansko skupnost (2006) in Slovensko islamsko skupnost milosti (2018). Obravnavana skupnost Ahmadija je v Sloveniji registrirana kot društvo, čeprav izpolnjuje pogoje za registracijo v register verskih skupnosti v Republiki Sloveniji. Pravijo, da se jim s finančnega vidika to bolje obnese. Glavna naloga vseh treh registriranih verskih skupnosti je ponujati verske storitve svojim članom kakor tudi drugim muslimanom, ki živijo v Sloveniji ali se odločijo, da bodo opravili molitev v kateri izmed molilnic. Da je izobraževanje o islamu pomembno, se zavedajo v vseh registriranih muslimanskih skupnostih. V pogovorih s predstavniki omenjenih skupnostih smo ugotovili, da strateško izobražujejo odrasle člane, ki niso imeli možnosti obiskovanja verskega pouka in so zato slabše versko izobraženi. K religijskemu izobraževanju nedvomno pripomorejo tudi informacije na svetovnem spletu in druge spletne vsebine, ki pa so prav tako lahko zavajajoče. Prejemniki vsebin v večini primerov niso dovolj strokovno usposobljeni, da bi znali preveriti njihovo verodostojnost. Gre za problematiko in s katero se po besedah Sabihi in Moazzam (2023) spoprijemajo tudi v islamskih državah.

Kako dobro muslimani v Sloveniji poznajo delovanje muslimanskih skupnosti v njej, je zanimalo tudi nas. Z intervjuji z muslimani smo ugotovili, da so slabo informirani o stanju v Sloveniji. Presenečeni so bili ob naši omembi, da je v naši državi več islamskih skupnosti in da te sledijo dvema različnima pravnima šolama⁸. Večina slovenskih muslimanov sicer pripada Islamski skupnosti v Republiki Sloveniji, a največ muslimanov ni uradno včlanjenih v nobeno skupnost. Več kot večina jih pravi, da so informacije o islamu dobili v družini in da jih poiščejo na spletu. Nekateri uporabijo tudi Koran. Z izjemo Korana so vsi naštetih viri nezanesljivi, saj svetovni splet ne ponuja vedno verodostojnih informacij, člani družine pa širijo versko znanje in prakso, ki so ju sami prejeli in je dosti bolj povezano z okoljem, v katerem so odraščali, specifično tradicijo in običaji kakor pa s temeljitimi obrazložitvami dogem in verske prakse.

Informiranje o islamu v slovenskem prostoru je nujno. Dostopnost verske islamske literature je pomembna tako za muslimane kakor za nemuslimane. Dodatno vrednost dajejo gradiva, ki jih izdajo islamske skupnosti. A problematično je, če večino literature o islamu v Sloveniji izda skupnost, ki v svetovnem islamu velja za herezijo. Zanimivo je, da v naši državi največ informacij o islamu ustvarijo manjše islamske skupnosti (kot so skupnost Ahmadija in salafitsko usmerjene islamske skupnosti), kar bi lahko pojasnili tudi s kompleksom majhnosti in zato potrebo po dokazovanju obstoja in zavestjo širjenja nauka, ki mu sami sledijo. S povedanim ne želimo celotne vsebine islamske literature, ki jo izdaja Društvo za informiranje o islamu, razglasiti za neverodostojno. Vsekakor pa nekateri pogledi in interpretacije niso v skladu z islamskim učenjem največjih islamskih pravnih šol in zato dajejo bralcu popačeno podobo islama. Obe omenjeni smeri razlagata islam s svojega vidika. Če sta salafitska literatura in tudi dikcija strogi, jasni in izključevalni, je literatura ahmadijcev mila, nekoliko pluralistična in nadvse vključujoča. Slednje se še posebej da razbrati pri njihovem učenju o islamu kot religiji miru, želji islama po graditvi

⁷ Religijska pismenost v slovenskem prostoru je izredno slaba predvsem zato, ker se v slovenskih šolah ne izvaja nekonfesionalni verski in religijski pouk, pri katerem bi učenci lahko bolje spoznali različne religije in druge svetovne nazore. Edini predmet, ki se izvaja, je predmet Verstva in etika, ki pa je izbirna vsebina. Črnič in Pogačnik (2021) natančno obravnavata tovrstno problematiko, pri čemer opozarjata tudi na slabo izobraženost učiteljev, ki ta predmet poučujejo.

⁸ Islamska skupnost v Republiki Sloveniji in Slovenska muslimanska skupnost pripadata hanfitski pravni šoli. Slovenska islamska skupnost milosti pa je bolj konservativna in sledi salafitski pravni šoli.

medverskega dialoga, obsojanju džihada in pogostem omenjanju Jezusa in Marije z željo po graditvi boljših odnosov s kristjani.

Omenimo, da za izdajo islamske literature v slovenskem prostoru skrbi tudi glavna in največja skupnost, Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, pod okriljem katere deluje Kulturni izobraževalni zavod Averroes. V Ljubljani deluje tudi islamska knjižnica. Knjige, ki jih izdajajo, so v večini strokovne in znanstvene, s tem pa lahko tudi pretežke za bralce, ki nimajo že usvojenih osnov islamske izobrazbe, kar je lahko težava tudi za večino muslimanov v Sloveniji. Vsekakor pa je njihov prispevek za slovenski prostor zelo pomemben in potreben nadgradnje.

6. ZAKLJUČEK

Delovanje Društva za informiranje o islamu Ahmadija je k nam prineslo dolgo pričakovano literaturo o islamu izpod peres muslimanov, kar je bilo pred tem v Sloveniji velika redkost in je vladalo pomanjkanje na tem področju. Literatura tega društva je za marsikaterega slovenskega bralca (ne glede na versko pripadnost) legitimen vir védenja o islamu, kar pa je glede na zgoraj povedano lahko problematično. Nedvomno je Društvo za informiranje o islamu s tem izzvalo Islamsko skupnost v Republiki Sloveniji, naj vendar že začne v Sloveniji razlagati nauk in islam, ki mu sledi in po katerem njeni člani živijo.

Opomniti je treba, da je islamska skupnost pod vodstvom muftija Nedžada Grabusa (2006–2021) naredila pomembne prve korake v smeri izobraževanja muslimanov in širše slovenske javnosti. Sedanji mufti, Nevzet Porić (od 2021), pa se skupaj s svojimi sodelavci loteva novih izzivov na poti izobraževanja. V Muslimanskem kulturnem centru od leta 2022 pripravljajo okrogle mize ob izdaji knjig z islamsko vsebino kakor tudi druge pogovorne večere. Poleti je mogoče brati »pod krošnjami Rajskega vrta« (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji 2023a). Leta 2023 so v Ljubljani začeli prirejati branje pravljič pod minaretom (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji 2023b). Žal pa je Muslimanski kulturni center v Sloveniji le v našem glavnem mestu. Številni muslimani tako težje dostopajo do teh storitev, marsikdo o njih ni seznanjen. Smiselno bi se bilo lotiti informiranja in izobraževanja preko družbenih omrežij, ki jih mladi uporabljajo. Sebihi in Moazzam (2023) omenjata, da slednje uporabljajo tudi v večjih islamskih državah. Informacije o islamu na družbenih omrežjih (predvsem na TikToku, Instagramu, YouTubu) iščejo tudi muslimani v Sloveniji, vendar pri tem pogosto naletijo na kulturni šok in nauke, ki jim niso domači, saj so ti lahko povezani bodisi z osebno interpretacijo posameznika bodisi z drugo pravno šolo ali kulturno tradicijo.

REFERENCE

Črnič, Aleš, in Anja Pogačnik. 2021. *Religija in šola. Poučevanje o religiji in njena simbolna prisotnost v javni šoli*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.

Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. 2023a. Knjige pod krošnjami Rajskega vrta. <https://www.islamska-skupnost.si/2023/06/knjige-pod-krošnjami-rajskega-vrta/> (pridobljeno 22. 8. 2024).

– – –. 2023b. Začeli smo z branjem pravljič pod minaretom. <https://www.islamska-skupnost.si/2023/09/zaceli-smo-z-branjem-pravlji-c-pod-minaretom/> (pridobljeno 22. 8. 2024).

Sebihi, Ahmed, in Abeer Moazzam. 2023. Islam in the digital age: navigating faith and technology. *EPRA International Journal of Research and Development* 9, št. 1: 77–80.

Wadood, Sheikh Abdul. 2021. V: *Razumeti islam. Razbijanje mitov o džihadu, zatiranju in nasilju v islamu*. Maribor: Muslimanska skupnost Ahmadija – Društvo za informiranje o islamu.

O glasbi 1.11–19 (II)

Avguštinova razprava *O glasbi* (*De musica*), ki obsega šest knjig, spada v njegov širši projekt obravnave svobodnih umetnosti (*artes liberales*). Ta prevod predstavlja drugi del prve knjige in nadaljuje prvi del, objavljen v prejšnji številki.

PRVA KNJIGA

11.

UČITELJ: Nisva še dovolj razpredla o tem, niti ne bom dovolil, da preideva na razlago, razen če sva se med seboj zedinila, kako lahko igralci brez tiste spretnosti zadostijo želji ljudskih ušes; tako bo tudi predpostavka, da igralci na noben način ne morejo biti večči in izkušeni v glasbi.

UČENEC: Če boš to storil, čudovito.

UČITELJ: Z lahkoto, a moraš mi bolj prisluhniti.

UČENEC: Zares nikoli, da bi vedel, nisem izgubil pozornosti pri poslušanju, vse odkar se je ta govor začel. A zdaj si mi, priznam, vzbudil veliko več zanimanja.

UČITELJ: Hvaležen sem, čeprav je to zate bolj ugodno. In tako, prosim, odgovori, ali se ti zdi, da ve, kaj je zlatnik¹, kdor ga je želel prodati po dobri ceni, mislil pa je, da stane deset kovancev?

UČENEC: Komu bi se to zdelo?

UČITELJ: Zdaj pa dajmo, povej mi, kaj je treba imeti za bolj dragoceno: kar zaobjema naš razum ali kar nam naključno dodeli presoja neizkušenih ljudi?

UČENEC: Nobenega dvoma ni, da to prvo daleč prekaša številne druge reči, celo tiste, za katere se ne sme misliti, da so naše.

UČITELJ: Mar torej zanikaš, da razum zaobjema vso spretnost?

UČENEC: Kdo bi zanikal?

UČITELJ: Tudi glasba je torej tam, v razumu.

UČENEC: Vidim, da to sledi iz njene definicije.

UČITELJ: Se ti ne zdi, da so ploskanje množice in vse tiste gledališčne nagrade te vrste, ki je postavljena v moč usode in presojo neizkušenih?

UČENEC: Mislim, da ni nič bolj naključnega in večji razlog za padce ter plebejsko vladno in podložno prikimavanje, kakor je vse to.

UČITELJ: Bi torej igralci prodali svoje petje za dobiček, če bi poznali glasbo?

UČENEC: Ta zaključek me zares kar osupne, a glede nečesa bom oporekal. Zdi se mi namreč, da tega prodajalca zlatnika ne moremo primerjati z igralcem. Po ploskanju ali ko mu je

¹ V cesarski dobi zlati kovanec, ki se je sprva imenoval *aureus*, z vrednostjo okoli 25 denarijev. Pozneje je vrednost padla za skoraj polovico.

do katere koli mere naraslo bogastvo, namreč ni opustil spretnosti, če je kaj imel, s katero je ugajal ljudstvu. A domov se je vrnil, sicer zaradi novcev bolj obtežen in zaradi človeške hvale bolj vesel, a z isto disciplino, nepoškodovano in nedotaknjeno. Neumen bi bil namreč, ko bi preziral tiste ugodnosti, zaradi katerih bi bil, če jih ne bi dosegel, manj znan in revnejši, če pa bi jih dosegel, ne bi bil nič manj učen.

12.

UČITELJ: Poglejva torej, ali takole doseževa, kar želiva. Verjamem namreč, da se ti zdi, da je to, zaradi česar nekaj počneva, mnogo bolj izvrstno kakor tisto samo, o čemer se pogovarjava.

UČENEC: Očitno je.

UČITELJ: Kdor torej poje ali se uči peti samo zato, da bi ga ljudstvo ali celo kateri koli človek hvalil, ali ne presoja, da je boljša tista hvala kakor petje?

UČENEC: Ne morem ugovarjati.

UČITELJ: Kaj? Tisti, ki slabo presoja o neki stvari, se ti zdi, da jo pozna?

UČENEC: Nikakor, razen če je po naključju kakor koli sprevržen.

UČITELJ: Torej kdor zares misli, da je boljše nekaj, kar je slabše, je brez dvoma brez poznavanja tega.

UČENEC: Tako je.

UČITELJ: Dopustil bom, da lahko obstaja nekdo, ki premore poznavanje glasbe in je hkrati igralec, ko me boš ali prepričal ali pa mi pokazal katerega koli igralca, ki ima kaj sposobnosti in ji ne sledi ali je ne kaže, da bi ugajal ljudstvu zaradi dobička in slave. Če pa je zelo verjetno, da ga ni igralca, ki za cilj poklica ne bi imel denarja ali slave, je nujno priznati, da ali igralci ne poznajo glasbe ali da si je treba bolj želeli hvale od drugih ali kakšne druge ugodne dobrine, kakor si midva intelekta.

UČENEC: Vidim, da moram, ker sem gornjemu pritrdil, tudi temu pritrditi. Nikakor se mi namreč ne zdi, da se lahko najde na odru takega moža, ki bi oboževal svojo veščino zaradi nje same in ne zaradi zunanjih ugodnosti; še v gimnaziju² se komajda najde kdo tak. Čeprav če obstaja ali bi obstajal, bi bili zaradi tega igralci vendarle videti vredni časti, ne pa glasbeniki prezira. Zaradi tega pojasni že, prosim, takega kova disciplino, ki se mi ne more več zdeti ničvredna.

13.

UČITELJ: To bom to storil; v bistvu boš celo ti. Ničesar drugega namreč ne bom naredil kakor vprašal tebe in to temeljito preučil. Toda v resnici boš ti z odgovarjanjem razložil, kaj vse to je in za kar je zdaj videti, da slednjega neveden iščeš. In tako te že sprašujem, ali lahko kdor koli teče tako dolgo časa [diu] kakor hitro [velociter].

UČENEC: Lahko.

UČITELJ: Kaj pa počasi [tarde] in hitro?

UČENEC: Nikakor.

UČITELJ: Nekaj drugega je torej dolgo, nekaj drugega počasi.

UČENEC: Čisto nekaj drugega.

² Ustanova za telesno vzgojo pri starih Grkih.

UČITELJ: Takisto me zanima, kaj misliš, da je nasprotno dolgotrajnosti [*diuturnitas*] tako, kakor je hitrost [*velocitas*] počasnosti [*tarditas*].

UČENEC: Ne spomnim se imena, ki se potrebuje za to. In tako ne vidim ničesar, kar bi postavil nasproti dolgotrajnemu [*diuturnum*], razen ne dolgotrajno [*non diuturnum*], da bi bilo nasprotno, kakor v primeru dolgo [*diu*] in ne dolgo [*non diu*]. Če ne bi hotel reči »hitro« in bi namesto tega rekel »ne počasi«, bi namreč povedal isto.

UČITELJ: Pravilno govoriš. Nič se namreč ne odzame resnici, ko tako govoriva. Namreč tudi meni ne pride na misel ali ne vem, ali obstaja to ime, za katero praviš, da ti ne pride na misel. Zatorej storiva tako, da ti dve nasprotji poimenujva takole: dolgo in nedolgo, počasi in hitro. In najprej, če dovoliš, razpravljajva o dolgotrajnem in nedolgotrajnem.

UČENEC: Tako naj bo.

14.

UČITELJ: Ti je jasno, da praviva dolgo temu, kar se zgodi v dolgem, tisto pa, čemur praviva nedolgo, v kratkem času?

UČENEC: Je očitno.

UČITELJ: Ali nima torej gibanje, ki preteče recimo v dveh urah, dvakrat toliko časa gibanja, ki preteče v eni uri?

UČENEC: Kdo bi na tem mestu dvomil?

UČITELJ: To, čemur praviva dolgo in nedolgo, dobi torej take vrste razsežnosti in števila, kot bi bilo neko gibanje do drugega kakor dvoje do enega; to pomeni, da ima nekaj dvakrat toliko kakor drugo enkrat. Takisto je nekaj do drugega kakor tri do dve, to pomeni, da ima tolike tri časovne dele, kolikor ima nekaj drugega dva časovna dela. In tako se lahko šteje naprej pri preostalih številih, da prostori ne bi bili neomejeni in neopredeljeni, temveč da imata dve gibanji med seboj neko število. Bodisi isto kakor ena za ena, dve za dve, tri za tri ter štiri za štiri ali pa ne istega kakor ena za dve, dve za tri, tri za štiri. Ali pa ena za tri, dve za šest in kolikor razsežnosti lahko nekaj premore.

UČENEC: Prosim, da mi o tem bolj jasno razložiš.

UČITELJ: Vrni se torej k tistim uram in to, kar sem, mislim, da dovolj jasno povedal, ko sem govoril o eni uri in o dveh, prenesi na vse primere. Gotovo namreč ne moreš zanikati, da se neko gibanje zgodi v času ene ure in drugo v času dveh ur.

UČENEC: Res je.

UČITELJ: Kaj? Ne priznaš, da je nekaj v dveh, nekaj drugega pa v treh urah?

UČENEC: Priznam.

UČITELJ: In spet, drugo se zgodi v treh urah in tretje v štirih. Dalje, menda je jasno, da je neko dejanje v eni uri, drugo v treh; ali eno v dveh in drugo v šestih, kajne?

UČENEC: Je jasno.

UČITELJ: Zakaj torej tudi tisto ne bi bilo jasno? To sem namreč govoril, ko sem rekel, da lahko imata dve gibanji med seboj neko število, kakor eno za dve, dve za tri, tri za štiri; eno za tri, dve za šest in tako naprej, če želiš naštetih še katere druge primere. Ko sva to dognala, je tudi mogoče, da sledi drugo, bodisi sedem za deset bodisi pet za osem, in kar koli je sestavljeno iz dveh gibanj, ki imajo eno do drugega tako izmerjene dele, da bi se lahko reklo toliko za toliko. Bodisi bi bila števila enaka bodisi eno večje in drugo manjše.

UČENEC: Že razumem in se strinjam, da se lahko tako zgodi.

15.

UČITELJ: Mislim, da razumeš tudi to, da imata vsa meritev [*mensura*] in mera [*modus*] po pravici prednost pred neuravnanostjo [*immoderatio*] in neskončnostjo [*infinitas*].

UČENEC: Zelo očitno je.

UČITELJ: Dve gibanji torej, ki imata, kot rečeno, neko številčno razsežnost, morata imeti prednost pred tistimi, ki je nimajo.

UČENEC: In to je očitno in logično sledi. Gotovo ju namreč med seboj vežeta gotova mera in meritev, ki je v številih. Tistih pa, ki so brez slednjih, nikakor ne veže kakršna koli umska zmožnost [*ratio*].

UČITELJ: Poimenujva torej, če dovoliš, ta gibanja, ki se med seboj lahko merijo, razumna [*rationabiles*], tista pa, ki so brez te razsežnosti, nerazumna [*irrationabiles*].

UČENEC: Zares lahko.

UČITELJ: Poglej zdaj, ali vidiš, da je večja sloga v razumnih gibanjih pri tistih, ki so med seboj enakovredna, kakor pri tistih, ki niso?

UČENEC: Kdo tega ne bi videl?

UČITELJ: Dalje pri teh neenakovrednih, ali niso nekatera izmed njih, glede katerih lahko rečemo, v kolikem deležu sebe je večje ali manjšemu enakovredno ali ga preseže? Kakor dva in štiri ali šest in osem. So pa druga, glede katerih ne moremo reči enako, kakor v številih tri in deset ali štiri in enajst? Gotovo vidiš v tistih dveh gornjih številih, da je večje v polovici enakovredno manjšemu. Po drugi strani pa v tistih, o katerih sem potem povedal, da večji del preseže manjšega s četrtno večjega. V tistih drugih, ki so tri in deset ali štiri in enajst, pa vidiva vsaj skladnost, saj imajo dele, o katerih bi se lahko reklo toliko za toliko. Ampak ali imajo mar takšno skladnost, kakršna je v prejšnjih? Nikakor se namreč ne more reči, niti v kolikem delu je večji del enak manjšemu niti v kolikšnem deležu večji manjšega prekosi. Nihče namreč ne bi mogel reči niti, kateri del števila deset je tri, niti kateri del števila enajst je štiri. Ko pa rečem, da razmisli, kateri del je, govorim nedvoumno brez vsakršnega dodatka, kot je polovica, tretjina, četrtnina, petina, šestina in tako naprej. Ne kot da je dodana tretjina in polovica dvanajstine in te neke vrste delitev.

UČENEC: Že razumem.

16.

UČITELJ: Torej katera izmed teh neenakih razumnih gibanj, ker sem predlagal dve vrsti, ko sem tudi navrgel primere števil, imajo po tvoje prednost pred drugimi? Tista, glede katerih se lahko govori o tistem kolikem delu, ali tista, o katerih se ne more?

UČENEC: Zdi se mi, da mi razum narekuje, da imajo tista, glede katerih se lahko govori, kot je pokazano, v kolikšnem delu sebe je večji, bodisi enak manjšemu, bodisi ga prekosi, prednost pred temi, glede katerih se ne zgodi isto.

UČITELJ: Pravilno. Toda ali ne želiš tudi, da tem nadeneva imena, da bi se lahko bolj pripravno pogovarjala, ko bo nujno, da se jih nemudoma spomniva?

UČENEC: Zares želim.

UČITELJ: Poimenujva torej tista, ki jim dajeva prednost, števna [*connumerati*], tista pa, pred katerimi prednost je, neštevna [*dinumerati*], zato ker se tista gornja ne samo štejejo posamično, ampak se merijo in štejejo tudi v tem delu, v katerem je večje manjšemu enako ali pa ga prekosi. Tista poznejša pa se seštevajo posamič le zase, v tem delu, v katerem je

bodisi večje izenačeno z manjšim bodisi ga prekosi, pa se ne merijo in preštevajo. Glede njih se namreč ne more reči, bodisi kolikokrat vsebuje večje manjšega ali kolikokrat imata tako večje kot manjše tisto, v čemer večje prekosi manjše.

UČENEC: Sprejemem tole poimenovanje, in kolikor zmorem, bom poskrbel, da si zapomnim.

17.

UČITELJ: Dajva, poglejva zdaj, kakšna delitev števnih števil bi lahko obstajala; menim namreč, da je jasna. Ena vrsta števnih števil je namreč, v kateri manjše število izmeri večje, to pomeni, da vsebuje večje manjše nekajkrat, kakor sva rekla, da sta števili dve in štiri. Vidiva namreč, da je dve dvakrat zajeto v štiri, in če bi postavili k dve ne štiri, ampak šest, bi bilo zajeto trikrat; če pa osem, štirikrat, in če deset, petkrat. Druga vrsta je, v kateri ta del, v katerem večje prekosi manjšega, izmeri oba, to je, da ga vsebujeta nekajkrat tako večje kakor manjše, kar sva že pregledala v tistih številih šest in osem. Tisti del namreč, s katerim se manjše prekosi, je dve, kar vidiš, da je v številu osem štirikrat, v številu šest pa trikrat. Zato tudi ta gibanja, o katerih razpravljava, in števila, s katerimi se razjasnjuje, česar želimo naučiti glede gibanj, poimenujeva in označiva z besedami. Razlikovanje med njima je namreč, če se ne motim, že dolgo znano. Glede tega, če ti je prav, naj bodo tisti, kjer večji nastane s pomnožitvijo manjšega, imenovani »pomnoženi« [complicati], drugi pa po že starem imenu *sesquati*³. Kjer sta namreč dve števili med seboj v takem razmerju [ratio], da ima večje do manjšega toliko delov, v kolikršenem deležu sebe manjšega prekosi, se to imenuje *sesque*. Če je namreč tri do dve, večje manjše prekosi v tretjini sebe, če je štiri do tri, v četrtini. Če pet do štiri v petini in tako naprej: isto razmerje [ratio] je v primeru šest do štiri, osem do šest, deset do osem; in od tod naprej se lahko to razmerje opazuje in preučuje tako v naslednjih kakor tudi večjih številih. Ne bi pa mogel zlahka reči glede izvora teh besed; razen če se morda *sesque* reče kot se *absque*, torej *absque se*, ker pri pet do štiri je večje brez petine sebe toliko kakor manjše. Sprašujem, kaj se ti zdi glede teh reči.

UČENEC: Meni se v resnici zdi to razmerje razsežnosti in števil zelo resnično in poimenovanje, ki si ga postavil, se mi zdi primerno, da si lahko stvari, ki sva jih spoznala, zapomniva. In izvor tega imena, ki si ga zdaj razložil, ni neumen, četudi morda ni tisti, ki mu je sledil ta, ki mu je to ime nadel.

18.

UČITELJ: Tvojo presojo odobravam in sprejemam. Vendar ali ne vidiš, da se lahko vsa ta razumna gibanja, to so tista, ki imajo med seboj neko številsko razsežnost, s števili vijejo v neskončnost, razen če bi jih, znova, zamejilo gotovo razmerje in spravilo nazaj k neki meri in obliki? Naj namreč najprej povem o enakih (številih): ena do ena, dve do dve, tri do tri, štiri do štiri, in če bi tako nadaljeval, kaj bo konec, ko pa ni konca števila samega? V številu je namreč taka moč, da je vsako poimenovano število končno, vsako nepoimenovano pa neskončno. In kar se zgodi pri enakih, to lahko razumeš, da se zgodi tudi pri neenakih, bodisi pomnoženih ali *sesquatis*, števnih ali neštevnih. Če namreč vzameš eno do dve in želiš vztrajati pri tem naraščanju ter govoriš ena do tri, ena do štiri, ena do pet in tako naprej, ne bo konca. Tudi če vzameš samo podvojeno, kot ena do dve, dve do

³ Gre za razmerje 3 : 2.

štiri, štiri do osem, osem do šestnajst in naprej; tudi tukaj ne bo nobenega konca. In tako tudi trojno in četverno in kar koli izmed teh bi želel preizkusiti, gredo v neskončnost. Tako tudi *sesquati*: kadar namreč govoriva dve do tri, tri do štiri, štiri do pet, vidiš, da ni nobene ovire za druga, da sledijo, ne omejuje pa jih noben konec. Ali če želiš na ta način ostati v isti vrsti, da je dve do tri, štiri do šest, šest do devet, osem do dvanajst, deset do petnajst in tako dalje; bodisi v tej vrsti bodisi v drugih, noben konec se ne približa. Kaj je treba še povedati o neštevnih številih, ko pa bi kdor koli že mogel iz povedanega uvideti, da ni nobenega konca tudi v njih, če postopoma naraščajo? Ali se ti ne zdi tako?

19.

UČENEC: Zares, kaj bi bilo lahko povedano bolj resnično od tega? Toda kar najbolj željno si želim spoznati, kaj je tisto razmerje, ki omejuje to neskončnost in predpisuje gotovo mero in obliko, ki ju ni dovoljeno prekoračiti.

UČITELJ: Boš videl, da tudi to kakor drugo že sam po sebi poznaš, ko mi boš pravilno odgovoril na vprašanje. Naprej te namreč vprašam, ker se pogovarjava o s števili opredeljenih gibanjih, ali bi se morala posvetovati glede števil samih, da bi presodila, katere gotove in neizpodbitne zakone, ki so nama jih števila pokazala, je treba v tistih gibanjih zaznati in opazovati.

UČENEC: Zelo mi je všeč; mislim namreč, da ne bi moglo biti nič bolj urejeno.

UČITELJ: Torej če lahko, začniva s tem premislekom pri začetku števil in pogledva, kolikor pač zmoreva z najinimi umskimi močmi pogledati v take reči, kaj je pač razmerje [*ratio*], da so ljudje v štetju ustvarili neke dele, četudi se, kot rečeno, število nadaljuje v neskončnost; od njih se vrnejo nazaj k ena, kar je začetek števil. V štetju namreč napredujemo od ena vse do deset in se od tam vrnemo k ena. In če bi želel slediti združku po deset, da bi tako nadaljeval deset, dvajset, trideset, štirideset, se napreduje vse do sto. Če sledimo združku po sto, torej sto, dvesto, tristo, štiristo, je v tisoč del, do koder se gre. Kaj se je še treba več spraševati? Gotovo vidiš dele, o katerih govorim, katerih prvo pravilo je pripisano številu deset. Kakor ima namreč deset desetkrat ena, tako ima sto deset teh desetic in tisoč ima sto desetic in tako naprej, kakor daleč želiš, bo šlo v take vrste delih, kot je določeno v številu deset. Ali česar koli izmed tega ne razumeš?

UČENEC: Vse je zelo očitno in resnično.

20.

UČITELJ: Torej preiščiva, kolikor vneto lahko to, kaj je razlog, da se napreduje od ena vse do deset in od tam nazaj do ena. Tukaj te sprašujem, ali bi lahko bilo to, kar imenujemo začetek, sploh kaj drugega kakor začetek nečesa.

UČENEC: Nikakor ne more biti.

UČITELJ: Prav tako, čemur rečeva konec, ne more biti nič drugega kakor konec neke stvari?

UČENEC: Tudi to ne more biti nič drugega.

UČITELJ: Mar torej misliš, da se lahko pride od začetka do konca drugače kakor čez neko sredino?

UČENEC: Ne mislim, da je mogoče.

UČITELJ: Torej da bi bilo nekaj celostno, sestoji iz začetka, sredine in konca.

UČENEC: Tako je videti.

UČITELJ: Povej mi torej zdaj, za katero število se ti zdi, da ima začetek, sredino in konec?

UČENEC: Mislim, da želiš, da odgovorim, da število tri. O katerih sprašuješ, so namreč tri?

UČITELJ: Pravilno misliš. Zakaj vidiš, da je v številu tri neka dovršenost, ker je celo. Ima namreč začetek, sredino in konec.

UČENEC: Nedvomno vidim.

UČITELJ: Se mar nismo že v začetku otroštva naučili, da je vsako število bodisi parno ali neparno?

UČENEC: Prav imaš.

UČITELJ: Spomni se torej in mi reci, za katero število navadno rečemo, da je parno, in za katero, da je neparno!

UČENEC: Tisto, ki se lahko razdeli na dva enaka dela, je imenovano parno, katero se pa ne more, je neparno.

21.

UČITELJ: Prav imaš. Glede na to, da je tri prvo celo neparno število, sestoji namreč tako iz začetka kakor iz sredine in konca, kot je bilo povedano; mar ni treba tudi, da je parno število celo in dovršeno, da lahko tudi v njem najdemo konec, sredino in začetek?

UČENEC: Zares je treba.

UČITELJ: A tisto, katero koli je, ne more imeti nedeljive sredine kakor neparno. Če bi jo namreč imelo, ne bi moglo biti razdeljeno v dva dela, kar sva rekla, da je značilno za parno število. Nedeljiva sredina je namreč ena, deljiva dve. Sredina v številih pa je del, od katerega sta oba druga dela enako oddaljena. Ali sem kaj resnično nejasno povedal in se v manjši meri strinjaš?

UČENEC: Vsekakor so tudi meni te stvari jasne, in medtem ko iščem celo parno število, mi najprej pride na misel štiri. Kako se namreč lahko najde v številu dve tisto troje, zaradi česar je število celo, to je začetek, sredina in konec?

UČITELJ: Točno to je v celoti odgovor, ki sem ga želel od tebe in k čemur te je prignal razum [*ratio*]. Zatorej ponovi izpeljavo od samega števila ena in razmisli. Videl boš jasno, da ena nima sredine in konca zato, ker je samo začetek; ali celo da je zato začetek, ker nima sredine in konca.

UČENEC: Jasno je.

UČITELJ: Kaj naj torej rečeva o številu dve? Mar lahko v njem vidiva začetek in sredino, ko pa sredina ne more obstajati, razen če obstaja konec? In ali lahko vidiva začetek in konec, ko pa se ne more priti do konca drugače kakor čez sredino?

UČENEC: Razum [*ratio*] me sili, da to priznam, in še naprej sem negotov, kaj naj glede tega števila odgovorim.

UČITELJ: Poglej, da ne bi moglo tisto število tudi začetek števil. Če je namreč brez sredine in konca, k spoznanju česar, kot si rekel, sili razum, kaj preostane, razen da je to število tudi začetek? Ali dvomiš, da stojita dva začetka?

UČENEC: Močno dvomim.

UČITELJ: Dobro bi mislil, če bi se dva začetka med seboj nasprotno postavila. Zdaj pa je ta drugi začetek iz tistega prvega, kot bi bil prvi iz nič, ta pa v resnici od njega. Ena in ena je namreč dve in začetka sta dva tako, da so vsa števila zagotovo iz ena. Ampak ker nastanejo z množenjem in nekim pridruževanjem, se pa izvor množenja in pridruževanja pravilno dodeljuje številu dve, zgodi se, da je tisto prvi začetek, iz katerega nastanejo vsa števila, ta pa je drugi začetek, s katerim nastanejo vsa števila. Razen če imaš kaj proti temu, o čemer govoriš.

UČENEC: Jaz prav zares nič in ne razmišljam o tem brez občudovanja; četudi bi tudi sam odgovoril tako, potem ko si me vprašal.

22.

UČITELJ: Te stvari se preiskujejo v tej disciplini, ki se tiče števil, bolj podrobno in bolj skrivno. Tu se pa kolikor hitro lahko vrniva k dani nalogi. Zato sprašujem: kaj tvori dve pridruženo ena?

UČENEC: Tri.

UČITELJ: Torej ta dva začetka števil, združena med samima seboj, naredita število celo in dovršeno.

UČENEC: Tako je.

UČITELJ: Katero število pa pri štetju postavimo po ena in dve?

UČENEC: Isto tri.

UČITELJ: Isto število torej, ki nastane iz ena in dve, je zatem postavljeno v vrsto za obema tako, da nobeno drugo ne bi moglo biti postavljeno vmes.

UČENEC: Tako vidim.

UČITELJ: A nekako je treba, da opaziš tudi, da se pri nobenih drugih številih ne more pripetiti, da bo, ko boš opazil kateri koli dve, ki si med seboj sledita po redu štetja, njiju brez vmesnega števila nasledilo tisto število, ki je sestavljeno iz obeh.

UČENEC: Tudi to vidim; seštevek dve in tri, kar sta števili med seboj povezani, je namreč pet; v nadaljevanju štetja pa ne sledi pet, temveč štiri. Spet tri in štiri tvorita sedem, med štiri in sedem pa sta postavljeni pet in šest. In kolikor bom nadaljeval, toliko več jih bo postavljenih.

UČITELJ: Veliko je torej to sožitje v prejšnjih treh številih. Štejemo namreč ena in dve in tri, med katerimi ne more biti nič postavljeno; ena in dve sama pa sta tri.

UČENEC: Veliko, gotovo.

UČITELJ: Torej ne misliš, da je vredno kakršnega koli razmisleka dejstvo, da tisto sožitje toliko bolj teži k neki enotnosti, kolikor bolj je trdno in združeno, in ustvarja neko eno iz mnoge?

UČENEC: Celo največjega razmisleka in ne vem, kako, in se čudim in imam rad tisto, kot praviš, enotnost.

UČITELJ: Zelo odobravam. Vendar zagotovo katera koli vez in spoj stvari nekaj naredita za eno najbolj tedaj, ko se skladajo tako sredina s skrajnimi deli in skrajni deli s sredino.

UČENEC: Gotovo je treba, da je tako.

23.

UČITELJ: Bodi torej pozoren, da tole vidiva v tisti povezavi. Ko namreč rečemo ena, dve, tri, ali ni dve za toliko več od ena, za kolikor je tri več od dve?

UČENEC: Zelo je res.

UČITELJ: No, povej mi zdaj, kolikokrat sem rekel »ena« v tem sestavu?

UČENEC: Enkrat.

UČITELJ: Kolikokrat tri?

UČENEC: Enkrat.

UČITELJ: Kaj pa dve?

UČENEC: Dvakrat.

UČITELJ: Enkrat torej in dvakrat in enkrat; koliko je v seštevku?

UČENEC: Štirikrat.

UČITELJ: Število štiri torej pravilno sledi tistim trem. Slednjemu je, kot vidiš, v sorazmernosti dodeljen ta sestav. In koliko slednja velja, se zdaj navadi spoznati zato, ker more tisto enotnost, za katero si rekel, da jo imaš rad, v postavljenih rečeh ustvariti ta ena, katere grško ime je *analogia*, neki naši pisci pa so jo poimenovali sorazmernost; če dovoliš, tudi midva uporabiva to ime. Ne bi namreč prostovoljno, če ni treba, v latinski govor prevzemal grških izrazov.

UČENEC: Dovolim, zares, a nadaljuj, kamor si se namenil.

UČITELJ: Storil bom tako. Zelo vneto namreč želiva izvedeti, kaj je sorazmernost in koliko veljave ima v stvareh zaradi svojega mesta v tej disciplini; in kolikor boš napredoval v učenosti, toliko bolj boš spoznal njeno moč in naravo. A brez dvoma vidiš, kar je za zdaj dovolj, da tistih treh števil, katerih enotnost si občudoval, v ta spoj ni moglo med seboj združiti nič drugega kakor število štiri. Zato upravičeno doseže, da se postavi za njimi tremi tako, da je tista enotnost trdneje zvezana s temi števili, kolikor razumeš. Da zdaj ni več toliko ena, dve, tri, temveč ena, dve, tri, štiri zelo vsečno zvezano sosledje števil.

UČENEC: V celoti pritrjujem.

24.

UČITELJ: A poglej preostale značilnosti, da ne bi mislil, da nima število štiri ničesar svojstvenega, česar vsa druga števila nimajo, kar služi za tisti spoj, o katerem govorim, da bi bil interval od ena vse do štiri gotovo število in način sosledja zelo eleganten. Prej sva se seveda strinjala, da iz mnogih nastane neko eno najbolj tedaj, kadar se skladajo sredina s skrajnimi točkami in skrajne točke s sredino.

UČENEC: Tako je.

UČITELJ: Ko torej postaviva ena, dve in tri, povej, katere so skrajne točke, kaj je sredina.

UČENEC: Ena in tri sta mi videti skrajni točki, dve pa sredina.

UČITELJ: Odgovori zdaj, kaj se sestavi iz ena in tri.

UČENEC: Štiri.

UČITELJ: Se mar število dve, ki je v sredini število ena, lahko združi s čim drugim kot s seboj? Zato povej tudi, kaj sestavlja dvakrat dve.

UČENEC: Štiri.

UČITELJ: Torej se tako skladajo sredina s skrajnimi točkami in skrajne točke s sredino. Zatorej kakor se odlikuje število tri, ki je postavljeno po ena in dve, ker sestoji iz ena in dve, tako se odlikuje število štiri, ki se šteje po ena, dve in tri, ker sestoji iz ena in tri ali dvakrat dve. In to je ujemanje skrajnih točk s sredino in sredine s skrajnimi točkami v tisti sorazmernosti, ki se po grško imenuje *analogia*. Povej, ali si to razumel!

UČENEC: Dovolj sem razumel.

25.

UČITELJ: Preizkusi torej pri preostalih številih, ali se najde, za kar sva rekla, da je posebej značilno za število štiri.

UČENEC: Bom. Če namreč postavimo dve, tri in štiri, skrajni točki tvorita šest in to tvori tudi sredina, če se združi s seboj: kljub temu ne sledi šest, temveč pet. Znova postavim tri, štiri in pet; skrajni števili tvorita osem, sredina pa tudi, če je dvakratna. A vidim, da sta med pet in osem postavljeni ne več eno, temveč dve števili, seveda šest in sedem. In kolikor po tem razmerju [*ratio*] napredujem, toliko se te razdalje večajo.

UČITELJ: Vidim, da si razumel in da v celoti veš, o čem je govor. A da se ne bi mudila pri tem, opaziš, da gotovo nastane najustreznejše sosledje od ena do štiri. Bodisi zaradi neparnega in parnega števila, ker je prvo v celoti neparno tri in prvo v celoti parno štiri, o čemer je bilo nedolgo tega povedano, bodisi pa zato, ker sta ena in dve začetni števili in kakor semena števil, iz katerih nastane tri, da so že tri števila. In medtem ko se ta med seboj združijo v nekem deležu, se zablešči in rodi štiri in zato jim je ustrezno pridruženo, da bi vse do njega nastalo to umerjeno sosledje, ki ga iščeva.

UČENEC: Razumem.

26.

UČITELJ: Zelo dobro. Ali se vendarle spomniš, kaj sva se namenila iskati? Namreč, po mojem mnenju, je bilo predlagano, če bi lahko kakorkoli odkrila razlog, zakaj je v številu deset prvi člen tisti, ki izmed vseh drugih največ velja; v neskončnosti števil so bili namreč za števila postavljeni določeni členi. Torej zakaj se tisti, ki štejejo od ena do deset, vračajo spet k ena?

UČENEC: Spomnim se dobro, da sva zato toliko razpravljala, a kaj sva storila, da bi to rešila, mi ni jasno. Razen če ima ves tisti najin razmislek zaključek v tem, da je pravo in umerjeno sosledje ne od ena do deset, temveč samo do števila štiri.

UČITELJ: Tedaj torej ne vidiš, kakšna vsota nastane iz ena in dve ter tri in štiri?

UČENEC: Že vidim, vidim in se čudim vsemu in priznam, da je vprašanje, ki se je porodilo, razrešeno. Ena namreč in dve in tri in štiri so skupaj deset.

UČITELJ: Torej je sklep, da je treba imeti ta prva štiri števila in njihov niz ter spoj za bolj častne kakor preostala izmed števil.

27.

UČITELJ: Čas pa je, da se vrneva k razpravljanju in razglabljanju o tistih gibanjih, ki so značilno dodeljena tej disciplini in zaradi katerih sva premišljevala, koliko zadostujejo temi te reči o številih, ki so seveda vzete iz druge discipline. In tako te zdaj vprašam. Zavoljo razumevanja sva namreč postavila v časovni okvir ur gibanja, za katera je razum [*ratio*] pokazal, da imajo med seboj izmenjuje se neko številsko razsežnost. Ali bi lahko torej, če bi kdor koli tekel eno uro in drugi naprej dve uri, brez pogleda na uro [*horologium*], ali vodno uro [*clepsydra*], ali kakršno koli tovrstno napravo za merjenje časa zaznal tisti dve gibanji, da je eno enojno, drugo podvojeno? Ali četudi ne bi mogel tega razločiti, bi ti vseeno lahko ugajalo tisto ujemanje in bi te navdalo ugodje?

UČENEC: Nikakor ne bi mogel zaznati.

UČITELJ: No, če kdo velikokrat udarja na glasbilo tako, da ima en zvok enojno, drugi dvojno časovno enoto, kar so stopice, imenovane *jambi*, in jih nadaljuje in združuje; drugi pa po istem zvoku pleše, torej očitno premika ude po tistem časovni enoti. Ali torej ne bi mogel določiti same časovne mere, to je, da se intervali v gibanjih izmenjujejo enojno k podvojenemu bodisi v tistem udarjanju, ki se sliši, bodisi v tistem plesu, ki se vidi? In ali se ne bi vendar radoval v številčnosti, ki jo čutiš, četudi ne bi mogel določiti števil njene razsežnosti?

UČENEC: Zares je tako, kot praviš. Tisti namreč, ki so spoznali ta števila, jih zaznavajo v udarjanju in plesu in zlahka povedo, katera so. Tudi tisti, ki jih niso spoznali in ne morejo povedati, kaj so, vendarle ne zanikajo, da zavoljo njih uživajo v nekem ugodju.

UČITELJ: Čeprav torej ne gre zanikati, da zadevajo vsa dobro umerjena gibanja – najbolj tista, ki se ne nanašajo na nekaj drugega, temveč ohranjajo v samih sebi cilj okrasa in ugodja – sólo logiko [*ratio*] te discipline, ki je gotovo spretnost dobrega umerjanja, potem vendarle ta gibanja, kakor si zdaj pravilno in resnično odgovoril na moje vprašanje, če se izvedejo v dolgi časovni enoti in zavzamejo v tisti razsežnosti, ki je ustrezna, uro ali več časa, ne morejo biti ustrezna našim čutom. Zatorej, ker glasba, ko prodira iz na neki način najskrivnostnejših notranjosti ali v naše čute ali v tiste reči, ki jih čutimo, pusti neke stopinje; mar ni treba, da najprej slediva tistim stopinjam, da bi naju brez vsakega dvoma privedle k tistim samim, če je mogoče, notranjostim, kakor sem jih poimenoval?

UČENEC: Zares je treba in brezpogojno vztrajam, da to že zares narediva.

UČITELJ: Pustiva torej tiste kopice časovnih enot, ki presegajo zmožnost najinih čutov, in razpravljajva, kolikor nama bo dala pamet [*ratio*], o teh kratkih prostorih intervalov, ki naju razveseljujejo v petju in plesu. Razen če ti morda misliš, da je mogoče drugače preiskovati te stopinje, ki jih je, kot rečeno, v naše čute in v te reči, ki jih lahko čutimo, postavila ta disciplina?

UČENEC: Mislim, da ni mogoče nikakor drugače.

Prevedla: Martina Ješovnik

O postavitvi evharistije (odlomek)

Kirilona je eden izmed najpomembnejših sirskih pesnikov zgodnjega obdobja. Je avtor petih oz. šestih pesmi (avtorstvo ene je vprašljivo), ki so ohranjene v enem samem zgodnjem rokopisu (Brit. Libr. Add. 14,591) iz 6. stoletja.¹ Dejstvo, da ena od teh pesmi obravnava vdor Hunov v severno Mezopotamijo, kaže, da je najverjetneje pisal okoli leta 396. O njegovem življenju ni znano nič drugega (včasih so ga enačili z Absamijo, domnevnim nečakom Efrema, ki naj bi napisal pesem o vdoru Hunov, ali pa s Qiyorejem, vodjo šole v Edesi – nič od tega se ne zdi verjetno). Druge pesmi se nanašajo na umivanje nog, pasho (veliki četrtek), pšenico in njeno simboliko ter na Zaheja. Sledeči odlomek je iz pripovedne pesnitve, *memra*, ki v rokopisu sicer nosi naslov »O križanju«, vendar je osrednja tematika v njej evharistična. Skupaj obsega 576 verzov.

Resnično Jagnje je govorilo
 veselo s tistimi, ki so ga jedli,²
 in Prvorojenec je svojim učencem razodel
 pasho v zgornji izbi.³
 Naš Odrešenik je pripravil sebe
 kot žrtev in pitno daritev.
 Njegov živi kruh je dozorel in bil spečen,
 in poln je bil njegov snop.
 Testo njegovega telesa je vzhajalo
 s kvasom njegove božanskosti.
 10 Njegova usmiljenja so vzbrstela in njegova ljubezen je privrela,
 da bi bil hrana za svoje.
 Sionu je odvzel pšenico
 in jo prečiščeno dal Cerkvi.
 Pripravil je nov obed
 ter povabil in poklical sinove svoje hiše.⁴
 Svoji nevesti je pripravil večerjo,
 da bi z njo potešil njeno lakoto.
 Najprej je naš Gospod žrtvoval svoje telo,
 20 nato pa so ga žrtvovali ljudje.
 Iztisnil se je v čašo odrešenja,
 potem pa so ga na les iztisnili ljudje.
 Najprej je daroval samega sebe,

¹ Integralen prevod Kirilonovih pesnitev v slovenščino bo v kratkem izšel pri založbi Družina.

² Kristus je resnično Jagnje, izpolnitev starozavezne predpodebe pashalnega jagnjeta (prim. 2 Mz 12,3.5).

³ Prim. Lk 22,12.

⁴ Prim. Mt 22,1-14; Lk 14,15-24.

da ga namesto njega ne bi bilo treba darovati tujcem.
 Kot dragulje je zbral skrivnosti
 in jih obesil okrog svojega vratu.
 Na prsi si je položil prilike
 kot izbrane bisere.⁵
 S kalcedonom prispodob je okrasil
 30 svojo človeškost in prišel k žrtvovanju.
 Na glavo si je nadel krono
 slavne prerokbe.
 Nabrusil je postave nož,
 da bi z njim zaklal ovna svojega telesa.
 Ljudstva je pripeljal na gostijo
 in narode povabil na svoje slavje.
 Glasniki so urno odšli
 in glasno razglašali vabilo:
 »Poglejte, kako Kralj deli svoje telo!
 40 Pridite, jejte kruh zastonj!
 Pridite, o slepi, glejte svetlobo!
 Prejmite, o služabniki, svobodo!
 Pridite, o žejni, pijte ogenj!⁶
 Pridite, o mrtvi, prejmite življenje!
 S kruhom, ki se deli zastonj,
 nihče ne bo umrl od lakote!«
 Izaija je silovito zaklical
 v zanosu svoje prerokbe:
 »Brez denarja ali plačila
 50 jejte kruh in srkajte vino!«⁷
 On je kruh, ki je prišel iz nebes,⁸
 čeprav ni bil posejan, se je ukoreninil v zemlji.⁹
 On je moka, ki je dovršila očiščevanje,¹⁰
 nad njo greh ne gospoduje.
 V zagrinjalu je ljudstvo vzelo
 nekvašen kruh iz Egipta;¹¹
 bil je mrzel kakor truplo
 in kruh je bil brez kvasa.
 V zagrinjalu je shodnica prejela
 60 nekvašen kruh ob času tvoje pashe.
 Cerkev je v novem zagrinjalu
 prejela Božji kvas.
 Marija je bila kakor zagrinjalo

⁵ Podoba evocira naprsnik judovskega velikega duhovnika (prim. 2 Mz 28,17-21), kar poudarja duhovniški vidik Kristusove daritve na križu.

⁶ S podobno ognja, simbola božanskosti, je označena Kristusova kri v kelihu.

⁷ Iz 55,1; Prg 9,5.

⁸ Prim. Jn 6,50-51.

⁹ Aluzija na deviško rojstvo iz Marije. Ta je med zgodnjekrščanskimi avtorji označena z razširjeno metaforo: ona je rodovitno, četudi neposejano polje.

¹⁰ Prim. 3 Mz 2,1-3.

¹¹ Prim. 2 Mz 12,34.

in naš Gospod vroč kvas.
 To je vročina brez smrti,
 ker je božanskost brez smrti.
 Ljudstvo je bilo mrtvo v svoji predpodobi,
 saj je bil tudi njihov nekvašen kruh mrtev.
 Truplo je odneslo truplo
 70 in odhajajoči nekvašen kruh,
 saj je ljudstvo moralo oditi
 iz svoje dediščine z nekvašenim kruhom.
 Toda kvas je bil zvezan in skrit
 v zagrinjalu Marijine maternice.
 Devištvo je bilo postavljeno
 na to zagrinjalo kakor pečat.
 Odšel je iz zagrinjala, kakor je želel,
 ne da bi razvezal ovoj ali pečat.
 Ostal je v zgornji izbi kot posoda za gnetenje,
 80 da bi vzhajal testo našega telesa.
 Zgnetel je naše telo s svojim kvasom,
 da ga smrt ne bi okusila,
 in ga začinil s soljo svoje božanskosti,¹²
 da bi zaslepil kačo.
 »Pojdite, pripravite nam pasho
 v zgornji izbi, ne spodaj,«¹³
 saj je Prvorojenec želel povzdigniti
 svojo Cerkev v nebesa.
 Kajti zemlja je bila spodnja izba,
 90 zgornja pa podoba nebes.
 Zapustil je spodnjo izbo in se povzpел
 s svojimi učenci v zgornjo,
 zapustil je zemljo in se povzdignil
 k svojemu Očetu z našo človeškostjo.
 Pripravljeno in razprostrto
 je našel zgornjo sobo,
 saj ga je pričakovala
 in bila zato pripravljena.
 In ko so bila nebesa pripravljena
 100 s prestolom in slavo,
 se je Adam povzpел in jo našel,
 saj ga je pričakovala.
 Mojzes se je spustil v nižino
 in praznoval pasho
 za tiste spodaj, v Egiptu,
 v grobu Hebrejcev.

¹² Sol kot podoba Jezusa, božanskosti, milosti ali pravega nauka je znan topos v sirski književnosti, na primer pri Efremu ali Jakobu iz Seruga. Prim. 2 Kr 2,20sl.

¹³ Antagonizem med spodnjo in zgornjo izbo simbolizira tako dvig od človeškosti k božanskemu kot razmerje med pasho, ki so jo obhajali v Egiptu, in pasho v Jeruzalemu.

Naš Gospod se je povzpел v višave,
slavne in nebeške,
in praznoval svojo pasho,
110 da bi nas povzdignil v svoje kraljestvo.
Jagnje je bilo zaklano v Egiptu,
naš Gospod pa v zgornji izbi,
jagnje v spodnjem
in Prvorojenec v zgornjem.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj



KRŠČANSKA REVIJA
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

TRETJI DAN

REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI